

Stephan Winter, Osnabrück

## „Bloß nicht aus dem Rahmen fallen ...“

Rituell-gottesdienstliches Framing als zentrale pastoralliturgische Herausforderung

Zunehmend öfter ist ein guter Teil der Feiergemeinschaften nicht mehr im Feiern „zu Hause“. Was kann unter diesen Bedingungen helfen, dennoch eine Erfahrung der Heilszuwendung Gottes zu stiften? Der Beitrag zeigt Ansatzmöglichkeiten aus der Ritualtheorie. (Redaktion)

### 1 Exposition:

Gottesdienstgestaltung im pluralistischen Umfeld als riskantes Unternehmen

Eine Thematik ist mir in den vergangenen Jahren auf Fortbildungen oder innerhalb individueller Beratungssettings so oder ähnlich immer öfters begegnet: Priester, Diakone oder hauptamtliche pastorale

Mitarbeitende berichten davon, dass sie ständig und manchmal geballt innerhalb weniger Tage Gottesdienste unter sehr unterschiedlichen Rahmenbedingungen zu gestalten haben. Als eine der größten Herausforderungen wird erlebt, wenn Feiergemeinschaften von den Erwartungen und Voraussetzungen her, die die einzelnen Teilnehmenden mitbringen, sehr disparat zusammengesetzt sind. Dazu ein entsprechendes (zugegeben: etwas konstruiertes, aber im Kern durchaus realistisches) Statement eines (fiktiven) Diakons, der hauptberuflich in einer städtischen Pfarrei eingesetzt ist: „Vor zwei Tagen hatte ich vormittags den Gottesdienst zum Schuljahresbeginn mit den beiden kommunalen Grundschulen, die wir auf dem Gebiet der Pfarrei haben; da ging erst mal in der Kirche richtig die Post ab, weil natürlich viele der Kids gar keinen Bezug mehr zum christlichen Glauben haben oder nie hatten. Ein weiterer Punkt ist, dass nicht wenige der Kinder muslimisch sind. Am Abend war ich bei einem Sterbenden und dessen Familie, die eigentlich seit Langem nicht mehr mit Kirche in Verbindung stehen, aber im Pfarrbüro um Besuch eines Seelsorgers gebeten hatten; ich habe dem Sterbenden dann nach einem bewegenden Gespräch in einer ganz kurzen Feier mit den Angehörigen, die um sein Bett standen, einen Segen gespendet. Und morgen steht eine Trauung an, von der ich noch nicht genau weiß, wie das gehen wird, weil die Braut katholisch ist, der Bräutigam evangelisch, beide wirklich eine christliche Ehe gestalten wollen, mir aber im Gespräch gesagt haben, dass die Familien und Freundeskreise sehr gemischte Gefühle haben, was ihre Beziehung und die Feier angeht. Ich frage mich zunehmend: Wie kann ich in so ganz unterschiedlichen Situationen, die alle irgendwie aus dem Rahmen fallen, eigentlich dazu beitragen, dass die Menschen – so unterschiedlich sie auch sein mögen – vom Gottesdienst berührt werden, Trost erfahren und was für ihr Leben mitnehmen? Denn darum geht's doch eigentlich, oder?“

PROF. DR. THEOL. STEPHAN WINTER M. A. (PHIL.)  
ist Professor für Liturgiewissenschaft an der PTH  
Münster, Liturgiereferent in der Diözese  
Osnabrück und Referent des Weihbischofs.

Solche und ähnliche Berichte könnte, denke ich, jede und jeder beisteuern, die/der in einem Handlungsfeld kirchlicher Pastoral tätig ist, und dabei auch – in welcher Rolle auch immer – für die Gestaltung von Gottesdiensten (mit)verantwortlich ist. Und ich meine, dass hier vor allem mit den letzten Sätzen, die so tatsächlich in einem Gespräch, das ich geführt habe, gefallen sind, ein zentraler Anspruch treffend formuliert wird, der mit dem biblisch begründeten Gottesdienst verbunden ist: Solcher Gottesdienst ist *immer* Rettungs- und Befreiungshandeln Gottes, und als solcher sollte er auch von den Teilnehmenden erfahren werden können. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Sacrosanctum Concilium* (SC) hat deshalb ja v.a. mittels des Begriffs „Pascha-Mysterium“ herausgearbeitet, was christlichen Gottesdienst ausmacht: Er nimmt immer Bezug auf das Pascha, auf den Exodus Israels, diese paradigmatische Ur-Erzählung von Gottes unerschöpflichem Da-Sein um des Menschen und alles Geschaffenen willen (vgl. Ex 3, bes. V. 14).<sup>1</sup> Aus christlicher Perspektive findet dieses Da-Sein Gottes in Jesus von Nazareth, in dessen Leben und Geschick, zu seiner letztgültigen Auslegung (vgl. SC 5.6 u. ö.). Um das zu verdeutlichen, nimmt SC u.a. ein altes Bild auf: Gott zeigt sich in Jesus Christus als der „[...] ‚Arzt für Leib und Seele‘ [...]“ (SC 5). Insofern: Ja, Recht hat der Diakon, wenn er bei seinen Gottesdiensten danach strebt, dass die Teilnehmenden berührt werden, Trost erfahren, dass deren Leben bereichert wird.

Damit ist erst einmal ein Rahmen für das gegeben, was unter einem christlichen Gottesdienst zu verstehen ist. Bemerkenswerterweise spricht das obige Statement (und diese Wendung ist mir genau so kürzlich in einem entsprechenden Zusammenhang tatsächlich begegnet!) mit Bezug auf situativ prägende Faktoren davon, dass bestimmte Gottesdienste irgendwie „aus dem Rahmen fallen“. Damit ist angedeutet, dass eine besondere Herausforderung darin liegt, in solchen und ähnlichen Situationen den skizzierten gottesdienstlichen Rahmen, den Kirche vorgibt, auch erfahrbar zu machen. Mich hat gerade diese Formulierung deshalb besonders inspiriert, weil sie intuitiv Zusammenhänge aufruft, wie sie ritualtheoretisch mittels der Kategorie des Framings, also vorläufig gesagt: des Setzens eines Handlungsrahmens, zu erfassen versucht werden. Die entsprechenden Prozesse sind in verschiedener Hinsicht riskant, wie Thomas Klie und Christian Fechner – v.a. bezogen auf Gottesdienste in der pluralistisch geprägten gesellschaftlichen Öffentlichkeit – formuliert haben<sup>2</sup>: Grundlegend riskant ist jede konkrete gottesdienstliche Feier insofern, als zwar biblische Sujets, liturgische Rubriken usw. vorgegeben sein mögen, aber die Vorbereitenden und die Feiernden nicht über deren Wirkung verfügen und die Rezeption allenfalls erraten können. Denn „jede gottesdienstliche Äußerung ist mehrdeutig, sie erschließt sich den Beteiligten vor dem Hintergrund verschiedener lebensgeschichtlicher Erfahrungsmuster oder aktueller Gestimmtheiten. Ob die Verheißung Vertrauen findet, ob die Botschaft trifft und zum Glauben reizt, entzieht sich schlicht dem pastoralen Zugriff. [...] ‚Gott ist gegenwärtig‘ – immer aber je anders.“<sup>3</sup> Demnach gilt:

„Liturgie ist prinzipiell riskant und Gottesdienst gestalten und feiern ist ein gewagtes Unterfangen. Liturgie ist eingebettet in eine plurale und damit mehrdeutige Rezeptionssituation; in ihrem je besonderen inszenatorischen Stil und ihrem zeitgeschichtlich kontingenten Wahrnehmungshorizont ist für alle Beteiligten letztlich ungewiss, ob sie gelingt oder misslingt. [...] Insofern ist das Risiko, das der Liturgie eignet, theologisch

<sup>1</sup> Vgl. zu dieser Thematik jetzt umfassend SCHROTT: Pascha-Mysterium.

<sup>2</sup> Vgl. FECHTNER/KLIE: Riskante Liturgien., darin bes. die Einführung der beiden Herausgeber, 7–19.

<sup>3</sup> FECHTNER/KLIE: Riskante Liturgien, 8.

kein Manko, sondern Bedingung und Ausdruck dessen, was im Gottesdienst proklamiert, erbeten und erhofft wird.“<sup>4</sup>

Ich bearbeite das damit umschriebene Thema in zwei Schritten: Erstens werde ich mittels ritualtheoretischer Überlegungen klarer zu erfassen versuchen, wie genau die angedeuteten Phänomene eigentlich zustande kommen (Abschnitt 2). Im zweiten Schritt werde ich auf dieser Basis drei pastoralliturgische Postulate formulieren, die sich mit Blick auf ein Jesuanisches Verständnis vom Gottesdienst angesichts der zunehmenden Pluralisierung konkreter Feierguschaften nahelegen (Abschnitt 3).

## 2 Von kollektiven Subjekten, geteilten Überzeugungen und Frames: Was macht rituelle Handlungskontexte aus?

Die ritualtheoretische Literatur unterschiedlicher Disziplinen ist mittlerweile vollkommen unüberschaubar geworden.<sup>5</sup> Insofern ist es notwendig, bei der Behandlung entsprechender Themen ausdrücklich auszuweisen, welche Begrifflichkeiten verwendet werden. Ich grenze deshalb zunächst den Ritualbegriff für die nachfolgenden Überlegungen ein: Rituale sind „in der Regel bewusst gestaltete, mehr oder weniger form- und regelgebundene, in jedem Fall aber relativ stabile, symbolträchtige Handlungs- und Ordnungsmuster, die von einer gesellschaftlichen Gruppe geteilt und getragen werden [...] Sie vermindern die Unberechenbarkeit und Unsicherheit menschlicher Handlungsmöglichkeiten, indem sie allgemein akzeptierte Handlungsformen vorgeben, die aber durch ‚praktische Logik‘, Performanz und Aktualisierung stetig verändert und angepasst werden [Ritualdynamik].“<sup>6</sup> Mir geht es jetzt v. a. darum, genauer darauf zu schauen, wie eine solche rituell praktizierende Gruppe (im soziologischen Sinne) sich im Fall des christlichen Gottesdienstes konstituiert. Ich ziehe dafür erst einmal einen Aufsatz von Caroline Humphrey und James Laidlaw heran. Sie stellen darin einen Entwurf vor, der im so genannten *ritual engagement* das entscheidende Kriterium zur Abgrenzung ritualisierter von nicht-ritualisierten Handlungen sieht. Die Kernthese lautet: „Handlungen können als ritualisiert betrachtet werden, wenn der Akteur oder die Akteurin eine besondere Einstellung oder Haltung in Bezug auf seine oder ihre eigenen Handlungen eingenommen hat, die wir ‚das rituelle Engagement‘ nennen möchten.“<sup>7</sup> Nach Humphrey & Laidlaw wirkt sich das rituelle Engagement so aus, dass entsprechende Handlungen vier Eigenschaften aufweisen: Sie sind (1) nicht-intentional; (2) vorgeschrieben; (3) elementar/archetypisch; (4) wieder-erkennbar.

Die Merkmale (2)–(4) setze ich als einigermaßen plausibel voraus und konzentriere mich hier auf (1). Dieses Merkmal ist doch einigermaßen überraschend, wenn man – wie weithin üblich – Handlungen gerade dadurch definiert, dass ein Akteur Wünsche (engl.: *desires*) und Absichten (*intentions*) hat sowie Meinungen / Überzeugungen (*beliefs*) darüber, wie er die von ihm intendierten Veränderungen innerhalb einer gegebenen Situation herbeizuführen vermag.<sup>8</sup> Was hinter (1) genauer steckt, wird anhand des folgenden Zitates etwas klarer:

<sup>4</sup> FECHTNER/KLIE: Riskante Liturgien, 9.

<sup>5</sup> Einen allerersten Überblick vermittelt z. B. BROSIUS / MICHAELS / SCHRODE (Hg.): Ritual und Ritualdynamik, 9–24.

<sup>6</sup> BROSIUS / MICHAELS / SCHRODE: Ritualforschung, 15.

<sup>7</sup> HUMPHREY / LAIDLAW: Die rituelle Einstellung, 135.

<sup>8</sup> Vgl. z. B. WILSON: Art. „Action“; dort bes. Abschnitt 2.

„Das nicht-ritualisierte Handeln hat intentionale Bedeutung (Warnen, Liefern, Mord) und diese Bedeutung wird aufgrund der Zuschreibung intentionaler Zustände auf Akteure verständlich. Ritualisiertes Handeln dagegen wird nicht auf diese Art und Weise identifiziert. Denn beim Ritual können wir nicht das, was ein Akteur tut, mit seinen Intentionen verbinden. Ritualisiertes Handeln wird nicht von den Intentionen der Akteure geleitet und strukturiert, sondern es wird von Vorschriften konstituiert. Dies bedeutet nicht nur, dass Menschen Regeln folgen, sondern viel eher, dass eine Reklasifikation stattfindet, sodass nur das Regelfolgen als Handeln gilt. Dennoch ist es der Akteur, der als selbstbewusst Handelnder die Handlungen ausführt. Wir meinen, dass diese Sicht der Ritualisierung als eine Transformation der Intentionalität des Handelns einige der rätselhaftesten und scheinbar paradoxesten Eigenschaften des Rituals zu erklären vermag.“<sup>9</sup>

Mit (1) ist also wohl eigentlich gemeint, dass rituelles Handeln nicht in derselben Weise intentional ist wie nicht-rituelles Handeln – und insofern ist der Ausdruck „nicht-intentional“ von Humphrey & Laidlaw unglücklich gewählt. Das zentrale Moment ritueller Handlungen ist vielmehr, dass deren Akteure ihre individuellen *intentions* gegenüber denen des rituellen Handlungskollektivs zurückstellen. Tatsächlich lässt sich, was hier ebenfalls nicht weiter auszuführen ist,<sup>10</sup> mit guten Gründen annehmen, dass ein Kollektiv als Handlungssubjekt verstanden werden *und als dieses Subjekt Überzeugungen haben kann*, also Überzeugungen, die nicht auf die Überzeugungen seiner einzelnen Mitglieder reduzierbar sind. Josef Quitterer hat dies kürzlich speziell für rituell-gottesdienstliche Handlungskontexte christlicher Prägung durchgespielt.<sup>11</sup> Er kommt dabei zum Ergebnis, dass Teilnehmende, die innerhalb eines konkreten Gottesdienstes nicht in herausgehobener Weise oder hauptsächlich aufgrund eines bestimmten Anlasses, aber ansonsten nicht oder kaum gottesdienstlich praktizieren – Quitterer spricht etwas undifferenziert meist von „nicht- (oder weniger) tätigen Teilnehmer[n]“<sup>12</sup> –, lediglich in einem recht begrenzten Umfang „repräsentationale Leistungen“<sup>13</sup> erbringen müssen, um

<sup>9</sup> HUMPHREY / LAIDLAW: Rituelle Einstellung, 154.

<sup>10</sup> Vgl. zu den entsprechenden Diskursen die Zusammenstellung einschlägiger Texte SCHMID / SCHWEIKARD (Hg.): Kollektive Intentionalität, darin u. a. PETTIT / SCHWEIKARD: Gemeinsames Handeln und kollektive Akteure, 556–585.

<sup>11</sup> Vgl. zum Folgenden QUITTERER: Liturgie als geteilte intentionale Praxis, 68–82. – Der christliche Gottesdienst ist dabei ritualtheoretisch und religionswissenschaftlich betrachtet ein besonderer Fall einer religiösen Praxis, also einer Praxis, die der religiösen Prämisse folgt, gemäß der sie die Existenz übermenschlicher Mächte voraussetzt, die in der Regel unsichtbar sind: „Die ‚Übermenschlichkeit‘ dieser Mächte besteht darin, daß ihnen Einfluß auf oder Kontrolle über Dimensionen des individuellen oder gesellschaftlichen menschlichen Lebens und der natürlichen Umwelt zugeschrieben werden, die sich direkter menschlicher Kontrolle gewöhnlich entziehen. Religiöse Praktiken bestehen in der Regel darin, durch kulturell vorgegebene Mittel Kontakt mit diesen Mächten aufzunehmen oder Zugang zu ihnen zu gewinnen. Was Kontakt oder Zugang bedeutet, hängt von der jeweiligen religiösen Imagination und den sozialen und kulturellen Formen der Zugänglichkeit ab.“ (RIESEBRODT: Cultus und Heilsversprechen, 113). Im konkreten Fall bestimmt das biblisch-christliche Narrativ darüber, was genau unter der übermenschlichen Größe zu verstehen ist, um die es rituell geht.

<sup>12</sup> Vgl. z. B. QUITTERER: Liturgie, 76 u. ö.

<sup>13</sup> „Gemeint sind damit spezifische kognitive Fähigkeiten“, u. a. diejenige, „bestimmte Ziele, Überzeugungen und Intentionen als intentionale Einstellungen der Gruppe zu repräsentieren; sie setzen auch die Fähigkeit voraus, die Haltungen gegenüber diesen geteilten intentionalen Zuständen zu repräsentieren, welche sich aus den unterschiedlichen Rollen der gemeinschaftlich agierenden Indi-

„ihre unterschiedlichen Rollen während dieser geteilten intentionalen Praktiken ausüben [zu] können“<sup>14</sup>. In einer in liturgiewissenschaftlichen Kreisen gängigeren Diktion lässt sich formulieren: Sie müssen nicht im selben Maße „zu der vollen, bewußten und tätigen Teilnahme [...] geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das christliche Volk, ‚das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, der heilige Stamm, das Eigentumsvolk‘ (1 Petr 2,9; vgl. 2,4–5) kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist“ (SC 14), um situativ adäquat einbezogen zu sein; letzteres geschieht dadurch,

- dass die zentralen Ziele, Überzeugungen und Intentionen, die die für die Feier verantwortliche Gemeinschaft damit verbindet, grundsätzlich verstanden, nachvollzogen und mitgetragen werden;
- dass sie in der Lage sind, diese Ziele und Überzeugungen in ihren eigenen Handlungsplan einzubeziehen, also z. B. einem gottesdienstlichen Vollzug beizuwohnen und – jedenfalls prinzipiell – für sie vorgesehene (verbale wie non-verbale) Teilvollzüge zu realisieren;
- dass sie sich den andersgearteten Handlungsplan anderer Rollenträger\*innen vorstellen und vom eigenen unterscheiden sowie alle Handlungspläne als zu einem Zusammenhang gehörig begreifen können.<sup>15</sup>

Hingegen ist es dafür, eine Überzeugung der rituell handelnden Gruppe teilen zu können, *nicht* zwingend erforderlich, an die Wahrheit dieser Überzeugung zu glauben. Quitters technische Sprache etwas paraphrasierend: Von ihm so genannte nicht-tätige Mitglieder können eine bestimmte Überzeugung sozusagen „stillschweigend übernehmen“, weil sie sich frei dazu entscheiden, Mitglieder einer konkreten FeiERGemeinschaft zu werden, zu deren Gruppenüberzeugungen eben genau diese Überzeugung gehört. In der *shared beliefs*-Theorie spricht man auch von der „Positions-Auffassung“ von Gruppenüberzeugungen. So irritierend die gemachte Feststellung auf den ersten Blick sein mag: Tatsächlich entspricht sie durchaus der Realität liturgischer resp. rituell-gottesdienstlicher Vollzüge christlicher Provenienz:

„Viele Menschen haben Schwierigkeiten mit der offiziellen Glaubenslehre; sie tun sich schwer, die Wahrheit der in liturgischen Vollzügen vorausgesetzten Überlegungen anzunehmen. Sie teilen aber trotzdem die Überzeugungen, welche für das Ritual konstitutiv sind – nicht, weil sie von ihrer Wahrheit überzeugt sind, sondern weil sie zu einer Gemeinschaft von Gläubigen gehören, von denen erwartet wird, dass sie bestimmte Zielsetzungen, Überzeugungen und Absichten teilen.“<sup>16</sup>

Und einen zweiten Aspekt arbeitet Quitterer heraus, worauf ich hier nur verweisen kann, ohne die Argumentation im Einzelnen nachzuzeichnen<sup>17</sup>: Ein reduktionistisches Verständnis von Gruppenüberzeugungen, gemäß dem diese letztlich *von jedem* Mitglied der Gruppe vollumfänglich erfasst sein müssen, um bestehen zu können, ist vollkommen kontraintuitiv. Konkret auf unser Thema hin formuliert: Es kann durchaus sein, dass die einzelnen Mitglieder einer rituell-gottesdienstlichen FeiERGemeinschaft nur eine „sehr allgemeine und schwache Vorstellung darüber haben, worin die Gruppenüberzeugung genau besteht“<sup>18</sup>, und sie sich dennoch darüber im Klaren sind, dass sie durch die Mitfeier die Verpflichtung übernehmen, eben diese Gruppenüberzeugung zu akzeptieren: „Aufgrund dieser Verpflichtung können die

viduen ergeben.“ (QUITTERER: Liturgie, 75).

<sup>14</sup> QUITTERER: Liturgie, 75.

<sup>15</sup> Vgl. QUITTERER: Liturgie, 76.

<sup>16</sup> QUITTERER: Liturgie, 78.

<sup>17</sup> Vgl. QUITTERER: Liturgie, 79–81.

<sup>18</sup> Dieses und das nächste Zitat: QUITTERER: Liturgie, 81 f. (Christian LIST zitierend).

verschiedenen Gruppenmitglieder in unterschiedlicher Weise zur Herausbildung von Überzeugungen der Gruppe und zur Verfolgung ihrer Ziele beitragen. [...] Aus diesem Grund ist die Annahme, dass die meisten Gläubigen in einem liturgischen Vollzug nie die volle Bedeutung der Überzeugungen ihrer Gruppe erfassen, kein Argument gegen [...] [die] Behauptung, dass die meisten liturgischen Rituale geteilte intentionale Aktivitäten sind, sondern für sie.“

Manche Aspekte der Darlegungen Quittersers müssten sicherlich eingehender geprüft werden. Ich beschränke mich hier auf zwei Bemerkungen dazu:

(a) Ich glaube nicht, dass die Rede von „nicht- (oder weniger) tätigen“ Gläubigen differenziert genug ist, um die Ausbildung von Gruppenüberzeugungen in bestimmten Grundkonstellationen gottesdienstlicher Handlungskontexte hinreichend genau zu rekonstruieren. Ich denke etwa an Fälle, in denen Menschen, die explizit nicht an Jesus von Nazareth als Christus oder gar nicht einmal an die Existenz Gottes glauben, mit Christgläubigen gemeinsam agieren, wie es etwa für bestimmte Fälle der Feier einer Trauung ausdrücklich vorgesehen ist oder bei öffentlichen Trauerfeiern nach Großschadensereignissen u.ä. mittlerweile vielfach praktiziert wird. Aber auch die gemischtreligiösen Feiergruppen, wie sie an vielen pastoralen Orten wie Kitas und Schulen fast schon alltäglich geworden sind, lassen sich wohl nur angemessen berücksichtigen, wenn die Analysekategorien noch weiter geschärft werden. – Anders gesagt: Man wird v.a. angesichts jüngerer Entwicklungen, die zu einer immer stärkeren Pluralisierung und Dynamisierung auch christlich geprägter ritueller Vollzüge geführt haben,<sup>19</sup> betonen müssen: Was es jeweils genau heißt, dass Mitfeiernde adäquat einbezogen werden, ist hochgradig vom Anlass, der Feierform, weiteren kirchlichen, biographischen und sozio-kulturellen Faktoren etc. abhängig. Dies gilt ggf. für *alle* Beteiligten insofern, als die o.g. vier Merkmale ritueller Handlungsvollzüge unterschiedlich gewichtet sind; etwa dann, wenn kaum noch oder eher eklektisch auf Elemente des tradierten Repertoires zurückgegriffen wird bzw. zurückgegriffen werden kann. – *Nota bene*: Das heißt nicht, dass hergebrachte Kriteriologien – wie etwa die aus der klassischen Sakramententheologie, die die Gültigkeit eines Sakraments klären,<sup>20</sup> oder Differenzierungen nach (voll initiierten) Trägern und Gästen einer Liturgie<sup>21</sup> – prinzipiell ihre Bedeutung verlören; aber ihr Anwendungsbereich ist genau zu prüfen bzw. sind ggf. die Kriteriologien selber zu modifizieren. Von daher noch eine zweite Bemerkung:

(b) Unverzichtbar dürfte vor dem skizzierten Hintergrund u.a. sein, bei den Feierformen ganz grundsätzlich zwischen solchen *katechumenaler* Art auf der einen Seite und v.a. *ritendiakonisch ausgerichteten* Feiern auf der anderen Seite zu unterscheiden: Während die katechumenalen Gottesdienste prinzipiell tiefer in ein Leben aus dem christlichen Glauben hineinführen wollen, stellen die ritendiakonisch ausgerichteten einen Balanceakt ganz eigener Art dar: Gläubige müssen hier bereit und dazu in der Lage sein, aus ihrem Gottesbekenntnis heraus für Nichtglaubende oder religiös indifferente Menschen – resp. an ihnen – rituell-gottesdienstlich zu handeln. Dabei gilt es Zeugnis abzulegen für das eigene Gottesbekenntnis, ohne dieses Bekenntnis den Nichtglaubenden zuzumuten.<sup>22</sup> – Aus ritualtheoretischer Per-

<sup>19</sup> Vgl. u.a. HÖDL/POCK/SCHWEIGHOFER (Hg.): *Christliche Rituale im Wandel*, darin bes. auch die Einleitung der Herausgeber/in: *Wandel christlicher Rituale – eine Problemanzeige*, 7–17.

<sup>20</sup> Vgl. die instruktive Übersicht aus kanonistischer Sicht RHODE: *Voraussetzungen für die Gültigkeit der Feier von Sakramenten*.

<sup>21</sup> Vgl. HAUNERLAND: *Träger und Gäste*.

<sup>22</sup> Die bewusste Reflexion auf die diakonische Dimension ihrer rituell-gottesdienstlichen Handlungsvollzüge hilft dann der Glaubensgemeinschaft selber, die therapeutische Dimension ihrer ureigenen

spektive ist aber jedenfalls festzuhalten: Gemäß einem bestimmten Verständnis der Funktionsweisen von kollektiven Handlungssubjekten ist die Bildung einer konkreten, christlich geprägten Gottesdienstgemeinschaft selbst dann möglich, wenn ein größerer Teil der Gruppenmitglieder dafür zentrale Gruppenüberzeugungen etwa in Form von Glaubensinhalten nicht explizit für wahr hält, bzw. wenn diese Überzeugungen für sie nur eine ziemlich vage Bedeutung haben. Je heterogener die Feiergemeinschaften hinsichtlich ihrer Partizipation an den geteilten Glaubensüberzeugungen sind, desto wesentlicher ist dann aber wohl für das Gelingen christlicher Gottesdienste das so genannte Framing als eine Grundoperation ritueller Handlungskontexte:

„Allgemein bedeutet etwas ‚zu rahmen‘ [einfache Anführungszeichen im Original; S. W.], bestimmte Ausschnitte der Realität auszuwählen und hervorzuheben sowie Handlungen mit bestimmten Bedeutungen zu versehen. Rahmen aktivieren nicht nur subjektive Wahrnehmungsmuster, Emotionen und Interpretationen, sondern sie sind auch handlungsleitend. Rahmen stellen zentrale Elemente der Konstruktion von Wirklichkeit dar und schaffen Orientierung sowie Kontextverweise für soziales Handeln.“ – Kurz: „Frames werden verstanden als individuelle oder kollektive, bewusste oder unbewusste Wissensstrukturen und Organisationsprinzipien, die physische und soziale (und damit auch rituelle) Realitäten strukturieren.“<sup>23</sup>

Im Blick auf rituelle Handlungskontexte ist dabei folgende Begriffsverwendung hilfreich: „Mit einem *Frame* wird von Ritualakteuren definiert, welche Handlungen, Elemente und Ereignisse salient [ausgeprägt; S. W.], zugehörig und richtig in der entsprechenden Situation sind und welche nicht. Frames sind kognitiv-affektive und damit handlungsleitende Informationen. Während [»]Frame[«] als Begriff verstanden wird, der *Strukturen* beschreibt, bezeichnet [»]Framing[«] den *Prozess* der Wahrnehmung und Interpretation einer Situation. Dazu gehört auf der individuellen Ebene die Aktualisierung der Frames, auf sozialer und kultureller Ebene der konstitutive Prozess des Etablierens, Veränderns und Kommunizierens von Frames.“<sup>24</sup>

Rahmungsprozesse vollziehen sich innerhalb ritueller Handlungskontexte vor allem „über metakommunikative Kanäle wie Mimik oder Gestik. Häufig stellen auch rituelles Dekor, Musik oder Stille, symbolische Gegenstände, der Raum des Ritualplatzes, Schmuck, Lichter, leibzentrierte Veränderungen (z. B. Kleiderwechsel, Rasuren, Kopfbedeckungen, Waschungen oder Wunden) sowie nicht zuletzt rituelle Handlungen selbst (wie Rezitationen, Gesänge oder Schweigen) die entsprechenden *cues* dar.“<sup>25</sup> Cues sind kommunikative Signale, die Handlungen voneinander absetzen bzw. rahmen, also Einsatzzeichen, Hinweise und Stich-

Feiern, v. a. derer mit sakramentalem Charakter, deutlicher wahrzunehmen und zu pflegen: „Riten-diakonie erweist sich damit nicht nur als ein direkter Dienst an den Menschen und ihrer Sehnsucht nach Heilung, sondern als ein indirekt heilsamer Dienst an der Kirche selbst.“ (RICHTER: Liturgie und Diakonie, 172 f.). – Zum Konzept der Ritendiakonie vgl. ansonsten ZULEHNER: Ritendiakonie; zum Ganzen auch BIERITZ: Einladung zum Mitspielen, ferner WINTER: Mystagogie. – Begrifflich anders, in der Sache aber ähnlich ist die Unterscheidung zweier Bedeutungen von „katechumenal“ angelegt, die Benedikt Kranemann vorschlägt. Neben einer klassischen katechumenalen Anlage von Gottesdiensten sieht er die kirchlichen Akteurinnen und Akteure selber ggf. in der Rolle von Katechumenen, weil sie situativ vom Leben der Mitfeiernden her neu in den eigenen Glauben eingeführt werden (vgl. KRANEMANN: Katechumenat).

<sup>23</sup> AMBROS/WEINHOLD: Rahmen, 92–99, 93.94.

<sup>24</sup> AMBROS/WEINHOLD: Rahmen, 94.

<sup>25</sup> Dieses und das nächste Zitat AMBROS/WEINHOLD: Rahmen, 93 f.

worte, „die einen Ritual-Rahmen bei Akteuren aktualisieren. Derartige *cues* signalisieren somit Übergänge zwischen ‚nicht-rituellen‘ und ‚rituellen‘ [einfache Anführungszeichen jeweils im Original; S. W.] Rahmen für die Akteure.“ – Dazu wäre im Einzelnen viel zu sagen. Ich muss hier aber abbrechen.

### 3 Den Gottesdienst ‚an den Rändern‘ stark machen: drei Postulate

Durch die ritualtheoretisch angelegten Überlegungen sollte etwas klar geworden sein, dass es im Blick auf eher situativ und anlassbezogen zusammengesetzte Gottesdienstgemeinschaften, die hinsichtlich der Partizipation an zentralen Gruppenüberzeugungen (mutmaßlich) relativ heterogen sind, pastoralliturgisch v. a. in das Framing zu investieren gilt: in die explizite Gestaltung der Übergänge zwischen nicht-rituellem und rituellem Handlungsbereich. Demgegenüber kann die gezielte Förderung der kognitiven Aneignung von Glaubensinhalten o. ä. eher zurücktreten. Anders gesagt: Es geht darum, die Rand- und Übergangszonen von Gottesdiensten zu stärken und während der Feier den Frame durchzuhalten. Dazu drei Richtungsanzeigen, formuliert als Postulate:

Postulat 1: Den Übergang in den rituell-gottesdienstlichen Handlungsbereich einladend gestalten und Unsicherheit / Ängste abbauen, damit dann auch alle ihre jeweilige rituelle Rolle möglichst gut ausüben können!

Wenn die Möglichkeit dazu besteht, sollte mit möglichst vielen Teilnehmenden direkt oder indirekt schon im Vorfeld geklärt werden, was den besonderen Charakter der Feier ausmacht, welche zentralen rituellen Vollzüge darin vorkommen, welchen Part die einzelnen zu übernehmen haben u. ä. Ebenso sollten Verantwortliche klar kommunizieren, was ihre Rolle ist, und wie sie – verbal und non-verbal – mit den Teilnehmenden interagieren werden. Ergänzend dazu oder dann, wenn im Vorfeld kein Gespräch möglich ist, sollten unmittelbar vor der Feier unbedingt notwendige Erläuterungen gegeben werden, jedenfalls der Kontakt mit den Teilnehmenden aufgenommen werden, damit sie die Gottesdienstleitung nicht erst beim Einzug das erste Mal und dann eben schon in der rituell festgelegten Rolle erleben. Letztere sollte dann aber, wenn der rituelle Handlungsbereich gemeinsam betreten worden ist, auch möglichst konsequent durchgehalten werden. Das hilft allen – ggf. noch durch sparsame (schriftliche und / oder mündliche bzw. gestische) Hinweise während des rituell-gottesdienstlichen Vollzugs – in ihre Rollen hineinzufinden. So konstituiert sich das kollektive Subjekt im umschriebenen Sinne, um genau dadurch Gotteserfahrung zu ermöglichen.

Postulat 2: Dem tragenden Narrativ sein angemessenes Gewicht geben, damit Gott ‚zu Wort‘ kommen kann!

Wenn wirklich *christlicher* Gottesdienst gefeiert werden soll, muss – wie eingangs betont – das gesamtbiblische Glaubenszeugnis vom Rettungs- und Befreiungshandeln Gottes als Narrativ so eingespielt werden, dass es der konkreten Feiergemeinschaft wirklich den Rahmen zu stiften vermag. Was dabei jeweils der angemessene Weg ist, muss sehr sorgfältig geprüft werden. Dabei sind u. a. folgende Fragen zu beantworten wie etwa: Was will schon im Vorfeld an Glaubenserfahrungen erzählt und ausgetauscht werden? Welche Texte aus der Heiligen Schrift sollen genau wie im Gottesdienst verkündet und ggf. ausgelegt werden? Welche wei-

teren (gesungenen oder gesprochenen) Texte, welche Musik sollen mit den biblischen Texten in Dialog treten? Wo sind Phasen der Stille notwendig, um Gehörtem nachzuspüren? Usw.

Postulat 3: Wieder aus dem rituell-gottesdienstlichen Rahmen hinausbegleiten, damit die Bereitschaft deutlich wird, tragfähige Weggemeinschaft zu bleiben oder (mehr) zu werden!

Für stark situativ / anlassbezogen gebildete Gottesdienstgemeinschaften ist oft kaum zu sagen, inwiefern einzelne Teilnehmende nach dem Verlassen des rituellen Handlungsbereiches mit den für die Gestaltung Verantwortlichen und untereinander in Kontakt bleiben wollen und werden. Das muss auch frei bleiben. Wichtig ist nur in unaufdringlicher Weise zu signalisieren: Was wir hier gemeinsam gefeiert haben, will vom Anspruch der biblischen Botschaft her Leben durchgängig prägen und fördern. Auch hier lässt sich nicht generell sagen, was angemessen ist – vielleicht ein kurzes Schlusswort, das zum Alltag überleitet; vielleicht ein Angebot, nach der Feier noch zum Austausch zusammenzukommen; vielleicht ein gut gestaltetes Liedblatt, das auf der Rückseite durch ein „Wort zum Weitergehen“ oder ein Bild einlädt, das Gefeierte persönlich nachwirken zulassen; usw.

Insgesamt zeichnet sich hier ein Konzept ab, das auch als pastoralliturgische Konkretisierung dessen verstanden werden kann, was Papst Franziskus unter einer evangelisierenden Kirche versteht, einer Kirche, die sich wesentlich dadurch auszeichnet, dass sie sich an Rändern, an Peripherien konstituiert. Ein dem entsprechender Gottesdienst ist dann wirklich ein Risikounternehmen und erfordert Aufbruch:

„Im Wort Gottes erscheint ständig diese Dynamik des ‚Aufbruchs‘, die Gott in den Gläubigen auslösen will. Abraham folgte dem Aufruf, zu einem neuen Land aufzubrechen (vgl. Gen 12,1–3). Mose gehorchte dem Ruf Gottes: »Geh! Ich sende dich« (Ex 3,10), und führte das Volk hinaus, dem verheißenen Land entgegen (vgl. Ex 3,17). Zu Jeremia sagte Gott: »Wohin ich dich auch sende, dahin sollst du gehen« (Jer 1,7). Heute sind in diesem ‚Geh‘ Jesu die immer neuen Situationen und Herausforderungen des Evangelisierungsauftrags der Kirche gegenwärtig, und wir alle sind zu diesem neuen missionarischen ‚Aufbruch‘ berufen. Jeder Christ und jede Gemeinschaft soll unterscheiden, welches der Weg ist, den der Herr verlangt, doch alle sind wir aufgefordert, diesen Ruf anzunehmen: hinauszugehen aus der eigenen Bequemlichkeit und den Mut zu haben, alle Randgebiete zu erreichen, die das Licht des Evangeliums brauchen.“<sup>26</sup>

## Literatur

- AMBOS, Klaus / WEINHOLD, Jan: Rahmen und Rahmungsprozesse, in: BROSIUS / MICHAELS / SCHRODE: Ritual und Ritualdynamik, 92–99.
- BIERITZ, Karl-Heinrich: Einladung zum Mitspielen. Riten-Diakonie und Ritualtheorie: Anregungen und Einwürfe, in: KRANEMANN, Benedikt / STERNBERG, Thomas / ZAHNER, Walter (Hg.): Die diakonale Dimension der Liturgie. Freiburg / Basel / Wien 2006 (QD 218), 284–304.
- BROSIUS, Christiane / MICHAELS, Axel / SCHRODE, Paula (Hg.): Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen. Göttingen / Bristol 2013.
- FECHTNER, Christian / KLIE, Thomas (Hg.): Riskante Liturgien. Zum Charakter und zur Bedeutung von Gottesdiensten in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Stuttgart 2011.

<sup>26</sup> PAPST FRANZISKUS: Evangelii Gaudium Nr. 20.

- PAPST FRANZISKUS: *Evangelii gaudium*. Apostolisches Schreiben an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, 24. November 2013. Bonn 2013 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194).
- HAUNERLAND, Winfried: Träger und Gäste. Zu unterschiedlichen Rollen von unterschiedlichen Mitfeiernden, in: *Gottesdienst* 34. 2000, 185–187.
- HÖDL, Hans Gerald / POCK, Johannes / SCHWEIGHOFER, Teresa (Hg.): *Christliche Rituale im Wandel. Schlaglichter aus theologischer und religionswissenschaftlicher Sicht*. Göttingen 2017 (Wiener Forum für Religionswissenschaft und Theologie 14).
- HUMPHREY, Caroline / LAIDLAW, James: Die rituelle Einstellung, in: BELLIGER, Andréa / KRIEGER, David J. (Hg.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Wiesbaden 2006, 135–155, übers. von den Herausgebern (engl. Original: *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford: Clarendon Press/Oxford University Press 1994, dort 88–110).
- KRANEMANN, Benedikt: Ein liturgischer Katechumenat? Neue Chancen für Riten und Rituale, in: KIRSCHNER, Martin / SCHMIEDL, Joachim (Hg.): *Liturgia – Die Feier des Glaubens zwischen Mysterium und Inkulturation*. Freiburg i. Br. 2014 (Kathol. Kirche im Dialog 2), 160–175.
- PETTIT, Philip / SCHWEIKARD, David P.: Gemeinsames Handeln und kollektive Akteure, in: SCHMID, Hans Bernhard / SCHWEIKARD, David P. (Hg.): *Kollektive Intentionalität*, 556–585.
- QUITTERER, Josef: Liturgie als geteilte intentionale Praxis, in: STUFLESSER, Martin / GELDHOF, Joris / THEUER, Andy (Hg.): „Ein Symbol dessen, was wir sind“. Liturgische Perspektiven zur Frage der Sakramentalität. Regensburg 2018 (Theologie der Liturgie 13), 68–82.
- RHODE, Ulrich: Voraussetzungen für die Gültigkeit der Feier von Sakramenten, zugänglich im Internet: <https://www.ulrichrhode.de/sakr/voraussetzungen-gueltigkeit.pdf> (letzter Aufruf: 24.09.2018).
- RICHTER, Klemens: Liturgie und Diakonie, in: COLLET, Giancarlo u. a. (Hg.): *Liebe ist möglich, und wir können sie tun. Kontexte und Kommentare zur Enzyklika „Deus caritas est“ von Papst Benedikt XVI.* Berlin 2008, 165–178.
- RIESEBRODT, Martin: *Cultus und Heilsversprechen*. München 2007.
- SCHMID, Hans Bernhard / SCHWEIKARD, David P. (Hg.): *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*. Frankfurt a. M. 2009 (stw 1898).
- SCHROTT, Simon A.: *Pascha-Mysterium: Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Regensburg 2014 (Theologie der Liturgie 6).
- WILSON, George: Art. „Action“, in: ZALTA, Edward N. (Hg.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*; zugänglich im Internet (07.09.2018): <https://plato.stanford.edu/entries/action/>
- WINTER, Stephan: Logos vor Ethos?! Mystagogie als diakonisches Projekt: Liturgie und Ethik, in: DERS. / STUFLESSER, Martin: „Ahme nach, was du vollziehst ...“. Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik. Regensburg 2009 (Studien zur Pastoralliturgie 22), 169–214.
- ZULEHNER, Paul M.: Ritendiakonie, in: KRANEMANN, Benedikt / STERNBERG, Thomas / ZAHNER, Walter (Hg.): *Die diakonale Dimension der Liturgie*. Freiburg / Basel / Wien 2006 (Quaestiones disputatae 218), 271–283.