

Andreas Odenthal

Rituelle Erfahrung

Praktisch-theologische Konturen
des christlichen Gottesdienstes

Kohlhammer

Andreas Odenthal
Rituelle Erfahrung

Kohlhammer

Praktische Theologie heute

Herausgegeben von

Stefan Altmeyer

Christian Bauer

Kristian Fechtner

Albert Gerhards

Thomas Klie

Helga Kohler-Spiegel

Isabelle Noth

Ulrike Wagner-Rau

Band 161

Andreas Odenthal

Rituelle Erfahrung

Praktisch-theologische Konturen
des christlichen Gottesdienstes

Verlag W. Kohlhammer

1. Auflage 2019

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-036138-6

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17-036139-3

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Inhalt

Vorwort	9
---------------	---

A: Reflexionen

1. Im Vorgriff: Was ist „Rituelle Erfahrung“?	13
1.1 „Erfahrung“ – ein schillernder Begriff	16
1.2 Was meint „rituell“?	19
1.3 Rituellem Erfahrungsraum („thirdspace“)	23
2. Ein Überblick über den Gedankengang	26
3. Auf der Grenze: Fragen aus verschiedenen Horizonten	29
3.1 Zwischen Leben und Glauben: In der Spur von Edward Schillebeeckx	31
3.2 Wissenschaften im Dialog: Interdisziplinarität	41
3.3 Die Disziplinen: Liturgiewissenschaft und Psychoanalyse	46

B: Liturgie: Der Durchgang durch das Pascha Jesu Christi

1. Praeludium: Das Pascha Jesu im Introitus <i>Nos autem gloriari oportet</i>	59
2. Der Verlust: Vom Fehlen des Geliebten	66
2.1 Die Verlusterfahrung der Kindheit: Von Freuds Garnrollenspiel zum symbolischen Raum („thirdspace“)	66
2.2 Das „Gründungsverschwinden“ am Ostermorgen (Michel de Certeau)	73
2.3 „Ortsverlust“ als (liturgie-)theologische Kategorie	77

3. Die Offenbarung: Der geschenkte Frei-Raum des Entdeckens	81
3.1 Der kreative „intermediäre Raum“ (Donald W. Winnicott)	82
3.2 Rituellem Raum: Liturgie als „Feier des Pascha-Mysteriums“ (Sacrosanctum Concilium 6).....	86
3.3 Der Kirchen-Raum.....	91
4. Das Ritual: Die Wieder-Holung des Anfangs	96
4.1 Bedeutung verleihen: Das Konzept des Selbstobjektes (Heinz Kohut).....	98
4.2 Die Realisierung der Ursprungshandlung (Richard Schaeffler)	103
4.3 Liturgie als Anamnese des Pascha-Ereignisses	105
5. Das Ereignis: Zwischen Anwesenheit und Abwesenheit	110
5.1 Das Ereignis als Transformation von Erfahrung (Wilfred Bion) .	111
5.2 Das „Widerfahrnis der Transzendenz“ Gottes in Jesus Christus ..	116
5.3 Zwischen „abduktivem Schlussfolgern“ und dem „Blitz“ der Osternacht	118
6. Das Symbol: Vom Bekenntnis des Glaubens	123
6.1 Von der altkirchlichen Taufpraxis zu frühmittelalterlichen Veränderungen.....	123
6.2 Vom $\sigma\mu\text{-}\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$ zum Konzept symbolischer Erfahrung (Heribert Wahl).....	126
6.3 Inverser Ansatz: Das Symbolische und die Differenz.....	130
7. Die Tradition: Von Konflikt und Verrat	133
7.1 Unbehagen in der Kultur – Unbehagen im Christentum?	134
7.2 Verrat und Gewalt: Der Bruch des Kreuzes	139
7.3 Das Ritual in der Dynamik von Differenz- und Brucherfahrungen	142

8. Das Opfer: Von der Ermutigung zum Leben	145
8.1 Mut zum Leben als Fragment: Das Schulddilemma	145
8.2 „oblatio rationabilis“. Von der Vergeistigung des Opfers	149
8.3 Opfern – operari – offerre: Das christliche Kultparadox	153
9. Die Sprache: Vom Erleben zur Erfahrung	156
9.1 Von der Sprachfindung zum Ritual: Der „sakrale Komplex“ (Jürgen Habermas).....	157
9.2 Von menscheitsalten Gesten zur christlichen Liturgie.....	161
9.3 Liturgische „aktive Sprachkompetenz“ (Richard Schaeffler).....	164
10. Die Szene: Vom sprach-losen Verstehen	169
10.1 Vom Vorrang des Sinnlich-Symbolischen (Alfred Lorenzer).....	170
10.2 Vom „schweigenden Verstehen“ und der wortlosen Geste.....	173
10.3 Die rituelle Szene: Ambrosius von Mailand	177
11. Postludium: Der Introitus des Ostermontags <i>Introduxit vos Dominus</i>	181
 <i>C: Vom Gottesdienst reden: Über die Grenzen der Disziplinen hinweg</i>	
1. Der zurückgelegte Gang: Von einer <i>Theorie</i> zur <i>Theologie ritueller Erfahrung</i>	187
2. Konturen einer praktisch-theologischen Liturgiewissenschaft	198

D: Literatur, Abkürzungsverzeichnis und Register

1. Literatur	205
2. Abkürzungsverzeichnis.....	230
3. Register	233

*Nicht die Zeichen stehen in Frage, sondern wir
Karthäusermönch im Film „Die große Stille“*

Vorwort

Seit der Veröffentlichung des Buches *Liturgie als Ritual* sind viele Jahre ins Land gegangen: Es ging, kurz gesagt, darum, in einem interdisziplinären Dialog von Theologie und Psychoanalyse den Gottesdienst der Kirche als Symbolgeschehen zu verstehen, der tiefenseelische menschliche Erfahrungen ebenso umfasst wie die Glaubensstradition der Kirche. Diese Spur soll nun weiterverfolgt werden. Doch muss der Tatsache Rechnung getragen werden, dass in der Zwischenzeit Manches geschehen ist: Die Gestalt der Kirche hat sich, zumindest in Deutschland, massiv verändert. Die Herausforderungen sind mannigfaltig: Das Christentum ringt im Alten Europa um seine bislang innegehabten gesellschaftlichen Positionen. Der interreligiöse Dialog hat Hochkonjunktur, und innerhalb dessen besitzt das Thema Religion und Gewalt ungeahnte Aktualität. All dies zeigt sich auch in der Wissenschaft: Obwohl angesichts einer religiös gefärbten weltpolitischen Situation die Bedeutung der Theologien evident sein müsste, erkennen nur wenige ihre Notwendigkeit. Die Theologie steht unter Legitimationszwang, an einer Universität im Hinblick auf ihre Wissenschaftlichkeit, im Raum einer zumindest in Deutschland zunehmend pragmatisch vorgehenden Kirche um ihre Relevanz für das kirchliche Leben. Doch zugleich wird der wissenschaftliche Diskurs christlicher Theologien über ihre eigenen Grenzen hinaus spannend. Es gibt die vielen Begegnungen mit den Theologien der Weltreligionen, es gibt aber auch die Kontakte mit außertheologischen Forschungsrichtungen. Für die Liturgiewissenschaft mögen hier lediglich die interdisziplinär angelegten „ritual studies“ als Beispiel dienen: Kirchliche Rituale und der zugehörige liturgiewissenschaftliche Zugang bilden nur einen kleinen Teil dieser Forschungsrichtung, die zugleich einige neue Perspektiven auf das Phänomen menschlicher Ritualität eröffnet hat. In diesem Umfeld scheint eine neue grundlegende Besinnung auf das rituelle Tun der Kirche vonnöten. Das vorliegende Buch versucht dies, nicht zuletzt deshalb, weil viele in *Liturgie als Ritual* niedergelegte Gedanken sich angesichts der Veränderungen modifiziert haben. Der Vorlesungsbetrieb, in dem viele Fragen und Thesen vorgetragen und mit den Studentinnen und Studenten diskutiert wurden, Reaktionen aus dem Kollegenkreis und weitere eigene Forschungen haben dazu beigetragen, dass sich manche These geschärft hat, manches verworfen wurde, anderes vielleicht gar reifen konnte oder nun zu ergänzen ist. Insofern wird im Blick auf *Liturgie als Ritual* manches dort Grundgelegte hier wiederzufinden sein, indes in einem anderen Kontext oder einer anderen Blickrichtung. Viele im Folgenden entfaltete Gedanken finden

sich bereits in anderen Publikationen, doch hier werden sie anders systematisiert, zusammengefasst und erweitert, in der Hoffnung, dass bei allem bleibend Fragmentarischen doch ein großes Ganzes entstehen kann. Hervorgegangen sind die Veränderungen aus dem immer wieder überarbeiteten und weiterentwickelten Vorlesungszyklus zu den anthropologischen und theologischen Grundlagen der Liturgie an der Theologischen Fakultät Fulda, dem Katholisch-theologischen Seminar an der Universität Marburg, mit den KirchenmusikerInnen an der Hochschule für Musik und Darstellende Kunst in Stuttgart, vor allem aber an der Universität Tübingen und seit kurzem an der Universität Bonn. Meinen Hörerinnen und Hörern sei aufrichtig Dank gesagt für das erfrischende Sich-Einlassen auf ungewohnte Gedanken, das Hinterfragen mancher Ansätze und den Versuch, die Theologie nicht bloß anzulernen, sondern zu „symbolischer Erfahrung“ werden zu lassen. Jede Theologie ist, zumindest vom Anspruch des Christentums, biographisch geprägt, und deshalb stehen zuerst wir selbst in Frage – und nicht die Zeichen. Oder stehen etwa auch sie in Frage?

Mein Dank gilt vielen Menschen, ohne die das Zustandekommen dieses Buches nicht hätte glücken können. Hier ist vor allem Dr. Wolfgang Reuter zu nennen, mit dem viele der Themen des Buches diskutiert wurden. Hilfreich zur Seite standen mir ferner Pfarrer Martin J. Wittschorek und Dr. Birk Ohnesorge. Dank sei vor allem den Benediktinerinnen der Abtei St. Maria in Fulda mit der Äbtissin Sr. Benedikta Krantz OSB gesagt. Ihrer Gastfreundschaft verdanke ich sorglose Wochen, die gefüllt waren von der Feier der heiligen Mysterien im Stundengebet und dem täglichen Gregorianischen Choralamt, abgewechselt durch die wissenschaftliche Arbeit. Hier durfte und darf ich immer wieder erfahren, welche Kraft rituelle Erfahrung und rituelle Praxis haben. Sr. Regina Duzy OSB hat zudem das Manuskript sorgfältig korrigiert. Dank gebührt den Herausgebern der Reihe „Praktische Theologie heute“ für die Übernahme des Buches sowie dem Verlag Kohlhammer mit seinem Lektor Dr. Sebastian Weigert, der in gewohnt kompetenter und freundlicher Weise die Buchpublikation betreut hat.

Ich widme dieses Buch dem Andenken meines Vaters Hans Odenthal (1929-2016).

Bonn, am Fest des hl. Apostels Andreas 2018

Andreas Odenthal

A: Reflexionen

1. Im Vorgriff: Was ist „Rituelle Erfahrung“?

Ein Freitagabend in der Kölner Innenstadt: Zwei Kuppelbauten prägen das Stadtbild markant. Der erste ist das Dekagon der altherwürdigen ehemaligen Stiftskirche St. Gereon, ein bis in die Spätantike zurückgehender Memorialbau über dem Märtyrergrab des Heiligen. Wer dort nach 19 Uhr an der Türe steht, wird die Kirche verschlossen finden. Das einst reiche liturgische Leben des Stiftes ist mit der Säkularisierung im Jahre 1802 erloschen. Die Pfarrgemeinde ist heute klein. Nur mühsam kann sie das alte Bauwerk mit Leben füllen. Wenige hundert Meter weiter ein zweites Bauwerk in Kuppelform, das Cinedom, ein Kinozentrum Kölns. Am Freitagabend herrscht hier nun reiches Leben: Viele Menschen betreten die hellerleuchtete „Kinokathedrale“. Man drängt vor bis zur „Lettneranlage“ der Kassen, um dort einen „Taufschein“ zu erwerben, die Eintrittskarte. Sie ermöglicht es, nun ins „Allerheiligste“ vorzudringen. Dort wartet eine Rolltreppe, mit der man von der Erde weg einem blauen Sternenhimmel entgegenfährt – so waren einst wohl die Gewölbe einer gotischen Kathedrale ausgemalt. Sogar Sternschnuppen werden imitiert: Man darf sich etwas wünschen. Eine moderne Form von Transzendenzerleben und Bittgebet. Im ersten und zweiten Stock nun kann man sich in der entsprechenden „Seitenkapelle“ einfinden, in der der Film mit dem gewählten „Kino-Heiligen“ gesendet wird. Im Film geht es in der Regel um menschliche Grundthemen wie Geburt und Tod, die Probleme des Erwachsenwerdens oder die Wahl des Lebensmodells, der geschlechtlichen Gemeinschaft wie der Mahlzeit – nach Joseph Ratzinger „Knotenpunkte menschlicher Existenz“¹. Schon der heilige Thomas von Aquin hat in seiner „Summe gegen die Heiden“ die Siebenzahl der Sakramente gerade nicht im strengen Sinne theologisch begründet². Vielmehr erzählt er den Lebenslauf des Menschen nach, erwähnt jene Knotenpunkte, um deutlich zu machen, dass die Kirche gerade an diese Punkte einer Lebensgeschichte Sakramente gesetzt habe. – Der Kinofilm als neuzeitlicher Ersatz sakramentlicher Liturgie? Zumindest werden die Besucher angerührt, bei amerikanischen Spielfilmen allzumal. Emotional betroffen, fast wie in der Griechischen Tragödie „kathartisch gereinigt“, kann der Kinosaal wieder verlassen werden: Das Leben ist bedacht, in einen anderen Kontext eingereiht. Das gibt Kraft, den Alltag neu und anders zu sehen und zu bewältigen. Durch

¹ RATZINGER, Begründung, der Begriff der Knotenpunkte ebd. 200.

² Vgl. etwa THOMAS VON AQUIN, *Summa contra Gentiles* III,I, c.119: „Quia vero connaturale est homini ut per sensus cognitionem accipiat, et difficillimum est sensibilia transcendere, provisum est divinitus homini ut etiam in sensibilibus rebus divinatorum ei commemoratio fieret, ut per hoc hominis intentio magis revocaretur ad divina, etiam illius cuius mens non est valida ad divina in seipsis contemplanda“. Dann fährt Thomas fort: „Et propter hoc instituta sunt sensibilia sacrificia ...“

hier geschenkte „Transzendenzerfahrungen“ verändert, kann man neu den Alltag bestehen: Ein säkulares „Gehet hin in Frieden“. Dieses Beispiel, das um viele andere ergänzt werden könnte, zeigt eines: Der Mensch bedarf der Rituale, und er schafft sie sich, ob in der Kirche, beim Sportereignis oder im Kino. Das heißt zugleich: Wenn das Christentum Rituale feiert, tut es zunächst nichts Besonderes, sondern vollzieht augenscheinlich etwas für das Menschsein Nötiges.

Die Renaissance des Rituellen in unserer Gesellschaft paart sich gelegentlich mit einem neu erwachenden Bedürfnis nach Religiosität, das indes oft fernab der Kirchen gestillt wird, die doch die traditionellen Träger ritueller Handlungen sind³. Die Kirche, über Jahrhunderte allererster Anbieter in Sachen Ritual, ist nur mehr *ein* Anbieter unter vielen geworden. Sie hat mannigfache Konkurrenz erhalten⁴. Das fordert heraus, die eigene rituelle Tradition zu profilieren und auf ihre Relevanz zu prüfen, will sich die Kirche nicht durch den immer schon vorausgesetzten Mehr-Wert ihrer Handlungen gegen jedwede Kritik immunisieren. Damit aber sind entscheidende Fragen verbunden, denen sich die Liturgiewissenschaft zu stellen hat: Wie sieht es denn aus mit der menschlichen Fähigkeit, Rituale zu feiern? Sprechen manche Kirchenleute vielleicht deshalb von der Liturgieunfähigkeit der heutigen Menschen, weil sie es nicht ertragen können, dass rituelle Bedürfnisse anderswo gestillt werden⁵? Was heißt überhaupt „liturgiefähig“, was meint „symbolfähig“? Und vor allem: Wenn sich nun so viele Anbieter auf dem Markt der Möglichkeiten menschlichen Ritualbedürfnisses tummeln, worin liegt eigentlich das Besondere in den Ritualen der Kirche, ihrer Liturgie? Damit wird eine erste Anfrage sozusagen von außen an die Kirchen herangetragen: Worin liegt eigentlich das Besondere des christlichen „Angebotes“ im Rahmen ritueller gesellschaftlicher Vielfalt, ja manchmal Beliebigkeit? Oder ist es letztlich gleichgültig, wo und wie ich mein Bedürfnis nach Ritualen stille? Ist nicht, um ein Beispiel zu gebrauchen, der säkulare Trauerredner viel freier, auf die Person des Verstorbenen wie die Bedürfnisse der Hinterbliebenen einzugehen, als dies ein Priester der katholischen Kirche mit dem „Ballast“ zweitausendjährig gewachsener Liturgie kann? Oder aber im Gegenteil: Bietet nicht die zweitausendjährige Geschichte des Christentums einen Reichtum ganz eigener Art, weil es ein Reichtum der Gotteserfahrung und Glaubenserfahrung ist? Dann aber lautet die Frage, wie dieser Reichtum an Erfahrung so zu verflüssigen sei, dass er die Menschen heute im Innersten trifft. Sogleich tut sich ein neues Problem auf: In Bezug auf unsere abendländische Kultur und auch den christlichen Glauben lässt sich ein fortschreitender Sprachverlust diagnostizieren, der zugleich

³ Zu diesen Fragestellungen einer Renaissance des Religiösen bzw. einer Kritik am Säkularisierungsparadigma vgl. etwa JOAS, Sakralisierung und Entsakralisierung; JOAS, Modernisierung.

⁴ Vgl. hier DE WILDT, Kasualien-Konkurrenz.

⁵ Vgl. zur Fragestellung den Sammelband KRANEMANN, NAGEL, NÜBOLD, Heute Gott feiern.

Überlieferungsverlust ist (Richard Schaeffler)⁶: Der Kontakt zur eigenen Tradition, die doch als Deutehorizont der Lebenswirklichkeit fungieren könnte, scheint immer mehr zu zerreißen⁷. „Das sagt mir nichts“ – Dieser Satz kann als Hinweis auf die Lebensferne kirchlicher Rituale und die damit verbundene Verkündigung gelesen werden. Aber welche Relevanz für die Lebensdeutung hat denn das Christentum hier und jetzt, will es nicht mit der Betonung seiner „eschatologischen Dimension“ jedweden Sinn in die Zukunft legen – und so vertrösten? Die entscheidenden Fragen sind gestellt, die auch die Rolle des Christentums in einer nicht mehr unbedingt christlich geprägten Gesellschaft berühren. Mit diesen wenigen Sätzen sind zugleich einige Koordinaten der Gegenwart beschrieben, zwischen denen sich die Kirche mit ihrer rituellen Tradition bewegt, ob sie will oder nicht. Die Unübersichtlichkeit der Situation wird vollends an medialen rituellen Großereignissen deutlich: Das Begräbnis Papst Johannes Pauls II. hat einerseits die Wucht jahrtausendealter Riten um Tod und Trauer gezeigt. Andererseits ist ein Rückschluss auf eine christliche Glaubenshaltung all derer unmöglich, die – in welcher Form auch immer – daran teilnahmen. Es geht vielleicht zuerst um einen beim damaligen Papst erlebten exemplarischen Umgang mit Krankheit und Tod, mit menschlicher Vergänglichkeit, zugleich damit aber auch um den Abschied von einer Vaterfigur von internationaler politischer Bedeutung. Ist im Erleben einer solcher Faszination aber der Bereich des christlichen Glaubens eigentlich schon betreten?

Die Liturgiewissenschaft als die Disziplin, die sich der rituellen Tradition der Kirche widmet, ist angesichts solcher Phänomene besonders gefragt. Es gilt zu bedenken, wie mit der rituellen Tradition der Kirche umzugehen, wie sie zu pflegen, aber auch zu bereichern und zu erneuern sei. Es gilt ferner zu bedenken, wie sie adäquater Ausdruck menschlicher Existenz wie der kirchlichen Glaubenstradition sein könne. Dann aber ist die Schwelle des Christlichen zu konturieren, wenn es um einen Ausdruck des eigenen Glaubens geht, der sich in die Nachfolge des Gekreuzigt-Auferstandenen gerufen fühlt.

Das Konzept „Rituelle Erfahrung“ versucht nicht, alle diese Fragen zu beantworten. Es beabsichtigt vielmehr, für die Fülle der Herausforderungen ein Modell bereitzustellen, innerhalb dessen die vielen Fragen gestellt werden und – vielleicht – eine vorläufige Antwort finden können⁸. Im Vorgriff auf den in diesem Buch vorgestellten Gesamtentwurf soll im folgenden Abschnitt ganz bewusst ein Vor-Urteil vorgenommen werden: Eine erste begriffliche Weichenstellung verortet, was „Erfahrung“ eigentlich meint und welches Ritualverständnis für den Raum christlicher Liturgie überhaupt angezielt wird.

⁶ Vgl. SCHAEFFLER, Einübung 1, 54.

⁷ Als ein Beispiel unter vielen diene die spannende Untersuchung von KOLL, Körper beten. Sie untersucht mannigfache Formen leibhafter Meditation, auch die fernöstlicher Prägung. Die abendländische Übung der Stundenliturgie in einem Chorgestühl indes hat sie vergessen.

⁸ Vgl. hier auch bereits die Vorüberlegungen bei ODENTHAL, Rituelle Erfahrung.

1.1 „Erfahrung“ – ein schillernder Begriff

Die Unterscheidung zwischen Erlebnis und Erfahrung prägt die weiteren Überlegungen: Das Leben ist reich an Erlebnissen, damit sie aber zu einer Erfahrung werden können, bedürfen sie der Deutung. „Erfahrung“ gibt es also nicht pur, sondern sie ist immer schon Ergebnis eines Deutungsprozesses. Die Unterscheidung von Erlebnis (Erscheinung) und Erfahrung hat unter anderen der Religionsphilosoph Richard Schaeffler in die Diskussion eingebracht, indem er auf das folgende Diktum von Immanuel Kant hinwies:

„Sie (die reinen Verstandesbegriffe, A.O.) dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können“⁹.

Damit wird im Folgenden ein Erfahrungsbegriff zugrunde gelegt, der sich an den Bedingungen der Neuzeit orientiert, indem er das Moment der Interpretation umschließt: Das *Erlebnis* ist ein Grundzug menschlicher Existenz und geschieht alltäglich. *Erfahrung* hingegen ist anspruchsvoller: Sie setzt ein Erlebnis voraus, doch bleibt sie dabei nicht stehen, sondern deutet dieses Erlebnis. Auf eine Kurzformel gebracht, kann Erfahrung als gedeutetes Erlebnis verstanden werden. Bei der Erfahrung geht es also um einen Reflexionsprozess, den die Menschen ihrem Erleben zukommen lassen: Das Erlebnis wird in einen größeren Sinnzusammenhang gestellt. Wer von „Erfahrung“ spricht, befindet sich bereits in einem Deutungsprozess seines Lebens. Diese Deutung des Erlebens hin zur Erfahrung findet aber nicht im luftleeren Raum statt, sondern ist immer schon kulturell geprägt, nämlich durch eine Erfahrungstradition¹⁰. Vielleicht lässt sich die derzeitige Epoche als „erlebnisreich“, doch allzu oft als „erfahrungsarm“ verstehen: Viele Menschen häufen Erleben auf Erleben, vielfach indes ohne jedes neue Erleben zu deuten und so zur Erfahrung werden zu lassen¹¹. Doch kann sich, trifft diese Beobachtung überhaupt zu, dahinter noch etwas Anderes verbergen: Die Archive der Vergangenheit, die Geschichte, stehen weniger als bisher zur Deutung zur Verfügung. Die Geschichte selbst ist zum Problem geworden. Das „Geschichtsdispositiv“, also Welt und Menschen im Sinne eines linearen Nacheinanders von Erfahrungen zu interpretieren, steht in Frage und wird zunehmend ergänzt durch das „Ereignisdispositiv“: Das Hier und Jetzt ist immer wieder neu zu verstehen¹². Damit ist keine reine Eventkultur gemeint¹³. Vielmehr wird der Beobachtung

⁹ So KANT, Prolegomena 101. Zur Kantrezeption vgl. SCHAEFFLER, Glaubensreflexion 91-95 u.ö. Vgl. zum Ganzen ODENTHAL, Kultus.

¹⁰ Vgl. neben vielen anderen Ansätzen auch HEIMBROCK, Leben.

¹¹ Vgl. hier etwa RICKEN, Religiöse Erfahrung. Im Folgenden werden Begriff und Sache der Erfahrung hauptsächlich im Gefolge von Edward Schillebeeckx zur Sprache kommen (siehe Kapitel A.3.1). Auf evangelischer Seite vgl. die Diskussion bei DIERKEN, Dabeisein.

¹² Vgl. SCHÜSSLER, Mit Gott neu beginnen 61-147.

¹³ Vgl. SCHÜSSLER, Praktische Theologie 98.

Rechnung getragen, dass alle unsere Geschichtsbilder Deutungen sind, Konstruktionen, keine Rekonstruktionen, wie übrigens auch jede „Lebensgeschichte“ Konstruktion und keine Rekonstruktion ist, die lediglich historisch exakt Fakten an Fakten reiht. Zugleich macht die Kategorie des Ereignisses auf die Gefahr aufmerksam, Leben und Welt ausschließlich aus der Tradition zu verstehen und so dem Neuen keinen Raum mehr zu geben. Erfahrung wird so ein vielschichtiger, gar schillernder Begriff, weil er die Notwendigkeit und Problematik des Deutungsprozesses umschließt. Zugleich ist „Erfahrung“ eine der Grundkategorie des Religiösen, auch des Christentums. Denn es geht in allen religiösen Systemen auch um ein Verstehen und Deuten von Welt und Leben. Die vielen Glaubenserfahrungen der Generationen vor uns stehen immer wieder neu zur Verfügung, um das Neue des eigenen Erlebens zu deuten. Doch zugleich rechnen religiöse Systeme immer mit dem Ereignis: In unsere Deutungsprozesse kann sich etwas Störend-Verstörendes einmischen, das glaubende Menschen unter bestimmten Bedingungen als Handeln Gottes bekennen. Drei Dimensionen tun sich auf: Erlebnis, Erfahrung und Ereignis – und alle drei haben auch eine rituelle Seite. Denn religiöse Rituale können beeindruckend sein (die Ebene des Erlebnisses), sie möchten dazu beitragen, Welt und Leben zu verstehen (die Ebene der Deutung des Erlebnisses, so dass es zur Erfahrung wird) und rechnen mit der verstörend-befreienden Gegenwart des Göttlichen (die Ebene des Ereignisses), ohne dass diese Dimensionen immer säuberlich von einander getrennt werden könnten. Auf den Gottesdienst der Kirche angewendet, muss zunächst festgehalten werden: Erleben ist immer schon eine Grundkategorie der Liturgie¹⁴. Sie lebt geradezu von ihren „heiligen Zeichen“ (Romano Guardini), die sinnlich wahrnehmbar sind und, bei guter Inszenierung, ein Erlebnis sein können. Und doch ist der Anspruch der Liturgie größer: Sie möchte ein *Erfahrungsraum* sein. Der rituellen Tradition der Kirche kommt dann die Funktion zu, einen verbalen wie nonverbalen *Deutehorizont des Erlebens* zu bieten. Anders gesagt: Wenn es um rituelle *Erfahrung* geht, dann wird zuerst die Erlebnisqualität des Gottesdienstes bemüht. Doch führt das Erleben in einen Erfahrungsraum, nämlich den der rituellen Tradition der Christenheit. Dieser Erfahrungsraum hält nun seinerseits vielfältiges Erleben der Christenheit fest, das im Laufe der Zeit „geronnen“, verdichtet ist – zu einer Erfahrung geworden ist. Dieser *Deutehorizont von Erfahrungen* wird im Gottesdienst ritualisiert und auf die konkrete Feier und die an ihr beteiligten Menschen hin verflüssigt. Im Vollzug des Rituals kann dann das Ereignis geschehen: Die Gegenwart Gottes widerfährt, oder vorsichtiger: Die Jenseitigkeit Gottes, seine Transzendenz wird erfahrbar, wie sie sich in Jesus Christus geoffenbart hat. Das kann heilsam oder verstörend sein – oder beides

¹⁴ Vgl. etwa Kapitel B.10.3.

zugleich. Die Liturgie wäre dementsprechend „Deutung des Lebens im Horizont des Pascha-Mysteriums“¹⁵. Mit dem Pascha-Mysterium ist ein liturgie-theologischer Begriff angesprochen, der in den folgenden Überlegungen eine zentrale Stelle einnimmt und noch erläutert wird. Er zeigt an, worum es im Ereignis des Gottesdienstes geht, nämlich das Pascha Israels mit dem Auszug aus Ägypten (Exodus) und das Pascha Jesu, sein Leiden, Sterben und Auferstehen. Die neue Qualität, die im Gottesdienst entsteht, kann somit theologisch als Gegenwart des Gekreuzigt-Auferstandenen qualifiziert werden. Diese und viele andere Erfahrungen also sind es, die das Christentum ritualisiert hat und zur Deutung des Lebens zur Verfügung stellt.

Wenn dem so ist, dann sind die folgenden Überlegungen nicht nur, zumindest nicht primär, an einem „Event-Charakter“ liturgischen Tuns interessiert. Vielmehr geht es um die mittels ritueller Erfahrung immer wieder neu in Gang gesetzte Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Doch diese Lebensdeutung geschieht eben auf rituelle Weise, nicht in öffentlicher Verbalisierung der eigenen Lebensgeschichte, und vor allem nicht so, als wäre mit dem Deutungsprozess jedwede Spannung zwischen Glauben und Leben, zwischen Lebenserfahrung und Glaubenstradition beseitigt. Das Modell ritueller Erfahrung versucht, gerade im Spannungsfeld beider Größen jenen dritten (intermediären) Raum aufzuschließen, der das eigene Leben und die Glaubens-tradition im besten Sinne vermittelt und so die Menschen ausruhen lässt vor den Augen Gottes, was theologisch als Raum der Gnade zu qualifizieren wäre.

Die folgenden Überlegungen gehen dabei einen besonderen Weg. Sie umschließen neben theologischen auch psychoanalytische Diskurse und versuchen so, Erfahrung noch einmal anders einzuholen. „Erfahrung“ ist dann auch „tiefenseelisch“ gemeint, und eine Grundannahme psychoanalytischer Theoriebildung, die Lehre vom seelisch Unbewußten, wird in den Diskurs eingetragen. Es geht somit um die eigene Lebensgeschichte mit dem bereits Gedeuteten, aber auch mit dem unverstandenen Gebliebenen, das weiterhin nach Deutung verlangt, aber zugleich dunkel bleibt. Wenn die folgenden Überlegungen also – tiefenpsychologisch – immer auch mit der Dimension des seelisch Unbewußten rechnen, bedeutet dies zugleich, dass nicht nur ein rationales Verstehen angezielt wird. Vielmehr wird – wie im Traum oder in der Kunst – eine *Tiefenschicht von Erfahrung* angesprochen, die über das diskursiv Verstehbare hinausgeht. Mittels einer solchen Perspektive wird versucht, die Liturgie der Kirche unter den speziellen Bedingungen rituellen Tuns tiefer zu verstehen.

Zwischenergebnis:

- Am Beginn steht das *Erleben* der Welt oder eines anderen Menschen.

¹⁵ RICHTER, Sinndeutung 162. – Vgl. auch GRÄB, Religion als Deutung, im Hinblick auf die kirchlichen Rituale 67-163.

- Dieses Erleben bedarf je neu der Deutung, wodurch es zur *Erfahrung* wird.
- Diese Deutung vollzieht sich in einer spezifischen kulturellen Erfahrungstradition, die immer schon selbst Konstruktion ist und bereits die Art und Weise des Erlebens bestimmt.
- Das Christentum stellt – wie andere Religionen – eine Erfahrungstradition zur Verfügung, deren Stärke es ist, dass sie auch durch Rituale vermittelt wird.
- In diesem Deutungsprozess ist immer wieder mit Störungen zu rechnen: Das *Ereignis* von etwas Nicht-Geplanten bricht sich Bahn.
- So kann die christliche Liturgie zur Deutung des Lebens werden und neue Erfahrungen generieren, kurz: selbst zum ungeplanten Ereignis werden.
- Dieses rituelle Ereignis wird theologisch als Widerfahrnis des Gekreuzigt-Auferstandenen zu qualifizieren sein.

1.2 Was meint „rituell“?

Es gibt vielfältige Möglichkeiten von Erfahrungen, die als Deutungen des Erlebens angesehen werden können. Die Deutung in einem religiösen Kontext ist nur eine Form, und die christliche Erfahrungstradition wiederum ist nur ein Teil der vielfältigen möglichen religiösen Deutungskontexte. Im Christentum selbst sind vielfältige Praxisfelder denkbar, die einen Deutungszusammenhang der Lebensgeschichten mit der christlichen Erfahrungstradition ermöglichen: Seelsorgerliche Begleitung, Bibelarbeit, lehramtliche Texte, auch ein theologisches Studium, der konkret gelebte religiöse Alltag, die vielen materiellen Dinge der Glaubenstradition wie etwa Kirchenbauten, schließlich der Deutungskontext, den die Rituale präsentieren und zur Verfügung stellen. Um diese Möglichkeit der rituellen Lebensdeutung im Kontext der christlichen Erfahrungstradition geht es im Folgenden. Die Überlegungen können und wollen deshalb nicht den Dschungel unterschiedlicher Ritualtheorien im Kontext der *ritual studies* systematisierend darstellen¹⁶. Ihr Ziel ist vielmehr, ein Ritualverständnis zu entwickeln, das psychoanalytische Einsichten ebenso umfasst

¹⁶ Vgl. hier den Überblick bei KREINATH, SNOEK, STAUSBERG, *Theorizing Rituals 1*, sowie die überbordende Bibliographie bei KREINATH, SNOEK, STAUSBERG, *Theorizing Rituals 2*. Vgl. dazu im Hinblick auf die Liturgiewissenschaft POST, *Ritual Studies*; POST, *Erbe*; POST, *Liturgiewissenschaft*. Allgemein immer noch BELLIGER, *Ritualtheorien*; HARTH, *JASPER SCHENK, Ritualdynamik*.

wie markante Konturen der Erfahrungstradition des Christentums¹⁷. Die These ist also, dass die christlichen Rituale unter anderem dazu dienen, das Leben und die Welt zu deuten. Und diese Funktion wird in den folgenden Überlegungen näher untersucht und problematisiert. Dabei soll sozusagen auf einer Metaebene ausgeleuchtet werden, wie die christlichen Rituale zwischen Lebenserfahrung und Glaubenstradition vermitteln.

Was aber ist mit „rituell“ oder mit Ritualen eigentlich gemeint? Es geht in diesem Kontext nicht um ein Verstehen von privaten oder gemeinschaftlichen Ritualen im Sinne von „Alltagsroutinen“, die das Leben entlasten. Vielmehr sind Rituale gemeint, die als Fest oder Feier den Alltag *unterbrechen*. Sie bilden sich vor allem an den Knotenpunkten menschlicher Existenz¹⁸, nämlich Geburt und Krankheit oder Tod, Mahlzeit und menschlicher Beziehung. Genau deshalb wird die Liturgie der Kirche unter die Kategorie der Rituale gestellt: Ohne den besonderen Anspruch und die spezifische theologische Füllung der christlichen Rituale hintanzustellen, weist die christliche Liturgie doch generell Gemeinsamkeiten mit auch außerhalb des Christentums zu findenden religiösen Ritualen wie auch Alltagsritualen auf. Dabei können als grundlegende Merkmale eines Rituals zunächst Formen von Stereotypie und Wiederholbarkeit ausgemacht werden: Es ist das nach gleichem Muster Wiederkehrende und Wiederholbare, das den spezifischen Charakter des Rituals ausmacht. Doch dies ist nur die eine Seite des Ritualen. Die andere Seite des Ritualen ist die Veränderung. Diese Perspektive beruht auf der Einsicht, dass es bei allen wiederkehrenden Handlungssequenzen nie um das gleiche Ritual geht¹⁹. Wie man niemals zweimal in denselben Fluss steigen kann, kann man auch niemals zweimal dasselbe Ritual feiern – und sei der Ablauf noch so normiert. Denn rituelles Handeln ist notwendig an die konkreten Menschen wie

¹⁷ Ich folge hier nicht der Nomenklatur bei KLIE, Ritual, der „Ritual“ nur bei vorneuzeitlichen Sozialformen verwendet, „in denen entsprechende Selbstverständlichkeiten bestehen“ (so GRETHLEIN, Praktische Theologie 169) und für christliche Vollzüge „Ritus“ vorschlägt (KLIE, Ritual, bes. 104-107). Klie warnt zu Recht vor einer Ausfransung des Begriffes, hat aber katholische Akzentsetzungen nicht zur Kenntnis genommen. Denn der Begriff „Ritus“ etwa ist in der katholischen Tradition bereits besetzt, und zwar völlig anders als bei Klie: „Ritus“ ist im katholischen Kontext die gewachsene lokale Ausformung des Gottesdienstes im Gegensatz zur römischen Normliturgie, wie Mailänder Ritus etc. Für Klie umschließt Ritus das eher Spielerische und Kreative, also das, was seines Erachtens ein strenger Ritualbegriff ausschließt. Genau das aber wird als Irrtum zu enttarnen sein, wobei immer wieder zu fragen ist, worin das Kreative eigentlich bestehe. Klies Anliegen ist, einen spezifischen Begriff für dezidiert christliche Gottesdienstformen zu haben. Das ist ebenso verständlich wie problematisch, wenn man das (spezifisch christliche) Amalgam aus Anthropologischem und Theologischem bedenkt.

¹⁸ Vgl. RATZINGER, Begründung, der Begriff der Knotenpunkte ebd. 200.

¹⁹ Wiederholbarkeit als ein Kriterium des Ritualen ist also nicht so engzuführen, dass notwendigerweise regelmäßig dieselben Handlungssequenzen vollzogen würden, sondern ist eher intentional zu verstehen: „Rituale beruhen auf in einer Gruppe oder Kultur eingelebten und vorgeprägten Handlungen; sie sind keine spontanen Akte, sondern intendieren, wiederholt zu werden“, so FECHTNER, Liturgik 148.

die konkrete Zeit gebunden und wird so immer unterschiedliche Ausprägungen annehmen²⁰.

Den Alltag unterbrechende Rituale sollen also im Kontext der rituellen Erfahrungstradition des Christentums ausgelotet werden. Damit rückt die Liturgie der katholischen Kirche in den Blick, die in Form ihres römisch geprägten Traditionsstranges anklingt. Diese Liturgie nun soll *als Ritual* wahrgenommen werden. Mit der kirchlichen Liturgie werden somit jene Rituale der christlichen Tradition angeschaut, die den Anspruch erheben, in die Transzendenz Gottes zu reichen, damit zwar einerseits den Alltag unterbrechen, gleichwohl andererseits auf ihn bezogen bleiben. Wohlgermerkt: Es geht dabei nicht um eine rein theologische Interpretation der rituellen Tradition der Kirche, sondern um die weiter greifende Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Erfahrbarkeit der christlichen Tradition, die interdisziplinär ausgelotet wird. Einfacher gesagt: Es soll so versucht werden, den Lebensbezug der rituellen Tradition des Christentums freizulegen.

Wenn diese christliche Erfahrungsdimension *als rituell* klassifiziert wird, so ist damit zugleich ausgesagt, dass sie analog zu unterschiedlichen kirchlichen Praxisfeldern *eine* Erfahrungsform unter anderen ist: Die christliche Glaubens-tradition manifestiert sich in den vielen biblischen Erzählungen, den Dogmen der Kirche wie auch dem gelebten Leben christlicher Gemeinden. Alle diese Manifestationen von Erfahrungen können als Deutungskontext des eigenen Lebens dienen. Die vorliegende Untersuchung aber widmet sich den vielen Erfahrungen, die sich in den Ritualen *als kirchlicher Liturgie* samt deren Derivatformen niedergeschlagen haben²¹. Es wird zu fragen sein, wie sich die rituelle Tradition des Christentums von anderen Formen der Erfahrungstradition unterscheidet und welches ihr besonderer Fokus ist. Eine Spur wird sein, ihre verbale wie nonverbale, diskursive wie präsentative Dimension wahrzunehmen, die zeigt, wie wenig der christliche Gottesdienst in einer „Funktion“ (auch der der Lebensdeutung) überhaupt aufgeht²². Alle den Ritualen eignende Züge prägen auch die kirchliche Liturgie, die aber zugleich eine Ebene der Transzendenz erschließt²³. Vor diesem Hintergrund wird im Folgenden vor allem in zwei Blickrichtungen geschaut: Es geht immer wieder um anthropologische Grundkonstanten des Ritualen, also die Frage nach einem allgemein Menschlichen, die mit der theologischem Blickrichtung auf das Besondere der christlichen Erfahrungstradition verbunden wird.

²⁰ Der im Folgenden etwa im Anschluss an Heribert Wahl stark gemachte Gedanke einer (symbolischen) Differenz wird dieser Einsicht Rechnung tragen.

²¹ Ein kirchenamtlich-offizieller Liturgiebegriff wäre ja dahingehend zu hinterfragen, ob wirklich nur die amtlich akzeptierten Rituale beachtenswert sind oder doch auch das, was bislang „Paraliturgie“ hieß. Die entscheidende Frage wäre, welche offiziell verdrängten Tendenzen sich in breitenreligiösen Ritualen („Volksfrömmigkeit“) eigentlich zeitigen.

²² Dies wird im Kapitel B.10. näher beleuchtet.

²³ Einen Überblick und eine Abgrenzung, auf die hier bewusst erst einmal verzichtet wird, finden sich bei DÜCKER, Rituale 28-67.

Die beiden Begriffe „rituell“ und „Erfahrung“ werden nun zur „rituellen Erfahrung“ verbunden. Damit soll ausgelotet werden, wie die Rituale des Christentums normierte, im besten Sinne vor-gegebene Kommunikation ermöglichen, die nicht immer wieder neu erfunden werden muss und gerade so entlastet²⁴. Diese Kommunikation verbindet (in einem synchronen Sinne) die das Ritual feiernden Menschen. Zugleich aber wird (in einem diachronen Sinne) Wissen der religiösen Erfahrungstradition transportiert, das im Ritual immer wieder verflüssigt werden kann. Denn das christliche Ritual birgt die gespeicherten Erfahrungen der glaubenden Generationen vor uns. Doch eignet ihm die für die katholische Liturgietradition zentrale Eigenschaft, dass es nämlich nicht lediglich um ein Zur-Kenntnis-Nehmen, sondern ein „performatives“, das Leben durch-formendes und „transformierendes“, gar veränderndes rituelles Handeln geht. Es betrifft das Leben hier und jetzt. An dieser Stelle wäre der Ereignischarakter in die Überlegungen einzutragen²⁵.

Damit sind die großen Bögen der folgenden Überlegungen gespannt, und bereits jetzt zeigt sich die Doppelstruktur des mit „ritueller Erfahrung“ Gemeinten: Es geht zum einen um je neu im Medium des Rituals zu machende Erfahrungen, zum andern um das in den Ritualen gespeicherte Erfahrungswissen der Kirche. Damit bleibt rituelle Erfahrung zwischen den Polen Tradition, Situation und Innovation ausgestreckt²⁶.

Zwischenergebnis:

- Von Alltagsritualen, die aufgrund des Stereotypen das Leben entlasten, sind Rituale um das Fest zu unterscheiden.
- Sie durchbrechen und unterbrechen („transzendieren“) den Alltag.
- Es sind vor allem die Knotenpunkte menschlicher Existenz, die solche den Alltag unterbrechenden Rituale auf sich ziehen.
- Genau hier sind die Anknüpfungspunkte für die christliche Erfahrungstradition.
- Diese kann im Ritual immer neu auf konkretes Leben hin verflüssigt und zugänglich gemacht werden.
- Die im Ritual verdichtete christliche Erfahrungstradition steht zur Deutung des Lebens offen.

²⁴ Vgl. hierzu PAUL, Kommunikation.

²⁵ Siehe Kapitel B.5.

²⁶ Diese Denkstruktur findet sich etwa bei ENGLERT, Mit altem Neues sagen. Einzutragen wäre hier der Poiesisbegriff, den KRAUSE, Mysterium und Metapher 51-58, anhand von Günter Bader und dessen Metaphernbegriff entwirft. Es geht ihm um das Vermögen, zwischen sklavischer Anamnese und ungezügelter Phantasie einen dritten Bereich einzuführen, der im folgenden als „Raum der Kreativität“ zu qualifizieren sein wird, in dem „rituelle Erfahrung“ zu situieren ist.

1.3 *Ritueller Erfahrungsraum („thirdspace“)*

Das Buch trägt den Titel „Rituelle Erfahrung“, wobei der Begriff an sich nicht neu ist²⁷. Das Neue ist die theologische wie psychoanalytische Füllung. Dazu bauen die Überlegungen auf dem Konzept „symbolischer Erfahrung“ von Heribert Wahl auf²⁸. Dieser besondere Erfahrungsbegriff wird im Folgenden weiter zu referieren wie zu entwickeln sein²⁹. Bislang konnte festgehalten werden, dass „Erfahrung“ immer mit einem Deutungsprozess zu tun hat³⁰. Von der Erfahrung wurde das Erleben unterschieden. Letzteres zeigt die eher subjektive Seite des Weltzuganges, die freilich zur Deutung der eher objektiven Erfahrungstradition bedarf. Mit den Begriffen Erlebnis und Erfahrung wird also zugleich die Spannung von subjektiv und objektiv benannt, die die folgenden Überlegungen immer wieder durchziehen wird. Dabei gilt jedoch paradoxer Weise, dass subjektives Erleben immer schon durch einen objektiven Kontext geprägt ist: Was überhaupt erlebt werden kann, ist immer schon kulturell vorgegeben. Das heißt nicht, dass es keine neuen, zum Bisherigen quer stehenden Erlebnisse geben könnte, die dann wiederum in einem Deutungsprozess zu neuen Erfahrungen werden können.

Die Vermittlung subjektiven Erlebens mit objektiv zugänglicher Erfahrung schafft aber, und das wird einer der Zielpunkte der Überlegungen sein, etwas Neues, das als eine (die Polarität subjektiv – objektiv aufhebende) neue Erfahrung (Gottes, seiner Transzendenz als Ereignis, des Urgrundes des Lebens etc.) gewertet werden kann³¹. Sogar noch mehr: Die Vermittlung zwischen subjektiv und objektiv *schafft* nicht nur etwas Neues, sozusagen als Endprodukt. Sie *ist* bereits etwas Neues, indem sie selbst eine dritte Größe, einen eigenen „Raum“ darstellt. Es geht, das sei bereits jetzt gesagt, um einen zweckfreien Raum, in dem die Spannung von objektiver Erfahrungstradition und subjektiven Erlebnissen im besten Sinne „aufgehoben“ werden kann: Sie wird aufgefangen und zugleich verändert. Mit einem solchen „Vermittlungsraum“ ist deutlich, dass ein rein zweidimensionales Weltbild, wie es oftmals naturwissenschaftliches Denken prägt, überwunden werden³². In einem solchen, etwa durch René Descartes geprägten dualen Weltverständnis gibt es vor

²⁷ Der Begriff „rituelle Erfahrung“ findet sich etwa bereits im Kontext der *ritual studies* bei GRIMES, Typen, indes anders gefüllt als hier.

²⁸ Vgl. WAHL, Glaube.

²⁹ Vgl. etwa Kapitel B.6.

³⁰ Vgl. zum Folgenden übrigens die kurze Zusammenfassung meines Ansatzes bei LÄMMLIN, Religionspraxis 196-197.

³¹ Der Mystiker macht etwa Erfahrung in der christlichen Tradition oft anhand der soeben gefeierten Liturgie mit ihren liturgischen und also auch biblischen Texten. Vgl. hier etwa ANGENENDT, Heinrich Seuse.

³² Vgl. hier auch meine Überlegungen zu Hartmut Rosa bei ODENTHAL, Resonanz-Raum Gottesdienst.