

MATTHIAS SELLMANN · BOCHUM

ERREGTE VERSAMMLUNGEN

Säkulare Liturgien in pastoralsoziologischer Perspektive

1. Hinführung: Der Tod eines Torwarts als Auslöser für säkulare Liturgie

Der November 2009 ist nicht nur wegen der immer spürbarer werdenden Dunkelheit oder den Allerheiligenliturgien ein Monat der Trauer. Denn der Selbstmord des von Depressionen gequälten Nationaltorwarts Robert Enke aus Hannover setzt eine kollektive Fassungslosigkeit frei, an die sich viele noch lange erinnern und die von den Zeitungen und Kommentatoren schon vor dem Begräbnis Enkes mit den großen Massentrauern um Prinzessin Diana Spencer, Michael Jackson oder Konrad Adenauers verglichen wird. Gerade die immer unpräzise Art des beliebten Torwarts, seine Ehrlichkeit, seine Freundlichkeit zu den Fans, aber auch seine überragenden sportliche Leistungen und sein Ehrgeiz ließen umso schockierender erscheinen, dass er die ganze Zeit das Geheimnis einer psychischen Krankheit verbarg. Die Pressekonferenz der Witwe Teresa Enke brachte ans Licht, wie schwer diese Geheimhaltung zu leben war, und sie wurde dadurch zu einer die ganze Gesellschaft betreffenden Frage danach, wie offen man in unserer Kultur Leistungsgrenzen und Versagensängste zeigen darf. Die Gleichzeitigkeit aus scheinbar bekannter Öffentlichkeit, geheimer Privatheit und einem moralisch bedrängenden Thema erzeugte einen Abgrund aus Irritation, Trauer und Schuld, der nach kollektivem Ausdruck verlangte.

Genau diese Bereitstellung von allgemein zugänglichen Mustern und Symbolen in bedrängenden Lebensmomenten sind nach religionswissenschaftlicher und kultursoziologischer Erkenntnis der klassische Ort und die klassische Dienstleistung von Ritualen und Liturgien. Hierfür gibt es sie. Rituale fügen der Welt keine neue Information hinzu, sondern sie begehen den bereits bekannten Raum, um sich seiner zu vergewissern. Rituale sind performative Akte der Grenzabschreitung; indem sie gefeiert werden, geschieht Bewältigung. Welches anthropologische und soziale Thema auch

MATTHIAS SELLMANN, geb. 1966, verheiratet und Vater von drei Kindern. Soziologe und Theologe; seit 2009 Juniorprofessor für Pastoraltheologie an der Ruhr-Universität Bochum.

das Ritual notwendig macht – Trauer, Initiation, Glück, Ehrung usw. – immer ist intendiert, Menschen wieder affirmativ in ihren Alltag entlassen zu können, weil sie ihn unterbrochen haben und in dieser Unterbrechung der Tatsache gedachten, dass dieser Alltag wie eine Insel von Risiko, Unsicherheit, Kontingenz, Vergänglichkeit und Zufall umspült wird.¹ Je öffentlicher solche auslösenden bedrängenden Lebensmomente sind und somit zur allgemeinen Frage nach Orientierung werden, desto liturgischer müssen sie bearbeitet werden; und zwar in dem Sinne, als ganze Ritualreihen, universal bekannte Symbolhandlungen und massenhafte Beteiligung zu vollziehen sind. Dabei ist es für die Funktionalität der Liturgie als einem *actus der conditio humana* unerheblich, ob sie mit explizit religiösem Gestus begangen wird oder nicht.

Die spontanen Trauerbekundungen sowie die offizielle Begräbnisfeier für Robert Enke werden insofern zu einem hochillustrativen Beispielfall für eine säkulare Liturgie. Sofort nach dem Bekanntwerden der Todesnachricht am Abend des 10.11.09 versammeln sich tausende von Fans vor dem Hannoveraner Stadion und aktivieren das für solche schockierenden Ereignisse gesellschaftlich bekannte Symbol- und Handlungsreservoir: Sie legen Schals, Blumen und Torwarthandschuhe ab; auf Schildern schreiben sie Bekenntnisse («Du wirst immer meine Nummer 1 bleiben»; «Wir vergessen Dich nie!» usw.); man verharrt schweigend; dabei werden massenhaft Kerzen und Grablichter entzündet, zum Teil als Logo von Hannover 96 gestellt; Fahnen werden auf Halbmast gesetzt, Homepages von Bundesligaverereinen schwarz designt, Traueranzeigen geschaltet, sogar ausländische Fußballmannschaften legen Schweigeminuten ein (FC Barcelona), man spielt mit Trauerflor; in Blogs und Chats, auf facebook und StudiVZ teilen Fans ihre Trauer, zum Teil brechen homepage-server unter der Intensität ihrer Zugriffe zusammen. Der elfte November versammelt dann mehrere tausend Menschen zu einer kirchlichen Andacht, anschließend sieht man über 35.000 Menschen trauernd durch Hannover ziehen.

All diese Symbole und rituellen Akte werden in der großen Gedenkveranstaltung vom 15. November gesammelt und medial fokussiert. Das Totengedenken für Robert Enke im Hannoveraner Fußballstadion wird zur größten Gedenkfeier, die je einem deutschen Sportler zuteilwurde. Die öffentlich-rechtlichen Sender übertragen die Feier live, die übrigens zur selben Sendezeit stattfindet wie die kirchlichen Sonntagsliturgien. Die Trauergemeinde wird dadurch enorm potenziert, circa sieben Millionen Menschen schauen zu. Die Feier trägt alle Züge einer säkularen Liturgie, was auch die Berichterstattung am nächsten Tag bestätigt.² Hierzu nur die Auflistung einiger hervorstechender Elemente: Der schlichte Sarg – er wird am 17.11.09 in der BILD-Zeitung mit dem Sarg Johannes Paul II. verglichen³ – steht aufgebahrt im Anstoßkreis des Spielfeldes und inmitten von

großen Kränzen. Die beiden Tore sind aufgestellt und aufgespannt und werden zum symbolischen Platzhalter für die Leere, die der Tote hinterlässt. Vor dem Sarg ist ein großes Blumenherz aus Rosen angebracht. Die Stadionbande ist schwarz und bekennt: «Wir trauern um Robert Enke.» Das Stadion, sonst ein Ort des Lärms und der extrovertierten Emotion, ist still und betroffen. Man sieht Männer weinen. Die Feier besteht aus Redebeiträgen in mahnenden, aufrüttelnden Worten,⁴ umrahmt von klassischer Musik und der Vereinshymne. Ein Hannoveraner Pfarrer und enger Begleiter der Familie Enke betet mit den Fans das Vater-Unser. Der Höhe- und Abschlusspunkt besteht aus einem Trageritual: Die Mannschaft von Hannover 96 umsteht den Sarg ihres Kapitäns; sechs Spieler nehmen ihn auf und tragen ihn durch das Spalier der anderen. Dies wird von der Feier her mit den Worten interpretiert: «Nun geleitet Euren Kapitän das letzte Mal aus dem Stadion heraus.»

Insgesamt wird überdeutlich, was bereits in vielen Analysen umkreist wurde: dass Fußball das größte säkulare Symbolsystem der deutschen, ja vielleicht sogar der globalen Gesellschaft darstellt, über das sich nicht nur sehr verschiedene Menschen und Lebensstile kulturell integrieren können, sondern dass auch die enorme Potenz hat, über seine Metaphern, Rituale und Plausibilitäten die großen anthropologischen Lebensthemen ritualisierend zu versprachlichen.⁵

2. Weitere Beispiele säkularer Liturgien und erste Begriffsklärungen

Natürlich stimulieren nicht nur individuellen Katastrophen wie der Selbstmord eines Prominenten solche säkularen Liturgien. Die Kulturwissenschaften untersuchen auch andere gesellschaftliche Phänomene mit religionswissenschaftlichem Vokabular. Intensiv erforscht sind etwa die Inszenierungsliturgien im politischen Raum wie Wahlkämpfe, Tarifkonflikte oder Parteitage. Prozessionsphänomene wie die Love Parade oder der Ansturm von Fans in die Konzertsäle berühmter Musiker kommen in den Blick. Die Architektur säkular hoch bedeutsamer Orte wie Museen, Bahnhöfen oder Innenstadtplätzen antizipiert die Raum- Zeichen- und Bewegungslogik von Kirchen und Tempeln. Stadionchoreografien im Fußball, Musical- und Marathoninszenierungen, aber auch die Eventisierung von nationalen Gedenkfeiern, Industriemessen bis hin zu militärischen Traditionen wie dem «Großen Zapfenstreich» werden nicht nur vom Feuilleton, sondern längst auch vom seriösen wissenschaftlichen Diskurs in ihrer mindestens liturgieanalogen Funktionalität identifiziert.⁶

In soziologischer Perspektive müssen vier Merkmale gegeben sein, um von einer Liturgie zu sprechen:

- a) Eine Versammlung körperlich anwesender und aufeinander emotional erregt reagierender Menschen;
- b) Eine Bekanntheit bestimmter kommunikativer Scripts; die die wechselseitige Reaktion der versammelten Menschen entindividualisieren, also ritualisieren, d.h. unspontan und damit sozial homogenisierbar machen;
- c) Symbolische Materialobjekte, in denen sich die rituellen Akte ausdrücken und objektivieren;
- d) Externe personale Präsentationssubjekte, die die Erregung der Versammlung sowohl stimulieren wie ausrichten und präsentieren.

Für die Feier eines Fußballspiels werden die genannten Merkmale so eingelöst: Eine Stadionkurve voller Fans versetzt sich selbst und durch das Spiel in Erregung (Merkmal a), indem sie wechselseitig die Bekanntheit bestimmter Kommunikationsscripts unterstellen (Merkmal b), z.B. die Kenntnis der Vereinsfarben, bestimmter Gesänge oder bestimmter Verhaltensetikette. Diese Scripts werden in bestimmten symbolischen Materialobjekten exploriert (Merkmal c), so etwa in Fahnen- und Schalpräsentationen, dem Absingen bestimmter Choräle oder der kollektiven Bewegungsgleichschaltung in bestimmten Tanzbewegungen. Als takt- und richtunggebend wirkt dabei der gemeinsame und gleichzeitige Bezug auf externe Präsentationssubjekte (Merkmal d), in diesem Fall etwa die Fußballspieler auf dem Rasen, der Schiedsrichter oder auch der wütend gestikulierende Trainer in der Coachingzone.

Für die Feier einer katholischen Eucharistiefeier kann man analog analysieren: Eine in einem Kirchenraum versammelte Gemeinde (Merkmal a) reagiert in erregter Weise in rituellen Formen aufeinander (Merkmal b), indem sie sich mit Kniebewegungen und unter Sprechen bestimmter Bekenntnisformeln (Merkmal c) auf einen Priester und dessen Weihehandlungen bezieht (Merkmal d). Diese Merkmale sollen im Folgenden erklärt werden.

3. Soziologische Analyse der Merkmale säkularer Liturgien

Die entscheidendste Variable für eine wirksame Liturgie ist die *Sozialform der erregten Versammlung*. Diese überraschende These stammt aus der Religionstheorie Emile Durkheims (1858-1917), einem der Begründer der modernen Religionssoziologie. Durkheim geht in seinem Œuvre der Frage nach, wie sich überhaupt soziale Ordnung ergibt und begründet. Gegen den Ansatz einer atomistischen Ordnungstheorie, nach der sich Ordnung aus dem Willensbeschluss vertraglich verbundener Einzelsubjekte additiv

ergibt, setzt er die Erklärungskraft einer konsensuellen Theorie: Hiernach ist die Kraft sozialer Vergemeinschaftung vorgängig zu den Subjekten zu modellieren. Das, was entsteht, wenn Menschen interagieren, ist mehr als die Summe der Investitionen der Einzelnen; es entsteht eine unableitbare Größe *sui generis*, die von den Einzelnen als extern, verpflichtend, unabhängig und verallgemeinernd erfahren wird.⁷ Subjekte werden zueinander in Gemeinschaft getrieben durch eine Faszination, die sich gerade aus ihrem Zusammenschluss sowohl ergibt wie sie sich in ihm bekundet. Die Sphäre des Sozialen tritt dem Subjekt somit von Außen entgegen, und zwar als eine deswegen unbedingt verpflichtende Instanz, weil es die in jedem Subjekt bereitliegende überindividuellen Dispositionen aktiviert und schützt und somit nicht als metaphysische Entität behauptet werden muss, sondern als intrinsischer Faktor wirkt. Dies geschieht in Mechanismen der Repräsentation, wie zum Beispiel in Rechts- und Moralregeln, in Institutionen, Pflichtkatalogen oder Kollektivsymbolen. Durkheims Forschungen kommen von hierher zum einen zur Frage, in welchen Mechanismen diese kollektiven Repräsentationen immer wieder neu vitalisiert werden, zum anderen zur Entdeckung der Religion als der letztpräzisen Identifikation dieser sozialen Kraft.

Beide Stränge werden im Konzept der erregten Versammlung zusammengeführt. Religion ist für Durkheim «das System der Symbole, durch die die Gesellschaft ihrer selbst bewußt wird. Es ist die dem Kollektiv eigene Denkweise.»⁸ Da Religion also die Symbolsprache des Sozialen ist, müssen sowohl soziale Formen religiös, als auch religiöse Formen sozial bestimmt werden können. Diese wechselseitige Übersetzbarkeit wird nun in emotionalisierten Versammlungen besonders anschaulich. Durkheim sieht im massenpsychologischen Studium erregter Versammlungen den besten Anschauungsgehalt für seine Grundthese. Hier kommt es zur «kollektiven Effervescenz», jenem Phänomen der überindividuellen Verschmelzung in Gruppenprozessen: «Innerhalb einer Ansammlung, die eine gemeinsame Leidenschaft erregt, haben wir Gefühle und sind wir zu Akten fähig, deren wir unfähig sind, wenn wir auf unsere Kräfte allein angewiesen sind. Löst sich die Ansammlung auf und stehen wir allein da, dann sinken wir auf unsere gewöhnliche Ebene zurück und können dann die Höhe ermessen, über die wir uns über uns hinaus erhoben haben. (...) Das ist der Grund, warum alle politischen, ökonomischen oder konfessionellen Parteien periodisch Versammlungen einberufen, auf denen ihre Anhänger ihren gemeinsamen Glauben beleben können, indem sie ihn bezeugen. Um diese Gefühle zu stärken, die alleingelassen, verkümmern würden, genügt, diejenigen, die sie empfinden, einander näher und in enge Beziehung zu bringen.»⁹

Solche Gruppen entbinden ein Magnetfeld, das den Einzelnen in paradoxer Weise zu sich selbst bringt, indem es ihn von seinen rein individuellen Anteilen herauslöst und in ein Kollektiv einbindet. Der Einzelne begegnet

vital und kreativ der kollektiven Wurzel, der er sich verdankt.¹⁰ Dies geschieht über symbolische Repräsentation, und darum kann Durkheim sagen: «In diesem gärenden sozialen Milieu und aus dieser Gärung selbst scheint also die religiöse Idee geboren worden zu sein.»¹¹

So einfach diese Beobachtung Durkheims erscheinen mag, so erschließend ist sie doch. Die Kopplung religiöser Symbolik und sozialer Energie gehört heute zum alltäglichen Bildbestand. Vielerorts beweist sich, dass religiöse Energie und Symbolproduktivität eng an soziale Energie gebunden ist, und dass sich soziale Energie in religiösen bzw. religiös anmutenden Symbolbeständen exploriert. Eindrückliche Beispiele liefern etwa die so alltäglich gewordenen Bilder aufgewühlter Menschenmengen islamischen Glaubens nach ihren Freitagsgebeten. Hier ist wahrlich ein «gärendes Milieu», das die Trennung von sozialen und religiösen Identitätsanteilen unmöglich macht. Ähnlich im popkulturellen Sektor: Kreischende Teenies werden im Kampf um die Aufmerksamkeit ihrer Idole auffällig sowohl homogen wie symbolproduktiv. Symbolkämpfe wie die um das Kruzifix oder um das Kopftuch werden als Kämpfe um soziale Akzeptanz interpretierbar.¹² Und politische Aufmerksamkeit wird heute über die Hoheit über das symbolische Bild sowie über soziale Mobilisierung und Emotionalisierung erzielt. Hierfür braucht nur an Barack Obama erinnert werden, der die politische Szenerie unverkennbar mit religiöser Liturgik zu verbinden weiß. Wer an Obamas Inszenierung der Antike anlässlich seiner offiziellen Nominierung zum Präsidentschaftskandidaten der US-Demokraten im August 2008 im Footballstadion von Denver denkt, an seine Rede vor der Berliner Friedenssäule oder an das Vereidigungs-Spektakel bei der Amtseinführung, dem drängt sich religiöses Vokabular zur Beschreibung der Phänomene genauso auf wie massenpsychologisches. Nicht nur das Feuilleton sieht in Obama einen «Polit-Messias», der in säkular eucharistischer Weise den Wandel, die Wandlung bewirkt («Change – We can believe in!»), der Kraft verbreitet und das Beste in den Menschen weckt («Yes, we can!») und der Amerika wieder zu dem macht, wozu es sich «berufen» fühlt («I have a dream.»).^{13/14}

Damit diese gleichermaßen religionsproduktiven wie religionspräsentativen Effekte in erregten Versammlungen erzeugt werden können, bedarf es aber weiterer Faktoren. Liturgien sind Symbol- und Ritualprozesse, die in versammelten Menschen über deren *Körperpräsenz und -aktivität* verstärkt werden. Ohne diese Körperlichkeit des zugrundeliegenden Substrates würden Liturgien nicht funktionieren. Denn Liturgien sind sich bis zu einem gewissen Sättigungsgrad intensivierende Prozesse wechselseitiger Beobachtung. Diese Beobachtbarkeit ist zum einen an physische Präsenz gebunden, zum anderen an eine Symbolgrammatik, die allen bekannt ist (kommunikative Scripts) und die es dem Einzelnen erlaubt, seinen Gruppenbezug zu signalisieren. Liturgisch-religiöses Handeln ist ja erkennbar kein rein indi-

viduelles Handeln, sondern reduziert die Beiträge des Einzelnen auf die Passung zum allgemein geltenden Script. Auch so scheinbar extrovertierte und hochindividualisierte Prozesse wie etwa ein Techno-Rave zwingen das tanzende Subjekt zu selbstdisziplinierenden Konventionen starken Ausmaßes. So wird sich jeder sehr schnell exkludiert und sozial befremdet fühlen, der während der Love Parade Wiener Walzer als Paartanz aufführt oder ohne jede erkennbare Stilbruchabsicht im Trachtenanzug daherkommt. In durch und auf Symbole hin erregten Versammlungen gelten *kommunikative Scripts*, deren Bekanntheit allen Anwesenden unterstellt wird: Während eines Gelöbnisses wird nicht geklatscht, während eines Parteitages schon. Bei einer Lichterkette wird geschwiegen, bei einem Richtfest wird getrunken, bei einer Vernissage wird Kompliziertes vorgetragen, bei einer Stadionchoreografie Simples. Diese kommunikativen Scripts sind anspruchsvoll. Sie werden fundiert in komplexen Prozessen vororganisierter und daher transzendent erfahrener Selbstverortung in Welt; und sie werden in ihrer Kraft aktualisiert in ihrem Bezug auf zwei Katalysatoren: den personalen Präsentationsagenten und das symbolische Materialobjekt.

Zum *personalen Präsentator* hat ebenfalls Durkheim wichtige Analysen beigebracht. Diese Person bündelt, aktiviert und orientiert den Bezug zur Gruppe und zum Kollektivsymbol. Es geht um *leader*, sozusagen um die Gruppe als Subjekt. Sehr plastisch beschreibt Durkheim etwa den «Dämon der Beredsamkeit»: «Das erklärt auch die besondere Haltung desjenigen, der zu einer Menge spricht (...) Seine Sprache wird großsprecherisch, was unter gewöhnlichen Umständen lächerlich wäre; seine Gesten haben etwas Herrisches; selbst seine Gedanken werden maßlos und lassen sich leicht zu allen möglichen Arten von Übertreibungen verleiten. Er fühlt eben ein ungewöhnliches Maß an Kräften, die ausufern und nach außen drängen. Manchmal hat er sogar das Gefühl, dass er von einer moralischen Macht besessen ist, die ihn übersteigt und deren Interpret er ist. An diesem Zug erkennt man, was man oft den Dämon der Beredsamkeit genannt hat. Nun ist aber dieses ungewöhnliche Übermaß an Kräften höchst wirklich: Es wächst dem Redner aus der Gruppe zu, an die er sich wendet. Die Gefühle, die er hervorruft, kommen zu ihm zurück, nur mächtiger und vergrößert, und verstärken wiederum seine eigenen Gefühle. Die leidenschaftlichen Energien, die er entfacht, hallen in ihm wieder und steigern seine Stimme. Es spricht nicht mehr der einzelne, sondern die verkörperte und personifizierte Gruppe.»¹⁵

In beiden Dimensionen – der des symbolischen Materials und der des personalen Präsentators – geht es um das Problem der Repräsentation. Weder sakrale noch säkulare Liturgien sind verständlich, ohne dieses Problem durchdrungen zu haben. Bekanntermaßen kann die Wirksamkeit von Repräsentation ja allem Substrat anhaften: Wimpel, Fahnen, aber auch

Zigarettenkippen¹⁶, Büchern, Zahlen, egal was. Es geht immer um Zuschreibungsqualität, also darum, ob sich im Material kollektive Bedeutungen verdichten, die es wiederum erlauben, sich über das Symbol als Kollektiv zu erfahren. Für Christen ist etwa das Kreuz sowohl ein Identitäts- wie ein Zugehörigkeitszeichen; für die Fans des FC St. Pauli ist es der Totenkopf, für HipHopper bestimmte Arten, die Hose zu tragen. Hier wird das deutlich, was Pierre Bordieu treffend als den «Urzirkel der Repräsentation» bezeichnet: «Weil der Repräsentant existiert, weil er repräsentiert (ein symbolischer Akt), existiert die repräsentierte, symbolisierte Gruppe und lässt sie im Gegenzug ihren Repräsentanten als Repräsentanten einer Gruppe existent werden.»¹⁷

Beide Pole, Kollektiv und Repräsentation, beziehen also ihre Realität aus der dialektischen Wechselseitigkeit. Es ist eben nicht so, dass es erst ein Kollektiv gibt, das sich dann, im chronologischen Nacheinander, seinen Repräsentanten «erfindet»; vielmehr muss es diesen schon haben, um überhaupt als Kollektiv agieren zu können. Umgekehrt erscheint ein Kollektiv erst dann als faktisch konstituiert, wenn es sich fiktional über Repräsentationsmedien selber beobachten kann. Diesen Zirkel aktivieren Liturgien, und darum werden sie je wichtiger, je prekärer und wahlformiger sozialer Zusammenhalt geworden ist; und darum werden sie je stärker, je vitaler sich soziale Energie in ihnen ausdrückt. Wer wollte bezweifeln, dass etwa die Leipziger Montagsdemonstrationen im Jahr 1989 von sozialer Energie nur so knisterten («Wir sind das Volk!»)? Und wer kann übersehen, dass sich diese Bewegung an ganz konkreten Symbolen und Verhaltensweisen wechselseitig beobachtet und versichert hat?

4. Übertrag in die Problematik kirchlicher Liturgie

Natürlich wird und muss diese formale Formatanalyse, die sakrale Liturgie mit säkularer über einen Kamm schert, theologischen Widerspruch hervorrufen. In theologischer Hinsicht ist Gottes Geist das handelnde und vergemeinschaftende Subjekt, und Gottesdienst ist Gottes Dienst an seiner Welt. Diese innere Sinnbestimmung kann soziologisch nur beobachtet, nie aber methodisch nachvollzogen werden. Auch wird sicher nicht sauber genug geschieden, was hier als «Ritual», als «Gewohnheit» und als «Liturgie» gelten soll. Dass Durkheims Theorie der religionsproduktiven erregten Versammlung viele Fragen offen lässt und z.B. dringend vor Faschismusverdacht zu schützen ist, ist ebenfalls offensichtlich. Und schließlich bleibt auch die Verwendung des Begriffes «Religion» unklar, was sofort die Schwierigkeit nach sich zieht, wann man etwas als «religiös» und wann als «religions-analog» ansprechen soll. All dies ist zugestanden – wohl aber mit dem Hinweis, dass diese Klärungen möglich sind und hier nur der zentralen Intention untergeordnet wurden, säkulare Liturgien über ein Begriffsraster zugänglich zu machen.

Dieses Begriffsraster kann für theologische Anschlüsse in dreierlei Hinsicht bedeutsam sein: Erstens ist es auffällig, dass säkulare Kommentatoren in intensiverer Weise als früher religiöses Vokabular zur Beschreibung säkularer Prozesse benutzen. Auch die Teilnehmer an säkularen Liturgien – also an Raves, Musicals, Lichterketten, Vernissagen, Gedenkfeiern, Lichtinstallationen, Stadtmarathons usw. – explorieren immer wieder in auffälliger Weise ihre Erfahrungen in religiöser Sprache.¹⁸ Ob dies als substantielle *«Wiederkehr des Religiösen»* bezeichnet werden kann oder einfach nur eine (nach dem 11. September 2001?) intensivere Wahrnehmung auch bereits vorher bestehender Kulturvollzüge darstellt, muss hier nicht entschieden werden.¹⁹ Für die Theologie ist entscheidend, dass sich religiöse Sprache neu kulturell zu bewähren scheint, was zum einen natürlich das Problem verschärft, wie man die Typik der eigenen Begriffe (wie etwa den der *«Liturgie»*) klarer verständlich macht. Zum anderen ergibt sich aber die riesige Chance, mit den eigenen explizit religiösen Erfahrungen im säkularen Raum neu und unvorbelasteter anschlussfähig zu sein.

Dies führt zum zweiten Punkt. Von Franz-Xaver Kaufmann, dem Altmeister der deutschsprachigen Religionssoziologie, stammt die Einschätzung, dass die Zukunft des Christentums in Europa entscheidend davon abhängen wird, ob es gelingt, die Intentionen des Christlichen nicht zuerst an die Resonanzräume des Kirchlichen, sondern an die des allgemein Kulturellen anzuschließen.²⁰ Es seien die gesamt-kulturellen Entwicklungen, in denen sich die öffentliche Kraft des Christentums zu bewähren habe, nicht die kirchlichen. Christentum ist für Kaufmann eben *«ein wesentlich komplexeres Phänomen als die Kirchen»*, die unübersehbaren Trends der Deinstitutionalisierung der kirchlichen Institutionen sind also gleichbedeutend mit dem Verlust weltanschaulicher Diskurskontrolle, und insofern bildet sich eine neue öffentliche Interpretationsarena rund um die Themen der Kontingenzbewältigung von Leben und Welt als dem zentralen Code religiöser Kommunikation. Kaufmann ermutigt dazu, nach den kulturellen Widerständen, aber auch den Verstärkern christlich inspirierter Gehalte Ausschau zu halten und sich als kultureller Akteur in das große Spiel religionsförmiger Verarbeitung von Wirklichkeit einzubringen.

«Wer sich für die Zukunft von Religion interessiert, dem sei (...) geraten, in erster Linie auf historisch in der allgemeinen Kultur verankerte Phänomene zu achten und sie daraufhin zu prüfen, inwieweit sie sich als Generatoren von Entparadoxierungsstrategien eignen.»²¹

Der Aufsatz wollte zeigen, dass das Verlangen nach symbolischer Vergewisserung in episodalen Vergemeinschaftungsformen als eine solche Entparadoxierungsstrategie und als Verstärker christlich inspirierbarer Gehalte angesehen werden kann.

Gerade im liturgischen Bereich scheint gegenwärtig jedoch eher das Bedürfnis nach Abgrenzung und kultisch-konfessioneller Profilierung vorzuherrschen. Darum bräuchte es drittens eine Renaissance jenes christlichen Kulturoptimismus, der im Zuge einer Reflexion auf die Geschichtlichkeit des Offenbarungsereignisses auch kirchliches Tun als Teil des je umfassenderen säkularen Weltvollzugs anerkennen kann. Hiernach begegnete die kirchliche Liturgie dann in der säkularen Liturgie immer schon einem Teil von sich selbst, entginge jeder Versuchung zur Abwertung und suchte vielmehr nach den zwar unthematischen, aber gleichwohl heilvollen Spuren der Anwesenheit Gottes inmitten der säkularen Kultur.²² Denkbar wäre eine Art dialogische Lernpartnerschaft mit säkularen Akteuren im Streben nach dem geeignetsten und humansten Symbolausdruck für die Lebens- und Weltbewältigungsthemen heute – was alles andere bedeuten würde als den Ausverkauf der für die Kirche ohnehin unverfügbaren großen Rituale samt ihrer Selbstverständnisse. Im Gegenteil: Je genauer man heute Säkularität studiert und lebt, desto mehr drängt sich einem die attraktive Schönheit und Weisheit der christlichen Liturgie auf. Wie alles von Gott Geschaffene erstickt sie nur dann, wenn sie das Andere ihrer selbst nicht als Teil ihrer selbst respektiert.

ANMERKUNGEN

¹ Zur allgemeinen Funktion von Ritualen vgl. nur Hans Gerald HÖDL, Art. *Ritus/Ritual*, in: Harald BAER u.a. (Hg.), *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus*, Freiburg u.a. 2005, 1117–1121 (mit Lit.).

² Vgl. nur als Ergebnis einer Medienanalyse die folgende Passagen: «Es ist eine in vielerlei Hinsicht außergewöhnliche Zeremonie. (...) Auf den Rängen ist es still wie in einer Kirche.» (Frankfurter Rundschau vom 16.11.09, S2); «Dieses Stadion ist der richtige Ort für ihre Trauer. Es ist ihre Kirche. Aber man kann hier im Trikot kommen, klatschen und rauchen und seinen Schal schwenken. Man kann trauern wie ein Fan-Herz eben trauert.» (BILD vom 16.11.09, S.14); «Gemeinsam still zu sein kann ein viel größeres Geschenk und ein viel stärkeres Erlebnis sein, als gemeinsam zu klatschen.» (SZ vom 16.11.09, S. 3); «Die Trauerfeier für Robert Enke war schon deswegen angemessen, weil den Teilnehmern das Bedürfnis nach Katharsis ins Gesicht geschrieben stand.» (FAZ vom 16.11.09, S. 27); «In der S-Bahn auf dem Weg zum Stadion (...) herrscht eine geradezu andächtige Ruhe, fast Stille.» (FAZ vom 16.11.09, S. 21); Verben wie «schreiten»; «innehalten»; «mahnen»; «verharren» oder «schweigen» dominieren die Beschreibungen und unterstreichen die kultische Rezeption der Gedenkfeier. Auch der kritische Kommentar der WELT analogisiert die Gedenkfeier mit kirchlichen Feiern: «Bei kirchlichen Beisetzungen spenden Rituale Trost, und die Liturgie gewährt eine eingeübte Sicherheit. Dies fehlt. Schmerzlich.» (WELT vom 16.11.09, S. 8). Für den Online-Beitrag des WELT-Journalisten Richard Herzinger gilt sogar: «Enkes Leidensweg gleicht einer Heiligenlegende.» Denn: «Die Aufbahrung von Robert Enkes Sarg im Stadion in Hannover markiert den kultischen Höhepunkt einer überbordenden kollektiven Anteilnahme, die quasireligiöse Dimensionen angenommen hat.» (vgl. www.welt.de/sport/fussball/article/5213779/Enkes-Leidensweg-gleicht-einer-Heiligenlegende.html vom 15.11.09; Zugriff am 18.11.09).

³ S. 13.

⁴ «Zwanzigers [gemeint ist der Präsident des Deutschen Fußballbundes, Theo Zwanziger, MS] stets leicht pastoraler Ton, hier ist er angebracht.» (Frankfurter Rundschau vom 16.11.09, S. S2).

⁵ Vgl. zu dieser These nur Matthias SELLMANN, *Kugel-Kult. Fußball als begehrteste Parallelwelt der Gegenwartskultur*, in: Johann E. HAFNER/Joachim VALENTIN (Hg.): *Parallelwelten. Christliche Religion und die Vervielfachung der Wirklichkeit*, Potsdam 2009, 299–316 (mit Lit.).

⁶ Vgl. nur als Einstieg in eine reiche Literaturlandschaft Herbert WILLEMS/Martin JURGA (Hg.), *Inszenierungsgesellschaft. Ein einführendes Handbuch*, Opladen 1998; sowie Winfried GEBHARDT u.a. (Hg.), *events. Soziologie des Außergewöhnlichen*, Opladen 2000.

⁷ Der berühmte Chosismus Durkheims; vgl. hierzu Emile DURKHEIM, *Die Regeln der soziologischen Methode*, Frankfurt am Main³ 1995 (zuerst 1895). Im Ganzen vgl. zu Durkheims Ordnungs- und Religionstheorie Matthias SELLMANN, *Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Analysen*, Frankfurt/New York 2007, 203–330.

⁸ Emile DURKHEIM, *Der Selbstmord*, Frankfurt am Main⁷, 1999 (zuerst 1897), 363.

⁹ Emile DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main² 1998 (zuerst 1912), 289.; vgl. auch DERS., *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt 1996³, (zuerst 1911), 149–154. Auch Hans JOAS organisiert die für seine Wertentstehungstheorie fundamentale Durkheim-Rezeption über den Begriff der «kollektiven Effervescenz»; vgl. *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt am Main 1999, 87–109.

¹⁰ Zu diesem wichtigen Gedanken – dass Kultur gerade die Entlastung von Individualität bedeutet und von hierher Attraktion entwickelt – vgl. auch die Interpretation von Hartmann TYRELL: *Emile Durkheim – Das Dilemma der organischen Solidarität*, in Niklas LUHMANN (Hg.), *Funktionale Differenzierung – Zur Geschichte einer Idee*, Opladen 1985, 181–250, hier 198–200; ebd.:238 (Anm. 130) auch nähere Hinweise, inwiefern Durkheim als Entdecker der Kultur im modernen Sinn verstanden werden kann.

¹¹ DURKHEIM, *Die elementaren Formen*, a.a.O., 301.

¹² Vgl. nur Hans G. KIPPENBERG/Kocku von STUCKRAD, *Einführung in die Religionswissenschaft*, München 2003², 110f zum Kruzifixstreit: «An der hitzigen Debatte um diese Frage (...) kann man studieren, wie auch in Deutschland Religion keineswegs nur als Inbegriff des individuellen Glaubensbekenntnisses galt, sondern zugleich (als, MS) Ausdruck der Zugehörigkeit zu einer moralisch konstituierten Gemeinschaft.»

¹³ Vgl. nur das bestens rezensierte Buch von Christoph MARSCHALL, *Barack Obama – Der schwarze Kennedy*, Zürich 2009, v.a. 105–117.

¹⁴ Der hier beschriebene Zusammenhang von religiöser und sozialer Energie erlaubt eine selbstkritische Wendung auf die kirchliche Liturgie: Kann es sein, dass diese von den Leuten heute oft als so kraft- und ausdruckslos empfunden wird, weil sie sich offenbar nicht mehr aus vitalen sozialen Energien speist, so dass gar keine gemeinsame Symbolinterpretation und -innovation mehr zustande kommt? Wie oft werden Gottesdienstgemeinden gar nicht als Gemeinschaft, sondern als Ansammlung je für sich zelebrierender Gläubiger erlebt! Liturgiereform müsste dieser These nach als kirchliche Sozialreform gestaltet werden, als Arbeit an der sozialen Energie der feiernden Gläubigen. Denn nach Durkheim entscheidet sich die Intensität der religiösen Symbolenergie auch an der Frage, wie hoch überhaupt die gegebene soziale Intensität ist. Die Fokussierung auf die «rechte Feier» oder die virtuose Zelebration der Liturgie führt dann jedenfalls am Ziel vorbei, wenn sie sich nicht mit derselben Akribie auf die Interaktionsqualität der Feiernden bezieht.

¹⁵ DURKHEIM, *Die elementaren Formen*, a.a.O., 290.

¹⁶ Man denke nur an das berühmte Beispiel Leonardo BOFFS in der *Kleinen Sakramentenlehre*, Düsseldorf 1982⁵, 27–33. Für Durkheim war klar, dass die Kraft heiliger Verpflichtung an allem erfahrbar werden kann, was irgendwie soziale Bedeutsamkeit erlangt. Hierin folgt ihm etwa Roger Callois in seinen Analysen über «Heiligkeit und Reinheit» in: *Der Mensch und das Heilige*, München 1988, 39–50.

¹⁷ Zitiert bei Peter BERGHOFF, Art. *Kollektive Repräsentation*, in: Christoph AUFFARTH u.a. (Hg.), *Metzler-Lexikon der Religion*, Bd. 2, Stuttgart/Weimar 1999, 193–201, hier 195.

¹⁸ Noch einmal zum Gedenken an Enke: Trauernde werden zitiert mit: «Auch der Himmel weint.» Oder sie beten, in kreativer Anspielung an seinen Torwartberuf: «Ruhe in Frieden und halt das Himmelstor sauber!»; vgl. TAZ vom 16.11.09, S. 13.

¹⁹ Zum intensiven Diskurs um die Frage nach einer «Wiederkehr der Religion» vgl. nur Detlef POLLACK, *Rückkehr des Religiösen?*, Tübingen 2009.

²⁰ Vgl. Franz-Xaver KAUFMANN, *Wo liegt die Zukunft der Religion?*, in: Michael KRÜGGELER u.a. (Hg.), *Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*, Opladen 1999, 71-97; das folgende Zitat ebd., 89.

²¹ Ebd., 94; Mit letzterem ist die soziologische These angesprochen, nach der Religion die Probleme der Daseinsdeutung verarbeitbar macht, indem sie offenbare Paradoxien – wie den Tod, das Leid Unschuldiger, das Scheitern usw. – über bestimmte, vor allem semantische Strategien entschärft. Religion verspricht (nicht: beweist!) z.B. ein besseres Jenseits, normiert Verhalten über Moralbefehle, motiviert Gemeinschaftsbildung jenseits der Kenntnis von Personen usw. Solche Strategien heißen Entparadoxierung – und machen gerade den Attraktivitätsgehalt von religiöser Kommunikation aus.

²² Dazu bis heute immer wieder lesenswert Karl RAHNER, *Theologische Reflexionen über das Problem der Säkularisation*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Einsiedeln/Zürich 1967, 637-666.