

Robert Gugutzer  
Michael Staack *Hrsg.*

# Körper und Ritual

Sozial- und kulturwissenschaftliche  
Zugänge und Analysen

 Springer VS

Robert Gugutzer  
Michael Staack *Hrsg.*

# Körper und Ritual

Sozial- und kulturwissenschaftliche  
Zugänge und Analysen

 Springer VS

---

# Körper und Ritual

---

Robert Gugutzer • Michael Staack (Hrsg.)

# Körper und Ritual

Sozial- und kulturwissenschaftliche  
Zugänge und Analysen

*Herausgeber*

Robert Gugutzer  
Goethe-Universität Frankfurt am Main  
Frankfurt am Main, Deutschland

Michael Staack  
Goethe-Universität Frankfurt am Main  
Frankfurt am Main, Deutschland

ISBN 978-3-658-01083-6

ISBN 978-3-658-01084-3 (eBook)

DOI 10.1007/978-3-658-01084-3

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

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2015

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen.

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer Fachmedien Wiesbaden ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media ([www.springer.com](http://www.springer.com))

---

# Inhalt

Zur Einführung ..... 9

## Teil I

### **Körperlich-leibliche Konstruktionen ritualisierter Vergemeinschaftung**

Rituale als performative Handlungen und die mimetische Erzeugung  
des Sozialen ..... 23  
*Christoph Wulf*

Gemeinschaft als Körperwissen. Rituelle Verkörperungen von  
Gemeinschaft und das Spielerische ..... 41  
*Yvonne Niekrenz*

Spielen, Jubeln und Feiern im Stadion. Über den Zusammenhang  
von Architektur und rituellen Verkörperungen im Fußball ..... 55  
*Silke Steets*

Public Viewing als sportiv gerahmtes kollektivleibliches Situationsritual .... 71  
*Robert Gugutzer*

Teamsubjekte: Rituelle Körpertechniken und Formen der  
Vergemeinschaftung im Spitzensport ..... 97  
*Christian Meyer und Ulrich v. Wedelstaedt*

Rituals as they happen. Zur körperlichen Dimension von  
Vergemeinschaftung in einer Flamenco-Tanzstunde ..... 125  
*Larissa Schindler*

Ritualisierte Berührungen als Medium für Vergemeinschaftung ..... 145  
*Matthias Riedel*

## **Teil 2**

### **Rhythmus als Abstimmungsmodus in Interaktionsritualen – Zur IRC-Theorie von Randall Collins**

Klassengespräche. Gruppendiskussionen über Filme aus der  
Perspektive der Theorie der Interaktionsrituale ..... 171  
*Jörg Rössel*

Körperliche Rhythmisierung und rituelle Interaktion. Zu einer  
Soziologie des Rhythmus im Anschluss an Randall Collins' Theorie  
der „Interaction Ritual Chains“ ..... 191  
*Michael Staack*

Die Absetzung König Richards II. als mitreißende Massen-  
veranstaltung. Oder: Der heilige Körper des Königs und der Versuch,  
ihn zu überwinden. Ritualtheoretische Überlegungen ..... 219  
*Ole Münch*

Bodily Interactions in Interaction Ritual Theory and Violence ..... 245  
*Randall Collins interviewed by Michael Staack*

## **Teil 3**

### **Rituelle Hervorbringung und Bewältigung spezifischer Körper**

Inklusionsrituale und inklusive Communitas. Paradoxien der  
Behinderung in der modernen Gesellschaft ..... 263  
*Jörg Michael Kastl*

Rituelle Dimensionen kommerzieller Sexualität ..... 289  
*Sabine Grenz*

---

Fabrikation körperlicher Zugehörigkeit: Das Ritual des Ballettrainings ...	311
<i>Sophie Merit Müller</i>	
Todesrituale. Zur sozialen Dramaturgie am Ende des Lebens .....	335
<i>Thorsten Benkel</i>	
Verletzte Körper und gestörte Rituale in schwankhaften Erzählungen des späten Mittelalters .....	361
<i>Mareike von Müller</i>	
Die Selbstquantifizierung als Ritual virtualisierter Körperlichkeit .....	389
<i>Andréa Belliger und David Krieger</i>	
Autorinnen- und Autorenverzeichnis .....	405



---

## Zur Einführung

Das vorliegende Buch beschäftigt sich mit den körperlichen Grundlagen und Dimensionen von Ritualen. Es richtet seinen Blick damit auf einen Sachverhalt, der so selbstverständlich ist, dass er gerne übersehen wird. Den Ritualakteuren mag man das nachsehen. Für sie ist es in aller Regel nicht wichtig zu reflektieren, welche Rolle ihr Körper (und der Körper anderer) bei der Ausführung ihres Rituals spielt – sie tun eben, was man so tut, wenn man jeden Morgen nach dem Aufstehen 50 Liegestütze macht oder abends vor dem Zubettgehen ein Gebet spricht, anlässlich des Abiturs oder der neuen Wohnung mit Freunden eine Party feiert, sich mit der Clique auf die immer gleiche, sehr spezielle Weise begrüßt und verabschiedet oder sich vor dem Wettkampf zuerst das Shirt und dann die Hose, anschließend den linken Schuh und danach den rechten anzieht, keinesfalls aber umgekehrt. Je förmlicher der Anlass und je expliziter dessen Inszenierungscharakter, desto wahrscheinlicher ist es zwar, dass die Beteiligten auch ihr körperliches Tun bedenken. Doch beim Großteil der mehr oder weniger alltäglichen Rituale dürfte die reflexive Thematisierung der körperlichen Performance eher die Ausnahme sein – die insbesondere dann eintritt, wenn einem der Akteure ein „Ritualfehler“ (Hüsken 2013) unterläuft.

Etwas überraschender mutet es hingegen an, dass in jenen Wissenschaftsfeldern, in denen die Analyse der Körperlichkeit von Ritualen gang und gäbe sein sollte, der *Körpersoziologie* und der *Ritualforschung*, kein sonderliches Interesse an diesem Thema festzustellen ist. Verwundern muss das deshalb, da Rituale ohne handelnde und interagierende Körper schlicht nicht existierten. „Rituale sind in erster Linie Handlungen“ (Brosius/Michaelis/Schrode 2013: 13), und da menschliche Handlungen immer auch körperlich-leiblich sind (vgl. Gugutzer 2012), sind Rituale in einem fundamentalen Sinne „verkörpert“ (Polit 2013). Rituale sind körperlich ausgeführte Handlungen, körperlich hergestellte Situationen, leiblich wahrgenommene Ereignisse, inkorporierte Handlungsmuster, sicht- und spürbare Praktiken;

Rituale werden von Menschen aus Fleisch und Blut gemacht, vollzogen und erlebt; in und mit Ritualen wird soziale Ordnung körperlich gestaltet, auf Dauer gestellt und zum Ausdruck gebracht. Auch wenn Rituale vieles andere mehr sind, so sind sie doch grundlegend „an Verkörperungen gebunden: an unseren Leib, den primären Schauplatz unserer Darstellungsleistungen für andere“ (Soeffner 2010: 49).

Die *Ritualforschung* weiß natürlich um die Bedeutung des Körpers für die Ausübung von Ritualen. Ihr Interesse scheint jedoch lange Zeit lediglich dem Körper als Objekt von Ritualen gegolten zu haben, das sich kaum vom Status anderer Ritualobjekte unterscheidet. Erst mit dem *performative turn* (vgl. Wirth 2002) und dem von Thomas Csordas in den 1990er Jahren in die Kulturwissenschaften eingeführten Konzept *embodiment* (Csordas 1990, 1994; siehe dazu auch Bell 2006) rückte der Körper verstärkt als Subjekt von Ritualen in den Fokus der Ritualforschung. Im Zuge der epistemologischen und methodologischen Wende zum Performativen und zum Körper als konstitutive Bedingung von Kultur und Gesellschaft begann die Ritualforschung, den menschlichen Körper als „handlungsmächtig auch im Zusammenhang mit rituellen Handlungen zu untersuchen. Der Körper wird nun ein zentraler Punkt, an dem Konzepte der Person, Zugehörigkeit und Identitäten verankert, produziert und verhandelt werden“ (Polit 2013: 217). Dieser aus dem *performative turn* und dem *body turn* (Gugutzer 2006a, 2006b) resultierende Blick auf den Körper als *Subjekt* rituellen Handelns und Interagierens soll mit den Beiträgen dieses Bandes weiter geschärft werden. Im Mittelpunkt stehen hier die konstitutiven und konstruktiven Bedingungen und Bedeutungen individueller und kollektiver Körper und Leiber für Rituale, kurz: das *doing ritual* im Medium von Leib und Körper.

Die *Körpersoziologie* wiederum weiß selbstredend um die Bedeutung des Körpers für die praktische bzw. performative Konstruktion sozialer Wirklichkeit, doch übergeht sie zumeist die dabei ausgeübten Rituale und springt sozusagen direkt von den körperlichen Praktiken zur sozialen Ordnung oder umgekehrt von dieser zu jenen. Sieht man von Studien ab, die eher aus der Ethnologie und Sozialanthropologie denn der Körpersoziologie stammen, von dieser jedoch ‚vereinnahmt‘ werden (vgl. Gugutzer 2015), etwa Marcel Mauss’ „Techniken des Körpers“ (Mauss 1975) oder Mary Douglas’ „Natürliche Symbole“ (Douglas 1974), so sind es vor allem die Arbeiten Erving Goffmans, in denen sich am ehesten eine körpersoziologisch fundierte Ritualtheorie findet. Goffmans Analysen alltäglicher „Interaktionsrituale“ (Goffman 1971) haben die wichtige Rolle des Körpers in rituell organisierten Interaktionssystemen gezeigt, wozu vor allem das Bemühen der körperlich ko-präsenten Akteure zählt, durch das eigene Verhalten und Benehmen die situationsspezifischen Normen, Regeln und moralischen Standards einzuhalten und so die jeweilige „Interaktionsordnung“ (Goffman 1994) aufrechtzuerhalten. Ähnlich wie Goffman,

wenngleich insgesamt weniger explizit als dieser, hat Jean-Claude Kaufmann (1999) auf die körperlich-emotionalen Grundlagen und Folgen von Ritualen hinsichtlich der Herstellung sozialer Ordnung hingewiesen. Als Beispiel dafür nennt er die „Eröffnungsrituale“, mit denen Menschen das Bügeln ihrer Wäsche einleiten, um dieser wenig geliebten Tätigkeit einen angenehmen oder gar „schönen“ Rahmen zu geben (Kaufmann 1999: 190ff.). Pierre Bourdieu schließlich kann als einer jener Autoren angesehen werden, die besonders die Bedeutung der Inkorporierung von Wissen, Deutungsmustern, Weltbildern und Handlungsschemata für habitualisiertes und ritualisiertes Handeln herausgearbeitet haben (vgl. Bourdieu 1987; siehe dazu auch Gebauer/Wulf 1998, Wulf 2005). Gerade an den zweifelsfrei herausragenden Arbeiten von Kaufmann und Bourdieu zeigt sich aber auch der Nachholbedarf in Sachen körpersoziologischer Ritualanalyse: Sofern die Körpersoziologie überhaupt Rituale thematisiert, dann üblicherweise en passant und ohne exakte begriffliche Differenzierungen etwa zwischen gewohnheitsmäßigem und rituellem Handeln. Vor diesem Hintergrund versucht das vorliegende Buch, ein Gegengewicht zur Marginalisierung von Ritualen in der Körpersoziologie herzustellen, indem es exemplarische Analysen präsentiert, die verdeutlichen, wie Leib, Körper und Bewegung an der rituellen Herstellung sozialer Wirklichkeit beteiligt sind.

Losgelöst von disziplinspezifischen Zugängen, Schwerpunktsetzungen und Versäumnissen lässt sich das hier interessierende Verhältnis von Körper und Ritual grundsätzlich aus zwei analytisch getrennten – realiter verschränkten – Perspektiven betrachten: Zum einen bezüglich der Frage, *wie Körper und Leiber an der Konstitution und Konstruktion von Ritualen beteiligt sind*, zum anderen mit Blick auf die entgegengesetzte Frage, *wie Rituale Körper und Leiber rahmen und formen*. Diese zwei übergreifenden Leitfragen betonen jeweils eine der beiden Seiten der Relation von Körper und Ritual, ohne die andere zu ignorieren. Für den Zweck dieses Buches haben wir sie in drei Hinsichten spezifiziert: Erstens, die körperlich-leibliche Konstitution und Konstruktion von Ritualen interessiert hier vor allem unter dem Gesichtspunkt der *performativen Hervorbringung sozialer Gemeinschaften*. Zweitens wird dabei gesondert der Fokus auf den *Rhythmus* als ein körperlich-leibliches Phänomen gerichtet, das zwischen den Ritualakteuren vermittelt und für die Ritualdynamik sorgt. Drittens stehen im Mittelpunkt der rituellen Rahmung und Formung von Körpern und Leibern spezifische, nämlich gesellschaftlich mehr oder weniger explizit *als deviant markierte Körper*. Hierzu einige Erläuterungen.

## 1 Körperlich-leibliche Konstruktionen ritualisierter Vergemeinschaftung

Seit Émile Durkheims Arbeit zu den „Elementaren Formen des religiösen Lebens“ (Durkheim 2007 [Orig. 1912]) ist es ein soziologischer Gemeinplatz, dass Rituale eine bedeutende Funktion für den Zusammenhalt gesellschaftlicher Gruppen und Gemeinschaften erfüllen. Zwar ging es Durkheim vor allem um die Bedeutung von Ritualen für religiöse Gemeinschaften, doch sind Rituale bekanntlich keineswegs allein in religiösen Kontexten sozial funktional. Im Gegenteil scheint die *gemeinschaftsstiftende Kraft ritueller Praktiken* gerade in den säkularisierten Lebenswelten spätmoderner Gesellschaften von besonderer Relevanz zu sein. Die Ambivalenzen und Kontingenzen, Instabilitäten und Unsicherheiten spätmoderner Lebensführung bringen es mit sich, dass Individuen und Gruppen sich an sozialen Praktiken festhalten, die Sicherheit, Halt und Orientierung versprechen. Dazu zählen Rituale, helfen sie doch, soziale Komplexität zu reduzieren und Ordnung in das je individuelle und gemeinschaftliche Leben zu bringen. Rituale strukturieren sowohl besondere Lebenssituationen wie Geburt, Hochzeit, Beförderung oder Tod als auch Alltagssituationen wie den Ablauf der wöchentlichen Arbeitsbesprechung oder die Organisation einer wissenschaftlichen Tagung. Die besondere soziale Bedeutung von Ritualen, kollektive Bindung herzustellen und den am Ritual beteiligten Akteuren über das Zugehörigkeitsgefühl Sicherheit zu vermitteln, basiert vor allem darauf, dass Rituale symbolisch eine Grenze zwischen ‚Innen‘ und ‚Außen‘, ‚Wir‘ und ‚die Anderen‘. Die rituelle Grenzziehung zwischen *in-* und *outgroup* konstituiert kollektive Identität, deren subjektive Relevanz umso größer ist, je mehr sie empfunden statt bloß gewusst wird (vgl. dazu allgemein Gugutzer 2002: 130f.).

Mit Blick auf das Anliegen dieses Buchs ist dabei entscheidend, dass die identitätssichernde Grenzziehung mittels rituellen Handelns keineswegs nur oder primär symbolisch erfolgt, sondern zuvorderst im Medium des Körpers und körperlicher Handlungen. Körper machen Rituale, und Körper gestalten rituell kollektive Ordnungen. Rituale sind *körperliche Praktiken*, durch die *performativ soziale Wirklichkeit hergestellt* wird. Rituale schaffen kollektive Bindungen, weil und insofern sie im Medium körperlicher Gesten, Handlungen und Interaktionen ausgeführt werden sowie über sinnliche Wahrnehmungen und Empfindungen den Gruppenmitgliedern ‚in Fleisch und Blut‘ übergehen. Ob alltägliche Interaktionsrituale, zeitlich, räumlich oder sozial konventionalisierte Übergangsrituale, kleine oder große Feiern oder außergewöhnliche Zeremonien, in jedem Fall sind es die körperlichen Praktiken der Beteiligten und die dadurch ausgelösten Empfindungen, die soziale Bindungen erzeugen. Gemeinschaften entstehen, entwickeln und sta-

bilisieren sich durch rituelle Verkörperungen, wie sie sich auch durch verkörperte Rituale wandeln können, etwa Demonstrationen oder Streiks.

Rituale sind mithin körperliche Performanzen, das heißt körperliche Handlungen, die im konkreten gemeinschaftlichen Tun sozialen Zusammenhalt konstituieren. Rituale strukturieren und verdichten soziale Wirklichkeit aber nicht nur in actu, sondern transzendieren diese zugleich, indem sie vergangene Rituale aufgreifen und damit Traditionen am Leben erhalten; zugleich projizieren sie einen Entwurf sozialer Wirklichkeit, der die Kontingenz der Zukunft zumindest ein Stück weit zu bannen verspricht. Was nach der Hochzeit folgt, weiß keiner, aber der Magie des Hochzeitsrituals wohnt die Hoffnung auf etwas Positives inne, was auch immer das für das einzelne Paar heißen mag. Rituale erweisen sich so als identitätssichernd in individueller wie auch in kollektiver Hinsicht: Rituale haben eine selbstvergewissernde und selbstsichernde Funktion für Menschen, Gruppen, Gemeinschaften und Gesellschaften, weil diese ihre Identität im Medium körperlich-sinnlicher Praktiken und Empfindungen erzeugen. Dass das je Eigene dabei durch mehr oder weniger bewusste, mehr oder weniger explizite körperpraktische Differenzsetzungen zum Anderen Kontur gewinnt, ist offenkundig.

Grundlegende Voraussetzung dafür, dass Körper performativ zur Konstruktion ritueller Ordnung beitragen können, ist zum einen, dass die Körper bzw. die Handlungen der Körper für andere sinnlich wahrnehmbar, also sichtbar, hörbar, spürbar etc. sind, oder dass sie zumindest sinnlich wahrnehmbare Effekte auf das rituelle Setting generieren. Zum anderen ist eine Abstimmung der Körper in Zeit und Raum erforderlich, die damit beginnt, dass die Körper zur selben Zeit am selben Ort sind, und die im Weiteren für den Ritualverlauf essenziell ist (vgl. Clothe 1983). Die Körper der Ritualteilnehmerinnen müssen räumlich arrangiert und im Ritualverlauf koordiniert werden, was wiederum voraussetzt, dass eine wechselseitige Wahrnehmung und Abstimmung der Körper erfolgt. Bei Ritualen, an denen mindestens zwei Akteure beteiligt sind, sind mit anderen Worten binnenrituelle Koordinationsprozesse notwendig, um das Ritual zu prozessieren. Wie aber gehen diese binnenrituellen Koordinationsprozesse vonstatten?

---

## 2 Rhythmus als Abstimmungsmodus in Interaktionsritualen

Zur Abstimmung der am Ritual beteiligten Körper stehen verschiedene Möglichkeiten zur Verfügung, die sich idealiter trennen lassen, realiter jedoch stets miteinander verschränkt sind. (a) *Rituelle Skripte* legen den Ablauf eines Rituals

fest, so dass die Akteure sowohl den gesamten Ablauf als auch ihre eigene Rolle darin in der Ritualvorbereitung memorieren können. So postieren sich Männer auf traditionell-heterosexuellen Hochzeiten nicht zum Brautstraußfangen, und als Teilnehmerin eines Silvestercountdowns stellt man sich nicht mit dem Rücken zu den anderen Gästen in die Ecke eines Zimmers. (b) *Ritualhierarchien* bringen *Zeremonienmeister* hervor, die das jeweilige Ritual anleiten und es strukturieren. Eine wichtige, beim Verfolgen von Ritualskripten so zunächst nicht gegebene Möglichkeit der Ritualgestaltung, die die funktionale Differenzierung von *Zeremonienmeister* und den anderen Teilnehmern eröffnet, besteht darin, dass der *Zeremonienmeister* durch die improvisierte Abweichung vom erwarteten Ritualskript kreativ eine ludisch-performative Note (siehe dazu Gebauer/Wulf 1998) – und damit eine rituelle Singularität – in das Ritual einbringen kann, ohne dass es dadurch zu Abstimmungsproblemen unter den Ritualteilnehmerinnen kommt. Ein Tischgebet etwa kann von der Sprecherin des Gebets ad hoc verändert werden und mittels dieser Abweichung vom üblichen Ritus dem Umstand Rechnung tragen, dass ein anwesender Gast in die Tischritual-Gemeinschaft integriert werden soll. (c) Anstelle des *Zeremonienmeisters* können auch alle Ritualteilnehmer zusammen durch *In-Situ-Aushandlungen* die körperlichen Abstimmungsprozesse und den Ritualablauf ad hoc kreieren. Gelegentlich stellen solche spontanen Um- oder Neugestaltungen des rituellen Geschehens gar eine situative Notwendigkeit dar, um die Ritalität des Rituals aufrechtzuerhalten. So ist der Beginn der Körperchoreographie auf einer Party, die sich typischerweise beim Silvestercountdown einstellt, für die Partyteilnehmer soweit verbindlich festgelegt, dass bei Versagen des Fernsehers oder Radios spontan entschieden werden muss, wem bzw. wessen Uhr die Autorität verliehen wird, das Jahresende auszuzählen.

Aus einer dezidiert körper- und leibsoziologischen Perspektive ist es neben den genannten rituellen Abstimmungsmodi allen voran der *Rhythmus*, der die Koordination der Ritualkörper und -leiber ‚steuert‘. Rhythmus als ritueller Modus raumzeitlicher Abstimmung von Körpern und Leibern – verwiesen sei hier auf das verwandte Konzept der „Bewegungssuggestion“ von Schmitz (2011: 33ff.) – liegt gewissermaßen quer zu den drei zuvor genannten Abstimmungsmodi und ist mit diesen aufs Engste verflochten. (ad a) Rhythmen sind rituellen Skripten inhärent und konstituieren dadurch oftmals auf entscheidende Weise erst deren Ritalität. Das Vaterunser zum Beispiel erhält seine religiöse Aura nicht zuletzt dadurch, dass es jedes Mal wieder im gleichen und mit gleicher Bedeutsamkeit vorgetragenen Rhythmus gesprochen wird. (ad b) *Zeremonienmeister* wiederum initiieren einerseits die Rhythmen, die das Ritual strukturieren, und leiten sie an, andererseits ermöglichen diese Rhythmen es den *Zeremonienmeistern* selbst, sich ganz und gar ihrer Performance als charismatische Dirigenten des Rituals hinzugeben,

indem sie sich von den Rhythmen körperlich-leiblich ergreifen und dirigieren lassen. (ad c) Schließlich reduzieren rituelle Rhythmen bis zu einem gewissen Grad Aushandlungsprozesse raumzeitlicher Abstimmung von Körpern, insbesondere wenn es sich bei ihnen um im Ritualskript festgelegte Rhythmen handelt, die an vorgeschriebene Bewegungen gekoppelt sind. Mitunter generiert jedoch erst eine gewisse Vorstrukturierung des rituellen Handelns durch geskriptete Rhythmen Situationen ritueller Inklusion, die dann als Freiräume für In-Situ-Aushandlungen fungieren können. So kann ein Tangoabend mitsamt seiner spontanen Tanzpaarbildungsprozesse vor allem auch deshalb gelingen, weil die Anwesenden mit gutem Grund davon ausgehen können, dass es ausreichend ist, Tango tanzen zu können, um problemfrei in die Tangotanzgemeinschaft inkludiert zu werden; zugleich können die Tänzerinnen und Tänzer durch ihre je individuellen Tänze die Milonga kreativ am Laufen halten.

Ebenso wie die anderen Abstimmungsmodi können die körperlich-leiblichen Rhythmisierungen der Ritualteilnehmerinnen spezifische Leistungen für das Gelingen des Rituals übernehmen. Dazu zählt vor allem, dass sie der Labilität und Fragilität ritueller Ordnungen Kontingenz reduzierend begegnen. Rhythmen haben die Eigenschaft, dass sie in *besonderer* Weise die wechselseitige leibliche Wahrnehmung der verkörperten Ritualteilnehmer gewährleisten. Da der Rhythmus einen direkten Zugang auf Körperleiber besitzt (vgl. Bockrath et al. 2008; Horn 2001), da er „unter die Haut geht“ (Schmitz 2011: 34), strukturiert er auf unmittelbare Weise, wie Personen leiblich sich selbst und ihre materielle und soziale Umwelt wahrnehmen (Fischinger 2008; McNeill 1995). Wenn Ritualteilnehmerinnen kollektiv vom Rhythmus affiziert oder richtiggehend mitgerissen werden, fördert das in aller Regel den störungsfreien Ritualablauf. Der Rhythmus als Gestaltverlauf im Sinne „solidarischer Einlebung“ (Schmitz 2011: 48) ermöglicht es den Ritualteilnehmern, am Ritualgeschehen zu partizipieren, ohne den Aufmerksamkeitsfokus bewusst auf die Koordination ihrer Körper richten zu müssen und sich stattdessen dem (vermeintlich) Eigentlichen des Rituals zuwenden zu können, etwa der geselligen Konversation oder dem Anfeuern der eigenen Mannschaft. Über diese Dimension der unmittelbaren leiblich-körperlichen Abstimmung hinaus weist der Rhythmus eine weitere distinktive Qualität auf, die zusätzlich bewirkt, dass rituelle Rhythmisierungen für das Gelingen von Ritualen förderlich sind: Rhythmen können Steigerungen erfahren in Tempo, Intensität, Betonung und Lautstärke. Wenn rituelle Interaktion rhythmisch organisiert ist, kann sie daher an solch einer Steigerungsdynamik des Rhythmus partizipieren bzw. von dieser angesteckt oder angeleitet