

# Postmoderne Rituale als Herausforderung für die kirchliche Kasualpraxis



# **Postmoderne Rituale als Herausforderung für die kirchliche Kasualpraxis**

Die Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) in Erfurt ist eine Einrichtung der Deutschen Bischofskonferenz. Sie hat den Auftrag, die Entwicklung der Pastoral der Kirche in Deutschland unter einer evangelisierenden Perspektive zu unterstützen.

Die Reihe *KAMP kompakt* erscheint in unregelmäßigen Abständen und will Multiplikatoren und Multiplikatorinnen sowie Interessierten in gebündelter Form Ergebnisse der Arbeitsstelle und pastoral relevante Diskurse zugänglich machen.

## Impressum

KAMP kompakt, Band 5

Herausgeber:

Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral

Holzheienstr. 14

99084 Erfurt

Telefon: 0361 / 54 14 91 – 0

Fax: 0361 / 54 14 91 – 90

E-Mail: sekretariat@kamp-erfurt.de

Internet: [www.kamp-erfurt.de](http://www.kamp-erfurt.de)

Redaktion: Markus-Liborius Hermann

Grafiken & Layout: Jörg Termathe

Bildnachweis:

Titelbild: *Liebesschlösser auf der Hohenzollernbrücke in Köln 11.JPG* (Ausschnitt) von *Bin im Garten*, Lizenz: CC BY-SA 3.0 ([creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/)), via Wikimedia Commons

Bild S. 45: *Baum dreieckige Form mit Wurzeln* (bearbeitet); Icon erstellt von *Freepik* via [www.flaticon.com](http://www.flaticon.com)

Schriftzitate sind, soweit nicht anders vermerkt, der Einheitsübersetzung in der Fassung von 2016 entnommen. Alle Internetquellen wurden am 30.08.2017 überprüft.

© 2017 Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral, Erfurt

ISSN 2195–9005

# Inhaltsverzeichnis

|  |     |
|--|-----|
| Einführung <i>Markus-Liborius Hermann</i>  | 4   |
| Rituale designen. Ein Baukasten für religiöse Bastler und engagierte Liturgen <i>Gernot Meier</i>                              | 11  |
| Diesseitsrituale <i>Michael Ebertz</i>   | 31  |
| Performance zum Thema „Freier Theologe“ und Rituale <i>Markus Grünling</i>   | 41  |
| Rituale in der Postmoderne als pastorale Herausforderung für die kirchliche Ritual- und Kasualpraxis <i>Benedikt Kranemann</i> | 53  |
| Konkretionen   |     |
| Taufe oder Kindersegnung? Sakramente und/oder Sakramentalien <i>Hubertus Schönemann</i>  | 75  |
| Beziehungs- und Feierqualität <i>Martin Hochholzer</i>   | 89  |
| Sterben, Tod und Trauer <i>Tobias Kläden</i>   | 99  |
| Rituale im Internet <i>Andrea Imbsweiler</i>   | 106 |
| Pastorale Innovation auf dem Feld der Kasualien <i>Markus-Liborius Hermann</i>   | 114 |
| Anhang   |     |
| Grundlegende Literatur   | 125 |
| Autorenverzeichnis   | 126 |

# Einführung

## Markus-Liborius Hermann

**D**ie Postmoderne produziert mehr Rituale als je zuvor. Dies überrascht, denn noch vor wenigen Jahrzehnten diente der Begriff „Ritual“ geradezu als Schimpfwort – Rituale waren größtenteils verpönt. „Ritualisiert“ zu agieren bedeutete ein Stigma, gleichzusetzen mit „inhaltsleer“ und „erstarrt“. Heute können erhebliche Veränderungen festgestellt werden: *Rituale sind wieder in Mode gekommen.*

Doch sie sind pluraler geworden, sowohl in ihren Formaten als auch von ihren „Anbietern“ aus betrachtet – so kreieren zahlreiche Ritualdesigner kontinuierlich neue Rituale. Aber weder die „neuen“ noch die „traditionellen“ Rituale können heute für sich beanspruchen, für die ganze Gesellschaft zu gelten. Dennoch zeigt allein das wieder gestiegene Interesse am Ritual eine unbestimmte Sehnsucht. Ein guter Grund, die Frage zu stellen, was ein Ritual eigentlich ist. Nach *Barbara Stollberg-Rilinger* wird mit einem „Ritual [...] eine menschliche Handlungsabfolge bezeichnet, die durch Standardisierung der äußeren Form, Wiederholung, Aufführungscharakter, Performativität und Symbolizität gekennzeichnet ist und eine elementare sozial strukturbildende Wirkung besitzt.“<sup>1</sup> Besonders der Blick auf die *Performativität* scheint bedeutsam, da Rituale nicht nur etwas „sagen [...], sie tun etwas. Sie sind wirkmächtig in dem Sinne, dass sie das, was sie darstellen, zugleich herstellen. Die meisten Rituale [...] ziehen eine Grenze zwischen Vorher/Nachher, stiften eine Zäsur, gliedern die Zeit, wo sonst nur unmerkliche, fließende Übergänge wären“<sup>2</sup>. Auch der Bestsellerautor *Anselm Grün OSB* weist im Anschluss an *C. G. Jung* in einem seiner populären Bücher darauf hin, dass Rituale wirkmächtig sind, und zwar in dreifacher Weise: sie „transformieren [...] die Lebensenergie [...] in geistige Energie, sie stiften Sinn, und sie

---

<sup>1</sup> Stollberg-Rilinger 2013, 9.

<sup>2</sup> Ebd. 11–12.

haben als Teil der Religion eine heilende Wirkung auf die Seele des Menschen“<sup>3</sup>. Besonders dem Moment der Sinnstiftung ist Aufmerksamkeit zu schenken, da Rituale „in einer Zeit der Sinnlosigkeit eine heilende Wirkung ausüben“<sup>4</sup> können. Von daher erscheinen sie gewissermaßen notwendig, um dem tieferen Sinn des Lebens auf die Spur zu kommen. Durch die Performativität des Rituals „ist der Mensch, der an einem [solchen] teilnimmt, am Ende [zudem] nicht mehr derselbe, der er zuvor gewesen ist. Durch ein Ritual wird er transformiert und nachhaltig verändert. Aus einem Novizen ist ein Mönch geworden, aus der Gestorbenen eine Bestattete, aus dem ledigen ein verheirateter Mann“<sup>5</sup> etc.

So galt auch der *Übergang* lange als genuiner Ort und spezifische Gestalt des Rituals. Dafür steht besonders der Name *Arnold van Gennep*, nach dem das Ritual Übergänge zwischen Lebensphasen und Institutionen markiert und gestaltet.<sup>6</sup> Deutlich zu machen ist dies vor allem an den Ritualen des Lebenszyklus – Geburt, Heirat, Tod, Initiation –, an den Schwellen des individuellen Lebenszyklus also, die in allen Gesellschaften von Ritualen umgeben sind.<sup>7</sup> Bei der „Überwindung [...] lebensweltlicher Grenzen [...] sichern [Rituale] das Subjekt, das diese Grenze überschreitet und auch seine Umwelt, die diesen Übergang begleitet.“<sup>8</sup>

Eben an dieser Stelle drückt sich auch die bedeutsame soziale Funktion der Rituale aus: Sie „überbrücken gerade die ‚neuralgischen Punkte‘ im Leben eines Einzelnen wie der Gesellschaft als Ganzer [...] und verleihen institutionellen Ordnungen Bestand.“<sup>9</sup> Auf diese Weise stiften sie Ordnung; man kann sagen, dass es „ohne Rituale [...] keine gesellschaftliche Ordnung, keine Institutionen, keine dauerhafte soziale Struktur“<sup>10</sup> gibt. Dadurch wird das individuelle und gesellschaftliche Leben leichter – und so sind Rituale in gewisser Weise „lebensnotwendig“ und unverzichtbar: „Denn wir müssen uns nicht in all unserem

---

<sup>3</sup> Grün 2002, 31.

<sup>4</sup> Ebd. 34.

<sup>5</sup> Fuhrmann 2009.

<sup>6</sup> Vgl. Gennep 2005. Dieser aus dem Jahre 1909 stammende Ansatz hat zwar an Glanz verloren, ist aber nach wie vor bedenkenswert. Vgl. dazu Leonhard 2015.

<sup>7</sup> Vgl. Stollberg-Rilinger 2013, 55.

<sup>8</sup> Fuhrmann 2009.

<sup>9</sup> Stollberg-Rilinger 2013, 13.

<sup>10</sup> Ebd.

Handeln [...] immer neu erfinden, sondern können [...] auf bewährte rituelle Handlungsmuster zurückgreifen.“<sup>11</sup>

Wenn Rituale also einerseits lebensnotwendig sind und sich andererseits immer weiter pluralisieren, dann muss in diesem Zusammenhang ein weiteres Phänomen eingeordnet werden: Auch wenn die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft zu dem Schluss kommt, dass die meisten Menschen in der Kirche sind „weil sie an den Wendepunkten des Lebens kultisch begleitet werden wollen“<sup>12</sup> – ein Befund, der tendenziell auch für die katholische Kirche zutreffen wird –, so *verlieren die Kirchen doch zunehmend ihre rituelle Gestaltungskraft für den Alltag*. Kirchliche Rituale haben heute schlicht nicht mehr die Verbindlichkeit und Anschlussfähigkeit an den Tages-, Jahres- und Lebenslauf, der ihnen früher zu eigen war. Sie scheinen leer und starr geworden zu sein und ihre heilende, belebende und sinnstiftende Wirkung verloren zu haben, scheinen nur noch wenig mit dem Leben zu tun zu haben – jedenfalls auf der „Nachfrage-Seite“, also bei vielen Menschen, die nach Ritualen fragen. Im Kontrast dazu sei hier daran erinnert, dass die katholische Kirche das menschliche Leben lange Zeit durch ein festes System sakramentaler Übergangsriten regelte (und es damit auch dem Heilsmonopol der Kirche unterstellte). Dieses „Ritual-System“ überdauerte in der Sache zudem die Konfessionalisierung nach der Reformation, auch wenn es sich tiefgreifend änderte und die „rituelle Praxis [...] zu einer Art Lackmusest für konfessionelle Zugehörigkeit“<sup>13</sup> wurde.

Eben jenes Moment verschärft sich in der Postmoderne. Da sich die Form der Mitgliedschaft nach wie vor über Rituale gestaltet und entscheidet, wird dies zunehmend brisant. Der hohen und steigenden „Nachfrage“ nach Ritualen, die als Ausdruck der Suche nach Sinn und als ein Bedürfnis nach einem „Mehr“ im Leben verstanden werden können, steht eine gewisse „rituelle Sprachlosigkeit“ der Kirche gegenüber oder, anders formuliert, eine Anschlusschwierigkeit kirchlicher Rituale an die Lebenswirklichkeit des postmodernen Menschen. Bestand für C. G. Jung das Geheimnis der katholischen Kirche unter anderem darin, dass sie mit ihren Riten und ihren Symbolen den Menschen „immer noch ein sinnvolles

---

<sup>11</sup> Fuhrmann 2009.

<sup>12</sup> Kirchenamt der EKD 2003, 15.

<sup>13</sup> Stollberg-Rilinger 2013, 58.

Dasein führen lässt“<sup>14</sup> (gerade an den Lebensübergängen, etwa durch die Sakramente und Kasualien Taufe, Firmung, Hochzeit und Bestattung), so wird dieser Dienst der rituellen Sinnstiftung heute zunehmend von alternativen Anbietern erledigt.

An dieser Stelle gerät der rituelle „Dienstleistungscharakter“ in den Blick: Auch kirchliche Kasualien werden „zunehmend [...] fordernd, von ‚Fall zu Fall‘ [...] an der Schnittstelle sich individualisierender und lockernder Formen der Kirchenmitgliedschaft“<sup>15</sup> beansprucht. So genannte „Ritualdesigner“, oft ausgebildete katholische und evangelische Theologen, verstärken den „Druck zur Individualisierung der Kasualien“<sup>16</sup>. Das Blühen solcher Dienstleistungen, bei denen die „Kunden“ und ihre Vorstellungen im Mittelpunkt stehen, erscheint als Folge einer bereits bestehenden und sich immer weiter ausbreitenden Nachfrage, die kirchlich nicht befriedigt wird.<sup>17</sup> Nicht zuletzt die Debatte um den Münsteraner Pfarrer *Thomas Frings* hat die Problematik öffentlich(er) gemacht. Frings hatte unter anderem eine Kluft „zwischen den immer seltener im Leben der Menschen stattfindenden Gottesdienste[n] (Hochzeit, Taufe, Erstkommunion, Firmung, Beerdigung, Jubiläum, Weihnachten) und der inneren Gestimmtheit dafür, dem Grundgerüst, das man zum Mitfeiern vielleicht braucht“, kritisiert. „Der Anspruch [– so Frings –,] dass diese seltene Feier dann service-orientiert, fehlerlos, auf hohem Niveau ‚geliefert‘ werden soll und die Ahnungslosigkeit nicht Weniger ist für mich immer schwerer auszuhalten.“<sup>18</sup> Doch auch wenn die Service-Mentalität bisweilen auf solche Weise kritisiert wird, so scheint insgesamt doch ein Trend in puncto Rituale absehbar: „Pluralisierung und Diversifizierung, zielgruppenbezogene Ausgestaltung, Situationsspezifika, performative Professionalität und hohe Reflexivität im Spannungsfeld von Personalisierung und Vergemeinschaftung, Kirche und Öffentlichkeit.“<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> Jung 1981, 298.

<sup>15</sup> Morgenthaler 2015, 136.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Vgl. dazu auch Schütze 2005.

<sup>18</sup> Frings 2016.

<sup>19</sup> Morgenthaler 2015, 137.

Wie die Kirche auf diese Herausforderung reagieren kann, war Thema einer vom 20. bis 21. April 2016 in Erfurt durchgeführten Tagung der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) der Deutschen Bischofskonferenz mit dem Titel „*Postmoderne Rituale als Herausforderung für die kirchliche Kasualpraxis*“, die in diesem Band dokumentiert wird. Das sich auf vielfältige Weise in der gesellschaftlichen und religiösen Wahrnehmung herauskristallisierende Phänomen säkularer Rituale der Postmoderne wirft grundsätzliche und praktische Fragen nach Chancen und Herausforderungen für die kirchliche Pastoral auf: Wie kann es durch derartige Wechselwirkungen zu einer produktiven Herausforderung und damit zur Neuartikulation des Eigenen kommen? Was kann gelernt werden, so dass die „alten Rituale“ so gefeiert werden, dass sie die Menschen heute erreichen, dass sie „passen“ und ihnen „etwas sagen“? Was bedeutet dies für das Kreieren „neuer Rituale“, wie beispielsweise den vom Erfurter Weihbischof Reinhard Hauke entwickelten „Segnungsgottesdienst am Valentinstag“<sup>20</sup> und andere Kasualien dieser Art?

Zur Klärung dieser Fragen beleuchtet zunächst *Gernot Meier* postmoderne Rituale aus der Perspektive kultur- und religionswissenschaftlicher Ritualforschung und bietet einen *Baukasten für religiöse Bastler und engagierte Liturgen*, die sich in liturgischen Grenzbereichen bewegen. Der „Baukasten“ soll helfen, eigene Rituale zu reflektieren, neue zu entwickeln bzw. zu „designen“ und auch durchzuführen. Zusätzlich aufgenommen wurde in diesem Band ein Beitrag des Religionssoziologen *Michael N. Ebertz*, der das Phänomen der *Diesseitsrituale* bedenkt und die Ergebnisse als Reflexionsfolie für die Gestaltung gottesdienstlicher Feiern anbietet.

Ergänzt werden diese grundsätzlichen Überlegungen durch die originäre Perspektive des Ritualbegleiters *Markus Grünling*. Als „Freier Theologe“ bietet Grünling Zeremonien für alle Phasen eines Übergangs an, vor allem für Geburt, Erwachsenwerden, Heiraten, Abschied oder Tod. Er berichtet von seinen Erfahrungen mit Ritualen, die durch die „Kunden“ und ihre jeweilige Geschichte geprägt werden.

---

<sup>20</sup> Vgl. dazu Hauke 2014.

*Benedikt Kranemann* beschreibt schließlich in seinen liturgiewissenschaftlichen Anmerkungen die hohe Bedeutung von Ritualen für die Seelsorge, um von dort die „neuen Rituale“ in der Gegenwart als Herausforderung für die Kirche zu skizzieren. Nach einer notwendigen Ritualkritik zieht er liturgietheologische Konsequenzen und entwirft mögliche Konsequenzen für die Pastoral der Liturgie.

Diese Ansätze wurden während der Tagung in Arbeitsgruppen vertieft. Daraus entstanden *Konkretionen*, die sich mit den Themen *Taufe oder Kindersegnung* (*Hubertus Schönemann*); *Beziehungs- und Feierqualität* (*Martin Hochholzer*); *Sterben, Tod und Begräbnis* (*Tobias Kläden*); *Rituale im Internet* (*Andrea Imbsweiler*) und *Pastorale Innovationen auf dem Feld der Kasualien* (*Markus-Liborius Hermann*) auseinandersetzen und hier vorgelegt werden.

Rituale produzieren – so der Medientheoretiker *Norbert Bolz* – „Vertrautheit und Bedeutsamkeit“ und helfen dem Menschen auf diese Weise, denn die „Vertrautheit des Rituals [...] macht das Unerklärliche der Welt erträglich.“<sup>21</sup> Rituale sind allgegenwärtig, unverzichtbar und daher zu wichtig, als dass in Pastoral und Kirche die Aufgabe, die sich verändernde Rituallandschaft und ihre Vielfalt wahr- und ernst zu nehmen, unerledigt bleiben dürfte. Zu einer solchen notwendigen Betrachtung und Analyse will die vorliegende Publikation anregen und beitragen.

## **Literatur:**

Bolz, Norbert, *Die Konformisten des Andersseins*, München 1999.

Frings, Thomas, ?Kurskorrektur!, Post auf der Facebookseite der Pfarrei Heilig-Kreuz Münster, 14.02.2016, auf: [www.facebook.com/kreuzkirche.muenster/posts/916981931710887](http://www.facebook.com/kreuzkirche.muenster/posts/916981931710887).

Fuhrmann, Siri, *erhaben/banal: Warum wir Rituale lieben*, in: *sinnstiftermag*, Ausg. 8 (2009), auf: [www.sinnstiftermag.de/ausgabe\\_08/titelstory.htm](http://www.sinnstiftermag.de/ausgabe_08/titelstory.htm).

---

<sup>21</sup> Bolz 1999, 95.

- Gennep, Arnold van, *Übergangsriten*, Frankfurt a. M./New York 2005 (Erstauflage: *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris 1909).
- Grün, Anselm, *Geborgenheit finden – Rituale feiern. Wege zu mehr Lebensfreude*, Freiburg i. Br. 2002.
- Hauke, Reinhard, *Mitfeiern – miterleben – mitgestalten. Neue Perspektiven und Anregungen für die Seelsorge an Christen und Nichtchristen*, Leipzig 2014.
- Jung, Carl Gustav, *Das symbolische Leben*, in: ders., *Gesammelte Werke (Das symbolische Leben 18/1)*, Olten 1981, 287–314.
- Kirchenamt der EKD (Hg.), *Weltsichten, Kirchenbindung, Lebensstile. Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft (Kirche, Horizont und Lebensrahmen)*, Hannover 2003.
- Leonhard, Clemens, *Die „rites de passage“ nach Arnold van Gennep*, in: *Pastoral-Theologische Informationen* 35, H. 1 (2015) 245–260, auf: [nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6:3-pthi-2015-13790](http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6:3-pthi-2015-13790).
- Morgenthaler, Christoph, *Welche rituelle Gestaltungskraft hat die Kirche? Praktisch-theologische Erwägungen*, in: *Praktische Theologie* 50, H. 3 (2015) 133–139.
- Schütze, Stefan, *Die Kasualie Trauung im Wandlungsprozess. „Alternative Trauungen“ und „Lebensfeiern“ durch „Freie Theologen“ als Herausforderung für kirchliches Handeln*, in: *Materialdienst der EZW* 68, H. 1 (2005) 102–111.
- Stollberg-Rilinger, Barbara: *Rituale (Historische Einführungen 16)*, Frankfurt a. M./New York 2013.

# Rituale designen

## Ein Baukasten für religiöse Bastler und engagierte Liturgen

### Gernot Maier

*„Unser Kater ist gestorben. Können wir eine Beerdigung machen? Er war für uns ein Familienmitglied und Begleiter.“ – „Ich bin nun zwei Jahre in diesem Gefängnis. Gibt es ein Ritual, das mir die Zeit ordnet und mir hilft, auf mein Leben danach zu sehen?“ – „Wir haben ein Haus gekauft, aber irgendwie fühlen wir uns unwohl, als wäre da noch etwas anwesend. Können Sie da nicht ein Ritual machen, damit das aufhört?“ – „Wir haben eine Vernissage, können Sie da irgendwas zu den Bildern machen?“ – „Wir übergeben unseren Hof an die nächste Generation. Gibt es da irgendwas Religiöses, was wir machen können?“ – „Ich würde gerne die Asche meiner Partnerin an ihrem Lieblingsplatz in den Wind streuen. Wie können wir das machen?“ – „Mein Unterschenkel muss amputiert werden. Können Sie da irgendwas Religiöses machen? Können wir den Unterschenkel dann auch beerdigen?“*

**V**iele solcher Anfragen landen in kirchlichem Kontext bei Pfarrerinnen und Pfarrern, Diakoninnen und Diakonen, kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern. Meist steht man dann vor der Anfrage: „Können Sie da etwas machen?“ Man macht sich auf die Suche, bespricht die Anfrage mit Kolleginnen und Kollegen: Gibt es schon ein Ritual, einen Gottesdienst, eine Segnung etc. oder muss ich etwas Neues entwickeln? Dieser Text soll Akteurinnen und Akteuren helfen, eigene Rituale zu reflektieren, neue zu entwickeln bzw. zu „designen“ und auch durchzuführen.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Der hier vorliegende Text ist eine Zusammenfassung und Erweiterung verschiedener Vortragsanfragen. Besonders zu nennen ist hier die in diesem Band dokumentierte Taugung.

Die Art, die Struktur oder auch die verschiedenen Ausprägungsformen von Ritualen sind seit vielen Jahren ein beliebtes Forschungsgebiet in der Kulturwissenschaft. Rituale<sup>2</sup> in Ostasien, im Mittelalter oder auch im Internet sind eingehend untersucht und in vielen Publikationen, Offline- und Online-,<sup>3</sup> beschrieben worden.<sup>4</sup> Daneben hat sich, seitdem Rituale von Menschen gefeiert, durchlebt oder durchlitten wurden, eine lange Tradition von Ritualdesign<sup>5</sup> entwickelt. In jüngster Zeit ist zu erkennen, dass manche Akteure Rituale entwickeln („Ritualmacher“<sup>6</sup>) oder auch Rituale, die einer „alten“ Zeit zuzuordnen sind, gleichsam wiederentdeckt und neu durchgeführt werden. Auch große religiöse Akteure der Gegenwart sehen sich immer wieder vor der Frage, inwieweit in der Gegenwart bisherige Rituale verändert, neu entwickelt oder gänzlich abgeschafft werden sollen. „Ritualkochbücher“ z. B. sog. Agenden, Messbücher u. ä. werden beispielsweise in einem langen konsensualen Prozess entwickelt, und man hat zu

---

<sup>2</sup> Der Begriff „Ritual“ fasst hier alles, was sich die Leserinnen und Leser unter Ritualen (als Kompositum) vorstellen können: Rituale zur Einweihung, zur Geburt (auch mehrere), zum Tod (auch mehrere), auf dem Fußballplatz, bei einer Festveranstaltung oder bei einer Wahl. Dabei ist die Grenze zu Alltagshandlungen, je nach Position der Wissenschaftlerin durchaus umstritten. Wer sich mehr für die Geschichte interessiert: Kreinath u. a. 2006.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu Brosius/Heidbrink 2013.

<sup>4</sup> Allen, die sich einen Überblick zum Thema Rituale verschaffen wollen, sei das Buch „Rituale und Ritualdynamik“ (Brosius u. a. 2013) empfohlen. Kurze und sehr verständliche Abschnitte geben einen recht guten Einblick. Einen sehr umfassenden Blick auf Rituale bietet die Reihe „Ritual Dynamics and the Science of Ritual“. In fünf Bänden wurde der Sonderforschungsbereich 619 „Ritualdynamik“ in Heidelberg dokumentiert. Alle Informationen sind auf [www.ritualdynamik.de](http://www.ritualdynamik.de) zu finden.

<sup>5</sup> Innerhalb der Religionswissenschaft gibt es eine Diskussion, was überhaupt als Ritualdesign zu verstehen sei und was dies z. B. mit (Re-)Invention, Transformation oder auch Transfer von Ritualen zu tun habe und wie die jeweiligen Abgrenzungen verlaufen. Die Diskussion bei der Frage des Ritualdesigns dreht sich um die Bandbreite des Begriffes: Ist eine Innovation schon die „Neumischung“ von Versatzstücken? Muss ein Design alles „neu“ erschaffen oder genügt es auch, ein Ritual oder Teile davon von einer Kultur in eine andere zu übertragen? Sind Transferprozesse automatisch Innovationen und sind Reinvencion und Reaktualisierung eines Rituals aus der Zeit um 50 v. Chr. automatisch Ritualdesign? Für den hier gewählten Ansatz des Baukastens erscheint dieser Aspekt zwar wichtig, ist aber letztlich für das designte Ritual (ob neu, alt, Invention etc.) nicht besonders relevant (Ahn u. a. 2013).

<sup>6</sup> Vgl. Gengnagel/Schwendler 2013.

weilen den Eindruck, Innovation und Tradition seien ständig in einem Aushandlungsprozess – ein Aushandlungsprozess, den schon *Michael Nüchtern* in seinem Buch „Kirche bei Gelegenheit“<sup>7</sup> hinsichtlich von Kasualien beschrieben hat. Doch bei allen Aufbrüchen sind vor allem Vorstellungen über die Beständigkeit von Ritualen lange vorherrschend gewesen. Erst die jüngere Forschung, vor allem zur Ritualdynamik von *Gregor Ahn*,<sup>8</sup> hat gezeigt, dass sogar die Frage der Repetitivität von Akteuren und Wissenschaftlern sehr unterschiedlich gesehen wird.<sup>9</sup>

Ritualdesign und Ritualdynamik sind Stichwörter, die aktuell vor allem einen neuen Diskussionsbereich der praktischen Theologie markieren. Aber wie macht man es denn jetzt? Auf was könnte oder muss man achten, wenn man ein neues Ritual designt? So werden in diesem Aufsatz Ergebnisse aus der Ritualwissenschaft und Ritualistik sowie der Analyse der Ritualdynamik auf besondere Art fruchtbar gemacht: Die Ergebnisse der kulturwissenschaftlichen Untersuchungen sollen Bausteine für engagierte religiöse Bastlerinnen, experimentierfreu-

---

<sup>7</sup> Nüchtern 1991.

<sup>8</sup> Für eine Vertiefung des Themas Ritualdesign in der Gegenwartskultur sei besonders auf zwei Texte von *Gregor Ahn* hingewiesen: „Ritual Design. An Introduction“ (Ahn 2011a) und vor allem auch „The Re-Embodiment of Mr. Spock and the Re-Incarnation of Volde-mort: Two Examples of Ritual Design in Contemporary Fiction“ (Ahn 2011b).

<sup>9</sup> Gerade die Repetitivität hat hier einen besonderen Stellenwert. Wenn man nach christlichen Gottesdiensten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer nach dem Ritual befragt, wird meist gesagt, es war wie immer. Bei der genauen Frage, ob etwas anders war als sonst oder etwas gefehlt hat, bekommt man meist keine Antwort. Es ist aber umstritten, ob dies am Ganzheitsschluss liegen mag. Es ist völlig klar, dass die Performanz bei allen Gottesdiensten immer variiert. Auch wenn neue Stilmittel, liturgische Elemente etc. eingebaut, entfallen oder unabsichtlich vergessen werden, haben die Teilnehmerinnen und Teilnehmer den Eindruck der Vollständigkeit, der Ganzheit und der fast hundertprozentigen Ähnlichkeit. Dies gilt sogar, wenn Elemente wie das Vaterunser oder der Segen (in einem christlichen Gottesdienst) nicht vorhanden sind. Diese Wahrnehmung macht aber die Diskussion z. B. mit Personen aus kirchlichen Kontexten nicht einfach, denn die Wahrnehmung einer Ritualperformanz aus emischer (Innenperspektive) oder etischer (Außenperspektive) Sicht differiert hier sehr. Aus emischer Sicht kann man sagen, dass weder die schon genannte Repetitivität, ein Gemeinschaftscharakter oder sogar ein zwingender Handlungskern für ein Ritual notwendig gegeben sein müssen. Die Zusammenarbeit von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus der Kulturwissenschaft (!) und kirchlichen Gremien (wie auf der hier dokumentierten Tagung der KAMP) hat für beide Gruppen erhellende Erkenntnisse ergeben.

dige Liturgen oder Personen sein, die sich an „liturgischen“ Grenzbereichen bewegen, und gleichzeitig Mut machen, es selber zu versuchen. Bei der Frage, was es „denn so alles gibt“, ist es sinnvoll, sich zunächst einen Überblick über vielleicht schon neu designte Rituale zu verschaffen. Aus eigener Erfahrung sind viele Kolleginnen und Kollegen in diesem Feld höchst produktiv. Die folgende Klassifikation von *Jan Snoek* soll hier einerseits eine Hilfe sein, in einem ersten Schritt konkret nachzufragen, aber auch die Phantasie anzuregen, was denn eigentlich so möglich ist.

## 1. Klassifikation von Ritualen

*Jan Snoek* unterscheidet dreizehn Typen von Ritualen:<sup>10</sup>

1. Gruppen-Rituale im Raum (z. B. eine Prozession)
2. zyklisch wiederholbare Gruppen-Rituale in der Zeit (kalendarische Rituale)
3. nicht zyklisch wiederholbare Gruppen-Rituale in der Zeit (Gruppen-Krisenrituale)
4. nicht wiederholbare Gruppen-Rituale in der Zeit (Gruppen-Statusrituale)
5. individuelle Rituale im Raum (z. B. eine Pilgerfahrt)
6. zyklisch wiederholbare Rituale für ein Individuum in der Zeit (Bestätigungsrituale)
7. nicht zyklisch wiederholbare Rituale für ein Individuum in der Zeit (Rituale für individuelle Krisen)
8. vorhersehbare, nicht wiederholbare Rituale für ein Individuum in der Zeit (lebenszyklische Rituale)
9. nicht vorhersehbare, nicht wiederholbare Rituale für ein Individuum in der Zeit (Einsetzungsrituale)

---

<sup>10</sup> Nach Snoek 2013, 60. Zu weiteren Klassifikationen siehe: Bell 1997. Jede Typologie steht immer in der Spannung zwischen Phänomenologieverdacht, weiterer möglicher Differenzierung und der Frage: „Was fehlt?“ Trotzdem können diese „Listen“ durchaus anregend sein, auch wenn, wie hier, beispielsweise Rituale im Internet kaum unterzubringen sind. Die Konzeptualisierung des Begriffs Phänomenologie ist in großen Bereichen der Theologie und der empirisch geprägten Kulturwissenschaft und deren klarer Trennung von emischer und etischer Perspektive durchaus sehr unterschiedlich.

10. Rituale für nicht-menschliche Objekte im Raum (z. B. Transport von Götter-Statuen)
11. zyklisch wiederholbare Rituale für nicht-menschliche Objekte in der Zeit (z. B. das tägliche Waschen einer Götter-Statue)
12. nicht zyklische, wiederholbare Rituale für nicht-menschliche Objekte in der Zeit (z. B. das Heilen eines Tieres)
13. nicht wiederholbare Rituale für nicht-menschliche Objekte in der Zeit (z. B. ein Tieropfer)

## 2. Erste Entscheidungen bei einem Ritualdesign

In vielen religiösen Traditionen ist es notwendig, dass Rituale eine Verankerung in den und Legitimation durch die für die Gemeinschaften maßgeblichen Schriften oder Traditionen haben oder auf besondere Art in der (neuen) Lebenswelt oder im gesellschaftlichen Umfeld erwartet werden. Bei einem „Neudesign“<sup>11</sup> von Ritualen kann das hinsichtlich der Akteure im Referenzrahmen z. B. zwei Auswirkungen haben: Neudesign wird aufgrund einer gelehrten Oberschichtsdiskussion als ein kaum zu bewältigender Prozess verstanden, mit großer Skepsis gesehen, mit hohen Hürden verbunden oder die Designs finden in Gremien ihr Ende. Manchmal hat Ritualdesign die Chance, sich außerhalb der normalen Formen zu etablieren und zu bewegen. Akteure führen diese Rituale durch, weil sie neben den „streng“, z. B. sakramental, gelabelten Ritualen eben nicht festgelegt sind. Manche Regeln kann man verändern, manche kann man ignorieren und manche muss man, nach Meinung des Verfassers, durchaus auch brechen. Jeder Akteur, der sich in diesem Feld bewegt, muss wissen, wo er sich im Hinblick auf das eigene Symbol- und Zeichensystem befindet und welche Rituale aufgrund von welcher „Ritualgrammatik“ (s. u.) möglich sind.

Wenn man sich entschieden hat, dass man für ein spezielles Szenario ein Ritual entwickeln möchte, sollte man sich zunächst die obengenannte Klassifikation genau ansehen und entscheiden, ob ein von *Jan Snoek* aufgeführter Aspekt einen Aspekt des Rituals wiedergibt und ob es z. B. schon interessante Vorlagen gibt. Seelsorgerinnen und Seelsorger berichten z. B., dass die Zeit im Strafvollzug eine

---

<sup>11</sup> Vgl. Anm. 5.

ganz besondere Komponente ist und neue Rituale hier dringend notwendig sind. Bei einer rituell gefassten Hofübergabe von einer Generation an die andere umfasst die gestreckte Handlung sicherlich eine klare Markierung der Zeit (und auch die dingliche Übergabe), kann aber auch die Aufgabe haben, den Blick nach vorne und zurück zu werfen. Hier könnte es durch Ritualdesign neue Impulse und Möglichkeiten geben.<sup>12</sup>

### 3. Komponenten eines Rituals als Schritte bei einem Ritualdesign

Axel Michaels hat bei einer Diskussion, ob Rituale „meaningless“ sind, erste Komponenten von Ritualen bestimmt und in der Folge auch als Ritualgrammatik verfeinert.<sup>13</sup> Sicherlich ist das Problem, dass mit einer Grammatik auch immer Regelwerke verbunden sind, die polyvalent und sehr komplex sein können und immer bunte Ausnahmen haben. Aber der Fokus liegt hier nicht primär auf der analytischen Beschreibung, sondern auf der Konstruktion. Nicht in jedem Satz finden alle Formen von Grammatik<sup>14</sup> ihren Niederschlag und so verwirklicht jedes Ritual auch immer nur einen Teil von vielen Möglichkeiten. Axel Michaels hat folgende strukturierende Schritte vorgeschlagen und dies auch als Trennung von ritualisierten Gewohnheiten charakterisiert:

#### 3.1. „Ursächliche Veränderung (*causa transitionis*)“<sup>15</sup>

Was passiert? Was verändert sich und warum ist der Wunsch nach einem Ritual vorhanden? Um diesen Schritt und die folgenden Schritte in Gesprächen und für sich selbst besser beleuchten zu können, werden hier und an einigen anderen Stellen Fragen vorgestellt, die das Feld des Klienten, der ratsuchenden Person

---

<sup>12</sup> Ein Haupteinwand hinsichtlich des Ritualdesigns ist – zumindest in kirchlichen Kontexten – die Bemerkung: Das ist alles mit den schon vorhandenen und bestehenden Formen und Möglichkeiten abgedeckt. Diese Argumentationsfigur weiß sich z. B. getragen von den schon genannten Wahrnehmungen zur Repetitivität, übersieht aber vollständig die Feldregeln bei der Etablierung von gegenwartsreligiösen Positionen.

<sup>13</sup> Vgl. Michaels 2010.

<sup>14</sup> Vgl. Hellwig/Michaels 2013.

<sup>15</sup> Michaels 1999, 29.

oder der Gruppe und auch für die Multiplikatoren und die Designerinnen und Designer erschließen können.<sup>16</sup> So wären erste erschließende Fragen für ein Design z. B.: Welche (Veränderungs-)Geschichte des Lebens oder des Lebensabschnittes würden die Teilnehmer des Rituals erzählen? Was würden ihre Freunde vermuten, warum ein Ritual für sie angebracht ist?

### 3.2. „Förmlicher Beschluss (*solemnis intentio*)“<sup>17</sup>

Mit dem förmlichen Beschluss ist es etwas schwieriger. Rituale aus Versehen durchzuführen ist eher nicht der Fall und auch Rituale in einem Theater (z. B. die Verehrung einer Gottheit) fallen hier beispielsweise heraus. Handlung und Bedeutung sind hier zu trennen<sup>18</sup> oder zumindest als Arbeitshypothese einmal getrennt zu betrachten.<sup>19</sup> Eine Marienstatue vom Staub zu befreien oder sie rituell zu verehren, Reisbällchen nebenbei oder in einem rituellen Kontext zu essen, Brot und Wein vor dem Computer zu essen oder gemeinsam am Rechner ein Abendmahl zu feiern und dabei Brot und Wein zu sich zu nehmen, ist ein Entschluss, etwas genau an einer, eben dieser Stelle zu tun und genau das soll an dieser Stelle unterschieden werden.<sup>20</sup> Auch das versehentliche oder absichtliche Stören eines Rituals hilft hier zur Unterscheidung weiter. Erschließende Fragen, nicht nur für die Person, die das Ritual designt, sondern als narrativer Explorationsprozess für die Person oder die Gruppe könnten sein: Gibt es eine Handlung, die exemplarisch für die gesamte Geschichte steht? Gibt es ein Zeichen, das für die gesamte Handlung steht (z. B. Ringwechsel bei der Verpartnerung)? Gibt es Gegenstände, die exemplarisch für das Ritual selbst, einen Aspekt davon, das Lebensereignis oder auch die beteiligten Personen sind? So können auch die Personen, die ein Ritual designen, spielerisch mit Gegenständen des alltäglichen Lebens umgehen. Das Überreichen eines Schlüssels bei einer Hauseinweihung, im

---

<sup>16</sup> Für das Verständnis von Rollenkompetenz und eines professionellen Ritualanbieters mit seinen Kompetenzen vgl. Pfadenhauer 2003.

<sup>17</sup> Michaels 1999, 29.

<sup>18</sup> Ebd. 32.

<sup>19</sup> Vgl. Austin 2014.

<sup>20</sup> Natürlich kann man hier einwenden, dass alles immer (und überall) Zuschreibungsprozesse sind. Das ist natürlich aus einem analytischen Blickpunkt richtig und auch das Pflücken von Erdbeeren an einem sonnigen Tag kann rituellen Charakter haben – aber oft ist es einfach die Freude an den Früchten. Der Fokus liegt auch hier auf dem Design.

Gefängnis oder von einem Fahrzeug kann eine besondere Bedeutung gerade dort gewinnen, wo aus z. B. Sicherheitsgründen die Menge, Form und Anzahl der Gegenstände sehr beschränkt sind.

### 3.3. „Formale Handlungskriterien (*actiones formaliter ritorum*), Förmlichkeit (Repetitivität), Öffentlichkeit, Unwiderrufbarkeit, Liminalität“<sup>21</sup>

„Drittens müssen drei, manchmal auch vier verschiedene formale Handlungskriterien erfüllt sein. Die Handlungen müssen a) förmlich, stereotyp und repetitiv (und damit nachahmbar), b) öffentlich und c) unwiderruflich sein; in vielen Fällen auch d) liminal. Umgekehrt heißt das: Handlungen dürfen nicht spontan, privat, widerrufbar und beliebig für jedermann sein.“<sup>22</sup> Dieser Punkt ist in der Diskussion um neue Rituale – nicht nur im Kontext des Internets – zwar sehr umstritten,<sup>23</sup> aber als Baustein eines Ritualdesigns fast unverzichtbar. Für die Person, die das Ritual designt, ist es wichtig, einen Anfang zu setzen und klar zu sagen, was das nun ist, was hier gerade gemacht wird. Instruktive Ausdrücke wie „wir beten“, „wir erheben uns“ oder „wir rufen nun die Gottheit XY an“ sind Marker, die allen klar sagen, um was es geht. Gerade bei neuen Ritualen und bei Menschen, die nicht (mehr) so richtig mit Ritualen vertraut sind oder neu zu Ritualen hinzukommen, ist dies sehr wichtig. Die Vorstellung einerseits, dass in der Postmoderne bei einem Ritual auf Regieanweisungen gänzlich oder größtenteils zu verzichten ist, erscheint eher skurril. Allein ein Blick in die Milieudiskussion ist hier sehr erhellend.<sup>24</sup> Es kann aber andererseits durchaus passieren, dass

---

<sup>21</sup> Michaels 1999, 29.

<sup>22</sup> Ebd. 34.

<sup>23</sup> Sicher gibt es Grenzfälle, die diese Komponenten fragwürdig erscheinen lassen. Eine Person führt alleine für sich, nach einem eigenen Design eine Ritualhandlung durch, sieht sich danach als eine initiierte Hexe an und wird als solche von anderen durchaus anerkannt (vgl. hierzu Radde-Antweiler 2008; Miczek 2013). Auch die Frage der Widerrufbarkeit ist sehr umstritten, was z. B. die Frage bzgl. Rechtsfolgen einer Taufe angeht, auch wenn die Person, an der die Taufe vollzogen worden ist, kein Einverständnis erklärt hat oder die Person die Taufe später ablehnt.

<sup>24</sup> „In der Praxis, d. h. innerhalb eines jeweils besonderen Feldes, sind inkorporierte (Einstellungen) wie objektivierte Merkmale der Akteure (ökonomische und kulturelle Güter) nicht alle gemeinsam und gleichzeitig effizient. Vielmehr legt die spezifische Logik eines

ein Ritualelement in weite Bereiche der Populärkultur eingewandert ist („Sie dürfen die Braut jetzt küssen!“) oder im Bereich der Exorzismen oder der Befreiungsdienste der Plot aufgrund eines medialen Präskripts z. B. durch viele Darstellungen von YouTube-Videos bekannt ist.<sup>25</sup> Diese beiden Positionen stehen in einer deutlichen Spannung. Das sollte bei einer Ritualinvention und der Durchführung beachtet werden.

Inwiefern eine Öffentlichkeit notwendig (offline, online, in einer gemeinsamen Traumreise etc.) ist, hängt an Fragen zur Vergesellschaftung im designten Ritual. So kommt es in der Praxis immer wieder vor, dass gemeinschaftlich ein Ritual entwickelt wird, das sich z. B. auf das Ausstreuen der Asche eines Verstorbenen am Meer, in einem Fluss oder auf einem Berg im Wind bezieht. Hier ist die Frage der Öffentlichkeit weniger wichtig, aber die Unwiderrufbarkeit gegeben. Unwiderrufbarkeit und Öffentlichkeit zusammen können z. B. bei Hofübergaben gravierend sein. Sicherlich ist die dingliche Überschreibung der juristische Akt. Die Mächtigkeit dieses Aktes kann im krassen Missverhältnis zu real ausgeübter Macht in Familien- bzw. Gemeinschaftssystemen stehen. Rituale sind hier so zu gestalten, dass sie einerseits einen reflexiv-performativen Charakter haben, aber in gleicher Weise eine Hilfe für eine völlig unbestimmte Zukunft sind. Die Frage der Liminalität ist vor allem in theologischen Kontexten mit dem Rückbezug auf Victor Turner<sup>26</sup> und Arnold van Gennep<sup>27</sup> stark betont worden. Die Frage der sog. *rites de passages* (Passage- oder Übergangsriten) ist auch in der Kasualtheorie immer wieder reflektiert worden. Dieser Aspekt hat aber deutlich an Glanz verloren und ist dennoch sicherlich interessant zu bedenken. Er ist aber nicht in der Form konstituierend,<sup>28</sup> wie es noch vor 20 Jahren angenommen wurde.

---

jeden Feldes fest, was auf diesem Markt *Kurs* hat, was im betreffenden Spiel relevant und was *effizient* ist, was *in Beziehung auf dieses Feld* als spezifisches Kapital und daher als Erklärungsfaktor der Formen von Praxis fungiert“ (Bourdieu 1987, 194).

<sup>25</sup> Für einen Überblick über dieses Ritual und die Frage zur Inszenierung der aktiven und passiven Rollenübernahme, des Plots und der Legitimationstrukturen vgl. Meier 2015b.

<sup>26</sup> Vgl. Turner 2005.

<sup>27</sup> Vgl. Gennep 2005.

<sup>28</sup> Eingehend setzt sich auch Clemens Leonhard in seinem Artikel „Die ‚rites de passage‘ nach Arnold van Gennep. Ritualanalyse und theologische Legitimationsstrategien“ (Leonhard 2015) mit den Schwierigkeiten auseinander.

### 3.4. „Modale Handlungskriterien (*actiones modaliter ritorum*), Vergemeinschaftung (*societas*), Transzendenz (*religio*), subjektive Wirkung (*impressio*)“<sup>29</sup>

Wenn vor einer Demonstration ein gemeinschaftliches Ritual durchgeführt wird oder beim *Wacken Open Air*<sup>30</sup> auf bestimmte Arten im Kreis getanzt wird (Circle Pits/Wall of Death), können sich alle, die daran teilnehmen, einer Solidarität vergewissern und für eine außenstehende Person wird klar: In dieser Handlung konstituiert und repräsentiert sich eine Gemeinschaft. Gerade bei dem letztgenannten Beispiel zeigt sich auch, dass solche Prozesse recht schnell gehen. Vor wenigen Jahren waren diese beiden Arten, sich so bei einem Konzert zu bewegen, eher unbekannt. Heute können aber alle in diesen Plot einsteigen – er hat sich medial als Performance durchgesetzt.<sup>31</sup> Für das Ritualdesign ist dieser Aspekt wichtig, weil er den Blick von zentralen Beteiligten auf die umgebenden Personen lenkt. Erschließende Fragen wären: Welche Stimmung möchte ich bei den Zuschauern/äußeren Beteiligten/distanziert Teilnehmenden evozieren? Was

---

<sup>29</sup> Michaels 1999, 29.

<sup>30</sup> Das *Wacken Open Air* (WOA) ist ein seit 1990 jährlich stattfindendes Heavy-Metal-Festival in Wacken, Schleswig-Holstein.

<sup>31</sup> „Beim Verhältnis von Wahrnehmung und Ritual sind zwei Aspekte wichtig. Einmal spielt die rituelle Wiederholung eine zentrale Rolle für die Herausbildung der Wahrnehmung. Wahrnehmen wird gelernt. Insofern es sich auf eine kulturell gedeutete Welt richtet, ist es selbst ein kultureller Prozess, der als ein historischer Prozess begriffen werden muss. Rituelles Verhalten erzeugt, sichert und verändert kulturelle Wahrnehmungsmuster. Es trägt wesentlich dazu bei, die Kollektivität der Wahrnehmungs- und Bedeutungsmuster herauszubilden und weiter zu entwickeln. Erst die Ritualisierung der Wahrnehmung erzeugt Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen den Generationen, Geschlechtern und Milieus und ermöglicht historische und kulturelle Differenz. Rituale sind körperliche Praktiken, die Erfahrungs-, Denk- und Erinnerungsformen und -inhalte determinieren, reduzieren und erweitern, kanalisieren und verformen [...]. Zum anderen erfordert die Inszenierung und Aufführung rituellen Handelns, dass die Ritualteilnehmer einander so wahrnehmen, dass sie gemeinsam handeln können. Ihre wechselseitige Wahrnehmung ist eine Voraussetzung für das Gelingen des rituellen Arrangements. Dies impliziert die Wahrnehmung der Zuschauer und der Atmosphäre, des eigenen Handelns und der Handlungen der anderen und der Synchronisierung der rituellen Teilhandlungen. Im Vergleich zum eigenen Handeln bedarf es bei diesen Wahrnehmungen eines Oszillierens zwischen Annäherung und Distanznahme“ (Wulf/Zirfas 2004, 368).

würde sie am meisten freuen, erstaunen oder in Panik versetzen – wenn man das möchte? Bei Ritualen, die beispielsweise eine Versöhnung zum Ziel haben oder ein Teil davon sind, könnte im Vorfeld gefragt werden, wie man sich verhalten würde, wenn das Ritual schon gemacht und die Versöhnung auf dem Weg ist.

Braucht es eine, wie immer auch geartete Transzendenz, eine Religion oder transempirische Akteure für ein Ritual? Ohne den Ritualbegriff zu überdehnen, gibt es in der Gegenwartskultur viele „säkulare“ Rituale, die ohne Gottheiten oder transzendent-fließendes Chi auskommen (z. B. Einschulung, 3. Oktober, Habilitation, Verabschiedungen aus dem Beruf u. v. a. M.). So können Rituale ohne oder auch mit Transzendenz oder Religion entwickelt werden. Sehr interessant ist das Fallbeispiel aus dem Bereich der „Autoübergabe“ von großen Autokonzernen. Hier wurden Rituale geschaffen, die perfekt inszeniert das Automobil und dann den Besitzer oder die Besitzerin in einen virtuosen Plot rund um das Auto und vor allem auch in die Marke mit hineinnehmen. Die Frage, wie die Wechselwirkungen von Markenbildung und Markenbindung im Zusammenhang mit designten Ritualen aussehen, ist noch völlig offen. Der Gang durch ein Museum, an dessen Ende das neue Auto steht, die inszenierte Übergabe des Autos, der Wunsch des unfallfreien Fahrens mündet in der Narration, Teil eines besonderen Ganzen zu werden.<sup>32</sup>

Wenn die Option der Transzendenz beispielsweise im christlichen Kontext mitbedacht werden soll, hat man große Möglichkeiten aus der gesamten christlichen Kultur- und Geistesgeschichte zu schöpfen, in der Transendenzen zentral sind. Der persönliche Bewährungsmythos<sup>33</sup> ist bei vielen Menschen für die Konstitution eigener religiöser Symbol- und Zeichensysteme eminent wichtig.<sup>34</sup> Dabei liegt eine Spannung zwischen Adaption von und Abgrenzung zu etablierten Symbol- und Zeichensystemen sowie Ritualen vor. Bei Ritualen, die für eine einzelne Person designt werden, erscheint oft die (religiöse) Invention besonders wichtig.

---

<sup>32</sup> Von den neuen Besitzern und Besitzerinnen wird das gefilmt und auf YouTube gepostet. Diesen wichtigen Hinweis verdanke ich Oberkirchenrat *Stephan Werner* von der Evangelischen Landeskirche in Baden.

<sup>33</sup> Vgl. hierzu Soeffner 2000; Rupp/Meier 2008.

<sup>34</sup> Vgl. Meier 2015a.

### 3.5. „Veränderung von Identität, Rolle, Status, Kompetenz (*novae classificationes: transitio vitae*)“<sup>35</sup>

Axel Michaels führt diese Komponente nur sehr knapp aus, und seine Beispiele beziehen sich auf soziale Zuschreibungsprozesse.<sup>36</sup> Doch aus der Perspektive eines Ritualanbieters liegen hier sehr viele Möglichkeiten. Veränderungen von Leidensprozessen, Abschied von einem Partner, das Ende einer Arbeit bzw. das Ende von Arbeitsbeziehungen, das Ende einer Krankheit,<sup>37</sup> der Neuanfang etc. haben alle mit Veränderung von Lebenslagen zu tun.<sup>38</sup> Wenn das Ritual im Vordergrund entstehen soll, erscheinen hier alle Fragen bezüglich der Zukunft (Wunder, Bilder, Profit etc.) für eine Exploration zielführend und können helfen, den neuen unbekanntem Ort mit hineinzunehmen. „Unser *Erleben*, und eben nicht ein ‚objektiver‘ bzw. ein als ‚objektiv‘ hypostasierter Sachverhalt, ist maßgeblich für unsere Situationsdefinition. Anders ausgedrückt: in unserer Alltagswelt gibt es keine ‚brute facts‘, sondern ‚nur‘ Bedeutungen [...]. Menschen deuten objektive Bedeutungen entsprechend ihrer jeweiligen Disposition, d. h. sie legen objektivierte Situationsdefinitionen aus vor dem Hintergrund biographischer Idiosynkrasien, individueller Erfahrungen, Einstellungen und Interessen. Handlungen werden auf Basis dieser Interpretationen [die auch in rituellen Kontexten entstehen und gefasst werden können; GM] entworfen. Allgemeiner ausgedrückt: Der soziale Wissensvorrat enthält zwar Wissen darüber, was gesellschaftlich als relevant erachtet wird. Dieses Wissen ist jedoch vor dem Hintergrund subjektiver Relevanzen individuell auslegungsbedürftig.“<sup>39</sup>

Diese fünf Punkte können für engagierte Liturgen und religiöse Bastler eine erste Orientierung für ihr Design geben. Damit ist der Prozess aber nicht zu Ende. Es

---

<sup>35</sup> Michaels 1999, 29.

<sup>36</sup> Vgl. Michaels 1999, 38.

<sup>37</sup> Vgl. hierzu im Kontext eines medial globalisierten Christentums und des Ritualtransfers: Fischer 2010.

<sup>38</sup> Vgl. hierzu eine ritualtheoretische Analyse von Mk 8,22–26 (Die Heilung des Blinden in Betsaida): Meier 2010.

<sup>39</sup> Pfadenhauer 2003, 270.

sollen noch zwei ergänzende Aspekte benannt werden, die für ein mögliches Ritualdesign wichtig sind.<sup>40</sup> Der erste Aspekt Handlungspotential (Agency) passt in der Folge an die Fragen zur Transformation im letzten Punkt von *Axel Michaels*. Der zweite Punkt bezieht sich auf Rahmungsvorgänge (Framing).

### 3.6. Handlungspotential/Handlungsmacht (Agency)

Der Ethnologe *William Sax* hat im Rahmen der Diskussionen um Rituale eine Definition von Agency<sup>41</sup> vorgelegt, die als Arbeitshypothese für Ritualdesigner hilfreich ist: „Agency ist die Fähigkeit, Veränderungen in der Welt zu bewirken/herbeizuführen (materiell und sozial). Diese Macht oder Kapazität ist eindeutig relevant für Rituale, die sich oft um Transformation drehen [...]. Rituale transformieren Jünglinge in Männer oder Männer in Könige. Sie transformieren tote Personen in Ahnen, Wein in Blut und Blut in Opfer. Wie funktioniert diese transformative Agency? Wo ist sie angesiedelt? In den Aktionen der Rituale? In den sozialen Beziehungen zwischen Ritual-Akteuren? In übernatürlichen Wesen und Kräften, die oftmals für die eigentlichen Ritual-Akteure gehalten werden? Dies sind die zentralen Fragen in Bezug auf Agency. Es ist aufschlussreich, Ritualtheorien in diesem Licht zu betrachten.“<sup>42</sup> Für das Handeln eines Ritualdesigners

---

<sup>40</sup> An weiteren Möglichkeiten, Variationen und Verfeinerungsformen gibt es keinen Mangel. Besonders ist hier z. B. die Wirksamkeit (*efficacy*) zu nennen.

<sup>41</sup> Die Diskussion um den Begriff „Agency“ umfasst sicherlich schon viele Regalmeter und stellt für sich schon gleichsam einen eigenen Kosmos der Definitionen, Bezüge und internen Abgrenzungen dar. Die Diskussion über diesen Begriff hat in deutschsprachiger Literatur erst begonnen und wandert nun sogar in den wirtschaftswissenschaftlichen Bereich ein. Grundlegend für die Diskussion des Agency-Konzeptes sind die Publikationen z. B. von *Alfred Gell* (Gell 1998) oder auch von *Caroline Humphrey* und *James Laidlaw* (Humphrey/Laidlaw 1994). Auf methodologischer Seite liegen aktuell Ausführungen von *Pierre Bourdieu* (Bourdieu 2000; Bourdieu/Wacquant 2006) oder *Bruno Latour* (Latour/Roßler 2010) zugrunde.

<sup>42</sup> Sax 2013, 26.

oder einer Liturgin ist der Aspekt der Agency im Hinblick auf (a) die durchführende Person selbst, (b) den reflexiv-narrativ geäußerten Kontext der auftraggebenden Personen oder Gruppe und (c) das Design des Rituals entscheidend.<sup>43</sup>

*Ad a)* Die Unterscheidung von Akteur und Agent ist zur Klärung der eigenen Person grundlegend. Wer ist es, der den Konflikt gelöst, das Pärchen in Frieden getrennt oder die Teams in einer Teamentwicklung weitergebracht hat? Und wie muss das im Ritual bedacht werden?

*Ad b)* Wesentlich in Vorbereitungsgesprächen bei einem Ritualdesign erscheint mir die Frage, wie sich die Person oder Personengruppe im Blick auf die eigenen Handlungsmöglichkeiten narrativ konstruiert und wo und wie die Agency, die durchaus auch durch einen nicht menschlichen Agenten (Virus, technischer Unfall etc.) repräsentiert werden kann, zur Sprache kommt. Hierzu ist eine andere fast mächtigere Diskussion in einer anderen Wissenschaftstradition und Methodologie interessant. *Gabriele Lucius-Hoene* und *Arnulf Deppermann* haben das im Rahmen ihrer Untersuchungen zur Konstruktion von narrativen Identitäten folgendermaßen beschrieben: „Ein wesentlicher Aspekt der historisch-biographischen Konstitution von narrativer Identität ergibt sich daraus, wie der Erzähler seine *Handlungsmöglichkeiten und Handlungsinitiative* (Agency)<sup>44</sup> im Hinblick auf die Ereignisse seines Lebens linguistisch konstruiert. [...] Dies betrifft den Umgang mit der Frage, ob und in welchen Aspekten und Bereichen seines Lebens, als Inhaber von Kontrollmöglichkeiten und Entscheidungsspielräumen er lebt, oder hinsichtlich welcher Erfahrungen er sich von heteronomen Mächten dirigiert fühlt.“<sup>45</sup>

*Ad c)* Bei einem Design könnte man nun bedenken, inwiefern das Ritual so gestaltet wird, dass Aspekte von Schutz, Sicherheit, Autonomie und Anerkennung die eigene Agency stärken und fördern sollen. Vor allem bei

---

<sup>43</sup> „Während sich die philosophische Debatte um Agency im Kern um die Frage des Subjektbegriffes dreht, hat die sozialwissenschaftliche Diskussion das Verhältnis von sozialen Strukturen (oder Beziehungen) und sozialer Transformation als Hauptaugenmerk gewählt“ (Krüger u. a. 2005, 6).

<sup>44</sup> Hier ist sehr gut der unterschiedliche Gebrauch des Konzeptes „Agency“ zu erkennen, der wissenschaftstheoretisch und methodologisch unterschiedliche Traditionen hat.

<sup>45</sup> Lucius-Hoene/Deppermann 2004, 59.

Personen, die gerade die Handlungsmacht und Freiheit z. B. an den Staat abgegeben haben oder bei denen eine Operation anliegt: „(1) ‚[...] und dann bin ich ins Krankenhaus gekommen und operiert worden.‘; (2) ‚[...] und dann haben sie mich ins Krankenhaus eingewiesen und operiert‘; (3) ‚[...] und dann bin ich ins Krankenhaus gegangen und habe mich operieren lassen.‘“<sup>46</sup> Die Frage der Agency ist durchaus auch mit Fragen zur persönlichen oder kollektiven Schuld und vor allem auch mit Fragen zur Verantwortung verbunden. Denn genauso wie beispielsweise eine Agency auf ein Netzwerk verteilt ist, kann sich daraus auch eine andere, meist autobiographisch berichtete Form von Schuld herausstellen.<sup>47</sup>

### 3.7. Rahmung (*Framing*)

Wann beginnt eine rituelle Handlung, wie beispielsweise ein Gottesdienst? Mit dem ersten Lied? Mit dem Läuten der Glocken? Mit dem Einläuten des Wochenendes am Abend davor? Mit der Entscheidung loszulaufen, den Fernseher einzuschalten oder an einem Onlinedienst zu partizipieren? Mit der Frage, ob man jemanden findet, der mitkommt? Bei dem ersten Schritt auf dem Weg? Die Frage der Rahmung ist für ein Ritualdesign sehr wichtig, denn der Rahmen bestimmt durchaus, welche Regeln hier gelten, welche Dinge und Handlungen wichtig sind und welche Auswirkungen, diese Rahmung auf das Ritual und die Partizipierenden hat. Eine Taufe in einem Theaterstück ist, auch wenn alles „rite“ vollzogen worden ist, eine Taufe in einem Theaterstück. Dies hat enorme Auswirkungen auf die Zuschreibungen und die Wirksamkeit eines Rituals. *Claus Ambos* und *Jan Weinhold* schreiben: „Allgemein bedeutet etwas ‚zu rahmen‘, bestimmte Ausschnitte der Realität auszuwählen und hervorzuheben sowie Handlungen mit bestimmten Bedeutungen zu versehen. Rahmen aktivieren nicht nur subjektive Wahrnehmungsmuster, Emotionen und Interpretationen, sondern sie sind auch handlungsleitend. Rahmen stellen zentrale Elemente der Konstruktion

---

<sup>46</sup> Ebd. 59 (Semikola eingefügt). Anstatt Krankenhaus können hier durchaus auch andere Begriffe, wie Gefängnis, Internat, Land etc. stehen.

<sup>47</sup> Wer sich noch mehr für den wichtigen Aspekt der Agency interessiert, sei der online zugängliche Artikel von Oliver Krüger, Michael Nijhawan, und Eftychia Stavrianopoulou sehr empfohlen. Hier setzen sich die Autoren und die Autorin eingehend mit Fragen zur Agency im Kontext von Ritualistik auseinander (Krüger u. a. 2005).

von Wirklichkeit dar und schaffen Orientierung sowie Kontextverweise für soziales Handeln“<sup>48</sup>. Eine Ritualdesignerin oder ein Liturg muss sich sehr genau überlegen, welche Formen der Rahmung sie/er vorschlägt und welche Designs sie/er wählt, die wiederum Rahmenmarkierungen vornehmen. Möglichkeiten gibt es viele: von der Beleuchtung zum Kleiderwechsel, über die Sprache oder der Musik.<sup>49</sup> Beispielsweise kann es wichtig sein, dass bei der Übergabe eines Hofes oder einer Firma ein Element oder Alltagsgegenstand symbolisch für die Übergabe steht – rituell z. B. im Rahmen der Ansprache eingeführt. Nicht zu unterschätzen ist die Rahmung, die ein Raum vorgibt: „Öffentliche Veranstaltungen ebenso wie private Ereignisse werden unter einem Rahmenbegriff angekündigt wie Konzert, festlicher Opernabend, Festspiel, Gastspiel, Lesung, Preisskat, Discobesuch, private Feier, Bestattung, Taufe, medizinische Untersuchung, Schulstunde, Familientreffen usw.; auch über alltägliche Situationen verständigt man sich mit Hilfe von Rahmen wie Einkaufen, Abendessen, Wagenwäsche, Gymnastikkurs usw. Die Interaktionspartner müssen wissen, was diese Rahmen konkret bedeuten, welche Regeln einzuhalten sind, welche Erwartungen erfüllt werden und welche Emotionen beteiligt sein werden, welche einzelnen Handlungssegmente die Rahmen umfassen und welche Vorbereitungen sie erfordern. So steuern die von den Veranstaltern angebotenen Rahmen die Erwartungen und auch die Wahrnehmungen jener, die an den gerahmten Handlungen teilnehmen. Dass auch kulturell codierte Bauwerke und unpersönliche Instanzen wie Konventionen und Traditionen Erwartungen in einer bestimmten Weise rahmen, dafür stehen Kirchen, Museen, Theater, Kasernen, Schulen usw.“<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Ambos/Weinhold 2013, 93.

<sup>49</sup> In diesem Kontext ist auf das Habituskonzept von *Pierre Bourdieu* hinzuweisen (vgl. Bourdieu 1993; Bourdieu 2000). Wenn Rituale als polysemantische Handlungen verstanden werden können, wovon der Autor klar ausgeht, muss dies auch beim Design berücksichtigt werden. Vgl. hierzu Krüger u. a. 2005, 30: „Bourdieu sieht eine strukturelle Verbindung zwischen Habitusformen und rituellem Handeln, denn rituelles Handeln sei erforderlich, um Habitusformen hervorzubringen, die wiederum für die Inszenierung und Aufführung von Ritualen notwendig seien. Habitus erscheint somit als Vermittlungsglied zwischen Struktur und ritueller Praxis – Rituale sind jedoch als polysemantische Handlungen in Bezug auf Motivation, Adressaten und autoritätsverleihende Formen (*forms of empowerment*) zu deuten.“

<sup>50</sup> Dücker 2007, 76.

## 4. Nächste Schritte und Verfeinerungen

Rituale gehören zu den dynamischsten Feldern von Religionen. In der Zukunft werden viele engagierte Liturgen und religiöse Bastler sich weiter daran versuchen und ihren eigenen Ritualbaukasten entwickeln. Ob dies bei den christlichen Kirchen mit, neben oder außerhalb der gegenwärtigen Ritualpräskripten (Agenden, Handreichungen etc.) stattfindet, hängt vom Verhalten der großen Akteure selbst, deren Entscheidungsgeschwindigkeit und Wille zur Veränderung ab.<sup>51</sup> Entscheidend wird auf dem Markt der Rituale sein, wie die Interaktion vor dem Design Möglichkeiten für einen kreativen Prozess für alle zu eröffnen vermag. Wenn Menschen erleben, dass Rituale „gut laufen“, der Plot klar ist und der Ablauf für alle gleichsam in ihrem Kontext organisch nach- und miterlebbar ist, und diese jeweils eigen designt sind, haben sie auch in kirchlichen Kontexten nicht nur eine blühende Zukunft, sondern auch das Potential, kirchliche Rituale weiterzuentwickeln. Ritualfehler<sup>52</sup> sind dann ein möglicher Ansatzpunkt für den Prozess eines neuen Designs.

### Literatur:

Ahn, Gregor, Ritual Design. An Introduction, in: Simon, Udo u. a. (Hg.), Reflexivity, media, and visibility (Ritual dynamics and the science of ritual IV), Wiesbaden 2011a, 601–605.

Ahn, Gregor, The Re-Embodiment of Mr. Spock an the Re-Incarnation of Vol-demort: Two Examples of Ritual Design in Contemporary Fiction, in: Simon, Udo u. a. (Hg.), Reflexivity, media, and visibility (Ritual dynamics and the science of ritual IV), Wiesbaden 2011b, 607–616.

---

<sup>51</sup> Wenn die ersten Schritte in diesem Kontext vollzogen wurden, stellt sich alsbald die Frage ein, was es denn noch gibt bzw. auf was man beim nächsten Design achten könnte. Burkhard Dücker hat in seiner Publikation „Rituale. Formen – Funktionen – Geschichte“ eine „Merkmalsmatrix für ‚Ritual‘ als Rahmen- bzw. Rahmungsbegriff“ entwickelt (vgl. Dücker 2007, 101 ff.).

<sup>52</sup> Vgl. hierzu Hüsken 2007.

- Ahn, Gregor/Miczek, Nadja/Zotter, Christof, Ritualdesign, in: Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen 2013, 116–122.
- Ambos, Claus/Weinhold, Jan, Rahmen und Rahmungsprozesse, in: Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen 2013, 92–99.
- Austin, John L., *Zur Theorie der Sprechakte* (Deutsche Bearbeitung von Eike von Savigny), Stuttgart 2014.
- Bell, Catherine, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York/Oxford 1997.
- Bourdieu, Pierre, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a. M. 1987.
- Bourdieu, Pierre, *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1993.
- Bourdieu, Pierre, *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt a. M. 2000.
- Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc J. D., *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt a. M. 2006.
- Brosius, Christiane/Heidbrink, Simone, Medialität, in: Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen 2013, 77–84.
- Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen 2013.
- Dücker, Burckhard, *Rituale. Formen – Funktionen – Geschichte. Eine Einführung in die Ritualwissenschaft*, Stuttgart 2007.
- Fischer, Moritz, "Let the Tears Flow". Performative Transfer of Healing Rituals in Pentecostal Healing Events between Repetition and Renewal and their Impact on the Globalisation of Christianity, in: Dharampal-Frick, Gita/Langer, Robert/Petersen Nils Holger (Hg.), *Transfer and Spaces (Ritual Dynamics and the Science of Ritual V)*, Wiesbaden 2010, 65–88.
- Gell, Alfred, *Art and Agency. An anthropological Theory*, Oxford 1998.
- Gengnagel, Jörg/Schwendler, Gerald, Ritualmacher, in: Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen 2013, 165–170.
- Gennep, Arnold van, *Übergangsriten*, Frankfurt a. M./New York 2005 (Erstauflage: *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris 1909).

- Hellwig, Oliver/Michaels, Axel, Ritualgrammtik. in: Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hg.), Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen, Göttingen 2013, 144–150.
- Humphrey, Caroline/Laidlaw, James, The archetypal Actions of Ritual a Theory of Ritual illustrated by the Jain Rite of Worship (Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology), Oxford 1994.
- Hüsken, Ute, When Rituals go wrong. Mistakes, Failure and the Dynamics of Ritual, Leiden 2007.
- Kreinath, Jens/Snoek, Jan/Stausberg, Michael (Hg.), Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts, Leiden/Boston 2006.
- Krüger, Oliver/Nijhawan, Michael/Stavrianopoulou, Eftychia, „Ritual“ und „Agency“. Legitimation und Reflexivität ritueller Handlungsmacht, in: Forum Ritualdynamik 14 (2005), auf: [journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/ritualdynamik/article/view/356/340](http://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/ritualdynamik/article/view/356/340).
- Latour, Bruno/Roßler, Gustav, Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. Frankfurt a. M. 2010.
- Leonhard, Clemens, Die „rites de passage“ nach Arnold van Gennep, in: Pastoraltheologische Informationen 35, H. 1 (2015) 245–260, auf: [nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6:3-pthi-2015-13790](http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6:3-pthi-2015-13790).
- Lucius-Hoene, Gabriele/Deppermann, Arnulf, Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews, Wiesbaden 2004.
- Meier, Gernot, Zur Wahrnehmung von Ritualen. Heilungsrituale als dynamische und innovative Prozesse, in: Weiß, Helmut/Federschmidt, Karl, Handbuch interreligiöser Seelsorge, Neukirchen-Vlyn 2010, 136–151.
- Meier, Gernot, „Meine Freundin war dabei ...“. Konstruktionsprozesse des Abendmahls bei Konfirmandinnen und Konfirmanden, in: Büttner, Gerhard u. a. (Hg.), Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik 6, Babenhäuser 2015a, 98–105.
- Meier, Gernot, Exorzismus als Inszenierung – oder: „Der ultimative Erweis der Richtigkeit meines Glaubens ist die Austreibung des Bösen“, in: Hempelmann, Reinhard (Hg.), Exorzismus. Zur Renaissance einer umstrittenen Praxis (EZW-Texte 236), Berlin 2015b, 23–28.
- Michaels, Axel, „Le rituel pour le rituel“ oder wie sinnlos sind Rituale?, in: Caduff, Corinna/Pfaff-Czarnecka, Joanna (Hg.), Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe. Berlin 1999, 43–47.

- Michaels, Axel, *The Grammar of Rituals*, in: Dolce, Lucia u. a. (Hg.), *Grammars and Morphologies of Ritual Practices in Asia (Ritual dynamics and the science of ritual I)*, Wiesbaden 2010, 7–28.
- Miczek, Nadja, *Biographie, Ritual und Medien. Zu den diskursiven Konstruktionen gegenwärtiger Religiosität (Religion und Medien 2)*, Bielefeld 2013.
- Nüchtern, Michael, *Kirche bei Gelegenheit. Kasualien – Akademiearbeit – Erwachsenenbildung (Praktische Theologie heute 4)*, Stuttgart 1991.
- Pfadenhauer, Michaela, *Rollenkompetenz. Träger, Spieler und Professionelle als Akteure für die hermeneutische Wissenssoziologie*, in: Hitzler, Ronald/Reichert, Jo/Schröer, Norbert (Hg.), *Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation*, Konstanz 2003, 267–285.
- Radde-Antweiler, Kerstin, *Ritual-Design im rezenten Hexendiskurs. Transferprozesse und Konstruktionsformen von Ritualen auf Persönlichen Homepages*, Heidelberg 2008, auf: [archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/11536/1/Diss\\_Radde\\_Antweiler.pdf](http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/11536/1/Diss_Radde_Antweiler.pdf).
- Rupp, Hartmut/Meier, Gernot, Alina, Tim und Co. *Individuelle Religiosität im Religionsunterricht*, in: Gramzow, Christoph/Liebold, Heide/Sander-Gaiser, Martin (Hg.), *Lernen wäre eine schöne Alternative. Religionsunterricht in theologischer und erziehungswissenschaftlicher Verantwortung*, Festschrift für Helmut Hanisch zum 65. Geburtstag, Leipzig 2008, 209–222.
- Sax, William S., *Agency*, in: Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen 2013, 25–31.
- Snoek, Jan, A. M., *Klassifikation und Typologie*, in: Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen 2013, 55–61.
- Soeffner, Hans-Georg, *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*, Weilerswist 2000.
- Turner, Victor, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a. M./New York 2005 (Erstauflage: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago 1969).
- Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg, *Bildung im Ritual. Perspektiven performativer Transritualität*, in: Wulf, Christoph u. a. (Hg.), *Bildung im Ritual. Schule, Familie, Jugend, Medien*, Wiesbaden 2004, 359–383.

# Diesseitsrituale<sup>1</sup>

Michael N. Ebertz

**D**as gottesdienstliche Leben der Kirche ist voll von zeichenhaften und symbolischen Handlungen. Sie werden ganz selbstverständlich von den am Gottesdienst Teilnehmenden vor dem Hintergrund der alltäglichen Erfahrungen mit Gesten und „Diesseitsritualen“ gesehen, erlebt und gedeutet.

Wenn es oft nicht gelingt, dass Menschen „in Zeichen Gott begegnen“ können, liegt das gelegentlich nicht nur an den Zeichen. Manchmal liegt es an den bisherigen Erfahrungen der Menschen und dem Umgang mit Zeichen, Symbolen und Ritualen der dafür Verantwortlichen.

Im Folgenden möchte ich deshalb einmal aus der Sicht eines Religionssoziologen die Erfahrungen mit den „Diesseitsritualen“, mit den Alltagserfahrungen selbst reflektieren und quasi als Reflexionsfolie für die Gestaltung gottesdienstlicher Feiern anbieten.

## 1. Der Mensch, ein rituelles Wesen

Der Mensch ist ein sozial handelndes Wesen – und damit auch ein rituelles Wesen. Er vollzieht nicht nur manchmal Handlungen, die scheinbar keine bedeutende inhaltliche bzw. instrumentelle Komponente enthalten und in denen die rituelle Komponente vorherrscht. Vielmehr hat jede alltägliche Handlung, die eine inhaltliche Komponente enthält, auch eine rituelle Bedeutung, sofern sie an anderen orientiert ist und andere sie irgendwie wahrnehmen. In manchen Fällen ist der Handelnde ein Mensch, der Empfänger aber ein Objekt oder ein übermenschliches Wesen, so etwa, wenn der Matrose beim Besteigen des Schiffes das

---

<sup>1</sup> Nachdruck mit freundlicher Genehmigung des Autors und des Erzbistums Freiburg. Erstveröffentlichung in: Freiburger Materialdienst für die Gemeindepastoral, H. 4 (2002) 13–17.

Achterdeck grüßt, der Fußballer den Ball küsst oder ein Katholik sich zum Altar oder Tabernakel hin verbeugt. Im Folgenden geht es nur um Rituale in solchen Situationen, wenn beide, Handelnder und Empfänger, Menschen sind; und es geht dabei um – einige – einige wenige – Rituale in ganz profanen alltäglichen Sozialkontakten – gewissermaßen um ‚Sakramentalien des Alltags‘. Außeralltägliche Rituale wie Heirat oder Ritterschlag, Verleihung von Graden und Titeln, Ernennung zu Posten, Ämtern, Ehren, Willkommensdrinks in Urlaubshotels, Enthüllungen von Denkmälern, Reichstagen oder Toren, Eröffnungen von Ausstellungen, das Ablegen von Eiden oder die Verehrung von Toten sind hier nicht Thema.

Der Mensch ist ein „rituell feinfühliges Objekt“<sup>2</sup>, wie der amerikanische Soziologe *Erving Goffman* treffend sagt, und insofern werden die Art und Weise, wie eine Handlung ausgeführt wird, und die kurzen Unterbrechungen und Verzögerungen, die für den Austausch von Höflichkeiten vorgesehen sind, in den menschlichen Begegnungen genauestens kontrolliert. Denn Missachtungen und Beleidigungen sind ebenso möglich wie rituelle Übertreibungen. Diese fallen auf und lassen den Handelnden z. B. als jemanden erscheinen, der das rituelle Spiel des Sozialen nicht beherrscht (defektiv), absichtsvoll gegen seine rituelle Ordnung verstößt (kulpativ) oder seinen Spaß mit ihm treibt (provokativ). Auch können Missverständnisse dadurch entstehen, dass Handelnder und Empfänger aus Gruppen mit unterschiedlichen rituellen Kultur-Standards kommen. Die rituellen Komponenten des Alltagshandelns fallen uns jedoch zumeist gar nicht auf, so selbstverständlich sind sie uns – „den Anständigen“. Das Wissen um den praktischen Einsatz von Ritualen im Alltag gerät selten in den Blick, und sie werden eher implizit eingesetzt. Sie fallen erst dann auf, wenn gegen sie verstoßen wird. Wie wertvoll uns z. B. der Dank ist, wird häufig dann bewusst, wenn er ausbleibt. Kleine Katastrophenexperimente – im Restaurant bei einem Gast statt beim Kellner das Schnitzel bestellen oder die Rechnung bezahlen; sich an Mutters Esstisch wie ein Fremder benehmen, der wartet, bis er zum ‚Nachfassen‘ gebeten wird und sich dann noch ziert – gehören deshalb zum soziologischen Ausbildungsrepertoire, um überhaupt die Existenz und Bedeutung solcher Rituale aufzuspüren.

---

<sup>2</sup> Goffman 1973, 38.

## 2. Merkmale von Alltagsritualen

Das bereits genannte Danken ist ein typisches Beispiel dafür, was hier und im Folgenden Alltagsritual genannt wird. Unter Alltagsritualen sind nicht nur einfach gewohnheitsmäßige und standardisierte Handlungsabläufe (wie Züge in einem Spiel oder Schritte in einem Tanz) zu verstehen, obwohl

- das *Habituelle* und *Routinisierte*

als wichtige Merkmale des Ritualen gelten können.

Rituale müssen gelernt, situativ wiederholt und als Verhaltensformen stabilisiert werden. Zum Habituellen und Standardisierten kommen noch weitere Momente hinzu, wenn wir – in der Soziologie – von Ritualen sprechen. Rituale sind

- *symbolisch* durchgeformte,
- nämlich *Achtung* – Selbst- und Fremdachtung (Rücksichtnahme) – darstellende Routinen.

Die Komponenten des Symbolischen verweisen insbesondere darauf und stehen dafür, wie achtenswert der Handelnde sich selbst und sein Gegenüber hält, insbesondere sein Bild von sich selbst und vom anderen. Denn ein Image – „das Gesicht“ – ist etwas, was man – kommunikativ – entweihen, verwunden, ja verlieren kann und deshalb umsorgen muss. Alltagsrituale haben ihren symbolischen Fokus in der Image-Sorge. Sie behandeln es als etwas „Heiliges“, d. h. als etwas Unverletzbares, genauer als etwas, das nicht verletzt werden darf und soll (freilich verletzt werden kann). Erving Goffman, an dessen Studien ich mich orientiere, vermutet, dass das „Hauptprinzip der rituellen Ordnung nicht Gerechtigkeit, sondern Image“<sup>3</sup> ist. Damit sind schon weitere Definitionsmerkmale angedeutet: Alltagsrituale sind

- *kollektive* symbolische Gewohnheiten,
- haben *normative* Kraft und
- sind Teil einer *expressiven Ordnung* mit einem – mehr oder weniger verbindlichen – rituellen *Kodex*.

---

<sup>3</sup> Ebd. 52.

Rituale sind sozial verbindend verbindlich geteilte Verhaltensstandards, Grundformen sozialer Interaktion. Sie bedürfen

- der *Kooperation* der an der sozialen Begegnung Beteiligten,

um als Maßnahme der Imagepflege und Imagesorge überhaupt entfaltet und wirksam zu werden: Die zum Gruß ausgestreckte Hand, die nicht erwidert wird, lässt das Ritual gewissermaßen abstürzen; die Anrede mit zugewandtem Rücken wird in sich selbst – *uno actu* – unglaublich. Als Darstellungs- oder Ausdruckshandlungen (expressiv) bestehen Rituale

- aus *Zeichenträgern*:

aus Worten, Tonfall, Gestik, Mimik, insbesondere aus Blickverhalten, aber auch der Körperhaltung, nicht zuletzt aus der Körperplatzierung im Raum und zu meist aus dem Spielen einer gesamten Zeichen- und Ausdruckspartitur. Möglicherweise hat unter diesen Zeichenträgern die Sprache nicht die vorherrschende, jedenfalls nicht ausschlaggebende Bedeutung, die wir ihr – auch von Berufs wegen – zuzuschreiben geneigt sind. Gleichwohl gibt es ebenso gleichbleibende Wortfolgen und stereotype Redewendungen wie einen – jeweiligen – Code von Gesten, die ganz bestimmte Situationen und Rollen verlangen und z. B. auch ausweisen können, dass sich der Handelnde nicht im eigenen Namen zum Ausdruck bringt, sondern als Träger einer sozialen Position. Mit jenem Zeichenrepertoire werden Grenzen zwischen den Handelnden überwunden, zugleich aber auch Grenzen markiert. So überschreite – „transzendiere“ – ich mit diesen Zeichenträgern – etwa Dankesgesten – einerseits den Bereich *meiner* unmittelbaren, „individuellen“ Erfahrung, verallgemeinere ich doch bereits – der Empfänger muss die Geste ja entziffern können. Andererseits zeige ich meinem Gegenüber an, dass sie als *meine* Ausdrucksmittel auch etwas repräsentieren, was sich sowohl räumlich, zeitlich und sozial außerhalb *seiner* Erfahrung und Reichweite befindet.<sup>4</sup> Rituale haben

- *Verbots- und/oder Gebotscharakter*

und können insofern als negative oder positive Rituale bezeichnet werden. In *symmetrischen Ritualen* gilt die gleiche Verbots- und/oder Gebotsregel für alle an

---

<sup>4</sup> Vgl. Soeffner 1992.

der Interaktion Beteiligten. In *asymmetrischen Ritualen* gilt eine Verbots- und/oder Gebotsregel, die jemanden dazu bringt, einen anderen anders zu behandeln und von ihm behandelt zu werden, als dieser ihn behandelt und von ihm behandelt wird. So wissen bestimmte Kreise um die Regel, die sozial höher gestellte Person stets an der rechten Seite gehen zu lassen oder der Dame beim Treppenaufstieg voranzugehen (und umgekehrt). Auch kann man beobachten, dass Krankenschwestern in manchen Krankenhäusern aufstehen, wenn ein Arzt den Raum betritt, aber sich Ärzte nicht erheben, wenn eine Krankenschwester in den Raum kommt. Was wir normale Höflichkeiten nennen, lässt sich zumeist als symmetrisches Alltagsritual charakterisieren.

### 3. Alltagshandlungen mit rituellem Über- und mit rituellem Gleichgewicht

Bei bestimmten Alltagshandlungen sind die rituellen Komponenten stark ausgeprägt, und sie überwiegen – gegenüber den instrumentellen Komponenten des Handelns – wie beim Begrüßen oder Verabschieden, aber auch beim Schenken,<sup>5</sup> beim Essen und Trinken jenseits der bloßen physischen Nahrungsaufnahme<sup>6</sup> oder in sogenannten „Ausgleichshandlungen“ (z. B. Entschuldigung). Die rituellen Komponenten können aber auch schwächer ausgeprägt sein, sofern sie – wie bei der „Ehrerbietung“ und beim „Benehmen“ – in jeder (rituellen) Alltagshandlung gewissermaßen mitlaufen.

#### 3.1. Begrüßen und Verabschieden

Sobald jemand zu sprechen beginnt und sich einer Begegnung mit anderen aussetzt, macht er es anderen möglich, „ihn zu beleidigen, indem dieser ihm nicht zuhört oder ihn für naseweis, verrückt oder beleidigend hält“<sup>7</sup>. Begrüßungsrituale wollen solchen Risiken zuvorkommen und schon beim Beginn einer Begegnung markieren, diese zu einem befriedigenden Ergebnis zu bringen durch die

---

<sup>5</sup> Vgl. Schmied 1996.

<sup>6</sup> Vgl. Simmel 1957.

<sup>7</sup> Goffman 1973, 44 f.

Mitteilung, dass alle Beteiligten den rituellen Kodex beherrschen und gewillt sind, sich an ihn zu halten: z. B. auch daran, evtl. vorhandene Feindseligkeiten genügend unterdrücken zu können. Begrüßungsrituale dienen auch zur Definition der Art der Sozialbeziehung, der Klärung und Festlegung der Rollen, und zielen häufig auch darauf zu zeigen, dass sie noch das ist, was sie am Ende des letzten Zusammenseins war. Freilich können Begrüßungsrituale auch für Entschuldigungen benutzt werden, z. B. für Umstände, die die Beteiligten bis jetzt davon abgehalten haben, zusammen zu kommen, während bei Verabschiedungen Entschuldigungen darüber ausgetauscht werden mögen, die die Teilnehmer an der Fortsetzung ihrer Begegnung hindern – auch mit dem Anschein, dass die Handelnden engere soziale Beziehungen haben, als es tatsächlich der Fall ist. Oft fassen Verabschiedungsrituale die Wirkung der Begegnung für die Sozialbeziehung zusammen und deuten an, was man voneinander erwarten kann, wenn man sich das nächste Mal trifft: Häufig entschädigt der mimisch, gestisch und durch Tonfall und Körperhaltung zum Ausdruck gebrachte „Enthusiasmus bei Begrüßungen für die Schwächung der Beziehung, die durch die gerade beendete Trennung verursacht wurde, während der Enthusiasmus bei Verabschiedungen die Beziehung für den Schaden, der durch Trennung entstehen könnte, entschädigt“<sup>8</sup>, wie Erving Goffman unterstellt. Und er ergänzt: „In unserer Mittelschichtgesellschaft ist der Handelnde verpflichtet, beim Abschied seine Stimme mit Traurigkeit und Bedauern zu füllen. Damit erweist er dem Status des Empfängers als jemand, der anderen teuer ist, Ehrerbietung.“<sup>9</sup> Freilich sind die Zeiten vorbei, in denen „Der gute Ton in allen Lebenslagen“ (*Franz Ebhardt*) vorschrieb: „Will man hochgestellten Persönlichkeiten eine tiefere Ehrfurcht bezeugen, so geht man nicht vorüber, sondern tritt ein wenig zu Seite, wendet den Kopf und das Gesicht den Personen zu und macht eine regelrechte Verbeugung wie im Salon.“<sup>10</sup> Aber auch die heutige Welt ist viel „förmlicher“, als es auf den ersten Blick erscheint.

---

<sup>8</sup> Ebd. 49.

<sup>9</sup> Ebd. 67.

<sup>10</sup> Ebhardt 1889, 273.

### 3.2. Ausgleichen

Unter Ausgleichshandlungen können solche verstanden werden, die durch eine anerkannte Bedrohung des Images in Bewegung gesetzt werden und mit der Wiederherstellung des rituellen Gleichgewichts enden.<sup>11</sup> Beispiele hierfür kann man in Äußerungen wie „Entschuldigung“ – „aber bitte“ oder im Austausch von Geschenken und Besuchen sehen. Bedrohungen des Images können nicht nur durch eine Beleidigung, sondern auch durch Lob hervorgerufen werden, das den Empfänger dazu verpflichtet sein lässt, es bis zu einem bestimmten Grade abzuwehren, um zu demonstrieren, dass er nicht eine zu günstige Meinung von sich selbst hat und nicht so begierig darauf ist, sich von Gunstbezeugungen Anwesender abhängig zu machen. Typischerweise laufen solche korrektiven Ausgleichshandlungen nach der klassischen *Sequenz* ab:

- *Herausforderung:*

Die Beteiligten erkennen – z. B. sprachlos, aber mimisch und gestikulierend die Hände über den geschüttelten Kopf zusammenschlagend – an, dass es sich um ein bedrohendes und zurückzudrängendes Ereignis handelt.

- *Angebot:*

Einem Interaktionspartner – zumeist dem Urheber der Irritation – wird die Chance zur Wiedergutmachung gegeben: nach Umdeutung (z. B. zum Scherz), Umverteilung (z. B. auf fremde Einflüsse) oder Übernahme der Schuld (die mit einem Vorschlag der Entschädigung, Selbsterniedrigung, Selbstbestrafung, Buße und Sühne endet).

- *Akzeptieren:*

Diejenigen, denen das Angebot gemacht wurde, nehmen es zur Bestätigung bzw. Wiederaufrichtung der expressiven Ordnung und des von ihr gestützten Images an.

- *Dankbarkeit:*

dafür, dass „ihm die Gnade der Vergebung gewährt“<sup>12</sup> wurde.

---

<sup>11</sup> Vgl. Goffman 1973, 25–30.

<sup>12</sup> Ebd. 28.

Diese Ausgleichsrituale, die in alltäglichen Begegnungen als kommunikative Einheit eingebettet sind, werden zumeist – unter Wechsel im Tonfall, in Pose und im Blickverhalten – von starken Emotionen begleitet. Die rituelle Ausgleichshandlung ist beendet, „wenn sie zu Ende sein darf, d. h. wenn jeder Anwesende ankündigt, dass er in einem für ihn befriedigenden Ausmaß rituell besänftigt ist.“<sup>13</sup>

### 3.3. Ehrerbietung und Benehmen

„Ehrerbietung“, also jene rituelle Handlungskomponente, welche symbolisch die Wertschätzung des Empfängers bzw. dessen, wofür er als Repräsentant steht, diesem regelmäßig übermittelt, kann viele Formen annehmen, z. B. Vermeidungs- und Zuvorkommenheitsrituale. Während Vermeidungsrituale angeben, was nicht getan werden sollte, geben Zuvorkommenheitsrituale an, was getan werden sollte, um für das fremde und das eigene Image Sorge zu tragen. *Vermeidungsrituale* dienen der Herstellung und Wahrung von Distanz, also dazu, jemanden nicht „zu nahe zu treten“ und den Radius seiner ideellen Persönlichkeitssphäre konkret zu respektieren. Abstände zwischen Stühlen und Tischen und der Platzierung der Körper, die Einhaltung von Berührungsregeln, strenge Regie der Blicke, die andere „durchbohren“ könnten, aber auch die Vermeidung, jemanden mit dem Vornamen anzusprechen, verbale Rücksichten und Ausklammerungen von Themen und Sachverhalten, die für Anwesende schmerzlich, peinlich oder demütigend sind („Sie haben ja lauter Schuppen im Haar!“), gehören dazu und können natürlich je nach Gruppe, Milieu und Kultur wechselnder Mode unterliegen. Bleibt freilich anzumerken, dass Vermeidungsrituale gegenüber anderen nicht nur eingehalten werden können, weil sie einem „heilig“ sind, sondern auch und gerade deshalb, weil sie einem nicht „heilig“ genug sind und ein Stigma tragen, als unrein gelten, um berührt zu werden. *Zuvorkommenheitsrituale* umfassen z. B. den Austausch von Grüßen, von Bitten, von Komplimenten und Einladungen, den Erweis von kleinen Diensten und Hilfen, das Erkunden nach Gesundheit und Wohlergehen, das wechselseitige Anlächeln ..., also all jene Rituale, durch welche konkret die Wertschätzung des Empfängers zum Ausdruck gebracht werden kann. Soziale Begegnungen leben aus der ständigen

---

<sup>13</sup> Ebd. 45 (Rechtschreibung angepasst).

Spannung aus Zuvorkommenheits- und Vermeidungsritualen, die als gegensätzliche Verhaltensformen sowohl auseinandergehalten als auch in derselben Situation verwirklicht werden müssen. Freundschaftliche Gesten einerseits und distanzierende Gebärden andererseits müssen gleichzeitig zum Ausdruck bringen, dass die Dinge nicht zu weit getrieben werden. Der Ausdruck „*Benehmen*“ meint schließlich jene rituellen Handlungsstandards, die – über Körperhaltung, Kleidung, Mimik, Gestik und Wortwahl – darauf abstellen, dem Gegenüber zu signalisieren, dass man selbst ein Mensch mit bestimmten erwünschten Eigenschaften (diskret, bescheiden, fair, beherrscht hinsichtlich seiner Affekte, Neigungen und Wünsche), also aller Achtung wert und nicht nur bereit, sondern auch fähig und somit zugelassen ist, an der Selbstregulierung des rituellen Spiels des Alltags teilzuhaben: als sorgfältiges Objekt der rituellen Sorge der anderen, denen auch die eigene rituelle Sorge gilt.

Diese die alltäglichen Begegnungen durchdringenden „Zeichen der Nähe der Menschen“ sind vielleicht Vorformen der „Zeichen der Nähe Gottes“ – möglicherweise auch ihre rituellen Nachformen.

## **Literatur:**

- Ebertz, Michael N., Zwischen Sachlichkeit und Intimität oder: Wie ist Geselligkeit möglich? – Soziologische Aspekte, in: Kleine, Wilhelm/Fritsche, Wolfgang (Hg.), Sport und Geselligkeit. Beiträge zu einer Theorie von Geselligkeit im Sport, Aachen 1990, 17–40.
- Ebhardt, Franz, Der gute Ton in allen Lebenslagen. Ein Handbuch für den Verkehr in der Familie, in der Gesellschaft und im öffentlichen Leben, Leipzig/Berlin/Wien [1878] <sup>11</sup>1889.
- Goffman, Erving, Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Interaktion, Frankfurt a. M. 1973 (Erstauflage: Interaction ritual. Essays on face-to-face behavior, New York 1967).
- Schmied, Gerhard, Schenken. Über eine Form sozialen Handelns, Opladen 1996.
- Simmel, Georg, Soziologie der Mahlzeit, in: ders., Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft, Stuttgart 1957, 243–250.

Soeffner, Hans-Georg, Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2,  
Frankfurt a. M. 1992.

# Performance zum Thema „Freier Theologe“ und Rituale<sup>1</sup>

Markus Grünling

*E*rfurt – die Stadt in der im 13. Jahrhundert Meister Eckhart zum ersten Mal Deutsch benutzt hat – im Gefolge anderer großer Mystikerinnen, um seine Erfahrungen zu beschreiben. Ihm wird der wunderschöne Satz zugeschrieben: „Nichts ist Gott so ähnlich wie die Still!“ In einer anderen Umbruchzeit, am Beginn der Neuzeit, hat hier dann Martin Luther Deutsch als liturgische Sprache eingeführt und für die Freiheit eines Christenmenschen gekämpft. Heute, in einer weiteren epochalen Umbruchzeit – für die Kirche sicher nur mit der Umbruchzeit im 3./4. Jahrhundert zu vergleichen: die KAMP! Mit ihrem Ausschauhhalten nach neuen Perspektiven, nach Lernorten für den Glauben gerade am Rande, im Ungewöhnlichen und Übersehenen. Ich nehme das nicht als selbstverständlich und freue mich sehr hier sein zu können!

## Eröffnung: Umblick

Wenn wir uns offen umschauen, sehen wir drei Felder, die unser aller Leben mächtig durcheinanderbringen werden:

- a) Unsere Gesellschaft wird sich massiv verändern durch all die Menschen, die zu uns kommen. Das löst manche Befürchtungen aus, und birgt viele Chancen für unser überaltertes Land. Aber wir werden hinterher andere sein. Sie haben hier ja schon einen Umbruch erlebt – 1989, aber der jetzige wird deutlich einschneidender werden.
- b) Kirche verändert sich, weil Menschen Autonomie und Mitsprache gewohnt sind und selbstverständlich einfordern. Das löst, obwohl doch eigentlich die

---

<sup>1</sup> Nachträgliche schriftliche Fixierung des größtenteils frei vorgetragenen und inszenierten Beitrages in Erfurt am 20. April 2016.

Wandlung im Mittelpunkt steht, ebenfalls Angstreflexe aus, den Versuch alles beim „guten Alten“ zu lassen.

- c) Wir alle verändern unsere Welt massiv durch unsere Lebensweisen in den Industriestaaten. Der Klimawandel wird uns, unsere Kinder und Enkel, ja die ganze Erde prägen und wandeln. Auch hier viele Ängste, Befürchtungen, Beschwichtigungen und hilflose Versuche am Gestrigen festzuhalten.

Nirgends gibt es klare und einfache Lösungen – es bleibt nur *trial and error*. All das sind Übergangssituationen: auf unserer Erde, in der Kirche, in Deutschland. Kurzum: Situationen für die seit alters her Rituale angewandt werden.

## Der lange Tisch

In Mannheim, der Stadt, aus der ich heute Morgen hierher zu Ihnen gekommen bin, steht am 4. Mai quer durch die Innenstadt von der protestantischen Konkordienkirche über den Marktplatz mit St. Sebastian bis hin zur Synagoge und zur großen Moschee eine lange Reihe Tische, an denen kräftig getafelt wird. Dort wird alle zwei Jahre die sogenannte „Lange Meile der Religionen“ zelebriert. Eröffnet wird das Treffen mit einem gemeinsamen Gebet, der jüdische Kantor singt einen Psalm, eine Sure wird vom Vertreter einer der muslimischen Gemeinden rezitiert, der evangelische und katholische Dekan beten zusammen. So beginnt dies bestaunenswerte Wunder, dieses begehbare Bild, dieses Ritual: zusammen essen, plauschen, reden. Ein sprechendes, lachendes, schmeckendes Zeichen für die Kraft der Religionen, sich einzusetzen für eine Kultur des Friedens, des Ausgleichs, der Zusammenarbeit. Der lange Tisch, an dem friedlich zusammen gegessen, gelacht, gescherzt und mit wilden Gesten gesprochen wird – ein fast schon eschatologisches Bild.

Gerne male ich mir aus, wie beim nächsten Treffen der Religionen, nach dem gemeinsamen Gebet der Papst, der Dalai Lama, die muslimischen Würdenträger, die hinduistischen Mönche sich bequem lagern und gemeinsam Fladenbrot, Mangosaft, Trauben unter Lachen und Weinen miteinander teilen. Jedes Jahr treffen sie sich dann an einem anderen Ort – mal in Ägypten, mal am Grab Ru-

mis, mal am Ganges oder am goldenen Tempel in Myanmar. Immer als Höhepunkt das gemeinsame Gelage – als Ritual, als sprechendes Zeichen, dass die Religionen auf unserer Erde zusammenstehen gegen Gewalt, Unterdrückung und Ausbeutung etc., mit Trauben im Mund statt nur Papieren in der Hand.

*[Ortswechsel: Da Rituale immer Übergangsfelder strukturieren, werde ich mich jetzt hinter dem Vortragspult hervorwagen, um mich einfach einmal vor sie an den Tisch hier stellen. Zudem wissen sie ja als Profis, dass mehr als die Worte der Gesamteindruck des Vortragenden bestimmend ist und hängen bleibt.]*

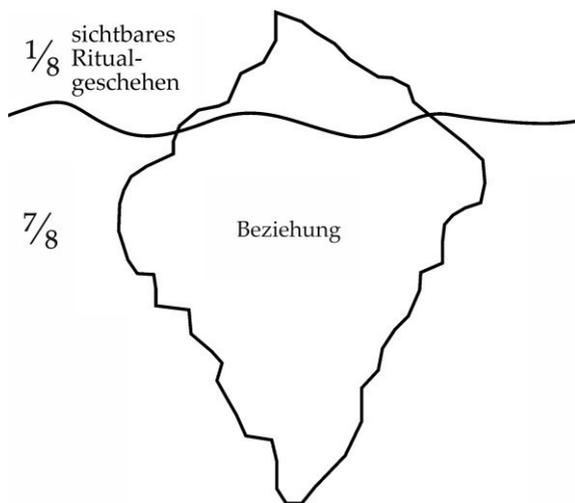
## **1. Wie wird man eigentlich zum „Freien-vogelfreien Theologen“?**

Sehr verschieden, je nach Lebensgeschichte. Lassen sie mich kurz von meiner erzählen: Aufgewachsen bin ich in einer katholischen Familie in Karlsruhe, Südwestdeutschland; getauft, zur Erstkommunion gegangen und gefirmt. Danach bin ich mit dem alten, klapprigen, blauen VW-Bus nach Taizé gefahren und habe mich in der KJG, der Katholischen Jungen Gemeinde, engagiert, einem spirituell und politisch handelnden Jugendverband. Nach dem Abitur eine Zeit des Übergangs, des Suchens – was will ich, wohin soll es gehen. Schließlich Theologiestudium in Freiburg und Granada, 10 Jahre mit viel Spaß im Dienst, einem spannenden Team und einem großen MitarbeiterInnenkreis als katholischer Priester. Dann das Kennenlernen meiner heutigen Frau. Die unerwartet hereinbrechende Liebe war ein weiterer, massiver Umbruch, ja Umsturz. Vieles von dem, was ich für ewig sicher glaubte, hat sich gewandelt. Keine leichte Zeit ...

Über eine Freundin meiner Frau habe ich von den freien Theologen erfahren, mich selbstständig gemacht und bin in die Arbeitsgemeinschaft Freie Theologen (AGFT) eingetreten und nun schon seit 13 Jahre als freier Theologe tätig.

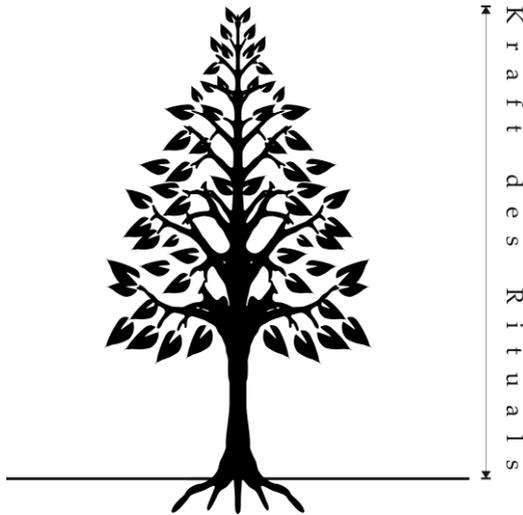
*Was habe ich eben gemacht? Von mir persönlich erzählt. Beziehungsangebot, Netz zu ihnen/zu euch hinübergeworfen ... Hat das eigentlich was mit Ritualen zu tun? Aber ja:*

**Grafik I: Eisberg:** 7/8 unter Wasser, 1/8 über Wasser. So wie das sichtbare Ritual (1/8) auf dem vorgängigen Beziehungsgeschehen (7/8) basiert.



Aber: Wirken Rituale nicht aus sich selbst? Haben Sie eventuell den alten Satz aus der Sakramentenlehre im Ohr: Ex opere operato? Liegt nicht die Wirkung von Ritualen gerade darin, dass sie unabhängig von den handelnden Personen wirken?

**Grafik II: Großer Baum mit flachen Wurzeln: Oben Ritual (7/8), unten Beziehung (1/8)**



Ja wie denn nun? Ein Widerspruch schon nach einem Blatt? – Tja, da kann ich ihnen leider auch nicht helfen: Alles wirklich Wichtige weist paradoxe Strukturen auf, und gerade ein *Ritual* ist eine hochkomplexe Angelegenheit. Der Sonderforschungsbereich der Uni Heidelberg hat sich unter dem Thema „Ritualdynamik“ damit fächerübergreifend mehrere Jahre lang beschäftigt.<sup>2</sup> Ohne endgültiges Ergebnis. Wie auch. Aber natürlich ist so viel klar: Damit Rituale „aus sich heraus wirken können“, muss der gesellschaftliche Rahmen stimmen, sprich alle Mitfeiernden müssen automatisch einschwingen in dessen Grundbedingungen. Wenn das aber nicht mehr gegeben ist – so wie heute in unserer Gesellschaft –, dann wächst die Wichtigkeit der Beziehungen innerhalb der Gruppe der Ritualmitfeiernden.

---

<sup>2</sup> *Buchtipp I*: Schenk/Harth 2004.

## 2. Wie finden Kunden überhaupt einen Freien Theologen?

Zu 80 % gelangen Kunden übers Internet, über meine eigene Homepage bzw. über die der Freien Theologen ([www.freiethologen.de](http://www.freiethologen.de)) zu mir, oder über andere Websites wie [www.zermonienmeister.de](http://www.zermonienmeister.de) und [www.ja.de](http://www.ja.de). 10 % kommen über Empfehlungen und weitere 10 % kommen über Hochzeitsmessen mit mir in Kontakt. Bei Trauerfeiern geschieht dies zumeist über die Bestatter vor Ort. Zudem sind bei jeder Feier weitere mögliche InteressentInnen unter den Mitfeiernden! Dies sorgt zusätzlich für einen hohen Anspruch an Qualität, Sorgfalt und Aufmerksamkeit! In den letzten drei Jahren ist jedoch ein starker Umschwung von 30 auf ca. 300 AnbieterInnen deutschlandweit festzustellen, die nun neben Trauerfeiern (TrauerrednerInnen gibt es schon lange) auch andere Zeremonien anbieten. *Überhaupt ist Veränderung das bleibende Merkmal.* Es gilt wach zu bleiben für Neues, vor allem da sich die Kommunikationsformen junger Menschen heute sehr schnell ändern.

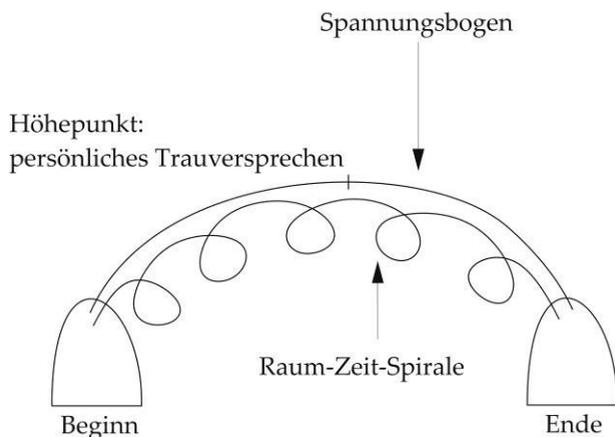
## 3. Was wollen beispielsweise Paare eigentlich von mir?

Paare wünschen sich vor allem eine persönliche Feier, in der sie vorkommen und in der ihre Geschichte in einem Rahmen, der ihnen entspricht, gewürdigt wird. Dazu gehören besonders der Ort, die Musik, der Stil, der Inhalt und die Sprache. Da sie sonst wenig kennen und zudem oft von Fernsehen oder vom Kino geprägt sind, kommen viele Paare mit eher „klassischen Ideen“. Dennoch habe ich viel von Paaren gelernt, wie z. B. das *Ringe-Durchgeben* von einem Punkerpärchen. Dabei wurden die Ringe vor der eigentlichen Trauung an einem Seil durch die Reihen der Mitfeiernden gegeben, und alle, die wollen, können still einen Wunsch darüber sprechen. Zum einen sind so alle Anwesenden nonverbal eingebunden und zum anderen erwächst daraus wie nebenbei eine starke emotionale Bindung zum Paar und zu der Trauungshandlung, die automatisch mit den eigenen Erfahrungen in Verbindung gebracht wird.

#### 4. Wie läuft ein Treffen ab?

Ein erstes Kennenlern- und Austauschtreffen findet bei mir daheim statt. Die Paare sehen folglich unsere Wohnung, unser Arbeitszimmer, die darin befindlichen Bücher, Bilder, Deko und die Umgebung. Sprich, sie sehen durch diese Einladung viel von mir, auch ohne Worte. Dann geht es zuerst darum, *Ideen für eine Trauungsfeier* vorzustellen, wie z. B. auf die Wichtigkeit der „Tür“, der Schwelle ins Ritual hinein und dann auch wieder hinaus hinzuweisen:

**Grafik III:** Eine Tür zu Beginn, eine zum Ende des Rituals, dazwischen eine Raum-Zeit-Spirale und darüber der Spannungsbogen einer Feier. Die optimale Zeit für eine Trauungsfeier liegt zwischen 30 bis 40 Minuten!



Zum anderen versuche ich die Paare ins Erzählen bringen: Wo habt ihr euch getroffen? Wie ging alles los? Was sind *wichtige Dinge in eurer Beziehung*, welche Höhe- und Tiefpunkte habt ihr bisher erlebt etc. Dazu kommt die Nachfrage zu ihrem *Paarprofil*: Was schätzt ihr aneinander, wo seid ihr verschieden, wo eher gleich? Auf diesen Gesprächen fußt die Feier, das Ritual. Die Idee ist es, Möglichkeiten zu eröffnen, um noch einmal die eigene Paargeschichte durchs Erzählen zu erleben („narrative Theologie“) und damit die Einzigartigkeit des Zusammentreffens, die Stärke als Paar zu erinnern. Daraus folgt dann das gemeinsame Entwickeln der Zeremonie. Natürlich haben die Paare jederzeit die Möglichkeit,

sich bei anderen umzuschauen, um frei zu entscheiden, ob alles auch passt: finanziell, persönlich und inhaltlich.

## 5. Einige Elemente aus einer Trauungsfeier

Den Hintergrund für das Folgende bildet ein „Wedding Entrance Dance“, der u. a. bei YouTube von mehr als 94 Mio. Menschen angeklickt worden ist.<sup>3</sup> Dort kann man sehen, wie bei einer Trauung in Amerika zuerst einige Gäste hereintanzen, -swingen und -rocken, bis gegen Ende der Bräutigam und schließlich die Braut hereintanzen. Alle Gäste klatschen, lachen, werfen sich weg vor Tränen – auf dieser emotionalen Welle beginnt dann die Hochzeit in der Kirche.

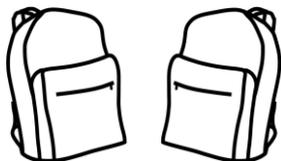
Durch den *Einzug* bekommt die Feier eine ganz eigene Prägung. Die Braut kann alleine kommen; das Brautpaar zusammen; hereinswingend, lustig, mit Fahrrad, Esel, Tandem, auf der Harley etc. und das alles mit entsprechender Musik.

Ein Höhepunkt einer jeden freien Trauung ist immer das *persönliche Trauversprechen*, dass sich viele Paare gegenseitig zusagen. Das ist nicht nur für die Mitfeiernden spannend, sondern zugleich deutlich mehr als „nur ein Ja“ zu einer vorgegebenen Formel und stärkend für die weitere Beziehung. Auch hier gibt es wieder viele Möglichkeiten: symbolisch, anhand von Gegenständen, den gesamten Raum nutzend (ursprünglich wurden Rituale ja getanzt – je mehr Bewegung, desto tiefer, mehr Schwung, spiritueller). Einige Möglichkeiten möchte ich näher beschreiben:

---

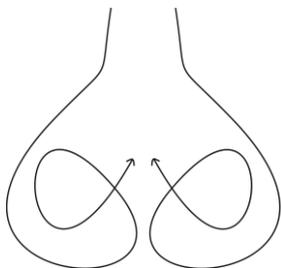
<sup>3</sup> Siehe: [youtu.be/4-94JhLEiN0](https://youtu.be/4-94JhLEiN0).

*Gestaltung eines persönlichen Trauversprechens mit symbolischen Gegenständen aus einem Rucksack*



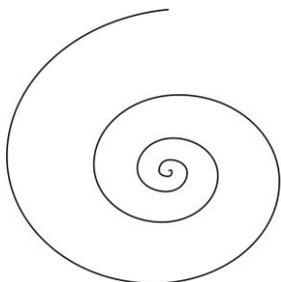
Man kann z. B. einen *Rucksack* nutzen. In diesen werden Gegenstände gepackt, mit denen sich das Paar symbolisch die Liebe zusagt.

*Gestaltung eines persönlichen Trauversprechens als Tanz (abgebildet ist der abzuschreitende Weg der Partner)*



Ein Trauversprechen kann auch als *Tanz* gestaltet werden, bspw. als Bewegung voneinander weg und aufeinander zu (jede Ehe ist eine Mischung zwischen Nähe und Distanz).

*Gestaltung eines persönlichen Trauversprechens als Beziehungsweg mit Gegenständen aus der Geschichte des Paares*



Der *Beziehungsweg* besteht aus einem Seil, das wie ein Labyrinth gelegt wird. Dort finden sich Gegenstände für den Beziehungsweg des Paares, an dem entlang sie nach innen gehen, sich die Ringe bringen lassen, ihr Trauversprechen sagen, sich umwenden und quasi neu geschaffen nach außen gehen.

*Gestaltung eines persönlichen Trauversprechens als abzulaufendes Viereck mit vier Versprechen (jeweils an einer Ecke)*

Du bist  
die Nr. 1  
für mich

①

Zuhören

②

③

Konflikte  
ansprechen

④

Reden

*Als Viereck:* Ein Paar, das nach schrecklichem Rosenkriegen doch noch einmal heiraten wollte und zuvor ein Paarwochenende besucht hatte, ließ vier Ecken im Raum durch je eines ihrer drei Kinder und die Trauzeugen besetzen. Bei jeder dieser Stationen im Raum versprachen sie sich konkret etwas, gingen dann in die Mitte, ließen sich die Ringe bringen und sagten sich ihr Versprechen zu. Dafür stellten sich die Personen aus den Ecken wie ein Fußballtor auf – es war gerade Fußball-EM –, das Paar ließ sich einen goldenen Ball bringen und gemeinsam schossen sie den durch das Tor: „Du bist der goldene Schuss für mich!“

## 6. Drei konkrete Beispiele aus verschiedenen Feiern

*Eine Trauung:* Sita & Yogesch, ein indisch-deutsch-englisches Paar. Zuerst fand eine siebentägige Feier in London mit allem hinduistischem Pomp statt. Anschließend noch eine Feier im Schwetzingen Schloss bei Heidelberg. Das war eine bunte Mischung aus Hindus im Sari, Engländern im Cut und Deutschen im Anzug. Zwei Trauzeugen des Bräutigams, der eine groß mit hoher Stimme, der andere klein mit tiefer Stimme, sangen vor der eigentlichen Traueremonie mit allen Mitfeiernden Karaoke! Das sorgte für Gelächter und Gegröle und doch bekam das persönliche Trauversprechen im Anschluss die richtige Tiefe und wurde von einem Lied des musikalischen Brautpaares mit Gitarre und Mikrofon untermalt. Die Hindus staunten, die Engländer grinsten und die Deutschen rieben sich ob dieser Feier die Augen!<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> *Buchtipp II:* Hirsch 2008.

*Eine Trauerfeier:* Ein echter 1.-FC-Kaiserslautern-Fan war gestorben; neben der Urne fand sich ein Bild von ihm mit FCK-Schal und um die Urne sein Fanschal. Nach der Traueransprache wurde die FCK-Hymne gespielt, ein Schunkellied der einfachen Art und danach wünschte sich die Frau des Verstorbenen ein *Vaterunser*. Was soll ich sagen? Als ich – sehr vorsichtig – zum Vaterunser einlud und leise damit begann, waren alle so dicht dabei, dass ich so etwas nie zuvor oder danach erlebt habe. Das Lied hatte alle emotional berührt und geöffnet.<sup>5</sup>

*Willkommensfeier:* In einer Zeit, als ich viele schwere Trauerfeiern hatte, begrüßte ich anlässlich einer Willkommensfeier die Eltern, Paten, Verwandten und Freunde sehr fröhlich zu dieser Feier: Sofort brachen alle – außer mir und dem Baby – in unablässige Tränen aus, die ganze Feier über. Alle waren so gerührt von der Feier des neuen Lebens und der Aufnahme des Kleinen in die Runde der Erwachsenen. Nach kurzer Irritation war das auch für mich wie Ostern und Weihnachten zusammen. Emotionen offen und für alle sichtbar angesichts des Wunders neuen Lebens!<sup>6</sup>

## 7. Was habe ich in den 13 Jahren als Freier Theologe gelernt?

*Den „Expertenhut“ abzulegen*, meine Person anzubieten und gut hinzuhören – die Experten für ihre je eigene Geschichte sind die Paare, Eltern, Trauernde – nicht ich!

*Beziehung aufzubauen* zu den Mitfeiernden.

*Feiern spielerisch zu feiern*, d. h.: keine Angst vor „Fehlern“, vor Spontaneität, vor Lachen oder Weinen innerhalb einer Feier.

*Den Mut Neues auszuprobieren*, offen zu sein, einladend, lebendig – zu lernen von den Paaren und den Mitfeiernden.

*Eine große Achtsamkeit auf die Gestaltung des Raumes* (Kreis, Halbkreis, Paar in der Mitte ... etc.)

---

<sup>5</sup> *Buchtipps III:* Pircher 2015.

<sup>6</sup> *Buchtipps IV:* Knapp 2015. Eine philosophisch dichte Hinführung zu den Themen Übergang, Geburt, Tod etc.

*Einen Freiraum zu schaffen für Freude, Trauer, Staunen über den eigenen Weg.  
Freundlich, zugewandt, fröhlich, ja witzig zu sein, selbst in einer Trauerfeier!*

### **Literatur:**

- Hirsch, Angelika-Benedicta, Warum die Frau den Hut aufhatte. Kleine Kulturgeschichte des Hochzeitsrituals, Göttingen 2008.
- Knapp, Natalie, Der unendliche Augenblick. Warum Zeiten der Unsicherheit so wertvoll sind, Reinbek 2015.
- Pircher, Hannes Benedetto, Sorella Morte. Über den Tod und das gute Leben. Betrachtungen eines Grabredners, Wien 2015.
- Schenk, Gerrit Jasper/Harth, Dietrich (Hg.), Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns, Heidelberg 2004.

# Rituale in der Postmoderne als pastorale Herausforderung für die kirchliche Ritual- und Kasualpraxis

**Benedikt Kranemann**

**A**nfang des Jahres 2016 hat die Kommission „Weltanschauungen, Religionsgemeinschaften und Staat“ der Partei Bündnis 90/Die Grünen einen Bericht zur „Religions- und Weltanschauungspolitik“ vorgelegt. Das Ziel der Kommission war es, das „Verhältnis von Staat und Religion in Deutschland kritisch-konstruktiv unter die Lupe zu nehmen: Welcher Veränderungsbedarf besteht im Verhältnis von Staat, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften angesichts einer religiös individualisierten und zugleich immer stärker pluralisierten Gesellschaft? Was ist die Rolle und Funktion von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in unserer Gesellschaft und welchen Rahmen braucht es dafür?“<sup>1</sup> In diesem Bericht wird unter anderem über Formen des Totengedenkens in der pluralen Gesellschaft nach Großkatastrophen nachgedacht. Der Beitrag der Kirchen in solchen Situationen wird gewürdigt: „Anlässe öffentlicher Trauer, z. B. nach Unglücksfällen oder Katastrophen, begeht unser Gemeinwesen in aller Regel mit Gottesdiensten. Den Beitrag der Kirchen zur Verarbeitung solcher Unglücksfälle und Katastrophen wertschätzen wir.“<sup>2</sup> Aber es wird auch Kritik am Staat geübt: „Die Ausschließlichkeit, mit der der Staat bei solchen Anlässen Sinnstiftung an diese beiden Glaubensgemeinschaften delegiert, kann angesichts der ständig zunehmenden Anzahl von Nichtchristinnen und -christen in Deutschland keinen Bestand mehr haben. [...] Das gegenwärtig deutliche Übergewicht an christlichen Inhalten und von kirchlichen Repräsentanten bei solchen Ritualen hat auch eine vereinnahmende Dimension, die religionsfreie oder andersgläubige Menschen – als Betrauerte und Trauernde – in

---

<sup>1</sup> Kommission „Weltanschauungen, Religionsgemeinschaften und Staat“ von Bündnis 90/Die Grünen 2016, 5.

<sup>2</sup> Ebd. 11.

ihrer Weise zu trauern und Leid zu verarbeiten, ausgrenzt.“<sup>3</sup> Die Konsequenz: „Wir setzen uns dafür ein, die öffentlichen [sic!] Gedenk- und Trauerkultur zu überprüfen und eine öffentliche Debatte darüber anzustoßen.“<sup>4</sup>

Diese Passagen aus einer politischen Stellungnahme werden hier deshalb so ausführlich zitiert, weil sich daran gut die Herausforderungen kirchlicher Ritual- und Kasualpraxis im postmodernen Pluralismus ablesen lassen. *Die Selbstverständlichkeit, mit der christliche Liturgien in der Öffentlichkeit bislang akzeptiert wurden, ist nicht mehr gegeben.* Es existiert zudem neben den Vertretern der beiden großen Kirchen eine wachsende Zahl potenzieller Akteure auf diesem Feld. Inhalt und Gestaltung von Trauerfeiern, man könnte weitere Anlässe nennen, sind nicht mehr unumstritten und sollen nicht allein durch ein einziges religiöses Bekenntnis besetzt werden. Es spielt bei der Vorbereitung solcher Feiern nicht nur das religiöse Bekenntnis, sondern ebenso Konfessionslosigkeit eine Rolle. Es gibt Rituale, die innerhalb der Gesellschaft gemeinschaftsstiftend sein sollen und von daher eine besondere Sensibilität in religiöser Hinsicht über den Bereich beispielsweise einer Konfession hinaus erwarten lassen. Schließlich wird davon ausgegangen, dass man rituelle Formate überprüfen und – so darf vermutet werden – situationsbezogen verändern kann.

Damit ist im Grunde schon das Terrain abgesteckt, auf dem sich die folgenden Überlegungen bewegen werden: heutige Rituale und die Debatte um Rituale in der Gegenwart. Es geht dabei nicht alleine um pastorale Aufgaben, sondern ebenso spielen Herausforderungen theologischer Art eine Rolle. Es handelt sich um höchst komplexe Anforderungen, die – das sei kritisch aus der Perspektive des Liturgiewissenschaftlers vorangeschickt – durch Kirche und Theologie erst in jüngerer Zeit und langsam wahrgenommen werden.

---

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Ebd. 12.

## 1. Bedeutung von Ritualen für die Seelsorge

Rituale besitzen besonderes Gewicht für die Seelsorge.<sup>5</sup> Das kann man an der Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte ablesen. Die Formulierung von *Balthasar Fischer*, das liturgische Buch „Rituale“ enthalte Beschreibungen jener Liturgien, die von der Geburt bis zur Bahre gefeiert worden seien, geht in diese Richtung.<sup>6</sup> Die Vielzahl der Benediktionen in Mittelalter und Neuzeit belegt, welchen Sitz im Leben größere oder kleinere religiöse Rituale besessen haben.<sup>7</sup> Die enge und selbstverständliche Verklammerung von Leben und kirchlichem Ritual ist mit der Aufklärung in die Krise geraten, im 19. Jahrhundert dann wieder reaktiviert worden und schließlich im 20. Jahrhundert entgegen allen Bemühungen immer weiter verschwunden. Man kann durchaus fragen, ob das derzeitige Interesse an Ritualen nicht auch darin einen Grund hat, dass eine große Lücke auf diesem Feld und ein Nachholbedarf entstanden sind.

Wenn man sich die Bedeutung von Ritualen vergegenwärtigt, die ihnen die Ritualtheorie zuschreibt, wird der Zusammenhang von Seelsorge und Ritual sofort einsichtig. So hat der amerikanische Anthropologe *Roy Rappaport* herausgearbeitet, dass Rituale als Performance Konventionen, Sozialkontrakte und Moralität etablieren. Durch sie würden Zeitordnungen und Konzepte des Heiligen konstruiert und das Bewusstsein für das Göttliche generiert. Rituale besitzen demnach Lebensrelevanz.<sup>8</sup> Der Einzelne wie die Gemeinschaft sind betroffen. Der Begriff „Performance“<sup>9</sup> hat bekanntlich eine doppelte Bedeutung: Er meint ein Handlungsgeschehen wie eine wirksame Handlung. Tatsächlich sind Rituale, und das gilt ja insbesondere für Liturgien, nie nur Text und im Einzelfall vielleicht nicht einmal vorrangig verbal, sondern Handlung.<sup>10</sup> Damit kommt die Dimension des Körperlichen und Leiblichen ins Spiel. Die Ritualforscherin *Hanna Walsdorf* hat über die besondere Kommunikationskraft der Rituale geschrieben:

---

<sup>5</sup> Vgl. dazu Pock 2013.

<sup>6</sup> Vgl. Fischer 1964.

<sup>7</sup> Einen Eindruck davon vermittelt u. a. die Studie von Kluger 2011.

<sup>8</sup> Vgl. Rappaport 1999.

<sup>9</sup> Eine überzeugende Einführung aus theologischer, zumal liturgiewissenschaftlicher Sicht bietet Winter 2011; vgl. auch Raschok 2010.

<sup>10</sup> Vgl. Dücker 2007, der für die Frage, was Rituale sind, zunächst auf „Rituales als symbolisches Handeln“ (32–37) abhebt.

„Während die Akteure (rituelle) performative Handlungen vollziehen, indem sie sich selbst oder Objekte im Raum bewegen, indem sie sprechen oder singen, erzeugen sie eine bestimmte Qualität von Körperlichkeit.“<sup>11</sup> Mit der Theaterwissenschaftlerin *Erika Fischer-Lichte* weisen andere Ritualforscher darauf hin, dass der so erzeugte Körper eine Ausstrahlung entwickle, die von anderen Anwesenden leiblich zu verspüren sei. Diese Verkörperung „geht mit psychischen und kognitiven, emotionalen und sinnlichen Prozessen bei den aktiven und passiven Ritualteilnehmern einher“<sup>12</sup>. Im Ritual kommen Denken und Handeln zusammen, geschieht Verkörperung. Zugleich wird im Ritual Gedächtnis geformt, und zwar Kurzzeit- und Langzeit-, kommunikatives wie kulturelles Gedächtnis. *Jan Assmann* hat gezeigt, wie bedeutsam ein solches Gedächtnis aus Ritualen für die Identität und die Orientierung des Menschen ist.<sup>13</sup> *Die Bedeutung von Ritualen für Religionsgemeinschaften kann kaum überschätzt werden*. Es handelt sich um eine besonders dichte Form der Kommunikation, die für die Seelsorge und für ein Glaubensgeschehen, das sprachlich gar nicht auszuloten ist, von immenser Bedeutung ist. Das gilt insbesondere in einer Gesellschaft, die mit religiöser Sprache nicht mehr vertraut ist, in der Riten und damit Handlungen umso deutlicher sprechen müssen.

Schließlich kommt hinzu, dass solche Rituale zwar wiederholt werden und auf Wiederholung hin angelegt sind, aber niemals exakt einander gleichen, sondern immer der Besonderheit der jeweiligen Situation entsprechen können.<sup>14</sup> Rituale besitzen eine ganz eigene Sprechkraft, auf die die Seelsorge nur zum eigenen Nachteil verzichten kann. Die katholische Kirche könnte dieses aufgrund ihres Selbstverständnisses, eine Kirche voller Riten und Bilder zu sein, schon gar nicht.

Wird nach der Bedeutung von Ritualen für die Seelsorge gefragt, muss man überraschend eine Diskrepanz feststellen. Einerseits wird mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) und einer breiten Tradition im Rücken die Bedeutung von Liturgie für das Leben der katholischen Kirche und ihrer Mitglieder

---

<sup>11</sup> Walsdorf 2013, 87.

<sup>12</sup> Brosius u. a. 2013, 13.

<sup>13</sup> Vgl. Assmann 1991. Für die Liturgiegeschichte zeigt das nachdrücklich die an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Berliner Humboldt-Universität vorgelegte Dissertation von *Martin Brons* (Brons 2017).

<sup>14</sup> Vgl. Walsdorf 2013, 87.

kirchlicherseits immer wieder betont. Denn es gehört zum katholischen Selbstverständnis, dass die Liturgie Quelle und Höhepunkt kirchlichen Handelns ist (vgl. *Sacrosanctum Concilium* 10).<sup>15</sup> Andererseits kommen in Dokumenten zur Pastoral der Zukunft oder zum Stand der Kirche in einer pluralen Gesellschaft Liturgien und im weiteren Sinne Feierformen und Rituale häufig nur am Rande und wenig profiliert vor.<sup>16</sup> Die Kirche bewegt sich, genauer: Kirche und Theologie bewegen sich offensichtlich – zumindest in der Programmatik – in einem sehr traditionellen Fahrwasser, was gar nicht verwerflich wäre, wenn man daneben einen Diskurs über neue und andere Rituale führen würde. Man darf kritisch fragen, ob die Kirche wirklich schon vorbereitet ist, sinnvoll auf die Herausforderungen postmoderner Rituale zu reagieren. Noch schärfer formuliert: Werden die Aufgaben und Chancen von Ritualen in der Seelsorge überhaupt angemessen wahrgenommen? Brauchen nicht möglicherweise Kirche und Theologie einen Lernprozess, einen Katechumenat, „um zum einen die Fülle von Ritualen neben der tradierten Liturgie, um zum anderen die Bedeutung von Ritualen für menschliche Identität und die Bedingungen, unter denen Rituale vollzogen werden, stärker ins Bewusstsein zu heben?“<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Vgl. dazu Haunerland 2013.

<sup>16</sup> Vgl. Dokumente wie „Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein“ (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2000) und „Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte“ (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2003). Vgl. auch den Hinweis von Hödl 2015, 231: „Rituale sind aber in den Kirchen der nachaufklärerischen Gesellschaften des ‚Westens‘ unterrepräsentiert, so dass oft aus dem religiösen Angebot der Kirchen nur mehr die Feier von kalendarischen (Weihnachten) oder Übergangsriten (Taufe, Firmung, Hochzeit, Begräbnis – Stichwort: Lebenswendenpastoral) wahrgenommen wird.“

<sup>17</sup> Kranemann 2014, 162.

## 2. Neue Rituale in der Gegenwart als Herausforderung für die Kirche

Das Feld der Rituale ist kaum mehr zu überschauen, vom „Rausch der Rituale“ ist die Rede.<sup>18</sup> Es sind sehr unterschiedliche Medien – Bücher, Zeitschriften, Internet –, in denen mittlerweile über Rituale debattiert und in denen Modelle weitergegeben werden. Es gibt einen Markt für diese Rituale, der sich permanent in Bewegung befindet und schwer zu überschauen ist. Es besteht kaum mehr Konsens darüber, was man eigentlich unter „Ritual“ versteht, sodass mittlerweile alles Mögliche von allen Möglichen angeboten wird.<sup>19</sup>

Welche Rituale fordern die Kirchen heute heraus? Hier muss man zunächst einmal all das nennen, was zu jenem Feld gehört, das in Zeiten der Volkskirchen allein durch die Kirchen bestellt wurde: Trauung<sup>20</sup> und Beerdigung<sup>21</sup>. Offensichtlich sind das die am meisten verbreiteten Rituale, die von freien Anbietern offeriert werden. In einer offenen und pluralen Gesellschaft muss es diese „alternativen“ Rituale geben. Sie stellen eine wirkliche Konkurrenz für die Kirchen dar, wobei diese Konkurrenz, wenn man sie ernst nimmt, durchaus beleben kann. Sie kann eine Herausforderung sein, die Qualität der eigenen Rituale und Liturgien zu überprüfen.

Wie weit die Ritualratgeber, die nach wie vor viel Platz in den Buchhandlungen einnehmen und Rituale für unterschiedliche Lebensbereiche offerieren, eine Herausforderung sind, ist schwer zu entscheiden, denn es bleibt offen, wie weit sie wirklich Praxis prägen.<sup>22</sup> Was bei ihnen aber auffällt, ist, dass sie häufig für Lebenssituationen Rituale kreieren, denen man früher kirchliche Benediktionen zugeordnet hätte: Ereignisse im Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaft oder

---

<sup>18</sup> So bei Brunotte 2005, 55, die einen Buchtitel aufgreift: *Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz* (Köpping/Rao 2000). Brunotte schreibt ebd.: „So wie sich das ‚Heilige‘ heute in Form von mehr oder weniger frei flottierenden Energien an jedes ‚Ding‘ heften kann, so treten uns Kulte [...] als plurale Medien gesellschaftlichen Selbsterlebens und sozialer Bindung entgegen. [...] Nichts scheint heute daher überholter zu sein als die Lehre von der Entzauberung der Welt.“ Vgl. die weiter unten referierten Gedanken von *Hans-Joachim Höhn*.

<sup>19</sup> Das Problem veranschaulicht Grimes 2010, 6–10.

<sup>20</sup> Vgl. dazu beispielsweise Schäffler 2012.

<sup>21</sup> Vgl. Sörries 2014.

<sup>22</sup> Vgl. Lüddeckens 2004.

Gesellschaft, Feste im Jahreslauf, Veränderungen im Beruf, Situationen in der Schule usw.

Wenn es um Anlässe für konkrete Rituale geht, treten oft Lebensbereiche in den Blick, um die sich in der Kirche kaum jemand kümmert oder die zwar in der Praxis eine Rolle spielen, aber theologisch wenig reflektiert sind. Neben einem traditionellen Angebot an Ritualen gibt es Situationen, die heute neue Rituale erforderlich machen, weil sie Menschen helfen, mit den damit verbundenen Grenzen des Machbaren umgehen zu können. Dabei kommt der schon genannte Bereich der öffentlichen Trauer in den Blick, nach großen Katastrophen<sup>23</sup> wie nach Todesfällen bei Militäreinsätzen<sup>24</sup>. Man müsste die private Trauer und damit die vielen Veränderungen im Umgang mit Sterben und Tod hinzunehmen.<sup>25</sup> Das weite Feld der Krankenseelsorge wäre zu nennen, auf dem sich durchaus Innovationen beobachten lassen.<sup>26</sup>

Kirchlicherseits wird man theologisch diskutieren müssen, was hier kirchliche Rituale bedeuten und unter welchen Voraussetzungen etwa Segensfeiern möglich sind. Hingewiesen sei nur auf die Diskussion um Rituale anlässlich einer erneuten Eheschließung.<sup>27</sup> Ebenso müssen multireligiöse Feiern stärker als bisher als Aufgabe begriffen werden. Dass bei der Trauerfeier im Kölner Dom für die Toten eines Flugzeugabsturzes 2015 eine Muslima eine Fürbitte<sup>28</sup> und bei der Trauerfeier für die Toten eines Amoklaufs in München 2016 ebenfalls eine Muslima ein Gebet gesprochen hat, ist ein Signal gewesen.

---

<sup>23</sup> Vgl. Kranemann/Benz 2016.

<sup>24</sup> Vgl. Pastoraltheologie 2014 mit dem Thema „Öffentliche Trauerfeiern in der Kirche für gefallene Soldaten. Militärritual – politische Bühne – Angehörigentrauer – Gottesdienst“.

<sup>25</sup> Vgl. die Überlegungen von Quartier 2011, die mit Blick auf die Niederlande entwickelt worden sind.

<sup>26</sup> Vgl. Enzner-Probst 2009; Rau 2009.

<sup>27</sup> Vgl. die Hinweise zu Dankgebet und Segensfeier anlässlich einer erneuten Eheschließung (vorgelegt von den am Gesprächsprozess der Katholischen Kirche in Deutschland beteiligten Theologinnen und Theologen, Mai 2013, auf: [doczz.net/doc/5946734/hinweise-zu-dankgebet-und-segensfeier-anl%C3%A4sslich-einer-er...](http://doczz.net/doc/5946734/hinweise-zu-dankgebet-und-segensfeier-anl%C3%A4sslich-einer-er...)) und die dort genannten Hilfestellungen aus einigen Diözesen.

<sup>28</sup> Vgl. Gerhards 2016, 119.

Weiter oben klang schon bei Rappaport eine „klassische“ Ritualbeschreibung an. Sie steht quer zu heute verbreiteten Vorstellungen zumindest individueller Rituale, wie sie durch Ritualratgeber und einige Ritualanbieter bedient werden. Gefragt sind offensichtlich Individualität, Kreativität und Unabhängigkeit von Institutionen. Wie weit es damit dann im Detail her ist, wäre eine andere Frage. Aber schon vom Anspruch her unterscheiden sich solche Rituale markant von Aspekten wie Gemeinschaft in Glauben und Liturgie, der Bindung an Tradition, wie locker diese im Detail gehandhabt worden sein mag, der Gestaltung einer Liturgie im klar umrissenen Rahmen. Nach der Religionswissenschaftlerin *Dorothea Lüddeckens* sind diese Rituale „eine maßgeschneiderte Reaktionsmöglichkeit auf potentiell alle Lebenslagen, die in größtmöglicher Flexibilität religiöse Vorstellungen einbinden kann und somit neben den psychischen Wirkmechanismen auch noch transpersonale Wirkpotentiale verspricht.“<sup>29</sup> Das ist aber etwas anderes, als es etwa Rituale der katholischen Kirche anzielen – unabhängig von ihrer Rezeption. Subjektorientierung und Therapeutisches besitzen ein besonderes Gewicht. Dies kann gerade für religiöse Rituale und Liturgien beobachtet werden. Es erklärt nicht nur die Intensität des populären Ritualdiskurses. Es hat ebenso Auswirkungen auf die Liturgien der Kirche. Unterschiedliche Rityaltypen stehen in Konkurrenz zueinander. Diese neuen Typen rituellen Handelns beeinflussen ganz offensichtlich die kirchliche Liturgie und führen zum Konflikt, wenn beispielsweise eine Tauf liturgie zur reinen Familienliturgie transformiert wird.

Es zählt zu den gegenwärtigen Aufgaben in Pastoral und Kirche insgesamt, die sich verändernde Ritualandschaft und ihre Vielfalt überhaupt erst einmal wahr und ernst zu nehmen. Das Ritual gehört in der katholischen Kirche zu den religiösen Ausdrucksformen schlechthin. Religiöse Rituale in unserer Kultur sind über Jahrhunderte maßgeblich durch die Kirche mit beeinflusst worden. Veränderungen von Ritualen in der Gesellschaft müssen auf Interesse stoßen, weil sie ein Anzeichen dafür sind, dass manche christlichen Rituale nicht mehr sprechen, dass sie nur noch für ganz bestimmte Gesellschaftsgruppen Aussagekraft haben oder dass sie an den heute relevanten Lebenssituationen vorbeigehen.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Lüddeckens 2004, 53.

<sup>30</sup> Vgl. die Analyse von Ebertz 2006 und die theologische Replik von Weiß 2006.

### 3. Notwendigkeit von Ritualkritik

Zu einer Bestandsaufnahme heutiger Rituale gehört Ritualkritik, denn die Erwartungen an Rituale sind immens und enttäuschte Erwartungen durchaus gefährlich.<sup>31</sup> *Hans-Joachim Höhn* hat vor einigen Jahren von der Hoffnung geschrieben, „man könne im Vollzug der Sinne die Sinnlichkeit übersteigen auf die Sphäre des Sinns – und man könne im Gegenzug mit ästhetischen Mitteln Sinn übersetzen in die Sinnenwelt.“<sup>32</sup> Höhn plädiert für ein „widerständiges Sich-einlassen“<sup>33</sup>, äußert zugleich aber Bedenken: „Längst stimmt nicht alles, wenn nur die Ästhetik stimmt.“<sup>34</sup> Höhn beklagt wie andere Theologen und Kulturwissenschaftler, dass in einer Gesellschaft, der sehr an der Inszenierung gelegen sei, das Problem entstehe, dass „Ästhetisierung und Theatralisierung“<sup>35</sup> zum Eigentlichen würden und damit eine nur medial bestehende, letztlich uneigentliche Wirklichkeit vermittelt werde. Solche Rituale würden geradezu eine Entfremdung von Mensch und Realität fördern. Es gehe nicht mehr um eine Wirklichkeit hinter dem Ritual, sondern alles, was das Ritual verheißen könne, sei ihm immanent. Er weist zudem auf Gefahren der Projektion und der Manipulation hin. Diese Kritikpunkte sind wichtig, sie betreffen natürlich ebenfalls die christliche Liturgie. Sie sprechen keineswegs gegen neue (religiöse) Rituale zu Lebenswenden, machen aber die möglichen Probleme offenkundig. Wenn Ritualen eine performative Wirkung zugetraut wird, muss beispielsweise die Gefahr der Manipulation ausgeschlossen werden. Alles andere wäre ein höchst problematisches Spiel mit Menschen in möglicherweise sehr schwierigen Lebenssituationen. Deshalb ist die Diskussion beispielsweise um Rituale nach Großkatastrophen unverzichtbar, denn hier hieße eine äußerlich bleibende Inszenierung oder gar eine Manipulation, mit Leidenssituationen zu spielen und tiefreichende Schäden anzurichten. Die Ambivalenz von Ritualen ist damit angesprochen.

Zu einem solchen kritischen Ritualdiskurs zählt ebenfalls eine aufrichtige Sichtung der eigenen Liturgien und Rituale. Es ist ja schon paradox, dass man auf der einen Seite ein Interesse an Ritualen in der Gesellschaft konstatieren muss,

---

<sup>31</sup> Überlegungen dazu hat Grimes 2010 vorgelegt; vgl. auch Grimes/Hüsken 2013.

<sup>32</sup> Höhn 2011, 4.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Ebd. 5.

<sup>35</sup> Ebd. 6.

auf der anderen Seite aber gewachsene und gepflegte religiöse Rituale massiv an Zuspruch verlieren. Die Gründe liegen in einem Verlust an Glauben, an Enttäuschung durch die Institution Kirche usw. Und es gibt deutliche Kritikpunkte, die an die verschiedenen Liturgien zu richten sind. Hier soll nun gar nicht auf Details wie die Sprache, die Abläufe, die Rollenverteilungen u. Ä. eingegangen werden, die hinlänglich in ihrer Problematik bekannt sind. Ein anderes – mögliches – Defizit ist an dieser Stelle wichtiger. Liturgien wie Rituale leben wesentlich aus dem Ernstnehmen ihrer einzelnen Riten. Es klang bereits an: Diese Riten und Rituale bewegen etwas, verändern wirklich, sprechen etwas zu usw.<sup>36</sup> Menschen suchen diese Rituale, weil sie auf diese vertrauen und ihnen etwas zu vertrauen. Wenn Liturgien keine Äußerlichkeit sein sollen, muss entsprechend ernsthaft mit ihnen umgegangen werden. Bei denen, die diese Liturgien leiten, muss diese Ernsthaftigkeit gerade im Umgang mit dem Ritual spürbar werden. Die Performance muss ernst genommen werden. *Reinhard Meßner* hat für die Messfeier das Fazit gezogen: „Es dominiert eine Fülle von gesprochenen Worten über die Grundvollzüge von körperlicher Bewegung [...] und Gesang.“<sup>37</sup> Er hat die „faktische Deritualisierung der Liturgie“<sup>38</sup> und damit die Verkümmern des Symbolgeschehens beklagt, die auf die kanonischen Botschaften, um die es in der Liturgie gehe, Einfluss habe. Müsste nicht viel öfter auf die Gefahr der Deritualisierung in der Liturgie geachtet und gefragt werden, ob eine zu starke Verbalisierung nicht zum Akzeptanzverlust von Liturgien beigetragen hat?

#### 4. Liturgietheologische Konsequenzen

Wenn nach Zielsetzungen für einen Umgang mit postmoderner Ritualpraxis gefragt wird, ist auch und wesentlich über die theologischen Voraussetzungen nachzudenken. Es geht keinesfalls um ein Feld nur pastoraler Reaktionen. Vielmehr ist eine theologische Reflexion notwendig. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sollen einige wenige Aspekte aufgegriffen werden.

---

<sup>36</sup> Vgl. Walsdorf 2013.

<sup>37</sup> Meßner 2013, 344; vgl. auch Freiling 2015.

<sup>38</sup> Meßner 2013, 319.

#### 4.1 Das kirchliche Selbstverständnis – eine offene Gemeinschaft

Es ist theologisch unbestritten, dass zwischen Liturgiefeier und Ekklesiologie ein Zusammenhang besteht.<sup>39</sup> Knapp gefasst: Die Kirche konstituiert sich immer neu, insbesondere wenn sie sich zur Eucharistie versammelt. Liturgie hat eine neu kirchengründende Funktion. Einzelne Riten, einzelne Texte realisieren das durch ihre Performativität. Für die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) ist das Ideal der Liturgie jene Eucharistie, die der Bischof gemeinsam mit den Diözesanen feiert. Alle in der Kirche „sollen überzeugt sein, dass die Kirche auf eine vorzügliche Weise dann sichtbar wird, wenn das ganze heilige Gottesvolk voll und tätig an denselben liturgischen Feiern, besonders an derselben Eucharistiefeier, teilnimmt: in der Einheit des Gebets und an dem einen Altar und unter dem Vorsitz des Bischofs, der umgeben ist von seinem Presbyterium und den Dienern des Altars“ (SC 41). Das ist ein durchaus überzeugendes und klares Bild von Kirche. Hier konstituiert sich Kirche in der Liturgie, und zwar in den einzelnen liturgischen Riten und im Ritual insgesamt.

Man wird nicht umhinkönnen, auf den *exklusiven Charakter* eines solchen Modells von Liturgie und Ekklesiologie hinzuweisen. Entweder ist man Teil dieses „heiligen Gottesvolkes“ durch Initiation oder man ist es nicht. Was ist aber mit denen, die an Ritualen der Kirche teilnehmen wollen, ohne selbst zur Kirche zu gehören? Man kann Rituale wie die Segnung Neugeborener,<sup>40</sup> die Lebenswendefeier für konfessionslose Jugendliche,<sup>41</sup> Bestattungsriten für Konfessionslose<sup>42</sup> als diakonal begreifen, also als eine Hilfestellung in einer schwierigen Lebenssituation für Menschen, die außerhalb der Kirche stehen.

Allein: Die Grenze zwischen Kirche und Nichtkirche ist längst nicht mehr so scharf gezogen, wie sie das vor Jahrzehnten noch war. Das hängt u. a. mit der Pluralität innerhalb der Kirche zusammen. Es ist nicht immer leicht, zu definieren, wo hier drinnen und wo draußen ist. Neben der kirchenrechtlich klar umrissenen Institution „Kirche“ mit Zugehörigkeiten, Pflichten und Rechten gibt es

---

<sup>39</sup> Das hat immer wieder Klemens Richter unterstrichen; vgl. Richter 2011.

<sup>40</sup> Vgl. ein Beispiel bei Hauke 2014, 63–67.

<sup>41</sup> Vgl. Kranemann 2011, 253–273.

<sup>42</sup> Ein entsprechender Ritus wird kurz vorgestellt bei Hauke 2014, 80–86.

eine diffuse Gruppe von Menschen, die zu unterschiedlichen Anlässen den Kontakt zur Kirche suchen, vor allem an Lebensübergängen, bei kalendarischen Anlässen, nach Katastrophen usw. Es gibt Menschen, die sich kulturell oder caritativ in einer kirchlichen Einrichtung engagieren, ohne getauft zu sein. Müsste man nicht über eine Identität der Kirche nachdenken, die einerseits im Sinne von SC 41 um ihre Mitte weiß und aus dieser lebt, die aber andererseits offen ist, Menschen in unterschiedlicher Nähe und Distanz am gefeierten Gottesgeheimnis und damit an der Glaubensgemeinschaft partizipieren zu lassen? Man praktiziert dieses beim Katechumenat. Wer als Taufbewerber angenommen ist und sich im Katechumenat befindet, ist bereits Teil der kirchlichen Gemeinschaft, ohne dass er aber an allem in der Kirche bereits partizipieren kann. Hierbei handelt es sich allerdings um Menschen, die sich ausdrücklich auf den Weg zur Taufe begeben haben. Wie ist es mit Menschen, die diesen Weg (noch) nicht eingeschlagen haben? Für die Frage, wie man mit der eigenen Ritualkultur offen in der Gesellschaft agiert, ist eine Antwort wichtig. Can. 1170 des *Codex Iuris Canonici* (1983) sieht vor, dass Segnungen auch mit Nichtkatholiken gefeiert werden können. Viele der vorgeblich „neuen“ Rituale, mit denen an einigen Orten auf das Verlangen nach Ritualen kirchlicherseits reagiert wird, sind Segnungen.<sup>43</sup> Solche Segnungen gehören zum Gesamt christlicher Liturgie und partizipieren an dem, was wir theologisch mit „Paschamysterium“ bezeichnen. Also stehen neue kirchliche Feierformen und kirchlich verfasste Liturgie nicht unverbunden nebeneinander, sondern in einem Zusammenhang.<sup>44</sup> Die neuen Feierformen sind Ausdruck der Hoffnung auf die Nähe von Gottes Geist in dieser Welt. Eine Herausforderung für die Kirche liegt darin, ihr Selbstverständnis und damit ihre Ekklesiologie so weiterzuentwickeln, dass sie Identität und Offenheit miteinander kombiniert. Es ginge dann um eine Ekklesiologie, die denen Raum in der Kirche einräumen könnte, die mindestens ein Vertrauen in kirchliche Rituale, vielleicht ein Suchen und Hoffen, eventuell eine ganz diffuse Gläubigkeit mitbringen, ohne zur Kirche hinzuzugehören.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Vgl. dazu die Überlegungen der evangelischen Praktischen Theologin Wagner-Rau 2008.

<sup>44</sup> Vgl. dazu auch Kranemann 2015, 200–205.

<sup>45</sup> Vgl. zum Interesse, das Christen und Kirche für diese nach Sinn, Transzendenz und Gott suchenden und fragenden Menschen haben müssen, Halík 2011; einige seiner Gedanken finden sich kurzgefasst in ders. 2015.

## 4.2 Kirche in der Freiheit des Geistes

Eine Kirche, die Kirche für andere ist,<sup>46</sup> muss offen für Kommunikation sein, muss Neugierde für die Menschen ihrer Zeit mitbringen, muss zu immerwährender Erneuerung und beizeiten zur Reform fähig sein. Der Systematische Theologe *Michael Böhnke* hat in seinem fulminanten Buch „Kirche in der Glaubenskrise“ für eine „pneumatologische Ekklesiologie“ optiert, die er unter anderem aus der Liturgie heraus entwickelt. Er will das „Paradigma der Herrschaft“ und einer vor allem juridisch bestimmten Kirche ersetzen durch das „Paradigma geistbestimmter Freiheit“<sup>47</sup>. Das Selbstverständnis der Kirche kann nicht ohne Bezug auf den Geist Gottes ausgedrückt werden. Wie stellt er sich eine geisterfüllte Kirche vor? „Theologisches Kennzeichen der pneumatologisch verbürgten Wahrheit dieser Kirche ist, dass sie sich nicht ohne Bezugnahme auf Jesus Christus und auf die Welt verstehen kann. Sie hat die Freundschaft und Treue Gottes zu den Menschen darzustellen und so dem Heiligen Geist Christi im Dienst an den Menschen zur Auferbauung seines Leibes, das heißt seines Daseins in der Welt, zu dienen“<sup>48</sup>.

Mit Blick auf unsere Fragestellung ist ein kirchliches Selbstverständnis notwendig, das aus theologischen Gründen durch Weltbezogenheit und „Dienst an den Menschen“ geprägt ist. Diese Kirche lebt nicht primär die Selbstsorge und kreist nicht um sich selbst, sondern lebt für den „Dienst an den Menschen“. Man kann es so formulieren: Geistbestimmte Freiheit befähigt Christen dazu, mit anderen zusammen Welt zu gestalten und dies als Umsetzung der Nachfolge Jesu Christi zu leben. Dann sind aber die Freuden und Nöte, die Menschen heute möglicherweise mehr denn je in Ritualen ausdrücken und begehen, etwas sehr Naheliegendes. Die Kirche begegnet dann nicht als eine in sich ruhende und auf sich konzentrierte Institution, sondern als durch den Geist Gottes bewegte, die die Treue Gottes zu den Menschen bezeugt. Der Treue Gottes zu den Menschen korrespondiert in der Liturgie, in Feiern und Ritualen die anamnetisch-epikletische Hinwendung der Menschen zu Gott. Dem entspricht im Leben der Kirche „die

---

<sup>46</sup> Vgl. Bonhoeffer 1970, 415.

<sup>47</sup> Böhnke 2013, 75.

<sup>48</sup> Ebd. 143.

solidarische und leidempfindliche Hinwendung der Menschen zu den Menschen.<sup>49</sup> Das geschieht natürlich in der Diakonie, aber nicht minder bedeutsam in Ritualen. Deshalb sind die rituellen Innovationen, die zum Beispiel vom Erfurter Domberg ausgegangen sind, so wichtig.<sup>50</sup>

### 4.3 Gnadenzuwendung im Ritual

Der Pastoraltheologe *Ottmar Fuchs* hat jüngst auf die gnadentheologische Fundierung der Sakramente hingewiesen.<sup>51</sup> In den Sakramenten wird den Menschen die bedingungslose Liebe Gottes zugesagt. „Menschen“ meint hier die Getauften, diese aber wieder mit allen Ausprägungen von Kirchlichkeit, Distanziertheit usw. Diese Zusage der Liturgie Gottes darf dem Menschen nicht verbaut werden. Konkret beklagt Fuchs, dass die Sakramente durch Bedingungen und Herrschaftsgebaren oder die Erwartungen eines „regulären“ Partizipationsverhaltens verstellt und den Menschen die Feier unmöglich gemacht werde. Der Pastoraltheologe macht eine interessante Beobachtung, die sich durchaus mit der Teilnahme an den postmodernen Ritualen deckt: Die Menschen trauen den Sakramenten etwas zu. Sie haben ein Vertrauen darauf, dass in der Feier der Sakramente etwas von Gott her auf sie zukommt. Das ist ein Wesenszug, den diese Feiern mit Ritualen teilen oder teilen sollten: Das Ritual ist an und für sich nichts, was bis ins Letzte durch denjenigen, der es begeht, codiert ist. Vielmehr geschieht im Ritual etwas am Menschen, das dieser nicht bis ins Detail bestimmen kann. Fuchs sieht die Stärke der Sakramente in einem „Überhang an Vor-Gegebenheit“. Er notiert über diejenigen, die sie feiern wollen, ohne allen damit verbundenen Anforderungen zu entsprechen: „Diese Menschen ahnen, dass in den Sakramenten eine Vorgegebenheit Gottes auf sie zukommt, auf die sie gewissermaßen ein ‚Anrecht‘ haben, nicht weil sie das Recht selbst besäßen, sondern weil es ihnen von Gott geschenkt ist.“<sup>52</sup> Fuchs fordert deshalb, die Sakramente herzugeben. Das hat eine Reihe von Konsequenzen, die hier jetzt nicht diskutiert werden können. Diese Gnade Gottes wird ja nicht nur in Sakramenten zugesprochen

---

<sup>49</sup> Ebd. 202.

<sup>50</sup> Vgl. die Beschreibungen bei Hauke 2014.

<sup>51</sup> Vgl. Fuchs 2015.

<sup>52</sup> Ebd. 26.

und „hergegeben“, sondern beispielsweise im Weihnachtslob für Konfessionslose,<sup>53</sup> in einer Segnung, in der Beisetzung eines Menschen ohne Konfession usw. Wenn man kirchliche Liturgien und die damit im Zusammenhang stehenden Rituale so, wie gerade beschrieben, versteht, dann hat das für die kirchliche Ritualpraxis eine Reihe von Konsequenzen. Dass Menschen ohne Kirchenbindung solche Rituale verlangen, kann natürlich viele Gründe haben. Aber es gibt offensichtlich in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen ein Zutrauen in kirchliche Rituale und Liturgien und ein Bedürfnis danach. Es geht nicht darum, irgendjemanden zu vereinnahmen, sondern um die Bereitschaft, diesen Menschen gegenüber offen zu sein. Zugleich kann man kirchlicherseits auf der Argumentationslinie von Fuchs der Meinung sein, dass man Menschen dieses Gnadengeschenk in solchen neuen Feierformen und Ritualien nicht verweigern darf, denn man kann auf die „Nichtberechenbarkeit der Gnade“<sup>54</sup> und „das unverständliche Geheimnis der unendlichen Liebe Gottes“<sup>55</sup> vertrauen. Der Tübinger Liturgiewissenschaftler *Andreas Odenthal* hat in diesem Zusammenhang vom „Überfluss gottesdienstlichen Handelns im Kontext einer diakonischen Pastoral“<sup>56</sup> gesprochen. Vom geistlichen Reichtum der Liturgie soll an sog. Fernstehende abgegeben werden. Hierin liegt eine entscheidende liturgietheologische Herausforderung angesichts unserer Fragestellung.

## 5. Mögliche Konsequenzen für die Pastoral der Liturgie

Die Überlegungen, die bislang vorgestellt worden sind, haben Konsequenzen für die Pastoral der Liturgie. Drei zumindest sollen abschließend genannt werden.

- Das starke Verlangen nach Ritualen hat Konsequenzen für den Gottesdienst der Kirche, egal um welche Form der Liturgie oder liturgienahen Feier es sich handelt. Der Ritus als solcher muss ernst genommen werden als Ort der Begegnung von Gott und Mensch und als eine eigenständige Sprache des Glaubens. Die Debatte um Rituale macht erneut darauf aufmerksam, wie Riten

---

<sup>53</sup> Vgl. Wanke 1989.

<sup>54</sup> Fuchs 2015, 64.

<sup>55</sup> Ebd. 70.

<sup>56</sup> Odenthal 2013.

selbst den Glauben in einer ganz eigenen Weise kommunizieren, die für die Kirche und das Glaubensleben des Einzelnen unverzichtbar ist. Der ganze Mensch ist leibseelisch einbezogen. Es wird mehr als nur der Verstand angesprochen. Dieses Vertrauen in den Ritus ist unverzichtbar, wenn man sich kreativ mit den Ritualen der Postmoderne auseinandersetzen will.

- Es braucht mehr Mut zur Öffentlichkeit von Liturgie und zu einer öffentlichen Liturgie. In einem Forschungsprojekt der Universität Erfurt über Liturgien nach Großkatastrophen hat man beispielsweise in Interviews, aber ebenso in der Beobachtung von medialer Berichterstattung festgestellt, welche Bedeutung solchen kirchlich verantworteten Trauerfeiern in der Öffentlichkeit beigemessen wird.<sup>57</sup> Man kann mehrere Gründe nennen: Sie ermöglichen in einer Situation gesellschaftlicher Kontingenzerfahrung den Umgang mit der Katastrophe, die Artikulation von Hilfsbedürftigkeit und den Zuspruch von Trost, ohne verträsten zu wollen. Sie schaffen Gemeinschaft in einer Situation, die den Einzelnen überfordert. Sie ermöglichen einen Raum öffentlichen Trauerns. Möglicherweise dienen sie auch dazu, dass man sich temporär auf eine Gruppe in der Gesellschaft beziehen kann, die in dieser Lebenssituation ebenfalls betroffen und solidarisch ist, aber als christliche Glaubensgemeinschaft noch von einer anderen Hoffnung erzählen kann. Solche Liturgien, die die Hoffnung des Evangeliums zum Ausdruck bringen müssen, sind für die Gesellschaft, ihre Identität und ihre immer wieder neue Selbstklärung, aber zugleich für die Individuen wichtig – lebenswichtig. Es bräuchte mehr Situationen, mehr Orte und mehr Kundige, mit denen und unter deren Beteiligung die Kirche in dieser Weise öffentliche Liturgien feiern könnte.<sup>58</sup> Dabei ist immer zu fragen, welche Liturgie und welches Ritual geeignet sind. Aber die Notwendigkeit der Öffentlichkeit ist nicht zu bestreiten.
- Wenn nach grundsätzlichen pastoralen Herausforderungen postmoderner Rituale für die kirchliche Ritual- und Kasualpraxis gefragt wird, müssen Rückwirkungen solcher Rituale auf die ganz basalen Liturgien der Kirche –

---

<sup>57</sup> Vgl. dazu Benz 2016.

<sup>58</sup> Für viele dieser Liturgien wird zu diskutieren sein, ob sie nicht ökumenisch zu gestalten und zu leiten sind.

Sakramente und Sakramentalien, Stundenliturgie, Feste – in den Blick genommen werden. Ein Gesichtspunkt ist ganz entscheidend: der Lebens- und Weltbezug von Gottesdiensten, der Zusammenhang von Ritual/Liturgie und Seelsorge. Die neuen Rituale zeichnet aus, dass sie auf Lebenssituationen bezogen sind und diese entsprechend thematisieren. Das geht z. B. in einer gemeindlichen Eucharistiefeyer so nicht. Aber man wird schon fragen müssen, ob die Stellen, an denen das auch hier möglich wäre – Homilie, Fürbitten, vielleicht die musikalische Gestaltung, das weite Feld der Einbeziehung der Menschen in die Liturgie –, so genutzt werden, wie es sinnvoll wäre. Soll Liturgie Dialog zwischen Gott und Mensch sein, dann muss das menschliche Leben in dieses Kommunikationsgeschehen einfließen können.

Die neuen Rituale können für die katholische Kirche eine Herausforderung sein, sich neu auf Grundgegebenheiten liturgisch-rituellen Handelns einzulassen. Sie fordern die Ortskirche in ihrer rituellen Kompetenz. Und sie verlangen ein immer neues Nachdenken und eine gesteigerte Sensibilität für kirchliche Rituale, die mit der umgebenden Kultur in Bewegung bleiben werden.

Hier wird vor allem eine theologische Herausforderung erkennbar, sich auf die Anforderungen und Anfragen, die sich mit diesen Ritualen stellen, einzulassen. Sie kann letztlich zu einer heilsamen Anforderung an die Kirche werden.

## **Literatur:**

Assmann, Jan, Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses, in: ders./Sundermeier, Theo (Hg.), Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt (Studien zum Verstehen fremder Religionen 1), Gütersloh 1991, 13–30.

Benz, Brigitte, Eine ökumenische Trauerfeier mit Konfessionslosen angesichts einer Tragödie. Das Gedenken an die Toten des Amokslaufs in Erfurt im Jahre 2002, in: Kranemann, Benedikt/Benz, Brigitte (Hg.), Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Theologische und sozialwissenschaftliche Zugänge (Evangelisch-Katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt 3), Neukirchen-Vluyn 2016, 9–20.

- Böhnke, Michael, Kirche in der Glaubenskrisen. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts. Freiburg i. Br. u. a. 2013.
- Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (hg. von Eberhard Bethge), München 1970.
- Brons, Martin, Augustins Trinitätslehre praktisch: Katechese, Liturgie, Predigt. Ritual und Unterweisung auf dem Weg zur Taufe (Studien und Texte zu Antike und Christentum 105), Tübingen 2017 (im Erscheinen).
- Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula, Ritualforschung heute – ein Überblick, in: Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hg.), Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen, Göttingen 2013, 9–24.
- Brunotte, Ulrike, Ritual und Kritik. Ein kleiner Blick in die Wissenschaft(en), in: Kursbuch 160 (2005) 47–56.
- Dücker, Burckhard, Rituale. Formen – Funktionen – Geschichte. Eine Einführung in die Ritualwissenschaft, Stuttgart/Weimar 2007.
- Ebertz, Michael N., Anlassgottesdienste. Anpassung statt Angleichung – Anpassung und Angleichung, in: Heiliger Dienst 60, H. 1 (2006) 18–39.
- Enzner-Probst, Brigitte, Rituale in der Begleitung schwerkranker und sterbender Menschen, in: Lebendige Seelsorge 60, H. 4 (2009) 237–243.
- Fischer, Balthasar, Das Rituale Romanum (1614–1964). Die Schicksale eines liturgischen Buches, in: Trierer Theologische Zeitschrift 73, H. 5 (1964) 257–271.
- Freilinger, Christoph, Zur rituellen Praxis heutiger Gottesdienste, in: Heiliger Dienst 69, H. 4 (2015) 233–242.
- Fuchs, Ottmar, Sakramente – immer gratis, nie umsonst, Würzburg 2015.
- Gerhards, Albert, Die Ästhetik der Trauerfeiern nach Großkatastrophen, in: Kranemann, Benedikt/Benz, Brigitte (Hg.), Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Theologische und sozialwissenschaftliche Zugänge (Evangelisch-Katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt 3), Neukirchen-Vluyn 2016, 114–123.
- Grimes, Ronald L., Ritual Criticism. Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory, Waterloo 2010.

- Grimes, Ronald L./Hüsken, Ute, Ritualkritik, in: Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen 2013, 159–164.
- Halík, Tomáš, *Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute*, Freiburg i. Br. u. a. 2010.
- Halík, Tomáš, *Die Suchenden begleiten*, in: Kranemann, Benedikt/Štica, Petr (Hg.), *Diaspora als Ort der Theologie. Perspektiven aus Tschechien und Ostdeutschland (Erfurter theologische Schriften 48)*, Würzburg 2015, 13–17.
- Hauke, Reinhard, *Mitfeiern – miterleben – mitgestalten. Neue Perspektiven und Anregungen für die Seelsorge an Christen und Nichtchristen*, Leipzig 2014.
- Hauerland, Winfried, *Culmen et Fons. Zur Rezeption einer liturgietheologischen Spitzenaussage*, in: *Liturgisches Jahrbuch 63 (2013)* 137–152.
- Hödl, Hans Gerald, *Rituale aus religionswissenschaftlicher Perspektive*, in: *Heiliger Dienst 69, H. 4 (2015)* 226–232.
- Höhn, Hans-Joachim, *Inszenierte Ergriffenheit? Über Risiken und Nebenwirkungen ritueller Glaubenskommunikation*, in: *Bibel und Liturgie 84, H. 1 (2011)* 4–11.
- Kluger, Florian, *Benediktionen. Studien zu kirchlichen Segensfeiern (Studien zur Pastoralliturgie 31)*, Regensburg 2011.
- Kommission „Weltanschauungen, Religionsgemeinschaften und Staat“ von Bündnis 90/Die Grünen, *Abschlussbericht, 2016*, auf: [www.gruene.de/fileadmin/user\\_upload/Dokumente/160317\\_Abschlussbericht\\_Religionskommission\\_Gruene.pdf](http://www.gruene.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/160317_Abschlussbericht_Religionskommission_Gruene.pdf).
- Köpping, Klaus-Peter/Rao, Ursula (Hg.), *Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz (Performanzen. Interkulturelle Studien zu Ritual, Spiel und Theater 1)*, Hamburg u. a. 2000.
- Kranemann, Benedikt, *Rituale in Diasporasituationen. Neue Formen kirchlichen Handelns in säkularer Gesellschaft*, in: Böntert, Stefan (Hg.), *Objektive Feier und subjektiver Glaube? Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität (Studien zur Pastoralliturgie 32)*, Regensburg 2011, 253–273.
- Kranemann, Benedikt, *Ein liturgischer Katechumenat? Neue Chancen für Riten und Rituale*, in: Kirschner, Martin/Schmiedl, Joachim (Hg.), *Liturgia – Die*

- Feier des Glaubens zwischen Mysterium und Inkulturation (Katholische Kirche im Dialog 2), Freiburg i. Br. u. a. 2014, 160–175.
- Kranemann, Benedikt, Neue Feierformen in der ostdeutschen Diaspora. Eine theologische Reflexion, in: Kranemann, Benedikt/Štica, Petr (Hg.), Diaspora als Ort der Theologie. Perspektiven aus Tschechien und Ostdeutschland (Erfurter theologische Schriften 48), Würzburg 2015, 189–205.
- Kranemann, Benedikt/Benz, Brigitte (Hg.), Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Theologische und sozialwissenschaftliche Zugänge (Evangelisch-Katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt 3), Neukirchen-Vluyn 2016.
- Lüddeckens, Dorothea, Neue Rituale für alle Lebenslagen. Beobachtungen zur Popularisierung des Ritualdiskurses, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 56, H. 1 (2004) 37–53.
- Meßner, Reinhard, Einige Defizite in der Performance der Eucharistie, in: Wahle, Stephan u. a. (Hg.), Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg i. Br. u. a. 2013, 305–345.
- Odenthal, Andreas, Reiche Liturgie in der Kirche der Armen? Zum Über-Fluss gottesdienstlichen Handelns im Kontext einer diakonischen Pastoral, in: Theologische Quartalschrift 193, H. 3 (2013) 282–290.
- Pastoraltheologie 103, H. 1 (2014) (mit dem Schwerpunkt „Öffentliche Trauerfeiern in der Kirche für gefallene Soldaten. Militärritual – politische Bühne – Angehörigentrauer – Gottesdienst“).
- Pock, Johann, Gottesdienste „im Vorhof der Heiden“? Pastoraltheologische Überlegungen zur Liturgie zwischen gefeiertem Mysterium und Ritendia-  
konie, in: Heiliger Dienst 67, H. 4 (2013) 246–258.
- Quartier, Thomas, Die Grenze des Todes. Ritualisierte Religiosität im Umgang mit den Toten (Death studies – Nijmegen Studies in Thanatology 2), Berlin 2011.
- Rappaport, Roy A., Ritual and Religion in the Making of Humanity, Cambridge, U.K./New York 1999.
- Raschzok, Klaus, Gottesdienst und Performativität, in: Raschzok, Klaus/Müller, Konrad (Hg.), Grundfragen des evangelischen Gottesdienstes, Leipzig 2010, 115–142.
- Rau, Albert, Segensfeier mit Sterbenden und ihren Angehörigen, in: Lebendige Seelsorge 60, H. 4 (2009) 267–276.

- Richter, Klemens, Zum Verhältnis von Kirchenbild und Liturgie. Die erneuerte Liturgie und der alte Ritus im Widerstreit, in: Böntert, Stefan (Hg.), Objektive Feier und subjektiver Glaube? Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität (Studien zur Pastoralliturgie 32), Regensburg 2011, 147–169.
- Schäffler, Hilde, Ritual als Dienstleistung. Die Praxis professioneller Hochzeitsplanung, Berlin 2012.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte (Die deutschen Bischöfe 72), Bonn 2003.
- Sörries, Reiner, Wandel der Bestattungskultur am Übergang zum 21. Jahrhundert, in: Lebendiges Zeugnis 69, H. 3 (2014) 163–174.
- Wagner-Rau, Ulrike, Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft (Praktische Theologie heute 50), Stuttgart 2008.
- Wagner-Rau, Ulrike, Unverbrüchlich angesehen – Der Segen in praktisch-theologischer Perspektive, in: Leuenberger, Martin (Hg.), Segen (Themen der Theologie 10), Tübingen 2015, 187–209.
- Walsdorf, Hanna, Performanz, in: Brosius, Christiane u. a. (Hg.), Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen, Göttingen 2013, 85–91.
- Wanke, Joachim, Weihnachtslob für Ungläubige? Ein liturgisches Experiment im Erfurter Dom am 24.12.1988, in: Gottesdienst 23, H. 19 (1989) 145–147.
- Weß, Paul, Liturgiepastoral zwischen Fundamentalismus und Anpassung. Die fundamentale Bedeutung der gemeindegemeinlichen Praxis für den Glauben und die Konsequenzen für die Hinführung zu den gottesdienstlichen Feiern, in: Heiliger Dienst 60, H. 1 (2006) 64–84.
- Winter, Stephan, Am Grund des rituellen Sprachspiels. Notwendige Klärungen zu „Performance“ und „Performativität“ in liturgiewissenschaftlichem Interesse, in: Bibel und Liturgie 84, H. 1 (2011) 12–27.

## Konkretionen

Im Verlauf der Tagung wurden die vorgestellten Ansätze und Überlegungen in Arbeitsgruppen vertieft. Daraus entstanden Texte, die hier vorgelegt werden: Ausgehend von der Frage, ob die Kirche nicht für alle Menschen, ob getauft oder ungetauft, zunächst eine Kindersegnung anbieten sollte, die dann bei denen, die es wünschen, zur Taufe führt, reflektiert *Hubertus Schönemann* das Verhältnis von Sakramenten und Sakramentalien. Dabei plädiert er für ein verstärktes Wahrnehmen der Grundsakramentalität der Kirche und des Gnadencharakters der Sakramente. *Martin Hochholzers* Überlegungen zur Frage der „Beziehungs- und Feierqualität“ von Ritualen basieren auf einem Vergleich mit einer freikirchlich-pfingstlerischen Gottesdienstform, die die traditionellen katholischen „Formate“ herausfordert. *Tobias Kläden* beschreibt Spannungen und Diskrepanzen angesichts des menschlichen Umgangs mit Sterben, Tod und Trauer, wobei auch die Pluralität von Riten rund um das Sterben bedacht wird. Von dort zeichnet er Konsequenzen für den christlichen Umgang mit Tod und Trauer. Rituale im Internet nimmt *Andrea Imbsweiler* in den Blick. Konkret geht es um die „Twomplet“, das (fast) tägliche Abendgebet auf Twitter, und das Entzünden von virtuellen Kerzen. Von diesen Phänomenen ausgehend, reflektiert sie Fragen zu Authentizität und Intention von Online-Ritualen. *Markus-Liborius Hermann* widmet sich pastoralen Innovationen auf dem Feld der Kasualien und stellt nach einführenden Gedanken zum Thema „Pastorale Innovationen“ einige konkrete Ideen für neue Kasualien vor.

# Taufe oder Kindersegnung?

## Sakramente und/oder Sakramentalien

### Hubertus Schönemann

Es ist unbestritten, dass mit Segnungen, die die Tiefe und Mitte des Lebens aufnehmen und vor den lebendigen Gott bringen, viele Menschen tief in ihrem Inneren berührt und bewegt werden. Gut gestaltete Kasualienfeiern – und bei deren Anlässen und Gestaltungsformen könnte man sicherlich noch viel kreativer als bisher sein – können Menschen bei Lebensabschnitten, -situationen oder punktuellen Anlässen eine Ahnung vom Geheimnis ihres Lebens geben, um es einmal vorsichtig auszudrücken. Wer einmal bei einem Biker-Gottesdienst erlebt hat, wie die schwarzledergekleideten „harten Männer“ auf den starken Maschinen im Pulk heranrollen, und wie es dann in dem Moment, wenn die Namen der im letzten Jahr tödlich verunglückten vorlesen werden, so still wird, dass man eine Stecknadel fallen hören könnte, der bekommt einen Eindruck von der Wirksamkeit von Ritualen. Nur müssen sie Erfahrungen des Lebens wirklich aufnehmen und den Menschen mit seiner Endlichkeit und mit dem „Unverfügbaren“ in Kontakt bringen. Die persönliche Segnung eines Paares, z. B. bei einem Gottesdienst für Liebende anlässlich des Valentinstages, ist oft eine tiefe Erfahrung für die Beteiligten. Ihre Beziehung und ihre gegenseitige Zuneigung und Verantwortung sind nicht einfach Alltagsgeschäft, sondern rühren an die Bestimmung und die Berufung ihres Lebens. Segnungen (Benediktionen) setzen Gegenstände und Personen, den Alltag und das Leben in eine andere Dimension, für die die meisten Menschen ein Sensorium haben. Wenn pastoral Verantwortliche offen sind für diese Dimensionen ritueller Diakonie, so weiten sie das kirchliche Handeln über eine „rituelle Mitgliederbetreuung“ des *closed shop* hinaus und machen spürbar, dass „Verkündigung“ des Evangeliums und Suche nach den Zeichen des Gottesreiches sich nicht nur im „Binnenraum“ der Kirche und nicht nur verbal „informativ“, sondern zeichenhaft und auf das Leben aller Menschen hin realisiert.

Probleme ergeben sich jedoch oft in der Pastoral, wenn statt um Sakramentalien um die Sakramente der Kirche gebeten wird oder sie (turnusmäßig) gefeiert werden (sollen). Hier sind viele pastoral Verantwortliche der Auffassung, dass erst eine bestimmte Form des Glaubens und der „Disposition“ oder eine bestimmte Art und Weise kirchlich-gemeindlicher Beteiligung die Voraussetzung für die „Zulassung“ zur Sakramentenfeier sei. Dies gilt zuerst für die Taufbitte, mit der Menschen nach der Vorstellung der Kirche Christus und der Kirche eingegliedert werden (vgl. Can. 204 § 1 CIC). Dies gilt aber auch für die bereits (zumeist als Kleinkinder) Getauften, wenn es darum geht, die christliche Initiation fortzuführen. Dabei sind in der Westkirche traditionell die Sakramentenfeiern der ersten Teilnahme an der eucharistischen Mahlgemeinschaft und der Firmung in spätere Lebensalter gerückt worden. Auch bei Kasualien, die selbst als Sakramente verstanden werden (Eheschließung, Krankensalbung), zeigt sich die oft wahrgenommene Diskrepanz zwischen dem gefeierten Zeichen und dem „Glaubens-“ oder „Vorbereitungsstand“ und der „kirchlichen Anbindung“ derjenigen, die um das Sakrament bitten.

### Sakramente oder doch lieber Kasualien?

Wie geht man damit um, wenn Eltern um die Taufe ihres Kindes bitten, jedoch (nach dem Urteil des angefragten Klerikers) nicht in der Lage oder willens sind, dass die auf ihren Glauben getauften Kinder auch im Glauben erzogen werden? Manche meinen, dass diese Eltern dann mit der Taufbitte eine „Lebenswende“ analog zu einer säkularen Namens- oder Begrüßungsfeier intendieren und nicht das, was die Kirche mit dem Sakrament der Taufe meint? Sei es dann nicht sinnvoller, einen Taufaufschub zu vereinbaren, eine Segnung des Kindes zu feiern und die Familie auf einen begleiteten Weg in den Glauben einzuladen? Die einen fühlen sich als „missbrauchte“ Zeremoniendienstleister und halten eine „christliche“ Gestaltung des Ritus hoch (so jüngst der Münsteraner Pfarrer *Thomas Frings*), die anderen weisen darauf hin, dass Sakramente das vorgängige unverdientbare Gnadenhandeln Gottes in Jesus Christus darstellen, also „immer gratis, nie umsonst“<sup>1</sup> sind. Sowohl die Frage Jesu an die Menschen: „Was willst du, dass

---

<sup>1</sup> Vgl. Fuchs 2015.

ich dir tun soll?“ (vgl. Mk 10,36.51; Interessant ist, dass die Jünger in V. 36 eine andere Bitte auf die Frage haben als der Blinde in V. 51.), als auch bei der Tauffeier die rituelle Frage an die Eltern, welchen Wunsch sie an die Kirche haben, zeigen, dass es hier um eine pastorale Entscheidung geht und der gefeierte Ritus Ernst mit der Motivation der Eltern machen sollte. Bei der Eheschließung kommt erschwerend hinzu, dass es kirchenrechtlich nicht die Möglichkeit gibt, eine alternative Kasualie als Benediktion anzubieten, die den Stand der Zusammengehörigkeit der Partner kirchenrechtlich legitimieren würde, bzw. die Möglichkeit, zwischen einer sakramentalen oder einer nicht-sakramentalen Eheschließung zu wählen.

### **Pastoral-praktische Fragestellungen**

Im Workshop der Ritualtagung der KAMP, der diesem Themenkreis gewidmet war, stand zunächst die Frage im Raum: Sollte man nicht für alle zunächst eine Kindersegnung anbieten, um es bei den einen mit der Segenskasualie als gestaltete Lebenswende zu belassen und bei den anderen den Taufritus zusätzlich zu vollziehen, um ihn (als Mehrwert einer Entscheidung zum Glauben) von der Lebenswende abzuheben? Einig waren sich die Teilnehmer, dass ein Taufaufschub praktisch schwierig ist, wenn sich die Eltern nicht dezidiert gegen die Inhalte der Taufe äußern, weil er wie eine „Bestrafung“ wirkt. Eine Teilnehmerin betonte den mystagogischen Charakter der Sakramentenfeier, die den intellektuellen Gehalt übersteigt. In ihr wirkt Gott. Menschen können daher in diesen Feiern tiefe spirituelle Erfahrungen machen. Das Taufritual sei ein Schwellenraum, den ein Mensch bewusst betritt, darin eine emotionale spirituelle Erfahrung macht und als ein anderer wieder „herauskommt“. So müsse die Taufe auch liturgisch „inszeniert“ werden. Die Gestaltung und Performanz der Feier ist dafür verantwortlich, dass sich die Feiernden durch Paten, Freunde, Familie, letztlich durch Gott gestärkt erfahren. Es wurden Vorschläge wie Elterninitiativen mit Angeboten in einem Taufsäckchen, Patenmodelle (Einladen von Tauffamilien durch Patenfamilien zu sich nach Hause ...) gemacht. Taufferinnerungsfeiern nach einem Jahr zeigen, wie auch das zeitliche Umfeld der Taufe durch Kasualfeiern gestaltet werden kann. Bei der Frage der Eingliederung in die Gemeinde als Kriterium

für die Zulassung zum Sakrament wurde jedoch selbstkritisch angemerkt: Welche Gemeinschaftsformen in der aktuellen Kirche sind denn für „Kasualienfromme“ so attraktiv, dass eine Initiation in sie hinein stattfinden könne und wünschenswert sei. Entscheidend sei persönlicher Kontakt und Bindung, wie sie im freikirchlichen Kontext gelebt werde. Wenn der Glaube authentisch erfahren wird, so fragen auch ältere Kinder im Kontext von Erstkommunionweg, Kita und Schule nach der Taufe. Teilnehmer berichteten von großen Taufgottesdiensten einer Pfarrei in Köln oder von einem bewussten Erleben der Taufe in einem Taufenerneuerungsritual am Fluss in der Männerarbeit. Ein Teilnehmer ermutigte dazu, angesichts der Bedürfnisse der Feiernden mit der Taufliturgie kreativ und „spielerisch“ umzugehen. In Zukunft wird sich auch die Frage nach dem „ordentlichen Spender“ der Taufe stärker als bisher stellen und möglicherweise auch Laien verstärkt in diesem Bereich tätig werden.

### **Sakramententheologische Überlegungen: Der weite Raum des „Sakramentalischen“**

Diese pastoral-praktischen Erfahrungen und Reflexionen bedingen ein tieferes theologisches Nachdenken über Sakramentalität im Rahmen des jeweiligen Verständnisses von Kirche und ihrer soteriologisch-missionarischen Bedeutung. Dieses Nachdenken ist gespeist vom Kontext der Theologie von *Papst Franziskus*, wie sie sich in seinen bisherigen Äußerungen und Schreiben (*Evangelii gaudium*, *Laudato si'*, *Amoris laetitia*) entfaltet. Danach ist die Lebenswirklichkeit von Menschen der Ausgangspunkt für die Pastoral der Kirche, die ihrerseits wieder Aus- und Wechselwirkungen auf die lehrhaft-dogmatische Dimension der Kirche hat. Es geht also nicht darum, Pastoral nachgeordnet, linear und handlungsorientiert als „Anwendung“ der dogmatischen Lehre der Kirche zu verstehen. Vielmehr beeinflussen sich Leben und Lehre gegenseitig. Es geht darum, mit möglichst vielen Menschen etwas vom Reich Gottes zu entdecken und davon zu zeugen, wie es sich im (Zusammen-)Leben der Menschen zeigt und sich Bahn bricht.

Die durch mediale Berichterstattung begleiteten Gespräche auf den Bischofssynoden zu Ehe und Familie 2014 und 2015 und das abschließende Schreiben des Papstes *Amoris laetitia* (2016) haben die Frage der Sakramentalität im Kontext des

Eheverständnisses und den Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen thematisiert. Dabei wandelte sich offenbar das Verständnis von der Sakramentalität im Fortgang der Synodenberatungen, als die Theologumena der praktischen Vernunft und der Gradualität (Thomas v. Aquin), die Lehre von den *semina verbi* – also von den Samenspuren des göttlichen Wortes, die sich in vielerlei Wirklichkeiten finden lassen – verbunden mit dem Gedanken der Inkulturation des Evangeliums in die Diskussion Eingang fanden. In der Folge wurde Sakramentalität in einer erneuerten Perspektive eher als eine „im Werden“ betrachtet. Die Gespräche auf der Synode führten zu einem Verständnis von Sakramentalität der Ehe, das angesichts der Komplexität der Wirklichkeit zu Differenzierungen einlädt und herausfordert. Der Osnabrücker Bischof Franz-Josef Bode, selbst Synodenteilnehmer, sprach auf einer Tagung vom Raum des „Sakramentalischen“, der sich um die Sakramente herum anordnet und auf die Gesamtsakramentalität hingeeordnet ist. Diese Überlegungen führen zu einem Verständnis von Sakramentalität, das weniger als erworbener Status oder individuell-punktueller und exklusiver Gnadenvermittlung eines singulären liturgischen Aktes (Spender-Empfänger-Modell, Kirche als Gnadenanstalt) zu sehen ist, sondern sich im (jeweiligen Lebens-)Prozess und biografisch im Raum von Beziehungen auswirkt und entfaltet, sowie eingebettet und hineinorientiert ist in die Grundsakramentalität der Kirche als Raum der „Ansage des Heils“, der Christus sich als der Auferstandene – im Heiligen Geist vermittelt – bleibend zugesagt hat.

*Reinhard Kardinal Marx* hat in einer ähnlichen Weise im Vorwort zum Dokument „*Gemeinsam Kirche sein*“ (2015) eine dynamische Sicht der Taufe und des Christseins (katechumenaler Aspekt) in einer „Kirche im Werden“ aufgegriffen.<sup>2</sup> In seinem Hirtenbrief vom 18.10.2013 (*Berufen zur eucharistischen Kirche*) hat der damalige Bischof von Dresden, *Heiner Koch*, einen Blick auf eine eucharistische Kirche in der Weise eingenommen, dass sie den Rahmen der liturgischen Feier auf ein Grundverständnis eucharistischen alltäglichen Lebens der Christen und der Kirche in Verantwortung für die Menschheit und für die Schöpfung weitet. Eine Akzentverschiebung von den *constitutiva* zu den *consuetudines* kirchlich-sakramentaler Vollzüge würde womöglich ebenfalls zu einem neuen Blick auf den sakramentalen Raum hin zu sakramentalen *Prozessen* der Kirche führen.

---

<sup>2</sup> Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2015, 7.

### **Exkurs: Sakramentalität und Ordo (kirchliches Amt)**

Schließlich könnte ein solches Verständnis des „Sakramentalischen“ auch auf Leitung und Ordo Anwendung finden. Wie bestimmt sich Ordo sakramental und was bedeutet dies für unterschiedliche und vielfältige Wahrnehmung und Ausprägung von Leitung und Dienst in der Kirche? Oft werden Ängste artikuliert, mit der abnehmenden Zahl der Priester gehe die Sakramentalität der Kirche verloren. Verbleibt diese Sicht nicht zu stark in einem tridentinischen Sakramentenverständnis, das auf die Sicht der „Spendung“ durch einen (ordentlichen) Spender an einen (disponierten) Empfänger verkürzt bleibt, was bis heute das kirchliche Recht im Heiligungsdienst der Kirche (Buch IV des CIC) prägt? Haben nicht alle Getauften und dann auch alle Ämter und Beauftragungen in gewissem Sinne teil an der Sakramentalität der Kirche, deren Haupt Christus ist? Eröffnen sich hier Perspektiven für neue Arten von Ämtern und Diensten, von Beauftragungen und Sendungen? Die leitende Frage könnte sein: Kann auch ein Raum der Sakramentalien, des „Sakramentalischen“, theologisch stärker wertgeschätzt, erschlossen und pastoral-praktisch gestaltet werden, der zwar auf die *sacramenta maiora* hingeordnet, aber nicht mit ihnen deckungsgleich ist, sondern seine Valenz aus der Grundsakramentalität Jesu Christi und seiner Kirche bezieht (Kirche wird bspw. beim Bibelteilen oder in diakonischen Bezügen als Grundsakrament erfahren und realisiert, insofern Christus in der Mitte seines Volkes präsent wird). Was würde dies für die Gestaltung von konkreter Pastoral und von Ämtern und Diensten in ihr bedeuten?

### **Universale Sakramentalität in der Perspektive der französischen „zeugenden Pastoral“**

In diesen Duktus fügen sich Überlegungen ein, die in der französischen Theologie unter dem zusammenfassenden Begriff *pastorale d'engendrement* (zeugende Pastoral) zusammengefasst werden.<sup>3</sup> Nach dem Jesuiten und Fundamentaltheologen *Christoph Theobald* ist es zunächst einmal zentral, die Schöpfungsordnung ernst zu nehmen, indem das Vertrauen in das Gute des von Gott gewirkten Lebens wahrgenommen und zur Sprache gebracht wird. Die Erlösung durch Jesus

---

<sup>3</sup> Vgl. Feiter/Müller 2013.

Christus erschließt auf diesem Hintergrund einen Zugang von Gott her zu Gott selbst für alle. Jesu Kommen, sein irdisches Leben, sein Durchgang vom Tod zum Leben, seine Präsenz als österlich Auferwecker ist die Ursakramentalität, die das Gute des Schöpfungslebens besiegelt und zur Vollendung führt. Sich darauf einlassen, heißt, eine wie auch immer geartete Antwort zu geben.<sup>4</sup> Gestaltete Nachfolge ist als Annehmen der Gnade und durch die antwortende Resonanz in einem eigenen Lebensentwurf ein „Stil“ des Christentums.<sup>5</sup> Das kann sehr unterschiedlich sein und zeigt sich im Handeln, im Glauben als einem Sich-Anvertrauen dieser neuen Wirklichkeit Christi. „Die ekklesiale Präsenz des Christentums zeigt sich als spezifisches Begegnungs- und Beziehungsgeschehen in der Welt, das dann sakramental *wird*, wenn die jeweils in dieses Geschehen einbezogenen Personen, vor allem die letzten einer Gruppe oder Gesellschaft, in ihrer Einzigartigkeit zu messianischen ‚Zeichen‘ werden.“<sup>6</sup>

Kirche ist somit die exemplarische (!) Sammlung derjenigen, die sich selbst als Zeichen dieser neuen Wirklichkeit geschenkt wissen. Dies führt für alle, die sich darauf einlassen, zu einem Entdecken, Staunen und Hinweisen (Bezeugen) auf das, was Gott selbst als sein Reich der Fülle des Lebens (vgl. Joh 10,10) in der Geschöpflichkeit wirkt. In diesem Zusammenhang spricht Theobald vom Evangelium als der „Botschaft von einem in jedem Leben verborgenen Gutsein“<sup>7</sup>, er meint damit die „evangelische Struktur des Lebens“<sup>8</sup>: Existieren, ohne gefragt zu sein, sowie die erlebte Unvollendetheit brauchen einen Vertrauensvorschuss und den Mut, sich immer wieder für das Leben zu entscheiden. Dies geschieht auch im außerkirchlichen Raum millionenfach und hat somit Anteil an der universalen Erfahrung des sakramentalen Christus als dem „Erstgeborene[n] der Schöpfung“ (Kol 1,15), in dem alles Bestand hat, auf den hin und in dem alles geschaffen ist (vgl. Kol 1,16–17). Auch wenn das Evangelium als Vertrauen in die Gutheit des geschenkten Lebens in der Tiefe eines jeden Lebens verborgen

---

<sup>4</sup> Vgl. Theobald 2013.

<sup>5</sup> Vgl. Theobald 2014.

<sup>6</sup> Ebd. 214 f.

<sup>7</sup> Theobald 2013, 114.

<sup>8</sup> Ebd. 115.

präsent ist, braucht es die Kirche, braucht es den Bezug auf Christus, um es geschöpfllich und realsymbolisch zur Darstellung zu bringen. „Es gibt keine Frohbotschaft ohne einen Boten, der sie verkündet.“<sup>9</sup>

### **Sakramente als Verweiszeichen: Ein Plädoyer für einen unverkrampften Umgang mit der „Zulassung“**

Für unser Nachdenken über Sakramente und „Zulassung“ heißt dies: Die Feier der Sakramente zeigt sich als Verkündigung der Ursakramentalität Christi, die in der Wurzelsakramentalität der Kirche aufscheint und zeichenhaft/leibhaft Gestalt und Anteil (Partizipation an Christus im doppelten Verständnis seines „Leibes“) gewinnt. Sie ist stellvertretend für viele und gemeinsam mit all denen, die sich für diese Wirklichkeit öffnen. Kirche als Sakrament und die gefeierten Sakramente haben Verweisstruktur: Sie sind in gewisser Weise nicht allein „der ganze“ Christus, sie verweisen – immer auch in einer bestimmten Differenz – zurück auf IHN. Dieser Verweis muss (in den Strukturen, in den Habitus, in dem man einander begegnet, in der rituellen und nicht-rituellen Kommunikation, in den Zeichen und Abläufen) so gestaltet sein, dass er nicht nur behauptet, sondern für den Adressaten auch erkennbar ist.

Sakramente haben drei Dimensionen. Als „Vorschuss“ oder *Stärkung* auf dem Weg sind sie auf endgültige Vollendung hin angelegt. Als *Erinnerung* der großen Taten Gottes in der Geschichte des jüdisch-christlichen Gottesvolkes, hier zentral das Pascha-Mysterium, und auch heute (!) sind sie Verkündigung. Als *Lobpreis* des dreifaltig verborgenen und wirkmächtigen Gottes sind sie Verehrung Gottes durch sein versammeltes Volk, das sich der Gnadenfülle immer wieder aussetzt und anvertraut, um sich neu senden zu lassen. Im eucharistischen Geschehen ist dies in der anamnetischen Gemeindeakklamation verbalisiert: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.“

So kann man die Sakramente anstatt im Sinne einer exklusiven punktuellen Vermittlung der Gnade verstehen als wirksame Zeichen, in denen die Gnade Gottes,

---

<sup>9</sup> Ebd. 117.

die sich im Leben der Menschen erweist und zeigt, erkannt, geglaubt (bejaht), verkündigt und gefeiert wird. Dabei muss vom Glaubenden keine Vorbedingung erfüllt werden. *Ottmar Fuchs* merkt an: „Die katholische Sakramententheologie macht die Gnade nicht vom Glaubenserfolg der Empfänger/innen abhängig.“<sup>10</sup> „Milliarden von Menschen bedürfen eben nicht der Sakramente, können gut ohne sie leben, und doch erfahren sie Gottes Gnade in ihrem Leben, und doch feiert die Kirche stellvertretend für sie die Sakramente. [...] Der Glaube, was immer darunter genauerhin zu verstehen ist, ist nicht Wirkursache der Gnade, sondern disponierende Ursache für die *Erfahrung* der Gnade.“<sup>11</sup> Anders gesagt: Die Sakramente sind weniger die exklusive Vermittlung der Gnade, in ihnen zeigt sich vielmehr der Glaube daran, dass die Gnade grundsätzlich von Gott her angeboten wird und wirksam ist, auch über den Raum der Sakramente (im engeren Sinne) und der kirchlichen Gliedschaft und Praxis hinaus.

### **Man kann sich Sakramente nicht verdienen**

Für die Praxis der Sakramentenpastoral bedeutet dies, dass alle Versuche, sich die Teilnahme am Sakrament „verdienen“ zu müssen, theologisch und pastoralpraktisch kontraproduktiv sind, weil sie das Wesen der Gnade verdunkeln. Dies betrifft die weitverbreitet beobachtbare Praxis, dass Erstkommunionkinder eine bestimmte Zahl von Veranstaltungen „absolvieren“ müssen, dass Firmanden Punkte für besuchte Veranstaltungen sammeln müssen, um zur Feier zugelassen zu werden, dass bei in Deutschland lebenden Polen oder Spätaussiedlern die Firmung von Priestern in Polen „verlangt“ wird, um dort kirchlich heiraten zu können. Diese Praxis, die auch die Pastoral in Deutschland berührt, ist ein Verstoß gegen c. 1058 CIC, der ein Recht auf Schließung einer Ehe für alle vorsieht, die rechtlich nicht daran gehindert sind; die Empfehlung (!) zu Firmung, Beichte und Kommunion in c. 1065 CIC ist keine Bedingung und deren Fehlen kein rechtliches Hindernis. Auch die Beichte der Kommunionkinder als unbedingte Voraussetzung, um zur Erstkommunionfeier zugelassen werden zu können, er-

---

<sup>10</sup> Fuchs 2015, 24.

<sup>11</sup> Ebd. 25.

weist sich trotz der Formulierung von c. 914 CIC („praemissa sacramentali confessione“) angesichts von c. 912 („Jeder Getaufte, der rechtlich nicht daran gehindert ist, kann und muss zur Kommunion zugelassen werden.“) nicht als eine so harte Bedingung wie bspw. die Unterscheidung des Leibes Christi von gewöhnlicher Speise. Die Formulierung der sakramentalen Beichte als Prämisse zur Zulassung zur Erstkommunion markiert – weil es sich um Kinder handelt, bei denen ein ausgeprägtes Sündenbewusstsein nicht anzunehmen ist – in gewisser Hinsicht eine Differenz zur Norm, dass nur bei schwerer Sünde die Beichte die einzige Form ist, wie versöhnt werden kann (c. 960).

Im Hintergrund steht oft noch ein Verständnis des „Verwaltens“ der Sakramente in dem Sinne, dass die Gnade ja an keine Unwürdigen oder nicht ausreichend Disponierten „verschleudert“ wird. Hier wird die Gnade „zugeteilt“ nach den Vorstellungen des dem jeweiligen Amtsträger, welche kirchlichen Rahmenbedingungen er als indispensable Voraussetzung für die Sakramentenfeier erachtet. Papst Franziskus hat in *Evangelii gaudium* (2013) einem anderen Verständnis der Sakramente Raum eröffnet: „Alle können in irgendeiner Weise am kirchlichen Leben teilnehmen, alle können zur Gemeinschaft gehören, und auch die Türen der Sakramente dürften nicht aus einem beliebigen Grund geschlossen werden. [...] Häufig verhalten wir uns wie Kontrolleure der Gnade und nicht wie ihre Förderer. Doch die Kirche ist keine Zollstation, sie ist das Vaterhaus, wo Platz ist für jeden mit seinem mühevollen Leben“ (*Evangelii gaudium* 47).

Der theologische Gedanke der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato* zielt darauf, dass in den Sakramenten die Begegnung des Menschen mit Gott, dessen Zuwendung und die Wirksamkeit des Heils unabhängig von der Disposition und Qualität des Spenders sind. Betrifft das nicht auch die weithin geübte Praxis, mit Bedingungen ein bestimmtes kirchliches Angebot wie die Katechese oder eine bestimmte kirchliche Sozialform wie die „Gemeinde“ zu befördern? Geht es also letztlich eher um das Wahrnehmen der kirchlichen Angebote und Gemeinschaftsformen durch die Bewerber? Oder sollte das Ziel nicht vielmehr die Ermöglichung der authentischen Begegnung mit der göttlichen Gnade und ihrer Erfahrung im Leben der Bewerber sein? Man könnte sogar den Eindruck bekommen: Je weniger manche Menschen die kirchlichen Gemeinschafts- und Begleitangebote grundsätzlich in Anspruch nehmen, desto größer ist der Druck durch

kirchliche Akteure, diese als abzuleistende Vorbedingungen für die Zulassung der Menschen zur Feier der Sakramente konstitutiv verpflichtend zu machen.

Natürlich geht es bei den Sakramenten auch um ein glaubendes Annehmen dieser Wirklichkeit der Gnade (Antwortaspekt). Doch wer will sich anmaßen, über die Intensität oder Form des Glaubens letztendlich ein beckmesserisches Urteil zu fällen? Auch wenn das Kirchenrecht eine Pflicht der Amtsträger formuliert, dafür zu sorgen, dass die katechetische Unterweisung erfolgt, dürfen nach c. 843 § 1 die Sakramente denen nicht verweigert werden, die in rechter Weise disponiert sind und rechtlich nicht am Empfang gehindert sind.

Pastoral-theologisch weitergedacht: Müsste nicht viel mehr Energie in der grundständigen Pastoral aufgewendet werden, um miteinander die Seite des „Antwortens“ zu entdecken und einzuüben: das Aufscheinen Gottes als Mysterion in der Erfahrung des Geheimnisses des eigenen Lebens als Ansatzpunkt für eine wie auch immer geartete Antwort des Glaubens. Diese kann sich dann in vielen biografisch unterschiedlichen Formen von Übereignung, *Conversio*, *Metanoia* zeigen, nicht aber als Bedingung für die Feier des Sakramentes. Die Fragen nach Sakramentenpastoral und -feier weisen so tief hinein in die grundsätzlichen Haltungen und Formen des Kircheseins und der Pastoral. Sie fragen nach dem Bemühen der Kirche und ihrer Akteure, (ganz unterschiedlichen) Menschen Räume gemeinsamer geistlicher Begegnung und Erfahrung zu eröffnen, wo sie unter Begleitung die Berufung ihres eigenen Lebens für sich erkennen und annehmen können, ob sie Christen sind oder nicht. Solche Prozesse des Zum-Glauben-Kommens oder Den-Glauben-Vertiefens brauchen in der Regel viel Zeit und sind an biografischen Prozessen und Erfahrungen angelehnt. Die weithin geübte Praxis ist jedoch, einen turnusmäßigen Firmtermin für eine bestimmte Altersgruppe (je nach zeitlicher Möglichkeit des Firmspenders) zu setzen und dann davor einen Firmkurs als „Vorbereitung“ zu organisieren. Solche Organisationsprozesse sind aber selten kompatibel mit wirklichen Lebens- und Glaubensprozessen der Betroffenen und Beteiligten. Man könnte sich den Zusammenhang und die zeitliche Anordnung von Prozess der Erschließung des Glaubens, der allerdings lebensorientiert und attraktiv gestaltet werden muss, und Feier des Sakramentes auch ganz anders vorstellen.

Wenn sich aber durch Bedingungen das kirchliche Handeln und Angebot als Sperre oder Riegel zwischen die Menschen und Gott schieben, weil „die Menschen doch zu uns in die Gemeinde kommen und bei uns mitmachen müssen, weil wir etwas so Kostbares anzubieten haben“, weil „man keine Perlen vor die Säue werfen“, weil „es kein billiges Evangelium geben darf“, dann besteht die Gefahr, dass die Botschaft des Evangeliums an sich und in ihrer Grundsubstanz entleert wird. Welches Bild von Gott und seinem Handeln steht da im Vordergrund und wird transportiert? Welche Vorstellung von der Aufgabe der Kirche und der eigenen Rolle, dem eigenen Amt folgt daraus? Der Sämann im Neuen Testament „verschleudert“ großzügig den Samen, unabhängig davon, auf welchen des vierfachen Bodens er trifft (vgl. Mt 13,1–15). Selbst die Samen, die von den Vögeln gefressen werden oder verdorren und als Humus dem Boden wieder zugeführt werden, haben möglicherweise im Gesamtsystem letztlich einen Wert. Die Sakramente sollten als Zeichen von Gottes überströmendem Heilswillen, seiner übergroßen grenzenlosen und bedingungslosen Liebe angeboten und gefeiert werden. Dabei kann man sicher fragen, ob nicht viele Praktiken und Haltungen rund um die Vorbereitung und Feier der Sakramente eher kulturell-volkskirchlich kodiert sind und sich oft genug von den realen Lebens- und Glaubensprozessen gelöst haben, bzw. gar nicht mehr durchsichtig sind auf die Mitte des Glaubens.

### **Sakrament oder Sakramentalie: Was kann man tun?**

1. Wenn Menschen um ein Sakrament bitten, dann sollte eine personale Begegnung, Gespräch mit Zeit und Zuwendung stattfinden, um Motive zu klären. Die Sakramente der Kirche sollten in diesem Gespräch in den Zusammenhang mit Gottes universalem und unbedingtem Heilswillen gebracht werden.
2. Wenn wirklich der Eindruck entsteht, dass die um ein Sakrament Bittenden für die sakramentale Dimension nicht offen sind, dann kann man eine Benediktion als Alternative anbieten. Sollten die Bittenden jedoch auf der Feier des Sakraments bestehen, so könnte der beteiligte Amtsträger gerade mit Hinweis darauf, dass in den Sakramenten Christus der eigentlich Handelnde

- ist, das Sakrament mit den Bewerbern feiern, obwohl er vorher seine eigene Ansicht deutlich gemacht hat.
3. Die Verkündigung und Katechese anlässlich der „Vorbereitung“ und die Feier eines Sakraments sollten so gestaltet werden, dass das Leben der Menschen, ihre Hoffnungen, ihre Situation im Feiergeheimnis wiedergefunden und gedeutet werden kann.
  4. Die Verkündigung in Wort und Zeichen sollte von Gottes Gegenwart in Jesus Christus in der Situation ihres Lebens handeln und eine Erschließung anbieten. Ansatzpunkte ergeben sich immer in den Gesprächen, aber auch in den Texten, der Musikauswahl etc., die möglicherweise von den Bewerbern in die Feier eingebracht werden. Insofern zeugt es von pastoraler Klugheit, die mitgebrachten „Medien“ in guter Weise mit kirchlichen Zeichen und Texten zu verknüpfen.
  5. Der gesamte Kontakt und Prozess, der die liturgische Feier umrahmt, sollte so gestaltet sein, dass er auf eine positive Antwort (Annahme im Glauben), eine Umkehr zu einem Leben in und mit Christus zielt. Diese Umkehr ist nicht allein daran abzulesen, ob der Betreffende Teil der beständigen Gottesdienstgemeinde oder Pfarrgemeinde-Aktivitas wird. Der Kämmerer der Kandake nach der Taufe durch Philippus schloss sich nicht der Jüngergruppe an, vielmehr „ging er seinen Weg mit Freuden“ weiter (vgl. Apg 8). Von den zehn Aussätzigen aus dem „Grenzgebiet“ (Lk 17,11–19) sind es neun, die auch heil werden, aber nicht zu Jesus umkehren; die Sinnspitze liegt gerade darin, dass es der „Fremde“, der Samaritaner ist, der Gott dankt.
  6. Keine Angst vor zu viel „Persönlichem“ in der Liturgie! Die Kunst bei einer mitgebrachten CD liegt nicht darin, sie als „nicht christliches Liedgut“ abzulehnen, sondern doch darin, ob es dem Liturgen gelingt, den Brückenschlag herzustellen zwischen den im Lied zum Vorschein kommenden Hoffnungen und Sehnsüchten und der Zusage Gottes, und dies mit den Zeichen und Texten der Liturgie in kreativer Weise zu verknüpfen.
  7. Im Anschluss an die Feier und auch grundständig, also ohne einen direkten Bezug zu einer intendierten Sakramentenfeier, sollten in attraktiven Formaten Möglichkeiten angeboten werden, die Erfahrung der sakramentalen

Gnade zu vertiefen, der eigenen Lebensberufung auf die Spur zu kommen und darauf zu antworten.

Letztlich geht es darum, durch eine veränderte pastorale Praxis das sakramentale Geheimnis Christi als Einzelne/r und als Glaubensgemeinschaft tiefer in sich einzulassen und es in Zeichen für sich und andere erfahrbar zu machen.

### **Literatur:**

Feiter, Reinhard/Müller, Hadwig (Hg.), *Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Ostfildern* <sup>3</sup>2013.

Fuchs, Ottmar, *Sakramente – immer gratis, nie umsonst*, Würzburg 2015.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194)*, Bonn 2013.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *„Gemeinsam Kirche sein“*. Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral (Die deutschen Bischöfe 100), Bonn 2015.

Theobald, Christoph, *Evangelium und Kirche*, in: Feiter, Müller/Müller, Hadwig (Hg.), *Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich (Bildung und Pastoral 1)*, Ostfildern <sup>3</sup>2013, 110–138.

Theobald, Christoph, *Das Christliche als Lebensstil. Die Suche nach einer zukunftsfähigen Gestalt von Kirche aus einer französischen Perspektive*, in: Böttigheimer, Christoph (Hg.), *Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision (Quaestiones disputatae 261)*, Freiburg i. Br. 2014, 203–21.

# Beziehungs- und Feierqualität

**Martin Hochholzer**

## Qualität – Feier – Beziehung

Beziehungs- und Feierqualität von Ritualen – was meint das überhaupt? Nehmen wir einmal die einzelnen Bestandteile dieses Ausdrucks getrennt unter die Lupe:

- *Qualität*: Woran bemisst sie sich? Geht es nur um einen subjektiven Eindruck? Oder gibt es Vorgaben und Kriterien, an denen man sich zu orientieren hat?
- *Feier*: Was unterscheidet eine Feier etwa von einer Party: Anlass, Inhalt, Feierlichkeit, Stimmung? Oder ist eine Feier nicht auf Spaß und gute Laune ausgelegt, sondern will vielmehr etwas in Erinnerung rufen und würdigen – oder auch in größere Zusammenhänge, in Transzendenzen, in ein Geheimnis/Mysterium einführen?
- *Beziehung*: Geht es primär um zwischenmenschliche Beziehungen oder um die Beziehung zu Gott – oder beides? Geht es um ein punktuelles Beziehungsgeschehen – gerade bei einem einmaligen freien Ritual –, oder ist doch ein dauerhafteres Beziehungsgeschehen, gar eine Begleitung intendiert?

Das „Standardritual“ in der katholischen Kirche ist nach wie vor die sonntägliche Eucharistiefeier. Hier nimmt Kirche als große, alte, erfahrene Institution auch gerne eine Kompetenz im Bereich Beziehungs- und Feierqualität für sich in Anspruch. Mit dem Universitätsfach Liturgiewissenschaft besteht ein theoretischer Unterbau dazu. Angehende Priester werden auch praktisch intensiv darauf vorbereitet. Und auch für die weiteren liturgischen Dienste (etwa Ministrant, Lektor, Kantor, Kommunionhelfer) gibt es Schulungsangebote.

Aber wie kommt es bei solcher qualitativen Güte dann dazu, dass die Kirchenbesucherzahlen kontinuierlich zurückgehen? Dass auch immer mehr Menschen für spezielle Anlässe auf freie Ritualanbieter ausweichen?

Vielleicht braucht es ja heute statt gediegener, herkömmlicher Feiern mehr ein „Event“, das ganz nahe am Lebensgefühl moderner Menschen und am Puls der Zeit liegt, das sich nicht von Traditionen einengen lässt, sondern sich an den modernen Formen und Möglichkeiten von öffentlichkeitswirksamer Inszenierung orientiert? Dass man mit einer solchen Formorientierung christlicherseits durchaus punkten kann, kann man an neo-charismatischen Gemeinden sehen.

## Die Celebrations der ICF

Der Blick darauf, wie es andere machen, kann lehrreich sein – allein schon, weil dadurch deutlich wird, dass die eigene Art nicht die einzig mögliche ist.<sup>1</sup> Manchmal lernt man vielleicht auch nur, wie man es *nicht* machen sollte. Doch bestenfalls bekommt man wertvolle Anregungen für die eigene Praxis – ohne Dinge gleich eins zu eins übernehmen zu müssen.

Ich entwickle deshalb meine weiteren Überlegungen im vergleichenden Blick auf ein Beispiel aus dem pfingstlerischen Christentum. Die Pfingstbewegung sorgt ja nicht nur in Ländern der „Dritten Welt“ für Furore; auch im deutschsprachigen Raum, der nicht für enthusiastische Begeisterungsfähigkeit berühmt ist, erwecken pfingstlich-charismatische Gemeindebildungen immer wieder Aufsehen – allein schon deshalb, weil sie in für die traditionellen Kirchen ungewohnter Weise junge Menschen anzuziehen vermögen.

Die ICF (*International Christian Fellowship*) Zürich ist gewissermaßen ein Shootingstar unter den neucharismatischen Freikirchen. Die Megachurch findet gerade unter einem jungen (evangelikalen) Publikum viel Zulauf und hat mittlerweile in etlichen Städten Ableger etabliert.

Die Gottesdienste mit Gemeindeglieder *Leo Bigger* sind speziell auf ein junges Publikum zugeschnitten und erinnern mehr an ein Pop-Event als an herkömmliche Liturgie: eine Halle statt eines klassischen Kirchenraums, eine Bühne mit entsprechender Technik, mitreißende Musik mit guten Bands ... Die *Celebrations* – so heißen dort die Gottesdienste – setzen auf Stimmung und Musik. Im Mittelpunkt steht die Predigt, die nicht nur durch Inszenierung mit Bühnentechnik

---

<sup>1</sup> Vgl. Hochholzer 2017.

und Requisiten, sondern auch durch persönliche Ansprache und den Fokus auf Probleme und Fragen junger Menschen punktet; der Prediger bezieht wie ein Showmaster dabei stark auch eigene Lebenserfahrungen und die seines Publikums ein.<sup>2</sup>

Steht die ICF also auf Augenhöhe mit den Qualitätskriterien und der Denkweise moderner, säkularer Events? Hat sie eine Form zwischen freien Ritualen und herkömmlichen Gottesdiensten gefunden, die christliche Ansprüche und die Anforderungen des „freien Marktes“ miteinander in Einklang bringt?

Zumindest, was das äußere Erscheinungsbild betrifft. Doch bei mehr als oberflächlicher Betrachtung wird schnell deutlich, dass ganz klar eine bestimmte Ausprägung christlichen Glaubens der Ausgangspunkt der Gottesdienste und Predigten ist; trotz der an moderner Jugendkultur orientierten Aufmachung werden Inhalte eines konservativen Evangelikalismus transportiert: die Notwendigkeit einer bewussten Glaubensentscheidung, eine hohe religiöse Verbindlichkeit,<sup>3</sup> ein starker missionarischer Impetus, eine relativ dualistische Weltansicht, ein moralischer Rigorismus ...<sup>4</sup> Das zeigt sich etwa bei der restriktiven Sexualmoral, mit der man zwar nicht wirbt, die aber schon einmal in einer Predigt kompromisslos vorgelegt wird. Geradezu aufgesetzt wirkt die „Jugendlichkeit“ des Pastors: Das legerere Erscheinungsbild kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass Leo Bigger deutlich älter ist als die primären Zielgruppen der ICF.

Dass es der ICF nicht so sehr um ein In-Dialog-Bringen von christlichem Glauben und moderner Welt – verbunden mit einem Sich-selbst-infrage-Stellen – geht, sondern um ein geschicktes Verpacken der eigenen Überzeugungen, zeigt sich auch an einem anderen Aspekt der Predigten: Trotz der (typisch evangelikalen) Berufung auf die Bibel bilden bei den Predigten häufig selbstgewählte Themen die Grundlage und nicht Bibeltexte. Geschichten, anschauliche Beispiele, plakative Aktionen auf der Bühne etc. bestimmen die Predigten, in die teilweise nur

---

<sup>2</sup> Die Bedeutung der Predigten für die ICF zeigt sich auch darin, dass für sie eine eigene Unterseite ([www.icf.ch/podcast](http://www.icf.ch/podcast)) auf der Website eingerichtet wurde, wo diese als Podcast jederzeit angeschaut werden können.

<sup>3</sup> Gerade hier zeigt sich ein wesentlicher Unterschied zu Events, die sich ja durch situative, freiwillige und eben nicht durch regelmäßige oder gar verpflichtende Gemeinschaftsbildung auszeichnen; vgl. Gebhardt 2010.

<sup>4</sup> Zur Analyse der Predigten vgl. auch Walthert 2010, insb. 255–265.

gelegentlich einzelne Bibelverse eingestreut werden und die wenig theologisch und exegetisch fundiert sind.

## Reflexionen und Denkanstöße

Diese Beobachtungen und Gedanken zur ICF regen kritische Fragen auch zur Situation in der eigenen Kirche an. Hier einige höchst unvollständige Überlegungen mit besonderem Fokus auf Beziehungs- und Feierqualität:

*Was motiviert die äußere Form von Liturgie und Ritualen? Passt sie zum Anlass und zu den Inhalten, oder ist sie nur aufgesetzt? Wann stimmen Form und Inhalt überein, sind Rituale authentisch?*

Wir könnten auch direkter fragen: Gibt sich die ICF so popkulturell, um ein junges Publikum anzuziehen? Der Aspekt der Marktattraktivität spielt sicherlich auch eine Rolle. Ich denke aber, dass die entsprechenden Formen auch dem Lebensgefühl und der Ästhetik der Akteure entsprechen.

Ein Kontrastblick: Im traditionalistischen Zweig des katholischen Fundamentalismus spielt die Rubrizistik, spielt die exakte Durchführung der vorgeschriebenen Riten eine entscheidende Rolle. Das steht in Spannung zu den Erkenntnissen der Liturgiegeschichte, dass sich die Form des Gottesdienstes, insbesondere der Eucharistiefeier, in einem ständigen Wandel befand (und weiterhin befindet!). Traditionalisten dagegen gehen von einem recht statisch gedachten Idealtypus von Liturgie und Kirche aus. Dahinter steht ein bestimmtes Gottesbild: Gott als erhabener Herrscher – die Kirche als Verwalterin des Heils; Ordnung und erhabene Feierlichkeit prägen entsprechend das liturgische Denken.

Beim ICF spiegeln die Celebrations offenbar ein anderes Gottesbild wider: Gott bietet uns in Jesus Christus Erlösung und persönliche Beziehung an; er ist ein lebendiger Gott, der Leben schenken will und der für sich begeistern will.

So sind beide Gottesdienstformen – die „tridentinische Messe“ und die ICF-Celebrations – in gewisser Weise durchaus authentisch, da an ein bestimmtes Gottesbild angelehnt. Aber in ihrer Unterschiedlichkeit zeigen sie auch, dass es nicht selbstverständlich ist, wie wir Gottesdienst feiern.

Wenn es nicht nur darum gehen soll, dass unsere Rituale zeitgeistiger Ästhetik entsprechen, sollten wir im Interesse der Feierqualität auf Authentizität durch Entsprechung zwischen liturgischer Form und Inhalt achten. Wir sollten uns fragen, warum wir so feiern, wie wir feiern – und: welchen Gott wir feiern. Ein Kriterium für gute Feierqualität könnte entsprechend sein, dass wir uns immer wieder der Ursprünge unseres Glaubens vergewissern und versuchen, eine Verbindung zwischen Gott, dem Grund unserer Hoffnung und unserer Freude, und der Form, in der wir diese Hoffnung und Freude feiern, herzustellen und sichtbar zu machen. Das führt uns zu der nächsten Frage, die sich gerade durch den charismatischen Zweig des Christentums an christliche Liturgien stellt:

*Welche Rolle dürfen Stimmung, Emotionalität, Spontaneität und vielleicht sogar Ausgelassenheit in Gottesdiensten spielen?*

Christlichen Gottesdienst gibt es nur, weil es Grund zur Freude gibt: Jesus Christus hat uns erlöst, und im Heiligen Geist ist er bleibend unter uns. Und christlichen Gottesdienst gibt es nur geprägt vom Gedanken der neuen endzeitlichen Gemeinschaft. Erweist sich von daher ein Gottesdienst nicht gerade dann als christlicher, wenn er sich durch freudige Feierstimmung (in Abhebung von steifer Feierlichkeit) und durch persönliche Begegnung mit Gott *und* den Mitmenschen auszeichnet?

„Freut euch im Herrn zu jeder Zeit!“, schreibt der Apostel Paulus (Phil 4,4). Zugleich mahnt er aber auch im 1. Korintherbrief eine Gemeinde mit überbordendem charismatischem Gebaren eindringlich zur Ordnung. Über das rechte Maß kann und muss also immer wieder gestritten werden. Nach meinem Eindruck dürften unsere katholischen Gemeinden hierzulande sich aber in den meisten Fällen ruhig noch „lockerer machen“.

Übrigens: Das eben Gesagte steht nicht gegen die immer wieder erhobene Forderung nach einem größeren Stellenwert von Besinnung und Zur-Ruhe-Kommen im Gottesdienst. Im Gegenteil kann eine Stärkung der „emotionalen Kompetenz“, eine stärkere Bereitschaft, dem Emotionalen in der Liturgie Raum zu geben, vielleicht sogar bereiter machen, sich auch auf Zeiten der Stille und der Begegnung mit Gott einzulassen, wo der Einzelne ganz persönlich und mit seinen eigenen Gefühlen vor Gott steht.

*Was/wer bestimmt die Inhalte, die in Gottesdiensten vermittelt werden? Teilnehmerwünsche und „Zeitgeist“, meine eigenen Überzeugungen – oder Gott?*

Vorsicht ist immer geboten, wenn sich jemand – etwa ICF-Pastor Leo Bigger – auf die Bibel beruft und von daher eindeutig den Willen Gottes zu entnehmen vorgibt. Was wir von Gott zu wissen glauben, ist nämlich in diesem Leben immer nur begrenzt, vermittelt und Deutungen unterworfen.

Sich herausfordern lassen von dem, was die Teilnehmer denken und an Fragen mitbringen, das verbinden mit eigenen Überzeugungen und Einsichten – das kann eine Beziehung zwischen Prediger und Publikum schaffen. Und ohne eine solche Verbindung (die strikt zu unterscheiden ist von bloßer Anbietung) wird gerade in der heutigen Zeit, wo Kontakt auf Augenhöhe der springende Punkt für gelingende Kommunikation ist, ein Prediger seinem Publikum kaum etwas vermitteln können.

Aber wie kommt hier Gott ins Spiel, der in der Predigt ja auch nicht fehlen darf? Man kann ihn nicht einfach fassen und „rüberreichen“. Mit ihm kann man immer nur ringen – oder von Erfahrungen erzählen, die man selbst oder andere Menschen mit ihm gemacht haben. Diese Erfahrungen sind nicht eindimensional, sondern vielfältig, teilweise sogar widersprüchlich. Wenn ich nur bei meinen eigenen Eindrücken bleibe, laufe ich Gefahr, nicht mehr zwischen dem Heiligen Geist und meinem eigenen Vogel zu unterscheiden (*Paul M. Zulehner*). Gut also, dass christlicher Glaube ein gemeinschaftliches Unterfangen ist und vom gegenseitigen Austausch befruchtet wird. Die ganze Bibel lässt sich als ein solcher Austausch über den Glauben sehen und als ein Ringen mit Gott und mit den Gotteserfahrungen von Menschen früherer Zeiten.

In der ICF erscheinen Bibelverse manchmal nur wie Bestätigungen einer Lehre, die im Mittelpunkt der Predigt steht. Natürlich kann das bei einem katholischen Priester in einer katholischen Eucharistiefeier auch so vorkommen. Aber die Vorgaben der katholischen Liturgie – insbesondere der Ritus und die Leseordnung – können als eine gewisse Absicherung verstanden werden: Der Liturgen stellt sich hinein in die Überlieferung der Kirche, er spricht mit dem Messbuch Texte nach, die schon viele andere vor ihm gesprochen haben, geprägt von den Erfahrungen früherer Generationen im Glauben. Und er wird im Laufe des Kirchenjahres mit einer Fülle von vorgegebenen Bibeltexten konfrontiert, die fremde und

oft genug befremdliche Glaubenserfahrungen spiegeln, die zur eigenen Auseinandersetzung mit einem Gott herausfordern, der unser menschliches Denken stets übersteigt. Eine Herausforderung, die, wenn man sich ihr stellt, auch zu einer stetigen Erneuerung der Beziehung zu Gott verhelfen kann.

*Wie verhalten sich überlieferte Riten, Texte, Lehren, Rollen etc. zur postmodernen Gesellschaft? Wie gelingt es, dieses Vorgegebene in eine konstruktive Auseinandersetzung mit dem heutigen Leben zu bringen?*

Das ist natürlich eine ständige Aufgabe, die immer wieder neu anzugehen ist. Diese Auseinandersetzung ist vielfältig – so vielfältig wie das Leben – und hat immer wieder neue Schwerpunkte: *Papst Franziskus* etwa macht die Frohe Botschaft in erfrischender Weise mit Blick auf die heutigen Herausforderungen im Bereich Armut/Marginalisierung und Umwelt fruchtbar.

Wichtig zu sehen ist: Eine *Auseinandersetzung* mit der heutigen Zeit findet in jedem Fall statt. Das gilt gerade auch für religiöse Akteure, die Überliefertes einfach nur bewahren und der (Post-)Moderne standhaft entgegenhalten wollen: Das ist auch eine Art und Weise, sich am Wandel der Zeitläufte abzuarbeiten. Doch eine *konstruktive* Auseinandersetzung, die das Überlieferte inmitten des Wandels stets neu lebendig machen will, erfordert nicht nur eine *realistische* Wahrnehmung der Gegenwart, sondern auch, sich dialogisch auf die Gegenwart einzulassen, ja sogar, sich in ihren Gegebenheiten so weit auszukennen und frei bewegen zu können, dass man sich das Gute darin aneignen und für die eigenen Zwecke zu eigen machen kann.

Die ICF macht es durchaus ein Stück weit vor: Sie stellt die Lebendigkeit und Freude (beides sehr christliche, aber eben nicht nur christliche Werte) in moderner, handwerklich professionell gemachter Popmusik in den Dienst des Glaubens. In ihren Celebrations übersetzt sie das Wort „Feier“ in eine jugendgerechte Sprache.

Gerade dadurch, dass die ICF sich keiner bestimmten konfessionellen Tradition verpflichtet weiß, hat sie ein Flexibilitäts- und Innovationspotential, das den Neid anderer erregen kann, die sich von Vorgaben, geschichtlich gewachsenen Festlegungen, einer Ämterhierarchie etc. eingeengt fühlen.

Andererseits bindet sich die ICF auch wieder in relativ unreflektierter Weise an Traditionen durch ihren evangelikal-konservativen Charakter, der sich etwa in einer rigiden Sexualmoral und einem recht dualistischen Weltbild niederschlägt. Sie setzt sich damit selbst Grenzen.

Letztlich wird jede Glaubensgemeinschaft um ihrer Identität willen irgendwann Grenzen ziehen, in irgendwelchen Punkten den *status confessionis* ausrufen. Die Frage ist nur, was am Überlieferten man für unverrückbar erklärt und nach welchen Kriterien man dies begründet.

Für eine Begründung wird man auf das schauen, was für den eigenen Glauben wesentlich ist. Wenn dies das Leben ist, das Gott für uns Menschen will, dann wird man zu fragen haben, wie Tradition dieses Leben fördern kann – unter den Bedingungen, unter denen wir Menschen heute leben. Tradition erhält somit eine Dienstfunktion.

Das gilt dann auch für die Liturgie: Wenn – in Anknüpfung an den alten Grundsatz „*lex orandi – lex credendi*“ – unsere Gottesdienste unseren Glauben widerspiegeln sollen und unser Leben, in dem der Glaube fruchtbar werden soll, fördern sollen, dann ist zuerst einmal nach dem Nutzen von Tradition (im engeren) und Traditionen (im weiteren Sinne) zu fragen.

Und hier hat eine Kirche wie die katholische, die auf einem regelrechten „Schatz“ von Tradition und Überlieferung sitzt, deutliche Vorteile. Zu den Stärken von Tradition zählt nicht nur, dass dadurch eine durch viele Generationen hindurch reflektierte Rückbindung an den Ursprung besteht; Traditionen, Riten, Bräuche etc. können als gemeinsame und damit verbindende Elemente auch die Glaubensgemeinschaft stärken und Identität schaffen – ein Vorteil gerade in Hinblick auf die Dauerhaftigkeit von Beziehungen.

Besonders wichtig wird solche Dauerhaftigkeit und Gemeinschaft in einer post-modernen Gesellschaft, die stark von einer Vereinzelung der Menschen geprägt ist. Da allerdings für (post-)moderne Zeitgenossen Traditionen und Vorgaben schnell negativ als Einengung erscheinen, gilt es, das befreiende und lebensdienliche Potential von Tradition herauszustellen. Hier können die etablierten Kirchen von (jungen) Freikirchen, freien Ritualanbietern etc., die keineswegs ständig das Rad neu erfinden, aber ihre Rituale auf dem Markt verkaufen müssen, vielleicht noch das ein oder andere lernen.

### *Welche Rolle spielt die Persönlichkeit des Leiters der Liturgie?*

Einmal davon abgesehen, dass in der katholischen Kirche der Priester schon durch den vorgegebenen Ritus ein Stück weit als Persönlichkeit zurücktritt, bricht auch die zunehmende Bildung von großen pastoralen Räumen, welche durch Teams betreut werden, die Verbindung eines regelmäßigen Gottesdienstes mit einer bestimmten Person auf. Demgegenüber kommt in Freikirchen der Persönlichkeit des Pastors teilweise eine zentrale Bedeutung zu. Etwa in der ICF, wenn durch die Inszenierung Leo Bigger wie ein Popstar oder Showmaster in den Mittelpunkt gerückt ist. Und freie Ritualanbieter sind sowieso darauf angewiesen, dass sie bei den Kunden ankommen.

In der katholischen Kirche herrscht dagegen immer noch zu sehr ein Versorgungsdenken: Hauptsache, man findet noch *irgendeinen* Priester, der die Messe hält. In unserer heutigen Wahlgesellschaft ein fatales Denken! Auch die Kirchengeschichte zeigt, wie immer wieder charismatische Einzelpersonlichkeiten für Neuaufbrüche gesorgt haben. Von daher wäre die Kirche wohl gut beraten, noch viel mehr die Entfaltung der Charismen Einzelner – freilich nicht zur eitlen Selbstverwirklichung, sondern zur Auferbauung des ganzen Leibes Christi (vgl. 1 Kor 12) – zu fördern und zu begleiten.

Natürlich könnte man noch viel mehr Fragen behandeln, etwa: Braucht es Qualitätsstandards und Qualitätskontrolle – und durch wen? Sollen wir uns mit durchschnittlicher Qualität zufriedengeben oder – wie die ICF im musikalischen Bereich – auf Professionalität setzen? Wie kann die Beziehung zu Gott und zu den Mitmenschen, die in einem Gottesdienst gestärkt werden soll, weiterwirken im christlichen Dienst an der Welt und an allen Menschen? Oder man könnte einen Vergleich zwischen der Predigtsprache in der ICF und einem „durchschnittlichen“ katholischen Gottesdienst machen.

Wie gesagt: Ein Blick darauf, wie es andere machen, kann lehrreich sein. Deutlich wird auf jeden Fall, dass die Beziehungs- und Feierqualität in einem Gottesdienst von vielen Faktoren abhängt.

## **Literatur:**

- Gebhardt, Winfried, Flüchtige Gemeinschaften: Eine kleine Theorie situativer Event-Vergemeinschaftung, in: Lüddeckens, Dorothea/Walthert, Rafael (Hg.), *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*, Bielefeld 2010, 175–188.
- Hochholzer, Martin, Außenblick. In der Begegnung mit dem Anderen Mission und Kirche neu verstehen, in: „Lass mich dich lernen ...“. *Mission als Grundwort kirchlicher Erneuerung (KAMP kompakt 4)*, Erfurt 2017, 68–96.
- Walthert, Rafael, Ritual, Individuum und religiöse Gemeinschaft. Das International Christian Fellowship Zürich, in: Lüddeckens, Dorothea/Walthert, Rafael (Hg.), *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*, Bielefeld 2010, 243–268.

# Sterben, Tod und Trauer

Tobias Kläden

Die Themen Sterben, Tod und Trauer sind keine leichten. Sie gehen jeden irgendwann an. Der Umgang mit ihnen ist jedoch sehr unterschiedlich; die beobachteten Phänomene in diesen Feldern sind kaum auf einen Nenner zu bringen. Vielmehr lassen sich hier verschiedene Spannungen aufzeigen. Vier Thesen sollen dies zunächst verdeutlichen:<sup>1</sup>

## 1. Spannungen und Diskrepanzen – vier Thesen

a) *Universalität und gleichzeitig Ambivalenz*: Sterben, Tod und Trauer betreffen jeden Menschen – schließlich sind alle Menschen sterblich, niemand kann dem Tod entkommen. Dies ist vielleicht die einzige Sicherheit, die der Mensch in seinem Leben hat. Jeder muss sich irgendwie zur Tatsache seiner eigenen Endlichkeit verhalten.

Das bedeutet aber nicht, dass alle gleich auf den Tod reagierten: Es ist v. a. ein modernes Phänomen, dass der Tod nicht einfach als Übel, als Skandalon, als Negation von Sinn verstanden wird. Eine „Entübelung“ des Todes (*Hans-Joachim Höhn*), eine Thanatodizee weist darauf hin, dass die Endlichkeit des Lebens überhaupt erst die Voraussetzung für seine Sinnhaftigkeit darstellt. Ein unendliches Leben würde zum Fluch werden, weil es die ewige Wiederholung des Gleichen bedeutete. Eine unbefristete Zeit würde ihre Kostbarkeit, ihre Einmaligkeit und Unwiederbringlichkeit verlieren. Zudem kann der Tod für Menschen auch eine Entlastung bedeuten: Für sie ist der Tod dann nicht einfach der große Optionenvernichter („nicht mehr können können“), sondern zeigt an, dass es ein Ende der Beschwerden des Lebens gibt und man zur Ruhe kommen kann („nicht mehr

---

<sup>1</sup> Vgl. zu unterschiedlichen wissenschaftlichen Zugängen zur Thematik: Kläden 2014; Lüke 2014.

müssen müssen“). Freilich können diese als positiv wahrgenommenen Aspekte des Todes – sowohl des eigenen als auch des von geliebten anderen – kaum eine völlig befriedigende Antwort darstellen. Der Tod, die Endlichkeit des Daseins bleibt eine schmerzliche, inakzeptable Tatsache, mit der sich der Mensch nicht einfach abfinden kann.

Der Stachel des Todes bedeutet nun auch nicht, dass alle Menschen am Ende ihres Lebens (wieder) zur Religion kämen. Zwar findet man z. B. häufig den Wunsch nach einem kirchlichen Begräbnis als Begründung dafür, nicht aus der Kirche auszutreten, obwohl man eigentlich nicht (mehr) viel mit der religiösen bzw. christlichen Tradition anfangen kann. Angesichts der Ungewissheit darüber, ob oder was einen nach dem Tod erwartet, schließt man daher mit der Aussicht auf ein christliches Begräbnis sozusagen eine religiöse Sozialversicherung ab („Wer weiß, wofür es noch einmal gut ist!“). Dass es aber mittlerweile in Deutschland weniger christliche Bestattungen als Todesfälle von Christen gibt, ist ein markantes Zeichen für einen sich fortsetzenden Säkularisierungsprozess – mehr als es die hohe Zahl von Kirchaustritten darstellt.

*b) Bruch zwischen Verkündigung und Glauben:* In wohl keinem Feld ist die Distanz zwischen der kirchlichen Verkündigung bzw. der theologischen Diskussion und den tatsächlichen Überzeugungen der Menschen, auch von Christen selbst, so groß wie im Feld der Eschatologie. Es ist also eine beträchtliche Diskrepanz zwischen der innertheologischen Diskussion und ihrer außertheologischen Rezeption, zwischen Relevanz und Distanz zu konstatieren: Die Veränderungen, die die Eschatologie und ihre Hermeneutik in den letzten Jahrzehnten vollzogen hat – weg von der Vorstellung, es gehe in der Eschatologie um Jenseitsreportagen, hin zur rational verantworten Rede vom Äußersten, Letzten –, scheint längst nicht bei den theologischen Praktikerinnen und Praktikern in Verkündigung, Religionsunterricht, Katechese oder Erwachsenenbildung internalisiert oder überhaupt angekommen zu sein. Umso weniger ist dies bei Menschen zu erwarten, die sich nicht berufsmäßig mit Theologie befassen oder vielleicht keinen oder nur einen geringen Bezug zu Religion, Glaube und Kirche haben. So spielen problematische Bilder (z. B. ein „Jenseitsfahrplan“) immer noch eine Rolle, verursachen aber auch Unbehagen, so dass man lieber einen Bogen um sie macht oder das Thema gleich ganz verdrängt.

Diese eigentlich bemerkenswerte Diskrepanz zwischen Relevanz und Distanz lässt sich nun nicht darauf zurückführen, dass die Kirche in ihrer Verkündigung und ihrer Sterbe- und Trauerbegleitung versagt hätte – oder dass die Menschen zu verstockt wären, die christliche Botschaft anzunehmen. Vielmehr wird auch hier der Prozess einer zunehmenden Säkularisierung deutlich, der sich darin ausdrückt, dass das Thema „Religion“ in modernen Gesellschaften massiv an Bedeutung verloren hat. Während bis in die Neuzeit der Tod als Übergang zum wirklichen Leben und als Erlösung aus dem diesseitigen Jammertal angesehen wurde, wird dieses Konzept in dem Moment brüchig, als Zweifel an einem umfassenden Heilsplan und an der Legitimität des Gottvertrauens auftauchen (z. B. während der Pestkatastrophen im hohen Mittelalter). Hinzu kommt, dass die neuzeitliche Wohlstandsanehebung ermöglicht, es sich im Jammertal erträglicher einzurichten.

Das Problem der inakzeptablen Endlichkeit des Lebens bleibt jedoch ungelöst. Nunmehr wird es aber zunehmend nicht mehr durch die Aussicht auf ein jenseitiges ewiges Leben, sondern durch soziale Beschleunigung (als funktionales Äquivalent für die Idee des ewigen Lebens) zu lösen versucht: Man strebt danach, die irdische Zeitspanne so intensiv und umfassend wie möglich zu nutzen, bevor der Tod den Schlusspunkt setzt. Das Leben wird somit zur „letzten Gelegenheit“ (*Marianne Gronemeyer*), innerhalb derer möglichst alles auszukosten und in die möglichst alles hineinzupressen ist, was das Leben an Optionen bietet. Heil und Erlösung wird dann nicht mehr von Gott erwartet, sondern jeder ist selbst für sein eigenes Heil verantwortlich.

c) *Banalisierung vs. Tabuisierung*: Die Ambivalenz der Thematik von Tod und Sterben zeigt sich in einer weiteren gegenläufigen Tendenz. Einerseits kann man in gewisser Weise von einer Banalisierung des Todes sprechen, insofern die Thematik und ihre Visualisierung medial weit verbreitet ist. An jedem Sonntagabend kommt im „Tatort“ eine Leiche vor, und ständigen Berichten über reale Todesfälle kann man in den Nachrichten kaum entgehen. Je näher einem der Tod persönlich kommt, desto stärker wirkt jedoch eine Tabuisierung. Es gibt eine große Scheu, über den eigenen Tod oder den von engen Angehörigen zu sprechen, sich überhaupt mit dem eigenen Sterben und dem eigenen Tod auseinanderzusetzen.

d) *Pluralität von Riten rund um das Sterben*: Die Vielfalt von Riten rund um das Sterben und von Bestattungsformen nimmt zu. Derzeit sind 60 % aller Bestattungen in Deutschland Feuerbestattungen, im Osten Deutschlands sind es sogar 90 % (das erste Krematorium in Deutschland wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jhs. im liberalen Fürstentum Gotha eröffnet). 2009 waren 22 % aller Bestattungen anonym. Nach ihren Wünschen für die eigene Bestattung befragt, ziehen 15 % eine pflegefreie Form außerhalb des Friedhofs vor, 9 % eine Urne für den eigenen Garten, 5 % eine Seebestattung. Drei Leichen werden jährlich in Deutschland in den Weltraum geschossen; es gibt auch die (zunehmend tatsächlich genutzte) Möglichkeit, die Asche eines Verstorbenen zu einem Diamanten pressen zu lassen. In Deutschland sind 60.000 Menschen in Friedwäldern bestattet, es gibt 31 Kolumbarien. 500 Trauerredner bieten ihre Dienste an, die zur Hälfte Theologen sind. Sie werden vor allem dann in Anspruch genommen, wenn erprobte Liturgien der Kirche nicht mehr zu einem Menschenleben passen.

## 2. Konsequenzen für den christlichen Umgang mit Tod und Trauer

Was bedeuten diese Beobachtungen für eine Pastoral im Kontext von Tod und Sterben, für eine christliche *ars moriendi*? Dazu sind im gegebenen Kontext nur einige wenige Hinweise möglich.

a) Ein erster Punkt, den man sich aus kirchlicher Perspektive eingestehen muss, ist, dass die *kirchliche Monopolstellung* im Bestattungswesen schon lange verloren ist. Kirchliche Angebote sehen sich der Konkurrenz einer Vielzahl anderer Anbieter mit ganz unterschiedlichen weltanschaulichen Hintergründen gegenüber – seien es christliche, solche aus anderen religiösen Traditionen, bewusst religionsfreie oder einfach neutrale. Für den kirchlichen Kontext folgern daraus zwei Perspektiven: Zum einen die Aufforderung, den Schatz von ohne Frage wertvollen und bewahrenswerten christlichen Traditionen zu erhalten, zum Teil vielleicht auch wieder neu zu entdecken – im Vertrauen auf die Kraft der bewährten Riten.<sup>2</sup> Zum anderen sind neue oder neu in den Blick gekommene Fragestellungen

---

<sup>2</sup> Vgl. aus kirchenamtlicher Perspektive: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2017; dass. 2011; dass. 2009; Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland 2004.

gen zu berücksichtigen, die entsprechend auch neu zu kreierende Rituale erfordern (z. B. Änderungen im Bestattungsrecht und damit einhergehende Alternativen zu bisher gängigen Formen und Orten der Bestattung; Sensibilität für perinatale Todesfälle; würdevolle Sozialbestattungen; pastorale Herausforderungen im Zusammenhang mit Intensiv- und Transplantationsmedizin u. a. m.).<sup>3</sup>

b) Zu unterscheiden ist zwischen den verschiedenen *Adressaten der Bestattungsriten*. Während in früheren Zeiten der Verstorbene im Fokus stand und es um seine letzte Ruhe ging, so waren die Angehörigen eigentlich nicht im Blick. Dies hat sich deutlich gewandelt und eher umgedreht: Heute geht es vor allem um letztere und ihren Trost und ihre Begleitung. Entscheidend ist hier, dass sich die Einstellungen zu Fragen des Lebens und Sterbens im Vergleich zu früheren Generationen deutlich pluralisiert haben. Dabei liefern vor allem Forschungen zu Lebenswelten und sozialen Milieus wichtige Beiträge zu den damit zusammenhängenden Veränderungsprozessen. Sie geben Auskunft über lebensweltsspezifische Lebensphilosophien, religiöse Haltungen und ästhetische Ausdrucksformen. Diese Informationen liefern wichtige Impulse für die milieusensible Gestaltung von Ritualen um Tod und Sterben.<sup>4</sup>

Oft sind es nur kleine bzw. einfach zu bewerkstelligende Elemente, die doch für die Angehörigen oder Teilnehmenden an einer Trauerfeier eine große Bedeutung haben können. Z. B. kann jemand aus der Familie bei der Trauerfeier das Wort ergreifen und an den Verstorbenen erinnern; Videopräsentationen werden verwendet, in denen der Verstorbene zu Lebzeiten zu sehen ist; Luftballons werden über dem Grab in den Himmel geschickt; besondere Lieder, die dem oder der Verstorbenen wichtig waren, werden während der Trauerfeier gespielt; die Ansprache des Priesters bei der Trauerfeier liegt gedruckt in der Kirche aus und enthält eine kurze Lebensgeschichte des Verstorbenen; der Sarg wird besonders gestaltet (z. B. Kinder bemalen den Sarg; weiße Rosen werden auf den Sarg gelegt) etc.

Ob neue Elemente von Trauerfeiern oder Bestattungen in die bestehende kirchliche Liturgie eingebaut oder lieber als ergänzender Annex behandelt werden

---

<sup>3</sup> Vgl. Klie u. a. 2015; Zeitschrift für medizinische Ethik 2014.

<sup>4</sup> Vgl. Hempelmann u.a. 2015.

sollten (z. B. um die Wirkung bewährter liturgischer Formen nicht abzuschwächen), kann nicht immer eindeutig beantwortet werden, sondern ist eine Frage der pastoralliturgischen Sensibilität.

c) Vor allen inhaltlichen Überlegungen sind *zeitliche und organisatorische Aspekte* als wichtige Rahmenbedingungen zu beachten. Zunächst muss gerade in Sterbefällen die einfache und zuverlässige Erreichbarkeit der Seelsorgenden gewährleistet sein, besonders auch für Menschen, die sonst wenig Affinität zum kirchlichen Kontext haben. Auf einen guten und professionellen Service (*ministratio*) haben die Menschen ein Recht – vor allem, wenn sie in der Ausnahmesituation eines Todesfalles sind. Schließlich sind nicht die Menschen für die Kirche da, sondern die Kirche für die Menschen.

Anzumerken ist, dass die Zeit für das Trauergespräch und die Vorbereitung der Ansprache bei der Trauerfeier ein pastoral wichtiger Faktor ist, oft aber angesichts einer hohen Zahl von Beerdigungen (besonders im Westen Deutschlands) und vieler anderer Aufgaben der in der Pastoral Tätigen sehr knapp ist. Wünschenswert wäre, dass mehr Zeit für die Begleitung trauernder Angehöriger zur Verfügung stünde. Die Beauftragung von „Laien“, auch nicht hauptamtlich tätigen, für den Begräbnisdienst ist daher eine bedenkenswerte Option, mit der bereits gute Erfahrungen gemacht werden.

d) Ein weiteres Desiderat liegt darin, die *Tabuisierung von Tod und Sterben* zu bearbeiten und stärker positiv bzw. normal über sie zu sprechen. Rituale mit vorgegebenen Formulierungen können dabei eine Hilfe sein. Besonders in dörflichen Regionen gibt es oft noch Erinnerungen an Riten im Kontext des Todes, die meist ohne das Wirken von hauptamtlich Seelsorgenden auskamen, heute aber ganz überwiegend nicht mehr gewusst oder gekannt werden. Daher können z. B. Gebete für die Sterbenden oder Sterbeseegen mehr als bisher bekannt gemacht und grundsätzlich als für jedermann praktikabel ins Bewusstsein gerufen werden. Ein unterstützendes Element in diese Richtung besteht zudem darin, den Sarg bei der Trauerfeier für alle sichtbar in der Kirche aufzubahren.

In der kirchlichen Sterbe- und Trauerbegleitung sollte insgesamt deutlich werden, dass christliche Eschatologie keine weltanschauliche Jenseitsspekulation bedeutet, sondern dass das Eschaton (das, worauf der Christ sein Leben setzt)

die Liebe ist. Die christliche Hoffnung zielt auf die *visio beatifica*: Unsere Wirklichkeit besteht darin, dass Gott mich und uns sieht – im Licht unserer von Gott her erschlossenen besten Möglichkeit: zu lieben und geliebt zu werden.

### **Literatur:**

- Hempelmann, Heinzpeter u. a. (Hg.), Handbuch Bestattung. Impulse für eine milieusensible kirchliche Praxis, Neukirchen-Vluyn 2015.
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Herausforderungen evangelischer Bestattungskultur. Ein Diskussionspapier, Hannover 2004.
- Kläden, Tobias (Hg.), Worauf es letztlich ankommt. Interdisziplinäre Zugänge zur Eschatologie (Quaestiones Disputatae 265), Freiburg i. Br. 2014.
- Klie, Thomas u. a. (Hg.), Praktische Theologie der Bestattung (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 17), Berlin u. a. 2015.
- Lüke, Ulrich (Hg.), Tod – Ende des Lebens!? (Grenzfragen 38), Freiburg i. Br. 2014.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die kirchliche Begräbnisfeier. Pastorale Einführung (Arbeitshilfen 232), Bonn 2009.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), „Der Herr vollende an Dir, was er in der Taufe begonnen hat.“ Katholische Bestattungskultur angesichts neuer Herausforderungen (Die deutschen Bischöfe 97), Bonn 2011.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Tote begraben und Trauernde trösten. Bestattungskultur im Wandel aus katholischer Sicht (Die deutschen Bischöfe 81), Bonn 2017.
- Zeitschrift für medizinische Ethik 60, H. 4 (2014) (mit dem Schwerpunkt „Bestattungskultur im Wandel“).

# Rituale im Internet

Andrea Imbsweiler

**H**aben Sie schon einmal über das Internet verbunden mit anderen gebetet? Oder haben Sie schon einmal eine virtuelle Kerze angezündet? Rituale im Internet – das mag für manchen etwas obskur klingen: Der Vorstellung haftet ein wenig die Anmutung des Nicht-Echten, nur Vorgetäuschten an. Für diejenigen jedoch, die sie ausführen, haben sie eine wichtige und ganz reale Bedeutung: Sie ergänzen oder ersetzen Rituale in der physischen Umgebung.

## Twomplet, oder: Aus einem Bedürfnis entsteht ein Ritual

Es ist 21 Uhr, ich sitze zuhause vor meinem Computer und öffne Twitter, um dort die Twomplet, das (fast) tägliche Abendgebet, mitzubeten. Ich gebe das Hashtag #twomplet in die Suche ein, ein Stichwort, das mir alle Tweets auf den Bildschirm bringen wird, die zur Twomplet (der Begriff ist gebildet aus *Twitter* und *Komplet*), gehören. Alles andere, was während der Gebetszeit auf Twitter geschieht, blende ich damit aus.

Die Mitbeterin, die die heutige Gebetszeit vorbereitet hat und sie leiten wird, ist aus ihrem normalen Twitteraccount in den Account „twomplet“ gewechselt, stellt sich kurz vor und begrüßt alle, die mitbeten möchten. Sie beginnt das Gebet mit dem Tweet „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes #twomplet“ und lädt dann zu einer kurzen Besinnung ein. Ich schließe die Augen und bedenke meinen Tag; als ich sie wieder öffne, lese ich auf dem Bildschirm ein kurzes freies Gebet, das den vergangenen Tag in Gottes Hände legt. Ich und zwei andere Mitbeter/innen antworten mit „Amen. #twomplet“.

Die Vorbeterin twittert nun versweise einen Psalm. Bei den Versen, die mich besonders ansprechen, klicke ich das kleine „Gefällt mir“-Herz an, ebenso

die anderen Mitbeter/innen; so teilen wir miteinander, welche dieser Gebetsworte uns heute berühren. Ich kann auch ein Psalmwort wiederholen oder kommentieren. Auf den Psalm folgt eine Einladung zum freien Fürbittgebet; ich und andere Mitbeter/innen twittern kurze Gebetsanliegen, die vom twomplet-Account mit einem Herz versehen und retweetet werden. Auch ich gebe den Bitten der anderen ein Herz, um zu zeigen, dass ich die Bitte in meinem Gebet mittrage, und es tut mir gut, dass auch mein Anliegen einige Herzen erhält.

Schließlich leitet die Vorbeterin zum Vaterunser über, das sie Satz für Satz twittert. Wir Mitbeter/innen antworten mit „Amen. #twomplet“. Nach der abschließenden Segensbitte verlinkt die Vorbeterin noch einen Choral auf YouTube zum Ausklang und weist darauf hin, dass sich für den folgenden Tag bisher noch niemand für die Leitung der Twomplet eingetragen hat. Vielleicht wird das jemand übernehmen, der heute mitgebetet hat.

Rituale entstehen, teils spontan, teils als bewusst gesetztes Angebot, in den verschiedensten Kontexten im Netz – innerhalb von Online-Spielen, sozialen Netzwerken oder virtuellen Welten und auf eigens eingerichteten Webseiten. Sie vollziehen sich in verschiedenen Medien und Kommunikationsformen als Textchat, Audio- oder Videokonferenz oder als Animation in 2D oder 3D. Ihnen allen gemeinsam ist: Es gibt sie, weil sie auf ihre Weise die Bedürfnisse von Menschen erfüllen, sich, ihre Gefühle, ihre Situation rituell auszudrücken.

Die Twomplet, das Abendgebet auf Twitter, ist ein Beispiel für ein komplexes und variables gemeinschaftliches Ritual innerhalb eines sozialen Kommunikationsdienstes im Internet. Sie wurde 2014 von einem Twitterer spontan begründet, nachdem er gemeinsam mit einigen anderen Nutzern des Dienstes eines Abends zum Abschluss ihrer Unterhaltung das „Salve Regina“ twitternd gebetet hatte. Die Idee: Es wäre schön, jeden Abend hier gemeinsam eine kleine Gebetszeit zu haben. Warum im Internet, warum auf Twitter? Es gab dort bereits ein Netzwerk von Christen, die miteinander im Austausch „über Gott und die Welt“ standen. Der Schritt, auch gemeinsam zu beten, lag nahe – und zwar dort, wo der Kontakt bereits gepflegt wurde. Und der Versuch aus dem Moment heraus zeigte: Das ist etwas, was man weiter ausprobieren könnte. Die Idee stieß auf genug Interesse, um längerfristig engagierte Vor- und Mitbeter/innen zu finden.

Für die Nutzer/innen bietet die Online-Gebetszeit die Möglichkeit, bei Bedarf und Gelegenheit und unabhängig von den Gegebenheiten vor Ort eine Gebetsgemeinschaft zu finden. Für die meisten ist das Online-Gebet kein Ersatz für Gottesdienst- und Gebetserfahrung vor Ort, sondern eine Ergänzung dazu. Es handelt sich um eine relativ lose Gemeinschaft – niemand muss sich auf eine regelmäßige Teilnahme festlegen. Wer möchte und es sich zutraut, bekommt die Möglichkeit, das Gebet selbst vorzubereiten und zu leiten. Die Mitbeter/innen haben jederzeit die Möglichkeit, Gedanken, die sie während der Gebetszeit bewegen, einzubringen, nicht nur, wenn sie – wie bei den freien Fürbitten – ausdrücklich dazu eingeladen werden.

Rituale im Internet nutzen die technischen Möglichkeiten des jeweiligen Kontexts für ihren Zweck und deuten sie bei Bedarf auch dafür um. Bei der Twomplet entsteht durch das Hashtag ein von allen anderen Abläufen auf Twitter abgegrenzter Raum, das „Gefällt mir“-Herz bekommt eine besondere Bedeutung. Auch wenn der Ablauf nicht im Einzelnen festgelegt ist, bilden diese Ausdrucksmöglichkeiten des Mediums ein immer gleichbleibendes Element.

### **Virtuelle Kerzen, oder: Transformation des Bekannten**

Auf der Trauer-Website eines Zeitungsverlags finde ich eine „Gedenkhalle“. Das Bild eines Raums mit klassizistischen Rundbögen erinnert an eine Friedhofskapelle; darin ein großer Kerzenständer. Mit einem Klick darauf schein ich nun direkt vor dem Kerzenständer zu stehen. Einige halb heruntergebrannte Kerzen stehen darauf, an der Wand darüber sind Fotos von Personen zu sehen. Der Klick auf ein Foto führt zu einer Gedenkseite für den abgebildeten Verstorbenen. Bleibe ich mit der Maus auf einer Kerze, wird mir angezeigt, wer sie für wen entzündet hat, manchmal mit einem Text, der fast immer an den Verstorbenen gerichtet ist. Wenn ich selbst eine Kerze anzünden wollte, könnte ich zwischen einigen Motiven wählen: neben einem Kreuz und einem Engel werden mir Herzen und ein Teddybär, aber auch – als einziges anderes religiöses Symbol – ein Om-Zeichen angeboten.

Bei Online-Ritualen, die in einer Gruppe entstehen oder für eine Zielgruppe angeboten werden, welche auch sonst gemeinsam bekannte Rituale hat, sind oft Ritualelemente aus der physischen Realität deutlich wiederzuerkennen. Trotz der Transformation in die mediale Darstellung sind sie für die Teilnehmer/innen somit leicht mit zu vollziehen. Der Ablauf der Twomplet etwa orientiert sich meist grob an der Komplet des Stundengebets oder an einer evangelischen Abendandacht oder integriert zumindest Schrifttexte und vertraute Gebetstexte wie Psalmen oder das Vaterunser und ist so als Gebetsgottesdienst erkennbar.

Auch kleine Rituale nehmen bereits Vertrautes auf: Das „Entzünden“ virtueller Kerzen ist das vielleicht verbreitetste und einfachste Online-Ritual, auf das man immer wieder stößt, ob im Kontext des Totengedenkens wie geschildert oder, in eindeutiger religiösen Zusammenhängen, verbunden mit einem Gebetsanliegen. An ein aus der physischen Realität bekanntes Symbol anzuknüpfen und es ins Netz zu übersetzen ist meist einfacher, als dort ein neues Symbol zu schaffen, das möglicherweise zunächst erklärungsbedürftig ist.

Das ins Digitale transformierte Element ähnelt seinem materiellen Vorbild in vielem. Ebenso wie eine Kerze aus Wachs hat die virtuelle Kerze in der Regel eine bestimmte Brenndauer von einigen Tagen oder Stunden, oft werden die Kerzen – je nachdem, wie lange das Anzünden zurückliegt – auch in verschiedenen Stadien des Herunterbrennens dargestellt. Das müsste nicht sein, im Grunde könnte man das damit verbundene Anliegen oder den Namen des Menschen, dessen gedacht werden soll, dauerhaft speichern und es bzw. ihn jederzeit auf der Website durch das Bild einer Kerze repräsentieren. Das würde dem Symbol der Kerze aber nicht entsprechen. Die Vergänglichkeit, die durch die ablaufende Brennzeit ins Spiel kommt, macht das Kerzenanzünden im Netz zu etwas, was ich immer wieder tun kann, um meine Trauer oder die fortdauernde Aktualität meines Anliegens immer wieder auszudrücken. Ich kann aber auch damit aufhören, wenn meine Trauer bewältigt, mein Anliegen nicht mehr aktuell ist, ohne eine dauerhafte Repräsentation davon zu hinterlassen – zumindest keine im Bild einer Kerze visualisierte, denn was eventuell in der dazugehörigen Datenbank erhalten bleibt, weiß und bedenke ich als Nutzerin in der Regel nicht. Für ein dauerhaftes Gedenken wäre auch online etwas wie eine Gedenktafel oder ein Gedenkstein das passende Bild.

Es bieten sich aber auch neue Möglichkeiten: Die online entzündete Kerze bringt ein Anliegen – oder beim Totengedenken auch häufig einen an den Verstorbenen gerichteten Gedanken – in eine gewisse Öffentlichkeit. Entzünde ich eine Kerze bei mir zuhause, bleibt der gesamte Akt in meinem privaten Raum; tue ich es in der Kirche, wird für spätere Besucher nur sichtbar, dass hier jemand eine Kerze entzündet hat, ohne dass ein damit verbundenes Anliegen erkennbar wird. Auf einem Grab zeigt die Kerze, dass eines bestimmten Toten gedacht worden ist. Mit virtuellen Kerzen kann oft die Information verbunden werden, wer sie für wen oder in welchem Anliegen aufgestellt hat, so dass spätere Besucher der Website dies nachlesen können. Die Gebetsbitte, oder beim Totengedächtnis häufig auch eine an den Verstorbenen gerichtete Botschaft, wird Außenstehenden zugänglich gemacht, die sich dadurch dem Gebet anschließen oder an der ausgedrückten Trauer Anteil nehmen können. Allerdings bleibt die im Netz entstehende Öffentlichkeit in diesem Fall anonym und ist nicht mit einer Gemeinschaftserfahrung verbunden. Dafür wären andere Formen notwendig.

### **Bedeutung eines Online-Rituals: Authentizität und Intention**

Ich bin schon gefragt worden, ob eine Online-Kerze genauso „gilt“ oder „wirkt“ wie eine in der Kirche aufgestellte. Damit stellt sich in diesem Fall die Frage, was es denn überhaupt bedeutet und „bewirkt“, in Verbindung mit einem Anliegen eine Kerze anzuzünden. Wäre die Wachskerze so etwas wie eine Opfergabe, deren Bedeutung mit ihrem materiellen Wert zusammenhängt, könnten ein paar Klicks im Internet, die mich nichts kosten, diesem Wert natürlich nicht entsprechen. Aber so würden wir das Anzünden einer Kerze oder das Ausführen eines Rituals sicher nicht (mehr) verstehen wollen.

Die Bedeutung kann hier nur in der *Intention* dessen liegen, der das Ritual ausführt, in der Authentizität dessen, was er oder sie ausdrücken möchte, und darin, ob es das subjektiv tatsächlich ausdrücken kann. Eine Wirkung gibt es, wenn das Ritual beim Ausführenden oder, im Kontext des Glaubens, in der Beziehung zwischen ihm und Gott etwas bewegt. Wenn das Anzünden einer Kerze meiner Trauer so Ausdruck geben kann, dass es mich erleichtert und mir vielleicht für den Moment Trost schenkt; wenn es mir hilft, das Vertrauen, mit dem ich mein

Anliegen Gott in die Hand gebe, so auszudrücken, dass ich mir der liebenden Zuwendung Gottes in dieser Situation gewiss sein kann – dann ist es sinnvoll und hat es Bedeutung, gleichgültig, ob ich die Kerze in der Hand gehalten oder sie nur auf meinem Bildschirm gesehen habe.

Während sich Beobachter/innen der Twomplet, denen das Medium Twitter nicht vertraut ist, bisweilen nur schwer erschließt, dass hier tatsächlich gebetet wird und eine Gemeinschaft entsteht, steht für die Teilnehmer/innen die Ernsthaftigkeit des Betens und die Echtheit der Gemeinschaft unter den Mitbetenden außer Frage. Entscheidend ist nicht das Medium, das die Kommunikation miteinander ermöglicht, sondern die Hinwendung des Einzelnen zu Gott und die Intention gemeinsam zu beten.

### **Grenzen von Online-Ritualen**

Ob Online-Rituale als sinnvoll und hilfreich erlebt werden, ist – wie geschildert – zutiefst subjektiv, nicht anders als bei Ritualen im physischen Erfahrungsraum. Die Vermittlung über ein digitales Medium bzw. die Transformation in den virtuellen Raum kommen aber eventuell als ein störender und entfremdender Faktor dazu: nicht jeder, der das Entzünden einer Wachskerze in einem bestimmten Anliegen als sinnvoll empfindet, wird das auch bei einer virtuellen Kerze ebenso erleben. Ob die Erfahrungen gleichwertig oder zumindest ähnlich sind, wird bei den Nutzer/innen von vielen Faktoren abhängen. Je vertrauter und selbstverständlicher etwa den Betenden das Medium ist, desto weniger kann der Umgang damit die innere Haltung stören oder vom Gebet ablenken. Sicherlich sind auch die Ästhetik eines Angebots und der Abstraktionsgrad des Mediums wesentliche Faktoren: Eine Gebetszeit, die in einem Chat rein schriftlich abläuft, fühlt sich anders an als eine in einem Audiochat oder einer virtuellen 3D-Welt. Den Mitbeteter/innen per Virtual Reality in einer Weise zu begegnen, die einer physischen Begegnung schon sehr nahekommt, würde eine andere Art von Gemeinschaftserfahrung schaffen als nur aus dem Twitter-Verlauf sehen zu können, wer bei der Gebetszeit dabei ist.

Gefährdet ist die Intensität des Erlebens vielleicht mehr als bei einem Ritual, an dem ich physisch teilnehme, durch die Ablenkungen, die mir unter anderem dieselben Geräte anbieten, die ich für die Teilnahme am Ritual nutze. Mit einem Klick kann ich mich aus der Gebetszeit ausklinken und meine Aufmerksamkeit irgendeiner anderen Sache im Netz zuwenden – und die Mitbeter/innen werden es nicht einmal merken.

Die Frage nach der Schaffung oder Stärkung von Gemeinschaft ist eine häufige Anfrage an Online-Rituale. Manchen gilt die Begegnung online als zu defizitär, um von Beziehungen oder Gemeinschaft zu sprechen. Viele Menschen, die häufig online unterwegs sind, erfahren dagegen, dass im Netz durchaus echte Beziehungen und tragfähige Gemeinschaft entstehen können. Diesen fehlt gewöhnlich der Bezug der räumlichen Nähe im Alltag, aber sie haben Bedeutung für einen Lebensbereich, der online stattfindet und ebenso Teil des persönlichen Alltags ist wie das räumliche Umfeld. Ein Online-Gebet verbindet mich zwar nicht mit einer Gemeinde vor Ort, aber mit Christen, die als Online-Kontakte ebenso zu meinem Lebensumfeld gehören. Zu Begegnungen, Beziehungen und Gemeinschaft online wäre sicher allgemein noch viel zu erforschen, um bei diesen noch recht jungen Phänomenen eindeutig sagen zu können, wie sie – auch aus theologischer Sicht – im Vergleich zu ihren physischen Gegenständen zu bewerten sind.

Die angenommene Unmöglichkeit echter personaler Begegnung bei medialer Vermittlung ist, neben der fehlenden materiellen Dimension, auch ein Argument, das gegen die Möglichkeit der Feier von Sakramenten online vorgebracht wird. Der *Päpstliche Rat für die sozialen Kommunikationsmittel* hat zwar 2002 festgestellt: „Es gibt keine Sakramente im Internet“<sup>1</sup> – aber die theologische Reflexion ist hier sicher noch nicht abgeschlossen.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Päpstlicher Rat für die Sozialen Kommunikationsmittel 2002, 30.

<sup>2</sup> Vgl. etwa die Überlegungen dazu bei Berger 2017, 85 ff.

## Wie umgehen mit Online-Ritualen?

Es gibt bereits seit rund 20 Jahren offizielle kirchliche Online-Angebote, die rituelle Elemente enthalten, dazu spontan entstandene wie die Twomplet. Es sind sicher nicht die großen Massen von Nutzer/innen, für die diese Angebote interessant und relevant sind, aber sie haben ihre Klientel. Es gibt offenbar Bedarf – für ortsunabhängige, zum Teil auch zeitunabhängige Rituale; für Rituale, für die man vor Ort nicht genug Mitfeiernde fände; vielleicht auch für Rituale, die man schnell und ohne großen Aufwand einmal „zwischen durch“ vollziehen kann. Es ist ein Bedarf, der offenbar vor Ort, in Gemeinden und Gruppen, nicht gestillt wird.

Zum einen kann das eine Anregung sein, darüber nachzudenken, ob mancher Bedarf auch vor Ort seinen Platz finden kann. Vielleicht gibt es an einem Ort ausreichend Menschen, die an einem einfachen Abendgebet Interesse hätten; vielleicht fehlt einigen eine Form des regelmäßigen Totengedenkens. Die Themen und Formen von Online-Angeboten kann vielleicht aufzeigen, welche Rituale auch vor Ort eine Chance hätten.

Zum anderen lassen sich Online-Rituale aber auch verstehen und anerkennen als eine entlastende Ergänzung zu den Möglichkeiten einer Gemeinde oder eines Kirchortes, die auch Menschen empfohlen werden können, denen dort etwas fehlt; eine weitere Option in der Vielfalt spiritueller Formen und Ausdrucksmöglichkeiten.

### Literatur:

Berger, Teresa, @Worship. Liturgical Practices in Digital Worlds, Abingdon 2017.

Päpstlicher Rat für die Sozialen Kommunikationsmittel, Kirche und Internet, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Päpstlicher Rat für die Sozialen Kommunikationsmittel, Ethik im Internet. Kirche und Internet (Arbeitshilfen 163), Bonn 2002, 21–36.

# Pastorale Innovation auf dem Feld der Kasualien

**Markus-Liborius Hermann**

*Das wandernde Gottesvolk ist in Bewegung.* Israels Geschichte ist beredtes Beispiel dafür. Das Urchristentum gab sich die schlichte Bezeichnung „der Weg“ (vgl. Apg 9,2; 19,9.23 u. ö.) und die Jüngergemeinschaft bildete eine *schola ambulans*. Bewegung, Veränderung, Erneuerung und Innovation sind dem Christentum nicht fremd, sondern in seine Matrix eingetragen. Auch Rituale sind ein Feld beständiger Innovation. Dies hat die in diesem Band dokumentierte Tagung erneut deutlich gemacht. Hier soll nun ein Blick auf pastorale Innovation auf dem Feld der Kasualien geworfen werden. Dazu soll ein Dreischritt helfen: von Innovationen allgemein über pastorale Innovationen und ihre Rahmenbedingungen hin zu konkreten Ideen, die den Beginn pastoraler Innovationen bilden können.

## Innovationen

Wer von pastoralen Innovationen reden möchte, ist zunächst darauf zurückgeworfen zu klären, was eine Innovation grundsätzlich ausmacht. Ihren Ausgangspunkt nehmen die meisten Überlegungen bei der ökonomischen Perspektive. Folgt man Wikipedia, wird der Begriff Innovation in der Umgangssprache „im Sinne von neuen Ideen und Erfindungen und für deren wirtschaftliche Umsetzung verwendet. Im engeren Sinne resultieren Innovationen erst dann aus Ideen, wenn diese in neue Produkte, Dienstleistungen oder Verfahren umgesetzt werden, die tatsächlich erfolgreiche Anwendung finden und den Markt durchdringen“<sup>1</sup>. So kann eine Innovation als ein dreischrittiges Geschehen definiert werden: die Gewinnung der Leitidee (Ideation), die Entwicklung eines Konzepts und Prototyps (Applikation) und die Markteinführung (Diffusion). Eine Innovation muss also entdeckt, erfunden, eingeführt, genutzt und institutionalisiert

---

<sup>1</sup> [de.wikipedia.org/wiki/Innovation](https://de.wikipedia.org/wiki/Innovation).

werden. Das 2017 von *Matthias Sellmann* und *Florian Sobetzko* vorgelegte „Gründer\*innenhandbuch für pastorale Start-ups und Innovationsprojekte“ bringt es auf die markante Formel: „Ideation + Applikation + Diffusion = Innovation“<sup>2</sup>.

Ein wichtiger Aspekt bei jeder Innovation ist zudem die Relevanzfrage: Eine „Gründungsidee funktioniert nur und wirklich nur, wenn sie den relevanten Kunden- oder Zielgruppen ein geeignetes Nutzenversprechen liefert. Zwei Belange kommen dafür in Frage: entweder bedient man ein Bedürfnis erstmals oder besser, oder man löst ein nutzerseitiges Problem erstmals oder besser als bisher möglich. Was sich in diesen beiden Kategorien nicht beschreiben lässt, hat in der Regel nicht das Zeug zur unternehmerischen Innovation“<sup>3</sup>. Diese Überlegungen haben ihre Konsequenzen für die Pastoral.

## Pastorale Innovationen

Die Kirchengeschichte kann unter vielen Aspekten gescannt werden, auch nach pastoraler Innovationsfähigkeit. So hat *Christian Schröder* beispielsweise anhand der Gründungen der Bettelorden (13. Jh.), der katholischen Krankenhäuser (19. Jh.) und der Sternsinger-Aktion (20. Jh.) Charakteristika einer christlichen Gründungslogik herausgearbeitet.<sup>4</sup> Demnach ist jede Gründung von einer starken Sensibilität für die Situation geprägt. Daneben bilden Nutzbarkeit und Relevanz die wesentlichen Kriterien für den dauerhaften Erfolg kirchlicher Gründungen. Zudem wurden Innovationen in der Kirche vor allem durch externe Faktoren, besonders gesellschaftliche Veränderungen hervorgerufen. Solange ein System gut „funktioniert“, besteht erfahrungsgemäß nur wenig Veränderungsdruck. Abschließend stellt Schröder fest, dass pastorale Innovationen eher dann erfolgreich waren, wenn nicht das Neue, sondern die Rückkehr zur Tradition betont wurde.

Nun ist die christliche Gründungsdynamik nicht allein in der Geschichte ausfindig zu machen, sondern nimmt auch aktuell wieder Fahrt auf: Auf dem Feld

---

<sup>2</sup> Sobetzko/Sellmann 2017, 61.

<sup>3</sup> Sobetzko/Hahmann 2016.

<sup>4</sup> Vgl. Schröder 2017.

pastoralen Innovationen wurden wichtige konzeptionelle Beiträge geleistet, zuletzt ist hier das bereits erwähnte „Gründer\*innenhandbuch für pastorale Startups und Innovationsprojekte“ erschienen. Sellmann und Sobetzko gehen im Blick auf pastorale Innovationen von der Ungewissheit aus, mit der sich kirchliche Akteure in marktlichen Kontexten mit heterogenen religiösen Nutzungsstilen konfrontiert sehen. Am Anfang stehen noch unbekannte Herausforderungen, Sehnsüchte, Bedürfnisse, Adressaten etc. Doch für die Bearbeitung dieser pastoralen Unsicherheit stehen Werkzeuge zur Verfügung, unter anderem wird auf die Entrepreneur-Forschung zurückgegriffen und vorgeschlagen, nicht große pastorale Projekte mit großem Aufwand zu planen und durchzuführen, sondern stattdessen Innovation schrittweise mit Prototypen einzuführen und vor allem immer wieder neu an der Wirklichkeit zu testen (Stichwort „pastorales Prototyping“); es geht also um einen Strategiewechsel von „Sehen, Urteilen, Handeln“ zu „Handeln, Sehen, Urteilen“.<sup>5</sup> Diese Gründungsstrategie ist auch für das weite Feld der Rituale und Kasualien bedeutsam.

## Pastorale Innovationen auf dem Feld der Kasualien

In der Tagung hat sich gezeigt: *Rituale haben Zukunft*. Sie sind nicht starr, sondern sehr veränderlich. Sie benötigen keine Gruppenbindung, sondern können auch allein durchgeführt werden. Auch können einzelne Elemente ersetzt werden. Rituale sind insgesamt sehr fluide Formate und Handlungen, die immer wieder verändert und auch völlig neu designt werden können. Dies zeigt sich beispielsweise an den sehr schnell und vielfältig entstandenen Online-Ritualen.<sup>6</sup> Zudem hat jede Religion Rituale ausgeformt, sie scheinen ein Charakteristikum von Religion zu sein. Rituale sind also nicht immer stärker verzichtbar, vielmehr ist das Gegenteil der Fall: Es ist, so der Heidelberger Religionswissenschaftler *Gregor Ahn*, (auch) in Zukunft eine große Pluralität von Ritualen zu erwarten.<sup>7</sup> Für das Feld der *Kasualien* stellt sich diese Frage noch einmal eigens. Kasualien, also pastoral-liturgische Handlungen anlässlich besonderer Fälle (*casus*), die unmittelbar

---

<sup>5</sup> Vgl. Sobetzko/Hahmann 2016.

<sup>6</sup> Vgl. dazu den Beitrag „Rituale im Internet“ von *Andrea Imbsweiler* in diesem Band.

<sup>7</sup> Vgl. Ahn 2010.

den Knotenpunkten und Wechselfällen der individuellen Biographie zugeordnet sind, sprechen Menschen in ihrer je konkreten Situation an und bieten Deutung und Gestaltung aus dem Glauben – ein höchst spannendes Feld für pastorale Innovationen. Doch diese können nicht einfach verordnet werden; es braucht vielmehr Projekte und Experimente, „pastorale Prototypen“, die immer auch scheitern können. Innovation ist so Auftrag und Geschenk zugleich.

Es sei jedoch noch einmal betont, dass jede (pastorale) Innovationen ein Bedürfnis entweder erstmals oder besser bedienen oder ein nutzerseitiges Problem erstmals oder besser als bisher möglich lösen müsste. Diese *Relevanzfrage* ist zentral, man muss versuchen, das Warum zu verstehen. Dies heißt, sich mit *Gaudium et spes* 1 an der „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen“ zu orientieren, die Welt so zu sehen, wie sie ist, sich von ihr inspirieren zu lassen, ihre Themen, Anliegen, Ideen, Freiheitsmomente und Freiheitsbedrohungen wahrzunehmen. Und zwar mit einem mutigen und nüchternen Realitätssinn, der die Welt „da draußen“ als Gottes gute Schöpfung ansieht. Wenn man die Frage nach dem Warum an den Anfang stellt, ist man zudem schnell auf *Simon Sinek* verwiesen. Nach Sinek haben alle erfolgreichen Gründer mit der Warum-Frage begonnen (*start with why*).<sup>8</sup> Diese Strategie geht davon aus, dass am Beginn nicht ein Produkt oder eine Dienstleistung (*what*) oder die Weise, wie das Unternehmen arbeitet (*how*), sondern die Frage nach dem Warum (*why*) stehen muss. So wird ein Traum, eine Sehnsucht, eine Vision in den Vordergrund gestellt, in unserem Kontext beispielsweise die Sehnsucht, auf neue Art Kirche zu sein oder eine Kirche, die relevant im Leben der Menschen ist.

## Konkrete Ideen

Im Kontext des beschriebenen Innovationsprozesses werden in der Phase der *Ideation* Ideen generiert. Aber kreative Ideenfindung ist nicht einfach und würde einer eigenen, hier nicht zu leistenden Betrachtung bedürfen. An dieser Stelle seien jedoch einige Ideen benannt und angedeutet, die in einer Arbeitsgruppe der hier dokumentierten Tagung zusammengetragen wurden. Wie aus dem bisher Gesagten deutlich geworden sein dürfte, handelt es sich bei all dem um die erste Stufe der Innovation, die *Ideation*, also das Generieren von Ideen. Die

---

<sup>8</sup> Vgl. Sinek 2009.

Erstanwendung und erfolgreiche Verbreitung stehen (größtenteils) noch aus. Die Prototypen sind noch nicht (in ausreichendem Maße) erstellt, und so sind diese Ideen gewissermaßen ein Angebot für Interessierte. Hier finden sich teilweise auch schon andernorts entwickelte Ideen, die jedoch den Schritt der erfolgreichen Verbreitung noch nicht gemacht haben:

### **Rituale für „Singles und Kein-bisschen-Verliebte“**

Die vom Erfurter Weihbischof Reinhard Hauke entwickelten „Segnungsfeiern am Valentinstag“ sind weit verbreitet.<sup>9</sup> Dabei wird am Valentinstag eine Segensfeier für alle Menschen, die partnerschaftlich unterwegs sind, gefeiert, um den Gott der Liebe erfahrbar zu machen und die Paare zu stärken. Doch wie steht es mit den Singles? Gerade für sie ist der Valentinstag manchmal ein Grund, genervt oder traurig zu sein. Wie könnte ein Ritual für freiwillig oder unfreiwillig, entschieden, unentschieden, glücklich oder unglücklich alleine lebende Menschen aussehen? Einen Vorschlag findet man im Berliner Herz-Jesu-Kloster, das seit einigen Jahren einen *Gottesdienst für „Singles und Kein-bisschen-Verliebte“* anbietet.<sup>10</sup> Doch auf diesem Feld ist sicher noch Raum für weitere Prototypen.

### **Rituale des Scheiterns**

Die Bibel erzählt viel von Personen, die Gott gerade in oder nach einem Scheitern segnet, etwa Jakob, Abraham oder Mose. Scheitern kann man auf vielen Gebieten, schmerzlich ist vor allem das Scheitern von Beziehungen. Wie kann man damit umgehen? Seit einigen Jahren findet sich das Phänomen der sogenannten „Scheidungsparty“. Dabei geht es darum, nach dem Motto „Das alte Leben ist vorbei. Jetzt geht es in eine (schöne) Zukunft“ eine Zäsur zu setzen. Dieser Trend kommt aus den USA. Dort finden sich zahlreiche entsprechende Websites, unter dem Stichwort „divorce party“ bereits ein längerer Eintrag auf der englischen

---

<sup>9</sup> Vgl. [www.pastorale-innovationen.de/projekte-menschen/segnungsgottesdienst-am-valentinstag](http://www.pastorale-innovationen.de/projekte-menschen/segnungsgottesdienst-am-valentinstag).

<sup>10</sup> Vgl. [www.erzbistumberlin.de/fileadmin/user\\_mount/PDF-Dateien/Veranstaltungen/2017\\_02\\_Klostermail.pdf](http://www.erzbistumberlin.de/fileadmin/user_mount/PDF-Dateien/Veranstaltungen/2017_02_Klostermail.pdf).

Wikipedia-Seite<sup>11</sup> sowie „The Divorce Party Handbook“<sup>12</sup>. Eine solche „Scheidungsparty“ kann als ein Ritual beschrieben werden, um mit der Zeit der Trennung abzuschließen, diesen Abschnitt des Lebens wertzuschätzen und einen neuen Anfang zu gestalten. Und so finden sich zahlreiche rituelle Elemente, z. B. das Zerschneiden des Hochzeitskleids, das Zerstören des Eherings, die „Scheidungstorte“ und das Willkommenheißten der „neuen Freiheit“. Dieses Format irritiert das christliche Eheverständnis und mutet bisweilen bizarr an. Auch wenn es in Deutschland (zumindest bisher) keine große Verbreitung gefunden hat, so stellt sich doch die Frage, ob in Situationen des Scheiterns auch Kasualien eine neue Rolle spielen könnten. Gewiss findet sich in der reichen Tradition der Kirche ein großer Schatz für den Umgang mit Scheitern, etwa die sakramentale Beichte, doch könnte daneben noch einiges zu entwickeln sein. So haben die Augustiner in Würzburg beispielsweise ein Ritual mit dem Namen „Zwischen-Raum“ entwickelt, das sich auf Situationen des Zerbrechens der eigenen Welt bezieht: „Wenn ich traurig bin – wenn meine Welt zerbricht – wenn ich nach Neuem Ausschau halte, dann gibt das ZwischenRaum-Ritual, eine halbstündige Feier in der Augustinerkirche, die Möglichkeit, zu mir zu kommen und Solidarität zu erfahren“<sup>13</sup>.

Auch für die aktuell viel diskutierte Frage des kirchlichen Umgangs mit wieder-verheirateten Geschiedenen könnte ein entsprechendes Format bedeutsam sein. Ein Beispiel dafür stammt aus der Erzdiözese Wien, in der eine kirchliche Anlaufstelle für Menschen in Trennungssituationen, als auch für jene die eine neue Partnerschaft gefunden haben (die *Plattform für Geschiedene und Wiederverheiratete in der Kirche [WIGE]*), seit 2011 die Broschüre „Aufmerksamkeiten“<sup>14</sup> herausgibt. Diese Broschüre stellt eine praktische Hilfestellung für die seelsorgliche Begleitung von Menschen, die von Scheidung und Wiederheirat betroffen sind, dar. Sie ist zudem ein Instrument zur Gewissenserforschung der Betroffenen selbst, legt ihren Fokus auf die seelsorgliche Begleitung und mahnt zur Aufmerksamkeit für die Kinder, für den getrenntlebenden Partner, für die Schuldfrage, für die treuen Ehepaare sowie für das Gewissen und Gott. Auch wenn Rituale dabei

---

<sup>11</sup> Vgl. [en.wikipedia.org/wiki/Divorce\\_party](http://en.wikipedia.org/wiki/Divorce_party).

<sup>12</sup> Gallagher 2015.

<sup>13</sup> [www.augustinerkirche-wuerzburg.de/pastoral](http://www.augustinerkirche-wuerzburg.de/pastoral).

<sup>14</sup> Plattform WIGE 2011.

nicht im Vordergrund stehen, so wird doch beispielsweise die Frage einer Segensfeier für Menschen, deren erste Ehe zerbrochen ist, thematisiert.<sup>15</sup> Ein solches liturgisch begangenes „zweites Gelöbnis“ gibt der neuen Verbindung eine entsprechende Würde, die sie von einer nur standesamtlich geschlossenen Zivilehe abhebt, ohne sie mit einer kirchlich geschlossenen Ehe gleichzusetzen. Ein Ritual also, das der Sehnsucht nach gelingender Beziehung auch und gerade nach einer gescheiterten entspricht.

Neben gescheiterten Beziehungen kennen wohl viele auch gescheiterte Projekte, an denen man bisweilen lange gearbeitet hat und die dann „ergebnislos“ zu Grabe getragen werden müssen. Wie würde wohl ein „Kolumbarium für gescheiterte Ideen“ aussehen?

### **„Empty-Nest-Ritual“**

Der Tag, an dem die Kinder das Elternhaus verlassen, ist für alle Beteiligten ein wichtiges Ereignis. Kein tägliches Zusammensein in der Familie mehr, stattdessen räumliche Distanz. Während auf die Ausgezogenen im Regelfall eine „neue Welt“ wartet und erobert werden will, stellen sich für die „Zurückgebliebenen“ im „leeren Nest“ oft auch viele Fragen: Wie werden die frei gewordenen Zeiten und Räume gefüllt? Wie steht es um die eigene Partnerschaft? Wie steht es mit dem Freundeskreis? Worum dreht sich das tägliche Leben, wenn die Kinder ihre eigenen Wege gehen etc.? Wie kann ein solcher Übergang gestaltet werden?

### **Der Eintritt in den Ruhestand – eine „Lebenswende Gold“**

Einen weiteren Übergang stellt der Eintritt in den Ruhestand dar. Vom Erfurter Weihbischof Reinhard Hauke wurde die „Feier der Lebenswende“<sup>16</sup> als ein kirchliches Angebot für nichtchristliche Jugendliche entwickelt, die eine Alternative zur Jugendweihe suchen. Es ist eine Möglichkeit, sich an der Schwelle zum Jugendalter mit seinen Wünschen und Sehnsüchten zu beschäftigen und in einem Ritual gestärkt zu werden. Diese Segensfeier ist vor allem in Ostdeutschland

---

<sup>15</sup> Vgl. Plattform WIGE 2017; Ähnliches findet sich auch im Erzbistum Freiburg: vgl. Erzbischöfliches Seelsorgeamt 2013, 12–15.

<sup>16</sup> [www.pastorale-innovationen.de/projekte-menschen/feier-der-lebenswende](http://www.pastorale-innovationen.de/projekte-menschen/feier-der-lebenswende).

stark verbreitet. Neben dem Übergang zum Jugendalter kann auch der Eintritt in den Ruhestand mit einem Ritual begleitet werden, sozusagen eine „*Lebenswende Gold*“, mit der der Wechsel vom Berufsleben in den Ruhestand, der für jeden Menschen eine große Herausforderung darstellt, bewältigt und gestaltet werden kann. Die Familiensituation verändert sich, plötzlich hat man mehr Zeit. Hier finden sich zwar vereinzelt schon Angebote, doch stellen diese eher Informationen zur Verfügung und gestalten weniger den Übergang.

### **Kasualien für Tiere**

Häufig sind Tiere wichtige „Familienmitglieder“. Auch in ihrem Leben gibt es Rituale. Ein kirchliches Beispiel dafür sind Tiersegnungen, die bereits vielfach praktiziert werden, zumeist am 4. Oktober, dem Gedenktag des Heiligen Franziskus, dem Vorbild und Patron der Naturschützer, der bekanntlich auch den Tieren gepredigt hat und im Sonnengesang die ganze Schöpfung in Blick nahm. Dabei werden die Tiere oft zusammen mit ihren „Herrchen“ gesegnet – letzteren wird dabei deutlich, dass der Mensch die Pflicht hat, liebevoll mit den ihm anvertrauten Mitgeschöpfen umzugehen und für sie zu sorgen. Aber auch die Frage, wie mit dem Verlust eines Tieres umgegangen werden kann, wird gestellt. Rituelle Bestattungen von Tieren sind sehr alt, und auch aktuell steigt die Zahl der Tierbestattungen in den Industrieländern stark an. In England und den USA gibt es seit dem Ende des 19. Jhs. Tierfriedhöfe, in Deutschland mittlerweile über 120, was unter anderem auch daran liegt, dass seit 2002 tote Haustiere nicht mehr im eigenen Garten vergraben werden dürfen. „Die christlichen Kirchen“ aber, so der katholische Moraltheologe *Michael Rosenberger*, „meiden derzeit noch die Durchführung religiöser Tierbestattungen“<sup>17</sup>. Als Grund dafür wird vor allem das allein dem Menschen zukommende Person-Sein angeführt, das den Menschen grundsätzlich vom Tier unterscheidet. Liturgisch gestaltete Bestattungen, so die Befürchtung, könnten diese Differenz verwischen. Aber auch wenn kein „christliches Begräbnis“ für Hund und Katz angezielt wird, stellt sich die Frage, wie mit einem solchen für viele Tierbesitzer einschneidenden Verlust umgegangen werden kann. Rosenberger zumindest sieht in diesem Phänomen ein „Zeichen der Zeit“, das die Pastoral herausfordert.

---

<sup>17</sup> Rosenberger 2016, 531.

Die hier vorgelegten und kurz skizzierten Ideen für pastorale Innovationen auf dem Feld der Kasualien orientieren sich vor allem an *Übergangspunkten* (Auszug der Kinder, Eintritt in den Ruhestand, Lebensumbrüche nach einem Scheitern, Tod von Haustieren) und bringen das Thema des *Segens* ins Spiel. Gerade der Segen bedeutet ja zugesprochenes Wort und berührendes Zeichen, für alle, ohne Ausnahme: „Gott denkt und redet gut über dich.“ Zugleich geben diese Vorschläge der Überzeugung Ausdruck, dass „der Mensch der Weg der Kirche ist“ (*Redemptor hominis* 14), und zwar der konkrete Mensch mit seinem jeweils ganz eigenen Lebensweg. Nach eben diesem Menschen hat Gott ein Verlangen, ja Sehnsucht: Ich „habe [...] euch Freunde genannt“ (Joh 15,15), sagt Jesus in den johanneischen Abschiedsreden zu seinen Jüngern, zu denen, die er wirklich kennt, mit all ihren Stärken und Schwächen, mit all ihren grandiosen Momenten und mit ihrem Scheitern. Aber genau diese Menschen will er als Freunde und möchte ihnen ein Freund sein. Eine wahre Freundschaft macht auch aus, dass wichtige Momente miteinander geteilt werden – und dies könnte auch durch neue Kasualien geschehen.

## **Literatur:**

- Ahn, Gregor, Interview „Rituale – Warum wir (in der Kirche) tun, was wir tun“, 19.1.2010, auf: [detektor.fm/kultur/alle-menschen-haben-rituale-bewusst-und-unbewusst](http://detektor.fm/kultur/alle-menschen-haben-rituale-bewusst-und-unbewusst).
- Erzbischöfliches Seelsorgeamt der Erzdiözese Freiburg (Hg.), Handreichung für die Seelsorge zur Begleitung von Menschen in Trennung, Scheidung und nach ziviler Wiederverheiratung in der Erzdiözese Freiburg, Freiburg i. Br. 2013, auf: [www.familienseelsorge-freiburg.de/html/media/dl.html?t=8gstr0sffjt969jurukra8o8a3&tto=a90b9e28&v=106289](http://www.familienseelsorge-freiburg.de/html/media/dl.html?t=8gstr0sffjt969jurukra8o8a3&tto=a90b9e28&v=106289).
- Gallagher, Christine, *The Divorce Party Handbook. How to throw an unforgettable Divorce Party when „Divorce Do Us Part“*, 2015.
- Plattform WIGE (Hg.), *Aufmerksamkeiten. Seelsorgliche Handreichung für den Umgang mit Geschiedenen und mit Menschen, die an eine neue Partnerschaft denken*, Wien 2011, auf: [media.wige.kategoriale-seelsorge.at.s3.amazonaws.com/Dateien/73749\\_aufmerksamkeiten.pdf](http://media.wige.kategoriale-seelsorge.at.s3.amazonaws.com/Dateien/73749_aufmerksamkeiten.pdf).

- Plattform WIGE (Hg.), Segensfeier für Geschiedene und Wiederverheiratete in der Kirche, 2017, auf: [www.erzdioezese-wien.at/pages/inst/23674633/segensfeier](http://www.erzdioezese-wien.at/pages/inst/23674633/segensfeier).
- Rosenberger, Michael, Tiere bestatten? Theologische Überlegungen zu einem gesellschaftlichen Trend, in: Stimmen der Zeit 142, H. 9 (2017) 531–539.
- Schröder, Christian, Gegründet seit 33 AD. Gründungskompetenz als treibender Faktor der Kirchengeschichte, in: Sobetzko, Florian/Sellmann, Matthias, Gründer\*innenhandbuch für pastorale Start-ups und Innovationsprojekte, Würzburg 2017, 357–367.
- Sinek, Simon, How great leaders inspire action (TED Talk 2009), auf: [www.ted.com/talks/simon\\_sinek\\_how\\_great\\_leaders\\_inspire\\_action#t-52684](http://www.ted.com/talks/simon_sinek_how_great_leaders_inspire_action#t-52684).
- Sobetzko, Florian/Hahmann, Ursula (unter Mitarbeit von Matthias Sellmann), Die Ecclesiopreneurship Canvas. Die Gründerleinwand für pastorale Innovationen, in: futur2 1/2016, auf: [www.futur2.org/article/die-ecclesiopreneurship-canvas](http://www.futur2.org/article/die-ecclesiopreneurship-canvas).
- Sobetzko, Florian/Sellmann, Matthias, Gründer\*innenhandbuch für pastorale Start-ups und Innovationsprojekte, Würzburg 2017.

# Anhang

## Grundlegende Literatur

- Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hg.), Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen, Göttingen 2013.
- Dücker, Burckhard, Rituale. Formen – Funktionen – Geschichte. Eine Einführung in die Ritualwissenschaft, Stuttgart 2007.
- Fuchs, Ottmar, Sakramente – immer gratis, nie umsonst, Würzburg 2015.
- Gennep, Arnold van, Übergangsriten, Frankfurt a. M./New York 2005.
- Goffman, Erving, Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Interaktion, Frankfurt a. M. 1973.
- Hauke, Reinhard, Mitfeiern – miterleben – mitgestalten. Neue Perspektiven und Anregungen für die Seelsorge an Christen und Nichtchristen, Leipzig 2014.
- Karolewski, Janina/Miczek, Nadja/Zotter, Christof (Hg.), Ritualdesign. Zur kultur- und ritualwissenschaftlichen Analyse „neuer“ Rituale, Bielefeld 2012.
- Kranemann, Benedikt/Benz, Brigitte (Hg.), Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Theologische und sozialwissenschaftliche Zugänge (Evangelisch-Katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt 3), Neukirchen-Vluyn 2016.
- Kursbuch 160 (2005) (mit dem Schwerpunkt „Die neuen Rituale“).
- Nüchtern, Michael, Kirche bei Gelegenheit. Kasualien – Akademiearbeit – Erwachsenenbildung (Praktische Theologie heute 4), Stuttgart 1991.
- Praktische Theologie 50, H. 3 (2015) (mit dem Schwerpunkt „Neue Rituale“).
- Stollberg-Rilinger, Barbara, Rituale (Historische Einführungen 16), Frankfurt a. M./New York 2013.
- Theologisch-Praktische Quartalschrift 164, H. 2 (2016) (mit dem Schwerpunkt „Neue Rituale“).

## Autorenverzeichnis

*Michael N. Ebertz*, Dr. rer. soc. habil., Dr. theol., Professor für Sozialpolitik, Freie Wohlfahrtspflege und kirchliche Sozialarbeit an der Katholischen Hochschule Freiburg

*Markus Grünling*, Dipl.-Theol., Freier Theologe, [www.heiraten-und-mehr.de](http://www.heiraten-und-mehr.de)

*Markus-Liborius Hermann*, Dr. theol., Referent für Evangelisierung und missionarische Pastoral der KAMP

*Martin Hochholzer*, Dr. theol., Referent für Sekten- und Weltanschauungsfragen der KAMP

*Andrea Imbsweiler*, Dipl.-Theol., Dipl.-Inform., Referentin für Glaubensinformation und Online-Beratung der KAMP

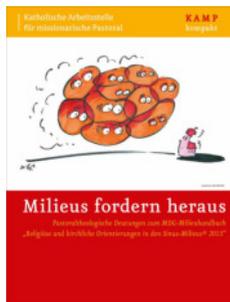
*Tobias Kläden*, Dr. theol., Dipl.-Psych., Referent für Pastoral und Gesellschaft der KAMP, seit 2011 stellvertr. Leiter

*Benedikt Kranemann*, Dr. theol., Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt

*Gernot Meier*, Dr. phil., Dipl.-Rel.-päd., Pfarrer und Studienleiter der Evangelischen Akademie Baden im Bereich Wissenschaft, Kultur, Medien und Weltanschauungen

*Hubertus Schönemann*, Dr. phil., Leiter der KAMP

Alle Bände unserer Reihe **KAMP kompakt** sind auf unserer Website unter [www.kamp-erfurt.de/downloads](http://www.kamp-erfurt.de/downloads) frei zugänglich, zum Teil liegen auch noch Druckfassungen vor. Bisher sind erschienen:



### **Milieus fordern heraus. Pastoraltheologische Deutungen zum MDG-Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus® 2013“**

Band 1 befasst sich mit einer pastoraltheologischen und religionssoziologischen Deutung der aktuellen „Sinus-Kirchenstudie“.



### **Gefragt und hinterfragt. Religiös-weltanschauliche Pluralität und die neuen Bedingungen des Glaubens**

Band 2 präsentiert eine Tour d’Horizon durch die Vielfalt von Religion in der deutschen Gegenwart und bietet so einen Einblick in die sich wandelnde Rolle von Religion innerhalb der Gesellschaft.



### **Nähe und Weite statt Enge und Ferne. Zu den Chancen großer pastoraler Räume für eine missionarische Pastoral**

Band 3 fragt nach den Chancen, die vergrößerte pastorale Räume für eine missionarische Pastoral bieten können. Die Broschüre präsentiert die Ergebnisse einer Pilotstudie der KAMP.



### **„Lass mich dich lernen ...“. Mission als Grundwort kirchlicher Erneuerung**

Band 4 entfaltet Mission als Grundwort kirchlicher Erneuerung. Es geht um ein Verständnis des „Missionarischen“ als Entwicklung einer lernenden Kirche.

