

Peter Ebenbauer und Isabelle Jonveaux

Zwischen Selbstermächtigung und Unterwerfung

Rituelle Praxis als Machtfaktor in spätmoderner Zeit

ABSTRACT



Die Welt der Rituale und rituellen Praktiken hat sich innerhalb der letzten Jahrzehnte in den westlichen Gesellschaften spürbar verändert. Um der Frage nach Macht und Ohnmacht gegenwärtiger ritueller Handlungskomplexe auf die Spur zu kommen, werden in diesem Beitrag sowohl emanzipatorische als auch hegemoniale Momente ihrer aktuellen Ausgestaltungen und Transformationen analysiert. Dies geschieht anhand exemplarischer Beobachtungen sowohl in religiösen (kirchliche Taufpraxis) als auch in säkularen Kontexten (rituelle Formen des Fastens und der Askese). Vordergründig lassen sich innerhalb dieser Praktiken durchaus Aspekte der Selbstermächtigung und der Emanzipation aus religiösen und institutionellen Bindungen beobachten. Eine gründliche Analyse der Motive und Kontexte rituellen Handelns führt allerdings zu dem Schluss, dass das Streben nach Selbstermächtigung unter dem Vorzeichen kollektiv wirksamer Unterwerfungsmechanismen steht, die nicht zuletzt in der Form ritueller Sinnkonstruktionen mächtig werden. Die seit einigen Jahrzehnten dynamisierte Befreiungsgeschichte rituellen Handelns hat auch in den westlichen Gesellschaften noch einige Etappen zu bewältigen.

Over the last decades we have witnessed a significant change in rituals and ritual practices across western societies. This article analyses the emancipatory as well as hegemonic background of present forms and transformations of current ritual action complexes to investigate questions of power and powerlessness. Exemplary observations are made in religious (baptism in church) as well as secular contexts (ritual fasting and asceticism).

At first glance, these practices contain elements of self-empowerment and emancipation from religious and institutional structures. However, a deeper

DEUTSCH

ENGLISH

analysis of motives and contexts of ritual actions reveals that the pursuit of self-empowerment is embedded in mechanisms of collective submission manifested in the construction of meaning through rituals. The liberation process of ritual actions has made strides over the last few decades but still also has a long way to go in western societies.

| BIOGRAPHY

Peter Ebenbauer ist außerordentlicher Universitätsprofessor am Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz und Lehrbeauftragter für Liturgik am Institut für Kirchenmusik und Orgel der Kunstuniversität Graz.

Isabelle Jonveaux, Dr., ist Soziologin und Mitglied des Centre d'Etudes en Sciences Sociales du Religieux (EHESS, Paris).

| KEY WORDS

Askese; Christentum; Emanzipation; Konsum; Macht; Neue Spiritualität; Ritual; Säkularisierung; Selbstkontrolle; Spätmoderne; Unterwerfung; Taufe

1. Rituelle Dynamiken am Beginn des 21. Jahrhunderts

Die Welt der Rituale und rituellen Praktiken hat sich innerhalb der letzten Jahrzehnte in den westlichen Gesellschaften spürbar verändert. Mit guten Gründen wird von signifikanten Transformationen ritueller Praxis gesprochen. Dies gilt sowohl für religiöse Ritualtraditionen in unterschiedlichen Religionsgemeinschaften als auch für rituelle Praktiken außerhalb institutionalisierter Religion; und es gilt für individuelle, gruppenspezifische und kollektive rituelle Handlungsformen. Die auslösenden Momente, die Motive und die Faktoren für diese Transformationen sind vielfältig. Sie sind zu einem Teil auf emanzipatorische Prozesse der Freisetzung des Subjekts aus familiären, gesellschaftlichen oder religiösen Bevormundungen zurückzuführen. Zu einem anderen Teil stehen sie unter dem Einfluss von modernen und spätmodernen Faktoren gesellschaftlicher, politischer und ökonomischer Dynamiken. Eine dritte Einfluss-Sphäre bildet die durch global vernetzte Technologien und Neue Medien revolutionierte Kommunikationskultur. Und schließlich bieten neue Symboliken geglückten Lebens Anreize zur Einübung und Übernahme der damit verbundenen Anforderungen bzw. Verhaltensprogramme.

Um der Frage nach Macht und Ohnmacht gegenwärtiger ritueller Handlungskomplexe auf die Spur zu kommen, sind sowohl die emanzipatorischen als auch die hegemonialen Momente ihrer aktuellen Ausgestaltungen und Transformationen zu berücksichtigen. Das soll in diesem Beitrag anhand einzelner exemplarischer Beobachtungen sowohl in religiösen als auch in säkularen Kontexten geschehen, und zwar aus (religions-)soziologischer und theologischer Perspektive.

Wird rituelle Praxis vielleicht sogar stärker denn je als Machtfaktor eingesetzt?

Die leitenden Fragen für die folgenden Analysen lauten: Inwiefern geht rituelle Praxis gegenwärtig mit Momenten emanzipatorischer, aber auch manipulativer und hegemonialer Bemächtigung einher? In welchem Verhältnis stehen diese Momente zueinander? Vereinen oder vermischen sich darin Formen der Selbst-Ermächtigung und der Selbst-Unterwerfung? Wird rituelle Praxis weiterhin oder vielleicht sogar stärker denn je als Machtfaktor sowohl im Hinblick auf die individuelle Lebensauffassung und Lebensgestaltung als auch im Hinblick auf die sozialen und kulturellen Ordnungen ganzer Gesellschaften eingesetzt? Oder manifestiert sich

in ihr die Ohnmacht des Individuums im Gegenüber zu transpersonalen Mechanismen der Lenkung und Regulierung von Lebensmöglichkeiten und Lebensträumen?

Bevor diese Fragen an einigen ausgewählten Beispielen ritueller Praxis und Transformation konkret bearbeitet werden, ist ein zumindest grober Umriss des hier zugrunde gelegten Verständnisses von Ritual und rituellem Handeln zu skizzieren. Dazu hat Axel Michaels unter dem Vorzeichen aktueller Veränderungsdynamiken einen begrifflichen Rahmen vorgelegt, der sich als formales Strukturgerüst sowohl für religiös institutionalisierte als auch für säkulare rituelle Handlungsformen und deren Überschneidungsbereiche bewährt. Michaels geht zunächst von einer spätmodernen Dynamisierung rituellen Handelns im Sinn emanzipatorischer Prozesse aus: „Die Geschichte des Begriffs ‚Ritual‘ ist die Geschichte seiner Emanzipation.“ (Michaels 2008, 5) Gegenüber klassischen Vorstellungen einer in archaischen oder mythischen Traditionen gründenden überpersonalen, kollektiv bindenden Normativität rituellen Handelns stellt Michaels die Aspekte der formalen und gestalterischen Plastizität von Ritualen in Abhängigkeit von ihren jeweiligen Akteuren in den Vordergrund. Dem entspricht auch die Beobachtung von Krieger und Belliger:

„Rituelle Handlungen weisen eine Autonomie auf, die nicht durch das Gebundensein an vorgegebene Regeln erklärt werden kann. Offenbar reagieren Menschen auf die stets sich verändernde Umwelt mit neuen Handlungsformen, die ihnen erlauben, sich in dieser Welt zu orientieren. Diese Möglichkeit lässt sich daraus erklären, dass Rituale, wie Victor Turner gezeigt hat, Menschen in einen unbestimmten, nicht-codierten Bereich der Liminalität führen, in dem nicht nur alte, sondern auch neue Erfahrungen und Sinngebungen entstehen und bestätigt werden können.“ (Krieger/Belliger 2013 [1998], 26)

Das Ritual erfordert demnach neben seiner spezifischen Form räumlicher und zeitlicher Verkörperung oder Repräsentation einen auch subjektiv erkennbaren Anlass, einen Entschluss und ein Motiv seitens der darin involvierten AkteurInnen. Die fest umrissene Gestalt eines Rituals, seine Förmlichkeit, gewährleistet zugleich die Möglichkeit von gestalterischen Modifikationen. Als konstitutive Elemente fungieren symbolische Zeichen, Haltungen oder Gesten, insbesondere am Beginn und am Ende von Ritualen. Sie markieren Schwellen und stellen alle Handlungselemente innerhalb dieser Schwellen unter das Vorzeichen einer symbolischen Verkörperung von Zuständen, Erwartungen oder Anschauungen, die über das Alltags-

handeln bzw. über bloß gewohnheitsmäßige Verrichtungen hinausweisen. Formal betrachtet ist die dadurch gewährleistete Rahmung (das *framing*) bestimmter Handlungssequenzen mittels symbolisch codierter Zeichen das verlässlichste Merkmal zur konkreten Identifikation von Ritualen (Michaels 2003). Vorsichtig bleibt Michaels in seinem Umriss des Ritualbegriffs hinsichtlich der Reichweite des transzendierenden Charakters von Ritualen.

Im Blick auf die Frage nach dem Zusammenhang von neuer Ritualkultur und Macht ist nach wie vor die klassische These Émile Durkheims bedeutsam, der Rituale als „vordefinierte Handlungsweisen“¹ (Durkheim 1994 [1912], 50) bezeichnet hat. Demnach entspreche es dem sozialen Streben des Menschen, Handlungen interpersonal

„aufeinander abzustimmen, zu koordinieren, zu standardisieren und zu wiederholen. [...] Gemeinsames Handeln dieser Art erzeugt ein Gefühl der Teilnahme an etwas Über-individuellem, etwas Transzendendem. Menschen geben ihre individuellen Identitäten teilweise auf und werden in einer ‚Gruppenidentität‘ aufgehoben. Dieses Gefühl der Teilnahme an etwas Höherem nannte Durkheim ‚das Heilige‘ und die Symbole, die dieses Gefühl bezeichneten, wurden zu heiligen oder religiösen Symbolen. In Wirklichkeit repräsentieren sie die Existenz und die Solidarität der Gemeinschaft als solcher. Aus diesem Grund nannte Durkheim sie ‚kollektive Repräsentationen‘.“ (Krieger/Belliger 2013 [1998], 15; vgl. Durkheim 1981 [1912])

Es zeigt sich gegenwärtig, dass die bei Durkheim noch religiös eingebettete Semantik rituellen Handelns nicht nur intellektuell, sondern auch pragmatisch, d. h. in der lebensweltlichen Situierung von Ritualen, deutlich relativiert ist. Unabhängig davon besteht die transzendierende, Sinn konstruierende und Geltung erzeugende Kraft ritueller Kommunikation ungebrochen weiter. Von diesem Punkt aus lässt sich feststellen, dass die ehemals religiös fundierte Macht des Rituellen – zur Herstellung, Stabilisierung und Ausdifferenzierung einer geordneten Gruppenidentität – gegenwärtig sowohl innerhalb religiöser bzw. kirchlicher Systeme wie auch in säkularen Kontexten in plurale, posttraditionale Orte diffundiert. Soziale und gruppenspezifische Parameter spielen hier nach wie vor eine Rolle, allerdings nicht mehr in traditionell hierarchischen Geltungsmustern, sondern unter dem Vorzeichen mehr oder weniger expliziter individueller Zustimmung bzw. Mitgestaltung. Diese Praxisorte können lokal begrenzt sein – z. B. in Form subkultureller, regionaler Eigenständigkeit ritueller Praktiken – sie

¹ Im Original: „Modes d’action déterminés“ (Übers. I.J.).

können aber auch weltweit vernetzt sein, bis hin zu medial gesteuerten Ritualisierungen, etwa über global agierende *social media*-Plattformen. Die Frage nach den machtförmigen Intentionen und Implikationen rituellen Handelns ist deshalb nicht weniger brisant als in traditionellen religiösen oder institutionellen Zusammenhängen.

2. Ambivalenzen ritueller Praxis in religiösen und säkularen Kontexten

Es ist also damit zu rechnen, dass ritualisiertes Handeln auch in emanzipatorisch fortgeschrittenen modernen Verhältnissen zwischen Selbstermächtigung, hegemonialer Vereinnahmung und Manipulation angesiedelt ist. Dafür sollen nun jeweils konkrete Beispiele ritueller Entwicklungsdynamik sowohl innerhalb religiöser bzw. kirchlicher Kontexte als auch im Feld säkularer Praxis betrachtet werden.

a) Aus dem kirchlich-religiösen Handlungsfeld: die Taufe

Das Sakrament der Taufe, klassisch als das Initiationsritual zur Eingliederung in die kirchliche Glaubensgemeinschaft bekannt, unterliegt in westlichen Gesellschaften seit geraumer Zeit einem Veränderungsprozess im Hinblick auf die Motivationslagen und Erwartungshaltungen derer, die dieses Sakrament in Anspruch nehmen bzw. feiern möchten. Wenn sich auch in der normativen und inhaltlichen Grundlegung auf kirchlich-institutioneller Seite in den letzten Jahrzehnten nur wenig verändert hat, so verändert sich dennoch der pragmatische, der symbolische wie auch der performative Geschehenssinn vor allem auf Seiten der konkreten Feierguschaften in signifikanter Weise (Först/Kügler 2010).

Im Wesentlichen sind zwei unterschiedliche Erfahrungs- und Deutungslinien unterscheidbar: Die eine Linie ist repräsentiert durch das Phänomen der bewusst intendierten Übernahme christlicher Glaubenspraxis und -symbolik durch den Akt einer Bekehrung oder Hinwendung zu einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft. Dieser Prozess mündet in die Taufe, welche auf dieser Linie die existentielle Glaubensentscheidung in Gestalt der rituellen Eingliederung in die Kirche ratifiziert. Diese Linie wird in den Kirchen im Wesentlichen durch die sogenannte Erwachsenen- oder Gläubigentaufe repräsentiert, deren zentrales Kennzeichen eben die eigene und höchst persönliche Bekehrung und Glaubensentscheidung der TaufkandidatInnen ist.

Die zweite Erfahrungs- und Deutungslinie ist durch die nach wie vor verbreitete Praxis der Säuglings- bzw. Kleinkindertaufe repräsentiert, die einerseits in der Tradition der meisten Kirchen durch die Jahrhunderte hindurch der Normalfall dieses Glaubensrituals war – mit starken normativen Reglements zur möglichst frühen Taufe nach der Geburt eines Kindes, um dessen Seelenheil nicht zu gefährden. Auf dieser Linie zeigt sich gegenwärtig eine deutliche Verschiebung sowohl der Motive für die Taufe als auch der Erwartungen an dieses Ritual (Kerner 2004; Axt-Piscalar/Cordemann 2017). Beides entscheidet sich nicht mehr fraglos anhand der vorgegebenen institutionellen Normen und Lehren kirchlicher Autorität, sondern anhand der familialen Plausibilitäten und Diskurse rund um die Frage der Kleinkindertaufe. In den Vordergrund rücken Motive des Schutzes und der Stärkung des neuen und zarten Lebens, sowie des Segens für das Kind und seine primären Bezugspersonen. Der Aspekt der Eingliederung in die Institution Kirche und die soziale Integration in die konkrete religiöse Glaubensgemeinschaft vor Ort werden dagegen als weniger bedeutungsvoll eingeschätzt. Johannes Först resümiert die Ergebnisse einer empirischen Studie im Blick auf das Hauptmotiv zur Feier der Kindertaufe: „Es macht Sinn, etwa das eigene Kind zur Taufe zu bringen, weil man nicht abschätzen kann, was ihm im Leben zukünftig widerfahren wird. Ein abgesicherter ‚Ertrag‘ ist zwar auch auf diesem Weg nicht zu erreichen, ein Motiv [...] ist aber allemal gegeben.“ (Först 2010, 81)



Kindertaufe in familiärer Atmosphäre

Foto: Johanna Hausberger

Die Erwartungshaltung an die konkrete Ausgestaltung des Taufrituals folgt dieser Verschiebung in zahlreichen Punkten: Die Feierguschaft soll

familiär sein, nicht gemeindeöffentlich; die Feier soll den privaten Rahmen wahren, auch wenn sie im Sakralraum einer Kirchengemeinde durchgeführt wird. Dieser wird eher als ein Schutz- und Segensraum für die Aktivierung einer göttlichen Kraftsphäre denn als Kommunikations- und Feierraum einer Kirchengemeinde in Anspruch genommen. Die häufig eingerichteten Taufnischen bzw. geschützten Tauforte innerhalb der Kirchenräume unterstützen diese Erwartung. In den Texten, Gesten und Symbolhandlungen der Feier wird vor allem auf Schutz und Segen für das Kind und sein familiäres Umfeld, aber auch für größere Lebensperspektiven, die weit über den Familienkontext hinausreichen, Wert gelegt (Müller 2010).

Rituale als Haltepunkte in lebenslangen und stets riskanten Suchbewegungen und Veränderungen.

Die hier am Beispiel der Taufe dargestellten Befunde bestätigen die religionsphilosophische These Johann Figls, wonach im Kontext spätmoderner Gesellschaften gelte, dass „für das religiöse Ritual [...] die religiösen Traditionen vorgegeben [sind], jedoch nicht als unhinterfragbare Vorgaben, sondern als Angebote der anthropologischen Selbstexplikation“ (Figl 1999, 203). Sowohl auf der Linie der Erwachsenen- oder Gläubigentaufe als auch auf der Linie der Kleinkindertaufe im Sinn eines Schutz- und Segensrituals ist das Motiv der (zwischen-)menschlichen Selbstexplikation mit mehr oder weniger starken Transzendenz-Erwartungen relevant. Geht es im ersten Fall stärker um die persönliche Entscheidung für ein bestimmtes Identitätsmodell und seine explizite Darstellung im Raum kirchlicher Selbstexplikation, so suchen Menschen in der Taufe im Sinn eines Schutz- und Segensrituals vorrangig die Gewährung einer göttlichen oder transzendenten Kraft, die angesichts der Offenheit und Ausgesetztheit neuen Lebens Geborgenheit und einen guten Weg verheißt. Hier wird kein persönliches oder soziales Identitätsmodell ratifiziert, sondern die offene und unkalkulierbare Identität des Kindes unter das Hoffnungszeichen einer begleiteten und behüteten Geschichte gestellt. „Idealtypisch verdichtet, handelt es sich um Menschen, die sehr genau um die Prekarität, die Unwägbarkeiten und Risiken des Lebens wissen. Ihre Entscheidung, an den Kasualien teilzunehmen, entwerfen sie in diesen Lebenshorizont hinein.“ (Först 2010, 81) Diese Form von Selbstexplikation steht wesentlich stärker unter dem Eindruck spätmoderner Lebenskonzepte – deren gemeinsames Charakteristikum in lebenslangen und stets riskanten Suchbewegungen

und Veränderungen liegt – als die in der Gläubigentaufe implizierte Übernahme einer bestimmten Identitäts-Figur.

In unserem thematischen Kontext erscheint allerdings interessant, dass sich auf beiden Linien durchaus spannungsvolle Aspekte von Selbstermächtigung und Unterwerfung finden, wenn auch in unterschiedlichen Bezügen zu religiösen und/oder sozialen Größen (Hödl/Pock/Schweighofer 2017). Die Gläubigentaufe ermächtigt durch das nicht nur rituell proklamierte, sondern performativ realisierte Glaubensbekenntnis zu einem spezifischen Verständnis der eigenen Person und ihrer Orientierung im Lebensganzen, impliziert gerade darin aber auch – nicht zuletzt durch die christlich-religiöse Dialektik von Selbstgewinn und Selbsthingabe – die Übereignung oder Unterwerfung unter eine Lebensmacht, die nicht einfach im Eigenen gegeben ist, sondern von außen, durch eine transzendente göttliche Instanz gestiftet ist.

Im kirchlichen Taufritual finden sich spannungsvolle Momente von Selbstermächtigung und Unterwerfung.

Anders bei der Schutz- und Segenstaufe: Hier ereignet sich die Selbstermächtigung eher indirekt durch die im Ritual mehr oder weniger stark erfahrenen Momente und Gefühle des Anerkannt- und Geborgenseins, die im besten Fall eine (vorübergehende) Stabilisierung und Stärkung der persönlichen und sozialen Lebensumstände mit sich bringen. Momente der Auslieferung oder Unterwerfung sind hier vor allem dort zu orten, wo die Schutz- und Segensmacht mehr oder weniger reflektiert bei den im Ritual dafür zuständigen Personen und deren religiösem Hintergrund verortet bleibt – ein Hintergrund, der freilich immer eine Deutungs- wie auch eine Handlungsmacht gegenüber den „EmpfängerInnen“ impliziert.

Die spätmoderne Variante der Taufe als Schutz- und Segensritual liegt daher näher an einem magischen Verständnis ihrer Wirkweise bzw. einem übernatürlichen religiösen Vermittlungshandeln, das durch bestimmte Rollenträger im Ritual gewährleistet wird, als die Gläubigentaufe. Bei letzterer erscheint denn auch das Machtgefälle zwischen den Akteuren deutlich geringer, bis dahin, dass die traditionelle Rollendichotomie von „Spender“ (kirchlicher Amtsträger) und „Empfänger“ (Täufling) relativiert erscheint. So betrachtet erweist sich die Gläubigentaufe als ein potentiell stärker emanzipatorisches Ritual der Selbstbestimmung als die trotz signifikanter Rückgänge immer noch verbreitete Kleinkindertaufe.

b) Aus dem säkularen Handlungsfeld: Fasten und Askese

Während traditionelle Rituale der institutionellen Religion rückläufig sind, ist ein Trend zu neuen Ritualen im säkularen Bereich zu beobachten. Das traditionelle kirchliche Fasten – etwa freitags, vor dem Empfang der Kommunion oder in der Fastenzeit – erlebt eine besondere Krise. In der Gesellschaft wurde aber noch nie so viel gefastet wie heute.

Insbesondere werden die Vorschriften der Kirche, die mit dem Körper zu tun haben, nicht mehr als plausibel angesehen. Franco Garelli beobachtet für Italien: „Il 75,2% degli Italiani non condivide il divieto ai giovani di avere rapporti sessuali prima del matrimonio, e oltre l'80% disapprova la proibizione alle persone divorziate e riposate civilmente di accostarsi ai sacramenti.“ (Garelli 2011, 184) So scheint Askese auf den ersten Blick nicht mehr plausibel zu sein.

„Wer verzichtet, indem er der Welt entsagt, gilt heute als verklemmter Sonderling, der ein gestörtes Verhältnis zur Lust und zum sinnenfrohen Leben hat. Verzicht auf Sexualität gar ist besonders verdächtig. [...] Dennoch (oder gerade deswegen) wird Askese heute fast nur noch negativ wahrgenommen.“ (Michaels 2004, 7–8)

Neue Rituale im säkularen Handlungsfeld sind Ausdruck der Suche nach Autonomie der Individuen, die nicht mehr akzeptieren, dass ihnen eine religiöse Institution vorschreibt, was sie tun müssen, besonders wenn es den Körper betrifft.

Neue Rituale als Ausdruck der Suche nach Autonomie.

Danièle Hervieu-Léger spricht von der „religiösen Emanzipation des Selbstbewusstseins der Menschen in einer Welt, in der sich die Autonomie des Individuums festigt“² (Hervieu-Léger 2005, 296); einer religiösen Emanzipation, die schließlich zu Formen des religiösen Bricolage führt. Andererseits gelte, „die Instanzen, die für die offizielle Verwaltung dieser Ressourcen zuständig sind, haben tatsächlich zumindest teilweise den Machtanspruch aufgeben müssen, für jeden Einzelnen und für die ganze Gesellschaft den richtigen Glauben zu definieren und vorzuschreiben“³ (Hervieu-Léger 2005, 296).

In diesem Kontext der eigenen religiösen Komposition entscheidet das Individuum selbst, ob und welche Rituale es sich vornimmt. Diese Selbst-Entscheidung macht dann auch den Wert – die Authentizität – von Ritu-

² Im Original: „émancipation religieuse des consciences dans un monde où s'affirme l'autonomie des individus“ (Übers. I.J.).

³ Im Original: „les instances en charge de la gestion officielle de ces ressources se trouvent en effet au moins partiellement déboutées de leur prétention à dire et à prescrire le croire vrai pour chacun et pour la société toute entière“ (Übers. I.J.).

alen aus. Eine Fastentrainerin in der Steiermark sagte, dass man niemanden zwingen könne zu fasten; es müsse eine freiwillige Entscheidung sein.⁴ In diesem Sinn stellt sich der/die Fastentrainer/in selbst nicht als Autorität vor. Seine/ihre Empfehlungen sind in ihrer Anwendung den TeilnehmerInnen überlassen. Eine Fastentrainerin in Kärnten sagte, dass sie sich nicht das Recht herausnehme zu kontrollieren, ob die TeilnehmerInnen wirklich auf das Handy verzichten oder nicht. Die dahinter stehende Idee ist die eines Rituals ohne Autorität, ohne Intervention eines Priesters, wie es z. B. für die Sakramente erforderlich war oder ist. Der/die AkteurIn kann diese Rituale selbst durchführen.

*Ritual zur Selbstfindung
im Rahmen einer Fastenwoche*

Foto: Isabelle Jonveaux



Auf den ersten Blick scheint die Autonomisierung des Rituals im Widerspruch zu klassischen Definitionen zu stehen.

„In Durkheims Modell konstituiert rituelles Handeln im Kult die notwendige Interaktion zwischen den kollektiven Repräsentationen sozialen Lebens (als eine Art geistige oder über das Geistige hinausgehende Kategorie), der individuellen Erfahrung und dem individuellen Verhalten (als eine Kategorie des Handelns).“ (Bell 2003, 38)

Säkulare Fastenrituale werden allerdings von den AkteurInnen auch nicht komplett neu erfunden. Sie beziehen sich im Gegenteil häufig auf Traditionen, um ihre Rituale zu rechtfertigen. Die Tradition, an die sie appellieren, kann sowohl aus dem christlichen Bereich (Jesus als erster Fastender, die Mönche als Experten des Fastens), aus östlichen Traditionen oder auch aus dem biologischen Bereich (Tiere fasten auch) stammen. Die Au-

⁴ Isabelle Jonveaux hat im Rahmen des FWF-Projekts „Aspiration to the simple life. From monastic asceticism to secular discipline of wellness“ Feldforschungen mit Interviews und teilnehmender Beobachtung bei Fastenwochen und mit Fastenden durchgeführt. Elise-Richter Projekt V304-V15, 08.2013-10.2017.

tonomisierung solcher Rituale bedeutet also nicht ihre individuelle Erfindung, sondern die freiwillige Eingliederung in eine Tradition oder die selbst gewählte Komposition von Elementen aus verschiedenen Traditionen.

3. Motive neuer ritueller Handlungsformen

Nicht wenige traditionelle Rituale der Kirche befinden sich in einer Krise. Eines davon ist die Beichte. Für Italien zum Beispiel beobachtet Franco Garelli „Più che la comunione, il sacramento che più appare in crisi è quello della confessione“ (Garelli 2011, 65). Von 86,1 Prozent der ItalienerInnen, die sagen, dass sie katholisch sind, gehen 28,3 Prozent nie zur Beichte (Garelli 2001, 66). Gleichzeitig kann man aber im säkularen Bereich neue Formen von Ritualen beobachten, die anscheinend ähnliche Funktionen übernehmen wie die Beichte. Fastenwochen beinhalten solche Rituale, besonders im Zusammenhang mit der sogenannten Darmreinigung, die im Rahmen des Fastens etwa nach der Buchinger-Lützner-Methode praktiziert wird (Lützner 2013). Diese Reinigung bezweckt nicht nur den Körper zu entgiften, sondern auch den Geist und die Seele. Die AkteurInnen können sie selbständig und freiwillig durchführen und haben also einen direkten Zugang dazu. Die Darmreinigung wird von den Fastenden jeden Tag oder jeden zweiten Tag durchgeführt, um eine sogenannte „Rückgiftung“ durch Giftstoffe, die im Darm bleiben würden, zu vermeiden. Die medizinische Rechtfertigung ist umstritten, was zeigt, dass der Grund für ihre Durchführung nicht nur in einer gesundheitlichen Motivation liegt. Es geht vielmehr um eine umfassende Reinigung, die auch eine spirituelle Dimension besitzt. Eine Teilnehmerin einer Fastenwoche bezeichnete sie als „rituelle Reinigung“.

*Es geht um eine umfassende Reinigung,
die auch eine spirituelle Dimension besitzt.*

Dass wir es tatsächlich mit der Form eines Rituals zu tun haben, zeigt die Beschreibung der Methode sehr deutlich. Die Fastencoachs und die Fastenhandbücher empfehlen, ein gemütliches Ambiente mit schöner Musik und sogar Kerzenlicht zu schaffen. Die erste Reinigung mit Glaubersalz spielt die Rolle eines Übergangsrituals / „rite de passage“ (van Gennep 1981 [1909]), durch das man den Körper vom normalen Zustand auf das Fasten umstellt.

Das Profil der TeilnehmerInnen von Fastenwochen zeigt, dass sie häufig eine Lebenskrise erlebt haben: Scheidung, Todesfall in der Familie, schwere Krankheit. Franz Höllinger und Thomas Tripold beobachten ein ähnliches Profil für die Nutzer und Anbieter von holistischen Praktiken in der Steiermark, wonach die Krise eine wichtige Rolle in der „holistischen Karriere“ spielt (Höllinger, Tripold 2012, 148).

Könnte dies bedeuten, dass das Bedürfnis nach Reinigung mit der Bewältigung einer Krise zu tun hat? Es scheint, als hätten diese Reinigungsrituale die Funktion von religiösen bzw. kirchlichen Versöhnungsritualen übernommen. Zudem gibt es in den Kirchen keine anerkannten Rituale der Wiedereingliederung in die Gemeinschaft wie in anderen Religionen, was sich in unseren gegenwärtigen Kontexten z. B. für wiederverheiratete Geschiedene als problematisch erweist. Die Suche nach Reinigungsritualen scheint also auch zu zeigen, dass die institutionelle Religion es nicht schafft, auf dieses Bedürfnis zu antworten. Dies mag mit ein Grund dafür sein, dass solche Rituale in der säkularen Gesellschaft reichlich angeboten und praktiziert werden.

Das Ritual hilft dem Individuum, eine Struktur für sein Leben zu bauen.

Das Ritual selbst hilft dem Individuum, eine Struktur für sein Leben zu bauen. Der Verlust der Ritualisierung des alltäglichen Lebens und der organischen Funktionen des Lebens ist laut Mircea Eliade ein Kennzeichen der Moderne (Eliade 1964, 34). Die einfachen Rituale des alltäglichen Lebens, z. B. beim Essen, gehen in der zunehmenden Destrukturierung des Alltags und der Mahlzeiten verloren (Fischler 2013, 16-18): Für die Mahlzeit ist nicht mehr unbedingt eine speziell gewidmete Zeit vorgesehen, sondern sie kann beim Arbeiten, Gehen oder Fahren geschehen. Viele Familien essen nicht mehr gemeinsam, die unterschiedlichen Gänge einer Mahlzeit sind reduziert. Mit der Vermehrung der individuellen Diäten stellt sich auch die Frage, ob wir in Zukunft überhaupt noch zusammen essen werden (Fischler 2013, 30).

Die Fastenwochen weisen genauso wie die Wochen im Kloster auf die Suche nach einer Ritualisierung des Lebens hin. Bei einer Fastenwoche wird eine strenge Struktur der Mahlzeiten aufrecht erhalten. Obwohl man eigentlich nicht isst, sitzt man bei Tisch zusammen. Eine Frau, die allein während ihres Urlaubs fastet, sagt, dass sie sich selber Rituale beim Essen vornimmt, z. B. mit Kerzen. „Ich mache auch meine Rituale beim Essen mit Kerze und so. Wirklich schön decken und so. Egal, was ich jetzt esse oder meinen Saft

trinke oder meine Suppe esse, aber das ist so ganz wichtig, das ist so. Weil es so spartanisch ist aber doch so reichhaltig dann.“ (11.2015)

Das Ende des Fastens wird zelebriert.

Foto: Isabelle Jonveaux



Bei einer Ausbildung für Basenfastentrainer in Oberösterreich durften die TeilnehmerInnen nicht anfangen zu essen, bevor die Leiterin einen kurzen spirituellen Text gelesen hat und die TeilnehmerInnen sich Hände haltend „Mahlzeit“ gewünscht haben. Einmal kam die Leiterin zu spät zum Essen und die TeilnehmerInnen haben dieses Ritual selbst durchgeführt. Die Leiterin hat das Wort „Tischgebet“ nie verwendet, da die Ausbildung nicht christlich war, aber TeilnehmerInnen, die selber nicht gläubig waren, haben es so ausgedrückt.

Solche Ritualisierungen dienen offenbar dem Ziel, die Aktionen des Alltagslebens wieder sinnvoll zu ordnen bzw. mit Sinn zu füllen. Laut Jean-Pierre Albert und Albert Piette wird ein Ritual von den AkteurInnen immer bewusst vollzogen. „Die Hypothese, dass ein Akteur ein Ritual vollbringen könnte, ohne es zu wissen, ist sehr unwahrscheinlich.“ (Albert, Piette 2010, 1103; Übersetzung IJ) In seinem von den monastischen Disziplinen inspirierten Selbstentwicklungsbuch betont Schmid-Bode die Wichtigkeit, die Rituale des Alltagslebens wieder zu finden: „Je weniger die gemeinsamen Mahlzeiten in den Familien eine Rolle spielen, desto wichtiger wird es, an die Unverzichtbarkeit dieser Rituale zu erinnern.“ (Schmid-Bode 2009, 190) Er empfiehlt auch andere Rituale, wie in der Früh am offenen Fenster tief zu atmen, um ihren wohltuenden Sinn wieder zu finden. Die Wiederengewinnung eines durch Rituale bewusst gestalteten und geordneten Alltags steht gegenwärtig im Zentrum der Disziplinen der Selbst-Entwicklung.

Ähnlich verhält es sich mit säkularen Formen der Askese. Laut Mario Erdheim kann Askese als ein Mittel definiert werden, das die Macht des Individuums über sich selbst verstärkt. Aus vielen Traditionen ist bekannt, dass sich der Asket mit der Übung alltäglichen Verzichts und mit Selbstkontrolle gegen Versuchungen schützt und sich für den großen Kampf vorbereitet.

„Der Asket, der sich wie der heilige Antonius den schlimmsten Verführungen aussetzt, und ebenso der Spieler, der alles auf eine einzige Zahl setzt, sind von ihrer Allmacht überzeugt. [...] Dadurch wird Askese zu einer Übung für Grenzüberschreitungen. Das, was jenseits der Grenzen des Alltags ist, weckt Angst.“ (Erdheim 2002, 26)

Auch die säkularen Formen der Askese verfolgen das Ziel, die Kontrolle über sich selbst wieder zu gewinnen. Der Kampf richtet sich nicht mehr gegen Dämonen wie beim heiligen Antonius, sondern gegen innere „Versuchungen“, aber auch gegen externe Kräfte, die etwa von den Postulaten der Konsumgesellschaft ausgehen. Das kann dann bedeuten, durch Verzicht die Kontrolle über seine Ernährung wieder zu erlangen, über seinen Konsum oder über die Verwendung digitaler Medien. Durch asketische Übungen trainieren die AkteurInnen, sich in bestimmten Bereichen zu kontrollieren, damit sie überhaupt die Kontrolle über sich selbst wieder in die eigene Hand nehmen können.

Allerdings stellt sich an diesem Punkt die Frage, ob nicht die Kräfte der Ökonomie und der Konsumgesellschaft ihrerseits durch ritualisierte Handlungszusammenhänge die individuellen und sozialen Ordnungen in einem noch viel stärkeren Ausmaß beeinflussen als traditionell religiöse wie auch neue säkular kontextualisierte Rituale der Selbstkontrolle oder der Selbstermächtigung.

4. Markt und Ritual: ein machtvoller Mechanismus

Mit der Autonomisierung von Ritualen gegenüber religiösen Institutionen stellt sich auch die Frage ihrer Ökonomisierung. Laut der Typologie von Max Weber waren bzw. sind Priester „die Funktionäre eines regelmäßigen organisierten stetigen Betriebs der Beeinflussung der Götter.“ (Weber 1972 [1921/22], 259). Sie vermitteln religiöse Güter als Dienstleistungen der religiösen Institution, und die Gläubigen haben einen Anspruch auf diese Güter, ohne dafür jedes Mal bezahlen zu müssen. Dem gegenüber steht nach Weber der „Zauber“ als die „individuale Inanspruchnahme von

Fall zu Fall“ (Weber 1972 [1921/22], 259). Dabei handelt es sich um private Dienstleistungen, für die die Kunden jedes Mal einen Kaufpreis bezahlen müssen. Dem entsprechen etwa die Angebote säkularer Askese- oder Fastenprogramme. Der Preis solcher Angebote ist oft hoch und kann sogar überraschen, wenn es um eine Fastenwoche geht, auf der man eigentlich nichts isst. Ein hoher Preis ist aber auf dem Markt ein Kriterium für Qualität, besonders dann, wenn man die Qualität der Dienstleistung im Voraus nicht evaluieren kann.

Könnte es sein, dass wir in den westlichen Gesellschaften gegenwärtig die Verzauberung der Welt durch einen ökonomisch und medial gesteuerten Konnex zwischen Waren bzw. Märkten und Glücksverheißung durch Konsumrituale erleben, nachdem die religiös-institutionelle Verzauberung im Sinn der Kultur- und Machtgeschichte des Christentums an ihr Ende gekommen ist? Sowohl im realen als auch im virtuellen Raum sind ja Akte des Kaufens und Konsumierens zu Sinn und Heil verheißenden Ritualen avanciert; angeleitet und inszeniert durch eine überaus wirkungsvolle Koppelung von Werbestrategien und neuen Kommunikationstechnologien.

Erleben wir gegenwärtig die Verzauberung der Welt durch einen Konnex zwischen Märkten, medialen Glücksverheißungen und Konsumritualen?

Der Akt des Kaufens selbst ist zu einem Zauber geworden – von den verheißungsvollen Lockmitteln der Werbung über das Bestellen, den Warenkorb, die Bezahlung, die Lieferung, bis zum Empfang der Ware – zu einem Zauber, der nicht nur den individuellen und sozialen Status der KonsumentInnen repräsentiert, sondern die gesamte Ökonomie und alle mit ihr verbundenen Systeme maßgeblich mitbeeinflusst, bis hin zu den staatlichen und internationalen Ordnungen und Machtverhältnissen.

„Es ist die Universalität des Geldes, die offensichtlich die funktionale Differenzierung moderner Gesellschaften durch die Geldbestimmtheit aller Vorgänge wieder entdifferenziert, d. h. vereinheitlicht. Diese Vereinheitlichung scheint die moderne Weise der Integration komplexer Gesellschaften zu sein. Sie begründet auch die gesellschaftliche Allgegenwart und Bedeutung des Geldes, die weit über ökonomische Zusammenhänge hinausgeht.“ (Höhn 2007, 91)

So sehr es ein Zeichen von Autonomie und selbstbestimmtem Leben ist, sich etwas leisten und kaufen zu können, so sehr ist es gleichzeitig ein unabdingbarer Zwang geworden, Marktgüter und Dienstleistungen konsu-

mieren zu müssen. Der durch rituelle Handlungsformen und Stabilisierungen gewährleistete Konsumkreislauf ist heute maßgeblich mitverantwortlich für die Ordnung und das Funktionieren liberaler Gesellschaften. In enger Verzahnung von Wirtschaft, Medien und Politik wird der Aufrechterhaltung und dem quantitativen Wachstum dieses Kreislaufes höchste Priorität eingeräumt. Dass damit de facto die Unterwerfung unter ein kapitalistisches Wirtschafts- und Gesellschaftssystem mit beträchtlichen sozialen, politischen und kulturellen Kollateralschäden verbunden ist, bleibt durch den Zauber des symbolisch überhöhten Wohlstandsversprechens im Sinn von Kaufkraft, Konsum, Selbst-Performanz und Besitz noch immer weitgehend verschleiert. Wenn sich auch Gegenentwürfe zu dieser Weltordnung etablieren und Ansätze zu ihrer Korrektur international angestrebt werden (im Sinn von globaler Gerechtigkeit, Nachhaltigkeit, Gemeinwohl, Ressourcenschonung und Klimazielen), so ist die auf Wettbewerb und Konkurrenz ausgerichtete Ökonomisierung aller Lebensbereiche doch so weit fortgeschritten, dass selbst Kunst, Kultur, Bildung und Religion von den Mechanismen und Kreisläufen des Marktes und seiner Rituale substantziell mitgeprägt sind.

5. Zwischen Selbstermächtigung und Unterwerfung

Es sieht also möglicherweise nur so aus, als ob man im Zusammenhang mit dem Bedürfnis nach neuen rituellen Praktiken einen allgemeinen Trend zur Selbstermächtigung feststellen könnte. Geht es dabei tatsächlich um freiwillig angestrebte Selbstkontrolle und Emanzipation? Oder wird dieses Bedürfnis durch einen Zwang anderer Art gesteuert?

1991 veröffentlichte der französische Soziologe Alain Ehrenberg ein Buch, das den Titel *Der Kult der Performanz* trägt. Darin analysiert er gesellschaftliche Entwicklungen, in denen die Performanz zu einem von außen auferlegten Zwang wird; „jedes Individuum muss, im Bereich der Arbeit, der Freizeit oder des Gefühlslebens, sein Leben gestalten wie ein wahrer Experte seiner eigenen Performanz. [...] Wir sind von nun an aufgerufen, Unternehmer unseres eigenen Lebens zu sein“⁵. (Ehrenberg 1991, 16)

Die persönliche Selbstentwicklung ist also zu einer gesellschaftlichen Notwendigkeit geworden. Paradoxerweise geht damit auch das Streben nach Selbstermächtigung mit einem Zwang einher und steht de facto unter dem Vorzeichen einer Unterwerfung. Die Fastenwoche illustriert diese Situation. Wie schon erwähnt, stellen sich die Fastencoachs nicht als Autorität vor. Sie

⁵ Im Original: „chaque individu doit, dans son travail, ses loisirs ou sa vie affective, conduire sa vie comme un vrai professionnel de sa propre performance. [...] Nous sommes désormais sommés de devenir les entrepreneurs de nos propres vies“ (Übers. I.J.).



Gruppenwanderung im Rahmen einer Fastenwoche

Foto: Isabelle Jonveaux

6 Im Original: „la soumission des individus passe par la psychologisation de l'activité professionnelle“ (Übers. I.J.).

7 Im Original : „À ce titre, le coaching est le symptôme d'une civilisation de «soumission librement consentie» (Joule, Beauvois, 1998) qui s'étend à l'ensemble des démocraties néolibérales. Sa prolifération dans le temps même où l'on demande plus que jamais aux individus d'être plus autonomes joue comme révélateur privilégié de la crise du lien social. Chacun est renvoyé à la solitude de son destin et à la responsabilité des événements de sa vie.“ (Übers. I.J.)

betonen, dass sie keine Gurus sind, nicht zuletzt um sich von Sekten zu distanzieren. Das Individuum hat also den Eindruck, dass es sich diese asketischen Praktiken selbst vornimmt. Eine Fastenwoche ist jedoch nicht frei von einem Überwachungssystem (Foucault 1975). Der Grundpfeiler dieses Systems ist die soziale Kontrolle unter den TeilnehmerInnen, die den ganzen Tag zusammen verbringen und dadurch wenig Möglichkeiten haben, die Regeln des Fastens zu übertreten. Dazu kommen die Organisation des Raums und der Zeit. Die erschöpfende Organisation der Zeit ist laut Foucault ein Dispositiv der Überwachung (Foucault 1975, 180). Die soziale Kontrolle der Gruppe wird von den TeilnehmerInnen sogar erwartet, nämlich als eine Hilfe in der Durchführung der asketischen Praxis. In diesem Sinn kann man von Selbstunterwerfung sprechen. Der Mechanismus: Selbstunterwerfung, um die Selbstermächtigung zu erhöhen, entspricht auch dem, was man gegenwärtig im Rahmen des Coachings beobachtet. Roland Gori und Pierre Le Coz, die das professionelle Coaching untersuchen, behaupten: „die Unterwerfung des Individuums erfolgt durch die Psychologisierung der beruflichen Aktivitäten“⁶ (Gori/Le Coz 2007, 75). Die Unterwerfung unter verschiedene Zwänge wird zum Ort der Persönlichkeitsentwicklung (Gori/Le Coz, 2007, 75).

„Aus diesem Grund ist Coaching das Symptom einer Zivilisation der freiwillig eingegangenen Unterwerfung, die sich über alle neoliberalen Demokratien erstreckt. Seine starke Ausbreitung genau in einer Zeit, in der man mehr denn je verlangt, dass Individuen autonomer werden, macht die Krise des sozialen Zusammenhalts in einer besonderen Weise sichtbar. Jeder ist zurückgeworfen auf die Einsamkeit seines Schicksals und auf die Verantwortlichkeit für die Ereignisse in seinem Leben.“⁷ (Gori/Le Coz 2007, 81)

Zusammenfassend lässt sich sagen: Auf individueller und gruppenspezifischer Ebene zeugen neue rituelle Handlungsformen von der Suche nach Selbstbestimmung, bewusster Teilhabe und Mitgestaltung eines sinnvollen Lebenszusammenhangs, der über bloße Zweck- und Nutzenkalküle hinausweist. Manipulationen und Unterwerfungsstrategien sind aus rituell gestützten Praktiken und Ordnungen jedoch noch keineswegs verschwunden. Vielmehr sind sie von religiösen Institutionen zu einem guten Teil in ökonomische bzw. von ökonomischen Prinzipien durchdrungene Systeme emigriert. Dort wirken sie nach wie vor mit großer Effizienz und Resistenz. In den Residuen institutionalisierter religiöser Rituale lässt sich bei deutlich beobachtbaren Transformationen – im Sinn von aktiver Mitgestaltung

bzw. selbstbestimmter Entscheidung für oder gegen spezifische Praktiken – die fortbestehende Ambivalenz zwischen emanzipatorischen und heteronomen Momenten festhalten. Wie wir am Beispiel der Taufe gesehen haben, laufen hier unterschiedliche Motive, Konzepte und Gestaltungsformen nebeneinander her.

Manipulationen und Unterwerfungsstrategien sind aus rituell gestützten Praktiken und Ordnungen noch keineswegs verschwunden.

Die rituell gestützten Mechanismen des Marktes weisen ein hohes Maß an Unterwerfungsdruck auf, der nur bis zu einem gewissen Grad durch die Autonomie individueller Konsumententscheidung oder -verweigerung vermindert werden kann. Die oft beschworene Maxime von der Macht der KonsumentInnen mag in einer abstrakten Modellierung des liberalen Marktes plausibel sein. In der praktischen Verflochtenheit von Ökonomie, Politik und Medien sind die systemstabilisierenden Entscheidungsfaktoren offenbar so gelagert, dass Optionen und Praktiken gegen den Strom der Märkte und der Masse (noch) nicht zu nachhaltigen Veränderungen führen. Die Emanzipations- und Befreiungsgeschichte rituellen Handelns hat auch in den westlichen Gesellschaften noch einige Etappen zu bewältigen.

Literatur

- Albert, Jean-Pierre/Piette, Albert (2010), Rite (rituel, ritualité), in: Azria, Régine/Hervieu-Léger, Danièle (Hg.), *Dictionnaire des Faits Religieux*, Paris: PUF, 1102–1109.
- Axt-Piscalar, Christine/Cordemann, Claas (Hg.) (2017), *Taufe und Kirchengemeinschaft. Zum theologischen Sinn der Taufe, ihrer ekklesiologischen und kirchenrechtlichen Bedeutung*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Bell, Catherine (2003), Ritualkonstruktion, in: Belliger, Andréa/Krieger, David (Hg.), *Ritualtheorien*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 37–48.
- Durkheim, Emile (1981 [1912]), *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Durkheim, Emile (1994 [1912]), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF «Quadrige».
- Ehrenberg, Alain (1991), *Le culte de la performance*, Paris: Calmann-Lévy.
- Eliade, Mircea (1964), *Traité d'histoire des religions*, Paris: Payot.
- Erdheim, Mario (2002), Askese und Omnipotenz, in: Sorgo, Gabriele (Hg.), *Askese und Konsum*, Wien: Turia + Kant.
- Figl, Johann (1999), Religiöse Rituale – ein unbewältigtes Thema der Philosophie, in: Boelderl, Artur R./Uhl, Florian (Hg.), *Rituale. Zugänge zu einem Phänomen*, Düsseldorf/Bonn: Parerga Verlag (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 1), 187–205.
- Fischler, Claude (2013), Les alimentations particulières. Introduction, in: Fischler, Claude (Hg.), *Les Alimentations particulières. Mangerons-nous encore ensemble demain?*, Paris: Odile Jacob, 9–30.
- Först, Johannes (2010), Die unbekannte Mehrheit. Sinn- und Handlungsorientierungen ‚kasualienfrommer‘ Christ/inn/en, in: Först, Johannes/Kügler, Joachim (Hg.), *Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung*, Berlin: Lit, 2. erweiterte Aufl., 17–87.
- Först, Johannes/Kügler, Joachim (Hg.) (2010), *Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung*, Berlin: Lit, 2. erweiterte Aufl.
- Foucault, Michel (1975), *Surveiller et punir. La naissance de la prison*, Paris: Editions Gallimard.
- Garelli, Franco (2011), *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, Bologna: Il Mulino.
- Gori, Roland/Le Coz, Pierre (2007), *Le coaching: main basse sur le marché de la souffrance psychique*, Cliniques méditerranéennes 75, 1. DOI 10.3917/cm.075.0073 [consulté le 21.11.2017].
- Hervieu-Léger, Danièle (2005), Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique, *Social Compass* 53, 3, 295–308.

Hödl, Hans-Gerald/Pock, Johann/Schweighofer, Teresa (Hg.) (2017), *Christliche Rituale im Wandel. Schlaglichter aus theologischer und religionswissenschaftlicher Sicht*, Göttingen: Vienna University Press bei V&R unipress.

Höhn, Hans-Joachim (2007), *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn u. a.: Schöningh.

Höllinger, Franz/Tripold, Thomas (2012), *Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur*, Bielefeld: Transcript.

Kerner, Wolfram (2004), *Gläubigentaufe und Säuglingstaufe. Studien zur Taufe und gegenseitigen Taufanerkennung in der neueren evangelischen Theologie*, Norderstedt: Books on Demand.

Krieger, David J./Belliger, Andréa (2013 [1998]), *Ritual und Ritualforschung*, in: Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Wiesbaden: Springer VS, 5. aktualisierte Aufl., 7–34.

Lützner, Hellmut (2013), *Wie neugeboren durch Fasten*, München: Gräfe und Unzer.

Michaels, Axel (2003), *Zur Dynamik von Ritualkomplexen*, in: *Forum Ritualdynamik* Nr. 3, Dezember 2003, Universität Heidelberg, 4–6.

Michaels, Axel (2004), *Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askesse*, München: C.H. Beck.

Michaels, Axel (2008), *Vorwort*, in: Michaels, Axel (Hg.), *Die neue Kraft der Rituale*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2. Aufl., 5–9.

Müller, Christoph (2010), *Taufe als Lebensperspektive. Empirisch-theologische Erkundungen eines Schlüsselrituals*, Stuttgart: Kohlhammer (*Praktische Theologie heute* 106), 191–215.

Schmid-Bode, Wilhelm (2009), *Maß und Zeit. Entdecken Sie die neue Kraft der klösterlichen Werte und Rituale*, Freiburg im Breisgau: Herder.

Van Gennep, Arnold (1981 [1909]), *Les rites de passage*, Paris: Stock.

Weber, Max (1972 [1921/22]), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr.