

Hans-Günter Heimbrock

Ritual als religionspädagogisches Problem

- 1 Kontexte und Horizonte des Problems
 - 1.1 Religionspädagogische Hintergründe
 - 1.2 Pädagogisch-institutionelle Zusammenhänge
 - 1.3 Liturgietheologische Traditionen
 - 1.4 Gegenläufige Tendenzen
 - 1.5 Widersprüche und Fragen
- 2 Zugänge zur sozial- bzw. kulturwissenschaftlichen Ritualforschung
 - 2.1 Funktionale Zugänge
 - 2.2 Genetische Zugänge
 - 2.3 Hermeneutische Zugänge
 - 2.4 Zwischenbilanz
- 3 Religionspädagogische Weiterführungen
 - 3.1 Religiöse Qualifizierung des Rituals in theologischer Perspektive
 - 3.2 Rituale in Alltagskulturen Jugendlicher
 - 3.3 Ritual und elementare Bildung

1 Kontexte und Horizonte des Problems

1.1 Religionspädagogische Hintergründe

Über Generationen hinweg gehörte es zu den alltäglichen Ritualen in deutschen Schulen, daß am Montagmorgen der Religionsunterricht, der selbstverständlich die Woche eröffnete, mit der Frage nach dem Predigttext des Sonntagsgottesdienstes begann.

Mittlerweile haben sich die Verhältnisse gewandelt. Die jüngere und jüngste Generation von Lehrplänen in der Bundesrepublik Deutschland unterscheidet sich auch darin von den Stiehlschen Regulativen (1854), daß die einst selbstverständliche Liste zu memorierender Choräle und liturgischer Stücke anderen Ziel- und Inhaltsbeschreibungen gewichen ist.

Noch die Religionspädagogik der Zeit nach 1945 suchte z.B. im Programm der »Evangelischen Unterweisung« mit kirchlicher Begründung und Zielsetzung religiöser Erziehung zugleich auch eine ideale Einheit von unterrichtlichem und gottesdienstlichem Geschehen zu rekonstruieren.

Das kann man deutlich etwa an O. Hammelsbecks grundlegendem Werk »Der kirchliche Unterricht«¹ ablesen. Unter Berufung auf reformatorische Grundeinsichten behauptete er, »daß der Gottesdienst in einem besonderen Sinn selber kirchlicher Unterricht ist, er ist

1 O. Hammelsbeck, Der kirchliche Unterricht, München ²1947.

geradezu die irrationale Form des gemeindlichen Unterrichts, indem er über alle Einzelbemühungen hinaus das Richten unter das Wort zu einem gemeinsamen Ausdruck der versammelten Gemeinde verdichtet².

Die didaktische Intention des Gottesdienstes kam seines Erachtens vor allem in der Predigt zur Geltung, aber auch darin, daß geformte Sprache und rituelle Handlungen der Liturgie »in dieser Zusammenstellung und deren gleichmäßiger Wiederholung dem Christenmenschen eine feste Ration der zum Heil notwendig evangelischen Lehre«³ mitgaben.

Wie sehr die unterstellte Einheit von Gottesdienst und Unterricht und damit im weiteren Sinne auch die unterstellte organische Einheit von Schule und Kirche in der bundesrepublikanischen Gesellschaft zerfallen ist, läßt sich am Thema »Schulgottesdienst« ablesen.⁴

Noch 1962 konnte ein Autor, ausgehend von einer »Grundbeziehung« von Religionsunterricht und Gemeindegottesdienst, behaupten: »Der Umgang mit dem Inhalt des Religionsunterrichts ist rechtverstanden in sich immer schon Verweis auf den Gottesdienst, wo in direkter Anrede zur Sprache kommt, was im Unterricht vielfältig lehrend und unter anderem, nämlich pädagogischen Ansatz bewegt wird.«⁵ 1972 hatte dieser Autor maßgeblichen Anteil an einer ganz anderen religionspädagogischen Konzeption. Dort, im »Neuen Handbuch des Religionsunterrichts«, formulierte derselbe Autor, G. Otto, zusammen mit H.J. Dörger und J. Lott: »Ein schulischer RU orientiert sich am Selbstverständnis der Schule, keineswegs an dem der Kirche oder einer Konfession. Dieses bleibt ihm äußerlich, ist Gegenstand der Beobachtung und Kritik, auch dann, wenn Lehrer und Schüler gemeinsam der gleichen Kirche und Konfession angehören.«⁶ Entsprechend rangierten dort Phänomene wie Gottesdienst und Ritual in Bereich von Freizeitkultur und empirisch-kritischer Kirchenbetrachtung. Unterrichtliche Bearbeitung sollte vor allem zu kritisch-rationaler Aufarbeitung dieser (wie anderer) gesellschaftlicher Segmente der Wirklichkeit verhelfen. Rituale kamen dabei, wenn überhaupt, vorzugsweise in negativer Konnotation vor.⁷

Die in solcher Gegenüberstellung besonders deutlich greifbare Wende der Religionspädagogik kann hier nicht in ihren Bedingungsfaktoren, Etappen und unterschiedlichsten Auswirkungen beschrieben werden. Wichtig ist, daß ein für die Profilierung eines rein schulischen, kritisch-emanzipatorischen Religionsunterrichts vielfach in Anspruch genommener Pädagoge 1969 die bekannte These aufstellen konnte: »Der schulische Religionsunterricht ist die Stelle im Lehrplan, wo Religion als ratio-

2 Ebd., 83.

3 Ebd., 194.

4 Vgl. G. Sass, Das Problem des Schulgottesdienstes, MPTh 51 (1962) 367-375; E. Obendiek, Schulgottesdienst - so oder anders?, EvErz 12 (1960) 204-207; W. Schütz, Zur Frage des Schulgottesdienstes, EvErz 12 (1960) 191-197; E. Warns, Schulgottesdienste. Thesen zur Standortbestimmung, zur Vorbereitung und zur Durchführung, EU 24 (1969) 217-227; H. Angermeyer, Der Schulgottesdienst, in: D. Stollberg (Hg.), Praxis Ecclesiae. K. Frör zum 65. Geburtstag, München 1970, 233-249.

5 G. Otto, Schulgottesdienst und Religionsunterricht - Thesen zur Diskussion, REL 9 (1962) 102.

6 G. Otto / H.J. Dörger / J. Lott, Neues Handbuch des Religionsunterrichts, Hamburg 1972, 303.

7 Das Sachregister des Handbuchs führt den Leser zu drei Fundorten, wobei der erste (167) im Modell »Angst« angesiedelt ist und der zweite (253) auf das »orientierende Stichwort« »gottesdienstliche Pflichten als Freizeit« verweist.

nale Struktur veranschlagt und ›durchgespielt‹ wird. Während die kirchliche Verkündigung von der frohen Botschaft der Andacht und der Öffnung der Herzen für die Offenbarung Gottes dient, geht es im Religionsunterricht der Schule darum, die Welt als religiöse Vorstellung zu denken und diese religiöse Vorstellungswelt kritisch zu ordnen und mit profanen Weltbildern zu kontrastieren.«⁸ Auch die katholische Religionspädagogik, welche traditionell »liturgische Bildung«⁹ mit umfaßt hatte, siedelte zumindest zwischenzeitlich entsprechende Bemühungen eher jenseits der »Grenzen des schulischen Religionsunterrichts«¹⁰ an.

1.2 Pädagogisch-institutionelle Zusammenhänge

Eine auf die Wirklichkeit schulischer Interaktionsprozesse bezogene Theoriebildung der Religionspädagogik in der Bundesrepublik Deutschland stand in sachlicher Korrespondenz u.a. zu denjenigen Beiträgen zu einer kritischen Erziehungswissenschaft, welche mit sozialwissenschaftlichem Instrumentarium Funktion und Wirkung pädagogischer Prozesse als Mechanismen von Entfremdung und gesellschaftlicher Anpassung zu beschreiben und zu kritisieren versuchten. Diesem emanzipatorischen Interesse dienten auch Arbeiten zu Ritualen im pädagogischen Kontext. Das geschah etwa bei B. Bernstein und seinen Mitarbeitern, die insbesondere das englische Schulsystem hinsichtlich expressiver Anteile von konsens- oder differenzstiftenden Ritualen beschrieben sowie deren Funktion zur sozialen Kontrolle im Sozialisationsprozeß herausarbeiteten.¹¹ In der westdeutschen Diskussion wurde diese Perspektive aufgegriffen und sozialpsychologisch wie auch schulkritisch weiter verfolgt, u.a. von F. Wellendorf.¹² Er belegte ausführlich die Funktion schulischer Ein- bzw. Austrittsrituale (Sportfeste, Abschlußfeiern, Zeugnisübergabe) im Hinblick auf symbolische Inszenierung des ideologisch unterstellten harmonischen Verhältnisses von Individuum und Schulgemeinschaft.

»Ritual bezeichnet typische Szenen, in denen der Zusammenhang einzelner Interaktionen und Handlungen mit dem szenischen Arrangement als ganzer symbolisch dargestellt wird. Die Darstellung bringt damit zugleich die generellen Bedingungen zum Ausdruck, unter denen die Individuen Mitglieder des Systems sind. Rituale machen diesen Zusammenhang sichtbar, indem sie die einzelnen Aktivitäten wie das System als Ganzes auf eine situationsübergreifende Instanz beziehen. Da sie das System als Ganzes symbolisieren, wird an den ihnen zugrundeliegenden Interaktionsmustern meist relativ starr festgehalten. Die Macht

8 Th. Wilhelm, *Theorie der Schule*, Stuttgart 1969.

9 Vgl. dazu u.a. F. Diethelm, *Erziehung und Liturgie* (Diss. phil. Fribourg), Einsiedeln 1964 sowie den einleitenden historischen Überblick bei R. Sauer, *Liturgische Bildung heute aus religionspädagogischer Sicht*, RpB 9 (1982) 149-175.

10 So H. Halbfas, *Fundamentalkatechetik*, Düsseldorf 1968, 300; vgl. zu früheren Arbeiten insbes. ders., *Der Liturgieunterricht*, in: Ders., *Der Religionsunterricht. Didaktische und psychologische Konturen*, Düsseldorf 1965, 179-216.

11 B. Bernstein u.a., *Ritual in Education*, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, Vol. 251, Ser. B, London 1966, 429-436.

12 Fr. Wellendorf, *Schulische Sozialisation und Identität. Zur Sozialpsychologie der Schule als Institution*, Weinheim/Basel 1973, 71f.

der rituellen Handlungen über die Individuen steckt im szenischen Mitvollzug, nicht in der reflektierenden Aneignung der dargestellten Werte und Ideen. Unter der Bedingung der Problematisierung des bestehenden Zustandes besteht die Tendenz, ideologische Rechtfertigungen für Rituale zu entwickeln.«¹³

Hier zeigen sich (schulische) Rituale vornehmlich in einer die Identitätsbildung ideologisch verhindernden Funktion; die von Wellendorf herangezogenen Praxisbeispiele sowie auch sein Theorieansatz lassen rituelles Handeln und kritisch-reflexive Verständigung über die Situation in scharfen Kontrast treten.

Zur unversöhnlichen Antinomie gesteigert wurde das Verhältnis von Ritual und Lernen in einigen zeitgenössischen Beiträgen zur Ästhetischen Erziehung, so bei D. Kerbs. Dort wurde mehr unterstellt als belegt, »daß Rituale eher zu einer repressiven und magisch orientierten . . . Kultur gehören«¹⁴, gegen die dann Phänomene wie Spiel und Fest, aber genauso kritische Rationalität lichtvoll abgehoben werden konnten. Unter Berufung auf I. Kants emanzipatorisch-aufklärerische Erziehungsideale gedieh hier pädagogische Ritualkritik, bei aller teilweisen Berechtigung, zur wirklichkeitseinstellenden pädagogischen Ideologie. Ritualkritik erstarrte schließlich selbst ritualistisch.

1.3 Liturgietheologische Traditionen

Die Abwendung evangelischer Religionspädagogik von vielem, was mit ritueller Praxis zusammenhängt, steht über den zeitgenössischen pädagogischen Kontext hinaus im Erbe spezifisch protestantischer Attitüden. So wirkt neben dem aktuelleren Impetus kritisch-aufklärerischer Pädagogik auch die Tradition rationalistischer Frömmigkeit nach, welche den kirchlichen Gottesdienst, vornehmlich durch überlange Predigt, in »Lern-Zeiten« umfunktionalisiert hatte¹⁵.

Und Hammelsbeck reklamierte mit gutem Recht für sein katechetisches Gottesdienstverständnis reformatorische Ursprünge. Seine Engführung von Gottesdienst und Unterricht scheint in M. Luthers Theologie zumindest vorgezeichnet. Jener hatte, etwa im »Sermon von dem neuen Testament«, nicht nur katholisches Meßzeremoniell kritisiert aus der theologischen Überordnung von Gesinnung und Abstraktion des Wortes Gottes vor sinnlich-ästhetischen Äußerlichkeiten sakramentaler Zeichen. »Wollen wir recht Mess halten und verstehen, so müssen wir alles fahrenlassen, was die Augen und alle Sinne in diesem Handel mögen zeigen und antragen, es sei Kleid, Klang, Gesang, Zierde, Gebet, Tragen, Heben, Legen oder was geschehen mag in der Messe, bis daß wir zuvor die Worte Christi

13 Ebd., 71f.

14 D. Kerbs, *Das Ritual und das Spiel – über eine politische Dimension der ästhetischen Erziehung, Ästhetik und Kommunikation* 1970, 40-47; ders., *Das Ritual und das Spiel*, in: Ders. (Hg.), *Die hedonistische Linke*, Neuwied/Berlin 1970, 24-47.

15 D.F. Schulz, *Die Ordnung der liturgischen Zeit in den Kirchen der Reformation*, LJ 32 (1982) 1-24.

fassen und wohl bedenken.«¹⁶ Er hatte im Gegenzug zu abgewiesener Gesetzmäßigkeit des Ritualen zugleich auch den Grund gelegt dafür, daß im Protestantismus auf lange Zeit hin Gottesdienst in erster Linie als pädagogische Veranstaltung angesehen und betrieben wurde, getreu der Maxime »Denn es ist ja um das Volk zu lehren und zu führen zuthun«¹⁷, wobei dabei gleichzeitig außerhalb des Gottesdienstes neue, pädagogische Rituale, etwa im Umgang mit dem Katechismus, entstanden. Ohne eine unhaltbar kurzschlüssige Wirkungsgeschichte konstruieren zu wollen, kann man doch bereits innerhalb der frühneuzeitlichen protestantischen Theologie Schaltstellen benennen für eine antiritualistische und zugleich pädagogisch umgemünzte Einschätzung des Gottesdienstes, die inhaltliche Affinitäten zu Tendenzen der genannten dezidiert schulisch orientierten modernen Religionspädagogik aufweist. Daß und wie dies auch für den katholischen Bereich relevant ist, wurde mittlerweile ausführlich diskutiert.

In einer sozialisationstheoretisch und sozialkritisch fundierten Analyse hat der Frankfurter Psychoanalytiker A. Lorenz vor einigen Jahren den Vorwurf unzulässiger Pädagogisierung gegenüber der jüngeren katholischen Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils erhoben.

Während er die eben angesprochenen Veränderungen im Bereich des frühen Protestantismus als Moment der Emanzipation des bürgerlichen Subjekts begreift, kritisiert er jüngste Veränderungen in der katholischen Liturgietheologie als verschleierte Entmündigung von Menschen – und dies insbesondere durch eine pädagogische Disziplinierung gottesdienstlicher Vollzüge. »Die sich ›volksnah‹ gebenden ›Vereinfachungen‹ des Rituals enthüllen sich in Verbindung mit der Verbalisierung der Liturgie . . . als ein besonders subtiles Mittel der . . . Pädagogisierung . . . Die Unterordnung des Rituals unter die Wortverkündigung konstituiert einen ideologisierend-disziplinierenden Zwang, eine gradlinige Zufuhr zentralistisch gesteuerter Maximen für Weltdeutungen, eine Reglementierung der Lebenspraxis durch ein pausenlos ablaufendes, didaktisch geschickt eingerichtetes Erziehungsprogramm.«¹⁸

Auch wenn Lorenzers emphatische Kritik nicht ohne Schwachstellen hinsichtlich unterstellter Funktionen und subjektiver Freiräume in bezug auf die tradierten Formen des Gottesdienstes sein mag¹⁹ – für die gegenwärtige Religionspädagogik scheint mir ein anderes Moment seiner Argumentation von bisher unbeantworteter Herausforderung zu sein. Es ist der Umstand, daß er seine, wie immer begründete Liturgiekritik u.a. auf jenen Begriff hin zuspitzen kann, der in der Religionspädagogik beider

16 M. Luther, Ein Sermon von dem neuen Testament, d.i. von der heiligen Messe (1520), WA 6, 355.

17 Ders., Deutsche Messe (1526), WA 19, 97. Mit Recht spricht deshalb K.H. Bieritz, Gottesdienst als ›offenes Kunstwerk‹, PTh 75 (1986) 366 auch vom »glaubenspädagogischen« Gedanken als einem der durchgängig strukturierenden Momente in Luthers Gottesdienstverständnis.

18 A. Lorenz, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt/M. 1981, 81f.

19 Vgl. dazu die in PThl 2/1983 (»Symbol und Ritual«) dokumentierte Diskussion.

Konfessionen gerade im Zusammenhang ihrer schultheoretischen Fundierung beachtliche Karriere gemacht hat: Gottesdienst wird seines Erachtens zum Ensemble von Elementen »eines lückenlosen Curriculums«. ²⁰ Der in der modernen Liturgik und Homiletik beider Konfessionen bekannte Vorwurf einer Denaturierung von Gottesdienst in »bloße« Pädagogik provoziert in Lorenzers Argumentation damit zugleich die Religionspädagogik, insofern auch dort im Blick auf geltende Theorie und Praxis von Lernen der Vorwurf von antiemanzipatorischer Disziplinierung in den Raum gestellt wird.

1.4 Gegenläufige Tendenzen

Suggestieren die bisher zusammengestellten Beobachtungen in religionspädagogischer, erziehungswissenschaftlicher und theologischer Hinsicht einen einheitlichen, dominant ritualkritischen Trend in Schule und Religionsunterricht, so verwirrt sich dieser Eindruck angesichts anderer alltagsweltlicher Phänomene wie auch Tendenzen bestimmter Theoriediskussionen. Während kirchensoziologische Erhebungen von stetigem Abnehmen religiöser Partizipation insbesondere unter Jugendlichen zeugen ²¹, findet in eben dieser Generation seit geraumer Zeit ein bemerkenswerter Hang zur Teilnahme an religiös besetzten Ritualen außerhalb kirchlicher Religiosität statt.

Die Bandbreite reicht dabei von »Jugendreligion« über Rituale der Gruppendynamik und der Bioszene bis hin zu für manchen Lehrer der Sekundarstufe außerordentlich irritierenden okkulten Praktiken der Schüler. Zur selben Zeit entsteht am Rande offizieller Kirchlichkeit, etwa auf Kirchentagen, auf Pilgerfahrten nach Taizé oder in christlichen Friedensgruppen ein deutlich sichtbares Interesse an Ausdrucksmöglichkeiten jenseits sprachlicher Botschaften, ob man an liturgische Nächte, Friedensnetze oder Kreuze im Hunsrück gegen die Nachrüstung der NATO denkt – wobei dies alles keineswegs allein Jugendliche betrifft.

Neues Interesse an religiösen Ritualen inmitten einer prinzipiell technisch-instrumentell orientierten Gesellschaft erwacht überraschenderweise aber auch inmitten schulischer und kirchlicher Institutionen. Aus unterschiedlichsten kulturpolitischen Interessen heraus wird in einigen Bundesländern der Bundesrepublik Deutschland wieder über die pflichtmäßige Abhaltung von Schulgebeten zum Schulanfang diskutiert. Der damit verbundene rechtliche Streit befaßt inzwischen auch schon Kirchenparlamente. ²² In Großbritannien fand im Sommer 1988 zum gleichen Thema eine erbitterte Debatte in beiden Häusern des Parlaments

20 Lorenzer, Konzil, 77.

21 Für die Bundesrepublik Deutschland vgl. dazu die beiden Stabilitätsuntersuchungen, bes. G. Schmidichen, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD, Freiburg 1972, wo im Anschluß an R. Mertons pejorativen soziologischen Ritualbegriff eine nur kleine Gruppe »jugendlicher Ritualisten« beschrieben wird.

22 Zu den entsprechenden Beratungen etwa der Synode der Ev.-luth. Landeskirche in Bayern 1986 vgl. den Bericht in ESchE, 1985.

statt. Offenbar wird dabei, daß Bedürfnisse nach und Ausübung von »Civil religion« keineswegs ein Phänomen rein innerhalb der USA geblieben sind.²³ Die Schulkultur, die soeben noch mit dem eisernen Besen emanzipatorisch-aufklärerischer Argumente sowie technischer Lernorganisation von allen zweckfreien Betätigungen jenseits von »Problematisieren« oder »Aufarbeiten« gereinigt worden war, gewinnt neuen Zugang zu gemeinsamen Feiern jenseits des Unterrichtspensums, und dies keineswegs allein im Bereich der schulischen Primarstufe. Das hat mittlerweile Gestaltung von Religionsunterricht und Schulgottesdienst in beiden Konfessionen verändert²⁴; dies steht allerdings in Kontext neuer praktisch-theologischer Reflexionen zum Gottesdienstes.

Einige protestantische Theologen plädierten bereits Anfang der 70er Jahre, also zur Zeit der angesprochenen religionspädagogischen Reform, für eine theologisch und anthropologisch belehrte Kurskorrektur gegenüber traditioneller Pädagogisierung des Gottesdienstes. Bereits auf dem Düsseldorfer Kirchentag 1973 fragte E. Lange provozierend: »Müssen wir uns nicht trennen von der Illusion, man könne den Gottesdienst umfunktionieren in eine Aufklärungs- und Lernveranstaltung? Natürlich geht es auch im Gottesdienst um Aufklärung, um Kritik und Protest, um Exorzismus, also um die feierliche Austreibung dessen, was den Menschen zerstört. Aber nicht, wie ich meine, in der Form der christlichen teach-in. Da kommen Feier und Spiel viel zu kurz.«²⁵

Nach einer kurzen Phase, in der zur begrifflichen Durchdringung gottesdienstlichen Geschehens auch in der Theologie pädagogisches Instrumentarium in Anspruch genommen worden war²⁶, begann eine bis heute konstatierbare Kette von Bemühungen, gottesdienstlich-liturgische Prozesse auch im Blick auf Ausdruckskraft und Funktionen von Symbolen und Ritualen zu durchdenken.²⁷ Nicht die Verzweckung zur Belehrung

23 Vgl. den Beitrag von J. Lott in diesem Band; zur pädagogischen Funktion pseudoreligiöser Rituale in der DDR vgl. K. Richter, Feiern mit politischer Zielsetzung. Anmerkungen zur Ritenbildung im gesellschaftlichen System der DDR, ThPr 13 (1978) 181-192.

24 Vgl. zum Religionsunterricht u.a. das Element »Fest feiern« im neuen Grundschul-lehrplan Ev. Religionslehre NRW 1985 sowie H. Halbfas, Religionsunterricht in der Grundschule. Lehrerhandbuch 2, Düsseldorf/Zürich 1984, 115ff sowie O. Betz, Fest und Ritual, in: HbRE, Bd. I, 280-290.

25 E. Lange, Was nützt uns der Gottesdienst? (1973), in: Ders., Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt, hg. von P. Schloz, München 1982, 92f. Ähnlich argumentieren auch F. Steffensky, Feier des Lebens, Stuttgart 1982, 91-101 sowie G.K. Neville / J.H. Westerhof III, Learning through Liturgy, New York 1978.

26 D. Trautwein, Lernprozeß Gottesdienst, Gelnhausen/Berlin 1972; P. Düsterfeld / H.B. Kaufmann, Didaktik und Homiletik, EvTh 32 (1972) 61-69 sowie dies. (Hg.), Didaktik der Predigt. Materialien zur homiletischen Ausbildung und Fortbildung, Comenius-Institut Münster 1975.

27 Aus der kaum überschaubaren Fülle relevanter Literatur seien exemplarisch genannt Y. Spiegel, Der Gottesdienst unter dem Aspekt der symbolischen Interaktion, JLH 16 (1971) 105; P.M. Zulehner, Ritus und Liturgie. Religionssoziologische und pastoraltheologische Aspekte der religiösen Praxis, LJ 25 (1975) 47-67; W. Jetter, Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst, Göttingen 1978; M. Josuttis, Der Gottesdienst als Ritual, in: Fr. Wintzer u.a., Praktische Theologie, Neukirchen-Vluyn 1982, 40-53.

bildete mehr den Fokus im Gottesdienstverständnis, sondern Möglichkeiten und Grenzen der temporären symbolischen Distanz von verzweckter Alltagspraxis.

Die wissenschaftliche Religionspädagogik hat sich einem so orientierten Zugang zum Thema Gottesdienst erst spät und zögerlich geöffnet. Ihre konzeptionellen Weiterentwicklungen zeigen jedoch, etwa im Bereich verschiedener Ansätze zur Symboldidaktik, inhaltliche Konvergenz mit Momenten der jüngeren praktisch-theologischen Forschung zum Gottesdienst. Während dabei vor allem auf katholischer Seite der symbolische Mehrwert des Rituals durch didaktische Anknüpfung an tradierte kirchliche Rituale im Jahresfestkreis oder Lebenszyklus zur Geltung gebracht wurde²⁸, votierten andere für eine durchaus alltags- und gesellschaftsbezogene Erweiterung des hermeneutischen Prozesses.²⁹ Gegenüber langer Textorientiertheit von Unterricht wird seit einigen Jahren auch die Berücksichtigung non-verbaler Bedeutungsträger wie Gesten und Körpersprache im Bereich religiöser Symbole angemahnt – und dies keineswegs in individualisierender Perspektive, wie D. Stollberg belegt, wenn er gerade von der Forderung nach einer »Wiederentdeckung des Leibes«³⁰ in Kirche und Erziehung aus auf die bildungspolitische Kritik von I. Illich unter der Maxime der »Entschulung der Gesellschaft« kommt.

1.5 Widersprüche und Fragen

Die Themenstellung des Beitrags indiziert bei näherem Hinsehen ein spannungsreiches Bündel verschiedenartigster Probleme für die Religionspädagogik. Auf dem Hintergrund geschichtlicher Durchblicke wird die pädagogische, theologische und auch politische Brisanz des Themas greifbar. Insbesondere drei Fragenkreise stehen m.E. zur weiteren Klärung an:

(1) Im Blick auf das *Lernverständnis* religiöser Erziehung ist zu fragen, ob alltagsweltliche und religiöse Rituale eher Objekte kritischer Abarbeitung des reifenden Verstandes sind oder ob sie als Medium der Identitätsfindung auf dem Umweg auch über »naive« Partizipation eingesetzt werden dürfen. Hilft eine didaktische Bezugnahme auf Rituale, in Erweiterung der Symboldidaktik, dazu, kognitive Verengungen religiöser Erziehung aufzusprengen, oder ist sie, wie manche das auch von der gegenwärtigen Mythosrenaissance befürchten, der antiemanzipatorische Sünden-

28 Vgl. A. Kavanagh, The role of ritual in personal development, in: J. D. Shaughnessy (Ed.), *The Roots of Ritual*, Grand Rapids 1973, 145–160; E. Feifel, *Symbolerziehung durch Ritualisierung*, LS 28 (1978) 309–315 und vor allem H. Halbfas in seinem neuen Unterrichtswerk für die Grundschule.

29 Vgl. D. Zillesen, *Emanzipation und Religion*, Frankfurt/M. 1982, 82ff; H. J. Fraas, *Glaube und Identität. Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse*, Göttingen 1983, 162ff; P. Biehl, *Symbol und Metapher*, in: JRP 1 (1984), Neukirchen-Vluyn 1985, 29–64; H.-G. Heimbrock, *Lernwege religiöser Erziehung*, Göttingen 1984, 176ff.

30 D. Stollberg, *Leiblichkeit*, in: HbRE, Bd. I, 123.

fall unserer Gesellschaft und ihrer Bildung? Läuft die Einbeziehung formalisierter Verhaltensvollzüge einschließlich damit implizierter wiederholender Momente auf einen unerlaubten oder auf einen notwendigen Bruch mit dem gängigen Lernverständnis hinaus, Lernen bestehe gerade in immer neuem Verhalten? Geht es in allem nur um Anreicherung der methodischen Vielfalt, oder wird mit bestimmten neuen (bzw. erneuerten) Lernwegen auch eine neue inhaltliche Qualität für religiöse Erziehung hinzugewonnen?

Wenn sich innerhalb eines relativ kurzen Zeitabschnittes die Bewertungsmaßstäbe für solche und andere Fragen gerade auch aus gesellschaftlichen bzw. politischen Anschauungen heraus widersprechen, so liegt der Verdacht nahe, daß in wenig fundierter Weise jeweils eher dezisionistisch entsprechende Forschung über anthropologische Zusammenhänge rituellen Handelns und Erlebens benutzt worden ist. Es muß deshalb genauer geprüft werden, unter welchen Bedingungen und mit welchen Intentionen welche Rituale einen pädagogisch verantwortbaren Beitrag zur Erziehung leisten können. Mit in Rechnung gestellt werden muß dabei, daß die Inhalte von Erziehung stets in institutionellen Kontexten präsentiert werden. Zu prüfen ist deshalb auch, inwiefern diese von Ritualen mitbestimmt werden.

(2) Für eine religionspädagogisch haltbare Theorie kommt es darüber hinaus zentral auf weitere Klärung des *Religionsverständnisses* an. Die populäre Anschauung, daß Rituale eher primitive, unaufgeklärte Formen von Religion repräsentieren, welche dann gerade mittels religiöser Erziehung »aufgeklärt« und reflektierend überwunden werden sollen, beinhaltet neben einem problematischen Erziehungsverständnis auch einen durchaus vorbelasteten Religionsbegriff. Das führt zu der prinzipiellen Frage, was in einem religionspädagogisch relevanten Sinn denn unter Religion verstanden werden soll, eher Reflexions- bzw. Orientierungswissen (Dogmatik bzw. Ethik) oder darüber hinaus auch Anteile von nicht auf moralisches Wissen reduzierbarer religiöser Pragmatik. Mit didaktischen Erweiterungen im Bereich der Symboldidaktik stünde dabei einer insbesondere protestantischen Denkweisen nicht gerade naheliegende Motivation zur Erweiterung des Verständnisses von »Text« bzw. »Wort« ins Haus. Neuere systematisch-theologische Überlegungen diskutieren in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit einer Revision der alten Vorstellung, daß die Entwicklung einer »Glaubensreligion« mehr oder weniger automatisch zur »Aufhebung des Rituals«³¹ führe.

Nicht zuletzt der Blick auf fremde Religionen, die eine ganz andere Unbefangenheit gegenüber ritueller Praxis an den Tag legen, zwingt eine Reli-

31 I. U. Dalferth, Mythos, Ritual, Dogmatik, *EvTheol* 47 (1987) 287; Allerdings bleibt Dalferth m.E. in seiner Argumentation schließlich genau bei der angedeuteten kurzschlüssigen Bewertung hängen.

gionspädagogik in multikulturellen Kontexten zum Ablegen provinzieller Scheuklappen.

(3) Auf dem Hintergrund internationaler Entwicklungen tritt das spezifische Profil der Situation religiöser Erziehung in der Bundesrepublik Deutschland andererseits um so deutlicher hervor. Die hier geltenden rechtlichen und politischen Vorgaben religiöser Erziehung, aber auch die dabei gesetzlich verankerte theologische Mitverantwortung beinhalten im Blick auf unser Thema, daß erneut die Frage der *Kirchlichkeit bzw. der Konfessionalität* religiöser Erziehung zu stellen ist.

Zielt eine erneute bzw. verstärkte Indienstnahme religiöser Rituale (wie Schulgebet oder Gottesdienst) auf reaktionäre Klerikalisierung des Religionsunterrichts und des ganzen schulischen Alltags, oder stellt gerade auch die Partizipation an solchen und anderen Vollzügen ein notwendiges Gegengewicht dar, das gerade gesellschaftlich unabhängige Gruppen wie Kirchen gegen eine herrschende Reduzierung des Lebens und Lernens auf Zweckrationalität mit Gewinn in Bildungsprozesse einbringen können? Diese Frage wird gegenwärtig nicht nur im Vergleich unterschiedlicher Konfessionen verschiedene Antworten finden, sondern auch quer durch die Kirchengemeinschaften, nicht zuletzt gemäß bildungspolitischen Optionen, kontrovers diskutiert. Der dabei angesprochene Problemzusammenhang berührt die Revision jener von Th. Wilhelm zitierten, reichlich plakativen Gegenüberstellung von »Verkündigung« und »Unterricht«. Eine solche Revision ist – bei noch offenem Ausgang – bereits dort im Gange, wo ein Kirchenparlament etwa über die Frage berät: »Benutzen wir die notwendige Unterscheidung von Glauben und Lernen dazu, falsche Scheidungen vorzunehmen, etwa in der Entgegensetzung von Leben und Lehre, Gottesdienst und Unterricht, Gefühl und Verstand?«³² Berührt ist dabei auch die innere Zuordnung von Religionspädagogik und Gemeindepädagogik³³, und dies jenseits bloßer institutioneller Grenzregulierungsfragen. Im Kern geht es bei alledem nicht um organisatorische Fragen, sondern um das konfessorische Element im ursprünglichen Sinn des Wortes, d.h. um die Wahrheitsfrage. Insoweit diese wiederum theologisch und pädagogisch nicht vom Weg des Lernens, von der Methode im wörtlichen Sinn, abtrennbar ist, schließt sich der Kreis der skizzierten Probleme hin zur Frage des Lernverständnisses.

Die aufgeworfenen Fragen und sich anschließenden Probleme sind nur dann fruchtbar weiter zu diskutieren, wenn dazu das Orientierungspotential all derjenigen Disziplinen mit herangezogen wird, die sich um Aufklärung über die Bedingungen und Eigenarten der Wirklichkeit ritueller Erfahrung und rituellen Handelns bemüht haben.

32 Lehren und Lernen als Aufgabe der Kirche in Konfirmandenarbeit und Religionsunterricht (Vorlage für die Landessynode der Ev. Kirche im Rheinland), 1986, 13.

33 Vgl. K. Gossmann, Evangelische Gemeindepädagogik, in: JRP 4 (1987), Neukirchen-Vluyn 1988, 137-154.

2 Zugänge zur sozial- und kulturwissenschaftlichen Ritualforschung

Ich diskutiere im folgenden Stand und Ertrag unterschiedlicher anthropologischer Wissenschaften von drei übergeordneten Fragestellungen aus:

- a) Wozu benützen Menschen Rituale? Diese Frage zielt auf funktionale Ritualforschung.
- b) Wie entwickeln Menschen Fähigkeiten zur Partizipation an Ritualen? Diese Frage berührt die genetische Perspektive.
- c) Was bringen Menschen in Ritualen zum Ausdruck? Diese Frage richtet sich auf symboltheoretische bzw. hermeneutische Zugänge zum Ritual.

Die Darstellung will zunächst die Frage nach spezifisch religiösen Qualitäten von Ritualen bewußt offenhalten. Für die religionspädagogische wie für die praktisch-theologische Erörterung des Problemzusammenhangs wird dadurch ermöglicht, auch explizit nichtreligiöse Funktionen, Entstehungszusammenhänge und Bedeutungen von Ritualen zunächst in einem breiten Zugang zu erörtern.

2.1 Funktionale Zugänge

In sozial- bzw. religionswissenschaftlicher Forschung ist die Frage nach Zweck oder Wirkung von Ritualen zweifellos eine der ältesten. Unter Zugrundelegung einer prinzipiellen Unterscheidbarkeit zwischen einem heiligen Lebensbereich und der Sphäre der Profanität hat *Emile Durkheim* eine frühe, klassisch gewordene Theorie entwickelt.³⁴ In der Tradition aufklärerischer Sozialphilosophie³⁵ sucht er Rituale als einen elementaren Bestandteil von Religionen vor allem auf deren gesellschaftliche Funktionalität zurrückzuführen. Phänomenologisch betrachtet gilt zwar: »Riten . . . sind Verhaltensregeln, die dem Menschen vorschreiben, wie er sich den heiligen Dingen gegenüber zu benehmen hat.«³⁶ Es ist jedoch für den Betrachter wichtig, hinter diese Auskunft zu gelangen. »Wenn das religiöse Prinzip . . . nichts anderes ist als die hypostasierte und transfigurierte Gesellschaft, dann muß man das Ritualleben in nicht-religiösen und sozialen Begriffen interpretieren können.«³⁷ Dies führt Durkheim in ausführlichen Analysen zu asketischen Riten, Opferzeremonien, Eßritualen, Fruchtbarkeitszeremonien und Sühneriten durch. Als generelles Resultat ergibt sich, mit aufklärerischer Emphase vorgetragen: »Um berechtigt zu sein, in der Wirksamkeit der Riten etwas anderes zu sehen als das Produkt eines chronischen Deliriums, mit dem sich die Menschheit

34 *E. Durkheim*, Die elementaren Formen des religiösen Lebens (1912), [deutsch] Frankfurt/M. 1986.

35 Vgl. *J.J. Rousseau*, Vom Gesellschaftsvertrag (1762), Stuttgart 1986, bes. 4. Buch, 8. Kap.

36 *Durkheim*, Formen, 67.

37 Ebd., 468.

selbst täuscht, muß man nachweisen können, daß der Kult wirklich die Wirkung hat, periodisch ein moralisches Wesen wiederzuerwecken, von dem wir ebenso abhängen wie es von uns. Nun existiert aber dieses Wesen: es ist die Gesellschaft.«³⁸

Festzuhalten an diesem epochemachenden Verständnis von Ritualen bei Durkheim scheint mir dreierlei.

Zunächst fällt auf, daß es eine bedeutsame Spannung zwischen Forscher und Objekt gibt: Während im Blick auf (vornehmlich »primitive«) Religionen und ihre Glaubensvorstellungen und Praktiken die Sphäre des spezifisch Religiösen als Eigenbereich erst unterstellt wird, »entmythologisiert« der seinerseits ganz der Profanität verpflichtete Forscher eben diese religiöse Sphäre in nichts anderes als soziale Kategorien. In der sozialwissenschaftlichen Debatte um die Geltung der »Säkularisierungsthese« ist dieser Widerspruch im Verlauf des 20. Jh.s ausführlich diskutiert worden.³⁹

Zum zweiten nimmt Durkheims religionssoziologischer Erklärungsversuch für rituelles Handeln eine interessante psychologische Wendung. Denn er identifiziert als Kern des menschlichen Umgangs mit Ritualen eine bestimmte psychische Disposition: Man muß davon ausgehen, daß »die wahre Rolle des Ritus darin besteht, bei den Gläubigen einen bestimmten Seelenzustand zu erwecken, der aus moralischer Kraft und aus Zutrauen besteht.«⁴⁰

Schließlich dringt Durkheim bei seiner umfassenden Untersuchung zu einer Problematik vor, die er als Grenze des eigenen Ritualverständnisses aber immerhin noch notiert. Vor einigen rituellen Phänomenen versagt seine funktionalistische Erklärung – dort, wo es um »das rekreative und ästhetische Element«⁴¹ geht. »Es gibt eben welche, die zu nichts da sind. Sie befriedigen einfach das Bedürfnis der Gläubigen, zu handeln, sich zu bewegen, zu gestikulieren. Daher sieht man sie springen, drehen, tanzen, schreien, singen, ohne daß es immer möglich ist, diesen Bewegungen einen Sinn zu unterlegen.«⁴² Allerdings schafft sich Durkheim die irritierende Herausforderung dieses Seitenblicks schließlich definitorisch wieder vom Hals: »Wenn ein Ritus nur mehr dem Vergnügen dient, ist es kein Ritus mehr.«⁴³

Die Durkheimsche Grundthese, daß religiöse Rituale eine die Gesellschaft stabilisierende Funktion haben, daß sie Zusammenhang im Wandel der Generationen ermöglichen, Ordnung stiften in sozialen oder persönlichen Krisen, ist hinsichtlich verschiedener Teilfunktionen in der Folge genauer analysiert worden.

Theoretisch unabhängig von Durkheim untersuchte der Ethnologe *Arnold van Gennep* in einem ebenfalls religionsübergreifenden Vergleich Phänomenvielfalt, Struktur und Funktion von »Übergangsritualen«.⁴⁴ Betrachtet werden dabei all diejenigen Rituale, die Gesellschaften zur Bewältigung von biologisch präformierten Krisen und Knotenpunkten des Lebens oder ähnlich gravierenden Statusübergängen anbieten. Die gran-

38 Ebd., 469.

39 Vgl. *J. Matthes*, Bemerkungen zur Säkularisierungsthese in der neueren Religionssoziologie, KZS.S. 6, 65-77.

40 *Durkheim*, Formen, 519.

41 Ebd., 510.

42 Ebd., 513.

43 Ebd., 514.

44 *A. van Gennep*, Übergangsriten (1909), [deutsch] Frankfurt/M. 1986.

diose Leistung van Genneps bestand darin, die Fülle solcher Geburts-, Initiations-, Hochzeits- und Beerdigungszeremonien u.a. auf Spielarten eines einleuchtenden Grundschemas zurückzuführen. »Um von einer in eine andere Kategorie überzuwechseln und sich mit Individuen anderer Sozialgruppen verbinden zu können, muß es [sc. das Individuum] sich vom Tag seiner Geburt bis zu dem seines Todes Zeremonien unterwerfen, die der Form nach oft verschieden, der Funktion nach aber ähnlich sind.«⁴⁵ Im dreigliedrigen Strukturschema von »Trennungsriten«, »Schwellen- bzw. Umwandlungsriten« und »Angliederungsriten«⁴⁶ faßte van Gennep alle Arten von zeitlichen, räumlichen und sozialen Übergangszeremonien modellhaft zusammen.

Damit bestimmte er die wichtigen Elemente von Übergangsritualen im einzelnen funktional; zudem stand die Analyse im Interesse eines Aufweises übergeordneter gesellschaftlicher Zwecke. Vorausgesetzt wird eine systemstabilisierende Kraft: »Jede Veränderung im Leben eines Individuums erfordert teils profane, teils sakrale Aktionen und Reaktionen, die reglementiert und überwacht werden müssen, damit die Gesellschaft als Ganzes weder in Konflikt gerät, noch Schaden nimmt.«⁴⁷

Wenn aber nicht zuletzt infolge biologischer Gegebenheiten die soziale Ordnung permanent in Gefahr gerät, so bedarf es entsprechender Steuerungs- und Regulierungsinstrumente. »Zu jedem dieser Ereignisse gehören Zeremonien, deren Ziel identisch ist: das Individuum aus einer genau definierten Situation in eine andere, ebenso genau definierte hinüberzuführen. Da das Ziel das gleiche ist, müssen auch die Mittel, es zu erreichen, zwangsläufig wenn nicht in den Einzelheiten identisch, so doch zumindest analog sein.«⁴⁸

Unstrittig ist heute, daß Rituale unter bestimmten Bedingungen genau die von van Gennep behauptete Funktion von individueller und sozialer Stabilisierung erfüllen können. Die Rückfrage nach der Eigenart eben jener Bedingungen führt aber dazu, die Grenzen von van Genneps Ansatz zu erkennen. Defizite sind u.a. hinsichtlich seines Gesellschaftsverständnisses angemeldet worden.⁴⁹

Ein prinzipiell statisch angelegtes Sozialmodell kann weder zureichend erklären, wie Gesellschaften insgesamt sich wandeln noch wie im Verlauf dieses Wandels die Plausibilität von Ritualen abnimmt bzw. sich neue Rituale entwickeln.⁵⁰

Eine dritte klassisch gewordene Ritualtheorie hat die ältere britische Sozialanthropologie mit den berühmten Studien von A.R. Radcliffe-Brown⁵¹ und B. Malinowski⁵² beigesteuert. Hier wurde das u.a. von

45 Ebd., 181.

46 Ebd., 21.

47 Ebd., 15.

48 Ebd.

49 Vgl. die Beiträge im Band von M. Gluckman (Ed.), *The Ritual of Social Relations*, Manchester 1962.

50 Vgl. dazu ausführlich das Nachwort zur deutschen Ausgabe von van Gennep durch S.M. Schomburg-Scherff.

51 A.R. Radcliffe-Brown, *The Andaman-Islanders*, Cambridge 1933.

52 B. Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion* (1948), [deutsch] Frankfurt/M. 1983.

Durkheim bestimmte funktionalistische Instrumentarium erstmals durch Feldforschungen an zuvor allein literarisch indirekt greifbaren Stammesgesellschaften erprobt. Ins Zentrum der Betrachtung rückte das Wechselspiel von sozialer Funktionalität, kollektiven Zeremonien und individueller, insbesondere emotionaler Konfliktbearbeitung. Am Beispiel u.a. von Bestattungszeremonien der Trobriander weist Malinowski auf, was Rituale im Sinne eines »Kitts des sozialen Gefüges«⁵³ für die Bewältigung der Situation leisten. Die feierliche öffentliche Zeremonie bietet dem Individuum nicht nur Hilfen zur Bewältigung der Trennungs- und Trauererfahrung an. Sie dämpft gleichzeitig durch das kollektive Begehen des Rituals auch die aufbrechende Angst vor der eigenen Endlichkeit, begrenzt ferner aber auch mögliche antisoziale Impulse; »in all diesem wirkt die Religion den zentrifugalen Kräften der Angst, des Schreckens, der Demoralisation entgegen und liefert die wirkungsvollsten Mittel zur Reintegration der erschütterten Solidarität der Gruppe und für die Wiederherstellung der Moral.«⁵⁴ Insbesondere hat sich der Aufweis als überzeugend erwiesen, daß Rituale als kollektive Verhaltensmuster geeignet sind zur individuellen Bearbeitung von Konfliktambivalenzen.⁵⁵

Mit Durkheim und van Gennep teilt jedoch auch diese Ritualtheorie ein prinzipielles Vorurteil gegenüber den untersuchten sozialen Phänomenen – nämlich dies, daß es sich um religiöse Praktiken von »*primitiven*« Kulturen handele, gegenüber denen moderne wissenschaftlich orientierte Formen des Denkens und Verhaltens nicht zuletzt im Aufgeben religiöser Orientierungsmuster als qualitativ absolut überlegen zu gelten haben.

Mit den Worten Malinowskis ausgedrückt: »Gesellschaftliche Ordnung und Zivilisation können [sc. in primitiven Gesellschaften] nur durch strenge Anlehnung an die Lehre und das Wissen früherer Generationen aufrechterhalten werden. Der Mensch hat noch nicht die äußerst komplexe Apparatur moderner Wissenschaft ersonnen, die ihn heutzutage in die Lage versetzt, die Ergebnisse seiner Erfahrung in unzerstörbaren Formen zu fixieren, sie immer von neuem zu prüfen, sie allmählich in adäquatere Formen zu bringen und sie ständig durch Neues zu bereichern.«⁵⁶

Einen bei aller Verschiedenheit in wichtigen Teilen perspektivisch gleichlautenden Beitrag zur Erforschung von Ritualen hinsichtlich ihrer Funktionalität für Individuum und Gattung hat von der Mitte dieses Jahrhunderts ab die vergleichende *Verhaltensbiologie* (Ethologie) erbracht.⁵⁷ Rituale werden dabei als formalisiertes Signalverhalten verstanden. Vergleichende Studien bei Tieren, insbesondere Primaten, und Menschen ergeben nicht nur weiter unten zu erläuternde genetische Parallelen. Im Zu-

53 Ebd., 53.

54 Ebd., 38.

55 Vgl. G. C. Homans, *Anxiety and Ritual: The Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown*, *The American Anthropologist* XLIII (1941) 164–172.

56 Malinowski, *Magie* 25.

57 Das Problem beschäftigt die Biologie bereits seit dem letzten Jahrhundert, vgl. Ch. Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, London 1872.

sammenhang funktionaler Leistungen von Ritualen ist der auch biologisch untermauerte Erweis von kommunikativer, arterhaltender und triebbändiger Funktionen von Belang.

Als zutreffende Aussage der Ethologie kann immer noch J. Huxleys Bestimmung gelten: »Ritualization may be defined ethologically as the adaptive formalization or canalization of emotionally motivated behaviour, under the teleonomic pressure of natural selection so as a) to promote better and more unambiguous signal function, both intra- and inter-specifically, b) to serve as more efficient stimulators or releasers of more efficient patterns of action in other individuals, c) to reduce intra-specific damage, and d) to serve as sexual or social bonding mechanisms.«⁵⁸

In einer Fülle von Einzelstudien sind inzwischen zumindest analoge Funktionen tierischer und vergleichbarer menschlicher Verhaltensrituale bei Brutpflege, geschlechtsspezifischer Rollenverteilung beim Sexualverhalten, Grußformen usw. aufgewiesen worden.⁵⁹ Die Mechanismen von Affektabfuhr und Aggressionshemmung wurden insbesondere durch jüngere neurobiologische Arbeiten differenzierter untersucht. Dabei ergibt sich auch Anhalt für die Hypothese, daß biologische Dispositionen zum Ritualverhalten in einer der Gehirnhälften lokalisierbar sind.⁶⁰ Jedoch wird in entsprechenden ethologischen Arbeiten zu Recht immer wieder auf ganz unterschiedliche Entwicklungsbedingungen tierischer und menschlicher Rituale aufmerksam gemacht. Insbesondere der jeweilige kulturelle Kontext sowie die spezifisch menschlichen Lernkapazitäten machen jede biologische Reduktion allein auf artspezifische Funktionen sachlich unmöglich.

Leistet die Verhaltensbiologie in funktionaler Hinsicht einen seiner relativen Reichweite bewußten Erklärungsversuch menschlicher Rituale, so stellt sich aus heutiger Sicht vor allem die skizzierte sozialwissenschaftliche Analyse als defizitär heraus. Es ist zwar gerade nach weitergehenden Feldforschungen unbestreitbar, daß gesellschaftliche Rituale die angesprochenen Funktionen kollektiver und individueller Vergewisserung erfüllen können. Das impliziert insbesondere auch die Möglichkeit, daß im Sinne Durkheims religiöse Rituale faktisch einen anderen, außerreligiösen Zweck verfolgen, als dies die immanente Interpretation der Gruppe unterstellt. Insofern enthält diese Theorie ein Wahrheitsmoment. Das impliziert auch die Möglichkeit, mit Ritualen ideologischen Mißbrauch in

58 J. Huxley, Introduction to the Symposium »Ritualization of Behaviour in Animals and Man«, Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Ser. B., Vol. 251 (1966), 250.

59 Vgl. A. Portmann, Riten der Tiere, Eranos-Jahrbuch XIX (1950) 357-401; K. Lorenz, Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre, in: Ders., Ges. Abhandlungen, Bd. II, München 1965; I. Eibl-Eibesfeld, Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen, München 1970.

60 Vgl. E. d'Aquili, The Myth-Ritual-Complex. A Biogenetic Structural Analysis, Zygon 18 (1983) 247-269 sowie Ders., Human Ceremonial Ritual and the Modulation of Aggression, Zygon 20 (1985) 21-30.

politischer Hinsicht zu treiben, indem sie von herrschenden Gruppen verdeckt zur Stabilisierung von bestimmten Machtverhältnissen benutzt werden. Allerdings ist auch der Fall subversiver Machtkritik mittels bestimmter Rituale nachweisbar. Letzteres gilt z.B. in kirchen-kritischer Funktion für bestimmte mittelalterliche Rituale in Hexenglauben, Alchemie und Astrologie, die offiziell entsprechend als »heidnisch« abqualifiziert wurden.⁶¹

Jedoch verfehlt die funktionale Perspektive von Ritualforschungen, aus unterschiedlichen Gründen, eine umfassendere Analyse; sie bietet nur die halbe Wahrheit. Methodologisch wird vor allem in Kategorien von Zweck und Mittel gedacht. Wie bei Durkheim anklang, kann gerade das Phänomen zweckfreien Rituals theoretisch nicht zureichend geklärt werden. Dazu sind in der Folge Modelle sinnhaften Verstehens rituellen Handelns entwickelt worden.

Weiterhin kann innerhalb der gewählten sozialwissenschaftlichen Orientierung das Problem sich wandelnder Rituale in sich wandelnden sozialen Kontexten nicht adäquat behandelt werden. Eben dieses Problem stellt sich aber heute angesichts der Tatsache, daß mit dem Abnehmen von tradierter Religiosität und entsprechender Ritualpraxis in vielen ehemals christlich geprägten Gesellschaften rituelle Verhaltensweisen etwa im Sinne der Übergangsrituale keineswegs ad acta gelegt sind.⁶² Die stetig wachsende Präsenz der »civil religion« in westlichen Gesellschaften einerseits⁶³, der systematisch geförderte staatliche Ersatz von sozialistischen Lebenskrisenritualen in der DDR und anderswo andererseits belegen zwar eindrucklich das von der älteren Soziologie und Ethnologie behauptete universale Bedürfnis nach kollektiver und individueller Vergewisserung des Individuums durch rituelles Handeln. Offen bleibt jedoch u.a. die genaue Beschreibung einer gesellschaftlichen Entwicklungs- bzw. Lernfähigkeit in bezug auf rituelles Handeln. Zumindest diese Schwäche haftet bei aller unverkennbaren Weiterentwicklung der Soziologie der funktionalen Analyse von Ritualen an.⁶⁴

Die Leistung von Ritualen im Zusammenhang alltäglicher Kommunikation ist nach dem sozialpsychologischen Studien E. Goffmans unbestritten.⁶⁵

Die verstehende Soziologie hat im Laufe der letzten Jahrzehnte jedoch die Unzulänglichkeiten hinsichtlich geschichtsphilosophischer Rekon-

61 Vgl. H. Fillipetti / J. Troterau, *Zauber, Riten und Symbol. Magisches Brauchtum im Volksglauben*, Freiburg ²1987.

62 Entsprechendes gilt für islamische Kulturen wie Ägypten oder die Türkei. Eine überaus instruktive Fallstudie zum Mißlingen sozialer Funktionen von Ritualen im gesellschaftlichen Wandel hat C. Geertz, *Ritual and Social Change: A Javanese Example* (1959), in: *Ders., The Interpretation of Cultures*, New York 1973, 142-169 vorgelegt.

63 Außer der bei J. Lott genannten Literatur vgl. in weiterem Umkreis entsprechender Phänomene auch E.B. Koenker, *Secular Salvations. The Rites and Symbols of Political Religion*, Philadelphia 1965 sowie S.F. Moore / B.G. Myerhoff (Ed.), *Secular Ritual*, Assen / Amsterdam 1977.

64 Zu denken ist dabei vor allem an N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt/M. 1977, 86, insofern er dort reflexive Systeme einer Religion als »Nachfolgeeinrichtungen für Rituale auf höherer Ebene« bezeichnet.

65 E. Goffman, *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation* (1967), [deutsch] Frankfurt/M. 1986.

struktion und ethnozentristischer Beschränkung älterer funktionalistischer Ritualtheorien erwiesen.⁶⁶

2.2 Genetische Zugänge

Auch für die Frage nach Entwicklungsbedingungen und Entwicklungsmöglichkeiten menschlichen Ritualverhaltens liefert die bereits erwähnte ethologische Forschung wichtige Hinweise. Unter der Perspektive eines rituell gedoppelten Alltagsverhaltens zeigen sich Parallelen, aber auch Besonderheiten tierischer und spezifisch menschlicher Ritualentwicklung.

Im Tierreich kommt die Ausbildung eines Ausdrucksverhaltens in der Regel nur durch Mutation des arttypischen Verhaltens im Verlauf phylogenetischer Selektion zustande.⁶⁷ In einer über zahllose Generationen reichenden überindividuellen Kette von Verhaltensmodifizierungen ergibt sich schließlich ein bestimmtes Signalverhalten wie Futterlocken, Zähnezeigen oder Beschwichtigungsgesten. Die formalen Kenzeichen dieses in einen neuen Kontext transponierten ritualisierten Verhaltens weisen Analogien mit menschlichem Ritual auf; dazu gehören mimische Übertreibung, rhythmische Wiederholung, Vereinfachung und feste Sequenzialisierung des Verhaltensablaufs.

Auch bei Menschen verläuft, aus verhaltensbiologischer Sicht betrachtet, ein analoger Prozeß der Ritualbildung ab, indem Elemente des alltäglichen Verhaltens besonders geformt werden: »Die Ausgestaltung traditioneller Riten erfolgt nach den gleichen Mustern wie die der stammesgeschichtlichen. Die Verhaltensweisen werden vereinfacht und zum Symbol.«⁶⁸ Gesten werden mimisch übertrieben oder stilisiert, rituelles Verhalten nonverbaler und verbaler Art zeichnet sich auch bei Menschen durch Vereinfachung oder Verschleifung aus.

Bei weiterer Analyse der Analogie zwischen Tier und Mensch stellt jedoch die ethologische Forschung bedeutsame Spezifika gerade hinsichtlich der Entwicklungsbedingungen fest. Bei Menschen findet man allenfalls rudimentäre Überbleibsel stammesgeschichtlicher Wurzeln. Menschliches Ritualverhalten kann nie vollständig auf »natürliche« Entstehungsbedingungen zurückgeführt werden.⁶⁹

Dies liegt insbesondere darin begründet, daß Menschen ontogenetisch

66 An axiomatischen Vorentscheidungen solcher Art krankte auch der Versuch, im Verhältnis von Mythos und Ritual einen genetischen Zusammenhang im Sinne der Progression zum Höheren zu erweisen, vgl. dazu C. Kluckhohn, *Myths and Ritual: A General Theory*, HThR XXXV (1972) 42-79 sowie R.S. Segal, *The Myth-Ritualist Theory of Religion*, JSSR 19 (1980) 173-185. Vgl. zur religionswissenschaftlichen Diskussion H.G. Kippenberg / B. Luchesi (Hg.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt/M. 1978.

67 Vgl. Huxley, *Introduction* sowie N. Tinbergen, *Die Übersprungsbewegung*, Zeitschrift für Tierpsychologie 4 (1940).

68 Eibl-Eibesfeld, *Liebe und Haß*, 68.

69 Anders die auf C.G. Jungs Voraussetzung beruhende Theorie der Ritualentwicklung bei E. Neumann, *Zur psychologischen Bedeutung des Ritus* (1951), in: *Ders., Kulturentwicklung und Religion*, Frankfurt/M. 1978, 9-50.

über eine unvergleichlich höhere *Lernfähigkeit* im emotionalen und kognitiven Bereich verfügen, eine Lernfähigkeit, auf die sie andererseits infolge ihrer prinzipiellen Instinktverbundenheit zum Überleben auch angewiesen sind. Dieser charakteristischen Bedingung einer ontogenetisch disponierten spezifisch menschlichen Entwicklung von Ritualen können weitere zugeordnet werden, etwa die einer hochgradigen Individualisierung von Ritualen bis hin zur Privatisierung, die Kompetenz zu symbolischem oder »innerem« Verhalten einschließlich der Reflexion von Ritualen, schließlich auch die Fähigkeit zur Projektion, etwa im magischen Ritual.

Nicht zu übersehen ist im verhaltensbiologischen Vergleich allerdings auch die Schwäche dieser spezifisch menschlichen Ausgangssituation: Die raschere Entwicklungsfähigkeit, der höhere Grad der Individualisierung und die größere kulturelle Vielfalt menschlichen Ausdrucksverhaltens bergen nicht nur die permanente Gefahr des gegenseitigen Mißverstehens in sich, sondern auch die des schnelleren *Ver-Lernens* ritueller Kommunikation.

Im Unterschied zur verhaltenspsychologischen Lernforschung hat die kognitive Psychologie *Jean Piagets* in differenzierterer Weise den Stellenwert des kindlichen Rituals im Verlauf menschlicher Denkentwicklung herausgearbeitet.⁷⁰ Mit Rücksicht auf Piagets Bedeutung für die gegenwärtige Religionspädagogik muß sein Ansatz näher erläutert werden, obwohl er keine Ritualentwicklungstheorie vorzulegen beabsichtigt hat.

Allerdings bestimmt und begrenzt die übergeordnete Fragestellung Piagets nach der allmählichen Entwicklung eines realitätsgerechten Denkens das Verständnis von rituellem Verhalten und seiner Entwicklung. Prinzipiell geht es dort um die Frage, wie sich im kindlichen Denken die Vorstellungen von Kausalität herausbilden.

In struktureller Hinsicht kann man dabei vier verschiedene Niveaus voneinander unterscheiden: die 1. Phase des »absoluten Realismus«, bei der sich das kindliche Ich mit dem Universum identifiziert⁷¹; die 2. Phase des »unmittelbaren Realismus«, bei der zwar Denkprozesse von Dingen der Wirklichkeit getrennt gedacht, aber in diese äußeren Entitäten verlegt werden; die 3. Phase des »mittelbaren Realismus«, bei der Denkinstrumente sowohl innerhalb des eigenen Körpers als auch innerhalb der Dinge vorgestellt werden können; schließlich die 4. Phase des »Subjektivismus oder Relativismus«; erst hier ist die Unterscheidung zwischen inneren Denkprozessen und äußerer Wirklichkeit vollständig ausgearbeitet.

Innerhalb dieser Stufen der Kausalitätsentwicklung tauchen, aus Piagets Perspektive betrachtet, harmlose Rituale kindlichen Denkens und Handelns (wie: den Atem anhalten, nach einer bestimmten Weise über den

70 Vgl. *J. Piaget*, Das Weltbild des Kindes (1926), [deutsch] Stuttgart 1981; *ders.*, Der Aufbau der Wirklichkeit beim Kinde (1950), [deutsch] Stuttgart 1975.

71 Piaget sieht diese Phase analog zu S. Freuds Annahme einer frühkindlichen Position der »Allmacht der Gedanken«.

Bürgersteig gehen, im Kopf bis zu einer bestimmten Ziffer zählen usw.) auf, und zwar mit der Vorstellung, gerade damit einen bestimmten Effekt zu erreichen. Ritutale sind Elemente des »partizipativen Denkens«. ⁷² Von besonderer Bedeutung für Piaget sind magische Rituale, magische Formen partizipativen Denkens. Als Magie bezeichnet er »den Gebrauch, den das Individuum von den Partizipationsbeziehungen machen zu können glaubt, um die Wirklichkeit zu verändern« ⁷³, obwohl für den Außenstehenden eine kausale Beeinflussung nicht gegeben ist. Magische Partizipation in kindlichen Ritualen kann sich im Denken, im Handeln, durch vorgestellten Anteil an der Substanz äußerer Dinge sowie durch unterstellte gemeinsame Absichten zwischen Individuum und äußeren Objekten ergeben. Die Entwicklung solcher Rituale sieht Piaget in sachlicher Entsprechung zur Entwicklung der Symbolfunktion. ⁷⁴ Aus dem Stadium rein motorisch bestimmter Funktionslust des anfänglich spielerischen Umgangs wie auch aus zunächst alltäglichem Verhalten bildet sich allmählich ein rituell gebrauchtes Verhalten.

Erinnert dieser Transpositionsprozeß an die verhaltensbiologische Analyse der Ritualbildung, so betrachtet der kognitionspsychologische Zugang die Aussonderung aus dem ursprünglichen Kontext aber unter anderer Perspektive. In bezug auf kausales Denken gesehen urteilt Piaget: »Durch Wiederholung verlieren solche Akte . . . jede rationale Beziehung zu ihrem früheren Kontext, sie werden reine Rituale.« ⁷⁵ Dabei werden sie defizitäre Formen des Denkens, indem sie einen kausalen Einfluß unterstellen, der faktisch nicht stattfindet. Speziell mit Blick auf magische Rituale des Kindes gilt: »Die magische Geste ist die symbolische Wiedergabe eines an sich vernünftigen Aktes oder die magische Geste ist schlechterdings symbolisch. In beiden Fällen entsteht die Magie aus einer Vermengung des Zeichens mit der Ursache.« ⁷⁶ Der Beitrag, den die kognitive Psychologie damit zum Verständnis der Entwicklung menschlicher Rituale erbracht hat, muß differenziert gewertet werden, schon wegen seiner indirekten Bedeutung für die gegenwärtige religionspädagogische Diskussion über den Umweg in modernen Theorien zur Entwicklung der Religiosität. ⁷⁷

Zunächst besteht wenig Grund zur Annahme, daß Piagets empirische Studien nicht eine haltbare Theorie der Entwicklung kausalen Denkens erbracht haben. Das impliziert, daß entsprechende Denkformen magischer Partizipation auf das kindliche Verständnis von solchen religiösen

72 Piaget, *Weltbild*, 114.

73 Ebd.

74 Ders., *Nachahmung, Spiel und Traum* (1959), [deutsch] Stuttgart 1969.

75 Piaget, *Weltbild*, 132.

76 Ebd.

77 Zur Auseinandersetzung damit vgl. H. – G. Heimbrock, *Religiöse Entwicklung und die rituelle Dimension*, in: K.E. Nipkow / F. Schweitzer / J.W. Fowler (Hg.), *Glaubensentwicklung und Erziehung*, Gütersloh 1988, 193ff.

Ritualen transponiert werden können, die von Erwachsenen bzw. in der Auslegung einer Religion ganz anders gemeint sind. Schon damit kommt diesem Ritualverständnis eine wichtige kritische Funktion zu. In der von Piaget damit eröffneten Richtung wäre weiter zu fragen nach den kognitiven Bedingungen des Verstehens von Ritualen.⁷⁸

Andererseits kann und will die skizzierte Theorie keineswegs eine hinlängliche Analyse der kognitiven Komponenten rituellen Erlebens und seiner Entwicklung abgeben.

Obwohl Piaget selber in seinen Erörterungen die Fragen nach Analogie zwischen Ontogenese und Phylogenese, speziell die Übereinstimmung seiner Theorie mit zeitgenössischen, oben angesprochen sozialwissenschaftlichen Bewertungen des »primitiven Denkens«, offenließ, teilt er methodologische Schwächen der älteren funktionalistischen Ritualtheorie. Denn auch seine Fragestellung begrenzt von vornherein den Blickwinkel der Ritualbetrachtung auf mehr oder weniger Übereinstimmung mit naturwissenschaftlich-kausalem Denken. Und der Endpunkt seines Schemas struktureller Niveaus der Denkentwicklung stimmt mit den angesprochenen sozialwissenschaftlichen Theorien darin überein, daß der Standpunkt technologischer Rationalität der Zweck-Mittel-Relation als der meist entwickelte erscheint.

Kindliche Rituale sind letztlich nichts anderes als vielleicht notwendige Übergangsschritte zu einem Weltbild nach den Prinzipien der cartesianischen Subjekt-Objekt-Scheidung. Sie sind Mißverständnisse oder Vorverständnisse einer allein instrumentellen Betrachtung der »Realität«.

Eine entscheidende Erweiterung der Forschung zur Ritualentwicklung erbrachte die Ausarbeitung der psychodynamischen Perspektive. *Erik H. Erikson* lieferte u.a. insbesondere für das genetische Verständnis menschlicher Ritualisierungsfähigkeit neue und wichtige Einsichten.⁷⁹ Obwohl er dabei die kritische Perspektive S. Freuds, die Frage nach krankmachenden oder sozial schädlichen Folgen von ritualisiertem Verhalten (vgl. u.) nicht aus dem Auge ließ, konnte er zugleich die Entwicklungsbedingungen und -möglichkeiten eines adaptiven ritualisierten Verhaltens im biographischen Zusammenhang aufzeigen. Interessanterweise bezieht Erikson dabei sowohl ethologische, soziologische als auch kognitionspsychologische Gesichtspunkte mit ein. Seine Theorie ist international in entwicklungspsychologisch orientierter Religionspädagogik immer wieder rezipiert worden.⁸⁰

78 In Auseinandersetzung mit R. Goldman hat A. Godin, *Genetic Development of the Symbolic Function: Meaning and Limits of the Works of R. Goldman*, RelEd 63 (1968) 439ff insbesondere darauf verwiesen, daß Piagets Symbolentwicklungstheorie wertvolle Hinweise zur Expressivität symbolisch-rituellen Handelns bei Kindern beinhaltet. In eigenständiger Weise hat besonders J.W. Fowler in seiner Theorie der Glaubensentwicklung u.a. das Instrumentarium Piagets aufgenommen und weitergeführt.

79 Vgl. dazu bes. E.H. Erikson, *Kinderspiel und politische Phantasie. Stufen der Ritualisierung der Realität* (1977), [deutsch] Stuttgart 1978, wo der Autor seinen berühmten Vortrag »Ontogeny of Ritualization« von 1966 weiter ausgebaut hat.

80 Vgl. dazu aus der Vielzahl der Veröffentlichungen u.a. A. Kavanagh, *The Role of Ritual in Personal Development*, in: J.D. Shaughnessy (Ed.), *The Roots of Ritual*, Grand Ra-

Bekanntlich stellt Erikson menschliches Entwicklungsgeschehen insgesamt in der Matrix seiner psychosexuellen und psychosozialen Stufenfolge der Identitätsbildung dar, im Verlauf derer sich der Mensch mit emotionalen Grundkonflikten auseinandersetzen muß.⁸¹ Im Rückbezug auf biologische Forschung bezeichnet Erikson generell die menschliche Entwicklungsaufgabe mit dem Begriff der »Pseudo-Speziation«. Gemeint ist damit die »phylogenetische Crux« in der Spannung von artspezifischer Instinktentbundenheit einerseits, den Unsicherheiten der Verhaltensregulierung andererseits. Menschliche Triebausstattung, aber auch kulturelle Erfordernisse drängen das Individuum zu einer gewissen Standardisierung des Verhaltens, um sich selbst als Individuum und als solidarisches Mitglied einer spezifischen Gruppe wahrnehmen zu können. Dem dienen Ritualisierungen des Alltagsverhaltens.

Erikson macht die Ausgestaltung des Ritualisierungsvermögens grundsätzlich am Spielbegriff fest. Dabei wird menschliches Spielvermögen in der phänomenalen Breite von simplem Kinderspiel, sportlichem Wettkampf aller Generationen und schließlich auch ernstem politischen Wettstreit angesehen. Hinter all diesen Verhaltensweisen sieht er grundsätzlich und durchgängig jene spezifische Fähigkeit, »die in der Evolution des Menschen begründet ist, und sich in der Spielzeugwelt der kindlichen Phantasie entwickelte, nämlich Objekte von besonderer symbolischer Bedeutung für die Darstellung einer imaginierten Szene in einer genau umrissenen Sphäre zu benutzen.«⁸²

Insbesondere für Eriksons Ritualentwicklungstheorie gilt, daß sein Ansatz zweigesichtig ist.⁸³ Einerseits berücksichtigt Erikson die ethologischen Wurzeln der Verhaltensregulierungen des Menschen, andererseits betrachtet er aber in seinem epigenetischen Modell der Identitätsbildung die Entwicklungsdynamik nicht nur in biologischer, sondern auch in teleologischer Perspektive, d.h. vom Ende der Aufgabe der »Generativität« her. Ritualisierung beruht demnach auf der im Spiel dem Menschen möglichen Ausgestaltung eines biologisch nicht determinierten Freiheitsraums, und sie dient, wo sie geglückt verläuft, im kulturellen Zusammenhang der individuellen Entwicklung zur Identifizierung und Sicherung des Subjekts im drohenden Chaos sich zunehmend überschlagenden sozialen Wandels.

pids 1973, 145-160; *Feifel*, Symbolerziehung (s.o. Anm. 28); *J.H. Westerhoff III / W.H. Willimon*, Liturgy and Learning through the Life Cycle, Minneapolis 1980; *H.J. Fraas*, Glaube und Identität. Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse, Göttingen 1983; *R.L. Browning / R.L. Reed*, The Sacraments in Religious Education and Liturgy, Birmingham (Al.) 1985.

81 *E.H. Erikson*, Identität und Lebenszyklus (1959), [deutsch] Frankfurt/M. 1966.

82 *Ders.*, Kinderspiel, 35. Im Kontext der anthropologischen Grundfunktion des Spielens diskutierte bereits *J. Huizinga*, *Homo Ludens* (1938), [deutsch] Hamburg 1956, 21ff Phänomene wie Kult und Ritual.

83 Dies beschreibt ausführlich *D. Browning*, Erikson and the Search for a Normative Image of Man, in: *P. Homans* (Ed.), *Childhood and Selfhood. Essays on Tradition, Religion, and Modernity in the Psychology of E.H. Erikson*, New Jersey 1978, 264-292.

Im einzelnen ordnet Erikson jeder Phase des Lebenszyklusmodells mit ihrem psychosozialen Grundkonflikt ein spezifisches Element von Ritualisierung zu. In jeder der Phasen entwickelt das Individuum in der Ambivalenz von triebhaftem Überschwang und zwanghafter Begrenzung neue Aspekte ritualisierter Verhaltensgestaltung. Nach dem epigenetischen Prinzip stehen diese Elemente jedoch nicht isoliert nach Altersphasen, sondern prägen die auf ihre Thematik bezogenen Erlebens- und Verhaltensweisen durch die gesamte Biographie hindurch. Jede Phase steht aber auch in der Gefahr, die rituelle Dimension auf eine bestimmte Form individueller und sozialer Pathologie hin zu fixieren.⁸⁴

Kennzeichnend für Eriksons Zugang scheint mir zweierlei. Ontogenese wird hier vom psychosozialen Zusammenhang, teils reflektiert, teils implizit, entworfen als Umgang der gesamten Kultur mit Ritualen. Insofern ist in Eriksons Stufenfolge einer Entwicklung menschlicher Ritualisierung immer schon ein soziales, traditionsbildendes und wertsetzendes Moment mit gegeben, dem weiter unten sozialwissenschaftlich nachzugehen wird. Zum anderen ist der Hinweis Eriksons von Bedeutung, daß auf allen Stufen emotionale Prozesse mit kognitiven Anteilen verbunden sind. Er vermutet, daß die von ihm »vorgetragenen Ritualisierungsstadien mit den anerkannten ›Stufen‹ Piagets übereinstimmen«. ⁸⁵

2.3 Hermeneutische Zugänge

Bereits innerhalb der funktionalen wie auch der genetischen Betrachtung von menschlichem Ritualverhalten war als ein pragmatischer Zweck auch die kommunikative Funktion von Ritualhandlungen herausgearbeitet worden. Ein qualitativer Fortschritt ist in der sozialwissenschaftlichen Ritualforschung der letzten Jahrzehnte in der Erkenntnis begründet, daß kommunikatives Handeln, ja daß alles menschliche Handeln nicht allein unter zweckrationalen Fragestellungen erfaßbar ist: »Almost every human action that takes place in culturally defined surroundings is divisible in this way; it has a technical aspect which does something and an aesthetic communicative aspect which says something.«⁸⁶

Das Interesse an Ritualen als *Ausdruck von Bedeutungen* jenseits ihrer technischen Zwecke, der prinzipiell oder zumindest dominant verstehende Zugang zu Ritualen basiert auf psychologischen wie erkenntnistheoretischen Einsichten älterer Art.

Die erste psychoanalytische Erforschung der unbewußten Dynamik von privatem Zwangsritual wie auch von kollektiven Riten »primitiver« Kulturen betrieb *Sigmund Freud* zwar im Bewußtsein, eine funktionale Aufklärung verborgener Motive von Wiederholungszwängen mache individuell wie gattungsgeschichtlich Rituale letztlich überflüssig.⁸⁷

84 Zur ausführlichen Würdigung von Eriksons Ansatz im Rahmen von Ritualentwicklungstheorien vgl. meinen Beitrag »Religiöse Entwicklung und die rituelle Dimension« (s.o. Anm. 77).

85 Erikson, Kinderspiel, 69.

86 E.R. Leach, Ritual, IESS 13, 523.

87 Vgl. S. Freud, Zwangshandlungen und Religionsübungen (1907); ders., Totem und Tabu (1912/1913); ders., Der Mann Moses und die monotheistische Religion (1932). Vgl.

Freud war der Auffassung, daß seine psychoanalytische Arbeit mit dem Aufweis der emotionalen Funktionalität von immer wiederkehrenden Verhaltensweisen für den einzelnen oder, im Bereich der Religion, für eine ganze Kulturgemeinschaft dazu beitragen könne, Menschen von zwanghaften Wiederholungen zu befreien, nämlich dann, wenn sie Einsicht in die Entstehung und vor allem in die faktisch nicht zum Erfolg führende Anstrengung von solchen Ritualen bekämen. Von wenigen Ausnahmen abgesehen⁸⁸, ist die ältere Psychoanalyse in bezug auf die Erforschung des Rituals der von Freud vorgezeichneten Linie gefolgt. Insbesondere Th. Reik hat sie in seinen Arbeiten weiterverfolgt und auch auf den Bereich sprachlicher Rituale in frühchristlichem Denken ausgedehnt.⁸⁹

Entscheidend ist jedoch ein anderes Moment im psychoanalytischen Ritualverständnis, der *hermeneutische* Grundzug, den die auf Verstehen von Sprache gerichtete Methodologie entwickelte. In einem »szientistischen Selbstmißverständnis«⁹⁰ befangen, hat Freud gleichwohl ein Instrumentarium entwickelt, das auch Rituale vornehmlich als Bedeutungsträger ansieht, die auf ihren (verborgenen) Sinn hin befragt werden können. Unverkennbar fußt auch Eriksons dargestellte epigenetische Theorie der Ritualbildung auf Freud. Allerdings kommt bei jenem ein Zweites hinzu: das erweiterte Symbolverständnis in der Fassung von S. Langer⁹¹, das u.a. auch Freuds Einsichten aufnahm. Mit ihrer Unterscheidung von »diskursiver« und »präsentativer« Symbolik hat auch sie bereits früh den Grund gelegt für eine nicht-funktionalistische Interpretation von Ritualen. Ausgehend von einem menschlichen Bedürfnis nach symbolischer Expression, macht sie mit Verweis auf ethnologisches, biologisches und religionsgeschichtliches Material eine neue Sicht deutlich: Das »Ritual ist eine symbolische Transformation von Erfahrungen, die in keinem anderen Medium adäquat zum Ausdruck gebracht werden können.«⁹² Abgewehrt wird dabei die Reduktion von Ritualen zu Mitteln praktischen Handelns sowie ihre Abwertung als »vorwissenschaftliches« bzw. »unzweckmäßiges« Handeln. Gerade mit Blick auf das alte Problem magischer Rituale wird gegenüber Durkheim die Gegenthese vertreten: »Das wirklich Wichtige des Ritus ist weniger sein praktischer als sein religiöser Erfolg... Nur in der metaphorischen Verkleidung einer physischen Macht... ist der reale Bedeutungsgehalt des Ritus – seine Kraft, eine momentan lebendige Beziehung zwischen Mensch und Natur zu artikulieren – zu erkennen.«⁹³

Unter Bezugnahme auf psychoanalytische wie auch philosophische Ritu-

zu Freuds Ritualdeutung J. Scharfenberg, Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Göttingen 1967, 137ff.

88 Z.B. E. Fromm, Der Sabbath, in: Imago 1927.

89 Th. Reik, Dogma und Zwangsidee (1927), Stuttgart 1973; ders., Das Ritual. Probleme der Religionspsychologie, Bd. I, Wien 1928; ders., Pagan Rituals in Judaism, New York 1964.

90 J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M. 1968, 300ff.

91 Vgl. S. Langer, Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst (1942), Frankfurt/M. 1984.

92 Ebd., 57.

93 Ebd., 161.

alkonzepte haben neuere Sozialanthropologie und Religionssoziologie den verstehenden Zugang zu Ritualen im Kontext eines auch wissenssoziologisch orientierten Religionsverständnisses breit ausgebaut, dies sowohl hinsichtlich ausgedehnter Feldforschung in verschiedensten Kulturen als auch im Blick auf theoretische Auswertung. Nicht ohne Anknüpfung an die Arbeiten von Durkheim, van Gennep und Malinowski, aber methodologisch stärker geprägt von M. Weber hat C. Geertz eine die gegenwärtige Diskussionslage prägende Bestimmung von Religion erarbeitet: »Religion is (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem unequally realistic.«⁹⁴ Das religiöse Symbolsystem kann theoretisch unterschieden werden vom »sozialen« System einer Gesellschaft, das strukturell-funktional aufzuschlüsseln ist. Rituale wie alle anderen Elemente einer Religion haben einen symbolhaft-bedeutsamen wie auch einen funktionalen Aspekt.⁹⁵

Im Kontext solcher sozialwissenschaftlichen Neuorientierung rückte das o.g. *Problem der Bewertung magischen Handelns* als Testfall auf das Verstehen von fremden Ritualen erneut ins Zentrum der Diskussion.⁹⁶ In sachlicher Übereinstimmung mit Langers Thesen plädierten die an der Wissenssoziologie orientierten Sozialanthropologen dafür, neben dem praktischen stärker den symbolischen Zusammenhang von Ritualen zu berücksichtigen. Damit ergab sich die Revision der alten These, rituelles Handeln als vorwissenschaftliches Handeln werde abgelöst durch adäquates instrumentelles Handeln. Rituelles Handeln ist so überhaupt nicht umfassend zu beschreiben. Denn es stellt einen eigenen Handlungstyp dar, der seinen »Zweck« in sich selbst trägt.⁹⁷ Während wissenschaftliches Denken unserer konventionellen Art die Welt analysiert, um damit technisches Handeln zu ermöglichen, gehört das Ritual wie Mythos und Kunst in den Bereich des expressiven Handelns, auch da, wo man sekundär soziale und psychische Funktionen festmachen kann. Von Belang ist ein qualitativer Unterschied der Denkformen. Dieser besteht darin, »daß Wissenschaft die Erfahrung analysiert, wohingegen Mythos, Magie und Religion sie dramatisieren. Der Mythenmacher . . . gehört zu den Dichtern, nicht zu den Wissenschaftlern; beide Gruppen entdecken »Ordnungen unter scheinbarer Unordnung«, aber die Ordnungen, die sie aufdecken, sind völlig verschieden und die Mittel, mit deren Hilfe sie sie suchen, sind ganz andere.«⁹⁸

Zwangsläufig stellt sich damit der Ritualforschung auch das Problem, von welcher hermeneutischen Position aus überhaupt Rituale als expressive

94 C. Geertz, *Religion as a Cultural System* (1966), in: *Ders.*, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, 90.

95 Zu Problemen ritueller Praxis dort, wo das soziale und das kulturelle System in Widerspruch zueinander geraten, vgl. *Geertz' Feldstudie* (s.o. Anm. 62).

96 Grundlegend zum Problem C. Lévi-Strauss, *Das wilde Denken* (1962), [deutsch] Frankfurt/M. 1973, vgl. ferner die ethnopsychoanalytische Studie von J. Favret-Sadra, *Die Wörter, der Zauber, der Tod. Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich*, Frankfurt/M. 1979.

97 E.R. Leach, *Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development*, in: *A Discussion on Ritualization in Animals and Men*, a.a.O., 403ff.

98 J.H.M. Beattie, *Über das Verstehen von Ritualen*, in: *Kippenberg / Luchesi* (Hg.), *Magie*, 203; vgl. auch *ders.*, *Ritual and Social Change*, *Man* (N.S.) 1 (1966) 60-74.

Symbolik zureichend verstehbar sind. Damit ist ein Problemniveau erreicht, auf dem objektivistische Symbolentschlüsselungen und Zuordnungen von außen unter Ethnozentrismusverdacht geraten. Notwendig wird die Berücksichtigung auch kontextabhängiger Kriterien, »Kriterien, die die besondere Weltauffassung oder das besondere symbolische System einer bestimmten Kultur beinhalten«.⁹⁹

Gerade diese methodologischen Erfordernisse hat in überzeugender Weise der britische Sozialanthropologe *Victor Turner* berücksichtigt. Ihm verdankt die verstehende Ritualforschung entscheidende Beiträge. Ausgehend von Feldforschungen in zentralafrikanischen Stammeskulturen¹⁰⁰, hat er in einer Fülle von Studien Bedeutungen und Bedingungen des Bedeutungswandels von Ritualen untersucht. Im Zentrum seiner Arbeiten steht im Anschluß an van Gennep wie auch an Lévi-Strauss' strukturalistische Theorie Symbolgehalt und Symbolstruktur von Ritualen des Übergangs. Deren Ordnung wird mit den klassifikatorischen Begriffen »breach«, »crisis«, »redressive action« und »reintegration« definiert.¹⁰¹ Zugrunde gelegt wird die Unterscheidung von »Ritual« und »Zeremoniell«; das eine wirkt transformatorisch, das andere stabilisierend.

Am Beispiel eines Fruchtbarkeitsrituals »Isoma« für eine Ndembu-Frau in Innerafrika schlüsselt er das formalisierte und dramatisierte Geschehen der Transformation innerhalb der »liminal period« genauer auf.¹⁰²

Mit verschiedenen Maßnahmen wird die individuelle biosoziale Krise zunächst in den überpersönlichen Zusammenhang der Stammesgeschichte gestellt. Das Ritual beginnt, modern gesprochen, mit der dramatischen Inszenierung der Erkenntnis eines unheilvollen Traditionsbruchs. Die Unfruchtbarkeit ist Folge des Abwendung der Geister. Die Mittel des dann einsetzenden Heilungsrituals symbolisieren in ihrer ausgedehnten, aber klar strukturierten Ordnung von Raum und Zeit den Prozeß des Sterbens und Wieder-zum-Leben-Kommens, das gewünschte Fruchtbarwerden der Frau. Zentrale Bestandteile des Rituals sind »dominante Symbole« wie »oben« und »unten«, »Mann« und »Frau«, »rot« und »weiß«, »heiß« und »kalt«. Sie tauchen an verschiedenen Stellen des Rituals in verschiedener, aber deutlich erkennbarer Bedeutung auf, indem entsprechende Menschen und Gegenstände beteiligt werden und indem durch einen Erdtunnel der Wandlungsprozeß dramatisch durchschritten wird.

Rituale wie das skizzierte sind nicht einfach primitive Mittel einer unwissenschaftlichen medizinischen Therapie; sie symbolisieren und interpretieren vielmehr ein individuelles oder kollektives krisenhaftes Widerfahrnis. Sie bringen innere Erfahrungen dramatisiert zum Ausdruck und versuchen, eben in dieser Ausdruckshandlung die Krise zu bewältigen. Dabei wird die gewöhnliche soziale Ordnung zeitweise außer Kraft gesetzt.

99 Ders., *Verstehen*, 196; vgl. zum Problem ferner C. Geertz, *Lokal Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1983.

100 Vgl. V. Turner, *Ndembu Divination: Its Symbolism and Techniques*, Manchester 1961; ders., *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Ithaca/New York 1969.

101 Ders., *Social Dramas and Ritual Metaphors*, in: Ders., *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca/London 1974, 38ff.

102 Ders., *The Ritual Process*, 10ff.

Initianden, die auf einen neuen sozialen Status vorbereitet werden, geraten in einen Zwischenzustand, der ihnen vom äußeren Arrangement szenisch sinnfällig vor Augen führt, daß der bisherige familiäre, ökonomische oder auch sexuelle Status verschwunden ist.¹⁰³

Allerdings zielt die vorübergehende Suspendierung der sozialen Ordnung in der Phase der »liminality« keineswegs auf eine spontan hereinbrechende anomische Situation. Immer noch im Blick auf nicht mehr arbeitsteilig organisierte Gesellschaften weist Turner vielmehr nach, wie in Ritualen ein Jenseits der bestehenden sozialen Ordnung im Rückgang auf das gewöhnlich latente, jetzt aber präsente grundlegende Wertesystem der jeweiligen Kultur aktualisiert wird. So wird etwa vor der Inthronisierung eines Stammeskönigs die gewöhnliche Machtstruktur im Ritual durch Verspottungsrituale invers verkehrt, um so den neuen Machtträger sowohl auf seine Herkunft als auch auf den zukünftig gewünschten verantwortlichen Umgang mit der Macht über andere aufmerksam zu machen. In Anlehnung an M. Buber bestimmt Turner dieses basale Wertesystem als »communitas«.¹⁰⁴ Rituale sind somit als Versuch zu betrachten, im temporären Auszug aus der Alltagsordnung die überzeitlich geltende nicht-hierarchische Solidarität aller Gruppenmitglieder sinnlich darzustellen.¹⁰⁵ Und zahlreiche Gruppen verschiedener Religionen der Welt zeichnen sich durch ihre Erfahrungen aus, eine sich spontan ergebende temporär begrenzte Erfahrung von »communitas« durch entsprechende Institutionen zu perpetuieren.¹⁰⁶

Konzentriert auf die Begriffe »liminality« und »communitas« hat Turner die Symbolik von Ritualen in ihrer sozialen und auch innerpsychischen Dynamik und Bedeutung herausgearbeitet. Von besonderem Interesse in unserem Zusammenhang ist daneben ein weitere Bemühung, nämlich seine Analyse in sozialgeschichtlicher Hinsicht. Unter der Fragestellung, wie sich im sozialen Wandel von Gesellschaften auch die symbolische Ausdruckskraft ihrer Rituale verändert, hat er den Bogen von Stammeskulturen zu modernen Industriegesellschaften geschlagen. U.a. am Beispiel des christlichen Wallfahrtsrituals¹⁰⁷ hat er zusammen mit seiner Frau den Erosionsprozeß an der transformierenden Kraft von Ritualen näher beschrieben. Unter den Bedingungen von Industrialisierung und Arbeits-

103 *Ders.*, Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage, in: Symposium on New Approaches to the Study of Religion (Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society), Seattle 1964, 4-20.

104 *Ders.*, The Ritual Process, 131ff. Weitere begriffliche Klärung von »communitas« findet sich in V. und E. Turner, Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives, New York u.a. 1978, 250ff.

105 Zu einem mit Turners Instrumentarium interpretierten Beispiel vgl. B. G. Myerhoff, Return to Wirikuta: Ritual Reversal and Symbolic Continuity on the Peyote Hunt of the Huichol Indians, in: B. A. Babcock (Ed.), The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society, Ithaca/London 1978, 225-239.

106 Turner diskutiert in diesem Zusammenhang u.a. ausführlich die frühe franziskanische Reformbewegung, vgl. *ders.*, The Ritual Process, 140ff.

107 Vgl. Turner / Turner, Image and Pilgrimage (s.o. Anm. 104).

teilung, so die zentrale These, weicht das als verbindlich geachtete Ritual zu privatem Vergnügen auf, wird aus heiligem Drama nicht mehr als »fun«. Während Arbeit in westlichen Gesellschaften stetig verdiesseitigt wird – ein Prozeß, für den Turner zu Recht insbesondere protestantische Impulse mitverantwortlich macht –, erscheint religiöses Ritual immer mehr als Bestandteil des unproduktiven Freizeitbereichs; anstatt von echter »liminality« spricht Turner nur noch von verblaßtem »liminoid«.¹⁰⁸ Die damit einhergehende Privatisierung religiöser Ausdruckshandlungen macht aus einem einst für alle verbindlichen Teilnehmen am kosmischen Drama des Rituals ein mehr oder weniger beliebiges Auswählen unter einer Vielzahl von Freizeitangeboten wie Sport, Theater, Konzert oder Kunstbetrieb.

Allerdings hat Turner in seinen letzten Arbeiten gerade innerhalb der modernen »liminoiden« Rituale des Freizeitbereichs Tendenzen aufgezeigt, die der eindimensionalen Diagnose des bloßen Ritualverfalls im Prozeß der sozialen Differenzierung in gewisser Weise widersprechen. Dabei geht es nicht um gegenwärtig modische naive Repristinierungsversuche von Ritualerfahrungen archaischer Kulturen.¹⁰⁹ Vielmehr scheint es gerade unter bewußt künstlichen, künstlerischen Vorzeichen möglich, innerhalb von poetisch-dramatischen Inszenierungen, auch innerhalb dessen, was zum Freizeitbereich gehört, neue transformative Erfahrungen anzubahnen. Turner untersucht in diesem Zusammenhang kreative Umgestaltungen antiker griechischen Dramen¹¹⁰ sowie Beispiele der Transposition eines klassischen japanischen Noh-Theaters in einen westlichen Kontext.

Im Anschluß an die Turnersche Theorie ist in jüngster Zeit der Versuch fortgesetzt worden, auch seelsorgerlich-beraterische, psychotherapeutische und pädagogische Prozesse hinsichtlich ihrer transformatorischen Valenzen näher zu analysieren.¹¹¹ Der Chigagoer Religionspsychologe R.L. Moore hat mit Turners Instrumentarium aufgezeigt, daß Rituale nicht als primitive Form der Psychotherapie bewertet werden dürfen, daß aber zeitgenössische tiefenpsychologische Therapien zumindest für einen

108 Vgl. V. Turner, *Liminal to Liminoid in Play, Flow and Ritual. An Essay in Comparative Symbolology*, Rice University Studies 60 (1974) 53-90.

109 Diese Tendenz zeichnet etwa A. Keyserling, *Das Erdheiligtum. Die Urriten von Raum und Zeit*, Wald 1985 aus.

110 V. Turner, *Images of Anti-Temporality: An Essay in the Anthropology of Experience*, in: E. Turner (Ed.), *On the Edge of the Bush*, Victor Turner, Tucson 1985, 27-246; vgl. auch ders., *Liminality and the Performative Genres*, in: J. Macaloon (Ed.), *Rite, Drama, Festival, Spectacle*, Philadelphia 1984, 19-41.

111 Vgl. R.L. Moore, *Contemporary Psychotherapy as Ritual Process: An Initial Reconnaissance*, Zygon 18 (1983) 283-294; ders., *Ministry, Sacred Space, and Theological Education: The Legacy of Victor Turner*, TE 20 (1984) 87-100; ders., *Space and Transformation in Human Experience*, in: Ders. / F. Reynolds (Ed.), *Anthropology and the Study of Religion*, Chicago 1984, 126-143 sowie O. van der Hart, *Übergang in beständiges, Dauerhaftes* 1978.

kleinen Kreis von Menschen ritualisierte Hilfe in Zeiten persönlicher Krise anbieten.

Durch methodisch kontrollierten Einsatz von projektiven Prozessen in der Übertragung, durch ein therapeutisches setting, das eine zeitweise Suspendierung der alltäglichen Sozialbeziehungen ermöglicht, wird formalisierte Unterwerfung, Enthaltsamkeit und Wiederherstellung analog zum Ritual praktiziert. Obwohl zunächst nur für wenige Menschen erreichbar, wird in solchem therapeutischen Ritual nach Moore ein gesellschaftlich bedeutsames Modell für substanzielle Wandlungsprozesse sichtbar.

Daß dieses Modell nicht nur pastoralpsychologisch wegweisend für die Bedeutsamkeit liturgischer und seelsorgerlicher Rituale¹¹², sondern für den pädagogischen Problemzusammenhang von außerordentlicher Brisanz ist, erhellt aus Moore's provozierender These, die nachaufklärerische ritualfeindliche Kultur habe im wesentlichen nur zwei defizitäre Strategien für individuellen und sozialen Wandel erprobt: »education and real-politic.«¹¹³ Die Fruchtbarkeit des kulturanthropologischen Erklärungsansatzes ritueller Transformation durch V. Turner erhellt weiterhin daraus, daß sein Ansatz mittlerweile auch von Theoretikerinnen der feministischen Bewegung herangezogen worden ist.¹¹⁴

2.4 Zwischenbilanz

Unter den drei leitenden Fragestellungen funktionaler, genetischer und hermeneutischer Zugänge wurde die Breite sozial- bzw. kulturwissenschaftlicher Forschungen zum Ritual abgeschritten. Ihr Ertrag ist im Zusammenhang unserer religionspädagogisch orientierten Überlegungen zu bilanzieren. Auffällig ist zunächst, daß man von unterschiedlichen theoretischen Prämissen aus zu ganz unterschiedlichen Begriffsbestimmungen von Ritualen kommt. In der Breite der Disziplinen reicht dies von »formalisiertem Ausdrucksverhalten« (Ethologie) über »Regeln für den Umgang mit dem Heiligen« (ältere Religionswissenschaft) und »Zwangssymptome« (ältere Psychoanalyse) bis hin zu »Systeme für symbolische Transformationsakte« (moderne Kulturanthropologie).

Als gemeinsames Resultat kann in dieser Fülle eigentlich nur dies konstatiert werden, daß alle Einzelforschungen je auf ihre Weise die Mehrdeutigkeit und *Ambivalenz* von Ritualen belegen, sei es die funktionale Ambivalenz zwischen bestimmten adaptiven Leistungen für Gruppen und der Möglichkeit von Mißbrauch des Rituals in ideologischer Verschleierung tatsächlicher Funktionen, sei es die *genetische Ambivalenz* zwischen spielerisch-kreativer Wiederholung zur Identitätssicherung und zwang-

112 Vgl. E. Ramshaw, *Ritual and Pastoral Care*, Philadelphia 1987 sowie H. Stenger, *Liturgie und Liturgiewissenschaft aus der Sicht eines Pastoralpsychologen*, LitJB 38 (1988) 60ff.

113 Moore, *Ministry*, 92.

114 K. Turner, *Contemporary Feminist Rituals*, in: B. Spretnack (Ed.), *The Politics of Women Spirituality*, Garden City / New York 1982, 222.

hafter Fixierung, sei es die hermeneutische Ambivalenz zwischen der Sinngebung für die Erfahrung des Heiligen und der unbewußten Wiederholung nicht-verstandener Konflikterfahrungen.¹¹⁵ Man kann weiterhin feststellen, daß in *wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive* gesehen die Einsicht in diese Ambivalenz des Ritualen größer geworden ist.

War die Ritualforschung in Durkheim'scher bzw. Freud'scher Orientierung einstmals angetreten, die hinter religiösen Ritualen verborgene wirksame Funktionalität analytisch bloßzulegen, um damit indirekt der eigenen Gesellschaft deren Entbehrlichkeit und Überlebtheit zu erweisen, so differenziert sich nun im Zusammenhang jüngerer Ritualtheorien das Bild: Ohne naive Rückkehr zu archaischen Ritualen kann einerseits mit der Begrifflichkeit moderner Theorien der symbolische »Mehr-Wert« von Ritualen aufgewiesen werden und kann andererseits das lange Zeit für unumstößlich gehaltene Urteil eines fortlaufenden Prozesses von Ritualentleerung und -zerfall in seiner ideologischen Einseitigkeit ans' Licht treten. Denn weder verzichten gegenwärtige Gesellschaften wirklich auf Rituale, noch ist ein pauschaler Verzicht sinnvoll.

Für die Religionspädagogik und die Praktische Theologie ergeben sich aus diesen Befunden weitreichende Konsequenzen. Denn Einsichten in die anthropologische Grundqualifikation zu dramatisch-expressiver Bedeutungsgebung und ihrer Entwicklung berühren die im ersten Teil skizzierten Problemstellungen auf mehrfache Weise.

3 Religionspädagogische Weiterführungen

Die am Ende des ersten Teils präzisierten spezifisch religionspädagogischen Problemstellungen (vgl. 1.5) lassen sich mit Hilfe des im zweiten Teil erarbeiteten Orientierungspotentials weiter klären. Das gilt im Blick auf notwendige religionspädagogische bzw. theologische Perspektiven jedoch nur bedingt. Denn zum einen kann humanwissenschaftliche Forschung über Wirklichkeit, Wirkung und Bedeutung von Ritualen nicht pädagogische und theologische Normfindungen und Zielbestimmungen ersetzen, zum anderen basieren, wie gezeigt, auch alle humanwissenschaftlichen Konzepte auf bestimmten normativen Voraussetzungen und prägen von da aus ihre Analyse von Ritualen entscheidend mit. Unter dieser Voraussetzung gilt allerdings auch, daß sozialwissenschaftliche Ritualforschung empirische Bedingungen aufweist, denen religiöse Erziehung nicht einfach auf dem Wege von normativen Optionen entkommen kann. Wer weiterfragt, welche Rolle und Bedeutung Feste und Rituale für

115 Eben diese Ambivalenz vernachlässigen leider Autoren wie G. Lukken, *Geen leven zonder rituelen*. Anthropologische beschouwingen met het oog op de christelijke liturgie, Baarn 1984 oder auch A. Visscher, *Family Religious Rituals and the Transmission of Christian Faith*, Contribution to the 6. Int. Human Science Research Conference, May 1987, University of Ottawa, Canada.

die religiöse Erziehung spielen sollen, der muß zunächst akzeptieren, daß die Strukturierung der Alltags- und Erziehungswirklichkeit mannigfaltig auch durch Ritualisierungen geschieht, ob in Sprachritualen bei der Kommunikation in Lerngruppen, bei Formen von Leistungsmessung oder auch bei der Verabschiedung eines Schulpfarrers.

Daraus ergibt sich, daß eine wirklichkeitsorientierte religiöse Erziehung dem Rechnung tragen muß, sei es bei bewußter Auswahl ritualisierter Lernformen oder deren bewußter Durchbrechung, sei es in kritischer Diskussion von formalisierten Verhaltenweisen, die Kommunikation blockieren.¹¹⁶ Damit nicht vollständig abgegolten ist die Frage nach dem religionspädagogischen Sinn von Ritualen. Dazu muß zunächst der theologische Zusammenhang des Themas weiter geklärt werden.

3.1 Religiöse Qualifizierung des Rituals in theologischer Perspektive
Christlich-theologische Bestimmung kann dabei zunächst dem humanwissenschaftlich erarbeiteten Resultat des Aufweises mannigfaltiger *Ambivalenz des Ritualen* eine Analyse theologischer Ambivalenz zur Seite stellen. Auch in biblischer Perspektive steht das Ritual in der Mehrdeutigkeit und Offenheit zwischen dem Ort der Gottesbegegnung einerseits und dem Versuch, sich durch eigene Kraft des Heils zu bemächtigen, andererseits. Diese spannungsreiche Qualifizierung zwischen Kultkritik und Kultempfehlung bildet *ein* kritisches Prinzip auch für religionspädagogisches Handeln. Insofern aber alles menschliche Ausdruckshandeln in symbolischer Formgebung ritueller Vollzüge theologisch einerseits als Offenbarung Gottes, d.h. als sinnlich wahrnehmbare *Inkarnation* identifizierbar ist, andererseits eben dasselbe immer nur symbolisch gebrochene Verleiblichung der Verborgenheit Gottes sein kann, kommt es für theologisch verantwortete Religionspädagogik nicht in erster Linie auf einen an inhaltlichen Kriterien meßbaren Kanon ›religiöser‹ Rituale an. Vielmehr entscheidet der Gebrauch bzw. das jeweilige Verständnis über die Wahrheit des Rituals im theologischen Sinne.

Auch alle lernenden Zwischenschritte auf dem Weg zu Erfahrungen des christlichen Glaubens im Zusammenhang mit menschlichen Ritualen werden deshalb als zweites Prinzip daran zu prüfen sein wie sehr oder wie wenig hilfreich sie der Bestimmung des Menschen dienen bzw. Ausdruck verleihen, »Freigelassene der Schöpfung«¹¹⁷ zu werden. Dieses *zweite* Kriterium, das entsprechend für religionspädagogische Reflexion zur Symboldidaktik bereits von anderen angesprochen worden ist¹¹⁸, erlaubt

116 In dieser Richtung plädiert auch J.A. van der Ven, Kritische Godsdienstdidaktiek, Kampen 1982, 253ff bzw. 444, wenn er »rituelle Bildung« als eine seiner sechs Teilziele religiöser Erziehung benennt und ausdrücklich einbezieht, daß man vom Mißbrauch der Rituale lernen könne.

117 J. Moltmann, Die ersten Freigelassenen der Schöpfung, München 1971.

118 Vgl. bes. P. Biehl, Symbol und Metapher. Auf dem Wege zu einer religionspädagogischen Theorie religiöser Sprache, in: JRP 1 (1984), Neukirchen-Vluyn 1985, 32ff (»Die Wahrheit religiöser Symbole«).

allerdings noch eine belangreiche Zuordnung von theologischer und anthropologischer Ritualbestimmung. Unter der Voraussetzung einer theologischen Unterscheidung *und* Zuordnung von ›Gesetz‹ und ›Evangelium‹ gesprochen gilt, daß theologisch eine Korrelation besteht zwischen dem dogmatischen Urteil »Gott ist mehr als notwendig«¹¹⁹ und der kulturenthnologischen Analyse, daß Rituale Sinngebungsakte für religiöse Grunderfahrungen jenseits instrumenteller Funktionen sind – d.h. christlicher Glaube kann auf ganz bestimmte identifizierbare Erfahrungen verweisen, die Menschen in Kult und Festen machen, um an eben diesen Erfahrungen das Besondere der christlichen Ritualerfahrung zu verifizieren. Solche Verifizierung kann man an vier Elementen verdeutlichen, wo vom Verständnis des christlichen Glaubens her mit menschlichen Erfahrungen des Rituals »neue Erfahrungen« gemacht werden können:

Erstens kann in institutionalisierten Feiern Vergewisserung der Identität des Menschen zustande kommen, und zwar in der Weise, den Menschen von außerhalb seiner selbst zu identifizieren, nämlich aus Gott. Zweitens gewährt das Ritual Menschen einen Raum zur Distanzierung von den alltäglich erfahrenen Entfremdungen ihrer selbst aufgrund gesellschaftlicher Zwänge; hier steht ein Stück ›Gegenwelt‹ zur Verfügung, das »Überholung des Alltäglichen, wenigstens im liturgischen Spiel, in der symbolischen Begegnung«¹²⁰ ermöglichen kann. Drittens hebt das Ritual in theologischer Perspektive als menschlich lebensnotwendiges Medium ›Feier‹ die Widersprüchlichkeit und Zweideutigkeit des Alltags auf, indem sie eine dramatisch inszenierte und also sinnlich erfahrbare Einheit des »Vorgangs Jesu« als »Fest der Menschen«¹²¹ versucht. Viertens geschieht im christlich verstandenen Ritual eine Vorwegnahme des Reiches Gottes mit den Mitteln des Spiels. Denn »spielend und nur spielnd kommen wir den unerschöpflichen Möglichkeiten unseres Daseins auf die Spur.«¹²²

Eine solche Identifizierung des Christlichen an anthropologisch erhebbaren Wirklichkeiten und Wirkungen von Ritualen ebnet die Perspektive des Glaubens nicht unzulässig in allgemeine religiöse Erfahrungen ein. Sie trägt aber sehr wohl dazu bei, daß man die theologische Interpretation nicht jenseits aller anthropologisch erhebbaren Sachverhalte, sondern gerade an ihnen vornehmen kann. Aus der theologischen Bestimmung des Ritualen zwischen Gotteserfahrung und Götzendienst, zwischen Freude an der Schöpfung und feiernder Vorwegnahme eschatologischer Freude

119 E. Jüngel, *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München 1972, 7.

120 Lange, Was nützt uns der Gottesdienst? (s.o. Anm. 25), 85.

121 Ebd., 87.

122 Ebd., 89. Zu weiterführenden Überlegungen vgl. W. Grünberg, *Der Tanz für alle. Ernst Langes religiös-politische Pädagogik der Hoffnung*, PTh 76 (1987) 521-534. Zur Diskussion der theologischen Ästhetik insgesamt vgl. A. Grözinger, *Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1987 sowie H. Stenger, *Verwirklichung unter den Augen Gottes*, Salzburg 1985, 105ff (»Symbole und Diabole. Überlegungen zur Glaubensästhetik«).

erwächst einer christlich verantworteten religiösen Erziehung die Aufgabe, nach Realisationen solcher Bestimmungen zu suchen. Dies muß in kritischer Freiheit geschehen, d.h. in Betracht kommen bereits aus theologischen Gründen keineswegs nur rituelle Formen überkommener christlicher Traditionen; ferner ist damit gemeint, daß auch lernen der Umgang mit heimischen kirchlichen liturgischen Formen kritisch an den zunächst nur unterstellten Intentionen zu messen ist. Die theologisch wie anthropologisch erhobene Ambivalenz muß selbstverständlich auch dabei näher geprüft werden.

3.2 Rituale in Alltagskulturen Jugendlicher

Wirklichkeitsorientierung der Religionspädagogik, wie sie oben allgemein postuliert wurde, erfordert im Blick auf unser Thema allerdings nicht nur, sozialwissenschaftlich-empiriebezogene Theoreme zum Bereich von Ritualen zu rezipieren, sondern darüber hinaus auch die Alltagskultur von Kindern und Jugendlichen entsprechend zu sichten und zu reflektieren. Mit M. Veit spreche ich dabei die Aufgabe religionspädagogischer Reflexion von Alltagserfahrungen an¹²³, auch wenn ich jene nicht so weitgehend unter das Qualitätssiegel einer »Theologie von unten«¹²⁴ rechnen kann, wie Veit dies tut. Im Rahmen dieses Beitrags seien erste Ansatzpunkte für die Einlösung der Aufgabenstellung genannt.

Im Kontext struktureller Überlegungen zum Beitrag von alltäglichen Ritualisierungen für die Identitätsbildung hat bereits Erikson für die Adoleszenzphase auf einen paradox klingenden Sachverhalt hingewiesen. Er spricht u.a. von »der Neigung entritualisierter Jugend zu improvisierten Gegen-Ritualisierungen«.¹²⁵ Am Material der verschiedensten Jugendkulturen der letzten 20 Jahre in der Bundesrepublik Deutschland und den anglo-amerikanischen Gesellschaften ist insbesondere D. Baacke diesem Zusammenhang weiter nachgegangen.¹²⁶

Aus seinen Analysen wird einerseits deutlich, wie Jugendliche heute alterstypisch die Verbindlichkeit überkommener öffentlicher Rituale in Politik und Schule herausfordern, sie karikieren und lächerlich machen. Auch wenn gerade die Pluriformität von unterschiedlichsten Jugendkulturen generalisierender Analyse allzu einfacher Art widerspricht, wird man adoleszenten Antiritualismus zumindest für eine Reihe von Gruppen und Bewegungen festhalten dürfen. Solche Regelverletzungen stehen dabei im Dienst der Sicherung des eigenen Anspruchs, gegen herrschende Lebensformen in den relativ

123 M. Veit, Alltagserfahrungen von Jugendlichen, theologisch interpretiert, in: JRP 1 (1984), Neukirchen-Vluyn 1985, 3ff.

124 Ebd., 3f bzw. 27f.

125 Erikson, Kinderspiel, 89.

126 D. Baacke, Jugend und Jugendkulturen. Darstellung und Deutung, Weinheim/München 1987; eine weitergehende Analyse kann bei Baacke neben dem akribisch und kündig gesammelten Material auch auf die reflektiert einbezogene jugendsoziologische Forschung zurückgreifen; vgl. in diesem Zusammenhang ferner St. Hall / T. Jefferson (Ed.), Resistance through Rituals. Youth Subcultures in Post-War Britain, London 1975.

abgetrennt existierenden Binnenräumen eigene Stile und Handlungsmuster ausleben zu können.

In unserem Zusammenhang allerdings von mindestens so großer Bedeutung ist der komplementäre Sachverhalt, daß an einer ganzen Reihe von Phänomenen eine wachsende Tendenz aufzuweisen ist, wo Jugendliche ihrerseits auf Formalisierungen von eigenem Lebensstil zurückgreifen.

Baacke verweist dazu auf ganz unterschiedliche »Szenen« wie Arbeiterjugendgruppen, die auf der Straße oder auf Fußballplätzen Revierverteidigung mittels bestimmter Ordnungsrituale praktizieren, auf Rituale des öffentlicher Musikkonsums in Pop-Konzerten oder auch die Demonstration des eigenen Lebensgefühls in Kleidungsritualen der »Bricolage«. Im soziohistorischen Wandel konstatiert er, daß der Überbetonung einer Protest- und Appellfunktion der 68er Generation nun eher die »Überbetonung der Ausdrucksfunktion«¹²⁷ gefolgt sei.

Seine Diagnose geht insgesamt dahin, daß die Dominanz des Expressiven, des nicht-instrumentellen Handelns, m.a.W. die Selbstinszenierung als Selbstzweck charakteristisch ist. Dies scheint bemerkenswert, gerade auch dann, wenn religiöse Gruppen unter den von Baacke herangezogenen Jugendkulturen keine nennenswerte Rolle spielen.

Was damit im Blick auf religionspädagogische Ausgangsbedingungen zu Lernprozessen, die auf Rituale bezogen sind, festzuhalten wäre, ist die Tatsache, daß Jugendliche in vielfältiger Weise Bedürfnisse nach formalisiertem Ausdruckshandeln realisieren. Man wird dies nicht vorschnell als »religiöse« Bedürfnisse umbiegen dürfen, auch dann nicht, wenn es sich etwa um Phänomene wie Sehnsüchte nach Kerzen und Orgelmusik in DDR-Jugendgruppen handelt. Allerdings bietet gerade dieses neu erwachte ästhetische Interesse an einer »Feier der Oberfläche«¹²⁸ für eine humanwissenschaftlich und theologisch in bezug auf die ästhetische Dimension belehrte Religionspädagogik für Lernprozesse konkrete Anknüpfungspunkte in der Alltagskultur Jugendlicher.

3.3 Ritual und elementare Bildung

Insbesondere die kulturanthropologische Analyse hat aufgewiesen, daß Rituale neben dem reflexiv-argumentativen und dem ethisch-orientierenden Bereich von Religionen zu einem dritten eigenständigen Element gerechnet werden müssen, das in den beiden anderen nicht aufgeht. Dem muß prinzipiell die Strukturierung religiöser Bildung in dogmatische und ethische Urteilsbildung und in Einführung in religiöses Ausdruckshandeln expressiv-symbolischer Art entsprechen, letzteres ein Element im Zusammenhang ästhetischer Bildung. Unter Berücksichtigung der institutionellen und der sozialgeschichtlichen Bedingungen von religiösen Lern-

127 Baacke, Jugend, 146.

128 Ebd.

prozessen steht die Religionspädagogik weiterhin vor der doppelten Aufgabenstellung, *Rituale als Dimensionen des elementaren Lernens*, aber auch *als elementare Formen des Lernens* zurückzugewinnen. Damit ist weit mehr und anderes intendiert als das Aufstellen eines Themenkatalogs, auch mehr und anderes als die Bereicherung methodischer Vielfalt um eine neue Variante. Es wäre ein grobes Mißverständnis aller bisherigen Überlegungen, nun analog zur Vielzahl von religionspädagogischen Konzeptionen die Forderung nach einer separaten »Ritualdidaktik« zu erheben. Sicherlich sind Informationen über Festtraditionen der eigenen sowie fremder Religionen notwendig, auch eine reflektierende Auseinandersetzung mit der menschlichen Formsprache und Bedeutungsgebung, die sich dort artikuliert. Wenn aber die zentralen Rituale nach der kulturen- und anthropologischen wie nach der theologischen Bedeutung hin Grenzerfahrungen des Lebens thematisieren, dabei auch der Begegnung mit dem Unverfügbaren Ausdruck geben wollen, dann sind gerade solche Erfahrungsqualitäten nun nicht einfach unterrichtungstechnisch machbar. Persönliche und soziale Krisenerfahrungen kann man nicht oder nur bedingt in den konventionellen institutionellen Rahmenbedingungen unserer pädagogischen Handlungsfelder inszenieren. Es stellt sich hier vielmehr die Aufgabe, ohne falsche Pädagogisierungsversuche, selbstverständlich auch ohne naive Reduktion der Ambivalenz von Ritualen, die Lerndimensionen solcher Rituale rekonstruktiv zu identifizieren. Das knüpft an Turners kulturen- und anthropologische und sozialgeschichtliche Analyse an (vgl. 2.3). Gefragt werden muß dabei nicht nur, welche elementaren individuellen und sozialen Lernprozesse im Sinne tiefgreifender Transformation durch Rituale ermöglicht werden, sondern auch kritisch im Sinne Moore's, was davon in unserem heutigen Alltag eher verhindert wird. Als *Dimensionen des elementaren Lernens* in Ritualen wären u.a. die Strukturierung der Zeitlichkeit, die Einübung eines Körperkonzepts¹²⁹, verbunden damit auch die Dimension der dramaturgischen Selbstdarstellung zu verfolgen.

Ich gehe hier exemplarisch auf die erstgenannte Dimension der *Zeitlichkeit* ein, weil sie von anderen Fragestellungen her in der gegenwärtigen Religionspädagogik eine große Beachtung findet.¹³⁰

Jedes Ritual bietet dem Individuum einen bestimmten Umgang mit der Zeit, mit dem Erleben der Zeitlichkeit. Es kann als Ordnung der Tages-, der Jahres-, der Lebens-, der Weltzeit

129 Vgl. dazu M. Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik* (1970), [deutsch] Frankfurt/M. 1986; St. Keleman, *Dein Körper formt dein Selbst*, München 1980; D. Stollberg, *Leiblichkeit*, in: HbRE, Bd. I, 119-126.

130 Vgl. u.a. P. Biehl, *Der biografische Ansatz in der Religionspädagogik*, in: A. Gröninger / H. Luther (Hg.), *Religion und Biografie*. FS G. Otto, München 1987, 272-296; K.E. Nipkow, *Lebensgeschichte und religiöse Lebenslinie*, in: JRP 3 (1986), Neukirchen-Vluyn 1987, 3-35; F. Schweitzer, *Lebensgeschichte und Religion*, München 1987. Auch W.D. Bukow, *Religiöse Sozialisation*, in: JRP 2 (1985), Neukirchen-Vluyn 1986, 41-67 thematisiert am Beispiel des Gebets einige Leistungen von Ritualen in bezug auf die Dimension der Zeitlichkeit.

begriffen werden. Rituale strukturieren insbesondere biographische Übergänge von einer Lebensphase zur anderen. Allerdings haben Menschen nicht in allen Lebensphasen gleichen Zugang zu ihnen, wie Eriksons Hinweis auf pubertären Anti-Ritualismus belegt. Das Repetitive im Wandel, die Wiederholung des Einmaligen gehören zu seinen Konstitutiva, sowohl was die Formsprache des Rituals selber anbelangt als auch in bezug auf die spannungsreiche Distanz zwischen Ritual und Alltagshandeln.

Hinzu kommt als weiteres Moment jedoch gerade im Ritual die dramatische Durchbrechung der Zeitlichkeit menschlicher Existenz. In diesem Sinn thematisieren Rituale eine Grundspannung menschlicher Existenz zwischen dem Unterworfensein unter die Zeitlichkeit und einem Gestaltungsspielraum innerhalb dieser Grenze. Im Ritual und nur im Ritual können Menschen mit den Mitteln der Zeit in symbolischer Weise sogar ein Jenseits der Zeit entwerfen. Gerade darauf kann christliche Theologie ihr theologisches Verständnis von Gottesdienst beziehen als dem »Ritus, in dem Menschen Reich Gottes spielen, in dem sie das radikal Ausstehende der Erfüllung vorwegnehmen.«¹³¹

Bildung der Zeitlichkeit in Ritualen als Dimension elementaren Lernens zu identifizieren bedeutet danach zu fragen, wie und unter welchen Bedingungen Menschen Zugang zur Formsprache der zeitlichen Dimension finden. Dazu gehören nicht nur bestimmte kognitive Kompetenzen, sondern auch emotionale Lernvorgänge wie die Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit. Zu den spezifischen Bedingungen des Zeiterlebens in unserer Kultur zählt in mehrfacher Hinsicht gerade die Außerkraftsetzung von tradierten Rhythmen des Alltags, ja oft die Zerschlagung der zeitlichen Ordnung. Das gilt auch für den pädagogischen Umgang mit der Zeit.

Zudem ist eine sozialgeschichtliche Entwicklung zu konstatieren, die immer stärker zur persönlich, subjektiv für sinnvoll zu interpretierenden Zeit drängt. Und das mit dem ambivalenten Resultat, daß einerseits »unter den Strukturbedingungen der modernen Gesellschaft die Zeitlichkeit des Individuums zu dessen eigener Disposition freigesetzt« erscheint, daß andererseits damit »im Prinzip alle jene grundlegenden Probleme der Definition von Zeit, Herstellung von Dauer und Beständigkeit, wieder auf das Individuum selber zurückfallen.«¹³²

Als religionspädagogische Antwort scheint in diesem Zusammenhang der Versuch begrüßenswert, der zeitlichen Strukturierung durch Schulfeste, Feiern und Gottesdienste besondere Bedeutung zu verleihen, wenn sich dies nicht einseitig auf tradierte kirchliche Feste beschränkt¹³³ und wenn man damit nicht einer allgemeinen Inflation der Feste Vorschub leistet.¹³⁴ Jedoch entzieht sich dem pädagogisch verfügenden Zugriff sowohl die »Reparatur« eines aufgrund historischer Entwicklungen stark geschwundenen Gefühls für »besondere Zeiten« wie auch die technische Instruktion, auf welche Weise ein junger Mensch z.B. die Abendmahlsliturgie als »Reich-Gottes-Spielen« erleben könnte. Er wäre gerade angesichts dieser Grenzen bereits ein Gewinn, wenn sowohl in reflexiv-rekonstruktiven wie in partizipativ-inszenierenden Lernprozessen die Orientierungs- und Entlastungsfunktion von Ritualen in bezug auf die Dimension der Zeitlichkeit angesprochen würde.

Daß Rituale auch als *elementare Formen des Lernens* zurückzugewinnen

131 Lange, Was nützt uns der Gottesdienst?, 90.

132 H. Leitner, Identität, Körper und Zeit, WzM 34 (1982) 191 bzw. 192.

133 Diese Tendenz ist auffallend bei H. Halbfas, Religionsunterricht in der Grundschule, Bd. 1ff, Düsseldorf/Zürich 1983ff.

134 Davor warnt zu Recht O. Betz, Fest und Ritual, in: HbRE, Bd. I, 287.

sind, spricht die Relation des Themas zur seit langem in der Religionspädagogik geführten Elementarisierungsdebatte an.¹³⁵ Bereits die verhaltensbiologische Analyse (vgl. 2.2) wies als Mittel tierischen wie menschlichen formalisierten Ausdrucksverhaltens elementarisiertes Alltagsverhalten auf: Vereinfachung der Gesten, rhythmische Wiederholung und feste Sequenzialisierung. In pädagogischer Perspektive betrachtet ergibt sich hierbei der paradoxe Sachverhalt, daß solchermaßen dramatisierte Verhaltensweisen in zweckfreier ritueller Feier gleichwohl einen enormen »Lerneffekt« haben, insofern sie auf die partizipierenden Menschen einen besonders nachhaltigen Eindruck machen; etwa die Prozesse, die S. Laeuchli in seinem Mimesis-Projekt bei der dramatischen Ausgestaltung der Geschichte von Kain und Abel mit den Teilnehmern inszeniert¹³⁶, oder eine Reihe der Verfahren, über die G.M. Martin referiert¹³⁷, wie Tanz, Pantomime, Rollenspiele u.a., können formal als Anleihe bei klassischen religiösen Ritualen verschiedenster Kulturen identifiziert werden. Der Beitrag zur Elementarisierungsdebatte liegt m.E. darin, daß vom Gesamtzusammenhang der Ritualproblematik her die gängige Aufteilung in »inhaltliche versus methodische« Reduktion als Intention von Elementarisierung aufgesprengt und erweitert wird. Die Formsprache des Rituals ist eben nicht nur Illustration oder sekundäre Umsetzung einer zuvor sprachlich-begrifflich fixierten Aussage. Menschen selber sind elementarster Bestandteil dieser Aussage in Ritualen.¹³⁸

Welch elementare Aussagekraft Ritualen zukommt, haben nicht zuletzt Friedensgruppen unserer Zeit wiederentdeckt, indem sie an Stelle rein verbaler Verlautbarungen ihre Hoffnungen, Sehnsüchte und Ängste dramatisch in stummen Menschenketten, in Friedensnetzen und im Aufrichten von Holzkreuzen um Atomwaffenstandorte herum auszudrücken versuchen. Der religiösen Erziehung kommt in dieser Hinsicht und in Anknüpfung an Intentionen der Symboldidaktik die Aufgabe zu, in einer behutsamen Einbeziehung solcher formalen Ausdruckselemente des Ritualen jungen Menschen ein Gespür für eben diese Ausdrucksmöglichkeit des Menschen in symbolischen Aktionen zu geben. »Die religionspädagogische Konsequenz muß Entwicklung expressiv-symbolischen Han-

135 Vgl. H. Stock (Hg.), Elementarisierung theologischer Inhalte und Methoden, Bd. 1, Münster (Comenius-Institut) 1975; Bd. 2, ebd. 1977. Die Religionsdidaktik der Sonderschulen hat um diesen genannten Zusammenhang zwischen Ritual und elementaren Lernformen bereits seit langem gewußt, vgl. orientierend A. Pokrand, Fest – Feier – Spiel (DIFF. Fernstudium für evangelische Religionslehrer an Sonderschulen, Studieneinheit 3), Tübingen 1982.

136 S. Laeuchli, Das Spiel vor dem dunklen Gott. »Mimesis« – ein Beitrag zur Entwicklung des Bibliodramas, Neukirchen-Vluyn 1987.

137 G.M. Martin, Mehrdimensionaler Umgang mit der Bibel in Handlungsfeldern der Praktischen Theologie, VuF 31 (1986) 34-46.

138 Es ist deshalb konsequent, wenn H.J. Silberberg, Zur praktischen Spiritualität des Religionslehrers, in: Ders., Von Beruf Religionslehrer, oder: Die Herausforderung von Identität, Spiritualität und Sachkompetenz, Düsseldorf 1982, 21ff mit Bemerkungen zu persönlicher Selbstfindung und Selbstthematisierung in Ritualen eröffnet.

delns in Ritualen, Feiern, liturgischen Vollzügen, auch die Entwicklung gestisch-mimetischen Verhaltens sein, ›Rollenspiele‹. In der Partizipation am Ritus kann sich dann das Bewußtsein einstellen, daß Unverfügbares, nur Gehofftes, Vertrautes symbolisch präsent ist. Die symbolische Kommunikation erschließt über jedes Begreifen hinaus einen Überschuß an Sinn, dem das Bemühen um intuitive, kreative, offene Gestaltung des Lebens entspricht.«¹³⁹ In diesem pädagogisch ausweisbaren Zusammenhang elementaren Lernens in Ritualen und mit Ritualen kann auch ein neuer lernender Zugang zum Gottesdienst, auch zu dem in der Schule gefunden werden.¹⁴⁰ Für die weitere Diskussion des Lernverständnisses beinhaltet dies zugleich eine kritische Rückfrage an gängige Lernkonzepte in Pädagogik und Religionspädagogik, wo eindimensional ›Lernen‹ mit ›stetiger Veränderung des Verhaltens‹ identifiziert wird, ferner dort, wo solche Veränderung ganz in der Verfügung der Lernen organisierenden Menschen gedacht wird.

Es wird Aufgabe zukünftiger Überlegungen sein, die hier skizzierten Beiträge von Ritualen zu Dimensionen des elementaren Lernens in einer religionspädagogischen Bildungstheorie¹⁴¹ weiterzuführen. In ihrem Kern sind Rituale Prozesse menschlicher Bildung. Eine weitere Aufgabe der Praktischen Theologie wird es sein, solche Rituale nicht nur theoretisch-theologisch zu bedenken, sondern sie zuerst und zuletzt praktisch werden zu lassen.

Abstract

Since along time the inclusion of RE in the curriculum made the connections between learning and celebrating more and more difficult. To broaden the prespective of RE this article is based on sociological, psychological but especially on cultural anthropological research. Following these disciplines the conditions of symbolic behaviour, it's genesis, functions and meanings are described explicately. Despite anthropological as well as theological ambivalence of rituals, RE faces the twofold task to regain rituals as dimensions of elementary learning and also as elementary forms of learning by taking up the culture of daily life.

139 D. Zilleßen, Sakramentalität und Alltagskultur, in: K. Ebert (Hg.), Alltagswelt und Ethik. Beiträge zu einem sozial-ethischen Problemfeld. Für Adam Weyer zum 60. Geburtstag, Wuppertal 1988, 116.

140 Zur pädagogischen Diskussion vgl. u.a. J.M. Hull, Worship and the Curriculum (1969), in: Ders., Studies in Religion and Education, London 1984, 5-16; zum Zusammenhang von Katechese und Liturgie in elementarer pädagogischer Absicht vgl. K. Meyer zu Utrup, Liturgie und Katechese, JLiH 27 (1982) 1-19; E. Feifel, Katechese in der katholischen katechetischen Diskussion, in: JRP 4 (1987), Neukirchen-Vluyn 1988, 99ff, vgl. weiterhin den Artikel von Chr. Bizer in diesem Band.

141 Eine solche religionspädagogische Bildungstheorie muß die Dimension der ästhetischen Bildung, wie sie P. Biehl, Religionspädagogik und Ästhetik, in diesem Band erörtert hat, zum Ausgangspunkt nehmen.