

# Neue Kultur – neue Wünsche nach Ritualen

## Herausforderungen für die Kirche

Louis-Marie Chauvet

Die gegenwärtigen Wandlungen des menschlichen Lebens (längere Lebenszeit, Auftreten neuer Übergänge usw.) konfrontieren die christlichen Kirchen mit neuen Fragen. Es sind jedenfalls Fragen, auf die nicht einfach mit dem Verweis auf die Tradition geantwortet werden kann, da sie bis in die jüngste Vergangenheit unbekannt waren. Unter diesen Fragen kommt denjenigen eine besondere Bedeutung zu, welche die Übergangsriten betreffen: Diese sind nämlich von den Veränderungen, die derzeit im Gange sind, direkt betroffen. Im vorliegenden Beitrag soll zuerst die anthropologische und soziale Bedeutung dieser „*rites de passage*“ in Erinnerung gerufen werden (I.), bevor analysiert wird, wieso ihre „Neuordnung“ (eher als ihr Verschwinden) vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus eine Chance darstellen kann (II.); schließlich soll über die neuen Wünsche, die sich an die Kirche richten, nachgedacht werden, soweit man sie jedenfalls in Frankreich beobachten kann, mit einem besonderen Augenmerk – gemäß dem Wunsch der Herausgeber – auf allem, was die kirchliche Trauung betrifft (III.).

## I. Notwendige Orientierungspunkte

### 1. Universale Orientierungspunkte in den vier Lebensaltern

Es gibt menschliche und soziale Tatsachen, welche fundamentale anthropologische und philosophische Fragen aufwerfen. Man denke hierbei insbesondere an Fakten, die *a priori* durch nichts zwingend erscheinen und doch universale Bedeutung besitzen. Dies gilt in besonderer Weise für das Verbot des Inzests.<sup>1</sup> Dasselbe gilt auch für die *rites de passage* zwischen den vier „Jahreszeiten“ des menschlichen Lebens (Geburt, Adoleszenz, Heirat, Tod). Es ist wirklich erstaunlich: Wie kommt es, dass anscheinend überall und ohne dass hier voneinander „abgeguckt“ würde, alle menschlichen Gesellschaften, wie unterschiedlich sie auch in der Struktur ihrer Sprachen und der daraus resultierenden semantischen Unterteilung der Welt sein mögen, das Bedürfnis empfunden haben, diesen Typus von Übergangsriten an den vier genannten Übergängen zu „erfinden“? Diese Allgemeingültigkeit ist von anthropologischer Bedeutung. Sie ist auf Seiten der doppelten „Passage“ zu suchen, welche diese Riten ermöglichen: eines Übergangs von einer schlichten Naturgegebenheit zu einem Kulturereignis und eines

Übergangs von einem Status zu einem anderen. Werden wir etwas genauer. Der biologische Prozess, der zur Geburt führt, ist derselbe bei Menschen- und Tierjungen. Doch das Menschsein ist gerade dadurch gekennzeichnet, dass es nicht erträgt, ein solches Ereignis im Zustand eines schieren Naturgeschehens zu belassen: Man muss ihm einen Sinn geben, was in den traditionellen Stammesgesellschaften durch die Namensgebung geschieht; einmal mit einem Namen versehen, erlangt der „Namenlose“ (so wird er in zahlreichen afrikanischen Ethnien vor dieser Zeremonie wörtlich bezeichnet) den ersten Grad dieser sozialen Anerkennung, ohne die er kein „Subjekt“ werden kann.

Derselbe Typus einer doppelten „Passage“ gilt für die Initiationsriten, die Heirat und die Bestattung. In einer traditionellen Stammesgesellschaft lebten ein junger Mann X und eine junge Frau Y in ihrem Dorf mit einem klaren Status: Sie gehörten zu einer bestimmten Altersschicht, zu einem bestimmten Familienverband, hatten eine bestimmte gesellschaftliche Funktion inne usw. Nun aber werden sie heiraten; oder genauer: Man wird sie verheiraten, denn in allen Gesellschaften, die uns vorangegangen sind, wurde man von der Gruppe (den Clanchefs, der Sippe, der Familie) verheiratet, nicht aufgrund von Liebe, die man füreinander empfindet, sondern zuerst aufgrund des (ökonomischen, politischen ...) Interesses des „Hauses“. Die biologische Analogie des Leibes, angewandt auf den „sozialen Leib“ - auch wenn es natürlich eine Analogie bleibt - erlaubt es, ziemlich gut zu verstehen, worum es bei dem langen und komplexen Ritual der Heirat geht, das vollzogen werden soll.<sup>2</sup> Mit den Spannungen oder gar Rivalitäten, die dieses Ritual inszeniert (zwischen Frauen und Männern, zwischen der Gruppe der jungen Frau und der Gruppe des jungen Mannes, da ja - um die strukturalistische Sprache nach C. Lévi-Strauss zu benutzen - eine Frau einerseits der Gruppe der Frauen und andererseits ihrer Ursprungsgruppe entrisen wird), zielt es darauf, das „Verdauen“ der neuen „Zelle“ durch den sozialen „Körper“ zu erlauben. Diese neue „Zelle“, die im Entstehen begriffen und dem sozialen Körper zunächst noch zu äußerlich ist, wird dank des Rituals und der gesamten von ihm aufgebotenen sozialen und kulturellen Symbolik vom sozialen Körper „assimiliert“ werden, um zu einer aktiven und produktiven „Zelle“ in seinem Dienst zu werden - insbesondere indem sie Kinder vom „rechten Stamm“ zur Welt bringen wird, die es der Gruppe erlauben werden, sich harmonisch fortzuschreiben. Somit sind X und Y nunmehr in ihrem neuen Status als Eheleute anerkannt, denn die Heirat ist, von diesem Gesichtspunkt aus gesehen, nichts anderes als die Anerkennung des Paares als Ehepaar, mit allen dazugehörigen Rechten und Pflichten. Ihre Ehe hat einen sozialen Wert und lässt sich nicht auf eine rein natürliche Paarung reduzieren. Selbstverständlich sind die Erscheinungsformen dieser Anerkennung ebenso unterschiedlich wie die Gesellschaftsformen: Zwischen der Heirat in traditionellen Stammesgemeinschaften, die wir eben erwähnt haben, einer feierlichen Trauung in Notre-Dame in Paris oder einer „ganz schlichten“ zivilen Eheschließung auf dem Standesamt sind die Unterschiede erheblich, doch der Prozess bleibt derselbe.

Die Tatsache, dass diese Praktiken universal sind, legt nun aber nahe, dass sie

nicht zufällig aufgekommen sind (beispielsweise einfach, um „das zu feiern“), sondern dass sie für jede soziale Gruppe und noch grundsätzlicher für die Menschheit als Ganze strukturbildend sind. Was die Heirat angeht, um bei diesem Beispiel zu bleiben, haben wir es nicht nur mit der Notwendigkeit zu tun, die Sexualität im sozialen Bereich zu regeln, da ohne dies die Gesellschaft nicht lebensfähig wäre, sondern gerade diese Sexualität auch auf eine symbolische Ebene zu heben, auf der ausgedrückt wird, dass der Ehebund etwas anderes ist als die schlichte Verbindung eines männlichen mit einem weiblichen Menschen zum Zwecke der Arterhaltung.

## 2. Heute gefährdete Orientierungspunkte

Nun ist unsere Gegenwart dabei, die traditionellen Orientierungspunkte in dieser Hinsicht umzustößen. Gewiss, noch findet man unsere traditionellen Übergangsriten. Im heutigen Frankreich ist beispielsweise die Nachfrage nach der Kindertaufe weiterhin relativ stark, selbst wenn man sich heute dichter an 50 Prozent als an den 80 Prozent der sechziger Jahre bewegt; dasselbe gilt von der Firmung mit etwa zwölf Jahren, wie auch der Trauung und der kirchlichen Bestattung ... Wenn diese Nachfrage sich auf einem Niveau bewegt, das man trotz eines spürbaren Rückgangs als relativ hoch bewerten kann, so liegt dies insbesondere daran, dass sie aus der „archaischesten“ Schicht der Menschheit stammt und die Kirche diejenige Institution ist, die traditionell als zuständig dafür erachtet wird, diese saisonalen Feste zu „sakralisieren“. Die Tatsache, dass diese Nachfrage von so weit her stammt, erklärt übrigens auch, warum den Eltern, die fast nie den Sonntagsgottesdienst besuchen, daran liegt (und mit welchem Nachdruck mitunter!), dass ihr Kind getauft wird. Die Firmung wiederum bedeutete vor einigen Jahrzehnten noch (dies ist heute sichtlich weniger der Fall) die „feierliche Entlassung“ aus der Kirche (was aber nicht heißt, dass die Jugendlichen dieses Fest nicht mit voller Hingabe vorbereitet und erlebt hätten), doch heute wird dieser Ritus in zunehmendem Maße unbewusst als Entlassung aus der Kindheit erlebt, und so handelt man von nun an in Religionssachen wie die „Großen“ (Jugendlichen und Erwachsenen).

Trotz alledem muss man jedoch anerkennen, dass die notwendigen Orientierungspunkte, die das menschliche Leben strukturieren, beträchtlich erschüttert wurden. Dies stellt natürlich einige kirchliche Angebote in Frage. Jedoch ist die Auseinandersetzung deshalb noch nicht verloren. Und dies aus zwei fundamentalen Gründen:

1. Ein sozialer Grund: Anstatt zu meinen, die traditionellen Übergangsriten seien

### *Der Autor*

*Louis-Marie Chauvet, geb. 1942, wurde 1966 zum Priester geweiht. Er unterrichtet Sakramententheologie am Institut Catholique in Paris und widmet sich zugleich den „ganz normalen“ Aktivitäten einer Kirchengemeinde. Er ist zurzeit Pfarrer der Gemeinde von Saint Leu la Forêt (Diözese Pontoise) und Diözesanbeauftragter für die Bildung von Laien und Priestern. Veröffentlichungen u.a.: Les sacrements (1993); Le sacrement de mariage entre hier et demain (2003). Für CONCILIUM gab er u.a. die Hefte „Leib und Sinnlichkeit in der Liturgie“ (Heft 3/1995) und „Krankheit und Heilung“ (Heft 5/1998) heraus. Anschrift: 4, rue de l'Église, 95320 Saint Leu la Forêt, Frankreich. E-Mail: lm.chauvet@wanadoo.fr.*

im Verschwinden begriffen, kann man mit Danièle Hervieu-Léger und anderen Religionssoziologen der Ansicht sein, dass sie sich, wie gerade auch die Religion, in einer Phase der Umgestaltung befinden.<sup>3</sup> So lautet jedenfalls die Arbeitshypothese, die wir uns hier zu eigen machen.

2. Ein spezifisch theologischer Grund: Von seinem Wesen her ist der christliche Glaube nicht an die Riten der Lebensalter gebunden. So kann die Geburt in Christus in jedem Alter durch die Taufe versinnbildlicht werden; wenn sich die Kindertaufe seit dem ausgehenden Altertum allgemein durchgesetzt hat, um schließlich im Mittelalter zum Ritus der Sakralisierung der Geburt zu werden, den man „quam primum“ (12. Jahrhundert) unter Strafandrohung zu vollziehen hatte, so hat dies verschiedene Gründe, von denen keiner als solcher für den Glauben zwingend wäre. Ebenfalls scheint es nicht so zu sein, dass das Heraustreten aus der Kindheit vor Beginn der Neuzeit gesondert begangen wurde; und wenn die Firmung manchmal in diese Richtung neigte, so führte nur eine „Wachstumstheologie“ dazu, sie in gewissen Ländern auf das Alter von zwölf Jahren zu verschieben. Das hatte nicht viel mit dem Ritus zu tun, mit dem man diejenigen mit dem „Siegel des Heiligen Geistes“ bezeichnete, die gerade getauft worden waren (Babys eingeschlossen) ...

Was die Heirat angeht, so zeigt die bloße Tatsache, dass vor dem Tridentinum (Dekret *Tametsi*, 1563) ihre Feier in der Kirche keinerlei verpflichtenden Charakter hatte und dass der durch sie bezeichnete „Übergang“ durch traditionelle Zeremonien vorgenommen wurde, die ebenso unterschiedlich wie die europäischen Regionen waren. Dasselbe gilt auch für die Krankensalbung, die sich im Mittelalter als „letzte Ölung“ durchgesetzt hatte. Auch auf dieser Ebene liegt es wahrscheinlich an der sehr archaischen Tatsache, dass der Tod nach Ritualisierung verlangt, um humaner gestaltet zu werden. Die Ritualisierung hat dazu beigetragen, jenseits der genannten theologischen Gründe, die Salbung an den Zeitpunkt des Todes zu „heften“, mit all den dazugehörigen Ängsten, die das Kommen des Priesters zum „Versehen“ des Sterbenden auslösen konnte.<sup>4</sup>

## II. Die Neuordnung der Orientierungspunkte: eine mögliche Chance für den Glauben?

Im Gegensatz zu den Stammesgesellschaften sind die Identifikationsmuster in unserer (post-)modernen westlichen Gesellschaft „schwammig“. Sie ergeben sich weder von allein (höchstens zum Teil) noch durch Geburt, also werden sie in beruflichen wie örtlichen, in sportlichen, künstlerischen oder familiären Netzwerken „zusammengebastelt“. Auf religiöser Ebene hat sich eine Art „New-Age-Nebel“ herausgebildet, dessen Umrisse oft nur schwer zu fassen sind: ein christlicher Bodensatz mit einem Hauch Buddhismus, einem Spritzer Islam, alles gut durchmischt mit einem gehörigen Schuss Skepsis gegenüber den Religionen, die alle gleich gültig seien (was bedeutet, dass sie alle gleichgültig und somit wertlos sind ...).

Die Tatsache, dass die Identifikationsmuster im Christentum, in Frankreich wie auch andernorts, heutzutage als „schwammig“ erscheinen, muss nicht verwundern: Darin spiegelt sich nur das allgemeine Problem der Vermischung und Neuordnung der Identitäten wider, das weit über den religiösen Bereich hinausgeht, selbst wenn dieser vielleicht am sichtbarsten ist. Trotzdem stellt dies ein Risiko für den Glauben dar, der im Wesentlichen eine Bewegung der Zustimmung (*assensus*) zu Gott als lebendiger Person ist; eine Zustimmung, die sich durch ein „ich glaube an dich“ („*credo in ...*“) ausdrückt, das sich für die theologische Tradition von der einfachen Zustimmung zu einer Idee (glauben an etwas) unterscheidet. Oder um es noch einfacher auszudrücken: Die Tatsache, dass im Christentum aus dem Verb „glauben“ (frz. *croire*) zuerst das Substantiv „Glaube“ (frz. *foi*) gebildet wird und nicht „Weltanschauung“ (frz. *croynance*), weist auf die Schwierigkeit hin, in der sich eine unklar definierte oder zögerliche religiöse Identität bewegt oder eine Person, die sich in dieser Frage als zu „unentschieden“ empfindet.

Doch ist die Neuordnung, von der hier die Rede ist, vom christlichen Standpunkt aus nicht auch eine Chance? Der christliche Glaube ist nur gesund, wenn er in einer unbequemen Spannung gelebt wird. Zwar verlangt er – wie jede Religion – danach, aus einer Überlieferung hervorzugehen, aber diese Überlieferung kann nur auf spezifische Art und Weise angeeignet werden: Die kritische Freiheit, wie sie sich in Jesu Wendungen wie „Kommt und seht!“ (Joh 1,39) oder „Willst du“ (Mt 19,17) ausdrückt, muss zum Zuge kommen. Wenn der christliche Glaube – wie jede Religion – bestimmte, ihm eigene Werte vermittelt und sich durch besondere Zeichen der Zugehörigkeit auszeichnet (Schrift, Glaubensbekenntnis, Sakramente, Ämter ...), so erfüllt er sie jedoch nur auf spezifisch christliche Art und Weise, wenn er sie in Richtung auf die Universalität eines Geistes übersteigt, der wie der Wind „weht, wo er will“: Christ werden bedeutet nicht, in einen Clan aufgenommen zu werden, sondern in Jesus Christus zum Bruder aller Menschen zu werden. Der Glaube hat – wie jede Religion – einen zeitlichen Beginn (in diesem Fall den Moment, in dem die Initiations-Sakramente empfangen werden), von dem an jemand erklären kann, dass er oder sie „im Vollsinne“ Christ(in) ist (auf symbolischer oder sakramentaler Ebene). Zugleich aber macht er klar, dass diese symbolische Ebene nur von spezifisch christlichem Interesse ist, insofern es nach einem „Werden“ verlangt: „Man kommt nicht als Christ auf die Welt, man wird es.“ (Tertullian) Das heißt, dass man nur im ständigen Werden wirklich Christ(in) ist ...

All dies erinnert uns daran, dass die Kennzeichen, welche die Kirche von den anderen Religionen unterscheiden, umso stärker betont werden müssen, als sie auf einen anderen als sie selbst hinweisen. Sie existieren folglich nur, damit man sie in Richtung auf dieses Reich Gottes hin übersteigt, das sie nach allen Seiten hin übertrifft. Um es mit dem Agnostiker Marcel Gauchet zu sagen: Die Kirche gründet auf einem inneren Widerspruch: Weil sie einen derart anderen Gott bezeugt (einen Gott, der, obwohl er vollkommen Gott blieb, vollkommen Mensch geworden ist – „unvermischt und ungetrennt“ unterstreicht das Bekenntnis von

Chalkedon), dass er nur durch Offenbarung erkannt werden kann, kann sie nicht beanspruchen, ihn in ihre Institutionen einzuschließen, seien sie auch in höchstem Maße dogmenkonform. Doch gerade weil dieses Mysterium derart unerhört ist, kann die Kirche es – wie die großen trinitarischen und christologischen Debatten der ersten fünf Jahrhunderte zeigen – nur durch eine strenge lehramtliche Kontrolle bewahren, strenger jedenfalls als in irgendeiner anderen Religion.

Gauchets erster Grund begünstigt eine andauernde Forschung, trotz des Risikos häretischer Verirrungen, da der Christengott immer „der ganz Andere“ ist; der zweite verlangt eine sehr präzise Dogmatik: „*Die Innerlichkeit des Glaubens und die Autorität des Dogmas bedingen sich im System und rechtfertigen einander gegenseitig.*“<sup>5</sup> Diese Verknüpfung, das ist offensichtlich, macht die extreme Schwäche des Christentums (keine „einbetonierte“ Wahrheit, die nur wiederholt zu werden bräuchte) und gleichzeitig seine nicht unerhebliche Stärke aus (aus Sicht des Evangeliums ist jederzeit und für jeden ein Weg in die Zukunft möglich). Jedenfalls besteht Grund zu der Annahme, dass die heutige Neuordnung der Identitäten, auch wenn sie für den christlichen Glauben nicht ohne Risiken ist, eine wahre Chance für ihn sein kann. Deshalb sollte man die neuen rituellen Wünsche, die unter dem Druck dessen, was derzeit als modern gilt, von vielen Christen an die Kirche (an die Kirchen, muss man sagen) herangetragen werden, als eine Chance für sie ansehen.

### III. Neue, an die Kirche gerichtete rituelle Wünsche

Die Neuartigkeit, die es zu akzeptieren gilt, ist eine doppelte: Sie betrifft ebenso die Form wie auch den Gegenstand. Entwickeln wir nacheinander diese beiden Aspekte.

1. Bezüglich der Form wünschen zahlreiche Menschen (jedenfalls in Frankreich) Feiern, die so gut als eben möglich auf sie speziell zugeschnitten sind. Der für unsere moderne Zeit charakteristische Individualismus und der Wert der von der Konsumgesellschaft geförderten persönlichen Gestaltung kommen hier zum Tragen. Die kirchliche Feier der Kindertaufe, der Trauung oder der Bestattung werden so immer persönlicher. Während der Vorbereitung investieren die Laien, Diakone und Priester immer mehr an Zeit und Vorschlägen, um die Menschen spüren zu lassen, dass es hier um *ihre* ganz persönliche Zeremonie geht, die gefeiert werden soll. Es wäre übrigens sehr unangebracht, sich darüber zu beklagen. Und dies zumindest aus zwei Gründen. Der erste steht in Zusammenhang mit dem, was gerade ausführlich dargestellt wurde, nämlich dass für den christlichen Glauben eine „Neuordnung“ der Liturgie eine wirkliche Chance sein kann, damit die Menschen, deren Identität nicht mehr auf einen einzigen Faktor reduziert werden kann, sie sich besser aneignen können. Der zweite liegt darin, dass die

Arbeit, die eine solche „Anpassung“ erfordert, oft die Gelegenheit zu einer wahren Evangelisierung bietet, wie sich bei zahlreichen pastoralen Vorbereitungstreffen gezeigt hat.

Dies erfordert allerdings große Wachsamkeit. In erster Linie, weil in der Liturgie ebenso wie beim direkten Evangelisieren „Anpassen“ nicht bedeuten kann, den „neuen Wein“ des Evangeliums durch das Hinzufügen von Wasser derart zu verwässern, dass er zu einem faden Gemisch wird; es bedeutet zu wissen, wie jedem genau die Menge „neuen Weins“ verabreicht werden kann, die für ihn angesichts seines Glaubensweges zuträglich ist. Es handelt sich ja jedes Mal um den berausenden Wein von Kana, von dem die Menschen kosten sollen, bzw. um dieselbe erstaunliche Kraft des Evangeliums, die durch die Liturgie spürbar werden soll. Doch dies muss mit Fingerspitzengefühl geschehen, gerade auch um gewisse euphorisierende oder ernüchternde Wirkungen zu vermeiden. Sodann besteht ein großes Risiko darin, dass man bei dem Versuch, zu sehr „anzupassen“ und „persönlich zu gestalten“ ein Ritual erstellt, das anstatt zur Sache zu kommen (dies ist eine der Hauptfunktionen des Rituals, das nicht in der Verfügungsgewalt der Menschen liegt, sondern ihnen vielmehr durch die Macht der Tradition vorgegeben ist) im Gegenteil dazu dient, den Narzissmus zu verstärken: Die Feier wird so sehr nach dem Bild der jeweiligen Personen gestaltet, dass sie in ihren Augen und in denen ihrer Gäste allein ihr eigenes geschöntes Bild widerspiegelt ... Hier sind wir offensichtlich beim Gegenteil dieses „Übergangs“ mit Christus oder dieser Konversion angelangt, auf die jegliche christliche Liturgie abzielt.

Die Pastoral hat mit der Politik gemein, dass sie die Kunst des Möglichen ist. Nichts anderes als das Ritual zu wollen bedeutet einerseits, dass das streng angewandte Ritual selber in Gefahr steht, dem geistlichen Wohl der Menschen zu schaden, auf das aller Gottesdienst und alle Sakramentsfeier ausgerichtet sind.<sup>6</sup> Man darf jedoch nicht vergessen, dass die heutigen Gottesdienstformulare geschmeidiger sind, als viele annehmen. Das belegen die Formulare der christlichen Initiation, der Trauung oder der Trauerfeier; wie auch das Benediktionale erlauben sie großzügige Anpassung, sowohl in den Gebeten als auch in den Riten selber. Es scheint so, als ob die wünschenswerte Anpassung meistens ausgehend von den Vorschlägen der Rituale selber geschehen kann, wobei die angebotenen Varianten oft von mehr Qualität zeugen als die Neuschöpfungen von Personen, die nicht immer die nötige Kompetenz besitzen ... Andererseits jedoch darf man sich nicht einfach demagogisch zu „Maßgeschneidertem“ hinreißen lassen. In jedem Fall erscheint es notwendig, den Menschen eine Erfahrung des Loslassens zu ermöglichen, als grundlegende Vermittlung jeder Kardinalerfahrung der Absichtslosigkeit.

Nehmen wir das Beispiel der Trauung. Heutzutage wählen in Frankreich diejenigen, die eine kirchliche Trauung wünschen, nicht nur ihre Bibeltex-te aus, sondern auch die „profanen“ Texte (insbesondere Gedichte) sowie die Musik „die sie mögen“. Sie würden auch die Kirche aussuchen, „die ihnen gefällt“ (insbesondere diejenige „am Ende des Dorfes, deren schmaler Turm sich im Wasser spiegelt“,

wie es einst Tino Rossi sang und ganz Frankreich damit zu Tränen rührte), und selbst den Priester, „den sie nett finden“ ... Mit ein klein wenig zusätzlichem Mut könnten sie so weit gehen festzulegen, wie lange der Gottesdienst dauern darf, um ihn auf das Vorgehende (die Eheschließung auf dem Standesamt) und auf das anschließende Familienfest abzustimmen ... Dennoch kann von dort ausgehend eine wahre Evangelisationsarbeit in Angriff genommen werden: „Sie“ werden das Gesicht einer Kirche entdecken, mit dem sie nicht gerechnet haben, da sie mit mindestens ebenso vielen Laien oder Diakonen wie Priestern zu tun haben; falls sie einen außerbiblischen Text wünschen (im Stil des *Propheten* von Khalil Gibran), sollte man ihnen dies nicht verweigern, man sollte ihnen sogar zuraten, um es der Festgemeinde zu ermöglichen, leichter in das „Mysterium“ der Feier einzutauchen - man sollte sie allerdings darum bitten, ihn anders als eine Lesung des „Gotteswortes“ vorzunehmen und von einem weniger markanten Ort als dem Ambo selber. Was die Bibeltex te angeht, so können sie sie gewiss aussuchen, doch sollte man ihnen dabei helfen, das schlichte und trügerische Gefühl „Das ist genau das, was wir leben!“ hinter sich zu lassen (gerade auch beim Hohelied der Liebe). Man sollte auch das Glaubensbekenntnis der Kirche sprechen: Dieser alte Text geht natürlich weit über das hinaus, was sie sagen wollen, besonders wenn einer von beiden nicht getauft ist (dieser Fall ist heute in Frankreich sehr häufig), doch es bringt gut zum Ausdruck, in welchem Klima des Glaubens die Kirche ein Sakrament zu feiern bittet usw.

Anhand dieser wenigen Vorschläge wird deutlich: Die Kirche würde die vom heutigen kulturellen Wandel verlangte „Inkulturation“ des Glaubens verfehlen, wenn sie ihrem Wunsch nicht mit Wohlwollen entspräche („sie kommen - welche gute Gelegenheit!“ und nicht: „sie kommen - welche Leichtfertigkeit!“), ihrem Wunsch nach „persönlicher Gestaltung“; doch sie tut dies nur auf wirklich christliche Art und Weise, wenn sie gleichzeitig auch einen Abstand zu ihren unmittelbaren Reflexen deutlich werden lässt: eine Distanz als Einladung zum Loslassen oder zur Offenheit, die so symbolisch einen Raum der Unverfügbarkeit lässt, wo Gott hinzutreten kann und wo sich die Bekehrung ereignen vermag ...

2. Die neuen Wünsche, sagten wir, richten sich nicht allein auf die Form der von der Kirche gewünschten Feiern; sie betreffen ebenso die Sache selbst. Beim Themenbereich der Heirat konnte man - jedenfalls in Frankreich - zwei Wellen miterleben. Die erste, in den siebziger und achtziger Jahren, ging von den Mitarbeitern in der Pastoral selbst aus. Angesichts des Auseinandertretens der Erwartungen der Menschen (Erwartung eines Übergangsritus) und des Angebots der Kirche (Angebot eines Glaubenssakraments) schlugen diese vor, Feiern ohne gegenseitige Versprechen abzuhalten, d.h. Feiern explizit ohne sakramentalen Charakter. Dies, so meinte man, könnte eine größere Wahrhaftigkeit der gottesdienstlichen Feiern ermöglichen und gleichzeitig die Hoffnung auf einen Weg der beteiligten Personen hin zu einer späteren sakramentalen Feier begründen. Dieses Experiment, das zum Teil von dem einen oder anderen Bischof unterstützt wurde (wie z.B. Msgr. Le Bourgeois, dem Bischof von Autun), wird heute nicht

weiterverfolgt. Einerseits hat es, trotz aller erfolgten Richtigstellungen, zuviel Zweideutigkeit im Denken der Christen bewirkt, was den präzisen Status der Feier angeht: Bestand das Wesentliche für die Familien nicht darin, dass das Paar in Gegenwart des Priesters „vor den Altar getreten“ war? Andererseits war dieser Lösungsversuch nicht „verlockend“ genug hinsichtlich des christlichen Glaubens, um in den Paaren einen ernsthaften Wunsch danach wecken zu können, den christlichen Glauben zu vertiefen und eines Tages zum Sakrament zu finden. Die zweite Welle ist diejenige, deren Zeugen wir heute sind. Menschen erwarten von der Kirche eine „Zeremonie“ des „Gebets“ oder der „Segnung“ aus Anlass dieses oder jenes Ereignisses in ihrem Leben. Derzeit erleben wir ein Aufblühen der Segnungen von Verlobungen, selbst wenn ein Paar – jedenfalls meistens – bereits zusammenlebt. Das Rituale sieht übrigens einen solchen Ritus vor.

In der pastoralen Praxis, wie sie derzeit im Großraum Paris üblich ist, haben wir eine relativ lange Ehevorbereitung entwickelt: 15 bis 20 Paare treffen sich über etwa sechs Monate einmal monatlich. Wir (Laien und Priester) schlagen ihnen eine Feier ihrer „Verlobung“ während der Sonntagsmesse in der Gemeindekirche vor. Der Ertrag ist für alle Beteiligten spürbar: Die Paare selbst, von denen die allermeisten den Vorschlag gerne aufnehmen, machen bei dieser Gelegenheit eine positive Erfahrung mit der Kirche, die sie nicht erwartet hatten; die Kirchengemeinde, die sich ihrerseits verantwortlich für die Ehevorbereitung fühlt, wird dadurch in ihrer geistlichen und missionarischen Dynamik stimuliert. In gewisser Weise gilt dies auch für die Jahrestage der Hochzeit (25, 40, 50, 60 Ehejahre): Es werden immer mehr Ehepaare, die wünschen, dass man am Sonntag in der Kirche ein „Gebet“ spreche, an dem Tag, an dem sie diesen Jahrestag in der Familie begehen. Auch hier beschränkt sich der Ertrag nicht auf die betroffenen Personen, sondern kommt der ganzen Kirchengemeinde zugute.

Manche Anfragen sind noch jüngeren Datums. So gibt es etwa die Bitte um ein „Gebet“ anlässlich einer standesamtlichen Eheschließung, wenn ein Paar – insbesondere wenn einer der beiden geschieden ist – nicht kirchlich heiraten kann. Diese Angelegenheit ist, wie man weiß, für die Hirten sehr belastend. Im Laufe der kulturellen Veränderungen wird es immer schwieriger, die kirchliche Position zu akzeptieren, was oft zu einem Bruch der Geschiedenen mit der Kirche führt. Wie eine gewisse Anzahl anderer Priester auch, begleiten wir, soweit möglich, diese Menschen. Wir bieten ihnen einen Gebetsgottesdienst zu einem anderen Datum als dem ihrer Zivilehe und außerhalb der Gemeindekirche an. Wir stellen die Verbindung zu anderen Personen her, die eine ähnliche Erfahrung gemacht haben und die seitdem eine mehr oder weniger lange Wegstrecke zurückgelegt haben ... Daher befindet sich die Pastoral der Geschiedenen (und in den meisten Fällen Wiederverheirateten) nunmehr nicht mehr am Rande der Gemeindepastoral, sondern mitten in ihrem Herzen; sie wird getragen vom Gebet der Gemeinde, die sich dadurch (auch hier wieder) stimuliert sieht.

Des Weiteren schafft die Verlängerung der Lebenszeit eine neue Situation: Vor nur fünfzig Jahren waren es nur wenige Paare, die ihre goldene oder diamantene Hochzeit feiern konnten. Inzwischen sind sie sehr zahlreich geworden ... Zwar

erleben längst nicht alle 50, 60 Jahre des gemeinsamen Lebens, aber immer wieder bitten zwei verwitwete Menschen, die 60 bis 80 Jahre alt sind, um eine „Trauung“ ... Natürlich kann eine Trauung in diesem Alter nicht dieselbe theologische Bedeutung haben wie eine Hochzeit mit 30 Jahren. Zu diesem Thema müssen also neue Überlegungen erfolgen, die in diesem Bereich in bedeutsamer Weise die katholische Theologie der Trauung beeinflussen werden und die es erlauben werden, die positiven Elemente sowohl in Hinsicht auf das geistliche Leben der Betroffenen als auch in Hinsicht auf die Kirche herauszuarbeiten, zu denen diese bisher seltene Situation führen kann; eine Situation, die jedenfalls als solche in der theologischen Tradition der vergangenen Jahrhunderte nicht in Betracht gezogen werden konnte. Man wird sich insbesondere fragen, was aus dem dreifachen „Gut“ der Ehe wird: da die „proles“ praktisch ausgeschlossen sind, verlagert sich das Gewicht sehr viel stärker auf die „fides“, besonders in ihrer Dimension der gegenseitigen Unterstützung in einem Alter, da gesundheitliche Vorfälle häufig sind und die Abhängigkeit des einen vom anderen größer wird. Man müsste sich fragen, was dann aus dem „sacramentum“ wird und damit aus dem Verhältnis zwischen dieser Situation und der treuen Liebe Christi zur Kirche nach Eph 5.

Es scheint jedenfalls so, als ob die derzeitigen Wandlungen in Bezug auf die Verlängerung der Lebensdauer und die Veränderungen der wichtigen Etappen dieses Lebens nach zahlreichen Anpassungen verlangen, nach Adaptationen, die meistens Probleme aufwerfen, die weniger die theologische als die pastorale Vorsicht betreffen. Das Augenmerk auf das individuelle Schicksal des Einzelnen wird von der heutigen Kultur mehr und mehr eingefordert. Warum sollten unsere Gemeinden in diesem Bereich nicht aufmerksamer sein? Das Ritual der Segnungen eröffnet in dieser Hinsicht zahlreiche Möglichkeiten. Im Geist dieses Rituals ist manch andere Adaptation möglich. Warum sollte man nicht an einem Sonntag eine Zeit des Gebets für diejenigen anbieten, die gerade in Rente gegangen sind, angesichts der Wichtigkeit dieser Lebensetappe, einschließlich der Auswirkungen dieser Situation auf ihr Eheleben? Ebenso für Jugendliche, die sich entschieden haben, ein oder zwei Jahre lang in den Entwicklungsdienst nach Afrika zu gehen? Oder für die Paare, die aus beruflichen Gründen ins Ausland gehen? Warum sollte man die Krankensalbung nicht diesem oder jenem älteren Ehepaar als solchem gewähren, aufgrund der Schwierigkeiten, mit denen sie zu tun haben, um sich gegenseitig zu unterstützen, wenn sie hinfällig werden? Usw. Es wird deutlich, dass sich zahlreiche rituelle Möglichkeiten erschließen, wenn wir diese Überlegungen beispielsweise in Richtung auf die Krankenpastoral ausweiten, insbesondere, was den Beginn des Lebens (auf der Entbindungsstation) und sein Ende betrifft.

Erinnern wir uns an die (in der Anmerkung zitierte) Formel des Tridentinums, eine Formulierung, die man als Merksatz festhalten kann: Ist die „Substanz“ der Sakramente gesichert (das, was ihre Einsetzung durch Gott betrifft), steht es ganz im Ermessen der Kirche, wie sie vermittelt werden. Voraussetzung ist, dass die Ausübung dieser Befugnis „dem Nutzen derer, die sie empfangen“ dient und

keinen anderen Zweck verfolgt, als „der Verschiedenartigkeit von Umständen, Zeiten und Gegenden“ gerecht zu werden. Was für die Sakramente im strengen Sinne feststeht, gilt erst recht auch von allen anderen Riten, welche die Kirche anbietet oder anbieten könnte. Jedenfalls ist es heutzutage angemessen, sich entschlossener die Frage zu stellen: Welche liturgischen Rituale sollte man anbieten, um das „spirituelle Wohl“ der Menschen in der heutigen gesellschaftlichen und kulturellen Situation zu würdigen? Es gibt Fälle, in denen solche Angebote aufgrund der damit verbundenen Dinge (zum Beispiel dem Sakrament der Ehe) nach einer soliden theologischen und pastoralen Unterscheidung verlangen. Aber es gibt auch Fälle - in viel größerer Zahl -, wo diese kollateralen Einflüsse vom strikt theologischen Standpunkt aus von geringer Bedeutung sind und sich weitreichende Möglichkeiten eröffnen. Wenn es also in diesem Bereich in Frankreich an Vorschlägen mangelt, so liegt dies im Allgemeinen nicht an Gründen lehrmäßiger Art, sondern ist auf viel praktischere Motive zurückzuführen: die Erschöpfung vieler Priester (aber manchmal auch der Laien), die wenig zahlreich und alternd und zu sehr mit der Verwaltung anstehender Probleme beschäftigt sind, als dass sie den Wunsch und die Zeit hätten, sich anderes vorzustellen ... Die Inkulturation des Evangeliums in unserer postmodernen westlichen Gesellschaft erfordert jedoch eine solche Phantasie.

<sup>1</sup> Vgl. Françoise Heritier, Art. *Incest*, in: Pierre Bonte/Michel Izard (Hg.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris 1992, 347-350. - Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye 1967. Gewiss, auch wenn die Regel universal ist, so bleiben doch die konkreten Vorschriften oder Festlegungen unterschiedlich. Präzisieren wir: Anscheinend betrifft dieses Verbot überall den ersten Grad der Verwandtschaft (Vater/Tochter, Sohn/Schwester ...) und reicht auch überall über diesen ersten Grad hinaus. In diesem zweiten Bereich ist es ebenso unterschiedlich, wie die Kulturen selbst sind: Jene Art von Heirat mag in einer Ethnie verboten sein, in einer anderen hingegen gefördert werden ... Jedenfalls kann sich, so scheint es, ein solches Verbot nicht allein auf biologische (z.B. eugenische) Gründe berufen. Es ist nicht ersichtlich, wie dies zu erklären ist, ohne auf symbolische Begründungen zurückzugreifen ... C. Lévi-Strauss hatte zweifellos recht, darin nicht nur die einzige Regel mit universaler Geltung zu sehen, sondern „die Tatsache der Regel selber“. Dies bedeutet, dass die Humanität darauf gründet, die Erfüllung des sexuellen Begehrens mit irgendeinem beliebigen Sexualpartner aufzuschieben. Anscheinend ist dies also das Grundgesetz: das Gesetz des Unterschiedes, welcher auch derjenige (und das ist sicher kein Zufall) der Sprache ist, von dem man weiß, dass sie die Wirklichkeit symbolisiert und zum Sprechen bringt, indem sie sie durch linguistische Repräsentationen vermittelt.

<sup>2</sup> Vgl. beispielsweise Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, NY 1967. - Siehe auch das Werk einer Folkloristin wie Martine Segalen, *Amours et mariages de l'ancienne France*, Paris 1981.

<sup>3</sup> Zum Beispiel Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris 1993.

<sup>4</sup> Franzosen werden hierbei unweigerlich an die Schilderungen von Marcel Pagnol denken müssen!

<sup>5</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985, 101.

<sup>6</sup> Vgl. das Konzil von Trient (DzH 1728): „Stets lag bei der Kirche die Vollmacht, bei der

Verwaltung der Sakramente – unbeschadet ihrer Substanz – das festzulegen oder zu verändern, was nach ihrem Urteil dem Nutzen derer, die sie empfangen, bzw. der Verehrung der Sakramente selbst entsprechend der Verschiedenartigkeit von Umständen, Zeiten und Gegenden zuträglicher ist.“

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

# Theorien von den Lebensstufen angesichts einer globalisierten Kultur

Norbert Hintersteiner

Die Kenntnis der *Lebensstufen* und ihrer religiösen sowie theologischen Bedeutung wird gewöhnlich durch verschiedene religiöse Traditionen vermittelt. Der radikale Wandel des Glaubens und der Religionen mit einer festgefügt Tradition hin zu Individualisierung und Pluralisierung hat die modernen Sozialwissenschaften, vor allem die Entwicklungspsychologie, jedoch dazu veranlasst, die Stufen des Lebens eher im Hinblick auf die individuelle Religiosität und nicht so sehr im Rahmen dieser religiösen Traditionen zu erforschen. Welchen theoretischen Stellenwert und welche Erklärungskraft besitzen diese eher neuen Konzepte religiöser Entwicklung angesichts des derzeitigen globalen kulturellen Kontextes, in dem sich die Identitäten auf neue und komplexe Weise ausbilden?

Dieser Beitrag wird sich zunächst der theologischen Kenntnis der Lebensstufen innerhalb religiöser Traditionen – hier konkret am Beispiel des Islam (I.) – widmen und dann das Thema individualisierter Religion aufgreifen und die psychologischen Theorien von den Lebensstufen in ihrer Bedeutung für die Entwicklung individueller Religiosität rekapitulieren – ein Gedanke, der in den letzten Jahrzehnten erhebliche Beachtung fand. Die Beobachtung, dass kulturelle Faktoren und Veränderungsprozesse die Entwicklung persönlicher Religiosität stärker beeinflussen als das Stufenschema der Entwicklung, wirft ein bezeichnendes Licht auf die Problematik dieser Modelle. (II.) Dies wird noch deutlicher, wenn man die vielfachen Anpassungsleistungen und Veränderungen in den Blick nimmt, denen die Einzelnen und die Völker innerhalb ihrer Lebensspanne bzw. Entwicklung innerhalb des neuen globalen kulturellen Kontextes unterworfen sind. Der dritte Teil dieses Beitrages arbeitet schließlich einige Elemente globalen und kosmopolitischen Lebens heraus, das einige eine *neue Moderne* nennen.