Münchener Studien zur Sprachwissenschaft

Im Auftrage
des Münchener Sprachwissenschaftlichen
Studienkreises

herausgegeben von
Norbert Oettinger, Stefan Schaffner, Thomas Steer und Eva Tichy

Heft 71/1 – 2017/2018
J.H. Röll

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über:
http://dnb.d-nb.de abrufbar

© 2017/2018 Verlag J.H. Röll GmbH, Dettelbach

Alle Rechte vorbehalten. Vervielfältigungen aller Art,
auch auszugsweise, bedürfen der Zustimmung des Verlages.
Gedruckt auf chlorfreiem, alterungsbeständigem Papier.
Gesamtherstellung: Verlag J.H. Röll GmbH

Printed in Germany
ISSN 0077-1910

Inhalt

Beiträge vom Kolloquium „Ritus im Mythos“ 27. Juli 2016, Würzburg

Emmanuel Dupraz, Theresa Roth
„Ritus im Mythos“ – Zur Darstellung von Ritualen in mythologischen Texten (27. Juli 2016, Würzburg) 7

Emmanuel Dupraz
Cath Maige Tuired, §§ 89–92: Ritualbeschreibung im Mythos? 11

Laura Massetti
Pindar and Aeschylus's *Atharvaveda* 31

Theresa Roth
Mythos und Ritual: Eine kommunikations- und handlungstheoretische Perspektive 51

Velizar Sadovski
Ritual Formulae, Structures, and Activities in Vedic and Avestan Liturgies between Cultic Practice, Mythology, and Social Ideology 81

Weitere Aufsätze

Daniel Kölligan
Armenisch *slakᶜ* ‚Pfeil‘ und *anjrew* ‚Regen‘ 135

Frederik Kortlandt
Proto-Indo-European Glottalic Consonants 147

Norbert Oettinger
Die Entstehung von idg. *-*u̯én-*, illustriert an
gr. ὀπᾱ́ων, ved. *an-arváṇ-* und heth. *-ūmen-/-ūmn-* 161

EMMANUEL DUPRAZ
THERESA ROTH

„Ritus im Mythos" – Zur Darstellung von Ritualen in mythologischen Texten (27. Juli 2016, Würzburg)

Die folgenden Beiträge entstammen dem nunmehr zweiten Kolloquium zum Thema Ritualsprache, das unter der Organisation von Emmanuel Dupraz (Université Libre de Bruxelles/Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris Sciences et Lettres PSL) und Theresa Roth (Philipps-Universität Marburg) am Lehrstuhl für Vergleichende Sprachwissenschaft in Würzburg stattfand. Die Veranstaltung stellte diesmal insbesondere den Zusammenhang von Mythos und Ritual in den Mittelpunkt.

Ziel des Kolloquiums war die Vertiefung unserer Einblicke in das rituelle Denken und Handeln antiker Kulturen durch die Analyse solcher Rituale, die uns (nur) im Rahmen mythologischer Erzählungen überliefert sind. Dabei stellten die kategorialen Grenzen und sprachlichen Unterschiede zwischen den Textsorten ‚Ritualbeschreibung' und ‚Mythos' sowie die Möglichkeit der literarischen Verzerrung der eingebetteten Rituale eine besondere Herausforderung dar. Die Berücksichtigung religionshistorischer wie auch sprach- und kommunikationswissenschaftlicher Aspekte sollte von der Beschreibung ritueller Handlungskategorien bis zur Untersuchung dichtersprachlicher und sakralsprachlicher Charakteristika einen umfassenden Blickwinkel ermöglichen.

Eine einführende theoretische Auseinandersetzung mit der Abgrenzung und Annäherung der Kategorien *Mythos* und *Ritual* aus handlungs- und kommunikationstheoretischer Perspektive bietet der Aufsatz von Theresa Roth (Philipps-Universität Marburg). Hier wird besonders auf das prominente Spannungsverhältnis zwischen Varia-

tion und Stabilität eingegangen, sowie auf das Potential, das sich diesbezüglich aus einer Verknüpfung von Mythos und Ritual generieren lässt.

Laura Massetti (Universität zu Köln) begibt sich in ihrem Beitrag auf die Spuren indogermanischer Liebeszauber, deren Elemente und Assoziationssysteme sie bei Pindar und Aeschylus, aber auch im *Atharvaveda* und teilweise auch in der altnordischen Dichtung identifiziert. Eine Reihe identischer sprachlicher Bilder weist auf eine gemeinsame magische Praxis und Vorstellungswelt hin, die in den mythologischen Episoden greifbar wird.

In einer detaillierten Gegenüberstellung vedischer und avestischer Ritualbeschreibungen demonstriert Velizar Sadovski (Österreichische Akademie der Wissenschaften), wie sich deren enge inhaltliche Parallelen auch formal und kompositorisch in verblüffend genauen Entsprechungen präsentieren. Eine solche vergleichende Kontextualisierung der poetischen Form erweist sich als elementar für unser Verständnis dieser Texte und der inneren Welt ihrer Träger.

Zuletzt präsentiert Emmanuel Dupraz (Université Libre de Bruxelles/Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris Sciences et Lettres PSL) die Rekonstruktion eines vorchristlichen keltischen Rituals auf Basis einer Reinterpretation narratologisch bisher unzureichend motivierter Elemente aus dem irischen *Cath Maige Tuired*. Durch die Verknüpfung der rituell gedeuteten Operationen mit Erkenntnissen aus archäologischen Untersuchungen erschließt er ein zugrunde liegendes chthonisches Opfer. Dessen Beschreibung innerhalb der mythischen Erzählung trägt dazu bei, die Verhältnisse zwischen den Betroffenen synthetisch und allgemein verständlich darzustellen.

Unsere Beiträge können einen so umfangreichen Themenkomplex wie den der Rituale freilich nur punktuell erhellen. Wir hoffen deshalb, dass sie ebenfalls Anregungen für weitere Untersuchungen bieten, und möchten dazu auch künftig durch weitere Kolloquien geeignete Anlässe schaffen.

Als unschätzbare Voraussetzung dafür hat sich die Unterstützung und Gastfreundschaft des Würzburger Lehrstuhls für Vergleichende Sprachwissenschaft erwiesen, der uns räumlich, logistisch und perso-

nell einen wunderbaren Rahmen zur Verfügung gestellt hat. An dieser Stelle sei deshalb Frau Prof. Dr. Karin Stüber, Frau Hedwig Thoma und allen helfenden Händen herzlicher Dank ausgesprochen. Finanziell wurde die Durchführung von der Alexander von Humboldt-Stiftung ermöglicht, der wir ebenfalls zu Dank verpflichtet sind. Unser Dank gilt des Weiteren allen Beteiligten für ihre Teilnahme, die spannenden Diskussionen und den fruchtbaren Austausch, sowie nicht zuletzt den Herausgebern der *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* für die Möglichkeit, einige Ergebnisse des Kolloquiums an dieser Stelle zu präsentieren.

Emmanuel Dupraz
Université Libre de Bruxelles/
Ecole Pratique des Hautes Etudes
Paris Sciences et Lettres PSL

Theresa Roth
Philipps-Universität Marburg

Unterstützt von / Supported by
Alexander von Humboldt
Stiftung / Foundation

THERESA ROTH

Mythos und Ritual: Eine kommunikations- und handlungstheoretische Perspektive

Abstract: This article is based on a paper given at the symposium "Ritus im Mythos" on July 27th 2016 in Würzburg.[1] It treats the possibilities of embedding ritual descriptions in mythical narrative and vice versa, focusing on perspectives of communication and performance theory. Defining and distinguishing the concepts of myth and ritual from each other will provide the basis for examining both the means of linking the two categories to one another and the effects of those connections on religious, social and cultural communication and performance. Myths will be shown to facilitate access for changing even stable ritual structures and thus for modifying agency roles and their distribution within religious systems.

1. Was ist ein Mythos? Was ist ein Ritual?

Diese Fragen sind seit der Antike vielfach gestellt und ebenso oft und aus unterschiedlichen Blickwinkeln beantwortet worden. Angesichts des eingeschränkten Rahmens und der konkreten Fragestellung des vorliegenden Beitrags ist es kaum sinnvoll, an dieser Stelle eine erschöpfende Betrachtung anzustreben. Deshalb werde ich bei meinem Versuch einer einführenden Definition – die als Grundlage für die weiteren Überlegungen dienen wird – mein Hauptaugenmerk auf kommunikative und performative Aspekte richten. Durch die Wahl dieses einheitlichen Blickwinkels können die anschließende Positionierung der beiden Kategorien, Mythos und Ritual, relativ zueinander

1 Ich danke allen TeilnehmerInnen, an erster Stelle Emmanuel Dupraz, für die positiven Anregungen und Kommentare. Dank gilt außerdem Elisabeth Rieken für zahlreiche wertvolle Hinweise.

und die Frage nach ihrer Abgrenzung und Annäherung vorbereitet werden.

1.1. Mythos

Der Begriff Mythos erfreut sich gerade auch in der heutigen Zeit einer ungebrochenen Präsenz als Kategorie in der öffentlichen Kommunikation. Freilich unterscheiden viele Aspekte den heutigen Mythosbegriff und seine Verwendung von demjenigen antiker Kulturen; allerdings liegt es nahe, dass die semantische Entwicklung des Begriffs sich auf Basis zentraler Gemeinsamkeiten vollzogen hat. Angesichts der langen Existenzgeschichte und der durchaus unterschiedlichen Ausprägungen und Eigenschaften, die dem Mythos in unterschiedlichen Kulturen, Gesellschaftssystemen und Epochen eigneten und eignen, stellt eine übergreifende oder minimalistische Definition inzwischen eine Herausforderung dar. Klar scheint, dass Mythen in irgendeiner Form etwas mit Kultur und mit einem Spannungsverhältnis von Wahrheit und von Fiktion zu tun haben; häufig berühren sie die Bereiche von Religion, Politik, Geschichte, Identität und Weltverständnis. Wie sich diese vage Kontextualisierung im Detail erfassen und beschreiben lässt, ist weit weniger klar. Ein kurzer Überblick über bedeutsame Mythentheorien soll uns immerhin den zentralen Aspekten und Eigenschaften näher bringen.

Definitionen der Kategorie *Mythos* sind generell zu scheiden in solche, die bereits in der Antike vorgenommen wurden und sich auf die damals als Mythen anerkannten Phänomene und Texte bezogen, und solche der modernen Forschung, die gerade auch moderne Phänomene und Texte zum Gegenstand haben[2]. Das altgriechische Wort μῦθος charakterisiert die so benannten Texte zunächst ganz einfach als „Erzählungen“ im Sinne von fiktiven Geschichten. Mythenkritik stellt den Begriff auch schon in der griechischen Antike in polemischer Weise als „unwahre Geschichte“ und sogar „Lüge“ dem Logos gegenüber. In sehr vielen Fällen grenzt sich der Mythos als narratives Genre von anderen literarischen Kategorien durch die handelnden Personen

2 Für einen guten Überblick und wertvolle methodische Überlegungen zur Definition und zum Verständnis des Mythosbegriffs vgl. Wolf 2009:40–57.

ab: Im Mythos agieren (auch) Götter und Heroen, also Wesen, die einer superempirischen oder metaphysischen Ebene angehören, welche der menschlichen Erfahrbarkeit entzogen ist. Daneben gibt es auch Fälle, in denen menschliche Akteure handeln, die einer distanten Zeitebene zuzuweisen sind, welche sich auf vergleichbare Weise dem aktuellen Zugriff oder der persönlichen Erinnerung ihrer Erzähler entzieht. Solche Fälle beinhalten Gründungsmythen oder quasi-historische Begebenheiten, die eine tragende Rolle für die Identität der jeweiligen Gemeinschaft spielen.

In der modernen Mythenforschung hat Assmann in diesem Zusammenhang das Diktum von der „zur fundierenden Geschichte verdichtete[n] Vergangenheit" eingeführt und den Mythos als bedeutendes Teilphänomen des kulturellen Gedächtnisses etabliert[3]. Auch Klippel beurteilt derartige Mythen als etwas, „das nicht als geschichtlich wahr beweisbar ist, wohl auch faktisch nicht wahr ist, auch als nicht wahr bekannt ist – was aber eine Art innere, höhere Wahrheit hat, weil es den Genius einer Nation darstellt"[4]. Damit erfasst sie den bedeutenden Aspekt, dass die ‚Gültigkeit' eines Mythos unabhängig von seiner historischen oder empirischen Faktizität ist. Die Auffassung vom Mythos als kulturelle Wahrheit steht nur scheinbar im Gegensatz zur Mythenpolemik, die auf der Unterstellung von Lüge und Unwahrheit basiert. Diese beiden Perspektiven sind durchaus nicht unvereinbar, da sich die Begriffe ‚Wahrheit' und ‚Lüge' in beiden Formulierungen auf völlig verschiedenen Ebenen ansiedeln. Maßgeblich ist der Hinweis auf den Unterschied zwischen *faktischer* und *kultureller* Wahrheit. Faktische Wahrheiten existieren intersubjektiv und unabhängig von ihren Trägern; sie sind empirisch erfahrbar und in vielen Fällen beweisbar. Gemessen an diesem Wahrheitsbegriff können Mythen als ‚unwahr' oder ‚fiktiv' betrachtet werden. Kulturelle oder auch soziale Wahrheiten hingegen existieren dadurch, dass sie von ihren Trägern als solche akzeptiert sind, sozusagen auf subjektiver, aber meist kollektiver Basis. Sie sind nicht beweisbar – allerdings

3 Assmann [4]2002:78.

4 Klippel 1936:49.

ist dies auch nicht notwendig, da es keine Voraussetzung für die kollektive Akzeptanz darstellt[5].

Die zuletzt eingeführten funktionalen Charakterisierungen thematisieren einen Aspekt, der antiken Mythenkonzepten mit modernen gemein ist: ihre konstitutive und identitätsstiftende Funktion. So besitzen Mythen nach Mohn eine „weltsetzende Orientierungsfunktion“ für Individuen oder Gruppen und sind „wahre“, gelebte Geschichte[6]. Das bedeutet, dass ihre Effekte sich nicht nur abstrakt, in den Köpfen ihrer Träger abspielen, sondern dass sie konkreten und praktischen Einfluss auf deren „gelebte“ Weltanschauung, Kulturkonzepte und soziales Verhalten besitzen. Eine weitere Eigenschaft von (antiken wie modernen) Mythen ist die Tatsache, dass ein Mythos niemals ein einziger fester, kanonisierter Text ist, d.h. dass es keine in ihrem Wortlaut fixierte Form gibt. Ein Mythos ist eher als narrativer Komplex zu betrachten, der in einer abstrakten Version im Bewusstsein seiner Träger existiert und der immer wieder in konkreten, schriftlichen, mündlichen oder bildlichen Fassungen reproduziert wird. Das beinhaltet auch, dass ein Mythos nicht einen Urheber oder Autor besitzt, da er eine Form von Wahrheit (zum Wahrheitsbegriff s.o.) darstellt und nicht etwa eine Fiktion, die der Phantasie eines Einzelnen entstammt. Die künstlerische Leistung besteht in der jeweiligen Ausgestaltung und narrativen Organisation des Stoffes, in der Charakterisierung der Personen, der Kreation von Identifikationspotential, in eingearbeiteten Verwicklungen – und der Tatsache, das sich am Ende die Handlung doch unvermeidlich so entwickelt, wie sie den Rezipienten schon von Anfang an bekannt und bewusst gewesen ist. Diese, den Trägern des Mythos „bekannte und bewusste“ Kernhandlung, stellt den unveränderlichen Anteil dar, der einen Mythos zu eben diesem bestimmten Mythos macht und der ganz offenbar beibehalten werden muss, weil er ebenfalls den Kern der enthaltenen Wahrheit darstellt. Bemerkenswert ist, in wel-

5 Diese Betrachtungsweise ist vereinbar mit Varros *theologia tripertita* (nach Augustinus, civ. 6,5), in der *genus mythicon*, *physicon* und *civile* nebeneinanderstehen und sich nicht gegenseitig ausschließen; vgl. Rüpke 2009:76–78; 2001b:121–125.

6 Mohn 1998:62.

chem Umfang marginalere Teile eines Mythos und dessen narrativen Strukturen[7] verändert werden können, ohne dass seine Wiedererkennbarkeit und Akzeptanz beeinträchtigt würden. Dieses Verhältnis zwischen „hochgradiger Beständigkeit des narrativen Kerns und ebenso ausgeprägter marginaler Variationsfähigkeit“[8] stellt eine weitere zentrale Eigenschaft dieser Kategorie dar. Wunenburger z.B. beschreibt den Mythos als „offenen Text“, der im Zuge seiner Tradition ständigen Umbildungen und unbegrenzter Wandlungsfähigkeit unterliege[9]. Eine Aussage darüber, wie und wie stark der Erzähler in die einzelnen Elemente eingreifen darf, ist allerdings nur schwer zu treffen, da es hierfür keine konkrete kontrollierende Instanz gibt, abgesehen von der Gemeinschaft oder den Rezipienten ganz allgemein. Deren Akzeptanz entscheidet letztlich darüber, ob das Dargebotene tatsächlich ‚der Troja-Mythos‘ oder ‚der Argonauten-Mythos‘ ist, d.h. ob es sich um eine gelungene und geglückte Wiedergabe dieses Stoffes handelt.

Kontrolle über das Gelingen eines Mythos ist demnach eine kollektive Angelegenheit, was die Zulässigkeit von Variation und individueller Gestaltung der konkreten Mythen-Umsetzungen noch erhöht. Wie sich Rituale im Hinblick auf diese Aspekte verhalten, soll im nächsten Abschnitt beleuchtet werden.

1.2. Ritual

Auch bei dem Begriff *Ritual* haben wir es durch seine Verwendung in verschiedenen Disziplinen mit einer mittlerweile schwer zu fassenden Kategorie zu tun. Eine Vereinfachung der Situation, die bei dem hier besprochenen Thema guten Gewissens vorzunehmen ist, ist eine Einengung des Blicks auf religiöse (oder zumindest religiös motivierte) Rituale. Solche Rituale stehen oft in engem inhaltlichen Zusammen-

7 Wolf 2009:53.

8 Blumenberg 2003(1979):194; und ebd. weiter: „Diese beiden Eigenschaften machen Mythen traditionsgängig: ihre Beständigkeit ergibt den Reiz, sie auch in bildnerischer oder ritueller Darstellung wiederzuerkennen, ihre Veränderbarkeit den Reiz der Erprobung neuer und eigener Mittel der Darbietung.“

9 Vgl. Wunenburger 2003(1994):290–293.

hang mit den durch Mythen ausgedrückten Wahrheiten[10] und sind deshalb für die Verbindung mit mythologischen Erzählungen prädestiniert. Die Tatsache, dass beide Kategorien auf superempirische Wesen oder Zeitebenen zugreifen, stellt ebenfalls eine gemeinsame Grundlage dar. Ob religiöse Rituale tatsächlich *ausschließlich* religiöse Bedeutung tragen und welche Funktion möglicherweise die „Religiosität", in deren Rahmen sie stehen, ihrerseits besitzt, wird im Folgenden noch zu diskutieren sein.

Einige der zentralen Eigenschaften von Ritualen werden recht einstimmig vertreten und sind auf den Ritualbegriff verschiedener Disziplinen anwendbar[11]. Stellvertretend lässt sich an dieser Stelle ein Definitionsvorschlag von Stollberg-Rilinger zitieren:

> „Als *Ritual* im engeren Sinne wird hier eine menschliche Handlungsabfolge bezeichnet, die durch Standardisierung der äußeren Form, Wiederholung, Aufführungscharakter, Performativität und Symbolizität gekennzeichnet ist und eine elementare sozial strukturbildende Wirkung besitzt."[12]

Neben verschiedenen zentralen Eigenschaften, wird in dieser Definition auch auf die so genannte soziale Funktion von Ritualen verwiesen, die sie innerhalb ihrer Trägergemeinschaft für deren Stabilisierung und Sicherung besitzen; z.B. durch das regelmäßige Stiften von Identität und Identifikation, oder aber in akuten Situationen durch das Behandeln und Bewältigen von Krisen und Bedrohungen. Die ordnungsstiftende und -erhaltende Funktion von Ritualen ist eine der ersten, die im Zuge der modernen Kulturanthropologie seit den 1880er Jahren und den richtungsweisenden Ergebnissen Durkheims erforscht wurden (z.B. Durkheim 1912). Sie spielte auch in den 1960er und 1970er Jahren für die *Cambridge School* eine maßgebliche Rolle.

Auf der anderen Seite hat auch die so genannte liminale Funktion von Ritualen bereits in der frühesten Phase der Ritualwissenschaft

10 Wie weiter unten noch eingehender erläutert wird, vgl. besonders § 2.4.

11 Für ausführliche Einführungen und Überblicke siehe z.B. Bell 1992, Bellinger & Krieger 1998 sowie Stollberg-Rilinger 2013.

12 Stollberg-Rilinger 2013:9; vgl. außerdem 9–13 für eine ausführliche Erläuterung der einzelnen Eigenschaften, die hier nicht wiederholt werden soll.

große Aufmerksamkeit erfahren. Van Gennep begründete mit seiner Behandlung der *Rites de Passage* (1909) die Theorie, dass Rituale ein immenses Potential für die Markierung und den geregelten, stabilen Vollzug von (oft kritischen) Übergängen von Individuen und Gemeinschaften besitzen, beispielsweise im Rahmen von Initiationsriten, die den Übergang vom Kindes- ins Erwachsenenalter begleiten. In den 1960er und 1970er Jahren wurde diese Richtung von Victor Turner ausgebaut und weiterentwickelt, wobei er in besonderer Weise die Innenperspektive der Ritualträger, deren rituelles Erleben und die kreative und dynamische Kraft der Rituale ins Blickfeld rückte (z.B. Turner 1969).

Ein dritter elementarer Zug religiöser Rituale in antiken Gesellschaften, mit dem ich mich auch im Rahmen meiner Dissertation ausführlich befasse, ist ihre kommunikative Kraft. Diese Herangehensweise begründete Clifford Geertz in den 1970er Jahren, indem er dazu überging, Kulturen als Symbolsysteme zu verstehen und nach deren Bedeutungen und kommunikativen Prozessen zu fragen (z.B. Geertz 1973). Heute wird die Auffassung von Ritualen als Medien innerhalb von Kommunikationssystemen, gerade in Anwendung auf antike Kulturen, von Rüpke vertreten. Sie besagt im Kern, dass Rituale es Individuen wie auch ganzen Gesellschaften erlauben, mit Entitäten in Kontakt zu treten, die sich außerhalb der menschlichen Einflusssphäre befinden. Sie bilden ein Kommunikationsmedium, das genutzt werden kann, um z.T. existenzielle Faktoren, die dem Willen einer Gottheit zugeschrieben werden, aktiv zu beeinflussen, wie etwa klimatische Verhältnisse, Gesundheitszustand, Katastrophen oder Konflikte. Diese Einflussnahme geschieht, indem durch das Ritual diejenigen Gottheiten angesprochen werden, die den jeweiligen Bereich (z.B. Wetter, Fruchtbarkeit, Krieg) repräsentieren und personifizieren, aber auch aktiv beherrschen. Kommuniziert wird dabei z.B. die Bitte um positives Eingreifen, oftmals gepaart mit einem symbolischen Verpflichtungsmechanismus. Solche Verpflichtungsstrategien spiegeln in der Regel Modelle wieder, die auch zwischen den Mitgliedern der Gemeinschaft existieren, wie Patron-Klienten-Verhältnisse oder Gabe-Gegengabe-

Strukturen[13]. Sie dienen dazu, Verlässlichkeit herzustellen oder wenigstens zu suggerieren. Das Ritual öffnet also einen Kommunikationskanal, durch den bei Einhaltung der relevanten Glückensbedingungen Einfluss auf das Verhalten der jeweiligen Gottheit genommen werden kann. Zu diesen Glückensbedingungen gehören meistens die Einhaltung konventionalisierter Handlungsabläufe und Wortlaute, wie uns Berichte über ‚fehlerhafte' und deshalb missglückte Rituale in verschiedenen Sprachen zeigen. Dabei hängt die starke Konventionalisierung und die oft detaillierte Festlegung der Rahmenbedingungen m.E. mit der äußerst geringen Zugänglichkeit des Adressaten für ‚normale' *face-to-face*-Kommunikationstechniken zusammen: Dadurch dass die Opfernden den Adressaten und seine Reaktionen niemals direkt beobachten und auf diese eingehen können, besteht ein großes Interesse, diese Unzugänglichkeit durch eine erhöhte Kontrollierbarkeit an anderen Stellen ‚auszubalancieren'.

1.2.1. Standardisierung vs. Variation?

Bei dem Versuch, den Begriff des Mythos zu charakterisieren, haben wir festgestellt, dass ein Mythos nicht als ein Text in einer kodifizierten Form zu betrachten ist, sondern im Zuge seiner Tradition und ständigen Reproduktion zum Teil beträchtlicher Variation seiner narrativen Strukturen und peripheren Elemente unterliegt. Hinzu kommt, dass die Funktion, Gemeinschaften und Individuen „weltsetzende Orientierung" zu bieten, wenig spezifisch ist und der konkrete Zweck, der durch die Erzählung eines Mythos verfolgt wird, eher vage bleibt. Zuletzt steht in der Regel keine definierte Instanz zur Verfügung, um über die Akzeptabilität einer bestimmten Mythen-Reproduktion und ihr Gelingen im Hinblick auf eine mögliche Illokution zu befinden. In all diesen Punkten unterscheidet sich das Verfahren der Tradition und

13 Mit derartigen Strukturen in indogermanischen Gesellschaften und ihren Reflexen in deren mythologisch-poetischen Traditionen beschäftigt sich bspw. Jackson 2016. Seine Untersuchung schließt auch das Prinzip der Entlohnung für rituelle „Leistungen" von Priester-Poeten (wie dem griechischen Orpheus) ein; vgl. ebenfalls Sadovski zur Vergütung ritueller Handlungen in Veda und Avesta (Beitrag in diesem Band).

Manifestation von Mythen beträchtlich von demjenigen, das wir bei Ritualen beobachten. Auf ein Ritual kann nur dann immer wieder zu einem bestimmten Zweck oder Anlass zugegriffen werden, wenn sich die Träger auf seine Wirksamkeit verlassen können. Seine Handlungsabläufe besitzen einen konkreten, performativen Zweck, seine Symbolsprache kodiert konkrete Illokutionen, von denen ausgehend ein Gelingen oder Misslingen eindeutig beurteilt werden kann. Häufig sind dafür auch institutionalisierte Instanzen, wie Priesterkollegien oder sogar politische Gremien, zuständig, so dass die Entscheidungskompetenz in vielen Staatskulten eine weitreichende politische Dimension beinhaltet. Aus der lateinischen Historiographie sind uns prominente Beispiele missglückter Rituale und die dadurch notwendigen Reparatur- oder Wiederholungsprozesse bekannt (z.B. Livius 41,20) und auch in den Ritualvorschriften bei Cato (agr. 141) oder in den Iguvinischen Tafeln (IIa,1–14) gibt es dezidierte Anweisungen, wie beim Misslingen eines Rituals zu verfahren sei und welche Ersatzhandlungen vollzogen werden müssen. Diese Faktoren indizieren, dass eine standardisierte Form des Rituals zugänglich gewesen sein muss, anhand derer Gelingen oder Misslingen im individuellen Fall bemessen werden konnte.

Auf der anderen Seite ist immer wieder festzustellen, dass Rituale dennoch keine statischen Konzepte sind und durchaus langfristige Veränderungen und Umgestaltungen erfahren können. In solchen Fällen kommt es häufig zu einer Explizierung dieser Veränderungen im Rahmen von Ritualvorschriften. Meist findet sogar eine Legitimation durch die Berufung auf eine bestimmte Person mit Autorität in der entsprechenden Frage oder die Veranlassung durch die jeweilige Gottheit selbst statt. Abweichungen und Variation können allerdings offenbar auch spontan und ungeregelt auftreten, ohne dass dadurch zwangsläufig das Gelingen des Rituals gefährdet oder in Frage gestellt würde. Dies ist uns in der Dokumentation antiker oder historischer Rituale schwerer greifbar, da derartige Abweichungen in offizielle Ritualvorschriften und -protokolle selten Eingang gefunden haben[14]. Aller-

14 Vgl. Stollberg-Rilinger mit Überlegungen zu der Frage, welche Rolle die Perspektive offizieller Ritualtexte für die Wiedergabe individueller Varia-

dings finden wir in einigen Ritualvorschriften Angaben, die den Ritualhandelnden bestimmte Handlungsspielräume offen lassen, wie die Entscheidung darüber, in welcher Menge eine bestimmte Opfergabe dargebracht werden solle (z.B. Cato, 132 *Iovi dapali culignam vini* ***quantam vis*** *polluceto* „dem Jupiter sollst du eine Schale Wein, so groß wie sie dir gut erscheint, darbringen“) oder wer aus der Gemeinschaft bestimmte Handlungen übernimmt (IT VIIa,52 *totar pisi heriest* „wer (auch immer) aus dem Stadtstaat es wollen wird“). Auch in zeitgenössischen Ritualen finden wir zum Teil beträchtliche Variationsspielräume für individuelle Gestaltung vor[15]. Diese Beispiele werfen zwangsläufig die Frage auf: Wann ist eine Abweichung tolerierbar und zulässig und wann führt sie zum Misslingen des ganzen Rituals?

1.2.2. Standardisierung und Variation: Ein Kontinuum

Holt (2006) beschreibt rituelle Sprache als prinzipiell von zwei einander entgegenwirkenden Kräften geprägt[16]: Eine ‚nach innen‘ gerichtete Tendenz wirkt stabilisierend auf die Strukturen eines Rituals, hält seine Bestandteile gewissermaßen zusammen und fördert so Kontinuität und Fixierung. Gleichzeitig ist das Ritual einer ‚nach außen‘ gerichteten Tendenz zu spontaner Variation, Individualisierung und Emotionalität ausgesetzt. Diese Faktoren ziehen wie Fliehkräfte seine Strukturen auseinander und zerfasern sie gewissermaßen, wobei periphere Elemente zuerst von Veränderungen betroffen werden.

Wir können davon ausgehen, dass die Form, die ein Ritual bei jeder einzelnen seiner Wiederholungen annimmt, nicht immer dem genau gleichen balancierten Punkt zwischen den beiden Tendenzen entspricht. Stattdessen muss es eine Toleranzspanne geben, innerhalb derer eine gewisse Beweglichkeit möglich ist und die eben auf der Wechselbeziehung zwischen dem Ritual als „kollektive[r] wiederhol-

tion spielt, und der Quellenproblematik in der historischen Ritualwissenschaft (2013:191f.).

15 Vgl. Molinié 2005.

16 Die Idee lässt sich m.E. auf Rituale als Gesamtkomplexe aus Handlungen und Sprache übertragen, zumal Rituale, wie oben beschrieben, Symbolcharakter und kommunikatives Potential besitzen.

bare[r] Struktur“ und dem Ritual als „konkrete[m] individuelle[m] Akt“ basiert[17]. Die beiden Konzepte schließen sich also keineswegs gegenseitig aus, sondern sind jeweils in unterschiedlichem Maße wirksam. Mit einer gewissen Vorsicht können m.E. einige Faktoren ausgemacht werden, welche jeweils entweder die Tendenz zur Stabilisierung oder diejenige zur Variation begünstigen:

Stabilität	**Variation**
öffentliche Rituale (z.B. römischer Staatskult, hethitische Festrituale)	stärker personalisierte oder private Rituale
hohe funktionale Belastung (Wohl der Gemeinschaft/des Kaisers)	geringere funktionale und kommunikative Belastung
starke Kontrolle durch institutionalisierte Instanz (Priesterkollegien, politische Gremien)	keine definierte Kontrollinstanz/Gemeinschaft der Teilnehmer als „offene Instanz“
Verzahnung mit politischen Aspekten (Kultfunktionäre auch in politischer Funktion)	eher emotionale Funktion (Kanalisierung bestimmter Gefühle, hohe Gruppendynamik)
Handlungsanweisungen in schriftlicher Form oder als fixierter Wortlaut in mündlicher Tradition	keine fixierten Anweisungen, sondern loses Set von Vorstellungen/typischen Handlungen

Bei der Frage nach der Zulässigkeit von Variation kann unter Umständen auch die Standardisierung von Handlungsspielräumen eine Rolle spielen; d.h. die explizite Definition von Wahlmöglichkeiten oder Ermessensspielräume in Ritualvorschriften (als standardisierend wirkenden Texten). In diese Kategorie sind die oben erwähnten Beispiele aus römischen und umbrischen Vorschriften einzuordnen, welche den Ritualhandelnden ein gewisses Spektrum an Variationen freistellen.

17 Stollberg-Rilinger 2013:203.

1.2.3. Rituelle *agency*

Agency oder auch *Handlungsmacht* sind Begriffe[18], deren Einführung für die Beschreibung soziologischer und psychologischer Gesichtspunkte auch in Bezug auf Ritualdynamik von großem Interesse ist[19]. Kurz gefasst und so offen wie möglich formuliert, dient das Konzept der *Agency* dazu, zu beschreiben „wer mit wem was in welcher Weise macht/machen kann, wessen Wirkung wem (dem Individuum, der Gesellschaft, anonymen Mächten etc.) zugerechnet werden kann und was in der Macht des Einzelnen steht (faktisch oder als Vorstellung)“[20]. *Agency* dient demnach zur Erfassung von Handlungsmacht und Kausalität innerhalb sozialer Gefüge, wobei menschliche und nichtmenschliche, individuelle und kollektive *Agency* differenziert werden können. Ein Faktor, der generell bei der Betrachtung von Ritualen und so auch hier zu berücksichtigen ist, ist die Unterscheidung von emischer und etischer Perspektive; d.h. die Handlungsmacht, die die Träger eines Rituals sich selbst, dem Priester oder dem Ritual zuschreiben (subjektive Innensicht: emisch) und die von außen vorgenommene, wissenschaftliche Analyse der Machtverhältnisse (Außensicht: etisch)[21].

Im Zusammenhang mit Ritualen unterscheiden Krüger, Nijhawan und Stavrianopoulou (2005) mehrere Arten von Agency, die verschiedenen Ebenen und Bereichen zugewiesen werden können. Sie benennen u.a. die Gestaltungsmacht („performative agency“: ibid. 20–22), die sich darauf bezieht, wer unter den Ritualhandelnden dazu ermäch-

18 In der Soziologie und Anthropologie hauptsächlich geprägt von Giddens 1979, 1984 und Bourdieu (z.B. 1996, 1998); in der Psychologie zusammenhängend mit dem Konzept der „self-efficacy“, maßgeblich erforscht von Bandura (z.B. 1982). Für Hinweise zur psychologischen Literatur danke ich Michael Roth.

19 Zum Begriff der *Agency* v.a. im Kontext von Ritualen siehe Krüger, Nijhawan & Stavrianopoulou 2005.

20 Krüger, Nijhawan & Stavrianopoulou 2005:10.

21 Auch die etische Perspektive ist natürlich von geltenden Weltbildern (z.B. der westlich-analytischen Wissenschaft) geprägt und einem System verhaftet – dies ist aber kaum zu eliminieren. Zur Problematik z.B. Platvoet 2004:246.

tigt ist, Veränderungen vorzunehmen und Geschehen und Abläufe zu gestalten. Die so genannte Verwaltungsmacht („administrative agency“: ibid. 24f.) betrifft die Evaluation und Akzeptanz der korrekten Durchführung durch die dafür verantwortlichen Instanzen. Beide Aspekte sind für unsere Frage nach Variation und individueller Gestaltung von Ritualen bzw. ihrer Zulässigkeit relevant. Letztlich hängt nämlich die Wirksamkeit eines Rituals immer vom jeweiligen, individuellen Kontext seines Vollzugs und eben von seiner Evaluation durch die betreffenden Instanzen ab[22]. Das bedeutet beispielsweise für spontane Abweichungen vom standardisierten Ablauf, dass diese ein Ritual nicht automatisch wirkungslos machen, sondern nur dann, wenn die relevante Instanz entscheidet, dass die Abweichung zu gravierend ist und das Gelingen verhindert. Bei Ritualen mit institutionalisierter Kontrollinstanz ergibt sich dadurch die Möglichkeit, dass die Entscheidung über das Gelingen instrumentalisiert wird und weitreichendere Dimensionen annimmt. Es ist nicht pauschal davon auszugehen, dass die Akteure den Ritualen aufgrund ihrer Ehrfurcht gegenüber deren Sakralität und Verbindlichkeit gewissermaßen ohne eigene Handlungsmacht unterworfen wären: „Es entspricht einem modernen rationalistischen Missverständnis (…) anzunehmen, aufrichtiger Glaube und zweckrationales Handeln stünden notwendig im Widerspruch zueinander“[23].

2. Das Verhältnis von Mythos und Ritual

2.1. Ursprungs- und Ableitungsverhältnisse

Über das Verhältnis von Ritual und Mythos ist viel gesagt worden, wobei meistens die Frage im Mittelpunkt stand, ob einer der beiden Kategorien primärer Status zukomme und welche Schlüsse das auf die Entwicklung von Religion und Kultur im Allgemeinen erlaube. Lange Zeit waren nur die beiden Szenarien überhaupt vorstellbar, dass

(a) das Ritual ursprünglich und erst sekundär in mythologische Geschichten umgesetzt worden sei,

22 Vgl. Stollberg-Rilinger 2013:202.
23 Stollberg-Rilinger 2013:205.

(b) der Mythos an erster Stelle stehe und sekundär in aufführbare Handlung übertragen worden sei.

Inzwischen fällt die Beurteilung dieses Verhältnisses meist weit weniger kategorisch aus und andere Fragestellungen erfahren – zu Recht – mehr Aufmerksamkeit. Nur in einigen wenigen Fällen, in denen Mythos und Ritual miteinander verbunden sind, lässt sich nämlich stichhaltig für einen Ausgangspunkt beim Ritual argumentieren, in einigen anderen für den Mythos als Ursprung. In vielen Fällen aber ist kaum feststellbar, ob eines der beiden von dem anderen abgeleitet ist, und in noch mehr Fällen liegt überhaupt keine Zuordnung eines Mythos zu einem Ritual oder umgekehrt vor. Ein gutes Beispiel für letzteren Fall sind Entsühnungsrituale, die aufgrund spontan auftretender Zeichen der Götter durchgeführt werden; hier lassen sich z.B. die römischen Prodigien und der Prozess, der zu ihrer Entsühnung führt, nennen. Die Zeichen lassen sich in der Regel nicht an mythologische Themen anbinden, sondern stehen meist für eine undefinierte Angst vor unbestimmten Bedrohungen, die durch „Grenzüberschreitungen“ symbolisiert werden[24]. Das gleiche gilt für andere Rituale, die als Reaktion auf spontane und individuelle Anlässe durchgeführt werden: Auch bei den Hethitern finden wir z.B. in Orakelanfragen Informationen über rituelle Handlungen, die nicht in systematischer Verbindung zu mythologischen Strukturen stehen, sondern z.B. als Gegenmaßnahmen für Krisen, zur Untermauerung konkreter Bitten oder als Reaktion auf Träume durchgeführt werden. Bei diesen Ritualtypen sind mythologische Anbindungen allenfalls schwach ausgeprägt, z.B. dadurch, dass ein spezifischer Gott um etwas aus genau seinem Einflussbereich gebeten wird, oder durch genealogische Verbindungen der Kaiser mit bestimmten Gottheiten. Diese Verbindung ist dann stark implizit und eher auf Charakteristika individueller Götter als auf ganze Handlungsfolgen oder Geschichte bezogen. Es ist also davon auszugehen, dass Mythen und Rituale zunächst prinzipiell distinkte und unabhängige Konzepte und Traditionen darstellen, die aber in bestimmten Fällen

24 Wölfe innerhalb der Stadtgrenzen, Hermaphroditen, Zwillingsgeburten etc. Vgl. Rosenberger 2001:76f.

durchaus in einem Verhältnis und bisweilen eben auch in einem Ableitungsverhältnis zueinander stehen.

2.2. Kommunikative Parameter

Gerade in Hinblick auf ihre kommunikativen Eigenschaften scheinen sich Mythos und Ritual deutlich zu unterscheiden: Rituale richten sich an göttliche Adressaten, während Mythen den Menschen über die Götter erzählen. In diesem Sinne äußert sich auch Rüpke[25], der beschreibt, wie sich die Kommunikation „über die Götter als solche" in die Bereiche Mythologie („Genealogie, Handeln und Aussehen") und Philosophie („naturphilosophische Fragen nach dem Wesen der Götter") differenziert. Auch Assman konstatiert: „Die Mythen sprechen die Ordnung aus, die Riten stellen sie her."[26] Die Frage, die sich aus diesen Feststellungen ergibt, ist, ob die kommunikativen Grenzen nicht dagegen sprechen, dass Mythos und Ritual miteinander verbunden werden – bzw. wie die beiden über diese Grenzen hinweg aneinander angenähert werden können. Zur Beantwortung lassen sich verschiedene Argumente heranziehen:

Zum einen muss sich die Erzählung eines Mythos nicht notwendigerweise ausschließlich an menschliche Adressaten wenden. In einigen Fällen können wir beobachten, dass ein Mythos wie eine Art Analogiemodell eingesetzt wird und sich dann als persuasive Strategie zumindest indirekt an die Götter richtet, um einem menschlichen Anliegen wie durch einen ‚Präzedenzfall' mehr Gewicht zu verleihen. Somit wird durch den Mythos auch nicht mehr nur eine kulturelle Realität oder eine „Ordnung" beschrieben oder ausgesprochen, sondern der pragmatische Zweck der Erzählung kann auch die Herstellung einer bestimmten Realität oder Ordnung sein; hier können wir also durchaus davon ausgehen, dass die zunächst festgestellten Grenzen nicht absolut sind, sondern Übergänge erlauben. Zum anderen ist schon vielfach darauf hingewiesen worden[27], dass die Götter keineswegs die einzigen Adressaten ritueller Kommunikation sind, auch wenn sich Gebete und

25 Vgl. Rüpke 2001a:17f.
26 Assmann 1991:24.
27 U.a. von Rüpke 2007, 2001a.

Bitten als explizite Sprechakte an sie richten. Vielmehr ist es im Kern der meisten Rituale verankert, dass alle daran beteiligten, handelnden und zuschauenden Personen ebenfalls als Adressaten bestimmter (meist indirekter) Illokutionen einen Platz in der Kommunikationsstruktur einnehmen. Diese Tatsache hängt damit zusammen, dass der Wahrheitswert und Erfolg eines Rituals zu einem gewissen Grad von dessen Bezeugung und Anerkennung durch die Gemeinschaft abhängt. Unabhängig davon, ob es sich um große öffentliche Rituale handelt, die von der ganzen Gemeinschaft rezipiert und mitgetragen werden, oder ob ein Ernteritual auf einem römischen Landgut die *familia* miteinbezieht: Die kollektive Bezeugung und Akzeptanz der Träger ist eine Grundvoraussetzung für seine Wirksamkeit. Ganz bewusst kann diese sekundäre Adressierung z.B. dann eingesetzt worden sein, wenn hochrangige Opferherren, wie politische Führer durch die Größe, den Prunk und die Inszenierung eines Opfers der Bevölkerung ihre Gottgefälligkeit demonstrieren. Darüber hinaus sind Rituale nicht auf die „Herstellung der Ordnung“ festgelegt, sondern sie können Realität auch abbilden und z.B. durch ihre symbolischen Handlungen beschreiben und so festigen.

Die genannten Punkte zeigen dass die kategorialen Grenzen zwischen Mythos und Ritual auch in kommunikativer Hinsicht nicht so stark fixiert oder starr sind, wie einige Definitionen oder Beschreibungen nahelegen. Vielmehr scheinen sie relativ problemlos aneinander annäherbar und ihre Charakteristika gegenseitig übertragbar. Was aber sind nun die Gründe für solche Übertragungen und Annäherungen? Entstehen sie spontan und ohne einen bestimmten Hintergrund? Verbindungen von Mythos und Ritual finden sich nämlich durchaus nicht selten; in einigen Fällen scheinen sie fast regelhaft, mitunter können wir sogar nachvollziehen, wie sie gezielt hergestellt werden (siehe dazu unten mehr: § 2.5). Die Tatsache, dass immer wieder Rituale innerhalb von Mythen oder Mythen innerhalb von Ritualen platziert werden, spricht m.E. dafür, dass diese Verknüpfung aus bestimmten Gründen vorteilhaft ist oder positive Effekte mit sich bringt.

2.3. Gegenseitige Stabilisierung

Generell können die positiven Effekte, die sich aus einer Verbindung von Mythos und Ritual ergeben als gegenseitige Stabilisierung zusammengefasst werden. Dabei spielen verschiedene Aspekte eine Rolle, die zumeist mit dem jeweiligen kommunikativen Potenzial zusammenhängen, welches durch einen gegenseitigen Bezug gesteigert werden kann:

– Referenzierung:
  Mythen können in hohem Maße dazu beitragen, die superempirischen Kommunikationspartner von Ritualen durch den Bezug auf charakterisierende Handlungen oder Eigenschaften zu referenzieren und damit gewissermaßen zu fixieren. Dieser Bezug kann sich in Epitheta und Epiklesen ausdrücken, in denen mythologische Narration als Präsupposition oder kondensiert bspw. in verbalen Rektionskomposita (vgl. ved. *vr̥trahan-* als Epiklese Indras oder Ἑκηβόλος oder Κυνθογενής als Epitheta Apolls) enthalten ist, oder aber durch eine eingebettete narrative Episode. Eine solche Stabilisierung kann wegen der fehlenden Zugänglichkeit der Adressaten ritueller Kommunikation und der damit zusammenhängenden Nicht-Überprüfbarkeit von deren Gelingen durchaus als erstrebenswert gelten.

– Analogiemodell:
  In ähnlicher Weise können Mythen als analogische Referenz für das Gelingen eines Rituals gelten, indem sie die Geschichte einer erfolgreichen Durchführung erzählen. Eine typische Struktur besteht hier aus drei Stufen:
  (a) Entstehung eines negativen Zustands
  (b) Durchführung eines Rituals zu dessen Abwendung
  (c) Wiederherstellung des positiven Ausgangszustandes
  Dieses Muster findet sich ganz typisch z.B. in orientalischen Notzeitmythen wie den hethitisch-hattischen Mythen vom verschwundenen oder erzürnten Gott, aber auch in Jahreszeitenmythen anderer Kulturen, wie dem griechischen Mythos von Kore und Demeter. Bekanntestes Beispiel ist auf hethitischer Seite sicher die Erzählung vom Zorn des Telipinu, der sich aufgrund ei-

ner Verstimmung zurückzieht und so große Unfruchtbarkeit und Stagnation aller vitalen Prozesse auf der Erde auslöst. Im Rahmen des Mythos, der während des entsprechenden Jahreszeitenfestes vorgetragen oder aufgeführt wurde, wird detailliert das Ritual beschrieben, mit dem die Priesterin Kamrušepa den Gott von seinem Zorn reinigt und reaktiviert; es entsteht der Eindruck einer dichten Verwobenheit der rituellen mit der mythologischen Ebene durch den Wechsel zwischen narrativem und deskriptivem (oder präskriptivem?) Text. Dieses Ineinander-Greifen kann als „Anschlusskommunikation" zwischen den beiden Kategorien verstanden werden[28]. Zuletzt wird ebenfalls geschildert, wie sich Leben und Fruchtbarkeit wieder einstellen. Dadurch entsteht eine Art Folie, eine Vorlage für die im Ritual immer neu vollzogenen Abläufe und so gewissermaßen auch eine Garantie für deren Wirksamkeit. Auch Ünal thematisiert die kommunikativ-performative Strategie, Mythen in Rituale einzubetten und diese mit ihren „‚happy ends' in Form eines latenten Analogiezaubers auf die jeweilige gegenwärtige Notlage einwirken zu lassen."[29]

– Aitiologie:
  Ein Mythos kann auch mit einem Ritual verbunden sein, um als sogenanntes *Aition* dessen Herkunft, Einrichtung oder Entstehung mitzuteilen. Aitiologische Mythen sind uns ebenfalls aus verschiedenen Kulturen bekannt; sie müssen sich nicht immer auf ein Ritual beziehen, sondern können auch das Zustandekommen gesellschaftlicher Ordnungen, historische Prozesse und Ereignisse oder kulturelle und natürliche Gegebenheiten erklären. Sie können, z.B. durch die Zurückführung von Herrscherdynastien auf göttliche Ahnen, als bewusste Legitimation instrumentalisiert werden oder religiöse Praxis auf mythische Tradition gründen und so unanzweifelbar machen[30].

28 Zum Terminus vgl. Rüpke 2001a:16 mit Rückverweis auf Luhmanns Systemtheorie.

29 Ünal 1994:802.

30 Zur Praxis des aitiologischen Diskurses unter Augustus siehe noch unten: § 2.5.

– *Enactment*/Explizierung:
Rituale können Mythen szenisch umsetzen und somit lebendig und direkt erfahrbar machen. Durch diese Erfahrbarkeit und durch die regelmäßige Wiederholung im Rahmen eines festen zeitlichen und räumlichen Settings kann sich eine größere Stabilität auch bei Mythen einstellen. Sie übernehmen gewissermaßen einige der Eigenschaften des Rituals, in das sie transponiert sind, wie Repetitivität oder Standardisierung. Ein weiterer stabilisierender Effekt der rituellen Umsetzung eines Mythos ist die Steigerung seines Wirklichkeitswertes durch die kollektive Erfahrung und Bezeugung durch die Teilnehmenden. Ein Ritual ist aber nur eine Möglichkeit unter mehreren, den Wirklichkeitswert einer mythologischen Erzählung zu erhöhen: Drama oder Vortrag haben ähnliche Effekte und finden sich ebenfalls als szenische Umsetzungen oder Darbietungen mit deutlichem Aufführungscharakter, beispielsweise in Form der griechischen Tragödie oder der homerischen *oral poetry*[31].

In umgekehrter Richtung kann die Beschreibung eines Rituals im Rahmen eines Mythos die pragmatische Funktion besitzen, die Verhältnisse zwischen den handelnden Personen präzise und durchsichtig darzustellen. Die Schilderung eines Rituals als Teil mythologischer Narration kann so zu einer unmittelbaren Rezipierbarkeit der spezifischen Beziehung zwischen den im Ritual handelnden und den verehrten Personen beitragen und dadurch narrative Strukturen unterstützen[32].

2.4. Mythos und Ritual im Modell

Die aufgezählten Stabilisierungseffekte lassen sich mit einer Modellvorstellung in Korrelation bringen, die auf dem Konzept von einander gegenüberstehender **Naturordnung** und **Kulturordnung** basiert[33]:

31 Zum Komplex von Mythos, Drama und Ritual siehe z.B. Dunsch 2009:29–33 mit weiterer Literatur zur Thematik.

32 Vgl. als Beispiel dafür die Deutung des irischen Mythos *Cath Maige Tuired* durch Emmanuel Dupraz im gleichen Band.

33 Vgl. Dalferth 1987:280 mit weiterem Verweis auf Lévi-Strauss.

Sharma, Nidhi und Keshav Sharma (2015): ‚Self-Fulfilling Prophecy': A Literature Review. In: *International Journal of Interdisciplinary and Multidisciplinary Studies* 2/3, 41–52.

Stollberg-Rilinger, Barbara (2013): *Rituale*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Thomas, William Isaac und Dorothy Swaine Thomas (1928): *The child in America: Behavior problems and programs*. New York: A. A. Knopf.

Turner, Victor (1969): *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. London: Routledge.

Ünal, Ahmed (1994): Hethitisch-altanatolische Mythen, Legenden, Epen und Märchen aus dem Staatsarchiv von Hattuscha. In: Karl Hecker et al. (Hrsg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments.* Bd. III: *Weisheitstexte, Mythen und Epen II*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 802–859.

van Gennep, Arnold (1909): *Les rites de passage*. Paris: Nourry.

Wolf, Kordula (2009): *Troja – Metamorphosen eines Mythos*. Berlin: Akademie Verlag.

Wunenburger, Jean-Jacques (2003): Mytho-phorie. Formen und Transformation des Mythos. In: Wilfried Barner, Anke Detken und Jörg Wesche (Hrsg.): *Texte zur modernen Mythentheorie*. Stuttgart: Reclam, 290–300.

Theresa Roth
Fachgebiet Vergleichende Sprachwissenschaft und Keltologie
Fachbereich Fremdsprachliche Philologien
Philipps-Universität Marburg
Wilhelm-Röpke-Straße 6E
D-35032 Marburg
E-Mail: theresa.roth@staff.uni-marburg.de