

V. Rituale

1. Theoretische Zugänge

Christoph Morgenthaler

»Kleine liturgische Formen« – Gebet, Taufe, Abendmahl, Beichte, Sterbesakrament, Segen – gehörten lange Zeit zum Grundbestand kirchlicher Seelsorge. Diese Formen haben je eine reiche liturgische Geschichte. Immer kam ihnen auch seelsorgliche Bedeutung zu: Menschen wurden in krisenhaften Übergängen ihres Lebens liturgisch begleitet. Die gemeinsame Feier versicherte sie der Gemeinschaft. Der Zuspruch des Segens tröstete. Buße und Beichte wollten zu neuem Leben anleiten. So wird verständlich, weshalb im *Neuen Evangelischen Pastoralen* neben Texten auch ein Grundbestand liturgischer Formen aufgenommen wurde. Und doch ist dies alles andere als selbstverständlich, wenn wir in die jüngere Geschichte der Seelsorge zurückblicken.

Zum reformerischen Aufbruch der Seelsorgebewegung in den 70er-Jahren des letzten Jahrhunderts gehörte auch die Kritik an der herkömmlichen, nicht unwesentlich rituell bestimmten Praxis der Seelsorge. So erzählt Scharfenberg (1970) in seinem Buch »Seelsorge als Gespräch« – es kann füglich als eine Art Manifest dieses Aufbruchs gelesen werden –, wie eine Frau bei ihm um Beichte und Absolution nachsucht, was er ihr auch nach den Regeln der entsprechenden Agende zu kommen lässt. Am nächsten Tag meldet sich die Frau wieder: Der Beichtakt habe sie nicht von ihren quälenden Schuldgefühlen befreit. Sie berichtet dann auch, dass sie schon vierzehn Mal denselben Versuch mit dem gleichen negativen Ergebnis bei verschiedenen Pfarrern unternommen habe. Für seinen Lebensweg und Ausbildungsgang dürfte dies von entscheidender Bedeutung gewesen sein, bemerkt Scharfenberg. Über diese Praxis seelsorglich-ritueller Wiederholungszwänge suchte eine »Seelsorge als Gespräch« hinauszuführen. Statt der unbewussten Wiederholung von Konfliktmustern mit religiösen, liturgisch durchwirkten Mitteln schien der gebotene Weg das einfühlende Gespräch, das Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten bei ruhig gestelltem Körper, die aufhellende Deutung. Wo Ritual war, sollte »ich« werden. Personenzentrierung, Alltags- und Problemnähe, hohe Aufmerksamkeit für die Beziehungsdynamik, erhöhte Sensibilität für hermeneutische Probleme in einem sich verändernden gesellschaftlichen Kontext und Selbstreflexivität gehören zu den Markenzeichen der Seelsorge, die sich aus diesem Aufbruch entwickelte. Seelsorge wurde als personales Geschehen, das auf einer dialogischen, nicht durch liturgische Formen vermittelten Begegnung beruht, pastoralpsychologisch versteh-, lehr- und lernbar.

Hinter diesen Stand der Entwicklung der Seelsorge will auch das *Neue Evangelische Pastoralen* nicht zurück. Und doch wird heute ein neuer, kritischer Blick auf frühere Frontstellungen möglich. Grenzen des neuen Paradigmas von Seelsorge

sind sichtbar geworden. Einige Anfragen seien kurz genannt: Die theologische Reflexion und Begründung von Seelsorge halte nicht Schritt mit der differenzierten Aufnahme psychotherapeutischer Konzepte und sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse (vgl. Tacke). Gesellschaftliche Individualisierung werde im Raum der Seelsorge lediglich pastoralpsychologisch nachvollzogen, aber kaum kritisch reflektiert (vgl. Karle). Körper, gerade auch der durch das Geschlecht geformte Körper, bleibe seelsorglicher Kommunikation äußerlich (vgl. Naurath). Die ästhetische und künstlerische Dimension eines »Dritten«, das den seelsorglichen Raum neu strukturieren könne, sei kaum entwickelt worden (vgl. Schibler).

Zudem hatte sich auch im gesellschaftlichen Umfeld Einiges getan. Nach der Ritualkritik der 70er-Jahre folgten Jahrzehnte, die durch eine erstaunliche Renaissance ritueller Praktiken und durch eine Konjunktur des öffentlichen und wissenschaftlichen Interesses an Ritualen gekennzeichnet waren. Das schlug sich, wenn auch zögerlich, ebenfalls in der Pastoralpsychologie nieder. So bilanzierte Heimbrock bereits in den 90er-Jahren: »Für Seelsorge reicht der Umgang mit Symbolen auf verbaler Ebene [...] heute nicht mehr hin, vielmehr ist der Weg vom »szenischen Verstehen« (Lorenzer) zurück zum Inszenieren, zum sinnlich erfassbaren Durcharbeiten zu gehen« (Heimbrock 134). Hier schließen auch die Herausgeber des *Pastorale* an, die ein steigendes Bewusstsein konstatieren, dass »neben dem Gespräch rituelles und performatives Handeln, das Körpererfahrung und ästhetische Gestaltung mit einbezieht, für die Seelsorge von großer Bedeutung ist« (Eulenberger/Friedrichs/Wagner-Rau 130). Mit der Rehabilitierung kleiner liturgischer Formen in der Seelsorge scheint die Hoffnung verbunden, Einseitigkeiten der Entwicklung der Seelsorge auszugleichen: ihre theologische Spracharmut, ihre Leibvergessenheit, ihr Winkeldasein im intimen Raum »unter vier Augen«, ihr ästhetisch-liturgischer Dilettantismus. Zudem werden Elemente der kirchlichen Tradition mit Perspektiven der Ritualforschung in Verbindung gebracht, die bisher für Seelsorge noch kaum fruchtbar gemacht worden sind. Welche Chancen eröffnet dies? Welche nur so erschließbaren Dimensionen kommen mit Ritualen ins seelsorgliche Spiel? Worauf muss geachtet werden, damit Errungenschaften der Seelsorgebewegung nun nicht ihrerseits auf der Strecke bleiben?

I. Ansätze der Ritualforschung

Wenden wir uns zuerst der Ritualforschung der letzten fünfzig Jahre zu. Sie hat eine große Fülle unterschiedlicher Ansätze hervorgebracht, die dabei helfen können, einen neuen Blick auf traditionelle liturgische Formen und ihre Leistungsfähigkeit zu gewinnen (bei Grimes 1996 sind fast alle im Folgenden aufgeführten Theorieansätze dokumentiert; vgl. auch Strausberg 2004; Michaels 1999). Einige wichtige Zugänge sollen kurz umrissen werden.

1. *Ritual, Unbewusstes und Entwicklung: psychoanalytische Theorien*

Freud hat sich immer wieder mit Ritualen beschäftigt: mit dem Ritual seiner Tochter, die eine Fadenspule weggrollen ließ und zurückholte, einem Spiel, in dem er die Bearbeitung und rituelle Überwindung von Trennungsängsten zu erkennen glaub-

te; mit dem neurotischen Zeremoniell des Zwangsneurotikers, das wiederholt werden muss, wenn nicht unerträgliche Angst aufsteigen soll, und das Freud in Parallele zu religiösen Zeremonien setzte; mit dem rituellen Verzehr des Totemtieres, in dem Freud eine Bearbeitung von Schuldgefühlen und Ambivalenzen zu entdecken meinte, die durch die Tötung des Vaters in der Urhorde entstanden waren, und das er mit der Abendmahlsfeier in Verbindung brachte, in der er ähnlich ambivalente Erfahrungen mit Gott-Vater verarbeitet sah. Diese Auseinandersetzung mit den psychodynamischen Funktionen des Ritualen hatte zwei Seiten: Auf der einen Seite erkannte Freud klar, dass Rituale – mit unbewussten Vorgängen verbunden – sinnvolle psychische Funktionen erfüllen und insbesondere für die Verarbeitung von Ambivalenzen wichtig sind. Auf der anderen Seite leitete ihn das Bestreben, Rituale durch Bewusstmachung aufzulösen und der leisen Stimme der Vernunft zum Durchbruch zu verhelfen, sowohl beim einzelnen Menschen, der einem neurotischen Zeremoniell verfallen ist, wie auch in der Menschheitsgeschichte, in der die Wiederkehr des Verdrängten immer wieder rituelle Form fand.

Freuds Einsichten haben in vieler Art weitergewirkt. Erikson deutete beispielsweise die Ontogenese der Ritualisierungen im Anschluss an die Interaktion zwischen Säugling und Mutter, die in hohem Maß ritualisiert verläuft, und betonte die sozialisierende Wirkung des Rituals in der Entwicklung des Kindes. Winnicott sah das Ritual in jenem »Übergangsraum« situiert, in dem auch Religion und Kunst ihre Wurzeln finden: es ist ein Raum, der eigenartig changiert zwischen außen und innen, zwischen Bewältigung und Berührt-Werden, zwischen Erfinden und Gefunden-Werden. Er wird zuerst anhand so genannter »Übergangsobjekte« – wie einem Teddy oder einem Schmusetuch – aufgebaut, die dem Kind bei der Loslösung von der Mutter helfen und an deren Stelle später kulturelle Gestaltungen treten.

Welche Perspektiven lassen sich für ein vertieftes Verständnis kleiner liturgischer Formen aus diesem ersten Zugang gewinnen? Wir können vermuten, dass auch Gebete und Segensformen Übergangsräume eröffnen, in denen Transformationen möglich werden, und eine Abendmahlsfeier im intimen Raum der Seelsorge der Bewältigung von Ambivalenzen dienen kann. In den Inszenierungen kleiner liturgischer Formen verbinden sich dabei aktuelle Erfahrung und biografische Vergangenheit. Ein differenzierter Einsatz liturgischer Formen bedarf zudem der Berücksichtigung von Entwicklungsanforderungen und polaren Spannungen der jeweiligen Phasen des Lebenszyklus.

2. Ritual, Übergang und Transformation: ethnologische Theorien

Geht es bei den psychoanalytischen Theorien in erster Linie um den Zusammenhang zwischen individueller Entwicklung und rituellem Verhalten, rückt nun der Zusammenhang zwischen Gesellschaftsstruktur und Ritual ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Van Gennep wurde mit seiner Annahme besonders einflussreich, Rituale gestalteten Übergänge zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen und Räumen. Er führte die Fülle der Riten auf eine dreiteilige Grundstruktur zurück: Rituale lassen sich einteilen in eine Phase der Trennung vom bisherigen gesellschaftlichen Status, zu der Trennungsriten wie Waschung und Reinigung gehören, eine Schwellen- und Umwandlungsphase, die ebenfalls durch Rituale flan-

kiert ist, und eine Phase der rituellen Reintegration in neue soziale Positionen und Rollen. Durch diese Strukturierung erfüllen Rituale individuell und sozial integrative Funktionen in kritischen Übergangszeiten. Turner schließt hier an. Anders als van Gennep sieht er aber auch die transformierende Kraft von Ritualen (die er terminologisch von Zeremonien unterscheidet, die einen bewahrenden Charakter besitzen). Dynamische Symbole wirken dabei als kleinste Einheiten von Ritualen und motivieren zur Handlung. In der mittleren Phase der Liminalität wird oft eine intensive Gemeinschaft Gleichgestellter (*communitas*) erfahren und die sonst herrschende Sozialordnung in rituellen »Anti-Strukturen« außer Kraft gesetzt. Revitalisiert und mit veränderten Perspektiven kehren Menschen in den Alltag zurück. Diese liminalen Erfahrungen begegnen in modernen Gesellschaften nur noch in abgeschwächter, liminoider Form, haben sich aber immer noch nicht ganz verloren.

Rücken wir die Praxis und Reflexion kleiner liturgischer Formen in diese Perspektive, lassen sich daraus ebenfalls Gesichtspunkte gewinnen: Auch sie werden häufig in Übergangssituationen beansprucht, in denen Menschen kritische Passagen bewältigen müssen. Dabei können Rituale als überfordernd und chaotisch empfundene Situationen strukturieren, den Ausdruck von Erfahrungen und Wünschen fördern, Ängste, die in solch kritischen Übergängen wach werden, kanalisieren und Vertrauen wecken, dass Wege durch den Engpass begangen werden können, die sich durch Generationen bewährt haben. Zugleich sollten wir mit Turner auch für die verändernde Kraft solcher kleiner liturgischer Formen sensibilisiert sein. Utopische, antistrukturale Momente sind auch in ihnen zu entdecken: in der heilenden Berührung einer Krankensegnung, die gesellschaftliche Distanzierung und technische Objektivierung des Kranken überwindet, oder im Gebet, das Seelsorgerin und Patient vor Gott auf die gleiche Stufe stellt und zu einer *communitas*-Erfahrung eigener Art werden kann.

3. Ritual, Mimesis und Performanz: performative Ritualtheorien

Hier werden Rituale in Analogie zum Theater als Aufführung, als eine Form von Inszenierung verstanden. Der performative Charakter des rituellen Handelns tritt in den Vordergrund. Rituale sind kulturelle Praxis in Raum und Zeit. Durch »Verkörperung« werden sie zugleich Orte der Einübung ritueller Kompetenz, und so schreibt sich das Ritual den Teilnehmerinnen in Fleisch und Blut. Mimetisch werden dabei kulturell und religiös tradierte Formen aufgenommen, angeeignet und immer zugleich verändert. Rituale sind also Orte, an denen Kultur immer neu produziert wird, gerade dadurch, dass überlieferte rituelle Vollzüge re-produziert werden. Rituale sind deshalb auch nicht fest gefügte soziale Wesenheiten; Rituale »gibt« es nicht; sie werden kreierte dadurch, dass Menschen unterschiedliche Strategien der Ritualisierung anwenden und so bestimmte Handlungen als »rituell« von anderen absetzen (vgl. Bell).

Welche Perspektiven lassen sich aus dieser Sichtweise für die Praxis und Reflexion kleiner liturgischer Formen gewinnen? Zum einen wird unsere Aufmerksamkeit auf den Prozesscharakter dieser Vollzüge gelenkt. Auch sie »sind« nicht einfach. Sie werden durch die beteiligten Personen in Szene gesetzt, verräumlicht,

verkörpert, szenisch arrangiert, zeitlich rhythmisiert. Als ganzheitliche Vollzüge bringen sie Denken, Gefühl und Handlung gleichzeitig in Gang. Dabei sind sie nicht Verweis auf etwas »Anderes«. Sie sind das, was sie darstellen. Daraus ist sicher eine besondere Aufmerksamkeit und ästhetische Sensibilität für die szenischen Gestaltungen dieser kleinen liturgischen Formen abzuleiten. Zugleich ist ernst zu nehmen, dass solche Rituale von allen Beteiligten ko-konstruiert werden. Glaube, Kirche, christliche Tradition bestehen nicht unabhängig von ihnen, sondern werden gerade in solchen liturgischen Vollzügen immer neu kreiert.

4. Rituale, Alltag und Feiertag: Ritual Studies

Rituale des Alltags, die Rituale des Sports, der Cocktail-Party, des Streiks treten hier ins Zentrum des Interesses. Rituale strukturieren den interaktionalen Alltag (vgl. Goffman). Sie machen Begegnungen voraussehbar, ermöglichen Sicherheit und Vertrauen auch in unvertrauten und unsicheren Situationen, koordinieren Transaktionen an Schaltern und auf Bahnsteigen, bei Dinern und Boxkämpfen und helfen dazu, dass Menschen ihre Selbstbilder auch in Begegnungen mit Fremden aufrecht erhalten können. Alltagsrituale bauen auf Regeln auf, die uns häufig nicht bewusst sind, bis sie verletzt werden, was unerwartet heftige Gefühle weckt. Solche Rituale stabilisieren und dynamisieren Beziehungen, die für uns besonders wichtig sind. Familienrituale – beispielsweise Abendrituale, Geburtstagsfeiern und Familienzusammenkünfte – stärken den familiären Zusammenhalt, sind Träger von Sinn und Tradition und machen auch schlicht Spaß und Vergnügen. So helfen flexible und zugleich stabile Familienrituale bei der Bewältigung von schwierigen Situationen wie chronischer Krankheit oder bei Übergängen im Familienlebenszyklus.

Welche Konsequenzen lassen sich aus dieser Perspektive für die Praxis und Reflexion kleiner liturgischer Formen ableiten? Nur ein Aspekt sei hervorgehoben: Die kleinen liturgischen Formen sind nicht einfach als zeitlich und räumlich isolierte Ereignisse wahrzunehmen, sondern sind in Beziehung zu setzen zu dieser Vielfalt alltäglicher Rituale. Menschen, die kleine liturgische Formen mitvollziehen, sind nicht »rituelle Analphabeten«. Sie bringen einen Schatz von Erfahrungen mit Ritualen aus ihrem Alltag mit sich. An diese rituelle Alltagskompetenz kann angedockt werden. Rituelle Kompetenzen können in der Gestaltung liturgischer Formen aktiviert und integriert werden: Die Fähigkeit zur behutsam-lindernden Berührung beispielsweise, die Mütter und Väter in der Pflege ihrer Kinder entwickelt haben, kann bei einer Krankensalbung wichtig werden, in die eine ganze Familie mit einbezogen wird (vgl. Meyer zu Lenzinghausen 1999). Überhaupt sind viele Situationen, in denen kleine liturgische Formen wichtig werden können, familiär gerahmt: Familienangehörige sind anwesend und können nach ihren Bedürfnissen und Erfahrungen mit Familienritualen gefragt werden. Daran lässt sich bei der Gestaltung liturgischer Formen anknüpfen.

5. Rituale, Heilung und Psychotherapie

Rituale sind als traditionelle Heilmethoden in vielen Kulturen von großer Bedeutung. So konnte es nicht ausbleiben, dass Rituale auch für die moderne Psychotherapie (wieder)entdeckt wurden, ja Psychotherapie selber in ihren Abläufen und Wirkungen mit rituellen Vorgehensweisen identifiziert wurde. Rituale sind vor allem im Rahmen der systemischen Therapie wichtig geworden (vgl. Imber-Black/Roberts/Whiting 1993, Welter-Enderlin/Hildenbrand 2002). »Maßgeschneidert« werden hier von Therapeutinnen und Therapeuten Rituale für Familien und Einzelne entwickelt, die als »auftauendes Handeln« Bewegung in erstarrte Beziehungskonstellationen und individuelle Problemkomplexe bringen sollen. Der von van Genep beschriebene rituelle Dreischritt wird dabei auch für Therapie attraktiv, denn mit genau diesen Phänomenen haben es auch Therapeutinnen und Therapeuten zu tun: Dysfunktionalen Alltag gilt es zu dekonstruieren, um neue Alltäglichkeiten zu etablieren. Rituale wirken dabei als Katalysatoren therapeutischer Prozesse: Sie schaffen Beziehung, ermöglichen Klage und Ausgleich, restrukturieren fehlgeleitete Kommunikation, helfen Übergänge und Fortschritte zu feiern, kompensieren familiäre Fehl- und Unterritualisierungen und verankern Veränderung auch im Vorbewussten. Auch in therapeutischen Institutionen wurde die heilende Kraft ritueller Inszenierungen neu entdeckt: im gruppentherapeutischen Gespräch, das jeden Tag zur selben Zeit am selben Ort mit den selben Menschen nach einem bestimmten Ablauf stattfindet; im Begrüßungsgespräch des Ärzte- und Pflegeteams mit der Schwangeren, die im Zentrumsspital vor einer medizinisch indizierten Abtreibung steht (vgl. Sordet 2000).

Welche Perspektiven lassen sich hier für die Praxis und Reflexion kleiner liturgischer Formen ableiten? Psychotherapeutische Rituale zeigen die heilende Potenz von liturgischen Formen und helfen, eine Einsicht in die Pastoralpsychologie heimzuholen, die in Vergessenheit geraten ist: Solche Vollzüge haben »auftauende« Kraft. Auch kleine liturgische Formen können Bewegungen in Gang bringen, die sonst durch Gespräche nicht möglich sind. Auch kleine liturgische Formen lassen sich passgenau auf Bedürfnisse und Beziehungskonstellationen beziehen und über traditionelle Festlegungen hinaus entwickeln. Wichtig ist auch hier ein möglichst genauer Anschluss an die Sinn- und Lebenswelt und den Rhythmus der betroffenen Pastoranden.

Natürlich könnten hier nun noch weitere theoretische Perspektiven ins Spiel gebracht werden. So ist keineswegs unbestritten, dass Rituale überhaupt Sinn und Funktion haben, wie es die bisher dargestellten Ritualtheorien unterstellen. Rituale werden auch als reine Form – *le rituel pour le rituel* – betrachtet (vgl. kritisch Michaels 1999). In ihnen bewegt sich der Abkömmling der Tiere nach weitgehend ähnlichen, kognitiv nicht erfassbaren Pirouetten, wie seine Vorfahren bei ihrem instinktgeleiteten rituellen Verhalten es tun. Wir müssen dies hier bleiben lassen, auch wenn uns solche Perspektiven im Blick auf allzu sichere Zuschreibungen von rituellen Funktionen und Wirkungen nochmals vorsichtig machen.

II. Seelsorge, Gespräch und Ritual

Kehren wir zu jener Frage zurück, die sich uns zuerst vor dem Hintergrund der neueren Seelsorgegeschichte gestellt hat: Wie können denn nun die Stärken einer Seelsorge, die das Gespräch als ihr Medium erschlossen hat, mit jenen Vorteilen und Gestaltungsmöglichkeiten verbunden werden, welche die kleinen liturgischen Formen unter ritualtheoretischen Gesichtspunkten eröffnen?

Verdeutlichen wir uns zuerst nochmals die Spannungen, die mit dieser Bewegung hin zu Ritualen und liturgischen Formen verbunden sind. Ihr Vollzug markiert in vieler Hinsicht eine Art Gegenpol zum Programm der Gesprächsseelsorge, wie es sich in der Seelsorgebewegung mit guten Gründen entwickelt und als Standard etabliert hat: Kleine liturgische Formen schaffen Öffentlichkeit (gegenüber der Intimität einer personalen Begegnung); sie strukturieren Kommunikation und machen sie vorhersehbar (gegenüber ihrer Verflüssigung und Öffnung); sie schaffen unmittelbare und ausdrückliche Bezüge zu Tradition und Transzendenz (gegenüber einer reflexiven Distanzierung und Durcharbeitung solcher Bezüge); sie inszenieren und agieren (gegenüber einer Entschlüsselung von symbolischer Sprache im szenischen Verstehen). Sind kleine liturgische Formen deshalb wirklich sinnvoll in die Gesprächsseelsorge aufzunehmen, wenn man sich diese Gegensätze in Erinnerung ruft? Ich denke, beim jetzigen Stand der Reflexion wäre es ratsam, diese Spannungen vorerst zu benennen und sie sorgfältig weiter zu reflektieren. Und doch möchte ich ein Modell vorschlagen, das es vielleicht erlaubt, hier einen Schritt weiterzukommen (vgl. Abbildung 1).

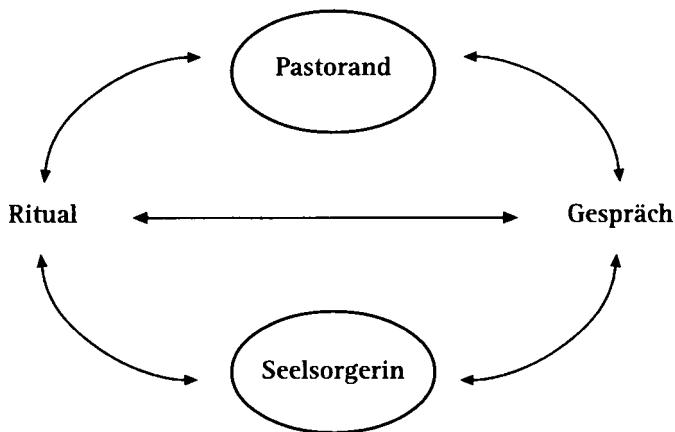


Abb. 1

Seelsorgerin und Pastorand (Anm.: das Gegenüber in der seelsorglichen Begegnung) sind sich nie unmittelbar gegeben, sondern brauchen Medien, in denen eine Begegnung sich entwickelt, vertieft und ihre verändernde Kraft entfaltet. Ich schlage vor, Gespräch und Ritual als zwei solcher Medien der Begegnung zu verstehen. Beziehungen können sowohl im Medium des Gesprächs wie auch im Medium des Rituals gestaltet werden. Diese beiden Medien unterscheiden sich voneinander. So hat das Gespräch seine Stärken und Grenzen und so hat auch das Ritual seine Stärken und

Grenzen. Kleine liturgische Formen vermögen Beziehungen in Szene zu setzen und Situationen »aufzuweichen«, wie dies Gespräche nicht können. Im Gespräch hingegen sind Differenzierungs- und Reflexionsleistungen möglich, die so im Ritual verschlossen sind. Unterscheidungen sind also nötig. Es gibt Situationen und Begleitungen, in denen es seelsorgliche Weisheit nahelegt, im Gespräch zu sein, im Gespräch zu bleiben und dies auch dann durchzuhalten, wenn Gespräche zu Interaktionsritualen umfunktioniert werden sollen, in denen sich nur immer noch mehr des Gleichen ereignen darf. Es gibt aber auch seelsorgliche Situationen, in denen es dieselbe seelsorgliche Weisheit nahelegt, auf die Kraft ritueller Gestaltungen zu setzen und diese nicht gesprächsweise zu schnell in tausend Nuancen und Wenn und Abers aufzulösen. Zugleich versuche ich mit diesem Modell deutlich zu machen, dass Ritual und Gespräch nicht voneinander isoliert werden können, sondern eher wie zwei Pole einer Ellipse zu verstehen sind. Damit soll angedeutet werden, dass Rituale unter Gesichtspunkten des Gesprächs, wie Gespräche unter Gesichtspunkten des Rituals verstanden werden können. So sind auch Seelsorgegespräche Inszenierungen in Raum und Zeit; auch sie bewegen sich an Übergängen und suchen diese zu gestalten. Rituale auf der anderen Seite sind ohne Gespräch und Kommunikation nicht denkbar: Das Einverständnis für eine liturgische Handlung muss eingeholt, der Ablauf geklärt, der »Nachklang« kommunikativ aufgehoben werden. Und auch Rituale können Strukturen des Denkens und Fühlens verändern. Gespräch und Ritual werden einander so zur produktiven Herausforderung, weil keines durch das andere ersetzbar und keines ohne das andere praktikierbar ist.

III. Ritualbausteine und Rituale im Seelsorgeprozess

Wie lässt sich das Arbeiten mit kleinen liturgischen Formen im Seelsorgeprozess noch weiter konkretisieren? Ich gehe von einer hilfreichen Klassifizierung ritueller Elemente aus (vgl. Michaels 1999) und versuche, diese im Seelsorgeprozess zu verorten (vgl. Abbildung 2). Welche Fragen zur Reflexion kleiner ritueller Formen lassen sich ableiten, wenn wir diesen rituellen Bausteinen im Seelsorgeprozess entlanggehen?

1. Ursächliche Veränderung (*causa transitionis*)

Ausgangspunkt eines Rituals ist meist eine Veränderung, ein Übergang. In unserer Gesellschaft kommt es zu einer Vervielfältigung und Verschleifung von Übergängen und Passagen, oft auch zur Destandardisierung der Anlässe und Zeiten, zu übereinander geschichteten Verschiebungen in Verhältnissen und Beziehungen. Daraus lassen sich bei der Gestaltung liturgischer Formen viele Reflexionsfragen ableiten: Welcher Übergang soll hier eigentlich begangen werden? Welches sind die spezifischen Randbedingungen des Übergangs für diesen Menschen, diese Familie, dieses Pfl egeteam? Welche Veränderungen stehen an, sind im Gang, können gefeiert werden? Welchen konkreten Beitrag zur Begehung dieser Veränderung, zur Bearbeitung von Ambivalenzen, zum Ausdruck und zur »Kanalisation« von Gefühlen kann die liturgische Form eines Gebets, eines Segens, eines Abendmahls hier leisten?

2. Förmlicher Beschluss (*solemnis intentio*)

Rituale können nicht durchgeführt werden, ohne dass sich die Beteiligten innerlich dazu verpflichten. Auch diese Verpflichtung ist in heutigen gesellschaftlichen Verhältnissen nicht mehr einfach durch Tradition und soziale Erwartungen gegeben, sondern Gegenstand von Wahl und Entscheidung, muss deshalb eingeholt und im Sinne einer Auftragsklärung angesprochen werden.

Auch hier lassen sich Fragen stellen: Mit welchen Erwartungen und Intentionen aller Beteiligten ist die Durchführung einer kleinen liturgischen Form verbunden? Welche Form von Verbindlichkeit soll angestrebt werden? Welche Gestaltungsspielräume sind zu eröffnen, die die innere Verpflichtung erhöhen können? Wie kann ein »Nein« möglich bleiben?

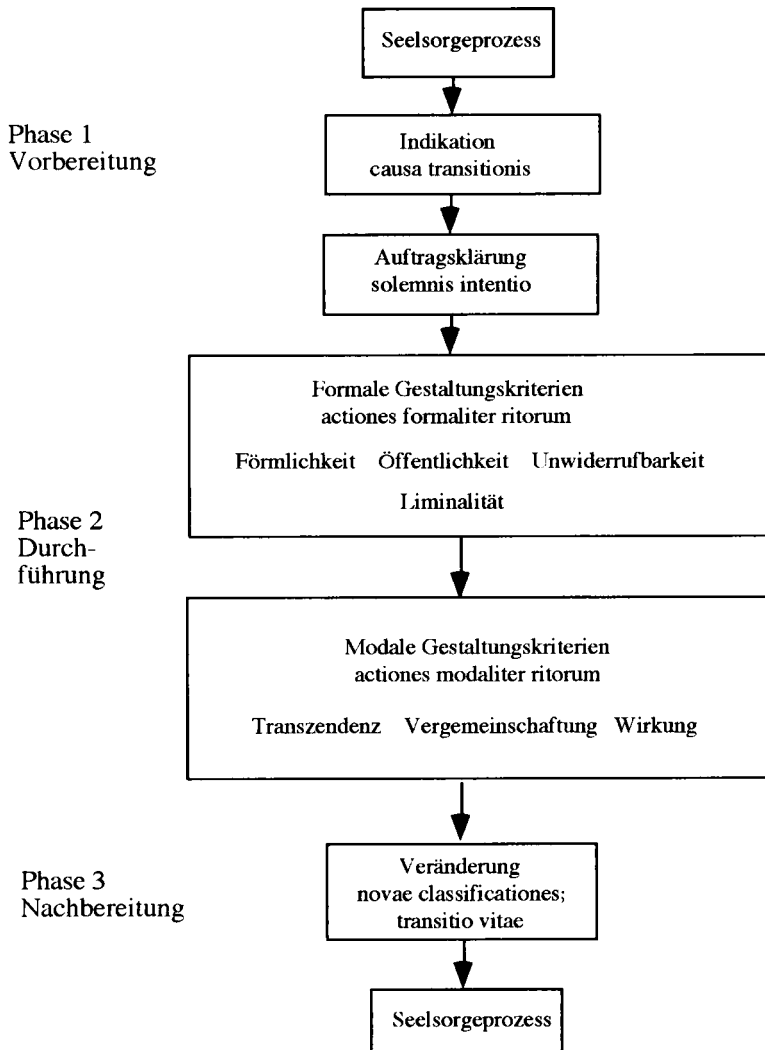


Abb. 2

3. Formale Handlungskriterien (*actiones formaliter ritorum*)

Rituale und auch kleine liturgische Formen sind durch formale Durchführungskriterien charakterisiert: durch Förmlichkeit, Öffentlichkeit, Unwiderrufbarkeit und Liminalität. Auch daraus lassen sich Reflexionsfragen gewinnen:

Welche spezifischen Ausprägungen von Förmlichkeit und Sprache charakterisieren diesen Segen, dieses Gebet, diese Begleitung am Krankenbett? Wie fördern diese Beheimatung, Sicherheit, Tradition, Kontinuität? Muss die in der liturgischen Vorlage vorgesehene Form den konkreten Menschen und situativen Herausforderungen angepasst werden? Wie kann in dieser Situation Öffentlichkeit gewagt und zugleich geschützt werden? Was muss in einem Krankenzimmer vorgekehrt werden, dass ein Segnungsritual durchgeführt werden kann? Wie kann die Öffentlichkeit dieses Rituals (beispielsweise einer Taufe bei Lebensgefahr in einer Neonatologie) für die weitere Öffentlichkeit (dieses Zentrumsspitals) fruchtbar gemacht werden? Welche Transformationen und kreativen Innovationen in der Bewältigung von Problemen und der Gestaltung von Beziehungen enthält diese liturgische Form? Wie kann durch Tradition Kreation werden?

4. Modale Handlungskriterien (*actiones modaliter ritorum*)

Zu den modalen Handlungskriterien zählen Vergemeinschaftung (*societas*), Transzendenz (*religio*) und Wirkung (*impressio*). Auch hier lassen sich Reflexionsfragen ableiten:

In welcher Weise kann im Vollzug dieser kleinen liturgischen Form Gemeinschaft symbolisiert, geschaffen oder vertieft werden? Wie werden durch diese rituelle Form herkömmliche Beziehungen, etablierte soziale Muster der Vergemeinschaftung in Frage gestellt, verflüssigt, transzendiert?

Welche Inhalte kann Transzendenz in dieser Situation, mit diesen Menschen erhalten? Kann, ja muss diese Situation auch provokativ Neues enthalten? An welche persönlichen Geschichten, Symbole und Mythen lassen sich die Texte, Vollzüge und poetischen Gestaltungen dieser liturgischen Form anschließen?

Welche Wirkungen könnte die liturgische Form auf die Beteiligten je einzeln, aber auch in ihren Beziehungen haben? Sind diese Wirkungen ethisch, theologisch verantwortbar? Bleiben grundlegende Menschenrechte gewahrt: Würde und Achtung vor der Person, Freiheit von Gedanken und Überzeugungen?

5. Veränderung von Identität, Rolle, Status, Kompetenz (*novae classificationes; transitio vitae*)

Liturgische Formen verändern Identitäten, Rollen, Status und Kompetenzen dadurch, dass sie neue Identität zusprechen, symbolische Rollen anbieten, den Status imaginativ verändern und Kompetenzen einüben. Dies kann auch in der Nachbereitung einer kleinen liturgischen Form reflexiv eingeholt und vertieft werden. Was hat sich verändert? Wo ist ein Unterschied entstanden, der wirklich einen Unterschied macht?

Damit sind wir wieder dort, wo wir angefangen haben: Rituale sind eingebettet in einen kommunikativen Prozess. Rituale kommen aus dem Gespräch und führen ins Gespräch. Rituale haben sich vervielfältigt, kompakte soziale Verhältnisse dif-

ferenziert, Lebenslagen verschoben. Menschen driften zwischen unterschiedlichen Welten und Optionen. In diesem Umfeld bedürfen auch kleine liturgische Formen der kommunikativen Verortung, müssen sie in der Vorbereitung, Durchführung und Nacharbeit besprochen werden. Sie sind zwar nicht durch das Gespräch ersetzbar, aber zugleich auch nicht von Gespräch und Kommunikation ablösbar. Umgekehrt können wir auch sagen: Das Gespräch wächst aus dem Ritual und führt ins Ritual. Ritualisierungen sind Grundlage kommunikativer Verständigung. Ja, das Seelsorgegespräch wächst auch in einem theologischen Sinn aus den kleinen liturgischen Formen, aus dem Gebet, aus dem Brechen des Brotes und der Gemeinschaft des Tisches, aus der Segensgeste und der berührenden Berührung. So ist auch das Gespräch nicht durch das Ritual ersetzbar und doch auch nicht lösbar von den Glaubensgesten liturgischer Formen.

Literatur

- Klaus Eulenberger/Lutz Friedrichs/Ulrike Wagner-Rau:* »Das Netz ist zerrissen«. Texte, Gebete und kleine liturgische Formen. Zum Neuen Evangelischen Pastoral, in: Deutsches Pfarrerbblatt 2/2003, 129–131
- Ronald L. Grimes (Hg.):* Readings in Ritual Studies, Prentice Hall, New Jersey 1996
- Hans-Günter Heimbrock:* Rituale: Symbolisches und leibhaftiges Handeln in der Seelsorge. Eine Problemanzeige, in: *Michael Klessmann/Irmhild Liebau (Hg.):* Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes. Körper – Leib – Praktische Theologie, Göttingen 1997, 123–134
- Evan Imber-Black/Janine Roberts/Richard A. Whiting:* Rituale in Familien und Familientherapie, Heidelberg 1993
- Ute Meyer zu Lenzinghausen:* Krankensalbung in der evangelischen Klinikseelsorge – ein Ritual wird neu entdeckt (Bd. 7), Münster 1999
- Axel Michaels:* »Le rituel pour le rituel« oder Wie sinnlos sind Rituale?, in: *Corinna Caduff/Joanna Pfaff-Czarnecka (Hg.):* Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe, Berlin 1999, 23–47
- Joachim Scharfenberg:* Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis seelsorgerlicher Gesprächsführung, Göttingen 1991
- Jean-Michel Sordet:* De nouveaux rites pour l'hôpital. Présentation, analyse, enjeux, in: *Bernard Kaempf (Ed.):* Rites et Ritualités. Acte du congrès de théologie pratique de Strasbourg, Paris 2000, 11–25
- Michael Strausberg:* Ritualtheorien und Religionstheorien, in: *Dietrich Harth/Gerrit Jasper Schenk (Hg.):* Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns, Heidelberg 2004, 29–48
- Rosmarie Welter-Enderlin/Bruno Hildenbrand (Hg.):* Rituale – Vielfalt in Alltag und Therapie, Heidelberg 2002, 237–249