

Michael N. Ebertz

Riten – des Übergangs und der Initiation: anthropologisch und soziologisch gesehen

Haben Initiations-Riten heute überhaupt noch eine „Daseinsberechtigung“; können sie auf Verständnis bei den Menschen stoßen; erreichen sie das, was mit ihnen eigentlich gemeint ist? Sicher ist, daß die christlichen Riten unter dem Rationalismus der Aufklärung ebenso leiden wie das Verständnis für Riten in anderen Religionen. Gleichzeitig ist aber bei vielen Menschen eine Sehnsucht vorhanden, den Beginn wichtiger Lebensphasen u. ä. durch Riten des Übergangs und der Initiation zu feiern. Diese Zusammenhänge werden im folgenden zu erhellen versucht. red

Im Zuge einer wachsenden Rationalisierung und Intellektualisierung der Verhältnisse der Menschen zur Natur, zu den Mitmenschen und zu sich selbst wurde der Ritus Zug um Zug auf die Schattenseite der Geschichte gedacht. Als archaisches Relikt delegitimiert, hatte man ihn zum Vernunftwidrigen schlechthin gestempelt, als Regieanweisung der „heiligen Gaukler“ zur Lüge (d'Holbach), als frommes Spielwerk zum moralisch unwerten „Afterdienst“ (Kant), als Kollektivopium zur Ideologie (Marx und Engels), d. h. zur Sprach-, Handlungs-, Revolutions- und Emanzipationsblockade (M. Bloch), sodann als universelle Zwangsneurose zur Krankheit (Freud). Doch aller kirchenexternen Religionskritik zum Trotz hat sich der Ritus zäh behauptet, innerhalb und außerhalb der Kirchen.

Umso mehr schien er in der jüngeren Zeit nicht wenigen Vertretern der katholischen Theologie, die durch den „Feuerbach“ gegangen, mit der Konfession des Wortes konfrontiert und weitgehend „kirchenunabhängig“ in die Institutionen der diskursiven Wissenschaft eingebunden sind¹, das „Gesunde“, „Befreiende“ und „Wahre“ ihres Glaubens eher zu verstellen als zu unterstreichen. Eine solche Haltung scheint auch

bei denjenigen – nahezu ausschließlich theologisch sozialisierten – Klerikern anzutreffen zu sein, welche die kirchlichen Riten ethisieren und verkopfen, mit „erläuternden und kommentierenden Reden“² umstellen und dabei womöglich die Kontrolle des körperlichen Ausdrucks, ihrer Gestik und Mimik, vernachlässigen; die der Tatsache mit Unverständnis begegnen, daß manche Mitglieder der Kirche jede Interaktion mit ihr vermeiden und ihre Mitgliedschaft erst dann benutzen, „wenn feststeht, daß keine Interaktion mehr in Betracht kommt: bei ihrer Beerdigung“³; die irritiert davon sind, daß mehr Menschen eine kirchliche Eheschließung wünschen und ihre Kinder taufen lassen als darüber hinaus sichtbar mit der Kirche verbunden und in der Lage zu sein, „ihr Gläubigsein zu verantworten, d. h. in Worte zu fassen“⁴. Weshalb nur lassen Menschen ihre Kinder taufen und sie darüber, so fragen nicht wenige, in die Gemeinschaft der Gläubigen einfügen, ohne wirklich gläubig zu sein? Weshalb lassen sie sie an kirchlichen Initiations sakramenten teilnehmen, ohne sich und ihre Kinder faktisch auf die kirchlichen Werte und Normen zu verpflichten? Diese Fragen sind, wenn nicht falsch, so doch zumindest insofern einseitig – abstrakt dogmatisch – gestellt, als sie den Realitätsbezug des Ritus, d. h. seine Funktion und Bedeutung, die er insbesondere für eine große Zahl theologischer Laien hat, ebenso ausblenden wie den modernen gesellschaftlichen Kontext der Kirche, in dem diese Laien an Macht gewonnen haben. Es mag deshalb nützlich sein, einige grundlegende Facetten zu akzentuieren, welche aus soziologisch-anthropologischer Sicht dem Ritus abgewonnen wurden, um dann einige Fragen zu formulieren, welche die kirchliche Initiations-Riten-Praxis betreffen.

1. Riten

Riten bzw. Rituale werden zwar häufig als expressives, rein „darstellendes Handeln“

² B. Hanssler, Politik statt Kult?, in: Studienkreis Kirche und Befreiung (Hg.), Politische Denaturierung von Theologie und Kult, 63–81, 67.

³ N. Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt 1977, 300.

⁴ E. Henau, Warum heiratet man kirchlich? Theologische Überlegungen zu einer empirischen Untersuchung, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 140 (1992) 68–74, 71.

¹ F.-X. Kaufmann, Theologie zwischen Kirche und Universität, in: Theologische Quartalschrift 171 (1991) 265–277, 271.

begriffen und einer zweiten Grundform des sozialen Handelns, dem sachorientierten, „produktiven Handeln“ gegenübergestellt, „das auf die Schaffung des Lebensunterhalts ausgerichtet ist, auf die Sorge für Nahrung, Kleidung, Wohnung, auf den Schutz gegen Vernichtung oder Abhandenkommen des gewonnenen Lebensunterhaltes, vor Tieren, Einbrechern und Feinden“⁵. Eine solche – letztlich dualistische – Unterscheidung erscheint nicht unproblematisch, wissen wir doch, daß Riten aus dem Vorgang des Sorgens um das „tägliche Brot“ ebensowenig ausgeklammert sind wie aus den Maßnahmen des Schützens gegen die natürlichen, sozialen und psychischen Widrigkeiten des Lebens.

Im Gegenteil. Als Teil solcher und anderer Lebenssorgen haben Riten seit jeher eine bedeutende Rolle gespielt. Wenn etwa die Trobriander vor dem Hochseefischfang einen Opfer- und Beschwörungs-Ritus vollziehen⁶, schwangere Bäuerinnen der Toskana zur Madonna del Parto in der Nähe von Monterchi pilgern, um dort ein Licht aufzustellen⁷, oberösterreichische Mädchen im Mühlviertel am sogenannten Bettstafel-Treten teilnehmen, um „den Zukünftigen“ ausmachen zu können⁸, Jugendliche in schwerer Krankheit marianische Riten erwägen⁹ oder Skipper im Frühjahr einen Pfennig unter den Mastfuß ihres Schiffes legen, um die für Seestürme

verantwortlichen Mächte günstig zu stimmen¹⁰, geht es ihnen weniger – wenn überhaupt – um ein darstellendes Tun. Viel mehr geht es ihnen um die Bewältigung von Unsicherheitslagen, also um die Absicherung extra-empirischer, d. h. zweck-mittelrational nicht (völlig) beherrschbarer Momente der Handlungssituation. Obwohl die Trobriander Einsichten in Kausalverhältnisse des Hochseefischfangs haben, die Bauern, welche an einer Flurprozession teilnehmen, niemals auf die Idee kämen, Aussaat, Jäten, Pflügen usw. durch Riten zu ersetzen¹¹, schwerkranke jugendliche Rosenkranzbeter ärztliche Hilfe nicht verschmähen, Skipper über meteorologische Kenntnisse verfügen und Leistungssportler, die den Ball oder Torbalken beschwören oder vor dem Wettkampf das Kreuzifix berühren, ihr Training fortsetzen, greifen sie auf kollektive, zumeist über Generationen hinweg eingelebte rituelle Handlungsmuster zurück. Sie geben ihnen die Vorstellung, nicht tatenlos einem folgenreichen und nie völlig berechenbaren Ergebnis ausgeliefert zu sein. Riten kommen „stets ergänzend zum zweckdienlichen Handeln hinzu“, das eben selten ausreicht, bestimmte Handlungsrisiken unter Kontrolle zu halten¹², Riten sind, anthropologisch gesehen, nicht in dramatischen Interessen, sondern in den „Interessen der Ohnmacht“¹³ verankert, die das „Problem der Weltunvollkommenheit“¹⁴ auf der Handlungsebene sichtbar macht und tendenziell allem Handeln anhaf-

erkennen ließen, den Vollzug eines marianischen Ritus, etwa einer Wallfahrt oder des Rosenkranzgebets, für denkbar, allerdings nur bei schwerer Krankheit; s. *M. N. Ebertz*, Maria in der Massenreligiosität. Zum Wandel des populären Katholizismus in Deutschland, in: *ders.* und *F. Schultheis* (Hg.), 65–83, 69.

¹⁰ *K. Heinemann*, 61; dort auch weitere Beispiele aus dem – hinsichtlich seines Ausgangs unberechenbaren – Wettkampfsport.

¹¹ Vgl. – mit vielen Beispielen – *W. Hartinger*, Religion und Brauch, Darmstadt 1992, 143, passim.

¹² So – im Anschluß an A. Gehlen und F. H. Tenbruck – *A. Hahn*, Kultische und säkulare Riten und Zeremonien in soziologischer Sicht, in: Anthropologie des Kults, Freiburg – Basel – Wien 1977, 51–81, 60.

¹³ *A. Gehlen*, Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt, Berlin 1940, 447ff.

¹⁴ *M. Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1972, 318.

⁵ *W. Siebel*, Freiheit und Herrschaftsstruktur in der Kirche, Berlin 1971, 22. Eine andere Variante ist, Riten bzw. Rituale als nicht ohne weiteres rational begründbare, manchmal sogar inhaltslose Verhaltensmuster und stereotype Bewegungsabläufe zu bezeichnen, wie z. B. eine Parlamentsdebatte über Entscheidungen, die bereits entschieden sind, oder geregelte Bewegungsabläufe im Sport: vgl. *K. Heinemann*, Einführung in die Soziologie des Sports, Schorndorf 1983, 53f, 193.

⁶ *B. Malinowski*, Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften, Frankfurt 1973, 193f.

⁷ *V. Dini* und *L. Sonni*, Volksglaube in der Toskana. Vorstellungswelt und Realität in der agro-pastoralen Kultur, Pfaffenweiler 1988.

⁸ *I. Mörth*, Zwischen „Aberglauben“ und „Ideologie“. Aspekte von Alltagsreligiosität am Beispiel Österreich, in: *M. N. Ebertz* und *F. Schultheis* (Hg.), Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern, München 1986, 88–98, 96.

⁹ In einem explorativen Interview hielten einige der jugendlichen kirchennahen Gesprächspartner, die ansonsten eher defensive Distanzen gegenüber der traditionellen katholischen Marienverehrung

tet – als äußere Erfolgsunsicherheit und als innere Ungewißheit¹⁵.

Riten haben also nicht primär Darstellungs- oder Ausdrucks-, sondern Handlungs(sinn)-bedeutung. Sie beseitigen zwar nicht die Ohnmacht und sie garantieren auch nicht das Glück, aber sie offerieren zumeist traditionell legitimierte, scheinbar unveränderliche, jedenfalls kollektiv normierte und insofern überpersönlich getragene Programme zur Handlungsermächtigung und Sinngebung¹⁶. Indem sie sozial bestätigte Verfahrensweisen für Situationen vorschreiben oder anbieten, „in denen sonst nichts zu tun ist“¹⁷, verhelfen sie Individuen und sozialen Einheiten dazu, sich selbst zu überhöhen, ihre eigene Singularität und die „Schwelle zum Heiligen“ zu überschreiten¹⁸. Damit setzen sie einen extra-empirischen, „transzendenten“ und – wie auch immer gedachten – beeinflussbaren Adressaten voraus, sind also mit – oft „untergründigen“ mythischen – „Annahmen über die Verfaßtheit der Welt und die in ihr wirkenden Kräfte verknüpft“¹⁹.

In – freilich nicht allein und immer weniger kirchlich eingehegten – Riten manifestiert sich der auch noch in der modernen Gesellschaft dicht greifbare, gleichwohl oftmals verschämt ignorierte Tatbestand, daß sich die soziale Wirklichkeit nicht auf menschliche Mitspieler beschränkt²⁰. Zwar können

technische und wissenschaftliche Fortschritte, ein expandierendes soziales Sicherungssystem, der Ausbau staatlicher und parastaatlicher Überwachungsorgane und das wachsende Angebot an bio-, psycho- und soziotherapeutischen Formen der Krisenbewältigung ehemals ritenträchtige „Handlungsvakua“²¹ unter Kontrolle bringen, ausfüllen und verschieben und insofern eine funktionale Ritenkonkurrenz etablieren – eine Funktion, die im übrigen auch für die immer breiter zugänglich gewordenen Drogen gilt²². Aber jene Prozesse der Rationalisierung und Intellektualisierung der Verhältnisse der Menschen zur Natur, zu den Mitmenschen und zu sich selbst können Restrisiken nie restlos beseitigen. Im Gegenteil treiben moderne Techniken, unübersichtliche gesellschaftliche Verflechtungen und Komplexitäten selbst immer wieder neue Unsicherheitslagen hervor²³. Menschwerden und Menschsein bleibt – von der einfachen, unmittelbaren Interaktion über das dauerhafte Zusammenleben in überschaubaren Gruppen bis hin zum Zusammenhandeln in anonymen Organisationen und Staatsgesellschaften, von Integrations- bis hin zu Solidaritätserfordernissen²⁴, von der Zeugung bis zum Tod – nach wie vor ein riskantes, „abenteuerliches“, wenn nicht bedrohliches Unterfangen. Der Bedarf an Riten als „symbolisch durchgeformte Routinen der Grenzüberschreitung“²⁵ dürfte deshalb nie gestillt sein.

Das schließt nicht aus, daß konkrete rituelle Handlungsmuster, die ursprünglich auf die aktive Bewältigung von Situationen gerichtet sind, in denen die Umstände des Handelns nur begrenzt kontrollierbar sind, an

¹⁵ F. H. Tenbruck, *Geschichtserfahrung und Religion in der heutigen Gesellschaft*, in: *ders. u. a. (Hg.)*, *Spricht Gott in der Geschichte?*, Freiburg 1972, 9–94, 20ff.; 43ff.; vgl. auch C. Geertz, *Dichte Beschreibung*, Frankfurt 1983, bes. 61ff., wo er drei typische Grenzlagen des Menschen entfaltet: Grenzen seiner analytischen Fähigkeiten, seiner Leidenfähigkeit und seiner ethischen Sicherheit; ferner T. Luckmann, *Riten als Bewältigung lebensweltlicher Grenzen*, in: *Schweizer Zeitschrift für Soziologie* 3 (1985) 535–550.

¹⁶ Vgl. hierzu C. Geertz, 66.

¹⁷ A. Hahn, 67.

¹⁸ H.-G. Soeffner, *Rituale des Antiritualismus – Materialien für Außeralltägliches*, in: *ders.*, *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags*, Frankfurt 1992, 102–130, 127.

¹⁹ A. Hahn, 63. Zum Zusammenhang von Ritual und Mythos s. auch P. L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt 1973, 40. Auf untergründige Mythen und Glaubensvorstellungen machen aufmerksam D. Martin, *A Sociology of English Religion*, London 1967; R. Towler, *Konventionale und alltägliche Religion in Großbritannien*, in: M. N. Ebertz und F. Schultheis (Hg.), 134–140, 134.

²⁰ Zahlreiche Beispiele hierfür sind zusammengetragen in M. N. Ebertz und F. Schultheis, *Populäre Religiosität in der modernen Gesellschaft. Kontinuität, Pluralität und Visibilität*, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 11 (1986) 62–79, bes. 70ff.

²¹ A. Hahn, 73.

²² Funktionale ist von einer strukturellen Ritenkonkurrenz (z. B. durch die „Jugendweie“) zu unterscheiden.

²³ Vgl. U. Beck, *Risikogesellschaft*, Frankfurt 1986; W. R. Dombrowsky, *Katastrophen – Schicksalsschläge oder Menschenwerk. Gegenstand und Ergebnisse der Katastrophenforschung*, in: *Gegenwartskunde* 42 (1993) 19–39.

²⁴ „Solidaritätsrituale“ sind deshalb von „Krisenritualen“ nicht zu trennen; s. dagegen den ansonsten sehr informativen Artikel von B. Lang, *Kleine Soziologie religiöser Rituale*, in: H. Zinser (Hg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988, 73–95, 80ff.

²⁵ H.-G. Soeffner, 107.

Plausibilität verlieren, erodieren oder ganz verschwinden können wie Gewittergebete²⁶; sie können auf eine Spielfunktion reduziert werden²⁷, zur bloßen Sitte oder zum Brauch²⁸ oder eben auf eine reine – womöglich noch auf Werturteile einer Gemeinschaft bezogene²⁹ – Darstellungsfunktion: Das Tragen von Halskreuzen oder Madonnenmedaillen, die gesegnet wurden, um göttlichen bzw. quasi-göttlichen Schutz zu erlangen, wird zum bloßen Dekor oder zur Dokumentation einer Gruppenzugehörigkeit wie die Rückensticker der Rocker oder die Tätowierungen der Sandler³⁰; das Anstecken und Tragen des Eherings am vierten Finger, was die Herzlichkeit der Ehe befördern und vor aller Herzlosigkeit schützen sollte, da man glaubte, daß von jenem Finger die Adern zum Herzen gehen, reduziert sich auf ein Werte-Symbol des Verheiratetseins. Solche darstellenden Handlungsmuster sind (noch) keine Riten (mehr) im hier gemeinten Sinn; sie können diese begleiten, können aus ihnen hervorgehen, müssen dies aber nicht. Sie sind „Zeremonien“ und kommen – wie die grübende Verneigung oder die Pflege bestimmter Geselligkeitsstile – auch außerhalb von Riten vor³¹.

²⁶ Siehe *H. D. Kittsteiner*, *Gewissen und Geschichte. Studien zur Entstehung des moralischen Bewußtseins*, Heidelberg 1990, bes. 25ff; vgl. auch *R. Sprandel*, *Mentalitäten und Systeme. Neue Zugänge zur mittelalterlichen Geschichte*, Stuttgart 1972.

²⁷ Ein Extremfall nicht nur der Reduktion, sondern auch der Verkehrung von Riten stellt Karneval oder Fastnacht dar; s. *N. Schindler*, *Karneval, Kirche und verkehrte Welt*, in: *Jahrbuch für Volkskunde* N. F. 7 (1984) 9–57. Auf die Spielfunktion von Riten macht *B. Lang*, 82ff, aufmerksam; s. ergänzend auch *R. Caillois*, *Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch*, Frankfurt – Berlin – Wien 1982, mit der Unterscheidung von vier Grundkategorien des Spiels (Agon, Alea, Mimicry, Ilinx).

²⁸ Zur Unterscheidung von ‚Brauch‘ und ‚Sitte‘ s. meinen Artikel *Sitten und Gebräuche*, in: *Wörterbuch des Christentums*, Gütersloh – Zürich 1988, 1152–1153.

²⁹ Hierin liegt nach Meinung von *I. Paul*, *Rituelle Kommunikation*, Tübingen 1990, 21f, die Bedeutung ritueller Kommunikationsvorgänge.

³⁰ *R. Girtler*, *Vagabunden in der Großstadt*, Stuttgart 1980.

³¹ S. hierzu insbesondere die Mikro-Studien von *E. Goffman*, etwa: *Das Individuum im öffentlichen Austausch*, Frankfurt 1974, 97ff, passim; oder: *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*, Frankfurt 1973; ferner *J. R. Bergmann*, *Klatsch. Zur Sozialform der diskreten Indiskretion*, Berlin – New York 1987; vgl. auch meinen im Anschluß an G. Simmel verfaßten Aufsatz: *Zwischen Sachlichkeit und Intimität, oder: Wie ist Geselligkeit möglich?*, in: *W. Kleine* und *W. Fritsch* (Hg.), *Sport und Geselligkeit*, Aachen 1990, 17–40.

2. Übergangs-Riten

Nach dem bisher Gesagten ist es nicht zufällig, daß alle Menschengesellschaften Riten gerade für solche Situationen hervorgebracht haben, die durch sozialen Statuswechsel und soziale Umstrukturierung charakterisiert sind: „bei der Geburt, der Kindheit, der sozialen Reife, der Verlobung, der Heirat, der Schwangerschaft, der Vaterschaft, der Initiation in religiöse Gesellschaften oder beim Begräbnis“³². Unter solchen „rites de passage“ sind spezifische rituelle Handlungssequenzen zu verstehen, welche die Überschreitung kritischer Schwellen des Lebens – auch den Übergang in sakrale Zonen³³ – symbolisch dicht zum Ausdruck bringen, sozial begleiten, damit von einer Existenzform, Rolle, Identität oder Gruppenstruktur zu einer anderen hinführen. Insbesondere sind sie „dazu bestimmt, die übernatürlichen Gefahren zu vermeiden, die der Moment der Schweben zwischen dem alten und dem neuen Zustand für die Betroffenen oder die ganze Gemeinschaft mit sich bringen könnte“³⁴.

Da für den einzelnen wie für die Gruppe „leben“ bedeutet, immer wieder (neue, typische) Grenzen zu überwinden, sich dabei „unaufhörlich aufzulösen und neu zu bilden, den Zustand und die Form zu verändern, zu sterben und wiedergeboren zu werden; es bedeutet: zu handeln, dann innezuhalten, zu warten und sich auszuruhen, um dann von neuem zu handeln, aber auf andere Weise“³⁵, sind Passage-Riten oft nach dem Gleichnis von Tod und Wiedergewinnung des Lebens schematisiert und lassen sich analytisch

³² *A. van Gennep*, *Die Übergangsriten*, in: *C. A. Schmitz* (Hg.), *Religions-Ethnologie*, Frankfurt 1964, 374–389, 376; s. jetzt das gesamte Buch in deutscher Übersetzung aus dem Französischen: *Übergangsriten – les rites de passage*, Frankfurt – München 1986.

³³ In der Vergangenheit waren z. B. die Eintritte vom Alltag in den Gottesdienst(raum) stärker ritualisiert, als es heute die Regel ist: „Weihwasser nehmen, leise sein, Mütze ab (bei Jungen) oder Kopfbedeckung auf (bei Frauen), Kniebeuge, Hinknien. In der Architektur vieler Kirchen läßt sich studieren, wie man versucht hat, das Übergangsproblem zu lösen, wie vermittelt oder unvermittelt der Übergang stattfinden kann: durch Vorräume, -höfe, Eingangsräume“; so *H.-W. Eichelberger*, *Alltag im Gottesdienst. Wie kommt ‚das Leben‘ im Gottesdienst vor?*, in: *Gottesdienst* 23 (1989) 89–91, 90.

³⁴ *M. Panoff* und *M. Perrin*, *Taschenwörterbuch der Ethnologie*, München 1975, 259.

³⁵ *A. van Gennep*, 385.

nach präliminären oder Trennungs-Riten („rites de séparation“), liminären oder Zwischen-Riten („rites de marge“) und postliminären oder Aufnahme-Riten („rites d'agrégation“) unterscheiden. Trennungs-Riten, Zwischen-Riten und Aufnahme-Riten können im rituellen Ensemble der Übergänge unterschiedlich ausgefaltet sein, z. B. Aufnahme-Riten stärker im Heirats-, Trennungs-Riten stärker im Todesfall, allerdings auch verkümmern. Passage-Riten sind darüber hinaus auch noch mit anderen Riten-Sorten verknüpft, die jeweils ihren situationsspezifischen Sinn unterstreichen: Heirats-Riten mit Fruchtbarkeits-Riten, Geburts-Riten mit „Riten des Schutzes und der Voraussage“, Begräbnis-Riten mit „Abwehr-Riten“ usw., und zwar „zuweilen so eng, daß man nicht weiß, ob z. B. eine Einzel-Rite eine Schutz-Rite oder eine Trennungs-Rite ist“³⁶. In der modernen Gesellschaft stellt zweifellos der Tod die entscheidende Grenzsituation dar, welche die im Alltag übliche Gewißheitshaltung am radikalsten in Frage stellt, die soziale Existenz am stärksten mit „Unwirklichkeit“ bedroht, einer rationalen Beherrschung am unzugänglichsten und am häufigsten rituell – kirchlich oder außerkirchlich – zu begleiten ist³⁷. Freilich ist noch an andere Gelegenheiten zu denken, bei denen das Individuum ungesicherte Übergänge vollzieht bzw. sich auf neue riskante Zugehörigkeiten und Loyalitäten verpflichtet: bei der Aufnahme in eine Familie, in einen Stamm oder in ein Volk, beim Schuleintritt, beim Beitritt zum Militär, beim Abschluß eines Studiums, beim Antritt einer neuen Arbeitsstelle, bei einer Beförderung, beim Beitritt zu Berufsständen, religiösen, therapeutischen und Freizeitgruppen, beim Wohnungs- oder Wohnortswechsel, beim Aufstieg in eine neue soziale Klasse, anlässlich einer Reise, beim Ein- oder Austritt aus totalen Institutionen (z. B. Gefängnis oder Altenheim), am Ende eines Berufslebens, beim Wechsel der Zeitperioden (vom Tag zur Nacht, von der einen zur anderen Jahreszeit,

vom alten Jahr zum neuen), bei sonstigen kritischen Lebensereignissen (Krankheit, Unfall, Schwangerschaft, Fehlgeburt, Abtreibung, Ehescheidung, Prüfungen, Arbeitslosigkeit), bei Abschieden aller Art³⁸.

Viele der bekannten Religionen lassen zwar das Individuum bei der Überschreitung kritischer Schwellen nicht allein und helfen auch sozialen Gruppen mit einem umfangreichen Repertoire solcher Passage-Riten, die Aufgaben der sozialen Umstrukturierung zu bewältigen³⁹. Doch häufig sind die Betroffenen auch bei der Bewältigung zahlreicher, in einer mobilen, differenzierten Gesellschaft sich häufender Statuspassagen und Umstrukturierungen auf sich selbst gestellt. Die Durchführung einer Migration beispielsweise „is a transition with little or no prescribed rituals“⁴⁰. Auch kann die faktische soziale Verbindlichkeit religiöser Riten dann erschüttert werden, wo – wie in modernen, d. h. funktional differenzierten, weltanschaulich pluralisierten und individualisierten Gesellschaften⁴¹ – die Umstände der einzelnen so vielfältig und „unvergleichbar werden, daß kollektiv bereitliegende rituelle Handlungsangebote keine hinlängliche Verbindung mit den Problemen der Ritenbedürftigen behalten“⁴², zumal traditionelle religiöse Systeme in modernen Gesellschaften an Macht verlieren, die Lebens- und Problemlagen der einzelnen zu strukturieren. Und wo das religiöse Ritual, in Anpassung an die Moderne, eine Diversifizierung erfährt, wie in der kirchlichen Sterbe- und Totenliturgie, wird es ebenfalls

³⁸ Vgl. A. Bellebaum, Abschiede. Über Trennungen im Leben, Wien 1992.

³⁹ Dies gilt selbst für „neureligiöse“ Gemeinschaften wie die Vereinigungskirche oder die Scientology-Kirche; s. A. Schönberger, Ritus/Ritual, in: Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen, Freiburg – Basel – Wien 1990, 893–896, 896. – Es kam nicht von ungefähr, daß in den realsozialistischen Ländern Konkurrenzriten (Namensweihe, Jugendweihe, Trauung, Bestattung) auch und gerade um die typischen Wendepunkte des Lebens etabliert wurden; s. K. Richter, Riten und Symbole in der Industriekultur am Beispiel der Riten im Bereich des Sozialismus, in: Concilium 11 (1977) 108–113.

⁴⁰ C. E. Sluzki, Migration and Family Conflict, in: Family Process 18 (1979) 379–390, 382; vgl. E. M. Leyer, Migration, Kulturkonflikt und Krankheit, Opladen 1991, 38.

⁴¹ Siehe M. N. Ebertz, Vom Schicksal zur Wahl kirchlicher Religiosität, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 34 (1991) 146–154.

⁴² A. Hahn, 73.

³⁶ A. van Gennep, 382f. Im „Erdwurf“ im Rahmen des christlichen Beerdigungsritus kann noch ein „Rest einer Art ‚Abwehrzauber‘“ gesehen werden, so E. E. Lau, Die Riten um Sterben und Tod in soziologischer Perspektive, in: Liturgisches Jahrbuch 24 (1974) 2–12, 6.

³⁷ P. L. Berger, 24; vgl. W. Fuchs, Todesbilder in der modernen Gesellschaft, Frankfurt 1969, 51.

relativiert und droht seinerseits an Eindeutigkeit, Verbindlichkeit und Orientierungskraft zu verlieren⁴³.

In einem solchen Dilemma der Inkompatibilität von individualisierten Lebenslagen und Lebensgeschichten einerseits und traditionellem religiösem Ritualsystem andererseits erleidet dieses, auch noch relativiert durch konkurrierende Ritualanbieter, Einbußen an Plausibilität, und die einzelnen Menschen gehen zu ihm auf Distanz. Diese manifestiert sich z. B. in der Nachfrage nach freien Beredigungsrednern oder in ad hoc komponierten Individual-Riten, die, nur für wenige gültig, kaum soziale Bestätigung finden⁴⁴ und seitens der offiziellen Vertreter des Religionssystems auf Ignoranz, Duldung oder Ablehnung stoßen können. Dann, wenn jene „Individual-Ritualisten“ die technische und symbolische Infrastruktur der Kirchen beanspruchen⁴⁵ – spätestens bei der Feier der Eheschließung –, kann heute jeder Geistliche erleben, wie die von den Riten transportierten symbolischen Bilder sich aus ihren überlieferten, ursprünglich festgefügteten Vorstellungswelten zu lösen beginnen, flottieren und individualsynkretistisch mit Elementen aus anderen Deutungstraditionen verbunden werden⁴⁶.

Eine andere Variante der Distanz findet in Ritusurrogaten ihren Ausdruck oder darin,

das ehemalige Obligationsverhältnis zu den religiösen Ritenanbietern überhaupt in ein hochgradig selektives „Marktverhältnis“ zu überführen. Es kommt deshalb nicht von ungefähr, daß sich in der modernen Gesellschaft manifeste Religion auch von Kirchenmitgliedern „zu einem wesentlichen Teil um die Passage-Riten ansiedelt“⁴⁷, vorzugsweise um diejenigen, auf welche die traditionellen Hüter der Religion ein Monopol besitzen und die eine gewisse Relevanz und Plausibilität im Lebensvollzug der Alltagsmenschen besitzen. Dies kann die relativ ungebrochene Nachfrage nach den lebens- und insbesondere familienzyklischen Passage-Riten der Taufe, der Hochzeit und des Begräbnisses, aber auch nach der Teilnahme an kirchlichen Weihnachts-Riten am Jahresübergang erklären. Für viele theologische Laien ist Religion eben weniger als für die Theologen und Kirchenmänner eine Angelegenheit des Redens und Denkens, denn des Handelns⁴⁸. Umgekehrt: Wo jene lebenspraktische Relevanz und soziale Plausibilität nicht (mehr) oder immer weniger gegeben ist bzw. gesehen wird, ist die Ritualnachfrage – z. B. nach Sonntagsgottesdiensten⁴⁹, nach der Beichte und zunehmend auch nach der Firmung⁵⁰ –

kirchlich-biblischen als auch religiös-profanen Quellen schöpfen“, „Naturesymbolik ohne christlichen Bezug“ akzentuieren, die „Figur Christi“ peripherisieren und „eine idyllische und unrealistische Sprechweise über Liebe sowie sehr privatisierte Gefühlsäußerungen“ präferieren – oft mit Duldung einer „großen Zahl von Pfarrern“, immer öfter mit Ablehnung einer wachsenden Zahl von Vertretern einer „rigorosen Pastoral“.

⁴⁷ F.-A. Isambert, Empirische Vielfalt und ideologische Geschlossenheit: Populäre Religiosität in Frankreich, in: M. N. Ebertz und F. Schultheis (Hg.) 192-203, 195.

⁴⁸ Ein Beispiel: Bei einer empirischen Untersuchung hatte sich herausgestellt, „daß in der bäuerlichen Bevölkerung Oberösterreichs 84% der Befragten meinten, sie würden auch dann nicht aus der Kirche austreten, wenn sie nicht mehr mit dem übereinstimmen können, was die Kirche an Glaubenswahrheiten zu glauben vorlegt“, so H. Bogensberger, Zur Lage von Religion und Kirche in Österreichs Gesellschaft und Kultur, in: Mitteilungen des Instituts für kirchliche Sozialforschung Nr. 32, Wien 1993, 15–21, 17f.

⁴⁹ Vgl. treffend H.-W. Eichelberger, 89–91.

⁵⁰ Siehe D. Emeis, Zwischen Ausverkauf und Rigorismus, Freiburg – Basel – Wien 1991, 104f; s. auch K. Jung, Das umstrittene Sakrament: Die Firmung, in: Anzeiger für die Seelsorge 1992, H. 8, 356–360; W. Hartinger, 151f, macht auf die „traditionell schwache Position der Firmung“ aufmerksam, was seine „Entsprechung auch im Brauchtum“ findet.

⁴³ So die Kritik von G. Schmied, Die Sterbe- und Totenliturgie nach dem II. Vaticanum, in: H. Becker u. a. (Hg.), Im Angesicht des Todes, St. Ottilien 1987, 181, 205; s. auch A. Gerhards, Eschatologische Vorstellungen und Modelle in der Totenliturgie, in: ders. (Hg.), Die größere Hoffnung der Christen, Freiburg – Basel – Wien 1990, 147–158.

⁴⁴ Eine Extremform von Individualriten sieht A. Hahn, 72, in „einem großen Teil der Neurosen“, in der Herausbildung solcher Verhaltensmuster, welche die Handlungspartner dann „als interaktionsstörende Tics, als Absonderlichkeiten, im schlimmsten Falle sogar als Krankheit oder Verbrechen“ empfinden.

⁴⁵ Vgl. in diesem Zusammenhang die neueste religionssoziologische Jugendstudie, die auf die „ungebrochene Attraktivität“ kirchlicher Sakralräume verweist: „Die bunten Fenster, extreme Lichteffekte, kunsthistorisch Interessantes, ergreifende Orgelmusik, der behagliche Modergeruch . . . , rührende Szenen . . . und die intime ‚heimelige‘ Atmosphäre machen den Kirchenraum zu einem echten Gesamtkunstwerk“ mit hoher Erlebnisqualität; so H. Barz, Posthistorische Religion. Die junge Generation in den Alten Bundesländern, Opladen 1992, 58f.

⁴⁶ Vgl. H.-G. Soeffner, Die unsichtbare Religion, in: Soziologische Revue 16 (1993) 1–5, 4. – E. Henau, 69, verweist etwa darauf, daß Brautleute „selbst die Feier gestalten“ wollen, indem sie „sowohl aus

rückläufig. Nicht Ostern in der katholischen oder Karfreitag in der evangelischen Kirche sind die faktisch „höchsten“ Feiertage, sondern Weihnachten. Umfragedaten belegen: Hat man eine eigene Familie gegründet, wächst die weihnachtliche Kirchgangsbewegung⁵¹. Einer großen Zahl weihnachtlicher Gottesdienstbesucher scheint es dabei kaum um ein christologisches Bekenntnis, sondern eher um ein latentes Interesse an der Bestätigung, Festigung, Revitalisierung, Kontinuierung, Sakralisierung bzw. Kosmisierung eines zentralen – und heute immer gefährdeten – Wertes ihres vergangenen und zukünftigen Daseins zu gehen: der an Weihnachten ja automatisch mitgefeierten Gründung einer Familie.

3. Initiations-Riten

Der Ausdruck „Initiations-Riten“ wird oft synonym mit „Übergangs-Riten“ gesetzt, meint aber im engeren Sinn solche Passage-Riten, welche den Prozeß der Einführung, Eingliederung und Einweihung in das Ensemble der Vollmitglieder relativ geschlossener sozialer Einheiten strukturieren: zum einen die – zumeist geschlechtsdifferenzielle – Reifung zum Erwachsenen, insbesondere zur Aufnahme ins „Männerhaus“ in naturvölkischen Stammesgesellschaften⁵², zum anderen die Auslese, Absonderung und stufenweise Aufnahme von Kandidaten in exklusive Spezialgemeinschaften (Männerbünde, Frauenbünde, Geheimgesellschaften, Mysterienbünde, esoterische Zirkel und Kulte, Kriegerkasten, Bruderschaften, Sekten, Klöster, Orden, Gurubewegungen, studentische Verbindungen, Beamtenschaft, Regierungsämter⁵³, speziell auch Vorgänge der Annäherung an, des Hineingehens in die und des Aufstiegs in der charismatischen bzw. Sa-

kralspähre (Zauberer, Schamanen, Mönchtum, Priesterschaft). Häufig lassen Initiations-Riten ein ähnliches Stadienablauf-Schema erkennen: das präliminäre Stadium der Ausgrenzung von der Kindheit, vom Gemeinen, Alltäglichen oder Profanen; die liminären Stadien des Rückzugs in die Isolation und Einsamkeit, der Prüfung, des Erwerbs von (mythischem) Spezialwissen und -techniken und der Enthüllung sakraler Objekte, der Einübung einer neuen Lebensführung sowie Symbolisierungen der Neugeburt; das postliminäre Stadium der feierlichen Verpflichtung und der definitiven Aufnahme. Anders als bei den übrigen Passage-Riten sind die Zwischen-Riten von Initiations-Riten zumeist ausgefalteter⁵⁴ und mit physischen, psychischen und sozialen Zumutungen und Beschädigungen (Mut- und Bewährungsproben, Beschneidungen, Schlafentzug, Ertragen von Durst und Hunger, Kasteiungen sowie asketische Praktiken, Tätowierungen, Maskierungen, Exerzitien, Tonsur, Zölibat, Namenswechsel) befrachtet. Sie zielen auf eine Selektion, auf eine Krise bzw. einen Umbruch der persönlichen, der sozialen und der Ich-Identität, auf den Zugang zum „Charisma“⁵⁵, auf die Erzeugung von Mechanismen der Selbstführung und andere Kompetenzen im neuen Handlungskontext sowie auf den Aufbau eines distinktiven Habitus. Demgegenüber scheint das Stadien- und Anforderungsprofil der kirchenoffiziellen „Initiations-sakramente“ in der Gegenwart, abgesehen von den monastischen und priesterlichen Initiations-Riten, vergleichsweise schwach ausgeprägt zu sein, zumal die Kirche von ihrem Selbstverständnis her inklusionistisch auf die Rekrutierung aller zielt, wenn sie in der modernen Gesellschaft auch nicht mehr alle

⁵¹ J. Hanselmann u. a. (Hg.), Was wird aus der Kirche?, Gütersloh 1984, 206, 215.

⁵² Ein typisches Beispiel bringt Malinowski, 24ff; s. auch A. Pasquier, Initiationsgesellschaft und Gesellschaft auf der Suche nach Initiationen, in: Concilium 15 (1979) 76–88, 76ff.

⁵³ Hierfür wollen einige Kulturanthropologen den Begriff reservieren, während sie Riten, welche ganze Altersklassen betreffen, den allgemeinen Passage-Riten subsumieren; s. etwa M. Panoff und M. Perrin, 145; vgl. A. van Gennep 376. – S. auch H. Baer, Initiation, in: Lexikon der Sekten. 484–487, mit Hinweisen auf Initiations-Riten im hinduistisch-buddhistischen Kontext und in der „neureligiös-esoterischen Szene“. S. in diesem Lexikon

auch zahlreiche Hinweise darauf, daß ausgeprägte, teilweise mehrstufige Initiations-Riten heute Guru- und Meisterbewegungen (z. B. Ananda Marga, Eckankar, Rajneesh-Bewegung, Sant Mat), esoterische Kreise (z. B. Antroposophie, Theosophie, Gralsbewegung), Geheimbünde und Geheimorden (z. B. Freimaurer, Die Gemeinschaft, Satanismus) kennzeichnen. – Ein Beispiel einer Beamtenvereidigung gibt I. Paul, 104ff, ohne allerdings deren „zivilreligiöser“ Bedeutung Beachtung zu schenken.

⁵⁴ S. auch A. van Gennep, 382.

⁵⁵ Zum hier gemeinten, auf Max Weber zurückgehenden soziologischen Begriff des Charisma s. meinen Artikel in: Lexikon der Sekten, 134f.

erfaßt und die dominante Kontrolle über die Jugendphase an andere Institutionen (Schule, Massenmedien, Konsumwelt) abtreten mußte. Aus soziologisch-anthropologischer Sicht drängen sich deshalb zahlreiche Fragen bzgl. der Bedeutung der kirchlichen Initiations-Riten auf, etwa:

4. Herausforderungen

Werden die theologischerseits initiationsritualistisch postulierten Sakramente der Taufe bzw. Firmung überhaupt von den Ritenadressaten als solche interpretiert? Werden sie nicht mehrheitlich eher als familienbezogene Übergangs-Riten gedeutet⁵⁶? Wie ist mit dieser – nachweisbaren – Diskrepanz von kirchenoffiziellem und popularem Deutungsmuster, von normativer und faktischer kirchlicher Geltung zukünftig umzugehen?

Wie steht es um den ehemals zumindest praktisch realisierten – ehemals von kirchlichen Jugendverbänden mitgetragenen – Anspruch der Kirche, auch die Etappen der Reifung und der gesellschaftlichen Eingliederung ihrer Mitglieder initiationsrituell zu begleiten⁵⁷? Erwächst ihr nicht ein diakonisch-ritueller Initiationsauftrag angesichts der zahlreichen und oft vergeblichen Anstrengungen zur Selbstinitiation von Kindern ins Jugendalter, von Jugendlichen ins Erwachsenenalter, die sich nicht nur in Weltreisen nach der Schulzeit, im Erwerb eines Führerscheins oder im demonstrativen Auszug aus dem Elternhaus, sondern auch im stereotypen Drehen von Moped- und Motorradrunden, im mehr oder weniger exzessiven Alkoholkonsum⁵⁸, in der Teilnahme an Wohnviertelbanden, an Gruppen von Rauschgiftsüchtigen sowie in der religiös-

initiatorischen Aufladung psychotherapeutischer Sitzungen⁵⁹ erkennen lassen?

Und schließlich: Verbleiben nicht diejenigen, die über die Taufe und Firmung hinaus ein stärkeres religiöses Engagement erstreben, ohne eine priesterliche oder monastische Position anzustreben, ohne rituellen und gemeindlichen Halt⁶⁰? Werden diese „Engagierten“ nicht in kirchenexterne Sonderegemeinschaften getrieben? Kann einer solchen „Vertreibung“ durch den kircheninternen Ausbau eines vertikal differenzierten Ritus- und Statussystems vorgebeugt und den „Engagierten“ besser Rechnung getragen werden, z. B. durch die Fortentwicklung der Firmung zu einem „härteren“ – „höher-schwelligeren“ – Initiations-Ritus?

Solche Fragen sind weniger sozusagen „religionstechnisch“ gemeint. Sie zielen vielmehr auf eine der zentralen Herausforderungen der Kirche, eine neue Balance zwischen „Einheit“ und „Differenz“, zwischen „Inklusion“ und „Exklusion“ finden und damit ihre historisch gewachsene kollektive Identität in der modernen Gesellschaft neu bestimmen zu müssen. Diesen Herausforderungen ist nicht nur sprachlich, sondern eben auch rituell Rechnung zu tragen.

⁵⁹ Vgl. J. Bopp, Psycho-Kult – kleine Fluchten in die großen Worte, in: Kursbuch 82 (1985) 61–74, bes. 64ff; vgl. auch den Hinweis von J. Waardenburg, Religionen und Religion, Berlin – New York 1986, 172, daß „die Tiefenpsychologie nicht nur eine Richtung ist, die eigene Deutungen von Initiationsritualen vorgelegt hat“, sondern „sich selbst als Initiationsweg deuten läßt“.

⁶⁰ Auf die zumeist fehlende Verknüpfung von initiationsrituellem Anspruch und faktischem Gemeindeleben macht aufmerksam: W. Zauner, Sakramente in einer säkularisierten Gesellschaft, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 138 (1990) 99–107, 106f.

⁵⁶ Selbst pastoralpraktische Gegensteuerungsversuche dürften an dieser populären Realität kaum etwas zu ändern vermögen; s. M. N. Ebertz und F. Schultheis, Populäre Religiosität, in: dies. (Hg.), 11–52, 33f; optimistischer ist B. Fischer, Taufgottesdienst als Gemeindegottesdienst – Eine Utopie?, in: ders., Redemptio mysticum. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation, Paderborn – München – Wien – Zürich 1992, 235–240.

⁵⁷ Vgl. Pasquier, 79; s. auch das Monitum von Jung, 358: „Die wichtige Zeit des Übergangs vom Jugend- zum Erwachsenenalter bleibt ohne sakramentale Vertiefung und Überhöhung.“

⁵⁸ Vgl. W. Kenney, Auf der Suche nach Sinn. Symbole in der schwedischen Volksfrömmigkeit, in: M. N. Ebertz und F. Schultheis (Hg.) 144–155, 145.

Tilman Häusser

Taufbereitschaft in der Kernstadt Rottenburg am Neckar

Es mag erstaunen, daß in einer (überwiegend katholischen) Stadt wie Rottenburg in den vergangenen Jahren alle Kinder von gleich-konfessionellen Eltern getauft wurden. Diese und ähnliche Angaben und Zusammenhänge sind das Ergebnis einer Auswertung der Daten aus kirchlicher und amtlicher Statistik