

Proseminar: Religionsethnologie: Eine Einführung
Veranstaltungsnummer: 4060
Seminarleiter: Dr. Michael Schönhuth

Riten & Rituale

Fallbeispiel:
Der Sprung über die Rinder –
Ein Initiationsritus der Hamar in
Südwest-Äthiopien

Name: Raphaela Wolberg
Matrikel-Nr.: 7026870
e-mail-Adresse: raphaela.wo@web.de
Studiengang: Germanistik, Politikwissenschaften, Ethnologie
(Magister, 2. Fachsemester)

Inhaltsverzeichnis

	<u>Seite</u>
A. Einleitung	1
B. Riten und Rituale	2
1. Definition: Das Ritual	2
1.1 Die Problematik des Ritualbegriffs	2
1.2 Das Ritual, ein universelles Phänomen	2
1.3 Kalendrische und ereignisbezogene Rituale	3
2. Die Funktion des Rituals	3
2.1 Frühere Studien	4
2.2 Neuere Studien	4
2.3 Die funktionalistische Kategorisierung des Rituals nach Anthony F. C. Wallace	5
3. Das Ritual in Abgrenzung zu Gewohnheit	7
4. Übergangsriten („Rites of Passage“)	8
4.1 Kennzeichen von Übergangsriten	8
4.2 Die dreistufige Struktur der „Rites of Passage“ nach Arnold van Gennep	9
4.3 Weibliche Initiationsrituale: Eine Kritik an Arnold van Gennep durch Bruce Lincoln	10
C. Fallbeispiel: Der Sprung über die Rinder – der Initiationsritus bei den Hamar	11
1. Der Lebensraum	12
2. Die Lebensform	12
3. Die Wirtschaftsform	12
4. Der Ursprungsmythos	13
5. Ein Initiationsritus: Der Sprung über die Rinder	13
D. Ausblick: Rituale heute	14
E. Schlusswort	16

Literaturverzeichnis

A. Einleitung

Rituale spielen von jeher eine große Rolle im menschlichen Zusammenleben. Es gab und gibt wohl keine Gemeinschaft von Menschen, die man als völlig ritualfrei bezeichnen könnte. Was aber genau sind Rituale, was leisten sie, dass sie für uns Menschen eine so große Rolle spielen? Diese Fragen sind Ausgangspunkt für die vorliegende Arbeit mit dem Titel „Riten und Rituale“. Dabei soll hier kein Unterschied zwischen den Begriffen „Ritus“ und „Ritual“ gemacht werden, da auch in der verwendeten Literatur i.d.R. auf diese Unterscheidung verzichtet wurde oder aber ganz unterschiedliche Auffassungen über die genaue Definition der beiden Begriffe zu finden sind. Da der Verzicht auf die Abgrenzung von Ritus und Ritual aber auf die hier gemachten Erläuterungen keinen Einfluss hat, werden im Folgenden beide Begriffe parallel und absolut gleichberechtigt nebeneinander verwendet.

Auf Grund des begrenzten Platzes können hier nur grundlegende Aspekte des Ritualbegriffs zur Sprache kommen. Dazu gehören zum einen seine Definition und zum anderen die Theorien zur Funktion des Rituals. Hierzu war der Aufsatz von Bobby C. Alexander „Ritual and current studies of ritual: Overview“ eine gute Grundlage, da er einen gelungenen Überblick über die Entwicklung in der Ritualforschung im Laufe der Zeit gibt. Zur Veranschaulichung der Theorien wird Anthony C. Wallace funktionalistische Erklärung des Rituals erläutert, die er anschaulich in seinem Buch „Religion: An Anthropological View“ darstellt.

Ein Problem der Rituale an sich ist ihre Abgrenzung von der Gewohnheit. Diesbezüglich gibt es unterschiedlichste Erklärungsansätze; in dieser Arbeit soll der Unterscheidungsversuch von Axel Michaels beispielhaft erläutert werden, weil seine Kriterien gut nachvollziehbar sind. Da die Übergangsriten einen großen Teil der Rituale ausmachen, werden sie gesondert dargestellt. Hierzu war das Buch „The Anthropology of Religion. An Introduction“ von Fiona Bowie eine gute Informationsquelle. Es ist auch zur weiteren Lektüre zu empfehlen, da es einen gelungenen Überblick über die verschiedensten Aspekte der Ritualforschung gibt, die in dieser Arbeit aber nicht alle aufgegriffen werden können. An die Erläuterung der Übergangsriten schließt sich die Darstellung des Fallbeispiels „Der Sprung über die Rinder – Ein Initiationsritus der Hamar“ an. Der Ausblick am Ende der Arbeit soll schließlich zeigen, welche Bedeutung den Ritualen in der heutigen modernen Zeit zukommt.

Die hier getroffene Auswahl der Themen kann natürlich nur einen gedrängten Überblick über das Phänomen „Ritual“ geben, wobei die Tatsache, dass in der Ritualforschung soviel unterschiedliche, z.T. widersprüchliche Theorien zu finden sind, die Entscheidung für die bearbeiteten Themen erheblich erschwert hat.

Riten und Rituale

1. Definition: Das Ritual

1.1 Die Problematik des Ritualbegriffs

Bei dem Versuch den Begriff „Ritual“ zu definieren, stößt man auf einige Schwierigkeiten, da die Auffassung, was genau unter einem Ritual zu verstehen ist, sich im Laufe der Zeit gravierend geändert hat. Und auch zeitgenössischen Interpretationsvorschläge bieten eine Vielzahl unterschiedlichster Definitionen. Dies ist zum einen sicherlich auf die verschiedenen Forschungsschwerpunkte der Wissenschaftler zurückzuführen. Zum anderen wird die Problematik, eine umfassende und allgemein anerkannte Definition des Ritualbegriffs zu finden, durch die unendlich vielen kulturspezifischen Erscheinungsformen von Ritualen verschärft. Zwei Definitionsversuche sollen an dieser Stelle stellvertretend für viele andere angeführt werden. Sie wurden ausgewählt, weil sie als Basis für die weiteren Ausführungen sinnvoll erscheinen.

Die Definition von Bobby C. Alexander betont zwei Qualitäten eines Rituals: „Ein Ritual im allgemeinsten und grundlegendsten Sinn ist geplante oder improvisierte Performance, die eine Überleitung des alltäglichen Lebens in einen alternativen Zusammenhang, in dem der Alltag transformiert wird, bewirkt“ (Alexander 1997:139). Hier kommt sowohl das dramatische Element, das Aktivsein von Ausführenden und Zuschauern, als auch der dynamische Aspekt der Umwandlung zum Ausdruck. Gleichzeitig wird außerdem deutlich, dass Rituale im Alltag begründet, also von der jeweiligen Kultur und Gesellschaftsordnung geprägt sind (vgl. Bowie 2000:154).

Victor Turner definierte 1982 das religiöse Ritual folgendermaßen: Ein Ritual ist „vorgeschriebenes formalisiertes Verhalten für Gelegenheiten, die noch keine Routine geworden sind und die einen Bezug zum Glauben an mystische [...] Kräfte oder Wesen haben, die als ursächlich für den erstrebten Effekt angesehen werden“ (Bowie 2000:153). Turner betont hier v.a. den formalen und den transzendentalen Aspekt des Rituals und unterscheidet zwischen

Ritual und Routine, eine Abgrenzung, auf die im Verlauf dieser Arbeit noch näher eingegangen werden soll.

Rituale zeichnen sich demnach v.a. durch performative Elemente, Dynamik und Formalisierung, den transzendentalen Aspekt und ihre kulturelle Spezifität aus.

1.2 Das Ritual, ein universelles Phänomen

Grundlegend ist zu sagen, dass Rituale zum einen ein universelles Phänomen darstellen: Sie sind entscheidend für das Zusammenleben von Menschen, da sie ihnen die Möglichkeit bieten, mit grundlegenden Problemen der Existenz umzugehen, zu denen etwa das Bedürfnis nach Sicherheit, Ordnung und Erklärungen genauso gehören, wie auch die menschliche Sterblichkeit und die Sicherung des Überlebens. Sie sind ein Mittel zur Vereinfachung der Welt und zur Komplexitätsreduzierung, da durch sie Alternativen eingeschränkt werden. Zum anderen ist ihre spezifische Ausformung aber von der Weltsicht und den Vorstellungen der jeweiligen Gruppe geprägt; sie sind kulturelle Konstrukte. Daher kann die Untersuchung von Ritualen ein Schlüssel zum Verstehen einer Kultur sein (vgl. Bowie 2000:151).

1.3 Kalendrische und ereignisbezogenen Rituale

Man kann Rituale grob in zwei Gruppen unterteilen: Kalendrische Rituale folgen einem Jahreskalender ritueller Ereignisse. Sie betreffen in der Regel die ganze Gruppe, so dass sie gemeinsam ausgeführt werden. Der Anlass für diese Rituale ist oft ein Ereignis im natürlichen Jahreszyklus, wie etwa Mittsommernacht, das Zu- und Abnehmen des Mondes oder ein Jahreszeitenwechsel. Im Gegensatz dazu werden ereignisbezogenen Rituale bei Bedarf, also u.a. im Falle von Krisen durchgeführt. Einige von ihnen, wie z.B. Initiationsrituale, folgen aber auch einem Zyklus, dem Lebenszyklus. Sie können sich sowohl auf Einzelpersonen als auch auf Gruppen beziehen (vgl. Wallace 1966:70-71).

2. Die Funktion des Rituals

Ebenso problematisch wie die Definition des Ritualbegriffs gestaltet sich aus den oben bereits ausgeführten Gründen der Versuch, die Funktion festzulegen, die Rituale letztendlich erfüllen sollen.

Grundlegend ist hier zunächst zu beachten, dass bei jedem praktischen Versuch, die Funktion eines spezifischen Rituals zu bestimmen, niemals die emische Perspektive vernachlässigt werden darf, da die Vorstellungen und Erklärungen der am Ritual Beteiligten dem Forscher neue Dimensionen eröffnen können. Bei Verwertung der so gewonnenen Informationen muss aber

unterschieden werden, ob der Informant ein Laie oder Spezialist ist, ob er für seine Kultur repräsentative Erklärungen gibt oder ob diese lediglich seine persönliche Sichtweise wiedergeben. Allerdings sollte die Innensicht aber auch nie die alleinige Erklärungsgrundlage darstellen, da die Distanz des objektiven Beobachters Einsichten ermöglicht, die dem direkt Beteiligten nicht zugänglich sind.

Trotz der Bandbreite der Theorien zur Funktion des Rituals lässt sich in der Ritualforschung die Tendenz erkennen, dass die Betonung des expressiven Charakters eines Rituals der Unterstreichung seiner instrumentellen Qualität weicht. Dies soll im Folgenden näher erläutert werden.

2.1 Frühere Studien

Vertreter früherer Studien sind der Auffassung, dass Rituale die Gesellschaft widerspiegeln, also rein expressiven Charakter haben. Die Routine wird hier i.a. als Hauptkennzeichen angesehen (vgl. Alexander 1997:141), wodurch die statische Qualität von Ritualen betont wird. Folglich dienen diese in erster Linie dazu, den Status Quo einer Gesellschaft zu bestätigen oder aber die soziale Ordnung nach Krisen wiederherzustellen; Rituale sind also ein „Instrument zur Regulierung des sozialen Lebens“ (Alexander 1997:146).

In der Regel verzichten frühere Studien auf die Berücksichtigung der emischen Perspektive in ihren Überlegungen (vgl. Alexander 1997:152). Außerdem beziehen sie sich v.a. auf religiöse Rituale und tendieren zu einer starren Kategorisierung (vgl. Alexander 1997: 145f.). Die starke Betonung des symbolischen Aspekts durch diese Forschungsansätze wird oft als reduktionistisch kritisiert, da so das Welterklärungspotential des Rituals nicht ausreichend berücksichtigt wird (vgl. Bowie 2000: 157).

Einer der Hauptvertreter dieser Studien ist Emile Durkheim, der u.a. die Auffassung vertritt, dass Rituale zwar neue Ideen schaffen können, dies allerdings nur, wenn sie kompatibel mit der bereits bestehenden Ordnung sind. Er betont somit die systemerhaltende Funktion des Rituals (vgl. Alexander 1997:140).

2.2 Neuere Studien

Im Gegensatz zu den früheren Studien führen neuere Überlegungen i.d.R. zu dem Ergebnis, dass Rituale keinesfalls nur die Gesellschaft und ihre Kultur widerspiegeln (vgl. Alexander 1997:140). Man ist vielmehr der Auffassung, dass sie kulturspezifische Funktionen erfüllen, also einen instrumentellen Charakter haben. Dadurch dass sie u.a. bei Problemen Lösungen vorgeben, sind sie Basis für Gemeinschaft und Zusammenleben, bilden und gestalten also Kultur und Gesellschaft. Außerdem beschränken sich diese Studien auch nicht auf religiöse

Rituale, sondern beziehen auch weltliche Rituale wie die Vereidigung eines Staatschefs, oder Mischformen (z.B. Herrscherkrönungen von Gottes Gnaden) mit in ihre Überlegungen ein (vgl. Alexander 1997:143).

Des Weiteren ist man dazu übergegangen, der emischen Perspektive größere Aufmerksamkeit zu schenken (vgl. Alexander 1997:152) und eine starre Kategorisierung von Ritualen abzulehnen. Das Ritual wird als dynamisch und flexibel angesehen: Es kann im Laufe der Zeit Veränderungen unterworfen sein und auf Innovationen und neue Erfahrungen reagieren (vgl. Alexander 1997:145). So beeinflusste der Kontakt mit den Europäern z.B. die Jagdrituale der Ureinwohner Amerikas, da sich durch die Verfügbarkeit von Gewehren und Pferden auch ihre Methoden bei der Jagd grundlegend änderten.

Zwei wichtige Vertreter dieser Richtung der Ritualforschung sind Clifford Geertz und Victor Turner. So sagt Geertz u.a., dass Rituale helfen, „die definierenden Facetten einer Gesellschaft und Kultur“ (Alexander 1997:140) zu bestimmen. Turner ist im Gegensatz zu Durkheim der Meinung, dass Rituale nicht nur eine systemerhaltende Rolle haben, sondern vielmehr auch neue Ideen erzeugen können, die die soziale Ordnung herausfordern und u.U. zu (revolutionären) Veränderungen in Kultur, Gesellschaft und Politik führen (vgl. Alexander 1997:140).

2.3 Funktionalistische Kategorisierung des Rituals nach Anthony F. C. Wallace

Als Beispiel für eine der vielen unterschiedlichen Erklärungsansätze und Kategorisierungen von Ritualen soll im Folgenden der funktionalistische Ansatz von Wallace aus dem Jahre 1908 dargestellt werden.

Wallace ist der Auffassung, dass sich Rituale generell auf das Problem beziehen, den Zustand von Personen oder der Natur zu verändern. Sie lassen sich aber - so Wallace - nach der spezifischen Zielsetzung der Ausführenden in fünf verschiedene Klassen unterteilen. Er unterscheidet das Ritual als Technologie, als Therapie und Antitherapie, als Ideologie bzw. soziale Kontrolle, als Salvation und als Revitalisierung (vgl. Wallace 1966:107).

Das Ritual als Technologie zielt auf die Kontrolle der natürlichen Umwelt, damit diese von den Menschen effektiver genutzt werden kann (vgl. Wallace 1966:107): Bei der Weissagung werden „Ratschläge von einer übernatürlichen Autorität“ (Wallace 1966:108) eingeholt, um leichter Entscheidungen treffen und einen Konsens finden zu können. Die Intensivierungsrituale sollen durch die Kontrolle von Naturprozessen, die für die Jagd, den Ackerbau und die Viehzucht relevante sind, die Nahrungsversorgung gewährleisten (die Segnung des Feldes, Krisenrituale zur Herbeiführung des Regens etc.) (vgl. Wallace 1966:110). Durch Schutzrituale sollen Unglücke wie Krankheiten und Katastrophen verhindert und die Technik zuver-

lässiger gemacht werden (Beruhigung der stürmischen See, Segnen von Dämmen und Werkzeugen etc.) (vgl. Wallace 1966:112).

Die zweite Gruppe nach Wallace Klassifizierung stellt das Ritual als Therapie und Antitherapie dar. Es zielt darauf ab, den Gesundheitszustand und letztendlich auch das Verhalten von Menschen zu kontrollieren. Antitherapie meint in diesem Zusammenhang Hexerei: Erklärungen für Krankheiten und Unglücke, deren Ursachen oftmals nicht offensichtlich sind, werden im Übernatürlichen gesucht, so dass u.a. Personen die Fähigkeit zugesprochen wird, durch Rituale andere kontrollieren und ihnen schaden zu können (vgl. Wallace 1966:113 f.). Der Hexenglaube fördert die Konformität in einer Gemeinschaft und ist somit ein Mittel zur sozialen Kontrolle: Einerseits wird vermieden, andere zu verärgern, da diese einen potentiell verhexen könnten. Andererseits versucht man sich unauffällig zu verhalten, um nicht in den Verdacht zu geraten eine Hexe zu sein (vgl. Wallace 1966:180). Im Gegensatz zu den antitherapeutischen Ritualen der Hexen, die Stress erhöhen und so Symptome organischer, psychischer und psychosomatischer Krankheiten verstärken, sind therapeutische Rituale auf die Verringerung derselben ausgerichtet, wobei die Krankenheilung im wesentlichen aus der Diagnose und der daraus resultierenden Behandlung besteht (vgl. Wallace 1966:117).

Das Ritual als Ideologie soll das Verhalten, die Gefühle, Werte und Moralvorstellungen zum Wohle der ganzen Gemeinschaft kontrollieren. Es dient somit - ebenso wie der Hexenglaube - der sozialen Kontrolle, ist also konservativ (vgl. Wallace 1966:126). Letztendlich soll es die „Leute dazu bringen, dass sie das tun wollen, was sie tun sollen.“ (Wallace 1966:138). Dies kann auf verschiedenen Wegen erreicht werden: Übergangsriten beziehen sich auf die Veränderung im sozialen Status einer Person oder Gruppe oder auch auf territoriale Veränderungen, wie das Überschreiten von Gruppengrenzen als Gast, Immigrant u.ä. (vgl. Wallace 1966:127). Ihre wesentliche Funktion besteht in der Einführung in eine neue Rolle und die Begründung der neuen sozialen Beziehungen in einer Gesellschaft. Auf diese Rituale wird später noch näher eingegangen. Die Rituale sozialer Intensivierung sollen die Gruppensolidarität erneuern und an Werte erinnern. Sie werden daher relativ regelmäßig durchgeführt (z.B. der sonntägliche Gottesdienst der Christen) (vgl. Wallace 1966:130 f.). Willkürliche zeremonielle Verpflichtungen wie der Gruß sollen den Respekt im Umgang miteinander gewährleisten. Dazu gehören auch die Tabus (z.B. das Inzesttabu), die die Interaktion zwischen bestimmten Gesellschaftsmitgliedern einschränken (z.B. zwischen Klassen, Ethnien, Verwandten und Altersgruppen) (vgl. Wallace 1966:132-134). Die Rebellionsrituale erlauben ein den sonst geltenden Normen und Regeln widersprüchliches Verhalten, so dass eine ritualisierte Katharsis ermöglicht wird. Sie dienen somit der Aufrechterhaltung der bestehenden Gesellschaftsordnung, da die durch die Ideologie unterdrückten, gegen das System gerichteten

Gefühle ein Ventil finden, bevor es zu einem tatsächlichen Konflikt kommt (vgl. Wallace 1966:135).

Die vierte Ritualtyp nach Wallace ist das Ritual als Salvation, was soviel wie Rettung oder Heilung bedeutet. Es findet dann Anwendung, wenn eine Person durch Lebenskrisen, soziale Probleme oder Neurosen in seinem Selbstbild gestört ist. Während des Rituals wird Hilfe bei übernatürlichen Kräften gesucht, um diese Störung zu verstehen und diese dann durch Aufbau einer neuen Identität aufzuheben (vgl. Wallace 1966:140). Salvationsrituale bieten für eine Gruppe die Möglichkeit, mit Psychosen und Geisteskrankheiten umzugehen, ohne die Betroffenen aus der Gemeinschaft ausschließen zu müssen. Im Endeffekt werden Krankheiten wie Depressionen, Hysterie, Schizophrenie u.ä. dadurch nicht wirklich geheilt. Sie werden aber gesellschaftlich akzeptiert, kalkulierbar und sogar nutzbar gemacht, da durch die Rituale u.a. auch neue Schamanen geschaffen werden und diese Spezialisten durch ihren Kontakt zum Übernatürlichen für die Gemeinschaft von großem Wert sind (vgl. Wallace 1966:207 f.).

Das Ritual als Revitalisierung ist die fünfte Gruppe in Wallace Kategorisierung: V.a. im Zusammenhang mit Unterdrückung (z.B. Kolonialismus, Klassenausbeutung etc.) oder auch in Akkulturationssituationen realisieren die Mitglieder einer Gruppe, dass sie nicht mehr entsprechend ihrer Werte und Vorstellungen leben können, dass ihre Normen an Gültigkeit verlieren. Dies führt dann zu einer Identitätskrise der ganzen Gemeinschaft und schließlich zur Entstehung von (religiösen) Bewegungen, die den Menschen Lösungsrituale für bessere Lebensumstände im Dies- oder auch Jenseits anbieten. Die Schaffung einer neuen, befriedigenderen Kultur führt dazu, dass das Stresslevel in der Gesellschaft wesentlich reduziert wird (vgl. Wallace 1966:157 f.).

Diese Kategorisierung zeigt, dass Rituale vielfältige Funktionen für Individuen oder Gruppen erfüllen. Offen bleibt jedoch, inwieweit eine solche Klassifizierung sinnvoll und nützlich ist, da sie immer subjektiv bleiben muss, wie auch die Bandbreite der in der Wissenschaft vorhandenen Ansätze zeigt. Trotzdem erscheint der Ansatz von Wallace praktikabel, da er weder zu abstrakt noch zu detailliert ist, so dass der große Wert, den Rituale für eine Gemeinschaft haben, deutlich wird. Zu bemängeln ist allerdings, dass Wallace in keiner Weise das Potential berücksichtigt, das die emische Perspektive als Quelle für die Erklärung der Funktion eines Rituals bietet. Außerdem ist ein Problem einer solch starren Klassifizierung wie Wallace sie hier vornimmt, dass Überlappungen nicht zugelassen werden, diese aber in der Realität – gerade aufgrund der vielschichtigen Natur des Rituals - unvermeidbar sind.

3. Das Ritual in Abgrenzung zu Gewohnheit

Viele Wissenschaftler haben im Laufe der Zeit versucht festzulegen, wie man ein Ritual von einer Gewohnheit unterscheiden kann. Kennzeichnend für zeitgenössische Abgrenzungen ist die Auffassung, dass ein Ritual im Gegensatz zu habitualisierten Handlungen immer einen symbolischen Charakter haben muss und somit auf die Existenz anderer Dimensionen von Zeit und Raum, auf das Transzendente, verweist (vgl. Bowie 2000:153).

Immer wieder wird versucht, Rituale anhand bestimmter Kriterien von Gewohnheiten zu unterscheiden. Nach Axel Michaels z.B. sind fünf Aspekte kennzeichnend für Rituale: Zunächst steht jedes Ritual in Verbindung mit einer Veränderung, da es immer anlässlich einer Art Grenzüberschreitung ausgeführt wird. Allerdings ist nicht jeder Wechsel automatisch ein Ritual, da sich ritualisierte Veränderungen i.d.R. durch den Übergang zwischen Dichotomien wie alt – neu, unrein – rein auszeichnen (vgl. Michaels 1999:30). Außerdem muss ein förmlicher Beschluss gegeben sein, der etwa durch einen Eid oder Schwur gekennzeichnet wird. Rituale sind folglich niemals willkürlich und spontan sondern werden immer bewusst und mit Absicht ausgeführt (vgl. Michaels 1999:30). Die dritte Komponente von Ritualen ist die Erfüllung formaler Handlungskriterien: Ritualhandlungen sind stereotyp, förmlich, repetitiv, öffentlich, unwiderrufbar und oft auch liminal (vgl. Michaels 1999:34). Weiterhin zeichnen sie sich auch durch modale Handlungskriterien aus: Rituale sind immer auf die Gemeinschaft bezogen, sie repräsentieren diese also. Außerdem bezieht ein Ritual sich auf etwas Transzendente und hat auf jeden Teilnehmer eine ganz subjektive Wirkung (vgl. Michaels 1999:36). Das letzte Kriterium nach Michaels ist die „Veränderung von Identität, Rolle, Status und Kompetenz“ (Michaels 1999:8), die durch Rituale notwendigerweise herbeigeführt wird. Falls eine der genannten Komponenten nicht gegeben ist, handelt es sich - nach Michaels – also nicht um ein Ritual: Habituellen Handlungen und Bräuchen fehlt z.B. die Absichtlichkeit und Bewusstheit und bei der Routine mangelt es an Unwiderrufbarkeit und Liminalität. Man muss allerdings berücksichtigen, dass diese Kriterien nicht als absolut sondern lediglich als Vorschlag anzusehen sind. So lassen sich sicherlich noch einige Aspekte ergänzen; u.a. dient ein Ritual immer auch dazu, Alternativen radikal auszuschließen und somit die Welt zu vereinfachen. Dies wird dadurch erreicht, dass Rituale Reflexion – also das Bewusstsein, dass man theoretisch auch anders handeln könnte – im Gegensatz zu habitualisierten Handlungen nicht zulassen (vgl. Fögen 1999:156).

Allerdings darf man bei allen Abgrenzungsversuchen nicht außer Acht lassen, dass das, was von einer Person letztendlich als Ritual angesehen wird, immer von individuellen Vorstellungen und dem kulturellen Hintergrund des einzelnen abhängig ist.

4. Übergangsriten („Rites of Passage“)

4.1 Kennzeichen von Übergangsriten

Der Begriff der „Rites of Passage“ wurde 1909 von Arnold van Gennep durch sein gleichnamiges Werk geprägt. Da ein Großteil der Rituale als Übergangsriten zu bezeichnen sind, werden sie an dieser Stelle besonders erläutert. Generell thematisieren diese Rituale immer eine Veränderung, wie den Übergang von einem Lebensabschnitt oder der Stufe eines Ereignisses zu einer anderen, einen Jahreszeitenwechsel oder auch einen Wechsel im sozialen Status. Sie können sich sowohl auf Einzelpersonen als auch auf eine ganze Gruppe beziehen. Da sie ein universelles Phänomen darstellen, nimmt jeder Mensch im Laufe seines Lebens an solchen Übergangsriten teil (vgl. Bowie 2000:161). In der Regel versteht man unter den „Rites of Passage“ Initiations- und Lebenskrisen- bzw. Lebenszyklusrituale wie Konfirmation, Hochzeit, Geburt und Tod. Ihre Hauptfunktion besteht darin, die kollektive Anerkennung der veränderten oder neuen sozialen Beziehungen zu erreichen.

4.2 Die dreistufige Struktur der „Rites of Passage“ nach Arnold van Gennep

Die Struktur, die Arnold van Gennep 1909 in seinem Werk „The Rites of Passage“ entwickelte, bezieht sich aber auf weit mehr als nur auf Initiations- und Lebenszyklusrituale: Van Gennep ist der Auffassung, dass alle Übergangsriten aus drei Stufen bestehen. Da diese in allen Ritualen zu finden sind, die eine Art von Veränderung oder Bewegung thematisieren, bezieht er auch jahreszeitliche Feste wie das Erntedankfest oder die Feier der Sommersonnenwende, Pilgerreisen, Opferungen und Rituale, die eine räumliche Veränderung (wie das Überschreiten territorialer Grenzen) zum Ausdruck bringen mit in den Komplex der Übergangsriten ein. Jedes Verhalten, das die dreigliedrige Struktur von „separation, transition, and incorporation“ – also Trennung, Umwandlung und Eingliederung – aufweist, stellt für ihn folglich einen Übergangsritus dar (vgl. Bowie 2000:161).

Nach van Gennep besitzt jede der drei Stufen eines Übergangsrituals spezifische Merkmale. So ist die erste Stufe gekennzeichnet durch rituelle Handlungen, mit denen Trennung symbolisiert wird (vgl. Bowie 2000:162). Jungen werden z.B. während ihrer Initiation oft entkleidet und an einen Ort außerhalb des Dorfes gebracht. In der zweiten Stufe, der Transition, befindet sich der Ritualteilnehmer in einem Grenzbereich: Er ist weder das eine noch das andere und befindet sich inmitten der Zustände, zwischen denen das Ritual vermitteln soll (vgl. Bowie 2000:162). Folglich sind Strukturlosigkeit und Mehrdeutigkeit Merkmale dieser Stufe, die sich oft auch durch extreme Reduzierung oder Übertreibung von Verhaltensweisen und De-

mütigungen auszeichnet. So erfahren männliche Initianten meist Nacktheit, müssen anderen dienen und schwerste körperliche und psychische Belastungen ertragen, die durch die Isolation noch verstärkt werden. In der letzten Stufe, der Inkorporation, findet die Reintegration des Ritualteilnehmers in die Welt bzw. die Gruppe statt. Allerdings befindet er sich nun in einem neuen Zustand (vgl. Bowie 2000:163). Die hier vorkommenden Ritualaspekte sind oft das Spiegelbild der ersten Stufe; z.B. bekommt der Teilnehmer nun neue Kleidung (vgl. Bowie 2000:165). In dieser Stufe wird auch die Bedeutung, die dem Ort in Übergangsriten zukommt, deutlich, da die durch das Ritual bewirkte Veränderung, wie das Erreichen einer neuen sozialen Position, oft auch mit einem territorialem Übergang verknüpft ist. Beispiele hierfür sind der Wiedereintritt des Initianten ins Dorf oder auch der Brauch aus dem westlichen Kulturkreis, die Braut nach der Hochzeit über die Schwelle des Hauses zu tragen (vgl. Bowie 2000:166 f.). Folglich ist das reale oder symbolische, zeitliche oder körperliche Überqueren einer Schwelle ein zentrales Element von Übergangsriten, das v.a. die performative und die dynamische Qualität dieser Rituale deutlich macht (vgl. Bowie 2000:163).

Natürlich sind nicht immer alle Stufen in jedem Übergangsritual gleich ausgeprägt; v.a. die mittlere genießt eine gewisse Autonomie, da sie in unterschiedlichster Form auftreten oder auch ganz fehlen kann. Es ist außerdem möglich, dass die dreigliedrige Struktur in jeder der drei Stufen wiederholt wird (vgl. Bowie 2000:163).

Wichtig ist, dass jeder Übergangsritus einem spezifischen Zweck dient, dass also nicht grundsätzlich der Aspekt der Umwandlung im Zentrum des Rituals steht. Das Hauptthema eines Hochzeitsrituals ist zum Beispiel Fruchtbarkeit und bei Ritualen anlässlich einer Geburt steht der Schutz des Neugeborenen im Vordergrund (vgl. Bowie 2000:164).

Van Genneps Struktur wurde im Laufe der Zeit immer wieder aufgegriffen und weiterentwickelt, unter anderem von Victor Turner. Dieser stellte fest, dass vor allem für den liminalen, mittleren Zustand von Übergangsriten das Entstehen eines Gemeinschaftsgefühls, das er „communitas“ (Bowie 2000:152) nennt, kennzeichnend ist. Darunter versteht Turner ein unstrukturiertes, egalitäres Band, das in diesem Zustand der Strukturlosigkeit aus der gemeinsamen Erfahrung resultiert (vgl. Bowie 2000:167).

Van Genneps Klassifizierung ist aber auch zu kritisieren: So bezieht sie sich fast ausschließlich auf Rituale, bei denen das Individuum im Zentrum steht, und vernachlässigt so die große Zahl der Gruppenrituale. Außerdem ist es problematisch, dieses Schema auf Weissagung, Heilungsrituale, Esstabus u.ä. anzuwenden, was seinen Absolutheitsanspruch demnach ungültig macht. Auf die Kritik an van Gennep durch Bruce Lincoln werde ich im Folgenden näher eingehen.

4.3 Weibliche Initiationsrituale: Kritik an Arnold van Gennep durch Bruce Lincoln

Ein Kritiker der Ansätze von van Gennep und Turner ist Bruce Lincoln. Er ist der Meinung, dass sich ihre Konzepte zu sehr auf männliche Initiationsrituale stützen, weibliche Initiationsrituale dem oben erläuterten Schema aber nicht entsprechen. Damit wird der von ihnen erhobene Anspruch der Universalität ungültig (vgl. Bowie 2000:172).

Bezüglich der weiblichen Initiationsrituale behält Lincoln zwar die von van Gennep aufgestellte Dreiteilung der Übergangsrituale bei, ändert aber die Bezeichnung der einzelnen Stufen: Er spricht von Einschließung (*enclosure*), Verwandlung (*magnification, metamorphosis*) und Auftauchen (*emergence*) (vgl. Bowie 2000:152). Initiationsriten für Mädchen zeichnen sich nach Lincoln - im Gegensatz zu denen für Jungen - u.a. dadurch aus, dass die Initiantinnen oft in der Nähe des Dorfes bleiben, also eine Isolation innerhalb des Dorfes erfahren. Sie werden außerdem meist einzeln initiiert, so dass das Gemeinschaftsgefühl, das von Turner als „Communitas“ bezeichnet wird, nicht entstehen kann. Des Weiteren fehlt das Element der Nacktheit, da die Mädchen vielmehr mit Schmuck und Kleidung ausgestattet werden. Dies deutet darauf hin, dass sie durch die Initiation weder einen unabhängigen Status gewinnen noch ihnen neues Wissen vermittelt wird. Ziel ist es vielmehr, dass sie in Zukunft die Aufgaben, die sie schon im Vorfeld erlernt haben, bereitwillig erfüllen, gehorsam sind und zu guten Ehefrauen und Müttern werden (vgl. Bowie 2000:172 f.). Anders als ihre männlichen Altersgenossen erfahren die Initiantinnen während des Rituals lediglich Unterstützung von einem Teil der Gemeinschaft, nämlich den Frauen. Die Männer dagegen sind verantwortlich für die Qualen, die die Mädchen während des Rituals erdulden müssen, wie z.B. das Herausreißen der Haare (vgl. Bowie 2000:173). Die Gesellschaft bestätigt durch die Initiation von Mädchen also einerseits die Ordnung der Geschlechter und schafft andererseits Arbeitskraft, so dass sie eher dem Interesse der ganzen Gruppe als dem der Frau dienen (vgl. Bowie 2000:152). Folglich kann man weibliche Initiationsriten als „Schlachtfeld“ (Bowie 2000: 174) der Geschlechter bezeichnen.

Übergangsrituale verändern nach Lincoln also nicht nur Personen und Zustände, sondern bestätigen auch die soziale Ordnung und sind daher nicht neutral, sondern haben Opfer und Gewinner (vgl. Bowie 2000:176).

C. Fallbeispiel: Der Sprung über die Rinder – der Initiationsritus bei den Hamar

Die Hamar sind eine Kultur, der bislang weder von der Wissenschaft noch von der Öffentlichkeit große Beachtung geschenkt wurde. So können allein die Feldforschungsberichte der Ethnologen Ivo Strecker und Jean Lydall, die von 1970 bis 1974 die Gesellschaft der Hamar studierten, neben einigen Informationen aus dem Internet als Quelle herangezogen werden.

1. Der Lebensraum

Die Hamar leben am Omo-Fluss, nördlich des Turkana-Sees in Ostafrika. Ihre Weideflächen erstrecken sich über das Dreiländereck Äthiopien – Uganda – Kenia, sie halten sich aber vorwiegend im Südwesten Äthiopiens auf. Die Vegetation in diesem Gebiet ist karg, Dornenbüsche und gelegentlich von Ebenen durchzogene Berge und Hügel prägen das Landschaftsbild (vgl. 3sat Online (a) 2000). Die Niederschläge sind spärlich und unregelmäßig, so dass es seit den 70er Jahren immer wieder zu Dürrekatastrophen und daraus resultierenden Hungersnöten kommt (vgl. 3sat Online (b) 2000).

2. Die Lebensform

Die Hamar leben verstreut in einzelnen Clans. Da in der Region relativ viele, z.T. verfeindete Stämme auf engem Raum zusammenleben, kommt es immer wieder zu kriegerischen Auseinandersetzungen, bei denen es in der Regel um die knappen Weideflächen und das Vieh geht. Neben dem kriegerischen Aspekt prägen aber auch eine Vielzahl von Ritualen und Festen das Leben der Hamar und „wenn der Himmel voll schwerer Regenwolken hängt, die Felder gut gedeihen und die Rinderherde fruchtbar und gesund ist, ist die Welt der Hamar in Ordnung, und das ganze Leben ist ein Fest“ (3sat Online (b) 2000).

3. Die Wirtschaftsform

Die Hamar sind in erster Linie eine Viehzüchterkultur, betreiben aber gleichzeitig auch Ackerbau und Handel. Ihre Zebu-Rinder sind der Mittelpunkt ihres Lebens, was auch bei der Erläuterung des Initiationsrituals deutlich werden wird. Die Arbeitsteilung ist geschlechtsspezifisch: Die Frauen kümmern sich in den Gehöften um Schafe und Ziegen, sind verantwortlich für die Feldarbeit, das Kochen und Wasserholen und betreuen die Kinder. Die Männer

dagegen kümmern sich fast ausschließlich um die Zebu-Rinder, die die Lebensgrundlage der Hamar darstellen (vgl. 3sat Online (a) 2000). Man kann die Hamar als Seminomaden bezeichnen, da sie gerade in Zeiten der Dürre mit den Herden auch in weit entfernte Gebiete ziehen, was unweigerlich zu Konflikten mit benachbarten Gruppen führt. Gerade in diesen Krisenzeiten aber sichern auch die Ziegen- und Schafherden das Überleben der Gruppe. Oft müssen die Hamar dann allerdings trotzdem noch Grundnahrungsmittel teuer einkaufen, wobei sie auf Unterstützung von außen angewiesen sind, die v.a. von den Ethnologen Ivo Strecker und Jean Lydall immer wieder geleistet wird (vgl. 3sat Online (b) 2000). Nichtsdestotrotz sind die Hamar an ihren Lebensraum nahezu perfekt angepasst, da sie die Möglichkeiten der Nahrungsgewinnung voll ausgeschöpft haben (vgl. 3sat Online (a) 2000).

4. Der Ursprungsmythos

Der Ursprungsmythos der Hamar besagt, dass ihr Ahne, der „Bitta“ (Lydall / Stecker 1979: 2), der erste war, der ihr Land für sich beansprucht hat, indem er dort Feuer machte. Anschließend sammelte er eine Gruppe von Menschen um sich und legte Gesetze und Rituale fest, auf die sich die Hamar noch heute berufen. Durch den Mythos werden u.a. auch Heiratsallianzen und Feindschaften begründet (vgl. Lydall/Strecker 1979:2-19).

5. Ein Initiationsritus: Der Sprung über die Rinder

„Der Sprung über die Rinder“ macht bei den Hamar einen Jungen zu einem heiratsfähigen Mann. Er ist nach diesem Initiationsritus ein *maz*; das heißt, er ist dann ein bereits initiiertes aber noch nicht verheirateter Mann (vgl. Lydall/Strecker 1979:229). Das Ritual besteht aus einer Vielzahl von Einzelaspekten, so dass hier nur die Elemente erwähnt werden sollen, die für die Anwendung der oben gemachten Erläuterung von Bedeutung sind, wobei – da es sich als Initiation hier um einen Übergangsritus handelt – der dreigliedrigen Struktur nach Arnold van Gennep besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden soll. Die Darstellung des Rituals beruht auf dem Film „Der Sprung über die Rinder - Ein Initiationsritus der Hamar in Südäthiopien“, den Ivo Strecker 1979 während seiner Feldforschung bei den Hamar drehte.

Voraussetzung dafür, dass ein Junge bei den Hamar an dem Initiationsritual teilnehmen darf, ist, dass er einen Feind oder aber eine bestimmte Anzahl wilder Tiere getötet hat. Sobald er dies getan hat, bekommt er von einem der Männer den *boko* (Strecker 1979), den Stab mit dem runden Kopf. Damit beginnt die Initiation des Jungen, der nun ausgeschickt wird, seine Verwandten zu diesem Ereignis einzuladen. Anschließend muss er seinen ganzen Besitz

seinen Altersgenossen geben und seine Perlenkette - „das Halsband der Jugend“ (Strecker 1979)-, die Unreinheit symbolisiert, wird ihm von der Hüfte gerissen und der Kopf wird ihm rasiert. Hier wird der Aspekt der Trennung, der nach van Gennep kennzeichnend für die erste Stufe von Übergangsriten ist, deutlich.

Nun nimmt der Initiant den *boko* und bricht auf, um die „Verunreinigte zu füttern“ (Strecker 1979): Er sammelt eiserne Ringe, die für das Ziel, den Sprung über die Rinder, unerlässlich sind, da er mit ihnen für die Dienste bezahlen kann, die andere im Laufe des Rituals noch für ihn verrichten werden. Nach seiner Rückkehr in das Gehöft seines Vaters ist er ein *ukuli* (Strecker 1979), das heißt, er ist nun mitten in der Vorbereitungen für seine Initiation (vgl. Lydall/Strecker 1979:230). Während seine Schwestern Bier für die Gäste brauen, zieht der Initiant los, um Kürbisgefäße und noch mehr eiserne Ringe zu erbitten, die ihm aufgrund einer vom *bitta* aufgestellten Regel auch keiner verweigern darf. Dann besorgt er sich ein Schaffell und eine Perlenkette, die er seinem auserwählten Helfer und Gefährten umhängt. Nun muss er sich vom Phallusmann, den er mit Ziegenmilch und eisernen Ringen bezahlt, einen „Phallus“ (Strecker 1979) nähen lassen, wodurch der *ukuli* die zweiten Stufe des Rituals, die Transition, erreicht: Er gibt seine Decke, das Schaffell, den *boko* und die eisernen Ringe seinem Gefährten, so dass er völlig nackt ist. Der Phallusmann befestigt ein Stück Antilopenleder, in das er Kuhdung gewickelt hat, am kleinen Finger der rechten Hand des Initianten und streicht ihm dann mit Kuhdung zweimal quer über die Brust. Nun wird der junge Mann davongejagt, er ist tabu und darf von keiner Frau mehr berührt werden, da er rein ist. Dieser Ausschluss aus der Gemeinschaft ist ebenso wie die Nacktheit und die Tatsache, dass er tabu ist, nach van Gennep ein typisches Kennzeichen der liminalen Phase des Initiationsrituals: Der Initiant ist kein Junge mehr, er ist aber auch noch nicht zum *maz* geworden, er befindet sich also noch zwischen diesen beiden Zuständen.

Am nächsten Tag bemalen sich die bereits Initiierten, die den *ukuli* durch die Initiation führen werden. Alle Verwandten versammeln sich mit der Rinderherde auf einem großen Platz; die Frauen tanzen, die Männer halten die Tiere zusammen. Kurz vor Sonnenuntergang werden die Rinder gepackt und in eine Reihe aufgestellt; der Initiant steht ganz alleine da. Damit erreicht der *ukuli* die letzte Stufe des Initiationsritus, die Reintegration in die Gemeinschaft: Er läuft viermal über die Rücken der Rinder und zeigt damit, dass er auf dem Boden seiner Gesellschaft bestehen kann. Nach dem Sprung über die Rinder werden der Initiant und die Rinder von den *maz* gesegnet. Der neue *maz* tanzt dann zusammen mit den anderen Männern und alle feiern den neuen Status des Initianten. Es folgt das Anlegen einer neuen Perlenkette und die anschließende Rasur des Kopfhaares. Dabei wird ein Zeichen stehen gelassen, so dass für alle, v.a. aber für die unverheirateten Frauen, kenntlich gemacht wird, dass der junge Mann

nun zu den *maz* gehört. Die neue Perlenkette sowie der Sprung über die Rinder an sich, der als Überqueren der Schwelle zu verstehen ist, sind nach van Genneps Theorie typische Aspekte des letzten Teil eines Übergangsrituals, da hier die Nacktheit wieder aufgehoben und die Rückkehr in die Gesellschaft - aber in einem neuen Zustand - vollzogen wird.

D. Ausblick: Rituale heute

Nachdem die Funktionen des Rituals und verschiedene Ansätze der Ritualforschung nun dargestellt und durch das Fallbeispiel des Initiationsrituals der Hamar veranschaulicht worden sind, muss man sich die Frage stellen, welchen Bedeutung Rituale in der heutigen modernen Zeit haben.

Dazu gibt es generell zwei verschiedene Auffassungen. Zum einen wird behauptet, dass die Tendenz zur Entritualisierung bestehe: Rituale werden ausgehöhlt oder ganz abgebaut, sie verlieren ihre ursprünglichen Ziele und Funktionen (vgl. Erdheim 1999:165). Das christliche Weihnachtsfest ist ein gutes Beispiel für dieses Phänomen: So besucht der Großteil der Menschen die Weihnachtsmesse nur, weil diese seit jeher Bestandteil der Weihnachtsfeiertage ist. Die ursprüngliche Bedeutung – nämlich die Feier der Geburt des Erlösers Jesus Christus – ist nur bei wenigen Anlass für den Kirchenbesuch, vielen ist sie sicher nicht einmal bewusst. Hier wird, wie bei vielen anderen Gelegenheiten auch, lediglich der religiösen Form der Feier gefolgt, ohne deren traditionelle Bedeutung zu übernehmen, so dass der transzendente Aspekt, der ein Ritual ja eigentlich ausmacht, verloren geht

Trotzdem nehmen viele Menschen aber an diesen Ritualen teil; folglich kann die Moderne nicht als arituell an sich bezeichnet werden: Da die heutige Zeit durch die Entstehung vieler Gruppierungen und Bewegungen gekennzeichnet ist, hat man die Kraft rituellen Handelns für die Schaffung von Gruppenidentität und -solidarität entdeckt (vgl. Belliger/Krieger 1998:11). Dieses Phänomen kann man als Neoritualisierung bezeichnen. Aufgrund der wachsenden Orientierungs- und Regellosigkeit hoffen die Menschen durch Teilnahme an Ritualen Sicherheit und Ordnung in ihr Leben zu bringen, da Rituale durch ihren Entlastungseffekt zu Komplexitätsreduzierung führen und so bei der Bewältigung von Krisen helfen (vgl. Erdheim 1999: 165). Rituale sind also in der heutigen hektischen Zeit Inseln des Rückzuges; sie vermitteln Geborgenheit und Sicherheit und befriedigen das Bedürfnis nach Gemeinschaft (vgl. Niebuhr 1999:211). Bedenklich ist allerdings die Tatsache, dass eine bewusste Selektion der Rituale stattfindet, wobei sich die Auswahl auf die Rituale beschränkt, die von den Beteiligten am wenigsten Aufwand verlangen und dabei als möglichst angenehm empfunden werden. Inwieweit dies noch moralisch ist, bleibt fraglich (vgl. Hicks 1999:212).

Die Frage, ob die Moderne als arituell oder neoritualisierend zu bezeichnen ist, soll hier nicht abschließend beantwortet werden. Zu beachten ist bei diesen Überlegungen sicherlich, die nicht unproblematische und bereits oben ausgeführte Unterscheidung zwischen Ritual und habitualisierten Handlungen. Unter den oben erläuterten Aspekten wird es aber sicherlich interessant sein, die Entwicklung der Präsenz von Ritualen in unserer Gesellschaft in den nächsten Jahren weiter zu beobachten.

E. Schlusswort

Abschließend ist festzuhalten, dass Rituale sowohl für einzelne Personen als auch für Gruppen elementare aber unterschiedlichste Funktionen erfüllen können. Sie sind somit zu aller Zeit grundlegend für die menschliche Existenz und das Zusammenleben in der Gemeinschaft gewesen und sind es auch heute noch. Da die Erscheinungsform des Rituals aber immer kulturspezifisch ist, ist eine einheitliche Kategorisierung oder eine gar allgemein anerkannte Definition von Ritualen nahezu unmöglich. Dies spiegelt sich auch in der Literatur, die mit einer großen Bandbreite unterschiedlichster und widersprüchlicher Theorien aufwartet, wider.

Die hier repräsentativ getroffene Auswahl erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, zumal auf Grund des begrenzten Platzes auf einige interessante Aspekte – wie die Verbindung von Ritual und Gewalt – verzichtet werden musste. Wer an einer ausführlichen Darstellung dieser und anderer aufschlußreicher Themen interessiert ist, dem sei besonders das Werk von Fiona Bowie „The Anthropology of Religion. An Introduction“ empfohlen, in dem die verschiedensten Theorie und Aspekte der Ritualforschung angemessen und verständlich dargestellt werden.

Literaturverzeichnis

1. ALEXANDER, Bobby C. 1997. Ritual and current studies of ritual: Overview. In Glazier, Stephen D. *Anthropology of Religion: A Handbook*. London: Greenwood Press
2. BELLIGER, Andréa und KRIEGER, David J. (Hg.) 1998. Ritualetheorien: Ein einführendes Handbuch. Opladen / Wiesbaden: Westdeutscher Verlag GmbH
3. BOWIE, Fiona 2000. *The Anthropology of Religion. An Introduction*. Oxford: MPG Books Ltd
4. CADUFF, Corinna und PFAFF-CZARNECKA, Johanna (Hg.) 1999. *Rituale heute: Theorien - Kontroversen – Entwürfe*. Berlin: Reimer
5. ERDHEIM, Mario 1999. Ritual und Reflexion. In Caduff, Corinna und Pfaff-Czarnecka, Johanna. *Rituale heute: Theorien - Kontroversen – Entwürfe*. Berlin: Reimer
6. FÖGEN, Marie Theres 1999. Ritual und Rechtsfindung. In Caduff, Corinna und Pfaff-Czarnecka, Johanna. *Rituale heute: Theorien - Kontroversen – Entwürfe*. Berlin: Reimer
7. HICKS, David 1999. *Ritual and Belief: Readings in the Anthropology of Religion*. Boston, Mass: McGraw. Hill Education
8. LYDALL, Jean und STRECKER, Ivo 1979. *The Hamar of Southern Ethiopia II; Baldambe Explains*. Hohenschäftlarn: Klaus Renner Verlag
9. MICHAELS, Axel 1999. „Le rituel pour le rituel“ oder wie sinnlos sind Rituale? In Caduff, Corinna und Pfaff-Czarnecka, Johanna. *Rituale heute: Theorien - Kontroversen – Entwürfe*. Berlin: Reimer
10. NIEBUHR, Gustav 1999: Belief in the Ritual, if Not in the Miracle. In Hicks, David. *Ritual and Belief: Readings in the Anthropology of Religion*. Boston, Mass: McGraw. Hill Education
11. STRECKER, Ivo 1979. *Der Sprung über die Rinder – Ein Initiationsritus der Hamar in Südäthiopien*. Ethnographischer Film. Göttingen: Institut für den wissenschaftlichen Film
12. WALLACE, Anthony F. 1966. *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House
13. 3SAT-ONLINE (a) 2000. *Die Lebensweise der Hamar: Wie das Hirtenvolk ums Überleben kämpft*.

<http://www.3sat.de/3satframe.php3?a=1&url=http://www.3sat.de/nano/bstuecke/06937/index.html> (29.05.02)

14. 3SAT-ONLINE (b) 2000. Die Welt-Gesundheits-Organisation.

<http://www.3sat.de/3satframe.php3?a=1&url=http://www.3sat.de/nano/bstuecke/06937/index.html> (29.05.02)