

*Heimbrock, H.-G.*: Gottesdienst: Spielraum des Lebens. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual in praktisch-theologischem Interesse, Kampen: Kok; Weinheim: Deutscher Studien Verlag 1993, 165 S.(Theologie & Empirie, 15) Kart. DM 46,00.

Was der Frankfurter Praktische Theologe, inspiriert durch sein religionspsychologisches Forschen und Lehren in Groningen, auf erfreulich knappen 160 Seiten an pastoral-liturgischen Analysen, Reflexionen und Anregungen vorlegt, kann man als Kabinettstück gegenwärtiger Pastoralpsychologie bezeichnen. Beeindruckend ist nicht allein die Spannweite der human-, sozial- und kulturwissenschaftlichen (v.a. auch psychoanalytischen) Gesprächspartner, um eine praktisch-theologische Hermeneutik von Gottesdienst/Liturgie voranzutreiben, sondern auch der Blick über den deutschen Zaun in die Niederlande und USA.

In mehreren Durchgängen variiert H. perspektivenreich seine Grundfrage, wie Menschen heute im christlichen Gottesdienst mit welchen Symbolen und Symbolhandlungen umgehen — trotz

Entkirchlichung und »Säkularisierung«. Sein Anliegen ist es, die reichlich vorhandene theologische (exegetisch-historisch-dogmatische) Theoriebildung stärker anthropologisch zu fundieren, v.a. im Rückgriff auf Theorien zum Ritual, die zunächst außerhalb kirchlich-theologischer Forschung entwickelt wurden (Kulturanthropologie, Religionswissenschaft, Religionssoziologie, Religionspsychologie, Ethnologie).

Daß der protestantische Autor sowohl theologisch wie in Rezeption dieser empirischen Analysen im Grundtenor gegen die Vormachtstellung eines rein verbal-diskursiv (miß)verstandenen »Wortes Gottes« und damit eines auf die Predigt enggeführten Gottesdienstes argumentiert, wird der katholische Leser erfreut begrüßen, aber auch — mit Blick auf Lorenzers Kritik der konziliaren Liturgiereform — selbstkritisch nachvollziehen. Der Akzent dieser Rezension soll jedoch stärker auf Fragen und Problemen liegen, die sich praktisch- und symboltheologisch aus dem von H. entwickelten Verständnis von Ritual und Symbol ergeben.

Kap. 1 (Lernprobleme des Gottesdienstes) warnt vor einer Pädagogisierung und Ethisierung, die über den Funktionen der Unterweisung und des Lernens im Gottesdienst diejenigen von Vergewisserung und Tröstung, von sinnlich inszenierter, symbolischer Feier und rituell antizipierendem Spiel übersieht und dadurch nicht nur zur verbalen Instruktion und Indoktrination erstarrt, sondern auch die sich meldenden religiösen Bedürfnisse als bloß »menschlich« abtut.

Kap. 2 (Gottesdienst — anthropologisch betrachtet) zeigt: Wenn auch das außersprachliche Handeln und Erleben der an der Liturgie Beteiligten nicht bloß konzediert, sondern theoriefähig werden soll, müssen jene neueren kulturwissenschaftlichen Beiträge berücksichtigt werden, die das Ritual nicht mehr funktionalistisch reduzieren (wie bei Durkheim, Malinowski, Merton), sondern es als symbolisches Handeln begreifen, das Alltagserfahrung transformiert und grundlegende Werte der »communitas« rituell gegenwärtig setzt (Geertz, Turner). Im Blick auf die individuelle Erfahrung der Teilnehmer wird dies ergänzt durch psychologische Ansätze, die v.a. Aspekte der Interaktion, der subjektiven Wahrnehmung, der inneren Beteiligung, der Rollenübernahme und der religiösen Entwicklung betonen, so daß Ritual prinzipiell als Wechselwirkung zwischen einem präsentierten Sinnangebot und dessen persönlich-subjekthafter Rezeption und Ausgestaltung erscheint — ein Modell, das somit ebenso hermeneutisch wie interaktiv orientiert ist. — Für die theologische Begründung dieses Ritual-Modells würde ich allerdings, anders als H., nicht von »Ambivalenz« sprechen, um die Spannung von Götzen- und Gottesdienst, von »Reich-Gottes-Spiel« und »unzureichender Verleiblichung der Verborgenheit Gottes« zu kennzeichnen; denn es handelt sich m.E. nicht um eine inhalt-freie, formale »Zwei-Wertigkeit«, die dann nur »zureichend« zu vereindeutigen wäre, sondern um eine Frage der (symbolischen) Grundstruktur und ihrer Pragmatik; dieser prinzipielle symboltheoretische Dissens zu H., seine Verwendung des Begriffs betreffend, kann hier nicht weiter erläutert werden — in der Sache und Intention überwiegen die Übereinstimmungen, z.B. in der Forderung, die konkreten Subjekte als »living human documents« mit ihrer Leiblichkeit in die Theorie der Liturgie konstitutiv einzubeziehen wie auch die Beschneidungen subjektiver Spielräume oder lebensgeschichtliche Blockaden im liturgischen Verstehen und Erleben zu beachten. Schließlich kann die ästhetische Dimension (anstelle einer nur ethischen Betrachtung) nur in einem wirklich interaktiven Kontext zum Tragen kommen.

Im Zusammenhang von »Gottesdienst und kreativer Wahrnehmung« (Kap. 3) zeichnet H. nochmals den kulturgeschichtlichen Wandel des Rituals vom kosmischen Drama (heute wieder esoterisch oder tiefenpsychologisch [C.G. Jung] gesucht) zu einem Lernprozeß nach, der auch den Gottesdienst seiner transformierenden Kraft entleert hat. Während H. aus dieser These die Folgerung zieht, die kulturellen Erfahrungsräume des Ritualen müßten, statt weiter verinnerlicht, stärker wieder in gottesdienstliches und sakramentales Handeln eingebracht werden, kann man an diese für den Argumentationsgang der ganzen Studie weitreichende Festlegung die Anfrage stellen: Ist der Preis dafür, den christlichen Gottesdienst mit der modernen kulturanthropologischen und sozialwissenschaftlichen Kategorie »Ritual« zu identifizieren, letztlich nicht zu hoch?

Indem H. die religionspsychologisch und theologisch anregenden Ideen des englischen Kinderanalytikers D.W. Winnicott (zum »Übergangsobjekt« und intermediären Raum, zu Spiel, Kreativität

tät und Leidensfähigkeit) höchst kompetent bezieht, zielt seine Gottesdienst-Analyse zu Recht auf einen kreativen »Spielraum im Interesse des Glaubens«, auf ein dialogisches Ereignis und »offenes Kunstwerk« (Bieritz), doch erzwingt dies m.E. keineswegs die durchgängige Gleichsetzung von »Ritual« und »symbolischer Kommunikation« und Praxis! Dadurch droht die für Symbol-Erfahrung entscheidende symbolische Differenz zum Ritual verwischt zu werden; denn gerade das Ritual setzt ja mythisch seinen »Text« und die Erfahrung der Teilnehmer-Subjekte differenzlos in eins.

Kap. 4 unternimmt material- und kenntnisreich eine Rehabilitierung des »rituellen« [statt: symbolisch-ästhetischen] und emotionalen Zeit-Erlebens gegenüber der Dominanz einer rein rationalen Zeit, welche keinen schöpferischen Zwischen-Raum zur Herauslösung aus der Alltagsordnung mehr eröffnet. Demgegenüber kann Gottesdienst als Feier der gottgeschenkten Zeit sowohl individuell-biographische »Zeitansage« wie auch seelsorgliche »Begleitung der Lebenszeit« werden (beides wird an der Kasualpraxis gezeigt). — Vielleicht könnten diese wichtigen Einsichten zur Zeit-Dimension symbolischer Erfahrung deutlicher gegen ihre mythische Verräumlichung abgegrenzt werden.

Im Kap. 5 (Verstehen religiöser Rituale) gelingt H., ausgehend von der alten Frage nach den Zulassungsbedingungen zu den Sakramenten, eine überzeugende Kritik der strukturgenetischen Theorien der kognitiven, moralischen und religiösen Entwicklung (Piaget; Kohlberg; Oser u.a.); sie werten das partizipative Denken in »Ritual« und »Magie« als unreife, defizitäre Modi eines vorkausalen Verstehens ab und verfehlen so über der instrumentellen Zweckhaftigkeit die ästhetische und affektive Dimension.

Wie unabdingbar die Berücksichtigung der persönlichen, durch Sozialisation und biographischen Kontext geprägten Bedeutungsgebung liturgischer Vollzüge und ihres Erlebens (Rezeptionsforschung) ist, wird ebenso aufgewiesen wie die Rolle der »Leibhaftigkeit« bzw. »Körperlichkeit« und entsprechender sinnlicher, nonverbaler Gesten etc., die regelmäßig nur als nachträgliches Durchführen eines zuvor mental-intellektuell konzipierten Geschehens mißverstanden, nicht jedoch als epistemologische Werkzeuge im Vollzug des Ritus selbst begriffen werden (dies vielleicht sogar in den »Liturgischen Bewegungen«, vgl. Guardini, Schmidt-Lauber u.a.).

Daß auch H. dies erst im vorletzten, 6. Kapitel thematisiert, läßt sich in seiner Paradoxie — angesichts der klaren Tradition sakramentaler Symbol-Zeichen! — wohl nur von der massiven Körper-Geist-Spaltung her verstehen, die dann »Körperlichkeit« separat reflektieren muß. Wie sehr das traditionelle Schema von innerer (geistlicher) Haltung und äußerem Zeichen (leibhaftem Ausdruck, Geste) das letztere lediglich als eschatologische Konzession (Luther!) bestimmt und stärkster moralisch-sozialer Kontrolle unterwirft, zeigt H. ebenso klar wie die fehlende Hermeneutik einer nonverbalen Körpersymbolik (hierzu geht er auf die Gestalttherapie, Bioenergetik und die feministischen Rituale in Frauengruppen ein, ohne die regressiven Gefahren »holistischer« Programme zu übersehen). — Unklar bleibt mir, warum das Plädoyer für eine »inkarnatorische« (analoge!) Sicht liturgischen Feierns deren »Beschränktheit« im körperlichen Bereich hervorhebt (123) — als ob dies nicht (ebenfalls analog) genauso auch im sprachlich-intellektuellen Bereich zu bedenken wäre!

Das Schlußkapitel 7 (Ritual, Magie und Kraft des Wortes) stellt den Gottesdienst in den aktuellen Kontext einer »postmodern« wiederverzauberten Welt und einer »sekundären Magisierung« innerhalb der neuen Religiosität (Okkultismus, Exorzismen). Erneut stellt sich die (terminologische) Frage, ob dem legitimen Anliegen H.s, »Wirkung und Wirklichkeit« neu zusammenzudenken und die »performative« Kraft der Liturgie ernstzunehmen, wirklich gedient ist, wenn er aus der treffenden Kritik an der rational-positivistischen Abwertung des Magischen (bei Freud, Frazer, Piaget, M. Weber) magisches Handeln zu rehabilitieren und mit Symbolpraxis gleichzusetzen sucht. Denn so zutreffend der Euro- und Ethnozentrismus der älteren Religionswissenschaft und das »wissenschaftliche Realitätsprinzip« (Freud) des 19. Jahrhunderts von der Wissenssoziologie kritisiert wird, so wenig darf umgekehrt die bleibende kulturelle Differenz zur heutigen Magisierung übersprungen werden. Als eigene rationale »Wissensform« zur Kontingenzbewältigung unterliegt sie ebenso einer, nun soziologisch modernisierten Funktionalisierung!

In deren Optik (und nur dann) wird alles (!) sprachliche zum symbolischen Handeln, und dieses wird mit expressivem, darstellendem, nicht-instrumentellen Handeln gleichgesetzt: schließlich erfolgt eine Neubestimmung der »sakramentalen Perspektive« (erneut, s.o.) über die »Ambivalenz« der Magie (beim frühen Tillich). Darauf ist hier nicht einzugehen, sondern lediglich festzuhalten: Bedingt durch den ungeklärten Symbolbegriff thematisiert H.s reiches, ungemein anregendes Buch zur Wirklichkeitshaltigkeit heutigen Gottesdienstes zentrale Anliegen (Beziehungsstruktur, Subjekt- und Bedürfnisorientierung, Spielraum geschenkter Freiheit und Kreativität etc.) z.T. mit sozial- und kulturwissenschaftlichen Kategorien (Ritual, Magie, am Ende auch noch Mythos), die selber nicht mehr kritisch an einer Grundstruktur symbolischer Erfahrung und Praxis gemessen, sondern mit dieser identifiziert werden. Folglich müssen dann — angesichts einer unterstellten leeren »Ambivalenz« der Phänomene — die Unterscheidungskriterien zwischen Wahrheit und Unsin von »Ritualen« sekundär, von außen bezogen werden (ethisch; schöpfungs- und sprachtheologisch), statt daß sie aus der Struktur des Symbolischen selbst entwickelt (und dann theologisch reflektiert) werden.

Die kritischen Anmerkungen zu einem faszinierenden und anspruchsvollen Buch zur Pastoralpsychologie und Praktischen Theologie der Liturgie, das seinesgleichen in der derzeitigen Flut oberflächlich-tiefsinniger Auslassungen über Gottesdienst, Liturgie, Sakrament, »Symbol« etc. sucht, wollen seinen Wert nicht schmälern, sondern das Interesse an vertiefter (auch ökumenischer) Auseinandersetzung und weiterer Forschung in dieser Richtung zum Ausdruck bringen. Als zusätzlicher Leseanreiz sei vermerkt, daß nicht zuletzt die eingestreuten Interviews, liturgisch-pastoralen »Fallbeispiele«, Erfahrungsberichte und Szenen sehr auflockernd und illustrativ sind.

Heribert Wahl