

Riten und Rituale der Postmoderne

BENEDIKT KRANEMANN

Von „Rituals in abundance“ spricht eine kürzlich erschienene liturgiewissenschaftliche Publikation (Lukken 2005) und macht damit nicht nur auf ein Phänomen der Ritualpraxis, sondern auch auf einen mittlerweile kaum mehr überschaubaren wissenschaftlichen Diskurs über Rituale aufmerksam, der der immer wieder beschworenen These vom Antiritualismus der Moderne widerspricht (Willems 2003, 404 [mit Soeffner 1995, 103]). Hinweise auf eine Renaissance oder eine Wiederkehr der Rituale (Wiederkehr 2004) verdeutlichen, dass man es möglicherweise mit einer neuen Entwicklung zu tun hat. Wie auch immer: Populäre Ratgeber für Rituale und ihre Gestaltung sind heute Legion. Ein großer Buchmarkt, der mit ganz unterschiedlichen Interessen bedient wird, wartet auf; nicht nur über die Kunden wüsste man gerne mehr, sondern auch über die Art und Weise, wie die Ratgeberliteratur rezipiert wird. Der Anspruch, der sich mit dieser Literatur verbindet, ist erheblich, die Verheißungen der Rituale nicht minder (Lüddeckens 2004). Zugleich hat sich ein kaum mehr zur Gänze wahrnehmbarer Fachdiskurs über Rituale entwickelt (Post 2003b; Ritualtheorien 1998; Theorizing Rituals 2006). Was vor Jahrzehnten als Fachdiskussion vor allem unter Ethnologen begonnen hat, ist mittlerweile zu einem der großen Themenfelder angewachsen, die quer durch die Geistes- und Kulturwissenschaften bearbeitet werden. Die folgenden Ausführungen ordnen sich dem Projekt „Die Rolle der Religion in der modernen Gesellschaft“ zu und fragen entsprechend nach Riten und Ritualen der Postmoderne. Damit soll keineswegs ausgeblendet werden, dass Rituale sich natürlich in keiner Weise auf den Bereich der Religionen beschränken lassen; doch soll hier erfragt werden, welche Aspekte der Ritualforschung allgemein und insbesondere für religiöse Rituale mit Blick auf das übergeordnete Thema heute von Belang sind. Ausgangspunkt ist die Tatsache, dass Rituale für Religion und Religionen eine besondere, wenn auch zu differenzierende Rolle spielen und immer gespielt haben. In welcher Weise das heute noch gilt, wie sich laut der Forschungsliteratur die Rahmenbedingungen für Rituale verändert haben, welche Aussagen nicht nur über neue Formen des Rituals und damit auch neue „Anbieter“ neben den Religionsgemeinschaften gemacht werden, wie sich auch Teilnahmeformen und Rezeptionen dieser Rituale verändert haben, welche kritischen Anfragen an die heutige Ritualpraxis zu formulieren sind, dies soll hier skizziert werden.

Die folgenden Ausführungen gehen auf die ritualtheoretische Diskussion der letzten Jahre ein, ohne sie insgesamt ausschöpfen oder darstellen zu können, und berücksichtigen insbesondere

deutschsprachige Studien. Sie greifen außerdem auf die jüngere liturgiewissenschaftliche Diskussion in der evangelischen und katholischen Theologie zurück (Post 2006).

Skizze der gegenwärtigen Ritualdiskussion

Das Überraschende am Ritualdiskurs ist die Vehemenz, mit der er geführt wird, und die Intensität, mit der er wahrgenommen wird. Eine Fülle von Monographien und Sammelbänden, verschiedene Sonderforschungsbereiche und einzelne Forschungsprojekte (Ritualforschung im Internet 2001) befassen sich mit Ritualen. Für die ältere Ritualforschung, die sich beispielsweise mit Wissenschaftlern wie Victor Turner (Turner 2000/1969) oder Mary Douglas (Douglas 1986/1970) verbindet, ist bereits auf die im Hintergrund wirksamen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Kontexte hingewiesen worden, die die Ritualtheorien beeinflusst haben (Stausberg 2004b). Für die Gegenwart wird die Wiederentdeckung der Rituale mit der Wertediskussion, dem Ringen um den Erhalt des Sozialen und dem Bemühen um kulturelle Identität verknüpft. Den Ritualen wird im Gegenzug kompensatorische Kraft zugeschrieben. Verlusterfahrung mit Blick auf Vergemeinschaftung und Stärkung wie Sicherung kultureller Identität werden von Ritualen erwartet. Bemerkenswert ist der Wechsel in der Beurteilung von Ritualen, der sich seit den späten 1960er Jahren vollzogen hat. Betonte man damals das Stereotype und Rigide am Ritual und damit seinen vormodernen Status, so hebt man jetzt seine integrative Kraft für Individuum, Gemeinschaft und Kultur hervor. „Rituale erscheinen nun nicht mehr als irrationaler Ausdruck von Mysterien kultischen Ursprungs oder als Medium einer zum Irrationalismus geronnenen instrumentellen Vernunft totalitärer Systeme, sondern als lebensweltliche Scharniere, die durch ihren ethischen und ästhetischen Gehalt eine unhintergehbare Sicherheit in den Zeiten der Unübersichtlichkeit gewähren sollen.“ (Wulf – Zirfas 2004b, 7) Die Entwicklung auf wissenschaftlichem Gebiet verläuft von der Wahrnehmung einer Ritenkrise in den 1960er Jahren und dem Versuch in den 1970er Jahren, diese kritisch zu begleiten, einem neuen Interesse für den „Markt der Riten“ und für die Dynamisierung der Ritualrepertoires in den 1980er und 1990er Jahren bis schließlich hin zur Feststellung um das Jahr 2000 herum, es gebe Rituale im Überfluss (Post 2004b, 47-49). Fast parallel kommt es übrigens zur Hinterfragung des Säkularisierungsparadigmas und zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Mobilisierung von Religion in den europäischen Gesellschaften.

Die Diskussion widmet sich Ritualen in ganz unterschiedlichen lebensweltlichen und gesellschaftlichen Zusammenhängen, was in der vielfältigen Erwartungshaltung gegenüber

Ritualen seinen Grund hat. Rituale werden im Kontext von Religion und Bildung, von Theater und Schule, von Politik und Sozialwesen, mit Blick auf Individuum wie Gemeinschaft untersucht (vgl. u.a. Heimbrock 1993; Wulf 2001; Odenthal 2002; Ritalität und Grenze 2003; Bildung im Ritual 2004; Innovation und Ritual 2004; Kultur des Rituals 2004; Soeffner 2004). Dabei werden sehr unterschiedliche Rityaltypen und -funktionen identifiziert und wird eine Pluralisierung von Religion konstatiert. Sie wird zur Pluralisierung und Differenzierung der Gesellschaft insgesamt in Beziehung gesetzt (Willems 2003, 400), die nicht nur zu einer Vervielfältigung, sondern auch zu einer neuen Perspektive auf Rituale führt: Nicht mehr das Unveränderliche im Ritual wird betont, das Interesse gilt stärker dem „Ritual change“ und seinen Konsequenzen (Mitchell 1995).

Entsprechend vielfältig sind die Interessen der beteiligten Wissenschaften. Im Vordergrund stehen die in den 1970er Jahren im englischen Sprachraum entstandenen „Ritual Studies“. Passend zum Forschungsgegenstand handelt es sich nicht um eine klar definierte Forschungsrichtung, sondern um eine offene Forschungsplattform, auf der insbesondere Human- und Geisteswissenschaftler arbeiten. Post 2003b, 26 nennt für die Anfangsjahre „vor allem ... Religionswissenschaftler, Anthropologen, Liturgiewissenschaftler und Personen aus dem Bereich der rituellen Performance wie z.B. Theaterwissenschaftler.“ Neuerdings widmen sich auch Forscher aus Neurobiologie und Neuropsychologie dem Themenfeld (Post 2003b, 38). Die Ritual Studies finden seit 1987 Niederschlag im „Journal of Ritual Studies“, das sich interdisziplinär mit allen Aspekten von Ritualen beschäftigt (<http://www.pitt.edu/~strather/journal.htm>; Stand: 30.03.2007). Durch die vernetzte Forschung der Ritual Studies wird man nicht nur den Gegebenheiten von Ritualen gerechter, man hat auch neue Formen von Ritualisierungen in den Blick bekommen, sei es im Bereich der Alltagsrituale, seien es neue religiöse, zivilreligiöse oder säkulare Rituale. Eine alleinige Konzentration auf religiöse, zumal kirchlich verfasste Rituale begegnet in der Liturgiewissenschaft als theologischer Disziplin (Grenzen überschreiten 2002; Liturgiewissenschaft 2003). Sie untersucht Liturgie in historischem und theologisch-systematischem Interesse, entwickelt aber auch Kriterienlogien für die kirchliche Pastoral. In der nichttheologischen Ritualforschung, die sich nicht wie die Religionswissenschaft als außenstehender Beobachter definiert, wird über eine praktische Ritologie diskutiert, die es nach dem Vorbild der Theologie als ihre Aufgabe versteht, „Ritualakteuren behilflich zu sein, die Effizienz ihrer rituellen Praxis kritisch zu reflektieren und dadurch zu optimieren“ (Stausberg 2004b, 45).

Damit ist ein zweiter Bereich der Diskussion um Riten und Rituale angesprochen, der unmittelbar die Praxis betrifft, diese nicht nur reflektiert, sondern auch Hilfestellung zu ihrer

Verbesserung bieten will. Handbücher zu tradierten Liturgien und deren Praxis gibt es in Fülle. Die Modelle und einzelnen Beispiele, die hier angeboten werden, bleiben zumeist im Rahmen der überlieferten liturgischen Riten, werden aber gleichwohl in den verschiedenen Kirchen und Theologien kritisch diskutiert (Fuchs 2005). Dokumentieren diese Handreichungen das Oszillieren religiöser Rituale zwischen Beharrung und Veränderung, so machen Werkbücher, die mit neuen Ritualen zu Lebenssituationen und -krisen aufwarten, die nicht durch tradierte Rituale abgedeckt sind (Leben braucht Segen 2002; Bundschuh-Schramm 2004), die These vom „Ritual invention“ und vom „Ritual change“ plausibel (Bell 1997; Grimes 2000). In dieser Literatur manifestiert sich ein neues Bild vom Ritual, bei dem Momente von Individualität und Kreativität in den Vordergrund treten. Die Vielzahl der Publikationen, die auch von kirchlichen Mitarbeitern und Theologen stammen, lässt bis in die kirchlichen Institutionen hinein ein hinsichtlich Selbstverständnis und Anlass gewandeltes Bild von Ritualen sichtbar werden. Ritualtheoretisch wie liturgiewissenschaftlich bemerkenswert sind religiöse Rituale, die kirchlicherseits neu entwickelt werden (Kranemann 2006; Lätzel 2004). In den neuen Ländern der Bundesrepublik werden an verschiedenen Orten vor allem durch die katholische Kirche Lebenswende feiern als Alternative zur Jugendweihe angeboten (Hauke 2000). Gemeinschaftliche Rituale im Umfeld von Krankheit und Tod begegnen ebenso wie neue Rituale etwa am Valentinstag (Piontek 2005). Neu ist hier nicht nur die rituelle Gestalt, in der man immer wieder Versatzstücke aus der Tradition ausmachen kann, sondern vor allem die Öffnung der Rituale über die Konfessionsgrenzen hinaus auch für Konfessionslose. Im Hintergrund stehen kirchlicherseits diakonische (Zulehner 2003) und missionarische Anliegen (Gott feiern 2000). Zugleich stellen diese Rituale, die eine breite Rezeption in der Praxis erleben, eine bemerkenswerte Ergänzung zu gängigen Theorien religiöser Rituale in pluralistischer Gesellschaft dar. Liturgische Großveranstaltungen, also Massenrituale, wie sie regelmäßig anlässlich von Weltjugendtagen und Kirchentagen stattfinden oder einmalig und anlassbezogen zu beobachten sind, so beim Begräbnis von Papst Johannes Paul II. und bei Wahl und Einführung von Papst Benedikt XVI., sind hier ebenfalls zu nennen.

In diesen Kontext gehören auch die multi- oder interreligiösen Rituale. Allein die Begriffsbestimmung ist schwierig. Landläufig fasst man darunter jene Rituale, an denen Angehörige verschiedener Religionsgemeinschaften beteiligt sind. In dieser Perspektive sind solche Rituale in Deutschland auch eine Konsequenz des wachsenden islamischen Bevölkerungsanteils. Diese Rituale sind Praxis etwa im Schulbereich und werden offensichtlich in der Gesellschaft auch erwartet, sind aber in den beiden großen christlichen Kirchen umstritten, da

man den konfessorischen und identifikatorischen Charakter religiöser Rituale gefährdet sieht. Die Untersuchung einer multireligiösen Adventsfeier an einer Berliner Schule etwa zeigt die Spannungen auf, die entstehen. Das Erfahren und Kommunizieren einer fremden kulturellen Praxis kann als Horizonterweiterung konstatiert werden, die religiöse Dimension wird aber zugunsten von Begegnung und Gemeinschaft zurückgedrängt (Wagner-Willi 2004). Eine Anschauung der Diskussion in einer Religionsgemeinschaft bieten zwei Dokumente aus der Evangelischen Kirche. Eine 2006 erschienene Orientierungshilfe der Liturgischen Konferenz hat eine Typologie religiöser Feiern entwickelt, die über die liturgische Gastfreundschaft, multireligiöse (Nebeneinander der Religionen) und interreligiöse Feiern (gemeinsames Programm) bis zu religiösen Feiern für alle reichen. Man hat „eine graduelle Abstufung von religiös-konfessioneller Verbindlichkeit bis hin zu großer Offenheit vorgenommen“ (Mit anderen feiern 2006, 28). Über „eine sorgfältige Unterscheidung des multireligiösen und des interreligiösen Typus [will man] der gegenseitigen Achtung Ausdruck geben und Verletzungen Einzelner vermeiden.“ (Mit anderen feiern 2006, 28) Die Publikation differenziert zwischen Liturgie im engeren und Feier im weiteren Sinne. Eine ebenfalls 2006 erschienene Handreichung des Rates der EKD formuliert wesentlich zurückhaltender und kommt zu drei Schlussfolgerungen für die Praxis: Teilnahme im Sinne von Anwesenheit am Gebet des anderen kann Respekt zum Ausdruck bringen; multireligiöses Gebet als Gebet nebeneinander wie beim Friedensgebet von Assisi ist akzeptabel, doch „das interreligiöse Beten kommt aus theologischen Gründen nicht in Betracht. Auch jegliches Missverständnis, es finde ein gemeinsames Gebet statt, ist zuverlässig zu vermeiden.“ (Klarheit und gute Nachbarschaft 2006, 116); Amtshandlungen, die Christen und Muslime gemeinsam vollziehen, sind nicht möglich. Religiöse Rituale werden als Handlungen verstanden, die vom unterschiedlichen Gottesbekenntnis nicht zu trennen sind, weshalb gemeinsam vollzogene religiöse Rituale abgelehnt werden. Eine vergleichbare Diskussion wird auch in der katholischen Kirche derzeit geführt (Leitlinien 2003). Die Religionsgemeinschaften stehen in ihrem rituellen Leben vor neuen Herausforderungen, die bis zur Entwicklung neuer Ritualformen führen können; Rituale und Bekenntnis sind eng verknüpft. Offensichtlich gibt es in der Haltung pro und contra solche Rituale unterschiedliche Einschätzungen in den Glaubensgemeinschaften, die nicht auf einen Konflikt zwischen „Kirchenbasis“ und Kirchenleitung reduziert werden können.

Die Frage des rituellen Zusammenwirkens mit anderen Religionen, aber auch mit Konfessionslosen stellt sich insbesondere angesichts von Katastrophen wie dem 11. September 2001, dem Amoklauf im Erfurter Gutenberg-Gymnasium oder dem Tsunami in Südostasien (Post

2003a). „Disaster Rituals“ werden für solche Situationen entwickelt. Für die Niederlande haben Wissenschaftler verschiedene Faktoren wie Texte, nonverbale Zeichen und Zeichenhandlungen, Teilnahmeformen, Räume, mediale Vermittlung etc. untersucht, die das Repertoire solcher Rituale bestimmen. Dabei werden auch die multikulturellen und multireligiösen Dimensionen angesprochen. Die Studie kommt zum Ergebnis, dass Anregungen und Eindrücke aus anderen Religionen zwar inspirierend wirken, in öffentlichen und kollektiven Ritualen nach Katastrophen aber „no real process of multicultural or multireligious appropriation“ zu beobachten ist (Post 2003a, 252). Die Wissenschaftler sprechen von einer „multiplicity“ der Stimmen, die zu hören ist, aber nicht von „multiculturality“. Sie unterstreichen, dass solche Rituale in ihrer Ausprägung stark ortsgebunden seien. Die besondere Rolle der Medien wird sichtbar: Rituale nach Katastrophen werden als Medienrituale bezeichnet, die Medien sind Teil der Rituale, das Verhältnis von Realität und Virtualität muss neu bestimmt werden, ebenso das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft. Eine breitere „memorial culture“ wird konstatiert, in einer enger gefassten liturgischen Perspektive Sakralisierungstendenzen, ein differenzierter Umgang mit Repetition (Einmaligkeit des Rituals, aber Wiederholung einzelner Riten), der induktive Charakter der Rituale und nicht zuletzt ihre Funktion bei der Bewältigung von Katastrophen (coping) (Post 2003a).

Ein noch wenig berücksichtigtes, allerdings nicht unumstrittenes Feld für religiöse Rituale tut sich mit dem Internet auf. Hier werden Rituale dokumentiert, werden Materialien für Rituale angeboten, finden aber auch selbst Rituale statt (Ahn 2007). Sie stammen aus unterschiedlichsten religiösen und weltanschaulichen Richtungen, bedienen sich Synkretismen etc. Die Rezeption der entsprechenden Angebote ist bislang nicht untersucht, die Breite des Phänomens allerdings auffällig. Mittlerweile wird christlicherseits von einer „Gemeinde im Internet“ gesprochen. Theologischerseits verknüpfen sich diese Rituale mit grundlegenden Fragen nach dem für Liturgie ansonsten konstitutiven Versammlungscharakter, nach der Präsenz der Partizipanten, der Symbolstruktur der Rituale usw. Das Internet wird als Ressource für die Ekklesiologie beschrieben, was Konsequenzen für die entsprechenden Rituale hätte. Die Verbindung von technischen Möglichkeiten und ritueller Nutzung führte zu neuen theologischen Notwendigkeiten. Mit Blick auf die kommunikative Dimension von Ritualen weist man auf interaktive Möglichkeiten des Internets hin. Gefordert wird, neue und angemessene Formen von Internetgottesdiensten zu entwickeln (Böntert 2005; Böntert 2007; Liturgie per Mausclick 2007).

Vor dem Hintergrund sich verändernder Ritualpraxis ist die Diskussion in den beiden großen christlichen Kirchen über die eigene liturgische Identität interessant. Besonders in der katholischen Kirche wird das Moment des Unterscheidenden in Dokumenten, die sich mit so unterschiedlichen Themen wie der Sprache der Liturgie, der Rollenverteilung im Gottesdienst, der Anlage liturgischer Räume oder liturgierechtlichen Fragen beschäftigen, wieder deutlicher profiliert. Beliebigkeiten und weitreichenden Veränderungen der vorgegebenen liturgisch-rituellen Ordnungen wird entgegengetreten, die entsprechenden Kontrollmechanismen werden verstärkt. Damit sind theologische und rechtlich-ordnungspolitische Vorstellungen verbunden. Über das Ritual definiert sich die Glaubensgemeinschaft und profiliert sich gegenüber anderen Konfessionen und Religionen. Zugleich wird interessanterweise unter Beteiligung von Katholiken und Nichtkatholiken eine Diskussion über den Umgang mit der vorkonziliaren liturgischen Messordnung diskutiert, in der neben theologischen vor allem ästhetische Argumente ins Feld geführt und Kirchenbild und Ritualmodell eng miteinander verknüpft werden (Odenthal 2003; Gerhards 2007). Die schon erwähnte Diskussion um Werte und Identitäten findet hier ihre Fortsetzung. Dass zugleich innerkirchlich über neue religiöse Rituale nachgedacht und die kirchliche Ritualpraxis ausgebaut wird, weist auf eine Breite und Pluralität der Auseinandersetzung hin, die der in der Gesellschaft zu Fragen der Rituale entspricht.

Ritual und Ritualisierung – Begriffe, Funktionen, Repertoires

Jenseits einer alltäglichen, in vielem negativ konnotierten Verwendung des Begriffs „Ritual“ im allgemeinen Sprachgebrauch, die sehr auf Routine, mangelnde Effizienz und Erneuerungsbedürftigkeit abhebt (Dücker 2004), begegnen in den o.g. Wissenschaften unterschiedliche Beschreibungen von „Ritual“, die mit den Typen von Ritualen und den von ihnen erwarteten Funktionen eng verknüpft sind. Sie sind weder hinsichtlich der Strukturen noch der Aufgaben von Ritualen widerspruchsfrei. Wer sich wie Turner, Douglas und Roy Rappaport (Rappaport 2000) mit Hochformen von Ritualen beschäftigt und diese als hochsymbolisches Handeln betrachtet, wird andere Momente hervorheben als jene, die sich wie Erving Goffman Alltagsritualen zuwenden (Goffman 2002) oder wie Catherine Bell das Prozesshafte von Ritualen in den Vordergrund stellen (nach Post 2003b). Für den Blick auf und den Umgang mit Ritualen sind diese Beschreibungen aber von erheblichem Gewicht, da sie ganz unterschiedliche Optionen eröffnen. Drei unterschiedliche Beispiele aus der viel umfangreicheren Diskussion werden im Folgenden aufgegriffen.

Rappaport versteht unter Ritual eine Performance, die zur logischen Folge hat, dass Konventionen, Sozialkontrakte und Moralität etabliert, Zeitordnungen konstruiert, Konzepte des Heiligen, aber auch das Bewusstsein für das Göttliche generiert werden usw. Rappaport geht für Rituale von folgenden Aspekten aus: Performance mehr oder weniger („more or less“) unveränderlicher Sequenzen, formalisierte Handlungen, Äußerungen, die nicht völlig durch die Handelnden („performers“) kodiert worden sind (Rappaport 2000, 24). Rituale folgen demnach etablierten Ordnungen – bestimmte Formen von Ritualen geraten damit allerdings aus dem Blick (Rappaport 2000, 32) –, was Re-Arrangements, Austausch und Einfügungen, also kleinere Veränderungen nicht ausschließt. Sie sind formalisiert durch Konvention, Stereotypie, Stilisierung und eine mehr oder weniger fixierte Abfolge der Elemente in Zeit und Raum. Vor allem religiöse Rituale tendieren zur Formalisierung von Verhalten (Rappaport 2000, 35). Es gibt kein Ritual ohne Performance, weshalb Ritualbeschreibungen oder liturgische Bücher noch keine Rituale sind. Formalität kontrastiert Rappaport mit Funktionalität und gewichtet damit ein Merkmal, das konträr zu manchen neueren Ritualen steht: „That ritual is ‚in earnest‘ does not mean that the formal action of ritual is instrumental in any ordinary sense. It is not“ (Rappaport 2000, 46). Zusammen mit der Formalität wird durch die Funktionalität die Kommunikationsfähigkeit von Ritualen verbessert (Rappaport 2000, 51). Rappaport unterscheidet mit Blick auf Rituale zwischen selbstreferentiellen und kanonischen Botschaften. Einer rituellen Ordnung zu folgen, bedeutet für den jeweiligen Performer, dass er das, was in dieser Ordnung kodiert ist, eben das Kanonische, akzeptiert. Rückbezogen auf Varianz und Invarianz formuliert er: „The canonical stream is carried by the invariant aspects or components of these orders, self-referential information is conveyed by whatever variation the liturgical order allows or demands“ (Rappaport 2000, 54). Im Kontext von Religion sind Rituale performative Handlungen, die die jeweiligen kanonischen Botschaften in spezifischer Weise kommunizieren und in wirkmächtige Handlungen umsetzen. Rituale tragen schließlich wesentlich zur Humanität bei.

In einer anderen Richtung optiert Catherine Bell (Bell 1997). Versöhnung und Integration von Denken und Handeln geschehen im Ritual, in der Performance des Rituals werden sie für die Teilnehmer reintegriert. Bell hebt auf den Begriff der Ritualisierung ab und meint damit das Sich-Absetzen von Handlungen vom Alltäglichen oder Profanen. Bell schreibt von einem „new ‚paradigma‘ for ritualization. Belief in ritual as a central dynamic in human affairs ... gives ritualists the authority to ritualize creatively and even idiosyncratically. Ritual is approached as means to create and renew community, transform human identity, and remake our most existential sense of being in the cosmos.“ (Bell 1997, 264) Werte und Wahrheiten

werden durch Rituale dargestellt, soziale Konflikte im Ritual erfahren und überwunden, Verinnerlichungen von Ordnungen etc. vollzogen. Im Ritual als kommunikativer Handlung wird Wirklichkeit gesetzt.

Anders als Rappaport betont Bell die Veränderung von Ritualen („Ritual change“). Rituale verändern sich über die Zeit, tendieren aber dennoch gleichzeitig dazu, sich als unwandelbar zu präsentieren. Sie erscheinen wie zeitlose Wächter einer fortdauernden Gemeinschaft. Traditionsgebundenheit impliziert häufig Beharrung; der Wandel des Rituals widerspricht dem Eindruck, im Ritual würden „deep structures“ verhandelt. Mit Blick auf die großen Epochen der christlichen Liturgiegeschichte zeigt Bell, dass bei aller Konstanz in den strukturellen Prinzipien Emphase, Ethos und theologische Bedeutung von Periode zu Periode signifikante Veränderungen aufweisen. Sie dokumentiert am Beispiel der Tauf liturgie, wie eine sehr dauerhafte Ritualtradition sich in beständiger Entwicklung befindet und dabei dramatische Umbrüche und stufenweise Veränderungen erlebt.

Bell untersucht in Auseinandersetzung mit anderen Theorien auch die Erfindung von Ritualen. Sie sieht heute eine wachsende soziale Legitimität für verschiedene Etappen ritueller Improvisation und eine beispiellose Dynamik von Ritualerfindung. So entstehen neue Hochzeitsriten, Trauerriten angesichts des Verlustes des Regenwaldes, Sederfeiern für Frauen, neue Trauerriten im Umfeld von AIDS etc. Bell spricht vom „designing a rite“. Hier zeigt sich, dass nicht nur neue Rituale entwickelt werden – was ja ein Beleg für Ritualdynamik ist –, sondern dass auch der Ritualbegriff sich ändert. In diesem neueren Modell ist das Ritual vor allem Ausdruck innerer spiritueller-emotionaler Ressourcen, die eng mit Identität verbunden sind, „apt to define community and society in terms of the self rather than the self in terms of the community“ (Bell 1997, 241).

Mit den Veränderungen zwischen Ritual und Kontext verändern sich auch Strukturen, Symbole und Interpretationen ritueller Aktivitäten. Rituale sind also nicht eine Angelegenheit unveränderbarer Tradition. Bell sieht sie im Gegenteil als Medien der Vermittlung von Tradition und Wandel und des Wechsels bei Beibehaltung eines Sinns für kulturelle Kontinuität. (Bell 1997, 251) Nach Bell steht kein Ritual für sich, es ist immer in einen Kontext von Traditionen, Veränderungen, Spannungen, unbefragten Annahmen und Praktiken eingebunden. „Ritual is a way that people can act in the world, and all those factors that influence how any person and group acts will influence the performance and understanding of ritual. A community’s attitudes and styles of ritualizing are inseparable from their worldview, and it is not hard today to find a great variety of communities, worldviews, and styles of ritualizing living in close proximity to each other.“ (Bell 1997, 252)

Mit Blick auf religiöse Rituale handelt es sich um eine Theorie, die die Veränderbarkeit und die Entwicklungsfähigkeit von Ritualen verdeutlicht. Synchron wie diachron wird der Prozesscharakter von Ritualen betont, die performative Qualität besitzen. „A performative ritual process is one in which these dilemmas can be given some sort of free play. Then all the participants pulled into the ritual spheres can find for themselves a combination of ideas and images that gives them the sense of a surer orientation in the community, the church and the cosmos” (Bell 2002, 27f).

Zielen „traditionelle“ Konzepte von Ritualen und Ritualisierungen mehr oder weniger deutlich auf das Soziale, Traditionale und Institutionale ab, macht Dorothea Lüddeckens auf ein neues Verständnis von Ritualen aufmerksam, das auch für religiöse Rituale weitreichende Konsequenzen besitzt (Lüddeckens 2004). Das Material, das ihrer Publikation „Neue Rituale für alle Lebenslagen“ zugrunde liegt, sind die verbreiteten populären Ratgeber, die Anleitung zur Entwicklung wie Gestaltung von Ritualen sein wollen, insbesondere Ratgeberliteratur zu Lebenszyklus- und Übergangsritualen. Diese Literatur weist jedem Ritualkompetenz zu und löst sich also von der Vorstellung ritueller Experten. Sie stellt „Handlungssequenzen, Ausdrucksformen und Symbole als Einzelbausteine zur Verfügung“ (Lüddeckens 2004, 42). Anders als gerade bei Rappaport beschrieben, sind hier Individualität, Kreativität und Unabhängigkeit von Institutionen die Merkmale des Rituals. Von Ritual kann sowohl in einer Innen- als auch in einer Außenperspektive gesprochen werden: „Zunächst einmal sprechen die AutorInnen selbst von Ritualen und rekurren explizit oder implizit auf den ritualtheoretischen Diskurs. Sie rezipieren zudem Handlungssequenzen, Symbolelemente und Ausdrucksformen traditioneller Rituale.“ Auch in der Außenperspektive sprechen bestimmte Merkmale für Rituale: „Dazu zählt zum Beispiel das sogenannte ‚Framing‘ im Sinne einer Differenz von nicht ritualisiertem Alltag und Ritualsituation oder die explizite Verwendung von Symbolen. Typisch ist es auch, daß Handlungen in einen spezifischen Kontext gestellt werden, die Rollen der Beteiligten in spezifischer Weise festgelegt werden und der Handlungsablauf einem Skript folgt. Darüber hinaus wird diesen Handlungen ein Sinn zugesprochen, der über das Tun selbst hinausreicht“ (Lüddeckens 2004, 45f). Mehrere Funktionen stehen bei diesen Ritualen im Vordergrund: die Ordnung von Raum und Zeit, die Bewältigung von Emotion und Krise, Selbsterkenntnis, psychisches und spirituelles Wachstum. Sie sind sehr stark auf das Individuum bezogen. Nach Lüddeckens sind diese Rituale „eine maßgeschneiderte Reaktionsmöglichkeit auf potentiell alle Lebenslagen, die in größtmöglicher Flexibilität religiöse Vorstellungen einbinden kann und somit neben den psychischen Wirkmechanismen auch noch transpersonale Wirkpotentiale verspricht.“

(Lüddeckens 2004, 53) Solche Rituale entsprechen zeitgenössischen Mentalitäten (Stausberg 2004a). Stausberg ordnet die neuen Rituale mit ihren Merkmalen Individualität, Kreativität und De-Institutionalisierung einigen Charakteristika gegenwärtiger Gesellschaft und Kultur zu. „Auf biographischer Ebene korrespondiert diese mit den Anforderungen weitgehend traditionsentkoppelter und sich in offene, unsichere, riskante bis gefährliche Zukunft hineinbewegende Lebensmontagen (von ‚Entwürfen‘ kann man hier kaum sprechen), die in der zeitdiagnostischen Literatur oft als ‚Patchwork-Identitäten‘ oder ‚Bastelbiographien‘ beschrieben werden. Kennzeichnend für diese Existenzform, für die gleichermaßen ein Gewinn an Entscheidungschancen wie auch das Risiko des Scheiterns und des Verlusts von kollektiv (gemeinschaftlich/gesellschaftlicher), generationenübergreifender Sinngestaltung bilanziert werden kann, ist die einer bestenfalls mittelfristigen Orientierung bzw. Partizipationen (sic!) an verschiedenen und häufig auch wechselnden Sinnsystemen im Sinne des (Patchwork-)Arrangements eines individuellen Lebensstils. Sinngebung ist dabei zu einer privaten Angelegenheit geworden“; an ihr seien unterschiedliche „Sinnlieferanten“ beteiligt. In eben diesem Kontext sieht Stausberg die Praxisliteratur und ihr Verständnis von Ritual verortet (Stausberg 2004a, 61). Diese neuen Tendenzen im Blick auf Rituale müssen gerade für religiöse Rituale und Liturgien beobachtet und untersucht werden, denn so lässt sich nicht nur die Intensität des populären Ritualdiskurses verstehen, sondern auch manche Anforderung, die heute an tradierte Rituale und Liturgien der verschiedenen westlichen christlichen Denominationen gestellt wird.

Funktionen von Ritualen

Vor dem Hintergrund des gerade Beschriebenen ist es besonders interessant, nach den Aufgaben und Wirkungen zu fragen, die für Rituale heute eine Rolle spielen. Verschiedene Funktionen von Ritualen nennen Wulf und Zirfas, die auch für Rituale der Postmoderne von Bedeutung sind. Rituale bilden Gemeinschaften, diese wiederum schaffen Rituale. Dafür sind Rituale auf repetitive Elemente angewiesen und benötigen wieder identifizierbare Abläufe. Es werden also durch die Ritualtheorie gerade jene Elemente betont, die in den mit Lüddeckens und Stausberg beschriebenen Ritualen fehlen. Das kommunitive Moment in den Ritualen greift auf verbale und nonverbale Kommunikationsformen zurück, in denen kanonisches Wissen artikuliert wird. Auch hier sind deutliche Unterschiede zu neueren Entwicklungen in der Ritualpraxis zu beobachten. Die identifikatorische Kraft der Rituale hat hier ihre Basis. Aufgrund des engen Zusammenhangs von Ritualen bzw. Ritualisierungen und Gemeinschaft kann man von Formen der Selbstdarstellung sprechen. Diese Rituale greifen auf eine

gemeinsame Symbolwelt zurück, halten diese aber im Sinne von Konnotation offen und ermöglichen damit immer neue Rezeptionen. Die Gemeinschaft, die sich im Ritual definiert, muss auch im religiösen Sinne nicht mit einer kirchlichen Institution identisch sein. Sie definiert sich neu über das jeweilige Ritual. Für diese Gemeinschaft kommt dem Ritual ordnende Kraft zu, sei es, dass es soziale Ordnungen abbildet, sei es, dass es als Traditionsspeicher dient: „Rituale sind gleichsam die emotionalen, symbolischen und performativen Generatoren von Gemeinschaften“ (Wulf – Zirfas 2004b, 19).

Jüngere Ritualtheorien unterstreichen die Performanz der Rituale (Wulf 2005; Wulf – Zirfas 2004c), also die Wirksamkeit des rituellen Geschehens. Dem korrespondiert die Erwartungshaltung, die an Rituale in der Praxis gerichtet wird. „Wirkung“ zählt zu den Funktionen eines Rituals. Nicht nur Sprache, sondern auch symbolische Handlungen, mehr noch Sprache und Handeln im Zusammenspiel, also der „Text“ des Rituals insgesamt schafft eine neue Wirklichkeit und erzeugt Identität. In diesem Zusammenhang wird insbesondere auf die Bedeutung der Körperlichkeit in Ritualen hingewiesen. So bezeichnet man „den Prozeß der performativen Erzeugung von Identität [als] ... einen Prozeß von Verkörperung“ (Fischer-Lichte 2004, 38). Das spielt in vielen Ritualtheorien, auch in liturgiewissenschaftlichen Publikationen eine immer noch marginale Rolle, prägt aber neuere religiöse Rituale stark, wie das deutliche Vorkommen von Zeichenhandlungen signalisiert. Christliche Liturgien leiden, wenn sie diese Dimension verloren haben, unter einem deutlichen Akzeptanzmangel. Zugleich wird dieses Moment von Ritualen zur Rückfrage an Internetrituale.

Dass Rituale eine Funktion im Zusammenhang von Gedächtnis und Erinnerung besitzen, hat vor allem Jan Assmann immer wieder aufgezeigt (Assmann 1991; Assmann 1997). Hier ist der Ort des kulturellen Gedächtnisses, das sich auf Ereignisse bezieht, die in absoluter Vergangenheit liegen, für Assmann die „mythische Urgeschichte“. Dem kulturellen Gedächtnis weist er die Aufgabe zu, die menschliche Alltagswelt um eine andere Dimension zu erweitern, die normative und formative Kraft besitzt. Im Ritual ereignet sich somit Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, wird die Begrenzung des Menschen auf den Alltag überstiegen und die wesentliche Dimension menschlichen Lebens eingespielt. Assmann spricht von einer kontrapräsentischen Funktion (Assmann 1997, 85). Entscheidend ist die basale Funktion, die Assmann dieser Weise des Gedächtnisses zuspricht: Es ist gründend für die einzelne Gruppe und seine Identität. Gerade religiöse Rituale einer Gruppe sind demnach keine Äußerlichkeit, sondern zentrale „Gedächtnisspeicher“, religiöse Handlungen, die für die Gruppe oder Kirche konstitutiv sind (Brüske 2001). Für die Diskussion um interreligiöse Rituale, aber auch für den Blick auf manche restaurative Tendenz in Religionsgemeinschaften

ist das zu berücksichtigen. Zugleich ist Kritik ernstzunehmen, die davor warnt, das Gedächtnis zu instrumentalisieren und zu ästhetisieren, und die aus theologischer Perspektive einfordert, nicht Vergangenheit solle konserviert, sondern Überleben in der Gegenwart und Einlösung der unerfüllten Hoffnung der Vergangenheit im Heute ermöglicht werden (Manemann 2006).

Das, was im Ritual geschieht, ereignet sich in Prozessen der Nachahmung, also der Mimesis (Wulf 2005). Es ist nicht primär reflexiv, sondern stark sinnlich. Mimesis bezieht sich auf ein Früheres, das gleichsam repetiert, aber immer auch auf neue Situationen bezogen wird, also different bleibt. Hier liegt der Grund für die Gleichzeitigkeit von Kontinuität und Dynamik des Rituals. Rituale bedürfen eines mimetischen, stark sinnhaften Wissens. Hier kommt das Moment des Spiels für das Ritual zum Tragen (Wulf 2004b, 11f). Diese inneren Funktionsweisen von Ritualen, die nicht nur Äußerlichkeit sind, verdeutlichen, wie sehr religiöse Rituale eine eigene und sehr spezifische Form darstellen, das Religiöse zu kommunizieren. Die Rückfrage an die Religionsgemeinschaften wäre, wie weit sie sich in der Praxis dieser Zusammenhänge bewusst sind und welche Rolle diese Kommunikationsformen im Kontext religiöser Bildung spielen.

Die These, dass Rituale „vor allem dann“ benötigt werden, wenn Gemeinschaften Krisenerfahrungen machen (Wulf – Zirfas 2004b, 22), greift für religiöse Rituale zu kurz. Ihre Funktion sollte man breit mit religiöser Kommunikation umschreiben, was Krisenbewältigung einschließt, was Zeitorganisation etwa bei kalendarischen Ritualen umfasst, was aber vor allem auch die Kommunikation mit einem transzendenten Gegenüber, Gott, meint. Die soziale Dimension von Ritualen ist nicht zu bestreiten, aber das religiöse Ritual ist wesentlich Ausdruck einer Glaubensüberzeugung (Beck 2007).

Anbieter und Rezipienten im Wandel

Eine grundlegende Veränderung erfährt in letzter Zeit die „Anbieterseite“ religiöser Rituale. Während lange vor allem die christlichen Kirchen ein Monopol auf diesem Gebiet besessen haben, bieten nun vermehrt Einzelpersonen („Ritualdesigner“) ihre Dienste an, wird aber auch der Einzelne, der nicht ritueller Experte ist, in die Lage versetzt, religiöse Rituale zu kreieren und durchzuführen. Auch bei Massenritualen wie etwa nach Katastrophen sind verschiedene Organisatoren und Anbieter beteiligt, darunter immer wieder auch die Kirchen.

Man muss allerdings auch Veränderungen in den Kirchen beachten. So hat gerade die katholische Kirche im 20. Jahrhundert Klerikalisierungen in ihrer Liturgie zurückgeschnitten und Laien als Nichtexperten aus theologischen Motiven weitreichende Partizipations- und

Mitwirkungsmöglichkeit in der Liturgie eingeräumt. Auch kann nicht übersehen werden, dass die Kirchen nach wie vor auf dem „Markt der Rituale“ am stärksten vertreten sind; dennoch kann man den Rückgang, den die soziale Bedeutung kirchlicher Liturgien erfahren hat, nicht übersehen; hier sind allerdings wiederum Differenzierungen nötig: Je konkreter die Liturgien Glaubensaussagen kommunizieren und darauf festlegen wollen, umso geringer ist die Akzeptanz (Ebertz 1999, 29). So ist die Zahl kirchlicher Trauungen in den vergangenen Jahren deutlich zurückgegangen, was für Begräbnisse beispielsweise nicht gilt.

In den letzten Jahren haben sich freie Ritenanbieter etabliert, darunter auch zahlreiche Theologen, die sich verbandlich organisiert haben. Ihr Angebot sind weltanschaulich offene Rituale, die auf die Bedürfnisse der „Kunden“ zugeschnitten und im Gespräch mit ihnen entwickelt werden. Diese Rituale folgen nicht agendarischen Vorgaben, sondern werden in Inhalt und Form frei entworfen. Es handelt sich vor allem um Rituale anlässlich von Hochzeit und Bestattung (zum Ritualbegriff: Lüddeckens 2004). Allerdings ist nicht zu verkennen, dass auch in solchen Ritualen ein bestimmter morphologischer Grundbestand immer wieder auftaucht, die Varianz also durchaus auch Grenzen kennt. Diese Angebote sind eine Konsequenz einer höheren Zahl von Konfessionslosen und Kirchendistanzierten in der Gesellschaft und des Bedürfnisses wie des Anspruchs auf qualitätvolle Ritualisierungen wichtiger Lebensmomente. Das Ritual steht nicht für sich, sondern folgt einer möglicherweise intensiven Vorbereitungsphase. Es wird nicht von einer Institution verantwortet und nicht explizit mit einer Tradition verbunden, sondern „erfunden“ und „ausgehandelt“. Eine das unmittelbare soziale Umfeld überschreitende Vergemeinschaftung durch das Ritual ist nicht mehr gegeben. Auch die ethische und soziale Verpflichtung, die mit traditionellen religiösen Ritualen zumindest christlicher Provenienz verbunden war, ist nicht konstitutiv. Wie weit Versatzstücke religiös-liturgischer Traditionen verarbeitet werden, müsste im Einzelfall untersucht werden. Die Nachhaltigkeit dieser Entwicklung bleibt abzuwarten. Auf jeden Fall ergibt sich eine Konkurrenzsituation zwischen verschiedenen Anbietern, die zu einer Herausforderung vor allem der christlichen Kirchen wird; es kommt zu einer Entwicklung neuer Spezialistengruppen (Frateantonio 2003; Janetzki 2003). Die Diversifikation religiösen Lebens schlägt sich in einer entsprechenden Entwicklung im Ritual nieder.

Doch nicht nur auf der Seite der Anbieter oder Produzenten, auch bei denen, die an solchen Ritualen teilnehmen, lassen sich Veränderungen beobachten. Nicht nur eine Vielfalt der religiösen Rituale, auch eine Vielzahl von Deutungen und Erwartungen, also von Rezeptionsmöglichkeiten und tatsächlichen Rezeptionen und eine veränderte Teilnahmepaxis ist zu beobachten. Für die Teilnahme an Ritualen – und schon der Begriff „Teilnahme“ oder

„Partizipation“ bedürfte einer differenzierten Darstellung (Post 2004a) – muss mit ganz unterschiedlichen Interessen und Voraussetzungen gerechnet werden. Sieht man von Ritualen ab, die nur für die einmalige Performance konzipiert werden, so lässt sich auch bei wiederkehrenden religiösen Ritualen ein deutliches Auswahlverhalten, auch und gerade bei Kirchenmitgliedern, beobachten. So erfassen beispielsweise Zählungen von Besuchern der Sonntagsgottesdienste nur einen Teil derer, die an den verschiedenen Formen der Liturgie teilnehmen. Zugleich nimmt mit der inneren Differenzierung der Konfessionen und der religiösen Pluralisierung der Gesellschaft die sehr unterschiedliche Rezeption ein und desselben Rituals zu, wie besonders nachdrücklich das Weihnachtsfest zeigt. Ganz unterschiedliche Bedeutungszuschreibungen existieren, die von „Geburtsfest Christi“ über „Brauchtumsfest“ bis hin zu „Familienfest“ reichen und sich in unterschiedlicher Weise überschneiden. Bei der Rezeption von Ritualen ist mit Unterschieden zwischen Kirchen als religiösen Großinstitutionen („Volkskirchen“) mit einem sehr breiten Mitgliederspektrum einerseits und Gruppen bzw. Individuen andererseits zu rechnen, die an einem ganz auf ihre Belange zugeschnittenen Ritual beteiligt sind. Zu beachten ist, dass religiöse Rituale in sehr unterschiedlicher Weise allgemeiner Rezeption im Sinne von Teilnahme offen stehen und damit der Anspruch, der an Ritual wie Rezeption gestellt wird, stark variieren kann.

Die Wahrnehmung und Teilnahme an religiösen Ritualen unterliegt heute in hohem Maße der Wahl des Einzelnen und ist Teil des Prozesses der Pluralisierung. Mit dem wachsenden Entscheidungszwang für den Einzelnen verlieren religiöse Institutionen an Einfluss, sowohl was die Formung als auch was die Entlastung des Individuums betrifft. Als Konsequenz der Pluralisierung treffen offensichtlich manche rituellen Angebote die Lebenssituation des Einzelnen nicht mehr und werden deshalb nicht nachgefragt, in anderen Fällen werden Rituale durch individualreligiöse Synkretismen passend gemacht (Ebertz 1999, 31f). Die „Passfähigkeit“ kollektiver Ritualangebote der Kirchen lässt nach (Willems 2003, 411). Allerdings zeigt der Vergleich der christlichen Kirchen in Deutschland mit Kirchen in anderen Teilen der Welt, dass solche Statistiken immer nur regional Geltung besitzen (Katholiken in den USA und Deutschland 2006). Modernisierungs- und Akkulturationsprozesse (Gabriel 1994, 10-13), die die beiden christlichen Kirchen im Laufe des 20. Jahrhunderts durchlaufen haben, werden heute mehr denn je auf die angemessene Weise des Umgangs mit Adaptation und Beharrung in Glaubenslehre und rituell-liturgischer Praxis diskutiert.

Unterschiedliche Rezeptionen haben aber ihren Grund sowohl in den Teilnahmevoraussetzungen als auch in der Offenheit der Rituale für unterschiedliche Deutungen. Lawrence Hoffman hat 1993 für die rituelle Beschneidung verschiedene Typologien von Bedeutungen

herausgearbeitet und gezeigt, dass in die Gesamtbedeutung eines Rituals mit unterschiedlichen Anteilen die verschiedenen Bedeutungszuweisungen eingehen (Hoffman 1993). Das ließe sich auf beliebige andere religiöse Rituale übertragen. Demnach konstituiert sich die Gesamtbedeutung eines religiösen Rituals aus privater, öffentlicher, offizieller und normativer Bedeutung. Damit kann aus sehr unterschiedlichen Interessenszusammenhängen an einem solchen Ritual partizipiert werden. Zugleich aber besteht, wie für die Begräbnisliturgie gezeigt worden ist, für die religiösen Institutionen, die ihren Liturgien eine normative Bedeutung zuschreiben, die Notwendigkeit, in ihrer Pastoral mit religiösen Ritualen deren komplexes Bedeutungsfeld wahrzunehmen und die offiziell-kirchliche Bedeutung als Norm für die eigenen rituellen Vollzüge stark zu machen, um so dem eigenen programmatischen Anspruch gerecht zu werden (Winter 2002; Joncas 2003). Man kann mit Recht von Inkulturation sprechen, also „wechselseitige Interaktion und Begegnung unterschiedlicher kultureller Traditionen“ einfordern (Gabriel 1994, 10).

Interessant sind in diesem Kontext Versuche, religiöse Rituale nicht auf die eigene Kirche oder Gruppe zu beschränken, sondern breiter zu öffnen. Die bereits erwähnten neuen kirchlichen Feierformen wenden sich nicht mehr nur an Christen oder gar die eigene Konfession, sondern sind als Rituale in einer religiös pluralen Gesellschaft konzipiert. Die Teilnahmevoraussetzungen sind so gefasst, dass auch Nichtchristen die Partizipation ermöglicht wird, im Falle der Lebenswendefeier im kirchlichem Raum ein Ritual sogar ausdrücklich für Nichtchristen entwickelt worden ist (Hauke 2000; Kranemann 2006). Theorien zum Ritual in pluraler Gesellschaft lohnen hierfür die Auseinandersetzung. Jan Platvoet hat für Rituale zwischen Gruppen, um die es hier geht, herausgestellt, dass in Ritualen unterschiedliche Identitäten und damit auch Grenzen herausgestellt werden (Platvoet 1995; Platvoet 1998). Identität und Ziele eine Gruppe werden demnach im Ritual nach innen wie nach außen ausgedrückt. Das genannte Beispiel der Lebenswendefeier zeigt, dass es Rituale geben kann, die bewusst in den Dienst einer pluralen Gesellschaft gestellt werden; dafür sprechen auch die o.g. Disaster Rituals. Für solche Rituale optiert der Pastoraltheologe Paul M. Zulehner und spricht von Ritendiakonie (Zulehner 2003). Christlichen Ritualen spricht er eine christgläubige, eine leutereligiöse und eine therapeutische Dimension zu, die nur teilweise kompatibel sind, aber biographisch im Sinne von Gradualität vorkommen können. Zulehner plädiert in der Praxis kirchlicher Rituale für die Akzeptanz des Fragments und für eine diakonische Haltung, die religiöse Rituale freier zugänglich macht. Denkbar ist für ihn neben einer an kirchlichen Glauben gebundenen Sakramentenliturgie eine Entwicklung neuer, diakonal konturierter Rituale. Dies hat ritualtheoretische,

gesellschaftliche, kirchliche und theologische Konsequenzen, da religiöse Rituale doch stärker mit unterschiedlichen gesellschaftlichen Lebenswirklichkeiten verbunden sind, als häufig wahrgenommen wird (Ebertz 2006). Zugleich scheinen hier neue Rezeptionsmöglichkeiten über den engeren Bereich der kirchlich Gebundenen hinaus auf.

Rückfragen an Rituale und die heutige rituelle Praxis

Das neue Interesse an Ritualen, auch im Kontext von Religion, sollte nicht den Blick für eine notwendige kritische Begleitung und Reflexion verstellen. Rituale sind kein harmloses Randgeschehen, ihnen wird Wirkung und die Kraft, Wirklichkeit zu verändern, zugesprochen. Sie sind eng mit sozialen und gesellschaftlichen Prozessen verbunden. Deshalb ist nicht nur vor einem oberflächlichen Umgang mit Ritualen zu warnen, es ist auch nach einer Pädagogik (religiöser) Rituale und nach einer theologisch wie ästhetisch überzeugenden Ritualpraxis der Kirchen in der Postmoderne zu fragen. Einige dieser Aspekte sollen abschließend angesprochen werden.

1. Auf die Bedeutung religiöser Rituale der christlichen Kirchen und die Entwicklung neuer Rituale ist hingewiesen worden. In der jüngeren Diskussion wird hinterfragt, wo solche Rituale ihre theologische Mitte finden und wie weit sie auf gesellschaftliche Bedürfnisse und Notwendigkeiten hin geöffnet werden können. In verschiedenen Publikationen hat der evangelische Praktische Theologe Karl-Heinrich Bieritz die Frage aufgeworfen, was das „Stück“ sei, das in kirchlicher Liturgie der Postmoderne zur Aufführung komme. Bieritz beschreibt ein theologisches Programm und entwickelt die These, dass die Einladung zum „Mitspielen“ bei religiösen Ritualen ein geradezu körperliches Einschreiben einer bestimmten Welt- und Lebensdeutung als Wirkung hervorbringe. Er weist aber auch auf die Zumutung und Gefährlichkeit religiöser Rituale hin (Bieritz 2005; Bieritz 2006). Der Fachkollege Wilhelm Gräb hat ihm widersprochen: Er will den Gottesdienst als Inszenierungsgeschehen verstanden wissen. Trost, Stärkung, Ermutigung sind die Wirkungen des religiösen Rituals. Gräb stellt die ästhetische Erfahrung und ihre performative Kraft in den Vordergrund. Die Unverzichtbarkeit christlichen Gottesdienstes in postmoderner Kultur sieht er in der Hermeneutik lebensgeschichtlicher Erfahrungen, auf die im religiösen Ritual die christlich-religiöse Lebensdeutung bezogen wird (Gräb 2003; Gräb 2005). Während Bieritz stark auf Gemeinde abhebt, wendet sich Gräb vor allem dem religiösen Flaneur zu. Scharf konturiert könnte man von „bottom-up“- und „top-down“-Ansätzen sprechen. Die dahinter stehenden Fragen betreffen das hier zu behandelnde Thema ganz zentral: Mit welchen programmatisch-

theologischen Voraussetzungen, welchem Anspruch an die Teilnehmer – „Flaneur“ und „Gemeinde“ als Institution geben sehr unterschiedliche Richtungen vor – und in welchen ästhetischen Formen, in Inkulturation oder Konterkulturation verorten sich die Kirchen in der rituellen Landschaft der Postmoderne? Hinweise auf die Verständlichkeit der Liturgie für Fernstehende, das Bemühen um liturgische Zeichen für Suchende (Wanke 2006) oder die Selbstreferentialität der Liturgie (Rüpke 2006) markieren Optionen in einer Diskussion, die mit Blick auf Kirchen (und Religionsgemeinschaften insgesamt) wie Gesellschaft dringend geführt werden muss.

2. Der niederländische Liturgiewissenschaftler Gerard Lukken hat in seinem Buch „Rituals in abundance“ auf drei Aspekte heutigen Umgangs mit dem tradierten religiösen Ritual aufmerksam gemacht, die er als Musealisierung, Ästhetisierung und Folklorisierung bezeichnet. Er erkennt in ihnen einen Ausdruck reduzierter Partizipation (Lukken 2005). Nach Lukken kann man drei Entwicklungsphasen beobachten: In der ersten – er spricht von der „mythic phase“ – begegnet tätige Teilnahme aller an den religiösen Ritualen, so dass es keine Zuschauer gibt. Wer teilnimmt, ist involviert. Lukken spricht von einem kollektiven Happening, in das der Einzelne völlig integriert ist. Er rechnet die christliche Liturgie zu dieser Phase. In der zweiten Phase beobachtet man eine Folklorisierung. Neben die Teilnehmer aus der Gemeinde treten die Zuschauer. Nicht mehr „sacred dance or sacred music“ seien zu beobachten, sondern „folk dance and folk music“ (Lukken 2005, 310). Auf einer dritten Stufe wird daraus Theater. Das Ritual hat seine Funktion verloren und ist nur noch äußere Hülle. Rituale, Architektur, Ikonographie etc. stehen für sich. Lukken bezeichnet das als Musealisierung. Ihr kann er durchaus eine religiöse Dimension zuweisen, merkt aber an, es handele sich um eine andere Form von Partizipation als in der christlichen Liturgie. Hier vollzieht sich eine tiefgreifende Veränderung der Ritualkultur, die mit Blick auf religiöse Institution, Individuum und Gemeinschaft, aber auch die ethischen Implikationen solcher Rituale weitreichende Konsequenzen besitzt. Lukken sieht eine radikale Veränderung in der Aussagekraft der Objekte, die vom kultischen Gegenstand immer mehr zu einem Ausstellungsstück geworden sind. Für eine Liturgie, die rituelle Glaubensfeier sein soll und auf weitreichende innere Teilnahme am Feiargeschehen setzt, ist das eine sehr bedenkliche Anzeige. Die Folklorisierung beschreibt Lukken so, dass sich Rituale in der Zone zwischen Liturgie und autonomen Künsten bewegen. Er erinnert an Formen folkloristischer religiöser Rituale wie die Heilig-Blut-Prozession in Brugge, die Hubertus-Prozession in Maastricht, St. Martins-Umzüge, Palmprozessionen, marianische Prozessionen etc. Die Teilnehmer verstehen

ihre Teilnahme als Partizipation an einem mystischen Event, doch viele wohnen auch nur als Zuschauer bei. Ästhetisierung kann bei Ritual und Liturgie insofern anknüpfen, als beiden eine ästhetische Dimension eignet. Hier werden nun Ritual oder Liturgie einerseits und Ästhetik andererseits identifiziert. Die Ästhetik dominiert, Ritual und Liturgie finden ihren Zweck in sich selbst. Das gehe, so Lukken, auf Kosten des „mythic character“ (Lukken 2005, 318) und tangiere den Zusammenhang von Form und Inhalt. Lukken sieht hier ein Ritual favorisiert, das einer sehr vordergründigen Ästhetik der Schönheit entspreche und Aspekte einer Ästhetik nach Auschwitz verdränge, zu der Opfer, Tod, Anklage usw. gehören. Ritual und Liturgie drohen dann allein bestimmten Aspekten der Erlebnisgesellschaft zu genügen. Letztlich geht es um die Kritik an einer Veräußerlichung der religiösen Vollzüge. Sie werden nicht mehr als Performanz des Glaubensgeschehens wahrgenommen, sondern stehen gleichsam für sich und werden zum Selbstzweck. Auch wenn man konzidiert, dass es immer verschiedene Interessen und Zwecke gegeben hat, denen man religiöse Rituale zugeordnet hat, scheinen sich doch in der jüngeren Gegenwart beträchtlich die Gewichte zu verschieben. Wie immer man die Kritik und die Schlussfolgerungen Lukkens beurteilen mag, ist die kritische Perspektive auf religiöse Rituale anzeigt, wenn es nicht nur um ein funktionales, sondern auch um ein substantielles Ritualverständnis geht.

3. Religiöse Rituale setzen rituelle Kompetenz voraus. Der Anthropologe Ronald Grimes hat sich in den vergangenen Jahren wiederholt sehr kritisch mit Blick auf die heutigen rituellen „Milieus“ und die Existenz ritueller Kompetenz geäußert (Grimes 2000; Swinkels – Post 2003). Grimes sieht insbesondere einen Verlust bei den Initiationsriten; die Leerstelle wird nach Grimes dadurch gefüllt, dass man aus anderen Kontexten, durchaus auch anderen Kulturen Rituale übernimmt, sie quasi importiert, damit annektiert. Das Bedürfnis nach initiierenden Riten wird durch Projektionen gefüllt, für die man auf ganz unterschiedliche Kulturen und Traditionen und deren Quellen und Medien zurückgreift. Nach Grimes bleibt es bei der Projektion, es kommt nicht zur Durchführung des Rituals. Er konstatiert also ein großes Bedürfnis nach Ritualen, das aber häufig nur geäußert und nicht wirklich gestillt werde. Grimes spricht vom Unvermögen zum Ritual. Viele christliche Rituale passen nicht mehr oder immer weniger zum Lebenskontext, weil der Konnex von Öffentlichkeit und privatem Bereich, von Individuum und Gemeinschaft verlorengegangen ist. „Für Grimes liegt das Hauptproblem in der Formgebung der Ritualität. Kommunikation mit dem Sakralen, Ausdruck der Gefühle, das Markieren der Lebensphasen oder wichtiger tiefgreifender Ereignisse: Dies alles verlangt eine angemessene Sprache, einen angemessenen Raum und Ausdruck, fordert mithin rituelle Kompetenz.“ (Post 2004b, 67f) Die tatsächliche Ritualpraxis

sieht für ihn anders aus. Man verstrickt sich „im eklektischen Experiment, in bizarren Kollagen oder vor allem ... in ‚ritual substitutes‘. Formen von Ersatzritual, Surrogate, projektive rituelle Phantasien und Vorstellungen werden für Grimes zu wichtigen Dreh- und Angelpunkten seiner kritischen Diagnose.“ (Post 2004b, 68) Dann aber stellt sich die Frage, wie man Kompetenz für Rituale gewinnt. Bemerkenswert ist, dass in der katholischen Kirche die Diskussion um liturgische Bildung im 20. Jahrhundert nie verstummt ist (Hauerland 2005) und in den 1960er Jahren der Religionsphilosoph Romano Guardini die Frage nach der Liturgiefähigkeit des Menschen aufgeworfen hat (Guardini 1964). In der jüngeren Diskussion um Rituale ist sehr überzeugend auf die Bedeutung mimetischen Lernens hingewiesen worden, „Prozesse der kreativen Nachahmung, die sich auf Vorbilder und an den Handlungen anderer ausrichtet. ... Mit Hilfe dieser mimetischen Prozesse erfolgt die Herausbildung eines praktischen, handlungsrelevanten Wissens, einer körperlichen Beteiligung und eines leiblichen Habitus.“ (Wulf – Zirfas 2001, 342). Damit wird Mimesis aber zu einem sehr voraussetzungsreichen Geschehen. Wie soll es funktionieren, wenn das Vorbild nicht existiert oder nicht erlebt werden kann? Wie bewährt sich Mimesis in einer gesellschaftlich-kulturellen Situation, in der Vorbilder zur Bewältigung der Fragestellungen der Gegenwart nicht mehr ausreichen? Welche Formen einer Erziehung und Befähigung zu religiösen Ritualen sind notwendig?

4. Auf die Notwendigkeit und die Chancen von Ritualen aufmerksam zu machen, kann nicht bedeuten, deren „gefährliche“ Seiten zu marginalisieren. Rituale sind sowohl im politischen wie religiösen Kontext instrumentalisiert bzw. auch direkt konzipiert worden als Mittel zur Indoktrination, Disziplinierung, Manipulation etc. Die Euphorie über Rituale in der Gegenwart blendet die Schattenseite eines Tuns, das in aller Regel unreflektiert abläuft, aber eben weitreichende performative Konsequenzen hat, leicht aus. Anders als in der grundsätzlichen Ablehnung von religiösen Ritualen, wie sie im vergangenen Jahrhundert zeitweise en vogue war, müsste das Wissen um Stärken und Unverzichtbarkeiten von Ritualen mit dem Bewusstsein um die bedrohlichen Dimensionen der Rituale zusammengehen. Als „gefährliche Unentbehrlichkeiten“ hat bereits 1978 Werner Jetter religiöse Rituale beschrieben. „Die neurotischen Zwangsrituale erinnern daran, nicht nur wie tief auf Wiederholung und Vertretung angelegtes Handeln ins Psychische eindringt und sich dort einprägt, sondern auch, was alles sich in sie verlagern, von ihnen vertreten und durch sie abführen lassen kann.“ (Jetter 1978, 112) Mit Blick auf Rituale ist eine Ritualkritik notwendig, die nicht allein beim empirischen Befund stehen bleibt; innerhalb der

Religionsgemeinschaften, aber vor allem auch der Gesellschaft muss mit Blick auf das Menschenbild, das sich mit den Ritualen verbindet, diskutiert werden, was die Gesellschaft in der Postmoderne akzeptiert und wo das Zusammenleben im Pluralismus gefährdet wird. Eine „Unterscheidung der Geister“ ist notwendig, will man langfristig die Kraft der Rituale in der Gesellschaft, für die einzelnen Gruppen, aber auch deren Koexistenz gesichert wissen.

Literatur

- Gregor Ahn (2007), Kommunikation von Religion im Internet, in: Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual. Hg. von Jamal Malik u.a. Münster (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 4) 191-205. 245-247.
- Jan Assmann (1991), Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses, in: Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt. Hg. v. Jan Assmann in Zusammenarbeit mit Theo Sundermeier. Gütersloh (Studien zum Verstehen fremder Religionen 1)13-30.
- Jan Assmann (1997), Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. 2., durchges. Aufl. München.
- Herman L. Beck (2007), Die vielschichtigen Botschaften muslimischer Rituale in einer multikulturellen Westlichen Gesellschaft. Der Niederländische Kontext, in: Die modernen Ritual Studies als Herausforderung der Liturgiewissenschaft. Hg. v. Benedikt Kranemann – Paul Post. Leuven u.a. (im Druck).
- Catherine Bell (1997), Ritual. Perspectives and Dimensions. New York – Oxford.
- Catherine Bell (2002), Ritual Tensions: Tribal and Catholic, in: Studia Liturgica 32, 15-28.
- Karl-Heinrich Bieritz (2005), Perspektiven der Liturgiewissenschaft, in: Liturgie mit offenen Türen. Gottesdienst auf der Schwelle zwischen Kirche und Gesellschaft. Hg. v. Irene Mildenerger – Wolfgang Ratzmann. Leipzig (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 13) 9-30.
- Karl-Heinrich Bieritz (2006), Einladung zum Mitspielen. Riten-Diakonie und Ritualtheorie: Anregungen und Einwürfe, in: Die diakonale Dimension der Liturgie. Hg. von Benedikt Kranemann u.a. Freiburg/Br. (Quaestiones disputatae 218) 284-304.
- Bildung im Ritual (2004). Schule, Familie, Jugend, Medien. Wiesbaden.
- Stefan Böntert (2005), Gottesdienste im Internet. Perspektiven eines Dialogs zwischen Internet und Liturgie. Stuttgart.
- Stefan Böntert (2007), E-Prayer und Andacht per Mausklick. Christliche Gottesdienste im Internet - Zerrbild eines Ideals oder Teilstück einer möglichen Inkulturation, in: Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual. Hg. von Jamal Malik u.a. Münster (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 4) 165-179. 239-241.
- Gunda Brüske (2001), Die Liturgie als Ort des kulturellen Gedächtnisses. Anregungen für ein Gespräch zwischen Kulturwissenschaften und Liturgiewissenschaft, in: Liturgisches Jahrbuch 51, 151-171.

- Christiane Bundschuh-Schramm u.a. (2004), *Rituale im Kreis des Lebens. Verstehen, gestalten, erleben*. Ostfildern.
- Mary Douglas (1986/1970), *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Aus dem Englischen von Eberhard Bubser. Frankfurt/M. (engl. Originalausgabe: *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. London).
- Burckhard Dücker (2004), *Ritus und Ritual im öffentlichen Gebrauch der Gegenwart*, in: *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*. Hg. v. Dietrich Harth – Gerrit Jasper Schenk. Heidelberg, 219-257.
- Michael Ebertz (1999), *Einseitige und zweiseitige liturgische Handlungen. Gottes-Dienst in der entfalteten Moderne*, in: *Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie*. Hg. v. Benedikt Kranemann u.a. Freiburg/Br., 14-38.
- Michael Ebertz (2006), *Anlassgottesdienste. Anpassung statt Angleichung - Anpassung und Angleichung*, in: *Heiliger Dienst* 60, 18-39.
- Erika Fischer-Lichte (2004), *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt/M.
- Christa Frateantonio (?2003), *Bestatter: vom ‚Krisenmanager‘ zum religiösen Spezialisten? Probleme und Perspektiven*, in: *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft*. Hg. v. Albert Gerhards – Benedikt Kranemann. Leipzig (EThS 30) 218-230.
- Guido Fuchs (2005), *Modellbücher als Beitrag zur liturgischen Bildung. Acht Thesen und drei Wünsche*, in: *In: Liturgisches Jahrbuch* 55, 113-119.
- Karl Gabriel (1994), *Ritualisierung in säkularer Gesellschaft. Anknüpfungspunkte für Prozesse der Inkulturation*, in: *Stimmen der Zeit* 212, 3-13.
- Albert Gerhards (2007), *„Die Sorge der Päpste“*. Das Motu Proprio Benedikts XVI. zur Wiedezulassung der alten Liturgie, in: *Herderkorrespondenz* 61, 398-403.
- Erving Goffman (2002), *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*. Frankfurt/M.
- Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie* (2000). Hg. v. Benedikt Kranemann u.a. Stuttgart.
- Wilhelm Gräb (2003), *Der Gottesdienst in der Kultur der Gegenwart*, in: *Arbeitsstelle Gottesdienst* 17, 5-16.
- Wilhelm Gräb (2005), *Religion in der Moderne und die Perspektiven der Liturgiewissenschaft*, in: *Liturgie mit offenen Türen. Gottesdienst auf der Schwelle zwischen Kirche und Gesellschaft*. Hg. v. Irene Mildenberger – Wolfgang Ratzmann. Leipzig (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 13) 31-49.
- Grenzen überschreiten. Profile und Perspektiven der Liturgiewissenschaft* (2002). Hg. v. Wolfgang Ratzmann. Leipzig (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 9).
- Ronald L.Grimes (2000), *Deeply into the bone. Re-inventing rites of passage*. Berkeley.
- Romano Guardini (1964), *Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung*. Ein Brief, in: *Liturgisches Jahrbuch* 14, 101-106.

- Reinhard Hauke (2000), Die Feier der Lebenswende. Eine christliche Hilfe zur Sinnfindung für Ungetaufte, in: Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie. Hg. von Benedikt Kranemann u.a. Stuttgart, Teil 2, 32-48.
- Winfried Haunerland (2005), Gottesdienst als ‚Kulturleistung‘. Von der Notwendigkeit und den Zielen liturgischer Bildung, in: Liturgisches Jahrbuch 55, 67-81.
- Hans G. Heimbrock (1993), Gottesdienst: Spielraum des Lebens. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual in praktisch-theologischem Interesse. Kampen – Weinheim (Theologie und Empirie 15).
- Lawrence A. Hoffman (1993), How Rituals Means: Ritual Circumcision in Rabbinic Culture and Today, in: Studia liturgica 23, 78-97.
- Innovation und Ritual. Jugend, Geschlecht und Schule (2004). Hg. v. Christoph Wulf – Jörg Zirfas. Wiesbaden (Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 7. Jg., Beiheft 2).
- Birgit Janetzki (2003), Lebensdeutung und Abschiedsritual. Die Gestaltung ‚weltlicher‘ Trauerfeiern, in: Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft. Hg. v. Albert Gerhards – Benedikt Kranemann. Leipzig (EThS 30) 231-251.
- Werner Jetter (1978), Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst. Göttingen.
- Michael Joncas (2003), Ritual Transformations: Principles, Patterns, and Peoples, in: Gabe Huck u.a., Toward Ritual Transformation. Remembering Robert W. Hovda. Collegeville MN, 49-69.
- Katholiken in den USA und Deutschland. Kirche, Gesellschaft und Politik. Hg. v. Wilhelm Damberg – Antonius Liedhegener. Münster
- Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD (2006). Hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hannover (EKD Texte 86).
- Benedikt Kranemann (2006), Christliche Feiern des Glaubens und religiöser Pluralismus in der modernen Gesellschaft, in: Liturgisches Jahrbuch 56, 181-201.
- Die Kultur des Rituals. Inszenierungen. Praktiken. Symbole (2004). Hg. v. Christoph Wulf – Jörg Zirfas. München.
- Martin Lätzel (2004), Den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten, Regensburg.
- Leben braucht Segen (2002). Segensfeiern für alle, die segnen und gesegnet werden wollen. Hg. v. Hans Bauernfeind – Richard Geier. Freiburg/Br.
- Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe. 25. Januar 2003 (2003). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (Arbeitshilfen 170).
- Liturgie per Mausclick (2007): Arbeitsstelle Gottesdienst 21, Heft 1.
- Liturgiewissenschaft und Kirche. Ökumenische Perspektiven (2003). Hg. v. Michael Meyer-Blanck. Rheinbach.
- Dorothea Lüddeckens (2004), Neue Rituale für alle Lebenslagen. Beobachtungen zur Popularisierung des Ritualdiskurses, in: ZRGG 56, 37-53.

- Gerard Lukken (2005), *Rituals in Abundance. Critical Reflections on the Place, Form and Identity of Christian Ritual in our Culture*. Leuven (Liturgia condenda 17).
- Jürgen Manemann (2006), *Theologie als Kulturwissenschaft – ein Plädoyer*, in: *Orientierung* 70, 38-43.
- Mit anderen feiern – gemeinsam Gottes Nähe suchen. Eine Orientierungshilfe der Liturgischen Konferenz für christliche Gemeinden zur Gestaltung von religiösen Feiern mit Menschen, die keiner christlichen Kirche angehören (2006). Gütersloh.
- Nathan Mitchell (1995), *Das Entstehen von neuen Ritualen in der Kultur der Gegenwart*, in: *Conc (D)* 31, 265-272.
- Andreas Odenthal (2002), *Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen*. Stuttgart (Praktische Theologie heute 60).
- Andreas Odenthal (2003), „Häresie der Formlosigkeit“ durch ein „Konzil der Buchhalter“? Überlegungen zur Kritik an der Liturgiereform nach 40 Jahren „Sacrosanctum Concilium“, in: *LJ* 53, 242-257.
- Bianka Piontek (2005), *Valentinstag in Erfurt. Ein Heiliger kehrt zurück in die Kirche ...*, in: *Liturgie mit offenen Türen. Gottesdienst auf der Schwelle zwischen Kirche und Gesellschaft* (2005). Hg. v. Irene Mildenerberger – Wolfgang Ratzmann. Leipzig (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 13) 165-170.
- Jan Platvoet (1995), *Ritual in Plural and Pluralist Societies*, in: *Pluralism and Identity. Studies in Ritual Behaviour*. Ed. Jan Platvoet – Karel van der Toorn. Leiden (Studies in the history of religions 67) 25-42.
- Jan Platvoet (1998), *Das Ritual in pluralistischen Gesellschaften*, in: *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Hg. von Andréa Belliger B David J. Krieger. Opladen B Wiesbaden, 173-190.
- Paul Post u.a. (2003a), *Disaster Ritual. Explorations of an emerging ritual repertoire*. Leuven u.a. (Liturgia condenda 15).
- Paul Post (2003b), *Ritual Studies. Einführung und Ortsbestimmung im Hinblick auf die Liturgiewissenschaft*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 45, 21-45.
- Paul Post (2004a), *Een ideaal bevroagd: Actuele kritische notities bij het adagium van bewuste actieve deelname van gemeenschap in de liturgie*, in: *Tijdschrift voor Liturgie* 88, 2-14.
- Paul Post (2004), *Überfluss und Unvermögen. Ritualkompetenz oder Kompetenzverlust: rituell-liturgische Erkundungen im Lichte der Ritual studies*, in: *Wiederkehr der Rituale. Zum Beispiel die Taufe*. Hg. v. Benedikt Kranemann u.a. Stuttgart 2004, 47-71.
- Paul Post (2006), *Liturgische bewegingen. Thema's, trends en perspectieven in tien jaar liturgiestudie. Een literatuurverkenning 1995-2005*. Zoetermeer.
- Roy A. Rappaport (2000), *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge (Cambridge studies in social and cultural anthropology 110).
- Ritualforschung im Internet, in: *Heidelberger e-Journal für Ritualwissenschaft 2001/2002*
<http://www.ritualdynamik.uni-hd.de/e-journal/berichte/internetrecherche.pdf> [Stand: 30.3.2007]
- Ritualität und Grenze* (2003). Hg. v. Erika Fischer-Lichte u.a. Tübingen – Basel (Theatralität 5).

- Ritualtheorien (1998). Ein einführendes Handbuch. Hg. v. Andréa Belliger – David J. Krieger. Opladen – Wiesbaden.
- Jörg Rüpke (2006), Liturgie im Kontext der Gesellschaft. Religionswissenschaftliche Anmerkungen, in: Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hg. v. Martin Klöckener – Benedikt Kranemann unter Mitarbeit v. Andrea Krogmann. Fribourg, 191-207.
- Hans-Georg Soeffner (1995), Rituale des Antiritualismus – Materialien für Außeralltägliches, in: ders., Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2. Unter redaktioneller Mitarbeit v. Ulrike Krämer. 2. Aufl. Frankfurt/M. (stw 993) 102-130.
- Hans-Georg Soeffner (2004), Überlegungen zur Soziologie des Symbols und des Rituals, in: Die Kultur des Rituals. Inszenierungen. Praktiken. Symbole. München, 149-176.
- Michael Stausberg (2004a), Reflexive Ritualisationen, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 56, 54-61.
- Michael Stausberg (2004b), Ritualtheorien und Religionstheorien, in: Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns. Hg. v. Dietrich Harth – Gerrit Jasper Schenk. Heidelberg, 29-48.
- Tollie Swinkels – Paul Post (2003), Beginnings in Ritual Studies according to Ronald Grimes, in: Jaarboek voor liturgie-onderzoek 19, 215-238.
- Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts (2006). Ed. by Jens Kreinath a.o. Leiden – Boston (Studies in the History of Religions 114-1).
- Victor Turner (2000/1969), Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Aus dem Englischen und mit einem Nachwort von Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt/M. – New York (Originalausgabe: The Ritual Process. Structur and Anti-Structure. New York).
- Monika Wagner-Willi (2004), Adventsfeier in der Grundschule. Zum Umgang mit religiöser und kultureller Heterogenität, in: Christoph Wulf u.a., Bildung im Ritual. Schule, Familie, Jugend, Medien. Wiesbaden, 99-140.
- Joachim Wanke (2006), Liturgie und säkulare Gesellschaft. Erwartungen eines Bischofs, in: Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hg. v. Martin Klöckener – Benedikt Kranemann unter Mitarbeit v. Andrea Krogmann. Fribourg, 209-220.
- Wiederkehr der Rituale. Zum Beispiel die Taufe. Hg. v. Benedikt Kranemann u.a. Stuttgart 2004.
- Herbert Willems (2003), Rituale und Zeremonien in der Gegenwartsgesellschaft, in: Ritualität und Grenze. Hg. v. Erika Fischer-Lichte u.a. Tübingen – Basel (Theatralität 5) 381-418.
- Stephan Winter (2002), „Wir übergeben den Leib der Erde ...“ Überlegungen zu mystagogischer Bestattungsliturgie, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 16, 12-25.
- Christoph Wulf u.a. (2001), Das Soziale als Ritual. Zur performativen Bildung von Gemeinschaften. Opladen, 119-204.
- Christoph Wulf (2004a), Einleitung: Bildung in schulischen, religiösen und jugendkulturellen Ritualen, in: ders. u.a., Bildung im Ritual. Schule, Familie, Jugend, Medien. Wiesbaden, 7-22.

- Christoph Wulf (2004b), Die innovative Kraft von Ritualen in der Erziehung. Mimesis und Performativität, Gemeinschaft und Reform, in: Innovation und Ritual. Jugend, Geschlecht und Schule. Hg. v. Christoph Wulf – Jörg Zirfas. Wiesbaden (Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 7. Jg., Beiheft 2/2004) 9-16.
- Christoph Wulf (2005), Zur Genese des Sozialen. Mimesis, Performativität, Ritual. Bielefeld.
- Christoph Wulf – Jörg Zirfas (2001), Das Soziale als Ritual: Perspektiven des Performativen, in: Christoph Wulf u.a., Das Soziale als Ritual. Zur performativen Bildung von Gemeinschaften. Opladen, 339-347.
- Christoph Wulf – Jörg Zirfas (2004a), Bildung im Ritual: Perspektiven performativer Transritualität, in: Christoph Wulf u.a., Bildung im Ritual. Schule, Familie, Jugend, Medien. Wiesbaden, 359-382.
- Christoph Wulf – Jörg Zirfas (2004b), Performative Welten. Einführung in die historischen, systematischen und methodischen Dimensionen des Rituals, in: Die Kultur des Rituals. Inszenierungen. Praktiken. Symbole. München, 7-45.
- Christoph Wulf – Jörg Zirfas (2004c), Performativität, Ritual und Gemeinschaft. Ein Beitrag aus erziehungswissenschaftlicher Sicht, in: Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns. Hg. v. Dietrich Harth – Gerrit Jasper Schenk. Heidelberg, 73-93.
- Paul M. Zulehner (?2003), Wenn selbst Atheisten religiöse Riten wünschen, in: Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft. Hg. v. Albert Gerhards – Benedikt Kranemann. Leipzig (Erfurter Theologische Schriften 30) 16-24.