

*Karl Gabriel*

## Ritualisierung in säkularer Gesellschaft

Anknüpfungspunkte für Prozesse der Inkulturation

Die Titelformulierung scheint auf den ersten Blick in mehrfacher Hinsicht Irritierendes und Widersprüchliches zu enthalten. In „säkularen“ Gesellschaften ausgerechnet nach „Ritualisierungen“ Ausschau zu halten, mag manchem einer Expedition gleichen, die in den Tropen nach Eisbären sucht. Definiert sich nicht die „Säkularität“ moderner Gesellschaften gerade über die Abwesenheit von rational nicht begründbaren Deutungen und Handlungsmustern, wie sie Symbole und Rituale nun einmal darstellen? Besonders problematisch erscheint dabei die gewählte aktive Form. Überkommene Rituale, die in den traditionellen Nischen moderner Gesellschaften überraschend zäh überleben, das mag es ja geben. Aber: gewissermaßen selbstaktive, neue Ritualisierungen des Verhaltens in „säkularen“, modernen Gesellschaften, dies erscheint doch mehr als unwahrscheinlich.

Verwunderung, wenn auch aus einem ganz anderen Grund, könnte ebenso die Aufnahme des Begriffs „Inkulturation“ im Untertitel auslösen. Ist der etwas schillernde Begriff doch in der Missionswissenschaft beheimatet und steht hier zunächst für den Prozeß der „Fleischwerdung“ und Einwurzelung des Glaubens gerade in den außereuropäischen, außerchristlichen Kulturen. Läßt er sich ohne weiteres auf das Verhältnis von christlichem Glauben und tatsächlich oder angeblich „säkularer“ Kultur in unserer Gegenwartsgesellschaft übertragen?

Aus den aufgeworfenen Fragen ziehe ich die Konsequenz, im Vorfeld des Themas deutlich abzuklären, wie ich mit den angesprochenen Spannungen und Widersprüchlichkeiten umzugehen gedenke. Im ersten Punkt mache ich zunächst die Voraussetzung, daß Ritualisierungen menschlichen Handelns in der anthropologisch grundgelegten Struktur sozialen Handelns verankert sind und es deshalb Sinn macht, auch in modernen, säkularen Gesellschaften nach Ritualisierungen zu suchen. Ich gehe darüber hinaus von der Vermutung aus, daß in modernen, säkularen Gesellschaften die „Ordnung der Rituale“, wie Hans-Georg Soeffner (1992) sagt, eine besondere, eher verdeckte, wenig durchschaute, nichtsdestoweniger bedeutsame Rolle spielt. Wenn tatsächlich Symbole und Rituale so etwas wie den „sichtbaren Teil einer unsichtbar gewordenen modernen Religion“ darstellen – so Soeffner im Anschluß an Luckmann (Soeffner 1993) –, so erscheint es auch sinnvoll, nach dem Verhältnis von christlichem Glauben und jener Ordnung der Rituale moderner Gesellschaften zu fragen.



Allerdings folgt aus der Verwendung des Begriffs „Inkulturation“ keineswegs, daß das Christentum nichts mit dieser säkularen Kultur zu tun hätte, auf die es sich im Bemühen um Inkulturation bezieht. Vielmehr gehe ich davon aus, daß der christliche Glaube immer auch ein Stück weit auf sich selbst trifft, wenn er nach Spuren des „Heiligen“ in der „säkularen“ Gegenwartsgesellschaft sucht. Als kirchlich verfaßter Glaube gehört zu seiner modernen Verfassung, daß er notwendig eine Differenz zur Kultur besitzt. So erst wird es ihm möglich, sich in ein symmetrisches, bestärkend-bejahendes wie kritisch-verneinendes Verhältnis zur modernen Kultur zu setzen. In diesem Sinn möchte ich im folgenden im Anschluß an Gedanken aus der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ Inkulturation verstanden wissen.

### Was sind Ritualisierungen und welche Funktion haben sie?

Menschliches Handeln läßt sich nach zwei Komponenten unterscheiden. Es kann instrumentell orientiert sein im Sinn einer zielgerichteten Veränderung der Umwelt. Es kann aber auch darauf gerichtet sein, etwas auszudrücken, eine Bedeutung zu vermitteln und der Sinndeutung der Realität Ausdruck zu verleihen. In Ritualisierungen menschlichen Handelns kommt die zweite, expressive Komponente menschlichen Handelns besonders nachhaltig zum Ausdruck. Von anderen Formen expressiver Handlungen unterscheiden sich Rituale dadurch, daß sie eine festgelegte und stilisierte Form besitzen, die sich wiederholen läßt. Entsprechend kann man Ritualisierung definieren als Formalisierung und Stilisierung menschlichen Handelns bzw. menschlicher Handlungsketten zu einem festgelegten und wiederholbaren Muster.

Ritualisierte Handlungsmuster beziehen sich stets auf ein Symbolsystem. „Rituale sind ... der Handlungsmodus der Symbole“, so Thomas Luckmann (1992:177). Im Fall religiöser Ritualisierungen handelt es sich um ein Symbolsystem „letzter Relevanz“, das im Ritual gewissermaßen ins „Werk gesetzt wird“. Entsprechend ihrem expressiven Charakter erscheinen Ritualisierungen menschlichen Handelns unter instrumentellen Gesichtspunkten überflüssig und sinnlos.

Ihrer Funktion nach beziehen sich Ritualisierungen auf Grundprobleme menschlichen Handelns und der sozialen Existenz des Menschen. Ein nie völlig lösbares Dauerproblem menschlichen Handelns stellt seine Unsicherheit und Instabilität angesichts stets gegenwärtiger anderer Möglichkeiten dar. Ritualisierte Handlungsabläufe vermögen dem menschlichen Handeln ein höheres Maß an Erwartungssicherheit und Stabilität zu verleihen. Es überrascht deshalb nicht, daß ritualisierte Handlungsabläufe etwa zwischen Mutter und Kind eine wichtige Rolle für die Grundlegung einer stabilen Sozial- und Weltorientierung beim Kleinkind spielen. Der Psychoanalytiker Erik H. Erikson hat darauf hingewiesen, daß Paral-



lelen zwischen der individuellen Menschwerdung – der Ontogenese – und der menschlichen Entwicklung insgesamt – der Phylogenese – vorliegen (Erikson 1968). Auch phylogenetisch stehen Ritualisierungen am Ursprung menschlichen Sozialverhaltens und einer stabilen Weltorientierung.

Menschliches Zusammenleben ist nicht denkbar ohne Bruchstellen und Übergänge, ohne Unstimmigkeiten und Grenzziehungen bis in das Alltagsleben hinein. So sind – um ein Beispiel zu geben – mit dem menschlichen Lebenslauf notwendig Übergänge verbunden, in denen der Mensch sich im Niemandsland zwischen „nicht mehr“ und „noch nicht“ wiederfindet. Hier haben Ritualisierungen die Funktion, fraglos gültige, angstreduzierende und von der sozialen Umwelt gestützte Verbindungen herzustellen.

Neben den verbindenden Ritualen, die eine sprachlose, selbstverständliche Verknüpfung von Elementen und Tatbeständen herstellen, die sonst beziehungslos auseinanderfallen würden, finden wir aber auch die trennenden Rituale. Das bekannteste Beispiel ist das religiöse Ritual als Trennungsritual zwischen Heiligem und Profanem. Trennungsrituale finden wir aber auch in anderen Bereichen sozialer Grenzbeziehung, etwa im Prüfungsritual oder im Ritual eines Gerichtsverfahrens, in dem es um die Grenze zwischen abweichendem und konformem menschlichem Handeln geht.

Ritualisierungen sind stets gebunden an eine Gruppe oder Gemeinde, in der sie in Geltung sind. Dies unterscheidet das Ritual von der magischen Handlung des Zauberers. Der Magier wendet nur ihm verfügbares Wissen instrumentell zur Erhöhung der Kraft seines Handelns an. Er besitzt eine Klientel und keine Gemeinde. Wie Ritualisierungen gebunden sind an eine Gruppe oder Gemeinde, so fördern sie deren Zusammengehörigkeit. Im ritualisierten Handeln kommt die Gemeinschaft symbolisch und motorisch zur Darstellung. Als „ins Werk gesetzter Mythos“ – wie der Kulturanthropologe und Religionssoziologe Bronislaw Malinowski formuliert – sind Ritualisierungen in der Lage, den gemeinsamen Wertvorstellungen wie auch der Sozialstruktur einer Gruppe eine fraglose Legitimität zu verleihen (Malinowski 1973).

Ritualisierungen – dies dürfte schon bei den bisherigen Ausführungen deutlich geworden sein – lassen sich mißbrauchen. Sie werden dann aus ihrem expressiven Kontext gelöst und für instrumentelle Zwecke eingesetzt. Ihre Brauchbarkeit als instrumentelle Sozialtechnik in der Hand von Unterdrückern beruht besonders auf ihrer Fähigkeit, reflexive und diskursive Formen der Kommunikation wirksam und ohne Rückgriff auf sichtbare Gewalt auszuschalten. Bei Ritualen handelt es sich – so Peter Fuchs im Anschluß an Niklas Luhmann – um eine stilisierte, festliche Kommunikation unter Ausschaltung von Negationsmöglichkeiten (Fuchs 1992). Ritualisierungen lassen sich in dieser Dimension als „Abschottungskommunikationen“ beschreiben.



## Ritualisierungen in der Gegenwartsgesellschaft

Wenn wir nun den Blick auf das gegenwärtige gesellschaftliche Leben richten: Wo finden wir Ritualisierungen menschlichen Handelns? Lassen sich möglicherweise für die Gegenwart typische Schwerpunkte ritueller Praxis erkennen?

Begonnen werden soll mit der Frage, wo gegenwärtig im Alltagshandeln Formen ritueller Praxis auszumachen sind. Es sind vornehmlich zwei Bereiche im Alltagshandeln, die gewissermaßen selbstaktiv Ritualisierungen in der Gegenwart hervorbringen. Dies ist einmal der Bereich der *individuellen persönlichen Identität* und ihrer Sicherung sowohl im Längsschnitt der Biographie als auch im Querschnitt bruchstückhafter und widersprüchlicher gesellschaftlicher Anforderungen. Zum anderen massieren sich Ritualisierungen dort, wo es um den stets gefährdeten Bestand und die Stabilität von Gruppen und der Zugehörigkeit zu ihnen geht.

Der amerikanische Soziologe Ervin Goffman hat in detaillierten Analysen darauf hingewiesen, daß die Formen des Grüßens und Verabschiedens in der alltäglichen Begegnung einen rituellen Charakter besitzen (Goffman 1974). Er betont, daß der in der rituellen Form sich ausdrückende Respekt hier dem Individuum, der Achtung des fremden wie des eigenen Selbst gilt.

Zu den identitätsbezogenen Ritualisierungen moderner Gesellschaften gehören zweifellos Geburtstagsrituale, die heute mit dem obligaten Kindergeburtstag früh in der Biographie beginnen. Hierher gehören aber auch die Ritualisierungen der identitätsgefährdenden Lebenswenden, der Ein- und Austritte, sowie der Statusübergänge. Mit der Schultüte am biographisch frühen und einschneidenden Übergang in die Schule wird auch hier ein lebensgeschichtlich früh einsetzendes Muster grundgelegt.

Wenig untersucht sind bisher rituelle Praktiken, mit denen die Menschen den alltäglichen, ständigen Wechsel zwischen den unterschiedlich geprägten Lebensbereichen, wie etwa zwischen Beruf und Familie, zu bewältigen suchen. An so wenig Spektakuläres wie den obligaten Kleiderwechsel, das Stehbiert mit den Kollegen vor dem Nachhauseweg oder die Lektüre der Tageszeitung wird man hier zu denken haben.

Es läßt sich resümieren, daß unter den gegenwärtigen Lebensbedingungen Individualität und Identität ein bevorzugtes Feld von Ritualisierungen im Alltagshandeln darstellen. Der gesellschaftliche Hintergrund des Phänomens dürfte darin zu suchen sein, daß die gegenwärtige gesellschaftliche Situation den Menschen einen einmalig hohen Grad individueller Lebensführung mit hohen Risiken und Gefährdungen persönlicher Identität abverlangt. Diese Einsicht ist noch um einen Grad zu verschärfen. In den Ritualisierungen um das autonome bzw. um Autonomie ringende Subjekt wird eine Dimension moderner, „unsichtbarer“ Religiosität sichtbar, nämlich ihre Tendenz zur „Sakralisierung des Subjekts“, wie Thomas Luckmann betont (Luckmann 1992:181).



Dies leitet zum zweiten Komplex über: den Ritualisierungen im Zusammenhang der Konstitution und Erhaltung von *Gruppen*. Selbstaktive Ritualisierungen um das Problem des Gruppenbestands herum finden wir in dem weitverzweigten Netz unterschiedlicher Gruppenszenen. Die individualisierende Freisetzung aus traditionellen Lebenszusammenhängen führt heute zu vielfältigen Gruppen- und Szenenbildungen insbesondere innerhalb der Jugend. Auf dem Hintergrund besonders prekärer Bestands- und Stabilitätsbedingungen kommt es zu Ritualisierungen des Handelns, die auf eine Tendenz zur Charismatisierung des Gruppengeschehens selbst hinweisen. Neue Felder und Formen der Ritualisierung lassen sich insbesondere im weiten Spektrum sogenannter Alternativgruppen beobachten. Hier haben sich neuartige Darstellungsformen entwickelt, die ausgeprägt symbolische Aktionsformen mit einer reichen Verwendung von Emblemen und einem hochgradig ritualisierten Handeln in der Öffentlichkeit verbinden.

Am besten untersucht dürfte inzwischen die Gruppenszene der Punks in dieser Hinsicht sein. Georg Soeffner und Thomas Lau haben in eingehenden Untersuchungen den eigentümlichen Punkstil zu enträtseln gesucht (Soeffner 1992:76 ff.; Lau 1991). Punks inszenieren in mühevoller Arbeit einen Stil voller symbolischer Bezüge, Hinweiszeichen und Rituale, in denen sie ihre Gruppenzugehörigkeit dokumentieren und gleichzeitig als gelebte Antithese sich provokativ von der übrigen Gesellschaft abgrenzen. Soeffner und Lau haben auf die christlichen Traditionsbestände insbesondere der Bettelorden hingewiesen, auf die sich der Punkstil in abgesunkener Form bezieht. Im Stil und Symbolsystem der Punks sehen sie letztendlich eine um die charismatisierte Gruppe selbst herum gebildete innerweltliche Religiosität sich Ausdruck verschaffen.

Phänomene einer Überhöhung des Alltags und des Individuums durch charismatisierte Gruppen finden wir über die Punk-Szene hinaus in vielfältigen Formen: Von Fan- und Hooligan-Gruppen mit allsamstäglichem Provokations- und Schockritualen bis hin zu Gruppen der Bewegungsszene, in denen die symbolische Aktion und das Ritual eine erkennbar wichtige Bedeutung haben. So ist auf den ausgesprochenen Antiritualismus der späten 60er und 70er Jahre in Teilbereichen der Gesellschaft einigermaßen unerwartet so etwas wie ein „gemeinschaftsorientierter Ritualismus“ gefolgt (Soeffner 1992:99).

Damit befinden wir uns an der Schwelle zu einem dritten Phänomen neuartiger Ritualisierungen, auf das ich hinweisen möchte. Seit den späten 60er Jahren kann man vornehmlich von jungen Leuten inszenierte neuartige „*Massenrituale*“ beobachten (Soeffner 1992:199). Viele tausend Menschen strömen zu Demonstrationen, Festivals und ähnlichen Großveranstaltungen ohne erkennbare Führergestalten und lenkende Organisationsstrukturen zusammen, feiern gewissermaßen ihr Zusammensein in ritualisierten Formen und gehen wieder auseinander bis zur nächsten Gelegenheit. Für wenige Stunden überschreiten sie den segmentierten und individualisierten Alltag auf dreifache Weise (Soeffner 1992:118). Ihr indivi-



duelles Erleben und Erfahren erscheint als Teil einer kollektiv dargestellten Gemeinschaftlichkeit. Sie erfahren sich zweitens als Teil eines monumentalen Gemeinschaftskörpers, der ihnen das Überschreiten der eigenen räumlichen Begrenzung erlaubt. Für die Zeit des Zusammenseins scheint als dritte Dimension der Alltagstranzendenz die Zeit stillzustehen und die Vergänglichkeit außer Kraft gesetzt. Die ritualisierte Form des Ablaufs macht eine leichte Wiederholbarkeit des Gesamtarrangements möglich. Die Form des Massenrituals läßt sich offensichtlich mit unterschiedlich akzentuierten Inhalten füllen. Seine Anziehungskraft und zentrale Funktion beruht nicht zuletzt darauf, daß es eine Brücke zu schlagen verspricht zwischen dem persönlich-individuellen Sinn auf der einen Seite und kollektiven Sinnformen auf der anderen Seite.

Symbol und Ritual sind auch heute aus dem Bereich des *Politischen* nicht wegzudenken (Edelman 1976). Dort, wo politische Systeme als Träger umfassender, alle Lebensbereiche transzendierender Deutungssysteme auftreten, stoßen wir in besonderem Maß auf die instrumentelle Nutzung ritueller Bedürfnisse und Ausdrucksformen durch die Politik. Die nationalsozialistischen Rituale von den Parteitagen angefangen bis zum Opferritual des Winterhilfswerks bieten dafür das eindringlichste Anschauungsmaterial.

Heute ist es in den westlichen, entwickelten Gesellschaften zu einer nachhaltigen Entzauberung – man könnte auch sagen Säkularisierung – des Staates als Träger umfassender Deutungsansprüche gekommen. Mit dem real existierenden Sozialismus hat gerade eines der letzten staatlich kontrollierten, geschlossenen Deutungssysteme Schiffbruch erlitten. Andererseits wird man davon ausgehen müssen, daß ein eher steigender Bedarf an sogenannter „Zivilreligion“ und entsprechenden rituellen Ausdrucksformen zu verzeichnen ist. In der Zivilreligion kommt der allen unterstellbare Konsens in einer ansonsten pluralen Gesellschaft zum Ausdruck (Luhmann 1978). Allerdings sind Staat und Politik immer weniger in der Lage, erfolgreich als Träger und Initiatoren zivilreligiöser Ritualisierungen zu fungieren. So erscheint es symptomatisch, daß die deutschen Politiker weitgehend mit ihrem Versuch scheiterten, ein zivilreligiöses Ritual als Antwort auf den Brandanschlag von Mölln zu inszenieren. Offensichtlich sind auch die Kirchen allein nicht mehr in der Lage, den Bedürfnissen nach zivilreligiösen Ritualisierungen angesichts kollektiver Ohnmachtserfahrungen in der Gesellschaft Ausdruck zu verleihen. Diese Funktion scheint heute – wie die Erfahrung mit den Lichterketten im letzten Winter nahelegt – an eine neue, plural zusammengesetzte Funktionselite aus einer medial vermittelten kulturellen Prominenz übergegangen zu sein.

So gehört es zu den Kennzeichen der gegenwärtigen Situation, daß politisch getragene zivilreligiöse Rituale – schon regen sich Stimmen, den 3. Oktober zugunsten der Pflegeversicherung auf einen Sonntag zu verlegen – an Glaubwürdigkeit weiter einbüßen, ohne daß sie durch kirchlich-religiöse Rituale ersetzt werden könnten. Eher scheint ein stets prekärer Pluralismus politischer, religiöser, ästheti-



scher, ökonomischer und sportlicher Rituale mit einer wichtigen Rolle der Massenmedien die Bedürfnisse nach zivilreligiösen Ritualen heute abzudecken.

Wenn wir nach überraschenden, unerwarteten Phänomenen der Ritualisierung in der Gegenwartsgesellschaft Ausschau halten, so verdient eine gewisse Revitalisierung all dessen, was wir als *Volksreligion* bzw. populare Religiosität bezeichnen, erhöhte Aufmerksamkeit (Ebertz, Schultheis 1986). Woran knüpft heute die sogenannte „populare Religiosität“ mit ihren Ritualisierungen an?

Hier kann man zunächst auf die Erhaltung und teilweise Revitalisierung von Formen einer Heimat- und Lokalreligiosität mit ausgeprägten rituellen Handlungsformen verweisen. Flur-, Felder- und Wettersegnungen, mit lokalhistorischen Ereignissen verknüpfte Prozessionen und ähnliche Ausdrucksformen lokaler Religiosität haben sich nicht nur erhalten, sondern sogar an manchen Orten im Zug eines neuen Regionalismus eine gewisse Erneuerung erfahren. Die rituelle Praxis symbolisiert hier immer auch die lokale und regionale Eigenständigkeit und bezieht aus dem Bedürfnis nach lokaler und regionaler Selbstvergewisserung ihre Kraft.

Auch die rituellen Formen einer popularen Massenreligiosität sind aus der modernen Gesellschaft nicht verschwunden, sondern haben mancherorts eine gewisse Revitalisierung erfahren. Das augenfälligste Beispiel ist die Wallfahrt; sie hat ihre Wurzeln in unterschiedlichsten Lebens- und Interessenlagen – von der Hoffnung auf Heilung bis zur religiös-politischen Demonstration.

Eine enge Verbindung von Ritualisierungen des Alltagslebens und populärer Religiosität finden wir in den religiös-familiären Festen des Jahreskreises und des Lebenszyklus. Mit der Durchsetzung der modernen Kernfamilie hat sich in allen Schichten das Weihnachtsfest mit häuslichem Adventskranz und Weihnachtsbaum zum wichtigsten Ritual einer familienbezogenen Festreligiosität entwickelt (Ebertz 1988). Ähnliches gilt für die Passageriten von Taufe, Kommunion/Konfirmation, Hochzeit und Begräbnis, die unbeschadet ihrer kirchlichen Bedeutung immer auch Ausdrucksformen einer popularen Familienreligiosität sind. Sie stellen heute das stabilste Element expliziten Christentums in den entfaltet-modernen Gesellschaften des Westens dar.

Als letztes ist ein Bereich ritueller Praktiken anzusprechen, der an der Grenze zur Magie und zum anschwellenden Angebot magischer Dienstleistungen aller Schattierungen vom Astrologen und Wahrsager bis zum Geisteiler anzusiedeln ist. Die gegenwärtige Risikogesellschaft produziert ein Ausmaß an alltäglicher Unsicherheit und Undurchschaubarkeit, deren religiöse und rituelle Bewältigung in den eher abstrakt gewordenen Formen des offiziellen religiösen Rituals kaum mehr zu gelingen scheint. Für *magisch-rituelle Praktiken* wie Kartenlesen, Horoskope oder Pendeln erweisen sich nach ersten empirischen Erkenntnissen heute gerade Jüngere aus den städtischen Unterschichten mit schwacher kirchlicher Bindung in besonderem Maß anfällig.



Zusammenfassend läßt sich sagen, daß auch in einer Gesellschaft fortgeschrittener Modernität wie der unsrigen eine Vielzahl unterschiedlicher Ritualisierungen erkennbar ist, die der Frage nach möglichen Anknüpfungspunkten für Prozesse der Inkulturation hohe Plausibilität verleiht.

### Anknüpfungspunkte für Prozesse der Inkulturation

Hier geht es nun um die spannende, wenn auch schwierige Frage, ob sich das Verhältnis des kirchlich geprägten Glaubens und seiner Ritualpraxis zu den aufgezeigten Phänomenen der Ritualisierung in „säkularen“ Gesellschaften im Sinn von Inkulturation konzeptualisieren läßt und welche Folgen für das kirchliche Handeln sich daraus ergeben.

Folgt man einem Verständnis von Inkulturation, das einen gewissermaßen kulturfreien Kern christlichen Glaubens annimmt, den es in eine moderne, säkularisierte, vom Christentum abgefallene Kultur neu zu inkulturieren gilt, so ist dieses Konzept in mehrfacher Hinsicht problematisch. Der christliche Glaube läßt sich nicht säuberlich von seinem kulturellen Kontext trennen (Collet 1991). So ist der Gedanke abwegig, aus der jüdisch-christlichen, abendländischen Tradition einen kulturfreien Kern christlichen Glaubens herausdestillieren und ihn dann in eine als fremd definierte moderne Kultur inkulturieren zu wollen. Dies gilt im übrigen auch für die Begegnung des Christentums mit anderen, nichtchristlichen kulturellen Traditionen und Räumen. Inkulturation läßt sich deshalb sinnvollerweise nur verstehen als wechselseitige Interaktion und Begegnung unterschiedlicher kultureller Traditionen.

Im Fall des Kulturraums des abendländisch-europäischen Christentums geht es letztlich um die Begegnung von Teilkulturen, deren Auseinandertreten zu den typischen Merkmalen der modernen Kultur- und Gesellschaftsgeschichte gehört. Von der Radikalität und der emanzipatorischen Stoßrichtung kultureller Wandlungsprozesse im Umbruch zur Moderne überrascht, hat sich eine kirchlich geprägte Teil- bzw. Subkultur gebildet, die über längere Zeit den Kontakt zur übrigen Kulturentwicklung weitgehend verloren hatte. Auf diesem Hintergrund bedeutet Inkulturation, daß die kirchlich geprägte Teilkultur sich wieder in ein symmetrisches Beziehungsverhältnis zu den übrigen Teilen der Tradition des eigenen Kulturraums bringt. Dies ist die Intention der vom Zweiten Vatikanum vollzogenen Öffnung zur Welt, wie sie in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ am deutlichsten zum Ausdruck kommt.

Inkulturation in diesem Sinn umfaßt eine doppelte Bewegung: zum einen Schritte der Begegnung, des Austauschs, möglicherweise der Bekehrung der kirchlichen Glaubenspraxis hin zu dem, was außerhalb ihrer an Authentischem entstanden ist und sich entwickelt. Zum anderen aber auch die kritische Be-Glaubigung



der Praxisformen der kulturellen Lebens- und Weltdeutung, wie sie sich aus der Bewältigung des Alltags entfalteter moderner Gesellschaften heute ergeben.

An unserem Beispiel des Phänomens der Ritualisierung in „säkularer“ Gesellschaft konkretisiert, lassen sich folgende Hinweise für eine Praxis der Inkulturation heute entwickeln:

1. Die „Ordnung der Rituale“ entfalteter moderner Gesellschaften als sichtbarer Teil ihrer eher unsichtbaren religiösen Tendenzen fordert die kirchliche Glaubenspraxis dazu heraus, sich endlich und endgültig auf die Seite des *Subjekts* zu stellen. Der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte ist die Kirche mit Unverständnis, Skepsis und Ablehnung entgegengetreten. Noch heute stellt der Anspruch und das Bedürfnis nach Subjekthaftigkeit und Autonomie für junge Menschen das größte Hindernis für ihren Zugang zur Kirche dar. Vieles spricht dafür, daß die kirchliche Verweigerung gegenüber der modernen Freiheitsgeschichte mit dazu beigetragen hat, daß es im Gegenzug zu einer religiösen Überhöhung und Sakralisierung des Subjekts gekommen ist. An ihr droht heute das Subjektsein des Menschen angesichts der Entlarvung ihres hypertrophen Anspruchs durch die postmodernen Theoretiker gänzlich zu scheitern (Metz 1987:130 ff.). Inkulturation würde in dieser Situation bedeuten, sich einerseits gegenüber den postmodernen Tendenzen der Auflösung des Subjekts rückhaltlos zur Freiheit und Autonomie des Menschen zu bekennen, gleichzeitig aber den Autonomiegedanken kritisch von seiner hypertrophen Erlösungsidee zu befreien und ihn damit erst vom modernen Himmel gewissermaßen auf die Erde zurückzuholen.

2. Ein zweiter zentraler Kontext der Inkulturation ist die moderne *Gruppen-szene*. In einer sozialgeschichtlichen Betrachtung des Gruppenphänomens weist Friedhelm Neidhardt darauf hin, daß es „Gruppen in einem lockeren Sinn zu allen Zeiten“ gab, „wahrscheinlich aber jeweils stark eingebunden und sozial beherrscht von relativ diffusen institutionellen Komplexen“ (z.B. von Verwandtschaft, Nachbarschaft, Gemeinde, Kirche), „also ohne richtige Chance, gleichsam zu sich selbst zu kommen“ (Neidhardt 1979:640). Auch hier läßt sich argumentieren, daß sich die Kirche mit ihrem institutionellen Eigengewicht bis heute auch im Religiösen dem „Zu-sich-selbst-Kommen“ der Gruppe verweigert. Herrmann Steinkamp hat dies neuerlich am Beispiel des Verhältnisses der Basisgemeinden zur Institution der römischen Weltkirche zu zeigen versucht (Steinkamp 1992). Korrespondiert nicht auch hinsichtlich des modernen Gruppenphänomens die lange Tradition einer kirchlichen Skepsis und Voreingenommenheit einerseits mit einer um so stärkeren „säkularen“ Selbstcharismatisierung und Sakralisierung andererseits? Inkulturation würde in diesem Zusammenhang bedeuten, der Gruppenebene einen eigenständigen symbolischen und rituellen Ausdruck des Glaubens im Rahmen des kirchlichen Handlungsgefüges einzuräumen. Dies setzte eine konsequent subsidiäre Struktur der Kirche voraus. Gleichzeitig hätte die Gruppenpraxis der Christen zeichenhaft zu verdeutlichen, daß erst Gruppen, die der Selbsterlösung nicht



bedürfen, das befreiende und solidarische Potential der Gruppe zu entfalten vermögen.

3. Was die Bedeutung der *Massenrituale* als Brücke zwischen persönlichem Sinn und kollektiven Sinnformen angeht, so haben wir einen konkreten, exponierten Inkulturationsversuch vorliegen: das Ritual der Papstbesuche mit all seinen Arrangements und dem individuellen Wahrzeichen dieses Papstes: dem Bodenkuß auf der Rollbahn. Hans-Georg Soeffner hat das Ritual der Papstbesuche als extremen Ausdruck eines undurchschauten Ritualismus kritisiert und von der „Veränderung eines überkommenen Ritus durch einen naiven, inflatorischen Ritualismus“ gesprochen (Soeffner 1992:103). Er sieht das Ritual der Papstbesuche verstrickt in die Konkurrenz zu den Ritualen der übrigen globetrotzenden Reiseprominenz aus Politik und Zeitgeschichte. In seiner Analyse des ritualisierten Bodenkusses kommt er zu folgendem Ergebnis: „Spezifisch an diesem Bodenkuß ist seine Diffusität und Mischung: jenes ambivalente symbolische Verweisungsnetz, das ebenso Elemente der Demut und Dankbarkeit wie das des sich ‚Zu-eigen-Machens‘ der gekußten Erde enthält, ebenso Anbetung wie den Beigeschmack von Blasphemie, ebenso Elemente des traditionellen Ritus wie des magischen Denkens. – Diese Diffusität ist das Ergebnis einer Entscheidung, die ein Individuum für sich getroffen hat, ein Individuum, das von der Mehrheit seiner Gläubigen und/oder Interpreten nicht als solches, sondern vielmehr als ‚konservativer‘ Papst verstanden wird, als ein Repräsentant der Kirche also, dessen Handeln und Wissen in Kenntnis der Tradition eben diese bewahrt und fortsetzt. – Der Bodenkuß jedoch bewahrt nicht die Tradition, er gefährdet sie“ (Soeffner 1992:126f.). Soeffner sieht beim derzeitigen Papst die Starrheit der Lehre und die Veränderung des Ritus in einem Entsprechungsverhältnis: „Beide sind Ausdruck für den nicht mehr bewußten und daher nicht mehr souveränen Umgang mit der Tradition“ (Soeffner 1992:127).

Man mag gegenüber einzelnen Aspekten und Schlußfolgerungen der Interpretation Soeffners Skepsis hegen. Seine Analyse macht jedoch mit Recht aufmerksam, welchen Gefahren sich im Zeitalter massenmedial vermittelter Kultur naive, individualistisch geprägte Versuche der Inkulturation aussetzen. Dabei bietet die kirchliche Ritualtradition durchaus Chancen, dem Bedürfnis nach Verschränkung von persönlichem und kollektivem Sinn auch im Zeitalter neuer Massenrituale authentisch Ausdruck zu verleihen. Anders als Soeffner halte ich manche Versuche der rituellen Inkulturation, wie sie für die Katholiken- und Kirchentage der letzten Jahre charakteristisch geworden sind, durchaus für gelungen.

4. Die Tendenzen der Revitalisierung volks- und familienreligiöser Ritualisierungen fordern die Kirche dazu heraus, die sozialen und anthropologischen Funktionen des Rituals nicht puristisch abzuwerten, sondern als symbolischer Ausdruck einer alltags- und bedürfnisnahen Glaubenspraxis ernster zu nehmen als bisher. Die Bewahrung von Grundqualifikationen menschlichen Handelns ange-



sichts von Ohnmachtssituationen ist ein zentrales menschliches Gut, das kaum hoch genug eingeschätzt werden kann. Welche unmenschlichen Folgen der Verlust von Ritualkompetenzen nach sich zieht, wird heute wohl am deutlichsten im Bereich des Umgangs mit Sterben, Tod und Trauer. Der gesellschaftliche Skandal des alltäglichen Sterbens in den isolierten Räumen hochtechnisierter Krankenhäuser ist nur verstehbar auf dem Hintergrund eines Zusammenbruchs elementarer Ritualfähigkeiten. Das individualisierte Sterben wiederum macht es so schwierig, Ritualkompetenzen im Bereich von Trauer-, Sterbe- und Beerdigungsritualen am Leben zu erhalten. Die Inkulturation vollziehbarer Trauerrituale zur Überwindung der bürgerlichen Unkultur im Umgang mit Sterben und Tod scheint mir eine zentrale Herausforderung für die Kirche heute zu sein (Kaufmann 1989:265).

Mit diesen Überlegungen dürfte deutlich geworden sein, daß die „Ordnung der Rituale“ säkularer Gesellschaften wie auch ihre charakteristischen Leerstellen tatsächlich vielfältige Anknüpfungspunkte für eine recht verstandene „Inkulturation“ christlichen Glaubens in den kulturellen Kontext westlicher, entfaltet-moderner Gesellschaften bieten.

*Literatur:* G. Collet, Inkulturation, in: NHTG 2 (München 1991) 394–407; M. N. Ebertz, Heilige Familie? Die Herausbildung einer anderen Familienreligiosität, in: Wie geht's der Familie? Ein Hb. z. Situation d. Familie, hrsg. v. Dt. Jugendinstitut (München 1988) 403–413; M. N. Ebertz, F. Schultheis (Hrsg.), Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern (München 1986); M. Edelman, Politik als Ritual. Die symbolischen Funktionen staatl. Institutionen u. pol. Handelns (Frankfurt 1976); P. Fuchs, Gefährliche Modernität. Das Zweite Vat. Konzil u. d. Veränderung d. Messeritus, in: KZSS 44 (1992) 1–11; E. Gottman, Das Individuum in öffentl. Austausch (Frankfurt 1974); F. X. Kaufmann, Religion u. Modernität (Tübingen 1989); Th. Lau, Die Heiligen Narren. Punk 1976–1986 (Berlin 1991); Th. Luckmann, Nachtrag, in: ders., Die unsichtbare Religion (Frankfurt 1991); B. Malinowski, Magie, Wissenschaft u. Religion (Frankfurt 1973); J. B. Metz, Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch? Zur Zukunftsfähigkeit d. abendländ. Christentums, in: ders., F. X. Kaufmann, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum (Freiburg 1987); F. Neidhardt, Das innere System sozialer Gruppen, in: KZSS 31 (1979) 639–660; H.-G. Soeffner, Die Ordnung d. Rituale. Die Auslegung d. Alltags 2 (Frankfurt 1992); ders., Die unsichtbare Religion, in: Soziol. Rev. 16 (1993) 1–6; H. Steinkamp, Kirchl. Basisgruppen. Erkundungen eines Phänomens, in: Gruppendynamik 23 (1992) 121–131.