

können, was das Zweite Vatikanum in seiner Liturgiekonstitution über die Liturgische Bewegung sagte: daß sie ein Hindurchgehen des Geistes Gottes, der ruach Jahwe, durch die Kirche darstellt.

<sup>1</sup> Vgl. Evangelisches Missionswerk (Hg.), Wir sind keine Fremdlinge mehr. Frauen halten Gottesdienst. Ein Werkstattbuch. (Hamburg 21987)

<sup>2</sup> Vgl. A. Kuhn (Hg.), Chronik der Frauen. (Dortmund 1992) 9f, 22, 58

<sup>3</sup> Daß dies nicht unbedingt selbstverständlich ist (immerhin gehen Christen davon aus, daß der Leib und das Blut Christi zuerst im Leib einer Frau Gestalt gewannen und daß es genau diese Frau ist, die leibhaftig in den Himmel aufgenommen wurde), zeigt das wichtige Buch von C. Walker Bynum, Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion. (New York 1992)

<sup>4</sup> Ansätze hierfür finden sich in: T. Berger/A. Gerhards (Hg.) Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht (Pietas Liturgica 7) (St. Ottilien 1990)

<sup>5</sup> Daß es ein Menstruationstabus gab, sollte heute nicht mehr bestritten werden. Vgl. hierzu zum Beispiel: S. Cohen, Menstruants and the Sacred in Judaism and Christianity, in: S.B. Pomeroy (Hg.), Women's History and Ancient History (Chapel Hill, NC 1991) 273-299; W.E. Phipps, The Menstrual Taboo in the Judeo-Christian Tradition, in: Journal of Religion and Health 19 (1980) 298-303; R. Radford Ruether, Women's Body and Blood: The Sacred and the Impure, in: A. Joseph (Hg.), Through the Devil's Gateway. Women, Religion and Taboo (London 1990) 7-21

<sup>6</sup> Vgl. G. de Moor, The Role of the Female Sacristan Prior to Trent, in: Vox Benedictina 10/2 (1993) 306-321

<sup>7</sup> Vgl. meine beiden Bibliographien: Women and Worship. A Bibliography, in: Studia Liturgica 19 (1989) 96-110; und Women and Worship. A Bibliography Continued, in: Studia Liturgica 25 (1995) im Druck.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu auch die (mit anderen Kategorien arbeitende) Charakterisierung feministischer Liturgien durch M. Collins. Principles of Feminist Liturgies, in: M. Procter-Smith/J.R. Walton (Hg.), Women at Worship. Interpretations of North American Diversity. (Louisville 1993) 9-25

## TERESA BERGER

geb. 1956; Studium der anglikanischen, evangelischer und katholischen Theologie in Nottingham, Mainz, Genf und Münster; 1984 Dr. theol. in evangelischer Dogmatik, 1989 Dr. theol. in katholischer Liturgiewissenschaft, 1991 Habilitation in Liturgiewissenschaft; seit 1985 Professorin für Ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät der Duke University in Durham, NC (USA). Buchveröffentlichungen u.a.: Liturgie und Tanz. Anthropologische Aspekte, historische Daten, theologische Perspektiven (Pietas Liturgica Studia 1) (St. Ottilien 1985); Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht. (Pietas Liturgica 7) (St. Ottilien 1990); Liturgie und Frauenseele. Die Liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung. (Praktische Theologie Heute 10) (Stuttgart 1993). Anschrift: Duke University, Divinity School, Durham North Carolina 27708, USA.

Nathan Mitchell

## Das Entstehen von neuen Ritualen in der Kultur der Gegenwart

### *Ein Feldzug gegen Rituale?*

In einem inzwischen berühmt gewordenen Brief an den dritten deutschen liturgischen

Kongreß in Mainz im April 1964 bemerkte der bedeutende Theologe Romano Guardini, daß die Zukunft liturgischer Erneuerung nicht im Übersetzen von Texten oder im Überarbeiten von Riten liege, sondern im Wiederentdecken «eines vergessenen Tuns und einer verlorenen Haltung». Diese sind, so versicherte er, nichts weniger als *der liturgische Akt selbst* - eine wiederholbare rituelle Handlung, die die tiefsten Sinngebungen und Werte einer Gemeinschaft verkörpert und sie an die Teilnehmer weitergibt. Die anstehende Aufgabe, so warnte Guardini, liege nicht darin, eine neue liturgische Bibliothek zusammenzustellen, sondern *festzustellen, ob die heutigen Menschen zum liturgischen Akt noch fähig sind.*<sup>1</sup>

Zwei Jahre später brachte der berühmte amerikanische Psychologe Erik Erikson etwas Ähnliches zur Sprache. Er behauptete, daß Ritualisierung wichtig sei, um vereinbarte Verhaltensregeln weiterzugeben; um Grenzen zwischen dem «Guten» (dem gesellschaftlich Sanktionierten) und dem «Schlechten» (dem gesellschaftlich Unakzeptablen) festzusetzen; um erfolgreiche gesellschaftliche Institutionen (religiöse, juristische, politische, künstlerische) zu entwickeln; und um Jugendlichen Mechanismen der Anpassung zu geben, die ihnen helfen, in die komplexe symbolische Welt des Erwachsenseins einzutreten. Wir werden Mensch, behauptete Erikson, indem wir das rituelle Repertoire der menschlichen Gemeinschaft erlernen. So schafft der Verfall oder die Entstellung wirksamer Rituale eine öffentliche und private Leere, eine Sinn- und Wertkrise, die zu Gewalt und Aggression führen kann. Wenn eine Kultur «die Gabe, Werte durch sinngebende Ritualisierung zu vermitteln», verliert, warnte Erikson, dann sind die Folgen Neurosen, gesellschaftliche Unordnung, Chaos und Konflikt<sup>2</sup>.

Sowohl Guardini als auch Erikson fürchteten, daß die Fähigkeit heutiger Menschen, an sinnvermittelnden Ritualen teilzunehmen, ernsthaft – vielleicht irreparabel – beeinträchtigt wurde. Während der drei Jahrzehnte, die seit dem Zweiten Vatikanum vergangen sind, wurden ähnliche Befürchtungen von Anthropologen, Liturgikern und Experten der Volkskultur geäußert. So verurteilte zum Beispiel der Anthropologe Victor Turner Mitte der siebziger Jahre bitter die postkonziliaren Reformen des römisch-katholischen Gottesdienstes<sup>3</sup>. Weil Ritual «*vorgeschriebenes formales Verhalten, das nicht für technologische Zwecke bestimmt ist*», sei, und weil sein Ziel darin liege, «*Botschaften äußerster Wichtigkeit, die Mitglieder aneinander binden, zu übermitteln*», dürften die Formen des Gottesdienstes (so Turner) nicht unüberlegt improvisiert oder leichtfertig verändert werden. Die postkonziliare Liturgie, so klagte er, zerstöre die grundlegenden Charakteristika rituellen Verhaltens: Normativität, Objektivität, Formalität, symbolischen Inhalt, die Fähigkeit, neue Erfahrung aufzunehmen, ohne bekannte, wiederholende Strukturen zu opfern. «Man fürchtet», schrieb er, «daß die

tendenziöse Manipulation bestimmter renommierter und strategisch in der Kirche platzierter Interessengruppen die rituellen Bande auflöst, die den gesamten heterogenen, mystischen Leib im Gottesdienst zusammenhielten»<sup>4</sup>. Eine gemäßigte Reaktion erscheint in einem Essay von Aidan Kavanagh, der Eriksons Forschung zur Ontogenese der Ritualisierung auf den besonderen Kontext des christlichen Gottesdienstes bezieht<sup>5</sup>. *Tradition*, behauptet Kavanagh, ist der Prozeß, durch den alle menschlichen Gesellschaften Werte vermitteln; *Autorität* ist ein zentrales Mittel in diesem Prozeß; *Mythos und Ritual* sind die symbolischen Handlungen, die Werte verkörpern, ihre normative Überlieferung sicherstellen und so Gesellschaften befähigen zu überleben. Wenn der rituelle Prozeß versagt – in der Kultur oder in der Kirche –, ist die Folge gesellschaftliche Auflösung.

Diese Meinung, daß in der heutigen Gesellschaft und Kirche ein «Feldzug gegen Rituale» geführt werde, ist häufig wiederholt worden, besonders von Wissenschaftlern, die in Nordamerika arbeiten. So lamentierte zum Beispiel der verstorbene Professor Mark Searle in einem Aufsatz, der die Ergebnisse einer Fünfjahresstudie über das römisch-katholische Gemeindeleben in den Vereinigten Staaten beschreibt, daß die typische Sonntagsliturgie durch «rituellen Minimalismus» charakterisiert sei, mit «kaum einer Spur von Zeremonie und rituellem Glanz»<sup>6</sup>. Das sei deshalb der Fall, glaubte Searle, weil sich amerikanische Katholiken völlig der vorherrschenden Kultur angepaßt hätten; sie seien «eher typisch *amerikanisch* als typisch *katholisch*»<sup>7</sup>. Sie scheinen rituelles Verhalten als grundsätzlich unvereinbar mit dem Aufruf des Konzils zu «ganzer, bewußter, aktiver Teilnahme» an der Liturgie zu betrachten. So triumphiere in den Liturgien typischer amerikanischer Gemeinden *Pragmatismus* über *Symbolismus*; *Individualismus* gewinne das Übergewicht gegenüber einem rituell vermittelten Gefühl gemeinschaftlicher Identität; und *persönliche Autonomie* (statt Tradition, Autorität und dem öffentlichen Interesse) bestimme ethische Werte. Die Folge davon sei, wie der Soziologe Robert Bellah und seine Kollegen beklagen, eine Kultur (und eine *Kirche*), die an die unantastbare

Heiligkeit des einzelnen *Individuums* glaubt. «Alles, was unser Recht verletzt, für uns selbst zu denken, unsere eigenen Entscheidungen zu treffen, unser Leben zu leben, so wie wir es für angebracht halten, ist nicht nur moralisch falsch, es ist ein Sakrileg ... Gut ist, was man als vorteilhaft betrachtet»<sup>8</sup>. Solch krasser Individualismus, so führt Bellah an, führt zu einer radikalen Gemeinschaftsunfähigkeit. Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft wird nur noch gesucht als ein Mittel der *Selbstverwirklichung*, und folglich werden öffentliche Rituale – als die Mittel, um gesellschaftlichen Zusammenhalt, Identität, Bedeutungen und Werte aufrechtzuerhalten – Gelegenheiten, um persönliche «Lebensstilentscheidungen» zu feiern oder um für «besondere Interessen» Lobbyarbeit zu leisten.

So hört man häufig die These (zumindest in den Vereinigten Staaten), daß wir in einer Kultur leben, der prägende öffentliche Riten fehlen. Solch eine Sicht setzte sich in einer Fernsehserie mit hoher Einschaltquote über «Die Macht des Mythos» im Jahre 1988 durch. In dieser Serie behaupteten Joseph Campbell und Bill Moyers, daß der Niedergang wirksamer öffentlicher Rituale amerikanische Jugendliche daran hindere, einen zufriedenstellenden Übergang zum Erwachsensein zu vollziehen. Unsere «ritenlose» Kultur, so führten sie an, könnte somit für eine Unmenge gesellschaftlicher Probleme verantwortlich sein (Drogen, Bandenwesen, Rassenkonflikt, Gewaltverbrechen).

Aber sind solche Klagen gerechtfertigt? Ist die moderne Gesellschaft wirklich «ritenlos»? Führt sie einen «Feldzug» gegen Rituale? Professor David Kertzer hat eine dem widersprechende These aufgestellt. «Ein Blick auf die heutige amerikanische Gesellschaft», schreibt er, «offenbart kaum die Art von ritenloser Gesellschaft, die Moyers und Campbell beschreiben. Selbst im Fall des Übergangs zum Erwachsensein erkennen wir, statt Zeugen des Absterbens von «Durchgangsriten» («rites de passage») zu sein, die andauernde zentrale Rolle, die solche Riten spielen. Das High School- (oder College-) Abschlußritual (zum Beispiel) ... bietet für viele Jugendliche des Landes einen zentralen Bezugspunkt; es signalisiert öffentlich ihre Statusveränderung, indem es

verschiedenste sowohl offizielle als auch inoffizielle Werte feiert»<sup>9</sup>. In der Tat, so stellt Kertzer fest, *sind öffentliche Rituale stärker ausgeprägt, seit die amerikanische Kultur größer und komplexer geworden ist.* (Die Entwicklung der kommerziell/religiösen «Winterfeiertage» – eine in hohem Maß ritualisierte Festzeit, die von «Thanksgiving» [= amerikanisches Dank-/Familienfest, das an das Überleben der Pilgerväter durch die Hilfe der Indianer erinnert; Anm. d. Übers.] bis Neujahr reicht – ist ein einschlägiges Beispiel.) Dies geschah teilweise, weil im Zuge der stärkeren Mobilität von Gesellschaften Rituale als Hilfsmittel zum Erhalt von Solidarität nicht ansässiger Verwandtschaftsgruppen wichtiger werden<sup>10</sup>. Familienmitglieder leben nicht mehr länger ihr Leben im gleichen Viertel oder in der gleichen Stadt. In der Tat, die traditionell stabile «Kern»-Familie scheint sich aufzulösen; «kaputte Familien» und Haushalte Alleinerziehender werden mehr und mehr üblich. Mehr denn je hängt deshalb *das gesamte Verwandtschaftssystem in den Vereinigten Staaten von einem klar festgelegten Zyklus ritueller Anlässe ab, zu denen die verstreuten Familienmitglieder in regelmäßigen Abständen zusammengerufen werden:* Hochzeiten, Taufen, Erstkommunionen, Hochzeitstage, Beerdigungen, «Thanksgiving»-Essen, Weihnachten, etc. Das Versäumnis – oder die Weigerung –, an solchen Anlässen teilzunehmen, signalisieren die Entscheidung, «sich selbst *außerhalb* der Familiengruppe neu zu definieren»<sup>11</sup>. In wachsendem Maß basiert Familienmitgliedschaft nicht auf Blutsbanden, körperlicher Nähe und gemeinsamer Treue zu Berufen und Karrieren (Landwirtschaft, Fabrikarbeit, Medizin, Jura), sondern auf *rituellen Ereignissen, die Menschen zusammenbringen*, häufig aus großen Entfernungen. Teilnahme an diesen «Riten» verkörpert und objektiviert die eigene Beziehung zu einer bestimmten Familiengruppe. Ironischerweise sind in der vermeintlich «ritenlosen» heutigen amerikanischen Gesellschaft *rituelle* Verbindungen stärker als Blutsverbindungen geworden.

*Eine neue Kategorie: «neu entstehende» Rituale*

Kertzer argumentiert also, daß die moderne Gesellschaft nur denen «ritenlos» erscheine, die darauf bestehen, die Definition von Ritual auf eine begrenzte Gruppe von Charakteristika zu beschränken (zum Beispiel Ritual als *traditionsgebunden, sich wiederholend, formal, sich Veränderung widersetzend, vor-kritisch, un-selbstbewußt, kollektiv* und *referentiell*). Tatsächlich gibt es jedoch immer mehr ethnographische und psychologische Belege, die auf die gegenwärtige *Ausbreitung* von Ritualen hindeuten, besonders unter Frauengruppen, Familien während einer Therapie und einzelnen oder Gruppen in intergenerationellen oder interkulturellen Übergangssituationen<sup>12</sup>. Das Ritual ist lebendig, wo Menschen kritische und kreative Antworten «auf radikal veränderte gesellschaftliche Strukturen»<sup>13</sup> suchen. Was in Erscheinung zu treten scheint, ist nicht eine «Kultur ohne Rituale», sondern *ein neues Verständnis von gesellschaftlichen Bedingungen und gesellschaftlichem Druck, die überhaupt erst Rituale hervorrufen*. Diese Bedingungen können wie folgt umrissen werden:

1. Rituale werden stärker entwickelt - nicht weniger -, wenn Kulturen größer, komplexer und vielfältiger werden. Deshalb ist das Ritual in komplexen modernen Gesellschaften zu einem wichtigen Mittel des Definierens und Erhaltens von Verbindungen zwischen nicht ansässigen (d.h. nicht territorialen) Gruppen geworden.

2. Rituale schaffen Mitgliedschaft in einer Gruppe (z.B. der Familie) und objektivieren sie. Sie haben die Fähigkeit, gesellschaftliche Solidarität hervorzurufen, *selbst bei Abwesenheit gemeinsamer Überzeugungen*. Obwohl zum Beispiel die meisten amerikanischen Juden das Pesach-Seder feiern, stimmen sie nicht alle darin überein, daß es eine präzise religiöse Bedeutung hat.

3. Auch wenn Rituale ihre Stärke nicht von ideologischer Übereinstimmung ableiten, bleiben sie dennoch eine einflußreiche Kraft des Formens von Überzeugungen, weil *sie uns darin bestärken, die Wirklichkeit auf eine bestimmte Art und Weise zu interpretieren*. Die klassische amerikanische «Essensszene» zum Beispiel - der Vater sitzt am Kopfende des Tisches, die

Mutter trägt das Essen auf - fördert eine patriarchale Sicht von Familienbindungen (die Männer haben den Vorsitz, die Frauen bedienen). Die Gültigkeit dieser Sicht wird heutzutage weithin bezweifelt; dennoch wird sie immer, wenn bei einem offiziellen Essen traditionelle Regeln der Etikette gewahrt werden, rituell verstärkt.

4. Durch Symbole verknüpfen Rituale kleinere Gruppen (z.B. Familien) zu größeren ethnischen oder kulturellen Zusammenschlüssen. «In Amerika», bemerkt Kertzer, «kann man kaum Symbole ethnischer Zugehörigkeit von Riten des Familienlebens trennen. Amerikaner italienischer Abstammung zu sein, bedeutet, bestimmte ritualisierte Sprachformen zu benutzen, wenn man von bestimmten Verwandten spricht (*il nonno, zio*), ... beim gemeinsamen Essen mit der Familie Pasta zu essen. Kurz gesagt, die Riten, die die Identität der Familie formen, sind nicht von den Riten, die ethnische oder andere Formen von Identität schaffen, getrennt»<sup>14</sup>.

5. Wie Freud erkannte, *sind die religiösen Riten Produkte familiärer Riten - nicht umgekehrt*. «Nach Freud war das erste religiöse Ritual ein Essen einer Familie»<sup>15</sup>. Kurzum, theologische Interpretationen treten in Erscheinung, wenn das Bedürfnis entsteht, gesellschaftliche Arrangements durch das Verknüpfen der Gegenwart mit einer «heiligen Vergangenheit» zu legitimieren.

6. Rituale können *wirksame Träger gesellschaftlicher Veränderung* sein. So sind zum Beispiel seit dem Stonewall-Aufbruch im Jahre 1969 «Gay Pride»-Paraden (in Städten wie zum Beispiel New York, Chicago und San Francisco) farbenfrohe, jährlich stattfindende rituelle Prozessionen, die die Zugehörigkeit zu der Schwulen- und Lesbengemeinschaft demonstrieren. Der öffentliche Charakter verbindet nicht nur die Teilnehmer untereinander - indem er sie «aus der Versenkung» holt -, sondern wirbt für ihren Kampf um Bürgerrechte und bringt diesen zum Ausdruck.

Das Problem ist also nicht, daß der zeitgenössischen Kultur Riten fehlen, sondern daß viele hauptamtlich im religiösen Bereich Tätige nicht verstehen, was Ronald Grimes ein «*neu entstehendes Ritual*»<sup>16</sup> nennt. Ein neu entstehendes Ritual ist das, was sich zum Beispiel

ereignet, «wenn eine verschiedenen Stämmen angehörige Gruppe kanadischer und (US-)amerikanischer Ureinwohner einen Ritus erfinden muß, um Knochen von Vorfahren zu beerdigen, die von den 18.000 Skeletten der Ureinwohner, die das «Smithsonian Institute» (in Washington D.C.) besitzt, in die Heimat überführt wurden»<sup>17</sup>. Ein neu entstehendes Ritual ist auch das, was geschieht, wenn die Frauen einer römisch-katholischen Ordensgemeinschaft sich versammeln, um die ewigen Gelübde zu feiern oder die Wahl einer Oberin in einem nicht-eucharistischen Zusammenhang feierlich zu begehen. Grimes argumentiert, daß rituelle Traditionen nicht immer «seit ewigen Zeiten» existieren müssen; sie können *ad hoc* erfunden werden. So schrieb Barbara Myerhoff über einen «erfundenen» Ritus für den Abschluß eines religiösen Studienprogramms für Senioren: «Alle Rituale sind paradoxe und gefährliche Unternehmungen, die traditionellen und die improvisierten, die sakralen und die säkularen. Paradox, weil Rituale auffällig künstlich und theatralisch sind, und doch darauf angelegt, auf den zwingenden Charakter und die absolute Wahrheit ihrer Botschaften hinzuweisen. Gefährlich, denn wenn man von einem Ritual nicht überzeugt ist, könnte man seiner selbst als jemand gewahr werden, der sie (die Rituale) erfunden hat...Unsere Zeremonien, unsere wertvollsten Vorstellungen und Überzeugungen - alles ist bloß Erfindung, nicht zwingende Verstehensweise der Welt an sich, sondern Ergebnis der Vorstellungskraft Sterblicher»<sup>18</sup>.

«Neu entstehende» Rituale sind im amerikanischen Familienleben reichlich vorhanden. Manchmal gründen sie in loser Form auf bestimmten «klassischen» Riten archaischer Kulturen (wie von Anthropologen dokumentiert wird). Ein Beispiel dafür ist das «Männerkindbett», bei dem der Mann einer schwangeren Frau den Zustand der werdenden Mutter rituell nachahmt, sich ins Bett legt, Symptome zeigt (z.B. morgendliche Übelkeit) und sogar die Schmerzen der Geburt «erleidet». Solche Rituale der Rollenumkehrung dauerten bis ins frühe zwanzigste Jahrhundert an (zum Beispiel in Teilen von Brasilien). In den Vereinigten Staaten der Gegenwart wurden Riten, die man traditionell mit «Män-

nerkindbett» verband, in eher technisierter Form neu erdacht. Bei der Lamaze-Methode machen die Männer Übungen ihrer Frauen mit (z.B. reguliertes Atmen), die diese körperlich und emotional auf die bevorstehende Geburt vorbereiten; tatsächlich gehen viele amerikanische Männer sogar noch weiter, indem sie direkt bei der Geburt dabei sind - was in archaischen Gesellschaften nicht geschah<sup>19</sup>.

#### *Riten bei gesellschaftlichen Randgruppen*

Grimes' These, daß «neu entstehende Rituale» besonders am *Rand* einer Gesellschaft hervorbrechen, scheint bestätigt, wenn man sich Gruppen ansieht (besonders in der amerikanischen Gesellschaft), wo gegenwärtig Rituale gedeihen und häufig auftreten. Von solchen marginalisierten Gruppen - häufig als «moralisch verkommen» stigmatisiert - kann eine hier hervorgehoben werden: die Gruppe der Anonymen Alkoholiker (AA).

*Rituale der Versöhnung und Genesung:* Die Zwölf Schritte von AA stellen einen «Schnellkurs der Umkehr» dar. Vom «Großen Buch» - so der liebevolle Titel, den AA-Mitglieder ihrem «Satzungstext» *Anonyme Alkoholiker* geben (in Deutschland wird bei AA vom «Blauen Buch» gesprochen, nach der Farbe des Einbandes der deutschsprachigen Ausgabe; Anm. d. Übers.) - als «Leitfaden zu geistlichem Fortschritt» definiert, sind die Schritte praktische Vorschläge (*keine Regeln!*), deren Absicht es ist, Alkoholiker zu immer tiefergehenden Ebenen der Genesung zu führen, indem sie ihnen helfen, «einen Schritt zurück in das universale Herz der Menschheit zu machen» (wie der Mitbegründer von AA, Bill W., zu sagen pflegte). So konfrontieren die Schritte Alkoholiker mit der Notwendigkeit der Ernüchterung von sich selbst, der Kapitulation vor sich selbst und des Glaubens an eine Höhere Macht (Schritte 1-3) durch aktive strenge Selbsteinschätzung, «Bekanntnis», Wiedergutmachung und Versöhnung (Schritte 4-9). Das erhoffte Ergebnis ist eine andauernde Veränderung des Herzens (Schritte 10-11) und die Bereitschaft, anderen, die noch leiden, «die Botschaft weiterzugeben» (Schritt 12). Was in den Schritten gesucht wird, ist also eine «geistliche Erweckung», eine tiefgehende Persönlichkeits-

veränderung, ein «neues Stadium des Bewußtseins und Lebens, der Anfang einer «wahren Verwandtschaft» zwischen Menschen und Gott»<sup>20</sup>.

Wenn auch Alkoholikern geraten wird, ihr «tägliches Leben nach diesen Grundsätzen auszurichten» (Schritt 12), werden die Methoden und Ziele der Genesung in den AA-Treffen (die manche Mitglieder täglich besuchen, oder wenigstens mehrmals pro Woche) *rituell* in den Mittelpunkt gerückt. Obwohl alle AA-Treffen an rituellen Elementen reich sind, ist jedes Treffen, was Form, Länge und Führungsstil betrifft, ziemlich variabel. (Jede AA-Gruppe hat die Freiheit, ihre Treffen so zu gestalten, wie sie es für richtig findet.) Normalerweise erklärt sich ein Mitglied bereit, bei einem Treffen «den Vorsitz zu führen», aber diese Person wird niemals als ein «Vorsitzender» angesehen. AA hat keinen «Vorstand von Funktionären», keine Priesterschaft, keine Hierarchie. «Leitung» ist schlicht eine bestimmte (und *begrenzte*) Dienstleistung; sie bringt keine «autoritäre Rolle» oder ein «Amt» mit sich. Bei AA haben alle uneingeschränkt an der Macht teil, sie ist nicht einigen wenigen verliehen. Kurz gesagt, die AA-Gruppe ist wirklich eine «Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten» (hier übernimmt der Autor einen zentralen Begriff der feministischen Theologin Elisabeth Schüssler Fiorenza; Anm. d. Red.).

Der Raum des Treffens ist häufig ein Gruppenraum einer Kirchengemeinde oder ein anderer gemieteter Raum (*selten* eine Privatwohnung). Normalerweise wird Kaffee gereicht; in der Tat dient er bei den Mitgliedern als eine Art miteinander geteiltes «heiliges Getränk». Ein typisches Treffen kann nach folgender Gestaltung ablaufen (ein AA-Treffen kann «offen» sein – jeder Interessierte ist willkommen – oder «geschlossen» – nur für AA-Mitglieder):

1. Nach einer kurzen Einführung ruft der Leiter zu einem Moment der Stille auf, worauf das «Gelassenheits-Gebet» folgt («Schenke mir, Gott, die *Gelassenheit*, die Dinge, die ich nicht verändern kann, anzunehmen, den *Mut*, die Dinge, die ich verändern kann, zu verändern, und die *Weisheit*, den Unterschied zwischen beidem zu erkennen.»).

2. Ein Abschnitt aus dem «Großen Buch» –

normalerweise «Wie es funktioniert», der Anfang des fünften Kapitels – kann vorgelesen werden. Menschen, die einen Gedenktag der Nüchternheit feiern, können lobende Anerkennung und Applaus bekommen.

3. Ein Diskussionsthema wird angekündigt oder ein Sprecher vorgestellt. Ein «*Diskussionstreffen*» – in lockerer Form zu einem geistlichen Thema wie «Vertrauen vs. Furcht» organisiert – erlaubt allen, die da sind, Gedanken aufgrund ihres eigenen Lebens und ihrer Erfahrung zu äußern. Der Schwerpunkt eines «*Schritte-Treffens*» liegt in besonderer Weise auf einem der zwölf Schritte und wird gewöhnlich mit dem Lesen relevanter Teile aus *Zwölf Schritte und Zwölf Traditionen*<sup>21</sup> verbunden. Bei einem «*Großes-Buch-Treffen*» wird ein Abschnitt aus dieser Quelle studiert (außerdem geben Mitglieder Kommentare dazu ab, die auf ihren Erfahrungen beruhen). Ein «*Sprecher-Treffen*» schließt den Bericht eines einzelnen ein, der seine/ihre Geschichte erzählt, indem er beschreibt a) wie das Leben vor der Nüchternheit aussah; b) was geschah (die «Bekehrungskrise»); und c) wie das Leben während des Genesungsprozesses aussieht. *Die rituelle Wiederholung von Geschichten ist die zentrale, wesentliche Triebkraft von AA*. Denn diese Handlungsweise gestattet es den Mitgliedern, sich miteinander zu identifizieren, ihre «Erfahrung, Stärke und Hoffnung» miteinander zu teilen und das *Hauptziel* von AA («nüchtern zu bleiben und anderen Alkoholikern zu helfen, Nüchternheit zu erlangen») darzustellen und zu verkörpern.

4. Es wird um Freiwillige (die den «Vorsitz führen», Kaffee zubereiten, Neue begrüßen) für das nächste Treffen gebeten, und die Sitzung schließt üblicherweise damit, daß sich die Mitglieder bei den Händen fassen und gemeinsam das «Vater unser» sprechen.

Auch wenn AA-Treffen vielleicht hoffnungslos «ungeplant» erscheinen, sind es doch wirkliche, intern geregelte Rituale, die Mitgliedern immer wieder Unterstützung, Stärkung, Heilung und Versöhnung bieten. Die aus dem Stegreif erzählten Geschichten haben in Wirklichkeit hoch stilisierte Strukturen, geformt durch bekannte rituelle Phrasen (wie zum Beispiel: «Auch das wird vorbeigehen»; «Komm doch wieder vorbei»; «Sachte!»; «Leben und

leben lassen»). Die Treffen sind sowohl «ökumenisch» als auch in radikaler Weise am Prinzip der Gleichheit orientiert. In den Vereinigten Staaten wurde ihr Wert von zahlreichen anderen «Zwölf-Schritte-Gruppen» erkannt, die Opfern von Inzest und sexueller Mißhandlung helfen, Spielern, Personen mit Eßproblemen, kürzlich Verwitweten und Geschiedenen, und auch Personen mit AIDS und anderen unheilbaren Krankheiten.

*Schritt Fünf als ein «Ritual der Versöhnung»:* Bei AA ist die vorherrschende Verstehens-kategorie für Alkoholismus nicht Sünde, sondern Krankheit. Mitglieder sagen gern: «Wir sind keine schlechten Menschen, die versuchen, gut zu werden; wir sind Kranke, die versuchen, gesund zu werden.» So ist Schritt 5 («Wir gaben Gott, uns selbst und einem anderen Menschen gegenüber unverhüllt unsere Fehler zu.») nicht so sehr ein «Sündenbekenntnis» als vielmehr eine furchtlose Neubewertung des Lebens, die zur Versöhnung führt. Die *Absicht* von Schritt 5 ist nicht Herabsetzung des Ichs, sondern eine «Exegese der Tränen», eine sorgfältige Durchforschung des eigenen Leidens, um dort den Gott zu finden, der nie von Schmerz und Versagen besiegt wird. Die *Ziele* des Schritts sind Befreiung vom Zwang, trinken zu müssen, von der Knechtschaft der Ichbezogenheit und von der Vorherrschaft der Angst.

Diese «Exegese der Tränen» ist weder eine «einsame Selbstbewertung»<sup>22</sup> noch eine Übung in Selbstmitleid, sondern eine rigorose, rituelle Erforschung der gesamten eigenen Existenz, vollzogen in der Gegenwart Gottes und einer anderen Person. In der Sprache von AA «unternimmt» man den Schritt 5 mit einem «Partner seines Vertrauens» - mit seinem «Paten»

(Führer oder Mentor), einem Arzt oder Psychologen, einem erfahrenen Berater oder vielleicht einem Geistlichen. Der Schritt beginnt normalerweise mit einem kurzen Gebet, gefolgt von einer sorgfältigen Rückschau und einem Gespräch über die eigenen positiven Seiten und Verfehlungen (was häufig mehrere Stunden dauert) und schließt mit positiven Worten und Gesten der Person, die den Schritt «gehört» hat. Der Alkoholiker wird ermutigt, danach etwa eine Stunde in stiller Einsamkeit zu verbringen und demütig nach der Bereitschaft zu streben, alle Charakterfehler von Gott beseitigen zu lassen (Schritt 6). Diese Zeit des Nachdenkens schließt mit dem Gebet von Schritt 7: «Mein Schöpfer, ich bin nun willig, mich Dir ganz auszuliefern mit allen meinen guten und schlechten Seiten. Ich bitte, die Charaktermängel jetzt von mir zu nehmen, die mich daran hindern, Dir und meinen Mitmenschen gegenüber nützlich zu sein. Gib mir Kraft, von jetzt an Deinen Willen auszuführen. Amen»<sup>23</sup>.

Zum Abschluß muß gesagt werden, daß die These von einer «ritenlosen» modernen Kultur nicht aufrechterhalten werden kann. In der amerikanischen Gesellschaft sind sowohl «traditionelle» als auch «neu entstehende» Rituale überall deutlich sichtbar, ob man nun «Mikro-» (einzelne, Familie, Kleingruppe) oder «Makro-»-Ebenen (Kulturen, Institutionen) betrachtet. Die kreativsten rituellen Quellen scheinen unter Familien (wo Riten Mitglieder in einer Weise verbinden, wie es gleiche Abstammung nicht kann) und unter Menschen, die durch Krankheit und/oder starke gesellschaftliche Antipathie (z.B. Alkoholiker, Menschen mit AIDS) ausgegrenzt werden, in Erscheinung zu treten.

<sup>1</sup> R. Guardini, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung. Ein Brief, in: ders., Liturgie und liturgische Bildung (Mainz/Paderborn 1992), 9-17.

<sup>2</sup> E. Erikson, Ontogeny of Ritualization in Man, in: Philosophical Transactions of the Royal Society in London, Series B. Bd. 251, (1966) 337-349.

<sup>3</sup> V. Turner, Ritual, Tribal and Catholic, in: *Worship* 50:6 (1976) 504-526.

<sup>4</sup> AaO. 525.

<sup>5</sup> A. Kavanagh, The Role of Ritual in Personal Development, in: J. Shaughnessy (Hg.), *The Roots of Ritual* (Grand Rapids, MI 1973) 145-160.

<sup>6</sup> M. Searle, The Notre Dame Study of Catholic Parish Life, in: *Worship* 60:4 (1986) 312-333, hier: 317.

<sup>7</sup> AaO. 333.

<sup>8</sup> R. Bellah (u.a.), *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley, CA 1984) 142; 6.

<sup>9</sup> D. Kertzer, Lasting Rites, in: *The Family Therapy Networker* 13:4 (1989) 21-29, hier: 22.

<sup>10</sup> AaO. 25-26.

<sup>11</sup> AaO. 24.

<sup>12</sup> Vgl. R. Grimes, Reinventing Rituals, in: *Soundings* 75:1 (1992) 21-41.

<sup>13</sup> AaO. 21.

<sup>14</sup> D. Kertzer, aaO. 24.

<sup>15</sup> AaO. 22.

<sup>16</sup> R. Grimes, *Emerging Ritual*, in: *Proceedings of the North American Academy of Liturgy* (1990) 15–31. Nach Grimes ist *Ritual* das, «was man mit formalen Definitionen und Charakterisierungen definiert»; *Riten* sind das, «was Menschen inszenieren»; und *neu entstehende Rituale* (oder «Ritualisierung») ist das, was am Rand der Gesellschaft geschieht – ein Ritual, das «noch naß hinter den Ohren ist ... die Dinge in einer Gesellschaft, die unehelich geboren wurden, bei denen die Lebenserwartung für ein neugeborenes Ritual typischerweise kurz ist». AaO. 16f.

<sup>17</sup> AaO. 15.

<sup>18</sup> B. Myerhoff, *Number Our Days* (New York 1978) 86.

<sup>19</sup> Vgl. D. Kertzer, aaO. 28.

<sup>20</sup> E. Sellner, *What Alcoholics Anonymous Can Teach Us about Reconciliation*, in: *Worship* 64:4 (1990) 331–337; hier: 337.

<sup>21</sup> *Twelve Steps and Twelve Traditions* (New York 1960). (Deutsch: *Zwölf Schritte und Zwölf Traditionen*).

<sup>22</sup> *Anonyme Alkoholiker* (München 1986) 83.

<sup>23</sup> AaO. 87f.

Aus dem Englischen übers. von W.E. Schmidt M.A.

## NATHAN D. MITCHELL

Ausbildung am St. Meinrad College (B.A., alte Philologie, 1966), an der Indiana University (M.A., Religionswissenschaft, 1971) und an der University of Notre Dame (Ph.D., Theologie, 1978). Veröffentlichungen u.a.: «Cult and Controversy, Mission and Ministry» und «Eucharist as Sacrament of Initiation». Zusammen mit Dr. John Leonard hat er vor kurzem eine historische Studie über Gesten und Haltungen für Gebete in der eucharistischen Versammlung geschrieben. Seit 1991 schreibt er die Kolumne «Amen Corner» für die Zeitschrift «Worship». Seine weiteren Artikel und Kritiken erschienen in Zeitschriften wie: «Living Light», «Liturgy», «Theological Studies» und «Church». Im Moment ist er außerordentlicher Forschungsdirektor am Zentrum für pastorale Liturgie der University of Notre Dame, wo er auch «Assembly» und «Liturgy Digest» herausgibt, für die er auch schreibt. Anschrift: University of Notre Dame, Center for Pastoral Liturgy, Box 81, Notre Dame, Ind. 46556, USA.

Jozef Lamberts

## Heutige Gefühlsströmungen und Liturgie

Der Titel, den der Leuener Philosoph Herman de Dijn seinem jüngsten Buch gegeben hat («Wie überleben wir die Freiheit? Modernismus, Postmodernismus und mystischer Leib»<sup>1</sup>), muß unweigerlich das Interesse des Theologen auf sich lenken, und sei es auch nur wegen der Verwendung des Ausdrucks «mystischer Leib». Der Autor wendet sich unter anderem gegen die kollektive Überzeugung, Menschen könnten autonom für sich selbst bestimmen, was der Mühe wert ist, sie könnten ihrem Leben autonom Sinn geben, falls sie über genügend freie Zeit und über die nötigen finanziellen Mittel verfügen, um sich

selbst in Kreativität zu entfalten. Nein, was das Individuum als wertvoll erfährt, wird ihm dargereicht durch eine Verbundenheit, die durch mancherlei Traditionen Form erhalten hat und an der es auch partizipiert. Dafür gebraucht De Dijn die Metapher «mystischer Leib»<sup>2</sup>. Diese für Christen so bedeutsame Metapher stellt er Begriffen wie Modernismus und Postmodernismus gegenüber. Es erhebt sich dann die Frage, ob hier nicht ein Schlüssel angeboten wird, um das Problem «Liturgie in einer postmodernen Gesellschaft» zu erschließen. Zunächst werden wir aber auf die Suche gehen müssen nach dem, was den postmodernen Menschen berührt, beschäftigt, bewegt. Ferner müssen wir untersuchen, was dies für eine christliche Liturgie an Schwierigkeiten oder Herausforderungen in sich schließt; und schließlich fragen, ob eine erneute Auslegung des Begriffs «mystischer Leib» uns auf den Weg zu einem zeitgemäßen Vollzug der Liturgie führen kann. Damit befinden wir uns auf der Linie des vorliegenden Heftes, in dem es um Liturgie und «Leiblichkeit» im weitesten Sinn des Wortes geht.