

Rituale in systemischer Therapie und Seelsorge

unter besonderer Berücksichtigung der Geschlechterdifferenz

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Würde einer Doktorin der Theologie
der Universität Paderborn

vorgelegt von

Julia Strecker

aus Köln

Prof. Dr. Martin Leutzsch (Vorsitzender)
Prof. Dr. Harald Schroeter-Wittke (Gutachter)
Prof. Dr. Ursula Riedel-Pfäfflin (Gutachterin)
Prof. Dr. Helga Kuhlmann
Dem Dekan eingereicht am: 10.11.2010

Vorwort

Unmittelbar im Anschluss an mein Studium verbrachte ich einige Jahre mit Aktion Sühnezeichen in Philadelphia (USA) und arbeitete dort in einem interreligiösen/interkulturellen Frauenprojekt. Ich begleitete damals Frauen und ihre Kinder, überwiegend Töchter, die von Vätern, Stiefvätern, Großvätern, Nachbarn sexuelle Gewaltübergriffe erlitten hatten. Bei einem meiner Gerichtsbesuche, bei dem ich eine afroamerikanische Mutter und ihre beiden 8-jährigen Töchter begleitete, die auf die Gerichtsverhandlung gegen den Stiefvater warteten, fragte mich die Mutter: „Was machen wir, wenn er uns um Vergebung bittet? Sollen wir beten? Haben Sie ein Ritual für uns? Etwas Heilsames, etwas Nährendes, etwas, das uns zu Gott bringt und uns miteinander versöhnt?“ Spontan fühlte ich mich berührt, bemerkte aber auch, dass mit dieser Frage eine Tür zu vielen anderen Fragen geöffnet wurde.

Aus Sicht mehrgenerationaler Familientherapie ist das Aufsuchen von Trennungen und Verletzungen, ungelösten Konflikten und verschwiegenen Traumatisierungen wesentliche Voraussetzung, um Versöhnung, Vergebung und Heilung erfahren zu können. Allerdings funktioniert Vergebung nur dann, wenn die Anerkennung des Unrechts geschieht. Ich sprach damals im Wartesaal des Gerichts diese Dinge in einem Gebet aus und eröffnete es mit einer Phase des Innehalts. Ich bemerkte, wie sich die Situation zwischen uns verdichtete und eine tiefe Stille entstand.

Rituale in Seelsorge und Therapie interessieren und begleiten mich, seitdem ich bewusst die beiden Stränge meiner professionellen Identität zusammengeführt und miteinander verbunden habe. Im therapeutischen und seelsorglichen Vollzug des Rituals kommen verschiedene Ebenen der einen großen Wirklichkeit zusammen. Die im Ritual durch die Versprachlichung materialisierte Realität ist in gewisser Weise unserem alltäglichen Bewusstsein übergeordnet. Dieses Phänomen fasziniert und begeistert mich, seitdem ich als Seelsorgerin und Therapeutin an seelischen Wandlungsprozessen teilhabe. Genau dieses Phänomen der Wandlung, der Transformation im Ritual wollte ich untersuchen und stieß auf reichhaltiges Material. Sowohl die vorhandenen Ritualtheorien sowie deren Implikationen und Auswirkungen auf Therapie und Seelsorge als auch die im Rahmen dieser Arbeit durchgeführten Interviews mit Ritual-ExpertInnen eröffneten ein weites Feld. Die offene Dimension des Symbolischen, die im Ritual durch eine klare Struktur eingeleitet wird, lässt neue Landschaften und neue Wirklichkeiten betreten.

Danken möchte ich Prof. Dr. Harald Schroeter-Wittke, der diese Studie betreute und mich solidarisch unterstützte, ebenso Prof. Dr. Ursula Riedel-Pfäfflin, die mich gleichfalls kritisch begleitete und wertvolle Hinweise gab. Gesa Jürgens danke ich für ihre Ermutigung zu dieser Arbeit, Katrin Wüst für ihr inhaltliches Feedback. Ganz besonders danke ich auch allen an dieser Untersuchung beteiligten Interviewpartnerinnen und –partnern.

Köln, im November 2010

Julia Strecker

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort

1. Themenfindung	7
1.1. Inspirierendes	7
1.2. Abschied von Nils: Ein Fallbericht	11
1.3. Ritual und Sprache	13
1.4. Forschungsinteresse und -fragen	14
I. Perspektiven der Theorie	19
2. Ritualtheorien im Wandel	19
2.1. Vor Turner	19
2.1.1. Zugang	19
2.1.2. Der anthropologische Ansatz van Genneps	22
2.1.3. Das Drei-Phasen-Modell der Rituale	25
2.2. Der religionswissenschaftliche Ansatz Eliades: Heilige Orte	27
2.3. Turner	29
2.3.1. Anfänge	30
2.3.2. Liminalität und Liminoides	31
2.3.3. Communitas	34
2.3.4. Sacra	35
2.3.5. Die magische Funktion liminaler Prozesse	35
2.3.6. Ritual als Transformationsgeschehen	38
2.3.7. Conclusio	38
2.4. Mit Turner nach Turner	39
2.5. Kritische Reflexion	51
2.5.1. Zur Beurteilung und Anwendung der Theorien Victor Turners	51
2.5.2. Zur Turnerschen Ritualdefinition	52
2.5.3. Der andere Blick auf Struktur und Communitas	54
2.5.4. Der Blick auf die Frauen	55
2.5.5. Conclusio	58
3. Ritual im Kontext	60
3.1. Erste Reflexion	60
3.2. Ritual und Gesellschaft – Gesellschaft und Ritual	64
3.3. Ritual und Religion – Religion und Ritual	68
3.3.1. Lutz Friedrichs – Kasualpraxis in der Spätmoderne	72
3.4. Ritual und Gendertheorien – Gendertheorien und Ritual	75
3.4.1. Typische Frauen- und Männerrituale	77
3.4.2. Öffentlicher und häuslicher/privater Raum	78
3.4.3. Die Macht der Frauen	79
3.4.4. Doing Gender im Ritual	80
3.5. Das Ritual als Performance/Performanz	82
4. Rituale in systemischer Perspektive	88
4.1. Der systemisch-therapeutische Hintergrund	88
4.1.1. Systemische Therapie und konstruktivistische Entwürfe	88
4.1.2. Was heißt eigentlich „systemisch“?	90
4.1.3. Die Genderfrage in der systemischen Perspektive	97
4.1.4. Geschlechterdifferenz und Sinnstiftung	99
4.2. Rituale in der systemischen Therapie	104
4.2.1. Virginia Satir: Pionierin der Familientherapie und Skulpturarbeit	104

4.2.2. Das Mailänder Team	107
4.2.3. Luigi Boscolo: Diskontinuitätsrituale	109
4.2.4. Onno van der Hart	111
4.2.5. Rosmarie Welter-Enderlin	114
4.2.6. Bert Hellinger	118
4.3. Rituale in der Seelsorge – der Seelsorgebegriff	122
4.3.1. Henning Luther: Schwellen und Passagen	124
4.3.2. Ulrike Wagner-Rau: Kasualpraxis	127
4.3.3. Christoph Morgenthaler: Systemtherapie in kirchlicher Praxis	133
4.3.4. Gina Schibler: Kreativ-emanzipierende Seelsorge	140
4.3.5. Michael Klessmann: Seelsorgedimensionen	143
4.3.6. Uta Pohl-Patalong: Die Genderperspektive in der Seelsorge	146
4.4. Poimenische Perspektive der Rituale – ein Versuch	149
5. Zwischenbilanz	153
Ein Schwellenritual	156
II. Perspektiven der Praxis	162
6. Zum empirischen Verfahren	162
6.1. Empirischer Ansatz	162
6.1.1. Forschungsanliegen	162
6.1.2. Aspekte zur empirisch-qualitativen Sozialforschung	163
6.1.3. Datenerhebung – Methode der Interviews	165
6.1.4. Das problemzentrierte Interview	166
6.2. Die Grounded Theory	169
6.2.1. Allgemeines zur Grounded Theory	169
6.2.2. Das Kodierverfahren der Grounded Theory	170
6.2.2.1. Offenes Kodieren	171
6.2.2.2. Axiales und selektives Kodieren	172
6.3. Die Interviews	173
6.3.1. Der Interviewleitfaden	174
6.3.2. Die Transkription	177
6.3.3. Die Auswertung der Daten	178
6.3.4. Rahmendaten	179
7. Kategorien und Parameter	181
7.1. Kategorienbildung	181
7.2. Parameter und erste Auswertungen	182
7.2.1. Rahmen und Setting	183
7.2.2. Vorgehen und Struktur (Form)	184
7.2.3. Auswirkungen auf Körper und Seele	185
7.2.4. Berufliches Selbstverständnis der Interviewten (Berufung)	186
7.2.4.1. Die TheologInnen	186
7.2.4.2. Die TherapeutInnen	187
8. Einzelcharakterisierung der Interviews	190
8.1. Interview 1: Ansgar Bülow	190
8.1.1. Persönliche Eindrücke	190
8.1.2. Schwerpunkte	191
8.1.3. Fazit	192
8.2. Interview 2: Sabine Simon	193
8.2.1. Persönliche Eindrücke	193

8.2.2. Schwerpunkte	194
8.2.3. Fazit	195
8.3. Interview 3: Anna Schütze	196
8.3.1. Persönliche Eindrücke	196
8.3.2. Schwerpunkte	197
8.3.3. Fazit	199
8.4. Interview 4: Paul Wüst	199
8.4.1. Persönliche Eindrücke	199
8.4.2. Schwerpunkte	200
8.4.3. Fazit	202
8.5. Interview 5: Gesine Trost	203
8.5.1. Persönliche Eindrücke	204
8.5.2. Schwerpunkte	204
8.5.3. Fazit	210
8.6. Interview 6: Rudolf Wende	211
8.6.1. Persönliche Eindrücke	211
8.6.2. Schwerpunkte	212
8.6.3. Fazit	214
8.7. Interview 7: Elsa Merz	215
8.7.1. Persönliche Eindrücke	215
8.7.2. Schwerpunkte	216
8.7.3. Fazit	217
8.8. Interview 8: Gertrud Jung	218
8.8.1. Persönliche Eindrücke	219
8.8.2. Schwerpunkte	219
8.8.3. Fazit	223
8.9. Interview 9: Moses El Hur	224
8.9.1. Persönliche Eindrücke	224
8.9.2. Schwerpunkte	225
8.9.3. Fazit	230
8.10. Interview 10: Anita Behrends	231
8.10.1. Persönliche Eindrücke	231
8.10.2. Schwerpunkte	232
8.10.3. Fazit	235
8.11. Interview 11: Anna Ross-Malve	235
8.11.1. Persönliche Eindrücke	236
8.11.2. Schwerpunkte	236
8.11.3. Fazit	239
9. Auswertung der Interviews und Reflexion	240
9.1. Auswertungsmatrix	240
9.2. Kurzcharakterisierungen der ExpertInnen und ihres Ritualezugangs	243
9.3. Gender	245
9.4. Reflexion über die spirituellen Dimensionen	247
9.4.1. Sprache	248
9.4.2. Körper und Sprache	252
9.4.3. Kosmos und Gemeinschaft	256
9.4.4. Körper und Macht	258
10. Conclusio	261
Literaturverzeichnis	272

1. Themenfindung

1.1. Inspirierendes

Die jahrelange Tätigkeit als Pfarrerin und Seelsorgerin, als Theologin und Therapeutin motivierten mich, diese Arbeit über Rituale in systemischer Therapie und Seelsorge zu schreiben.¹ Systemische Therapie ermöglicht eine verschärzte Sensibilität für Vernetzungen, Abhängigkeiten und die soziale Dimension individueller Probleme. Sowohl die Beschäftigung mit Einzelnen als auch mit Beziehungssystemen in Seelsorge und Beratung öffnen im Zusammenhang mit der Suche nach den wesentlichen Säulen der Begleitung die Augen für die Arbeit mit Ritualen. In den vielfältigen systemischen Spannungsfeldern, in denen die ungelebten Geschichten, ungeweinten Tränen, ungehaltenen Reden, unausgesprochenen und unerfüllten Wünsche und Träume einzelner Menschen zum Ausdruck kamen, tauchte die Frage nach dem Sinnzusammenhang des Ganzen auf. Teilweise fand ich Inspirationen dazu in der systemischen Therapie. Diese eröffnet Wege, der sozialen Pathologisierung, die auf Familien und Einzelne durchschlägt, der Macht und Gewalt, die sich in Familiensystemen häufig breit macht, der Sprachlosigkeit, in die sich Kinder häufig flüchten, entgegenzutreten.

Rituale im systemisch-therapeutischen Zusammenhang können dazu beitragen, Kräfte und Ressourcen zu mobilisieren, heilende und lösende Wege zu entdecken und diese auch zu gehen. Systemische Therapie und systemische Seelsorge bieten eine große Chance, Übergänge bewusster zu machen. Die Kirchen halten seit jeher rituelle Strukturen bereit, um in Zeiten existenzieller Unsicherheit und Not Übergänge besser zu meistern: Vom Kind zum Erwachsenen, vom Single zum Paar, vom Paar zur Familie. Das Leben selbst hält diese Übergänge bereit: „Es ist das Leben selbst, das die Übergänge von einer Gruppe zur anderen und von einer sozialen Situation zur anderen notwendig macht. Das Leben eines Menschen besteht somit in einer Folge von Etappen, deren End- und Anfangsphasen einander ähnlich sind: Geburt, soziale Pubertät, Elternschaft, Aufstieg in eine höhere Klasse, Tätigkeitsspezialisierungen.“² Van Gennep zufolge schwelt „das rituelle Subjekt [...] zwischen zwei Welten.“³

¹ Für diese Untersuchung wurde folgendes Verfahren in der Schreibweise gewählt: Mit TherapeutInnen, KlientInnen und SeelsorgerInnen sind prinzipiell auch Therapeuten, Klienten und Seelsorger gemeint. „Meiner Meinung nach ist es wichtig, dass wir die Sprache in uns sprechen lassen, ohne dabei haarspalterisch andauernd nach männlich, weiblich, der Reihenfolge und so weiter zu fragen.“ (Luisa Muraro, 1999, 13).

² Arnold van Gennep, 1986, 25.

³ Vgl. ebd., 27.

Als ich vor einigen Jahren in der Evangelischen Studierendengemeinde (ESG) als Pfarrerin arbeitete, begegnete mir die Frage nach Ritualen in vielfältiger Form. Die Gestaltung von besonderen Gottesdiensten, von Ritualen aus seelsorglichen Anlässen und von liturgischen Nächten lag mir am Herzen. Ich führte viele Beratungen durch und liebte die Vielfalt der Möglichkeiten, als Seelsorgerin aktiv zu werden. Viele StudentInnen kamen über einen längeren Zeitraum. Es gab immer wieder Gelegenheit, der jeweiligen Person die Chance zur Wahrhaftigkeit und Authentizität zu geben und auch Sprachfindungsprozesse zu unterstützen: Worte, die ihre Kraft entfalten, wenn sie in einem bestimmten Setting und mit einer bestimmten Haltung gesprochen wurden und Worte, die über das Sprechen hinaus wirksam werden.⁴

Das über die Schwelle des Verbalen Hinausgehen verband sich mit dem in der familientherapeutischen Ausbildung Gelernten. Zugleich war dies ganz nah an dem, was schon Paul Tillich in die theologische Diskussion zum Thema „Ritual“ eingeworfen hat.⁵ In der Bezugnahme auf reformatorische Ritualkritik hat er zwar die Möglichkeit des magischen Missverständnisses beim Sakrament kritisch hinterfragt, zugleich aber vorgeschlagen, den ambivalenten, durchaus auch magischen Charakter von Ritualen als menschliches Handeln in Seelsorge und Liturgie ernst zu nehmen.⁶

Veröffentlichungen aus dem kirchlichen und theologischen Kontext zeigen: Nach einem Versuch der Wiederentdeckung des „Kults für das Überleben der Menschen“⁷ in der nachkonziliären Ära der katholischen Kirche wurde auch in der evangelischen Theologie in den letzten 15 Jahren dem Thema Rituale verstärkt in der liturgischen und pastoralpsychologischen Diskussion große Aufmerksamkeit geschenkt.⁸

⁴ Gleich zu Beginn dieser Arbeit findet eine Auseinandersetzung mit Sprachfindungsprozessen statt, ein thematischer Komplex, der im Zusammenhang mit Ritualen unabdingbar immer wieder in Erscheinung tritt.

⁵ Paul Tillich hat im Lauf seiner Darstellung unterschiedlicher Lebens- und Problemkontakte verschiedene Akzente seines Magieverständnisses in Bezug auf überwiegend liturgisches Handeln aufgezeigt. Es ging ihm vor allem um das Verhältnis von Heil und Heilung, dann spezifisch auch um die Erfahrbarkeit des göttlichen Geistes („Mächtigkeit“) im gesprochenen Wort; vgl. dazu Tillich, 1946, 210 ff. und 1962, 145 ff. Zum Symbolbegriff in der protestantischen Theologie, der von Tillich wieder neu zu Ehren gebracht wurde, 1966, 3-28.

⁶ Vgl. zur theologischen Auseinandersetzung mit dem von Paul Tillich erweiterten Begriff von Magie, Hans-Günter Heimbrock, 1993, 129 ff. Allerdings geht es in der Beschäftigung Heimbrocks mit Tillichs Magieverständnis primär um die Sprach-Rituale des Gottesdienstes. Zur Magie bei Tillich selbst, vgl. Tillich 1966, 10 ff.

⁷ Ingrid Hentschel, 2005, 23 ff.

⁸ Vgl. dazu die beiden Themenschwerpunkte der Zeitschriften „Praktische Theologie“ und „Evangelische Theologie“ im Jahr 1998 sowie Lutz Friedrichs, 2008 und Brigitte Enzner-Probst, 2009. Vgl. ebenso die Untersuchung Young-Mi Lees, die darauf abzielt, anhand der kulturanthropologischen Forschung und Ritualtheorie Victor Turners den komplexen Hintergrund der Entstehung des frühen Christentums, mit besonderem Blick auf den Wanderradikalismus, zu beschreiben. Lee, 2004, 183.

In den vergangenen 35 Jahren, seitdem der Begriff „ritual studies“ zum ersten Mal offiziell auftauchte⁹ und verstärkt als Phänomen sui generis betrachtet wurde, begann man, dem Begriff der Rituale in fast allen Kulturbereichen nachzuspüren. Es wurde einerseits das Interesse an konkreten, empirischen Studien zu Ritualen geweckt, andererseits auch der Entwicklung allgemein relevanter Ritualtheorien mehr Beachtung geschenkt. Teilweise lässt sich die gegenwärtig gesteigerte Bereitschaft, Rituale in Theorie und Praxis näher zu beleuchten und ihnen Platz einzuräumen, aus dem Willen erklären, durch Rituale neue Formen des individuellen und des gesellschaftlichen Lebens auszuprobieren.¹⁰ Teilweise ist in den Untersuchungen die Frage nach dem Verhältnis von Mythos und Religion bezüglich des Stellenwertes und der Funktion von Ritualen im Rahmen religiöser Systeme relevant.

Verschiedene gesellschaftliche Strömungen und Entwicklungen, wie z.B. die so genannte New-Age-Bewegung, die in bestimmten Kreisen dazu führte, spirituelle Ideen und Praktiken aus dem Osten und aus schamanischen, nativ-amerikanischen und anderen Traditionen zu rezipieren, ließen ebenso eine Fülle religiöser Aspekte in den Bereich der säkularisierten Psychotherapie übergehen.¹¹

Um sich in der Vielfalt der Ritualelandschaft orientieren zu können, sei hier ein erster Überblick in Form einer Auflistung gegeben:

- Rituale zum Neubeginn einer Lebensphase:
 - Wechsel vom Kind zum Jugendlichen, z.B. Feiern der ersten Menstruation (Initiation)
 - Auszug der Kinder
 - Beginn der Wechseljahre
 - Umzug
 - „Mitte des Lebens“
 - Neuorientierung im Beruf
 - Eintritt in den Ruhestand
- Geburtstage, Jubiläen und Jahresgedächtnisse

⁹ Andrea Belliger/David J. Krieger, 2003, 8.

¹⁰ Vgl. Corina Caduff/Joanna Pfaff-Czarnecka, 2001, 16.

¹¹ Vgl. Patrick Vandermeersch, 2003, 435 ff.; Hubert Knoblauch, 2009, 277 ff.

- Rituale für die tägliche Lebensgestaltung:
 - den Tag hinter sich lassen
 - Innehalten mitten am Tag
 - bewusster leben
- Tägliche Essensrituale und besondere Mahlkultur¹²
- Therapeutische Rituale:
 - Loslösung von alten Mustern
 - Veränderung von Einstellungen (z.B. Schuldgefühle/negative Gedanken)
 - Versöhnung und Verzeihen
 - „Kontenausgleich“ (Soll und Haben in Beziehungen)
 - Vergewisserung des Sinnzusammenhangs, in dem man steht und lebt
- Begrüßungsfeste für Kinder nach der Geburt
- Rituale nach Tot- oder Fehlgeburten
- Rituale nach einer Krankheit
- Rituale vor einer Operation
- Trennungs- und Abschiedsrituale

Welche anderen Aspekte führten zu dem Entschluss, über dieses Thema eine Dissertation zu schreiben? Vor allem die eigene berufliche Identität; nämlich als Seelsorgerin und Therapeutin im Kontext Kirche gerade mit Ritualen in Begleitungssituationen an Schwellen und Übergängen ein gelungenes Zusammenspiel der verschiedenen Zugänge zu dem gefunden zu haben, was mich ausmacht, erfüllt und begeistert. Gerade weil Seelsorge der Raum ist, der gemeinsam von SeelsorgerIn und Ratsuchenden geschaffen wird, in dem Frauen und Männer Begegnung in Beziehung finden, sind Rituale eine Möglichkeit, diesen Raum neu auszufüllen. Eine Seelsorgerin und christliche Theologin kann dabei ihre eigene spirituelle Verankerung einsetzen, um an Bekanntes und Vertrautes anzuknüpfen und das therapeutische Handwerkszeug nutzen, um Neues und bisher nicht Bewusstes hervorzuholen.

An dieser Stelle sei auf die Unterscheidung von Seelsorge, Beratung und Therapie, die bereits gemeinsam mit Ursula Riedel-Pfäfflin¹³ benannt wurde, hingewiesen. Vor allem die fachliche Differenzierung, die sich in Tiefe und Zeitintensität der Arbeit auswirkt, sollte im Umgang mit

¹² Vgl. Guido Fuchs, 1998.

¹³ Ursula Riedel-Pfäfflin/Julia Strecker, 1999, 55 ff.

Ritualen nicht außer Acht gelassen werden. Rituale bieten in gewisser Weise die Möglichkeit, im Raum der Seelsorge Vertiefungen und Bewusstwerdungsprozesse anzuleiten, die sonst nur im therapeutisch-geschützten Raum möglich sind. Gerade, weil auch von nichtkirchlichen Therapeuten immer wieder darauf hingewiesen wird, wie wichtig die Einbeziehung der Sinnfragen für die Durchführung einer Therapie sei, werden Rituale zu einer Schnittstelle zwischen der Suche nach Sinn und Vertiefungsprozessen der unbewussten Persönlichkeitsanteile in Seelsorge und Therapie.

Ebenso tauchte in den letzten Jahren der „Performance-Begriff“ als Teil des rituellen Handelns in unterschiedlichen Aspekten und Akzentuierungen auf:¹⁴ Rituale finden oft an der Grenze von Kunst/Theater statt. Übergänge und Veränderungen im gesellschaftlichen und individuellen Bereich regen die künstlerische Produktion an.¹⁵ „Doch unübersehbar ist dabei die Herausforderung, welche die Rituale als bestehende Institutionen darstellen. Als Krisenintervention, als Ausdrucksform, als Kommunikationsmittel stellen sich Rituale als Vehikel bereit, um Zusammenhänge herzustellen [...].“¹⁶

Der im folgenden Kapitel 1.2. geschilderte Fall aus meiner eigenen Praxis als Seelsorgerin, der mich lange und intensiv beschäftigte, gab den letzten Anstoß zum Thema dieser Dissertation.

1.2. Abschied von Nils: Ein Fallbericht

Svenja und Thomas, die beide seit geraumer Zeit mit mir im Kontakt waren, und die ich in der Sandkapelle der ESG getraut hatte, verloren ihren Sohn Nils nach einer Herzoperation im Alter von drei Jahren. Svenja war gerade hochschwanger mit Birte und die Eltern entschieden sich, der kleinen Schwester nichts von dem Tod von Nils zu erzählen. Beide hatten den Tod des kleinen Jungen nicht verarbeitet. Trotz des Versuches, ihnen in Gesprächen Brücken zu bauen, zogen sie sich völlig von ihrer alten Umwelt zurück, so dass sie fast drei Jahre lang nicht mehr zur ESG kamen. Eines Tags meldete sich Svenja mit der Frage, ob sie einen Beratungstermin erhalten könne. Birte sei jetzt in einer Kindergruppe und falle durch ihr aggressives und überdurchschnitt-

¹⁴ Vgl. Erving Goffman, 2002, 185 ff.; zum performativen Turn, Edgar Forster, 2007, 224 ff. und Christoph Wulf/Jörg Zirfas, 2007, 7 ff.

¹⁵ Vgl. Donald W. Winnicott, 2006.

¹⁶ Corina Caduff/Joanna Pfaff-Czarnecka, 2001, 16.

lichforderndes Verhalten auf. Sie wisse nicht mehr weiter und Thomas habe sich sowieso schon völlig zurückgezogen.

In dem ersten Gespräch mit Svenja, Thomas und Birte stellte sich heraus, dass die Eltern das Tabu des toten Nils nicht durchbrochen hatten und auch nicht bereit waren, dies zum Thema zu machen. Erst als die kleine Birte gebeten wurde, die einzelnen Mitglieder ihrer Familie als kleine Püppchen aufzustellen, offenbarte sich für die ganze Familie das unausgesprochene Tabu. Obwohl Svenja und Thomas vor und mit Birte nie über den toten Nils gesprochen hatten, war für Birte klar, dass eine weitere Person in ihrer Familie anwesend war. Wie selbstverständlich nahm sie vier Püppchen. Das, was sie für Nils ausgesucht hatte, legte sie zwischen sich und ihre Eltern, wie eine Barriere, und sagte dann: „Der ist auch da, er liegt genau zwischen Papa, Mama und mir. Ich kann ihn immer anschauen.“ Diese kurze Interaktion reichte für Svenja und Thomas, um die Notwendigkeit einzusehen, das Geheimnis zu lüften und Birte von ihrem toten Brüderchen zu erzählen. Es flossen viele Tränen, es war schon in dieser Sequenz spürbar, wie viel Lösendes und Heilendes in diesem Prozess lag. In ein paar nachfolgenden Sitzungen mit dem Paar schlug ich ihnen Möglichkeiten und Wege vor, sich mit ihrer Trauer noch mehr nach vorne zu wagen. Beide weinten viel, sagten nie zuvor Gesagtes und benannten Traurigkeit und Wut, Ohnmachts- und Verlassenheitsgefühle. Svenja schrieb ein Gebet, das sie aber „nicht einfach so“ vorlesen wollte. So wurde gemeinsam die Idee entwickelt, ein kleines Abschiedsritual am Grab von Nils durchzuführen. Dies fand einige Wochen später statt: Svenja, Thomas, Birte und die Paten von Nils gingen gemeinsam mit mir schweigend zum Grab. Dort legten die Eltern und Birte Geschenke und Briefe in einer selbstgetöpferten Schale auf das Grab, die sie später eingruben. Birte hatte noch eine kleine Glaskugel, die sie die ganze Zeit fest in der Hand hielt. „Schade, dass wir das damals bei der Beerdigung nicht gemacht haben“, sagte Thomas weinend und dann fügte er fast ein bisschen verschmitzt hinzu: „Nein, es ist gut so, denn damals war ich nicht bereit, mich von dir, Nils zu verabschieden. Ich wollte deinen Fortgang nicht wahrhaben.“ Svenja und Thomas dankten für alles, was Nils in die Welt, insbesondere in diese kleine Familie, gebracht hatte. Sie benannten die Trauer und den Schmerz und wünschten sich, dass er seinen Platz in der Familie, wenn auch nicht als lebendes, so doch als in der Erinnerung bleibendes Kind behalten dürfe. Svenja las ihr geschriebenes Gebet vor, dann sagte Birte, sie wolle auch noch beten. Sie sprach ihr Gebet und ich einen Segen. Alle weinten und niemand wollte gehen. Schließlich schlug ich vor, etwas von der Grabstelle mit nach Hause zu nehmen. Es gab dort Steine und Blumen und verschiedene Gräser. Alle fanden etwas und gingen anschließend schweigend und beseelt vom Friedhof nach Hause.

Birtes Auffälligkeiten ließen schlagartig nach und als ein knappes Jahr später ein drittes Kind geboren wurde, ging die Familie gleich nach der Geburt zu Nils Grab, um nicht in alte Wiederholungen zu fallen. Björn erfuhr vom ersten Tag seines Lebens an, dass es einen Bruder vor ihm gab, der immer einen festen Platz im Herz seiner Eltern behalten wird.

1.3. Ritual und Sprache

Die Suche nach dem Unendlichen, danach, auch jenseits von Sprache etwas Sinnstiftendes zu kreieren, begleitet mich schon lange. Sie taucht auf in der Arbeit mit Ritualen, beim Verfassen dieser Dissertation, beim Schreiben von Gebeten und Texten, beim Denken darüber hinaus. Darin verborgen liegt die Sehnsucht, jenseits von spontanem, aktuellem Sprechen etwas Tragendes, Bleibendes, Materielles, Benanntes und zu Benennendes zu gestalten. Es liegen darin der Wunsch und die Erfahrung, Transzendenz zu schaffen, indem Immanenz gewährt wird. In der Immanenz, in der Handlung mit Symbolaufstellung und dem Akt der Versprachlichung, überschreitet Birte bisher Gesprochenes und Nicht-Gesprochenes durch eigenes Sprechen. Transzendenz bedeutet hier soviel wie eine Öffnung für den größeren Zusammenhang und die Erfahrung, dass in dem Vollzug des Rituals Bindung und Rückbindung (re-ligio) möglich ist.¹⁷ Das in diesem Ritual vollzogene Sprechen ermöglicht das Benennen und Brechen des Tabus. Verschlossene Türen werden geöffnet und unbewusste Aspekte der Seele angesprochen. Im ritualisiert gesprochenen Wort überschreitet Birte eine Schwelle. Im Überschreiten dieser Schwelle verdichten sich die Möglichkeiten für die Erfahrung der (Er-)Lösung von alten festgefahrenen Strukturen. Das in diesem Ritual vollzogene Sprechen hat einen bewusstseinsfördernden, klarenden und lösenden Effekt.

Sprache und Ritual – Ritual und Sprache: Gegenseitig und im Miteinander befruchten sie sich und ermöglichen einen Bewusstwerdungsprozess, einen Zugang zu neuen Horizonten. Dieser Zugang zu neuen Welten hat direkte Auswirkungen auf die alltägliche Welt: In der Geschichte

¹⁷ Andrea Günter hat in ihrem Buch „Der Sternenhimmel in uns“ den Zusammenhang von Transzendenz und Rückbindung in Form von Sprache herausgearbeitet. Wenn sie Transzendenz als Gedanken von Immanenz begreift, verweist sie auf säkulare philosophische Konzeptionen und auf theologische Entwürfe, die anerkennen, dass Gott den Menschen immanent erfahrbar ist. Sie bezieht sich dabei im Anschluss an Simone de Beauvoir, Luce Irigaray und die Frauen des Mailänder Frauenbuchladens auf den Zusammenhang von weiblicher Freiheit und Transzendenz und auf die Fragestellung der menschlichen Vermittlung als Ort von Transzendenz. Vgl. Günter, 2003, 232 ff.

des Abschieds von Nils zeigt sich die Wirkung von Birtes Symbolisierung unmittelbar. Das gesamte System macht eine Veränderung und Verwandlung durch. Das Tabu des Sprechens ist durchbrochen, der tote Nils bekommt als Teil der Familie seinen Platz, Birtes Auffälligkeiten gehen zurück.

In der Symbolisierung geschieht die Öffnung zum Unendlichen, die Transzendierung. Birtes Seele findet ihren Frieden. Sie selbst erlebt dies als eine Transzendenzerfahrung, was sich in ihrer eigenen Verwandlungs- und Veränderungsbereitschaft zeigt, bis dahin, dass sie dies in Form eines selbst gesprochenen Gebetes ausdrückt. Dabei bedient sie sich der offenen Dimension des Symbolischen. Die anderen Familienmitglieder begeben sich ebenfalls auf die Ebene des Symbolischen. Das ritualisiert-gesprochene Wort ermöglicht ihnen, ihrem seelischen Prozess Ausdruck zu verleihen. Dies führt zu einer inneren Reinigung, Heilung, Loslösung von alten Mustern. In dem Moment, da Birte benennt, dass sie ihren toten Bruder sehen und anschauen kann, begibt sich die Familie in das Tal der Verwandlung – Tränen fließen, die auftauchenden Gefühle sind nicht kontrollierbar. In diesem Tal überwinden sie die Stolpersteine und Hindernisse, die ihren Weg zur neuen Landschaft bisher versperrten. So wie Leben und Tod zusammengehören, haben abgespaltene und lange verdrängte Gefühle ihren Platz im Ritual. Das Ritual öffnet das Herz und das tiefe Bewusstsein für eine Auflösung der alten verfestigten Dynamiken. Das genaue Hinschauen, die Sprachfindung, das Ausdrücken des bisher nicht Erkannten sind wesentlich auf diesem Weg.

1.4. Forschungsinteresse und -fragen

Die Vielfalt des Eigenen und Gemeinsamen, Frauen, Männer, Individuelles, Kollektives oder auch das ganz Andere und die vielen Dimensionen, die in der Welt der Rituale verborgen liegen, sollen auch durch und nach Vollendung dieser Doktorarbeit erfahrbar sein. Nach dem geschilderten Erlebnis mit der Familie von Nils klangen die Intensität und die Dichte dieser Begegnungen lange nach. Der Vollzug des Abschiedrituals war anders als alle im Laufe der Jahre mit ihnen erlebten therapeutischen und seelsorglichen Interaktionen. Es kamen verschiedene Elemente und unterschiedliche Ebenen zusammen, die gerade in ihrem Zusammenklang so berührend und überzeugend waren, dass ich mich von diesem Moment an bemühte, Rituale aus seelsorglichen Situationen heraus mehr und selbstverständlicher in meine theologische und therapeutische Arbeit einzubinden.

Bereits in der seelsorglichen Arbeit mit Mädchen und Frauen fand ich Zugang zu Ritualen durch das Erproben von Neuem und Unbekanntem und durch das Zurückgreifen auf Rituale in bestimmten Situationen; auf diesem Weg zeigte sich schon die Anziehung und Wirkungskraft, die Rituale in diesem Kontext ausüben können. Zunächst in der Gestalt- und später in der Familientherapie-Ausbildung wurde erfahrbar, dass die Arbeit mit Ritualen einen großen Einfluss auf affektive Kommunikation im Allgemeinen und in Beratung und Therapie im Besonderen haben kann.¹⁸

Aus der Erfahrung der seelsorglichen Praxis und therapeutischen Ausbildungen entwickelten sich ständig neue Fragestellungen, denen in dieser Dissertation nachgegangen werden soll.

Wie bereits erwähnt lässt sich nicht übersehen, dass heute eine Renaissance der Auseinandersetzung mit Ritualen und der Neuschöpfung von Ritualen entstanden ist.¹⁹ Im Rahmen von therapeutischen und seelsorglichen Ansätzen ist der Bedeutung dieser Entwicklung unter dem Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Entwicklung insgesamt nachzugehen. Dabei sind sowohl die wissenschaftstheoretischen Entwicklungen des 19./20. Jahrhunderts in der Veränderung von Theorie als auch die Entwicklungen in der Praxis in Bezug auf Rituale interessant.

Es ist zu untersuchen, welche Hinweise es aus den gesellschaftlichen Emanzipationsprozessen des 20. Jahrhunderts gibt, die sich auf die Entwicklung einer neuen Theorie und Praxis von Ritualen auswirken? Spielt Gender bei Ritualen heute eine Rolle und wenn ja, welche? Gibt es Veränderungen im Verständnis von Religion, Spiritualität und Theologie, die dazu beitragen können, Rituale neu zu verstehen?

Dabei ist zu fragen, ob und wie Rituale theoretisch erfasst werden können. Wenn ja, mit welchen Fragen und Methoden kann dies geschehen? Zugleich wird es nötig sein, Kriterien zu entwickeln, die auch die Wirksamkeit bzw. Wirkungskraft der Rituale erfassen.

¹⁸ Vgl. Rosmarie Welter-Enderlin, 2002, 237 ff., auch Brigitte Enzner-Probst, 2009, 200.

¹⁹ Vgl. hierzu das Nachwort in Gerrit Herlyn, 2002, 129 ff. Eine gute Übersicht über Rituale und die verschiedenen Theorieansätze verschafft Catherine Bell, 1992. Siehe auch Axel Michaels, 2001, 24; er fragt nach der Bestimmung und Bedeutung der Rituale im zwischenmenschlichen Bereich oder danach, wie sinnlos Rituale sind („Le rituel pour le rituel“).

Auch ist zu forschen nach der Bedeutung und Auswirkung von unterschiedlichen kulturellen Traditionen für das Verstehen und die Gestaltung von Ritualen und nach dem Bedeutungshorizont der Therapie- und Seelsorgelandschaft, in dem sich diese Suchbewegung ereignet.

Diese Arbeit will zu einem erweiterten Verständnis von Theorie und Praxis für die Entwicklung von innovativen Ritualen im Kontext von Therapie und Seelsorge beitragen. Dabei wird nach neuen und neu zu entwickelnden Ritualen gefragt, also nach solchen, die im Laufe der letzten zehn bis dreißig Jahren von TherapeutInnen und SeelsorgerInnen entworfen, praktiziert und weiter entwickelt wurden. Es sind aber auch Rituale einzubeziehen, die sehr alte Traditionen aufnehmen und diese in eine neue Form gießen. Und schließlich auch jene, die sich an altbekannte Rituale anlehnen, die aber in der allgemeinen Rezeption von Seelsorge- und Therapieliteratur bislang noch keine große Verbreitung gefunden haben.

Interessant sind die Rituale, die im Kontext von Therapie und Seelsorge neu entwickelt und gestaltet werden, sei es an bestimmten Lebenswenden oder Übergängen, sei es an einschneidenden Punkten im eigenen Prozess der Verarbeitung lebensgeschichtlich bedeutsamer Erfahrungen oder auch in Paar- und Familienbeziehungen, wenn es um Standortbestimmungen, offene Rechnungen und/oder neue Herausforderungen geht. Zu untersuchen ist, was diese neuen Rituale hinsichtlich der äußeren Rahmenbedingungen kennzeichnet? Und welche Möglichkeiten der Verankerung für diese Kultur der neuen Rituale existieren und inwiefern sich diese interdisziplinär mit anderen Praxisbereichen verknüpfen lassen.

Von besonderem Interesse ist die Frage, inwieweit Rituale in der Lage sind, Wirklichkeiten zu verändern und neue Wirklichkeiten zu schaffen. Dieses Forschungsinteresse ist eingebettet in den Zusammenhang der Frage nach den transformatorischen Kräften der Rituale. Vorausgesetzt Rituale können tatsächlich transformatorische Kräfte entfalten, inwiefern sind diese bedeutsam und wegweisend für Übergänge und Prozesse der Veränderung, sei es im gesellschaftlichen und/oder kulturellen Kontext, sei es im individuellen und/oder familiären Zusammenhang? Sind Rituale in der Lage wesentliche Beiträge zu Heilung und Befreiung zu leisten?

Diese Forschungsarbeit ist in zwei Teile gegliedert, denen die folgenden Gesichtspunkte als wesentliche Leitlinien und Orientierungspunkte zugrunde liegen:

1. der systemische Zugang

2. der interdisziplinäre Aspekt
3. die Perspektive der Geschlechtersensibilität
4. die Dimension kultureller Divergenz
5. konstruktivistische Ansätze in Theologie und Therapie

Der I. Teil, „Perspektiven der Theorie“, bezieht sich auf den forschungsgeschichtlichen Hintergrund von Ritualtheorien. Diese im Wandel zu untersuchen bedeutet, die Entwicklung der Ritualforschung des letzten Jahrhunderts vor dem Hintergrund der religionswissenschaftlichen und anthropologischen Veränderungen zu beleuchten. In der deutschsprachigen religionswissenschaftlichen Terminologie hat sich der Begriff „Ritual“ erst spät gegenüber den bis dahin verwendeten Termini „Ritus“ oder „Riten“ behaupten können. Diese begriffsgeschichtliche Entwicklung korrespondiert mit der forschungsgeschichtlichen Genese des interdisziplinären Studienganges „ritual studies“, in der eben dieser Begriff erstmals 1977 im Rahmen einer Jahrestagung der American Academy of Religion (AAR) verwandt wurde²⁰.

Victor Turner gilt als der Innovative in der Ritualgeschichtsschreibung²¹ und ist für diese Dissertation besonders bedeutsam, da er den kreativen Aspekt von Ritualen hervorhob und einen Schwerpunkt auf die Bereiche des „Anderen“ der Gesellschaft legte (Kapitel 2.3.). Im Anschluss an die Auseinandersetzung mit Turner (Kapitel 2.4. und 2.5.) sind die Konsequenzen und Auswirkungen seiner Ritualtheorie für die weitere forschungsgeschichtliche Debatte zu beleuchten.

Um eine Grundlage für den theoretischen Zugang zur Verankerung der Beschäftigung mit Ritualen in Therapie und Seelsorge zu schaffen, beschäftigt sich das folgende Kapitel 3. mit dem Zusammen- und Wechselspiel von Ritual und Religion, Ritual und Gesellschaft sowie Ritual und Gendersensibilität.

Dem Ritual als Performanz gilt in dieser Arbeit ein eigenes Kapitel (3.5.), da gerade der performative Charakter des Rituals die Türen zu einem interdisziplinären und interkulturellen Vorge-

²⁰ S. zum forschungsgeschichtlichen Rückblick: Andrea Belliger/David J. Krieger, 2003, besonders die Einführung, 7-33. Aus theologischer Perspektive vgl. den neuesten Aufsatz von Thomas Klie, 2009, der aus liturgischer Perspektive für eine strikte Trennung von Ritual und Ritus plädiert, da die 30 Jahre lange Wirkungsgeschichte den Begriff „Ritual“ zu einem Signal ohne Signifikanz habe werden lassen. Ich widme mich hier jedoch in erster Linie aus poimenischer Perspektive dem Thema und befürworte die interdisziplinäre Breitenwirkung des Wortes „Ritual“.

²¹ Vgl. Ronald L. Grimes, 2000, 264.

hen öffnet. Hier wird deutlich, wie vielschichtig und mehrdimensional der Zugang zu Ritualen sein und welche divergierenden Auswirkungen dies haben kann.

In Kapitel 4.1. werden der systemische Kontext und die Grundlagen der therapeutischen und seelsorglichen Voraussetzungen dieser Untersuchung dargestellt, um dann der Rezeption von Ritualen in systemischer Therapie - Kapitel 4.2. - sowie in theologischer Seelsorgeliteratur - Kapitel 4.3. - nachzugehen, immer mit dem Blick auf die Verankerung von Theorie und Praxis. In Kapitel 4.4. geht es um die poimenische Perspektive der Rituale, also um die Frage, wie Rituale die Seelsorgelandschaft des 21. Jahrhunderts prägen und welche Wirklichkeits- und Möglichkeitsräume dadurch eröffnet werden.

Im Teil II, „Perspektiven der Praxis“, wird die Befragung von Expertinnen und Experten vorgestellt, die im Laufe von etwa fünf Monaten stattfand. Dabei interessieren der praktische Umgang mit Ritualen in Therapie und Seelsorge ebenso wie die Reflexion und theoretische Einbettung. Es geht um die Möglichkeit, von der Erfahrung der ExpertInnen zu lernen sowie um die Auswertung der Interviews zur Entwicklung eigener Kategorien für die Schaffung und Weiterentwicklung neuer Rituale. Dabei liegt das Augenmerk auf der religiösen Dimension, die Ritualen innewohnt, ebenso auf der gesellschaftlichen Dimension und den geschlechtsspezifischen Aspekten, die in der Arbeit mit Ritualen auftauchen.

Am Schluss stehen Überlegungen zu einer erweiterten Sicht von Seelsorge und Therapie im Zentrum. In das Wechselspiel von Theorie und Praxis neuer Rituale in Therapie und Seelsorge fließen vielschichtige und mehrdimensionale Aspekte mit ein. Theorie und Praxis greifen immer wieder ineinander, so dass eine klare Trennung zwischen ihnen nicht grundsätzlich sinnvoll scheint. Am Ende stellt sich die Frage, welche Impulse die intensive Beschäftigung mit neuen Ritualen in der Praxis für die allgemeine Ritualforschung gibt und umgekehrt, was die immer komplexer werdende interdisziplinäre Auseinandersetzung mit Ritualen für die Praxis und Gestaltung von neuen Ritualen auch und ganz besonders im Raum der Seelsorge beitragen kann.

I. Perspektiven der Theorie

2. Ritualtheorien im Wandel

2.1. Vor Turner

2.1.1. Zugang

Im Laufe der letzten 150 Jahre hat sich der Zugang zu Ritualen und den dahinter stehenden Theorien gewandelt. Im Folgenden werden die verschiedenen Ritualtheorien auf ihren jeweiligen Kontext hin entfaltet, zugleich wird nach dem Transfer für die jeweilige Situation und Anwendbarkeit gefragt. Der allgemeine Diskurs hat sich spätestens mit Beginn der ritual studies²² in den USA in einer interdisziplinären²³ Form durchgesetzt. Anders als in der bisherigen sozialwissenschaftlichen Forschung werden rituelle Vollzüge von nun an nicht nur untersucht, um auf diese Weise eine bestimmte Religion, Gesellschaft oder Kultur besser zu verstehen, sondern auch, um disziplinübergreifend Zusammenhänge von verschiedenen Symbolsystemen herzustellen, also verschiedene Welten miteinander zu verbinden. Die rituelle Dimension des Lebens in verschiedenen Symbolsystemen wird nun als solche zum primären Forschungsobjekt.

Wesentliches Merkmal aller moderneren Ritualtheorien ist eine Dreiteilung der Phasen des Rituals. Die Dreiteilung der Phasen geht auf Jan Platvoet zurück, der in seiner religionswissenschaftlichen Arbeit über Rituale gleichzeitig - nicht zu verwechseln mit den Phasen eines Rituals - drei Phasen in der Geschichte der Ritualtheorie benennt.²⁴ Die religionswissenschaftlichen, ethnologischen und kulturanthropologischen Untersuchungen sind besonders für die erste Phase relevant, da sie der Suche nach den verschiedenen Sinn- und Bedeutungszuschreibungen des Ritualbegriffs in komplexen Gesellschaften am nächsten kommen.

²² Dieser Begriff wurde 1975 auf einem in Österreich durchgeführten Symposium zur Thematik „Secular Ritual“, 1977 zum ersten Mal im Rahmen einer Konferenz der American Academy of Religion verwendet und in der Folge besonders von Ronald Grimes aufgegriffen und weitergeführt, vgl. dazu Andrea Belliger/David J. Krieger, 2003, 8.

²³ Interdisziplinär meint in erster Linie die Begegnung von Kulturanthropologie und Ethnologie, am Rande auch Psychologie und später Theaterwissenschaften. Religionswissenschaftlich gibt es zwar viel Beschäftigung mit Ritualen, aber kaum entwickelte Ritualtheorien; vgl. Jan Platvoet, in: Andrea Belliger/David J. Krieger, 2003, 173.

²⁴ Vgl. Jan Platvoet, 1995, 43 ff.

Die erste Phase, die nach Platvoet²⁵ von ca. 1870-1960 dauerte, zeichnet sich aus durch die Gleichsetzung des Rituals mit dem Magischen und Religiösen. Rituale wurden vor allem als Kontrast zum „technisch“ rationalen Handeln moderner Gesellschaften verstanden. Ein Vertreter dieser Richtung ist Emile Durkheim.²⁶ Für ihn war die Grundfrage, inwieweit Riten der sichtbare Teil des Gemeinschaftslebens sind, der Solidarität und Zusammengehörigkeit als wesentliche Werte einer Gemeinschaft verkörpert.²⁷ Für ihn gehören Glaube und Riten zusammen. Wann immer Menschen zusammenkommen –, so die These Durkheims – gibt es eine Tendenz, ihre Handlungen aufeinander abzustimmen, zu koordinieren, zu standardisieren und zu wiederholen. Dies ist die ursprüngliche Form des Rituals. Gemeinsames Handeln dieser Art erzeugt ein Gefühl der Teilnahme an etwas Überindividuellem, etwas Transzendentem. Menschen geben ihre individuellen Identitäten teilweise auf und werden in einer „Gruppenidentität“ aufgehoben. Das Gefühl der Teilhabe an etwas Höherem nannte Durkheim „das Heilige“²⁸ und die Symbole, die zu diesem Gefühl der Teilnahme an etwas Höherem beitrugen, wurden zu heiligen oder religiösen Symbolen.²⁹

Nach Meinung von Catherine Bell taucht in dem Zusammenspiel von Religion und Ritual so etwas wie eine Spaltung von „thought“ und „action“ auf, d.h., das Ritual ermöglichte die notwendige Interaktion zwischen dem Individuum und den gemeinsamen RepräsentantInnen des Kollektivs.³⁰

Eine weitere Verbindung hat der Begriff des Rituals zu Fest und Spiel. Der Zusammenhang von Ritual, Fest und Spiel wurde schon von Johan Huizinga entwickelt. Huizinga³¹ geht davon aus, dass alle großen Triebkräfte des Kulturlebens ihren Ursprung in Mythos und Kult haben. Zu diesen Triebkräften zählt er Recht und Ordnung, Verkehr, Erwerb, Handwerk und Kunst, Dichtung, Gelehrsamkeit und Wissenschaft. Zugleich untersucht er, wie sich Mythen und Riten entwickelten, um den beeindruckenden Phänomenen des täglichen Lebens, wie der Geburt eines Kindes und Naturereignissen - z.B. Gewitter, Dürre, Erdbeben oder Hochwasser - eine Erklärung und eine Deutung zu verleihen. Standen wichtige Ereignisse bevor, wie etwa der Tag vor der Mam-

²⁵ Vgl. ebd. 45.

²⁶ Vgl. Emile Durkheim, 1996, 17.

²⁷ Vgl. ebd., 28.

²⁸ Ebd., 28 ff.

²⁹ Vgl. ebd.

³⁰ Vgl. Catherine Bell, 1992, 19 ff.

³¹ Vgl. Johan Huizinga, 1956, 12 ff.

mutjagd oder eine Hochzeit, dann wurden symbolische Handlungen zelebriert, um das Schicksal zu beeinflussen und Götter und Naturgeister wohlwollend zu stimmen. Huizinga bezeichnet das Ritual als eine Form des Spiels. Spiel zeichnet sich nach seiner Definition aus durch freies Handeln, es ist nicht das „gewöhnliche“ oder das „eigentliche“ Leben, es ist vielmehr das Heraustreten aus ihm in eine zeitweilige Sphäre von Aktivität mit einer eigenen Tendenz. Im Spiel geht es nach Huizinga nicht nur um die Befriedigung von Notwendigkeiten, sondern es ist vielmehr ein Intermezzo im täglichen Leben. Die Ziele, denen es dient, liegen außerhalb des Bereichs des direkten materiellen Interesses oder der individuellen Befriedigung von Lebensnotwendigkeiten. Ein Spiel ist abgeschlossen und begrenzt und hat seinen Verlauf und seinen Sinn in sich selbst. Wenn es einmal kreiert wurde, ist es wiederholbar, und darin liegt auch sein Reiz. Das Spiel bindet und löst. Es fesselt. Es bannt, das heißt: es verzaubert. Es beinhaltet die edelsten Eigenschaften, die Menschen an den Dingen wahrzunehmen und auszudrücken vermögen: Es ist erfüllt von Rhythmus und Harmonie. Nach Huizinga ist nun ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Ritual, heiliger Handlung und Spiel festzustellen. Er bezeichnet die heilige Handlung als Spiel, von ihrer Form her und von ihrem Wesen her.³²

In dieser platonischen Identifizierung von Spiel und Heiligkeit wird nicht das Heilige dadurch heruntergezogen, dass es Spiel genannt wird, sondern das Spiel wird dadurch emporgehoben, dass man diesen Begriff bis in die höchsten Regionen des Geistes hinein gelten lässt.³³ Huizinga wies also dem Spiel eine Stellung außerhalb des gewöhnlichen Lebens zu und ging davon aus, dass die Menschen später eine heilige Bedeutung zum Spiel erfunden hätten. Seine Kritiker jedoch wandten ein, dass er alle Theorien der Ergriffenheit abgelehnt habe und nur in seiner anti-funktionalistischen Haltung auf einer Linie mit den Phänomenologen zu nennen sei³⁴. Was ist jedoch mit Kindern, die spielen: Selbstversunken allein oder im gemeinsamen Entwickeln von immer neuen Ideen? Sind diese Spiele nicht in gewisser Weise „alltäglich“, gewöhnlich und zugleich gerade in dieser unprätentiösen Normalität Teil des herausragenden Geschehens?

Zu Recht stellt man sich dann die Frage, warum Religionswissenschaften und Völkerkunde nicht mit noch mehr Nachdruck nach dem Zusammenhang und der Übereinstimmung zwischen Spiel und sakralen Handlungen fragen bzw. gefragt haben. Von einigen ForscherInnen wird zwar die

³² Vgl. ebd., 25.

³³ Vgl. ebd., 26.

³⁴ Vgl. Diane Zillges, 2001, 69.

formale Übereinstimmung festgestellt³⁵, jedoch bleibt die Frage nach der Koinzidenz von Haltung und Stimmung meistens unberücksichtigt.³⁶

Huizingas Spieltheorie zeigt eine interessante Verknüpfung von Spiel und Ritual und eröffnet einen Raum, in dem Transzendenz auf „gewöhnliche“ Weise sich ereignet. Er unterscheidet sich hierin auch von anderen Vertretern der „frühen Phase“ der Ritualtheorie, die die „symbolisch-irrationalen“ Handlungen der von der frühen Ethnologie beschriebenen Kulturen eher kritisch beleuchteten. So bezieht sich auch Max Gluckman³⁷ auf das Fehlen eines mythisch-religiös dominierten Systems, das seiner Meinung nach einhergeht mit der proportionalen Abnahme der Bedeutung der Rituale. Er konstatiert, dass, je säkularer ein Gesellschaftssystem, desto weniger mystisch die Zeremonie der Etikette sei.

Die Anfänge der Ritualforschung seit der Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert in ihrer umfassenden Dichte zu beschreiben, würde hier zu weit führen. Soviel lässt sich allerdings nach ausführlicher Lektüre des Beginns der Ritualforschung feststellen: Der Ansatz, Religion als ein mehr oder weniger komplexes System von Mythen, Dogmen, Riten und Zeremonien zu sehen, hatte zur Folge, dass ein Gegensatz zwischen Religion, Ritualen und technisch-rationalem Handeln moderner Gesellschaften unabdingbar schien. Diese Gegensatzkonstruktion hatte Konsequenzen für die Entwicklung moderner Ritualtheorien, die sich schon im Vorfeld von Turner um eine Öffnung des Ritualbegriffs bemühten.

2.1.2. Der anthropologische Ansatz van Genneps

Wesentlichen Einfluss auf weitere Forschungen zum Thema „Rituale“ hatte Arnold van Gennep, der unter Ritualen allgemein religiöse Techniken verstand, die er unter dem Sammelbegriff „Magie“ zusammen mit Kulten und Zeremonie subsumierte. Zwar soll der französische Altertumswissenschaftler Fustel de Coulangen schon 1864 Hochzeitsrituale nach einem Drei-Phasen-

³⁵ Vgl. Clifford Geertz, 1998, 99 ff.

³⁶ Hierzu vgl. Axel Michaels, 2001, der sich gegen die postmoderne Beliebigkeit von Ritualen wendet und fünf Kriterien entwickelt, mit Hilfe derer Rituale von anderen ritualisierten oder nicht-ritualisierten Handlungen unterschieden werden können, 39ff. „Mit diesen fünf Komponenten lässt sich Ritual von Zeremonie, Spiel, Sport, Routine, Brauchtum oder Theater abgrenzen, ohne einen theistischen Religionsbegriff oder die oft problematische Unterscheidung zwischen „profan“ und „säkular“ voraussetzen zu müssen.“

³⁷ Max Gluckman war akademischer Lehrer von Victor Turner, vgl. Gluckman, 1962, 34.

Schema beschrieben haben³⁸, van Gennep jedoch verfeinerte das Modell mit Anspruch auf universelle Gültigkeit und zeigte seinen Zeitgenossen, dass Rituale keine Fossile oder Krisenerscheinungen sind, sondern feste Bestandteile des gesellschaftlichen Lebens. Er klassifizierte Rituale nach ihren Wirkungen, Adressaten, Handlungen etc. Hierzu unterschied er die folgenden Wirkungen von Ritualen:

- animistische oder dynamistische,
- sympathetische oder kontagiöse,
- positive oder negative,
- direkte oder indirekte Wirkung.³⁹

Animistische Riten beziehen sich dabei auf Vorstellungen von Göttern, also personifizierte Mächte, dynamistische auf unpersönliche Mächte (Mana). Sympathetisch vs. kontagiös bezieht sich auf die Glaubensbasis des Rituals: Während sympathetische Riten auf dem Glauben basieren, dass das Teil auf das Ganze, das Abbild auf das Abgebildete (wie beim Voodoo-Zauber), das Wort auf die Tat und das Behältnis auf den Inhalt wirkt, basieren kontagiöse Riten auf der Überzeugung, dass natürliche und erworbene Qualitäten stofflicher Art – entweder durch direkten Kontakt oder auf Distanz – übertragbar sind. Positive und negative Rituale unterscheidet van Gennep in Bezug auf die Handlung: Positive Rituale erfordern bestimmte Handlungen, während negative Rituale die Unterlassung einer Handlung zum Ziel haben (z. B. Tabus). Das Gegensatzpaar direkt vs. indirekt bezieht sich auf die Wirkkraft von Ritualen: Glauben die Menschen, dass ihr Ritual ohne die Hilfe einer äußeren Macht wirkt (z.B. Fluch oder Zauber), so spricht er von einem direkten Ritual. Indirekt ist es dagegen, wenn es Götter, Geister, Dämonen etc. zum Eingreifen bewegt.

Auf die therapeutische Arbeit mit Ritualen lässt sich die Klassifizierung van Genneps übertragen. Wenn zum Beispiel in therapeutischen Sitzungen mit sprachlichen Symbolen gearbeitet wird, so geschieht das im Spektrum der positiven oder negativen, direkten oder indirekten Rituale: Es werden begriffliche „Urworte“⁴⁰ verwendet, die über sich hinausweisen und auf andere Ebenen hin transparent werden. Indem solche Worte der Grenzüberschreitung im therapeuti-

³⁸ Vgl. Sylvia M. Schomburg-Scherff, 1997, 222.

³⁹ Vgl. Arnold van Gennep, 1986, 15 ff.

⁴⁰ Diese Bezeichnung geht auf Karl Rahner zurück.

schen Setting angewendet werden, öffnet sich das Bewusstsein der KlientInnen für den Horizont gewisser Wirkkräfte. Wenn beispielsweise die Worte Blüte, Wurzel, Rose, Quelle oder Nacht eingesetzt werden, vermittelt sich den Menschen eine symbolische Botschaft. Als positiv kann das Ritual dann beschreiben werden, wenn der/die Ratsuchende mit dem Symbol eine bestimmte Handlung verknüpft. Eine Frau, die an einer Essstörung litt, entdeckte den Zusammenhang von Atem und Kuss für ihre Heilung. Immer wenn sie den Impuls verspürte, den Kühlschrank zu öffnen um gedankenlos Nahrung in sich hineinzustopfen, setzte sie sich auf ihren Meditationsschemel, ließ Atem bewusst durch sich hindurch fließen und stellte sich vor, wie es wäre, jetzt zu küssen. Da sie seit längerem allein lebte und keine Liebesbeziehung hatte, erkannte sie den unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Sehnsucht nach Liebe und Zärtlichkeit und ihrer Maßlosigkeit.

Ein anderes Beispiel für die Übertragung der van Gennepschen Kategorien: Im Krankenhaus bitten Menschen direkt um Heilung und Hilfe von Gott. Wenn ein Patient sich um das Eingreifen göttlicher Kraft bemüht und dafür betet, so handelt es sich hier um ein indirektes Ritual. Die Menschen wissen nicht, ob ihre Bitte Gehör findet, aber sie vertrauen sich dem Eingreifen der göttlichen Wirkmacht an.

Ich hatte über einen Zeitraum von einigen Monaten Kontakt zu einer Familie, deren jüngere Tochter aufgrund ihrer Lernbehinderung große Probleme in der Schule hatte. Für den äußeren Rahmen war schon viel getan worden, es ging jetzt um das Vertrauen, das bei diesem Mädchen aufgrund traumatischer Erlebnisse verloren gegangen war. Die Stärkung des Selbstwertes bei Mutter und Tochter ließ sie erfahren und spüren, dass vieles von der inneren Haltung, vom Selbstvertrauen, abhängt. Jenny, das Mädchen, glaubte in den ersten Kontakten gar nicht an sich und ihre eigene Kraft. Erst durch einen „Trick“, indem ich sie auf die Verbindung zu Gott und die Möglichkeit des Gebets brachte, veränderte sich ihr Zutrauen. Als sie im Lauf der Zeit an sich selbst eine Veränderung beobachtete, führte sie das auf ihren starken Glauben und ihre Verbindung zu Gott zurück.

Es zeigt sich also, dass das van-Gennepsche Modell sich tatsächlich in die Praxis umsetzen lässt und produktiv zur Analyse auch moderner Rituale eingesetzt werden kann.

2.1.3. Das Drei-Phasen-Modell der Rituale

Sein Hauptaugenmerk legte van Gennep auf Übergangsrituale, die er in Trennungs-, Übergangs- und Angliederungsrituale gliederte und die einen sozialen Statuswechsel markieren. Dieses Modell, das ursprünglich in Bezug auf traditionelle Gesellschaften entwickelt wurde, wurde dann von Victor Turner u.a. auf Phänomene der westlichen Welt und den menschlichen Lebenszyklus insgesamt hin erweitert.⁴¹ Es umfasst drei Phasen, wobei van Gennep darauf hinweist, dass bei den verschiedenen Übergängen sowohl eine der drei Phasen besonders betont werden als auch ein Übergang nur aus einer der drei Phasen bestehen kann. Das Entscheidende ist, dass sämtliche Riten jeder Gesellschaft in Analogie zum Sterben und Geborenwerden, dem Kern archaischer Religionen, gedeutet werden.

“Es ist das Leben selbst, das die Übergänge von einer Gruppe zur anderen und von einer sozialen Situation zur anderen notwendig macht. Das Leben eines Menschen besteht somit in einer Folge von Etappen, deren End- und Anfangsphasen einander ähnlich sind: Geburt, soziale Pubertät, Elternschaft, Aufstieg in eine höhere Klasse, Tätigkeitsspezialisierungen.“⁴²

Die erste Phase ist van Gennep zufolge die Trennungsphase. Hier geht es um Vorbereitungen zur Ablösung, der Rahmen für ein bestimmtes Ereignis wird markiert. Dies geschieht zum einen dadurch, dass ein Raum geschaffen wird, in dem die rituelle Handlung stattfinden kann: der Ritualraum wird eröffnet. Zum anderen werden hier symbolhafte Handlungen entwickelt, die in profane Gegenstände und Beziehungen eine transzendentale Ebene hineinbringen. Beispielsweise gehört hierzu bei einem Initiationsritual das Zerschneiden, Zerbrechen oder Wegwerfen eines Objekts, das mit der Kindheit oder Adoleszenz verbunden war. Auch Körperreinigungen gehören in diese Phase. Van Gennep spricht in dieser Phase von präliminalen Riten.

Die zweite Phase ist die Schwellenphase, die von Umwandlung und Übergang gekennzeichnet ist. Sie stellt den entscheidenden Abschnitt des Rituals dar. Durch eine bewusste Teilnahme am Ritual ist hier die Erfahrbarkeit neuer Rollen und Identitäten möglich. Das Vergangene hat seine Macht verloren, jedoch hat das Neue noch keine klaren Konturen. In dieser Phase ist oft der Verlust des Namens oder die passagere Namenlosigkeit zu verzeichnen. Auch eine strukturelle Unsichtbarkeit sowie eine gewisse Anonymität kann dazu gehören: Das rituelle Subjekt „schwebt

⁴¹ Vgl. Victor Turner, 1969/1989.

⁴² Arnold van Gennep, 1986, 25.

zwischen zwei Welten.“⁴³ Van Gennep zählt zu dieser Phase die Schwangerschaft, aber auch die Verlobung und Initiation. In anderen Kulturen verbringen die Jugendlichen oft mehrere Jahre im Busch, bevor sie wieder an den sozialen Interaktionen des Dorfes teilnehmen können. Die Handlungen in dieser Phase werden als liminale Riten bezeichnet. Im Dramatisieren der Veränderungen erlauben die Übergangsrituale den AkteurInnen, sich auf neue Rollen und Beziehungen einzulassen.

Die dritte Phase ist die Reintegrationsphase. Diese Phase ist geprägt vom Übergang in die neue Lebenssituation. Der neue Zustand zeichnet sich durch neue Rollen und Positionen aus. Häufig ist hiermit auch ein Statuswechsel verbunden. Diese Phase definiert sich durch so genannte Angliederungsrituale oder auch postliminale Riten.

Die einzelnen Schwellenrituale sind häufig ineinander übergehend, miteinander verschachtelt und verschränkt. Hierin liegt Chance und Risiko zugleich. Gerade, weil das Konzept der Übergangsriten als sehr breit und verschwommen wahrgenommen wurde, wurde hier auch Kritik laut: Kann so nicht jedes Überschreiten einer Türschwelle schon als Übergangsritual aufgefasst werden, und was ist Beerdigung dann genau für ein Ritual? Geht es um die Trennung, um den Übergang oder um die Eingliederung? Ist es sinnvoll, die drei Phasen so stark voneinander zu unterscheiden? Zugleich bietet gerade die Dreigliedrigkeit der Übergangsrituale bis heute eine Grundlegung für therapeutische Ritualarbeit.⁴⁴ Von van Genneps kosmologischer Phänomenologie ausgehend, entwickelten sich wegen der sich rapide verändernden gesellschaftlichen Situationen auch geistesgeschichtlich zwei Linien, die in völlig verschiedene Richtungen weisen.⁴⁵ Die eine führt zu dem Rumänen Mircea Eliade, der die Idee von der ewigen Wiederkehr zum Leitmotiv aller archaischen Kulturen erklärt. Ihm geht es darum, rituelle Praktiken aus den kollektiven Ideen und Weltauffassungen zu erklären. Die andere führt zu Victor Turner, der van Genneps Ritualbegriff erweitert, indem er sich von der rein sozio-funktionalistischen Sichtweise abwendet, wie im Folgenden erläutern wird.

⁴³ Ebd., 27.

⁴⁴ Dazu vgl. z. B. Evan Imber-Black, 1998, auch Luigi Boscolo/Paolo Bertrando, 1994.

⁴⁵ Vgl. Bernhard Streck, 1998, 29.

2.2. Der religionswissenschaftliche Ansatz Eliades: Heilige Orte

Eliades Ansatz ist religionswissenschaftlich geprägt und vertritt die enge Verbindung der Menschen mit dem Kosmos und seinen zyklisch wiederkehrenden Rhythmen. Er wurde oft in die Reihe derer gestellt, die das Ritual als bloße Aufführung eines Mythos betrachten.⁴⁶

Bei Eliade ist der Mythos nicht als bloßes Skript aufzufassen, da der Mythos ohne rituelle Verkörperung nicht „verstanden“ werden könnte. Mythos ist Handlungswissen und damit ein untrennbarer Teil rituellen Wissens.⁴⁷ Noch beim modernen Menschen stellt Eliade die Sehnsucht nach dem Ursprung, nach der Entlastung von Zeitlichkeit, nach dem Austritt aus Zeit und Raum im Ritual fest. Dieser Ansatz wird oft in der Diskussion um das Verhältnis von Religion und Mythos als wesentlich für die Gruppe dargestellt, die das Pramat der Ideen postuliert.⁴⁸ Die Erzählung, die narrative Welterschließung im Mythos, kommt also gewissermaßen vor dem Ritual und dient ihm als Skript und Handlungsanweisung. Menschliche Handlungen sind erst wirksam und sinnvoll, wenn sie mythische Urbilder nachahmen und wiederholen.

Nach Eliade „besteht die Hauptfunktion des Mythos darin, die exemplarischen Modelle aller Riten und aller bedeutsamen Tätigkeiten zu offenbaren: Dies gilt für die Ernährung oder die Heirat ebenso wie für die Arbeit, Erziehung, die Kunst oder die Weisheit.“⁴⁹ Menschen erhalten Kenntnis vom Heiligen, weil dieses sich manifestiert. In dieser Manifestation unterscheidet es sich vom Profanen. Diese Erscheinung des Heiligen lässt sich mit dem Wort „Hierophanie“ bezeichnen, was soviel sagt, wie „das Heilige zeigt sich uns“. Eine religionswissenschaftliche These Eliades besagt, dass die Geschichte der Religionen sich aus einer Vielzahl von Hierophanien, also Manifestationen heiliger Realitäten, zusammensetze. Von der elementarsten Hierophanie (etwa der Manifestation des Heiligen in irgendeinem Gegenstand, einem Stein oder einem Baum) bis zur höchsten Hierophanie (für Christen die Inkarnation Gottes in Jesus Christus) gäbe es keinen Bruch. Es handele sich immer um denselben geheimnisvollen Vorgang: das „ganz Andere“. Eine Realität, die nicht von unserer Welt ist, manifestiere sich in Gegenständen, die integrierende Bestandteile unserer „natürlichen“ profanen Welt seien. Wenn Menschen das Heilige

⁴⁶ Vgl. Andrea Belliger/David J. Krieger, 2003, 7.

⁴⁷ Vgl. zu diesem Begriff Theodore W. Jennings, der die kognitive Funktion rituellen Handelns betont. Er unterscheidet drei „Momente“: das Ritual ist zum einen ein Mittel, Wissen zu gewinnen, es ist aber auch ein Modus, Wissen zu vermitteln, schließlich ist das Ritual eine Performance im Sinne der Zurschaustellung des Wissens gegenüber anderen; Jennings, 2003, 158.

⁴⁸ Vgl. Walter Raberger, 2005, 161 ff.

⁴⁹ Mircea Eliade, 1988, 17.

sich in Steinen oder Bäumen manifestieren sehen, handelt es sich nicht um eine Anbetung des Steines oder Baumes als solche. Der heilige Stein, der heilige Baum werden verehrt, weil sie Hierophanien sind, weil sie etwas zeigen, was nicht mehr Stein oder Baum ist, sondern das Heilige, das „ganz Andere“.

Nach Eliade stellt jede Hierophanie ein Paradoxon dar; denn indem ein beliebiger Gegenstand das Heilige offenbart, wird er zu etwas anderem. Zugleich hört er jedoch nicht auf, er selbst zu sein, denn er ist weiter Teil seiner Umwelt. Ein heiliger Stein bleibt ein Stein, scheinbar unterscheidet ihn nichts von allen anderen Steinen. Für diejenigen aber, denen sich ein Stein als heilig offenbart, verwandelt sich seine unmittelbare Realität in eine übernatürliche Realität. In den archaischen Gesellschaften hatten Menschen die Neigung, im Heiligen oder sehr nahe bei geheiligten Gegenständen zu leben. Das heißt, es gab fast keine menschlichen Tätigkeiten, die nicht rituallisiert waren. Demgegenüber steht die Tatsache, dass die Entsakulalisierung eine der zentralen Erfahrungen der nicht-religiösen Menschen der modernen Gesellschaften ist. Für sie wird es immer schwieriger, die existenziellen Dimensionen der religiösen Menschen der archaischen Gesellschaften wiederzufinden. Das Heilige und das Profane sind zwei Arten des In-der-Welt-Seins, zwei Daseinsformen, die Menschen im Lauf ihrer Geschichte ausgebildet haben.⁵⁰ Für die religiösen Menschen ist der Raum nicht homogen. Die Entdeckung des heiligen Raums hat für religiöse Menschen einen existenziellen Wert: Nichts kann beginnen, nichts kann geschehen ohne vorhergehende Orientierung an dem „ganz Anderen“; und jede Orientierung setzt einen festen Punkt voraus. Die Entdeckung oder Projektion eines festen Punktes kommt einer Weltschöpfung gleich, auch die rituelle Orientierung und die Konstruktion eines heiligen Raumes hat weltschöpferische Bedeutung.

Die profane Erfahrung dagegen zeichnet sich aus durch eine gewisse Relativität und Homogenität des Raums. Eine „wahre“ Orientierung ist fast unmöglich, denn der „feste“ Punkt ist nicht mehr eindeutig ontologisch bestimmt, er erscheint und verschwindet je nach den Erfordernissen des Tages. Es gibt also eigentlich keine „Welt“ mehr, sondern nur noch Fragmente eines zerbrochenen Universums. Eliade spricht von einer amorphen Masse unendlich vieler mehr oder weniger neutraler Orte, an denen der Mensch sich bewegt, getrieben von den Verpflichtungen des Lebens in einer industriellen Gesellschaft.⁵¹

⁵⁰ Vgl. Mircea Eliade, 1984, 12.

⁵¹ Vgl. Mircea Eliade, 1988, 22.

Doch auch innerhalb dieser Erfahrung des profanen Raums tauchen noch Werte auf, die mehr oder weniger an die dem religiösen Raumerlebnis eigene Inhomogenität erinnern. So gibt es zum Beispiel noch Gegenden, die von den übrigen qualitativ verschieden sind: die Heimat, die Landschaft der ersten Liebe, eine bestimmte Straße oder das Stadtviertel der ersten Stadt, die man in der Jugend besucht hat. Alle diese Orte können auch für unreligiöse Menschen eine besondere Bedeutung haben. Sie sind sozusagen die „heiligen Stätten“ ihres privaten Universums, so, als gebe es für diese Menschen eine Realität, die anderer Art ist als die Realität ihrer Alltagsexistenz.

Heilige Orte können den Menschen auf ganz unterschiedliche Weise offenbart werden. Unabhängig davon, ob durch Gottes Zeichen - wie im Jakobstraum von der Himmelsleiter⁵² - oder durch das Herbeirufen von Zeichen - Beschwörung eines Ortes mit Hilfe von Tieren -, religiöse Menschen können nur in einer vom Heiligen erfüllten Atmosphäre leben. Wenn ein Raum nicht heilig ist, werden religiöse Menschen alles zu seiner Heiligung tun.

Zusammenfassend ist bezüglich der Phase vor Turner zu sagen, dass die Auseinandersetzung um den Stellenwert und die Funktion der Rituale sich überwiegend im Bereich der Frage nach dem Magisch-Religiösen aufhält.⁵³ Das Ritual wird in dieser Phase als Ausführung sozialer oder psychologischer Texte⁵⁴ gesehen. Dieser Vorstellung zufolge stand hinter dem Rituellen stets etwas Nicht-Rituelles, wenn nicht noch die alte Überzeugung griff, das Ritual als Ausdruck eines religiösen Glaubens zu sehen.

2.3. Turner

Die zweite Phase, die nach Platvoet mit den neunzehnhundertsechziger Jahren beginnt, ist verbunden mit der Öffnung der Ethnologie zu komplexen Gesellschaften.⁵⁵ In erster Linie ist hier Victor Turner zu nennen, der in Bezug auf die Bedeutung der Rituale in komplexen Gesellschaften wesentliche Akzente setzte und bis heute eine wichtige Referenzgröße ist. Am meisten inte-

⁵² Vgl. Gen. 28, 10-22.

⁵³ Vgl. zur Frage nach Priorität von Mythos und Ritual oder Ritual und Mythos, Hans G. Kippenberg, 1978, 9-51.

⁵⁴ Vgl. Andrea Belliger/David J. Krieger, 2003, 7.

⁵⁵ Ein 1975 in Österreich durchgeführtes Symposium zur Thematik „Secular Ritual“ ermöglichte den Anfang zur Öffnung. Die verschiedenen Ritualtheorien setzen sich vor allem mit pluralistischen Gesellschaften auseinander; vgl. Barbara Myerhoff/Sally F. Moore, 1977, 3-24.

ressiert mich dabei genau diese in Turners Arbeiten aufgezeigte Entwicklung von Ritualen in Stammesgesellschaften gegenüber denen in komplexen Gesellschaften⁵⁶ - denn hier finden heute Rituale statt.

2.3.1. Anfänge

Am Anfang der Beschäftigung mit rituellen und symbolischen Ausdrucksformen stand die Auseinandersetzung mit Ritualen der Ndembu (einem afrikanischen Stamm in Nordwest-Sambia). Turner stellte fest, dass die Rituale der Ndembu fast ausschließlich durchgeführt wurden, um Unglück zu beenden, anstelle das Glück zu feiern.⁵⁷ Zu Beginn seiner Auseinandersetzungen war er noch ganz der funktionalistischen Tradition Durkheims und Radcliffe-Browns verpflichtet, die ihm vor allem durch seinen Lehrer Max Gluckman⁵⁸ vermittelt worden war.⁵⁹ Er schrieb dem Ritual eine sozial-integrative Funktion zu und bezeichnete es als Bestandteil eines übergreifenden sozialen Mechanismus, der der Herstellung von Gruppensolidarität und Balance in der Gruppe/Gemeinschaft dient.

Die Offenheit, mit der Turner sich der sozialen Dynamik näherte, war neu und wegweisend. In dieser Offenheit blieb er jedoch bis in die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein einer Ritualdefinition treu, die von dem Religionswissenschaftler Platvoet als „exklusive Definition des Rituals“⁶⁰ bezeichnet wurde und in der er sich auch noch bis kurz vor seinem Tod von anderen Ethnologen und Ritualtheoretikern⁶¹ unterschied. Er definiert das Ritual als „vorgeschriebenes, formelles Verhalten“, das einen Bezug zu Glauben an mystische Mächte und Wesen aufweist. Auf diesen Ritualbegriff wird im Kontext der Religionswissenschaften noch im Jahr 1998 im Handbuch Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe⁶² rekurren: „Ritual ist Oberbegriff für religiöse Handlungen, die zu bestimmten Gelegenheiten in gleicher Weise vollzogen werden, deren Ab-

⁵⁶ Bei Turner selbst finden sich Kurzdefinitionen der zentralen Begriffe, vgl. Victor Turner/Edith Turner 1978, 243 ff.

⁵⁷ Ein sehr plastisches Beispiel bei den Ndembu ist der Tränenbaum, der Myombu, der als Symbol für die Anwesenheit der Toten die Kontinuität zwischen den Lebenden und Toten herzustellen vermag. Vgl. Victor Turner, 1974, Symbols, 4.

⁵⁸ Max Gluckman, der Ende der 1940er Jahre ein neues Institut für Ethnologie mit marxistischem Ansatz in Manchester eingerichtet hatte, überredete Victor Turner, dort ein Promotionsstudium zu beginnen und in Afrika Feldforschung zu betreiben; vgl. Sylvia Schomburg-Scherff, 1997.

⁵⁹ Vgl. Mathieu Deflem, 1991, 2 ff.

⁶⁰ Jan Platvoet, 2004, 253.

⁶¹ Besonders sind hier die ForscherInnen gemeint, die in Anlehnung an Erving Goffman und in Folge des unter Anm. 54 beschriebenen Symposiums einen neuen Ritualbegriff kreierten.

⁶² Vgl. Bernhard Lang, 1998, 442 ff.

lauf durch Tradition oder Vorschrift festgelegt ist, und die aus Gesten, Worten und dem Gebrauch von Gegenständen bestehen mögen.“⁶³

Das „soziale Drama“, das er im Rahmen seiner Feldforschungen Ende der 1950er Jahre bei den Ndembu entdeckte, beschreibt er als Bruch sozialer Normen, die zu einer krisenhaften Situation führen, für deren Lösung, „Versuche der Bewältigung und Reflexivität notwendig werden und die schließlich entweder zu rituellen Lösungen oder Gerichtsverhandlungen führen oder in einem unüberwindbaren Bruch enden.“⁶⁴ Von Anfang an stellte Turner seine Ritualforschungen widersprüchlich dar, weil sie eben genauso in das für das Ritual wesentliche Phänomen „betwixt and between“⁶⁵ führen. Genau diese Existenz „zwischen den Stühlen“ beschreibt die Liminalität, die Existenz, den Zustand, der rituelle Prozesse evoziert und initiiert und der für Turner von maßgeblichem Interesse war.

2.3.2. Liminalität und Liminoides

1963, wenige Jahre nach der Übersetzung der „rites de passage“⁶⁶ begann Turner seine Begrifflichkeit im Hinblick auf die Liminalität und dann insbesondere auf die Schwellenrituale zu präzisieren und die strukturellen Charakteristika in den Mittelpunkt zu stellen. In dieser Phase erkannte er den Zusammenhang zwischen den Ritualen der von ihm erforschten vorindustriellen Gesellschaft der Ndembu und den Ritualen in der westlichen Welt. Die Schwellenrituale wurden als Kern des Übergangs, als Zeit der Umbrüche, des Wandels und der Ambiguität bezeichnet. Turner spricht auch von Unordnung, Umbau und/oder Antistruktur. Das Prozesshafte wird in dem englischen Titel der dann folgenden Untersuchung „The ritual process: structure and anti-structure“⁶⁷ deutlich: „Schwellenwesen sind weder hier noch da; sie sind weder das eine noch das andere, sondern befinden sich zwischen den vom Gesetz, der Tradition, der Konvention und dem Zeremonial fixierten Positionen. In gewisser Weise besitzen sie „Narrenfreiheit“.“⁶⁸

Der Schwellenzustand, auch liminaler Zustand genannt, in Stammesgesellschaften ist häufig von

⁶³ Ebd., 442 f.

⁶⁴ Axel Michaels, 1997, 327.

⁶⁵ Victor Turner, 1967, 93-111.

⁶⁶ Arnold van Gennep, 1986.

⁶⁷ Victor Turner, 1969/1989. Der deutsche Titel „Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur“ nimmt keinen Bezug auf das Prozesshafte.

⁶⁸ Ebd., 95.

einem intensiven Einsatz an Symbolen begleitet. Die Personen, die sich im Schwellenzustand befinden, werden oft als tot angesehen. Mit der Wiederaufnahme, dem Angliederungsritual, werden sie später wieder „zum Leben erweckt“⁶⁹. Es findet häufig eine symbolische Gleichsetzung mit dem Dasein im Mutterschoß statt. Dieser Zustand wird beschrieben mit Unsichtbarkeit, Dunkelheit, Wildnis, Bisexualität und auch mit Sonnen- bzw. Mondfinsternis. Die Symbolisierung der Schwellenwesen zeichnet sich dadurch aus, dass sie keinen Status, keinen Rang und kein Eigentum besitzen. Häufig werden sie als Monsterwesen verkleidet, sind nackt oder fast nackt und dürfen keinen Besitz haben. Zusammengefasst wird der liminale Zustand so, dass die Initianten auf einen einheitlichen, uniformen Zustand reduziert werden.⁷⁰ Bei Turner spielt sich, so wie der englische Titel seines Werks sagt, der Schwellenprozess eben genau zwischen Struktur und Antistruktur ab. In dieser liminalen Phase herrscht die Antistruktur, schlussendlich aber führt genau diese anti-strukturelle Situation in den strukturierten gesellschaftlichen Zustand. Ausgehend von den Überlegungen über die Initiationsriten stellt Turner gesellschaftstheoretische Überlegungen an. Er bekundet spezielles Interesse an den Schwellenphänomenen im Hinblick auf die Ambiguität, die Mischung aus Heiligkeit, Hinnahme von Schmerz und Leid und Kameradschaft, die darauf schließen lassen, dass eine generalisierte soziale Beziehung aufgehört hat zu bestehen und gleichzeitig erst noch in eine Vielzahl struktureller Beziehungen unterteilt werden muss.⁷¹ Es ist, als ob hier zwei Haupt-„Modelle“ menschlicher Sozialbeziehungen auftauchen, die nebeneinander bestehen und einander abwechseln.⁷² Das erste Modell stellt Gesellschaft als strukturiertes, differenziertes und oft hierarchisch gegliedertes System politischer, rechtlicher und wirtschaftlicher Positionen dar. Das zweite Modell, das in der Schwellenphase deutlich erkennbar wird, ist das der Gesellschaft als unstrukturierter oder rudimentär strukturierter und relativ undifferenzierter Gemeinschaft, oder auch als Gemeinschaft Gleicher, die sich der allgemeinen Autorität der rituellen Ältesten unterwerfen. In diesen liminalen Prozessen des sozialen Dramas liegt eine reflexive Kraft, die es ermöglicht, Krisen kulturell zu bearbeiten. Es geht um Übergang statt Untergang.⁷³

In späteren Arbeiten stellte Turner, der Erkenntnis folgend, dass rituelles Handeln in komplexen Gesellschaften grundsätzlich andere Dimensionen aufweist als das in nicht-komplexen Gesell-

⁶⁹ Ebd., 70.

⁷⁰ Das erklärt wohl auch, dass die liminalen rituellen Handlungen in tribalen Gesellschaften meist außerhalb des Dorfes vollzogen werden, vorzugsweise in sogenannten Seklusionshütten; vgl. Victor Turner, 1974.

⁷¹ Vgl. Victor Turner, 2003, 251.

⁷² Vgl. ebd., 252.

⁷³ Vgl. Harald Schroeter-Wittke, 2003, 575 ff.

schaften, dem Begriff des Liminalen den Begriff des Liminoiden zur Seite. Er unterscheidet liminale und liminoide Zustände in verschiedenen Punkten:

Während liminale Phänomene eine mehr oder weniger natürliche Notwendigkeit haben⁷⁴, sind liminoide Phänomene häufig auf individuelle Kreationen und Situationen zurückzuführen. Letztere entstehen häufig am Rand der Gesellschaft, sie sind divers, treten in ein Konkurrenzverhältnis miteinander und müssen um allgemeine Anerkennung konkurrieren. Häufig sind sie nach Turner Zeichen sozialer Kritik und beinhalten den Wunsch nach Veränderung, während liminale Phänomene als funktional für die Sozialstruktur betrachtet werden.

Liminoide Rituale sind eher individuelle Hervorbringungen mit pluralistischem, fragmentarischem und experimentellem Charakter. Freiwilligkeit und Spiel sind charakteristisch für sie, gerade in der Gegenüberstellung zu Zwang und Pflicht, und sie führen zu einer kurzfristigen Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung. "Man arbeitet am Liminalen, spielt aber mit dem Liminoiden."⁷⁵ In liminoiden Ritualen steckt nach Turner das wesentliche Erneuerungspotenzial auch für moderne Gesellschaften. Es geht nicht mehr primär um die Beschreibung einer rituellen Phase, sondern um den Versuch, gesellschaftliche und kulturelle Phänomene zu erfassen. Diese Liminoidität bringt zur Geltung, dass Rituale im Gegensatz zu Zeremonien keine zwanghaften Wiederholungen sind. Turner rekonstruiert den Wandel des Rituellen vom Modus der Pflicht zum Modus der Freiwilligkeit. In modernen, komplexen Gesellschaften steht beides „in einer Art kulturellen Pluralismus“⁷⁶ nebeneinander, Kennzeichen der modernen, industriellen Gesellschaft sei, dass das, was ursprünglich an das Liminale gebunden war, in das Liminoide „abgewandert“ sei. Inzwischen kann als Konsens jeder Turner-Interpretation gelten: „Das Liminoide begegnet nach Turner ausschließlich in (post-)industriellen, d. h. pluralistischen Gesellschaften, in denen es keine Einheitskultur mehr gibt. Das Liminale gibt es vorwiegend in vorindustriellen Gesellschaften, in denen es eine Einheitskultur gibt, so dass das Liminale die Menschen dort umfassend betrifft [...]“⁷⁷ Daran anschließend ist Schroeter-Wittke zuzustimmen, der die grundlegende Infragestellung der Liminalität als für uns heute zutreffender Kategorie in den Raum wirft. Schließlich seien auch die kirchlichen Kasualien immer stärker dem Sog und der Wirkkraft des Liminoiden ausgesetzt. Rituale in Seelsorge, Beratung und Therapie geschehen ebenso in genau

⁷⁴ Victor Turner spricht von „kalenderischen, biologischen und sozialstrukturellen Rhythmen“, Turner, 1995, 85.

⁷⁵ Victor Turner, 1995, 87.

⁷⁶ Ebd. 86.

⁷⁷ Harald Schroeter-Wittke, 2000, 123.

solcher Liminoidität. Das transformierende Potenzial der *Communitas* wird, dem Loyalitätsgefühl entpflichtet, gleichsam als individuelle Religion des Augenblicks wirksam. Alles gerät in „Fluß“⁷⁸, wie Turner es formuliert, aber der Abstand zum Alltag, die Distanz zu Rollen und Konventionen, der Schwellenraum bleibt sprunghaft experimentell, und so kommt es zu einer „entkosmisierten Transformation“⁷⁹ des Rituellen.

2.3.3. *Communitas*

Für die Gemeinschaft der Schwellenwesen prägt Turner den Begriff der *Communitas*, eine Form von Gemeinschaft, die der strukturierten Form menschlichen Zusammenlebens in der Gesellschaft, wie sie sich in Kasten-Klassen oder Ranghierarchien konstituiert, entgegensteht. In der *Communitas* gibt es kein oben und kein unten, sondern Gleichheit und Homogenität sowie eine gemeinsame Unterwerfung gegenüber den rituell Ältesten. Turner unterscheidet zunächst drei verschiedene Formen der *Communitas*: die spontane, die ideologische und die normative *Communitas*. Dabei gehören ideologische wie normative *Communitas* bereits der Struktur an, wohingegen die spontane *Communitas* als der eigentlich originale Modus der *Communitas* lediglich während der liminalen Phase manchmal nur für einen Augenblick existiert und keinen dauerhaften Zustand bezeichnet.

Communitas ist im Wesentlichen eine Beziehung zwischen konkreten, historischen, idiosynkratischen Individuen. Diese Individuen sind nicht in Rollen oder Statuspositionen aufgeteilt, sondern stehen sich eher in der Art des Martin Buberschen ‚Ich und Du‘ gegenüber. Mit dieser direkten, unmittelbaren und totalen Konfrontation menschlicher Identitäten geht ein Modell von Gesellschaft als homogener, unstrukturierter *Communitas* einher.⁸⁰ Das Leben miteinander im Hier und Jetzt, frei von Rollen oder Status, prägen die spontane *Communitas*, in der

⁷⁸ Victor Turner fragt hinsichtlich der Flusserfahrung kritisch: Sind aber alle Flüsse eins oder weisen die Symbole auf verschiedene Arten und Tiefen des Flusses hin? Turner, 1995, 94. Der selbsttranszendierende Fluss des Übergangrituals wird in diesem Sinn in verschiedene Richtungen, so auch christlich, deutbar, Hans Joas, 2004, 29 f.

⁷⁹ Lutz Friedrichs, 2008, 49. Er grenzt sich in seinen Ausführungen von der These Victor Turners ab, die Rituale der Kirche stünden für das Liminale, während die sinnstiftenden Phänomene Kunst, Literatur, Freizeitgestaltung das Liminoide repräsentieren. Vielmehr breche sich in den Rituale der Kirche der gesellschaftliche Wandel in einem spannungsreichen Miteinander von liminalen und liminoiden Elementen. Interessant wäre nun zu untersuchen, wie und ob Rituale in Seelsorge und Beratung, so wie er es für die Kasualien postuliert, auch in diesem Spannungsbogen zu verorten sind. Ich plädiere hier in Anlehnung an Turners Unterscheidung von Zeremonie und Ritual, (vgl. Turner, 1995, 128) für deren kulturtransformierendes Potenzial.

⁸⁰ Vgl. Victor Turner, 1969/1989, 129.

sich ein Zustand des „Fließens“, eine Verschmelzung von Handeln und Bewusstsein, ein „Flow“-Erlebnis⁸¹ einstellen.

2.3.4. **Sacra**

Die Ambiguität der liminalen Phase macht sich besonders in einem paradoxen Neben- und In-einander der rituellen Subjekte einer *Communitas* und der Unterwerfung der *Neophyten*⁸² unter die Autorität der Ältesten fest. In diesem Zusammenhang spielt die Übermittlung der so genannten „*Sacra*“ durch die Ritualleiter eine wichtige Rolle.⁸³ Hierbei ist die Ebene des Sehens wichtig („what is shown“: Masken, Figuren, Bilder), die Handlungsebene („what is done“: Tänze, Gesten etc.) und die verbale („what is said“: Geheimwissen, Offenbarung von heiligen Götternamen etc.).

Während der Kommunikation der so genannten „*Sacra*“ sind drei Prozesse wesentlich: „The first is the reduction of culture into recognized components or factors, the second is their recombination in fantastic or monstrous patterns and shapes, and the third is their recombination in ways that make sense with regard to the new state and status that the neophytes will enter.“⁸⁴ Die *Sacra* veranschaulichen also insofern besonders deutlich das der Liminalität innwohnende ambivalente Ineinander von Auflösung und Neustiftung von Kulturmustern.⁸⁵

2.3.5. **Die magische Funktion liminaler Prozesse**

Nach ausführlicher Darstellung von *Communitas* und ihren Eigenschaften⁸⁶ widmet sich Turner der Frage, wieso man überall auf der Welt Schwellensituationen und -rollen magische Eigenschaften zuschreibt. Im Zusammenhang mit dieser Frage öffnet er den Ritualbegriff, was aus Perspektive dieser Forschungsarbeit von Interesse ist.

⁸¹ Mihaly Czikszentmihalyi, 1974.

⁸² Bezeichnung für die Teilnehmenden an Initiationsriten.

⁸³ Vgl. Victor Turner, 1967, 102-108.

⁸⁴ Ebd., 106.

⁸⁵ Vgl. Victor Turner, 1995, 39.

⁸⁶ Besonders die Gegenüberstellung von binären Gegensatzpaaren lässt Rückschlüsse auf die Merkmale eines an der christlichen Tradition orientierten Lebens zu, z. B. Demut, sakrale Einweisung und Simplizität; vgl. ebd., 254.

„Hippies, Communitas und die Macht der Schwachen“ heißt eine Überschrift, die Turner dazu nutzt, die Betonung der Hippie-Werte wie Spontanität, Unmittelbarkeit und „Existenz“, aber auch das Interesse an fernöstlichen Religionen sowie die Verwendung religiöser Begriffe als Zeichen einer Communitas-Bewegung zu lesen. Der Ausstieg der Hippies aus der statusgebundenen Sozialordnung und die Annahme freiwilliger Stigmata führt Turner letztlich dazu, die universale Existenz von Struktur und Antistruktur zu bestätigen. Ausgehend von den bereits erwähnten Merkmalen der Schwellenphase zieht Turner Rückschlüsse von den Stammesritualen zu denen millenarischer Bewegungen: „Obwohl wir uns hier auf traditionelle vorindustrielle Gesellschaften konzentrieren, wird klar, dass die kollektiven Dimensionen – Communitas und Struktur – auf allen Stufen und Ebenen der Gesellschaft vorhanden sind.“⁸⁷ Ganz besonders interessiert Turner die Sozialstruktur, die hinter dem Phänomen steht, dass ganze Gruppen und Bewegungen in liminale Zustände hineinrutschen. Er fragt nach den Gemeinsamkeiten und kommt zu dem Schluss, dass es sich in allen Fällen um Personen handelt, die

1. Lücken innerhalb der Sozialstruktur ausfüllen,
2. sich an ihren Grenzen aufhalten oder
3. ihre niedersten Sprossen besetzen.

Turner kommt dann nach ausgiebiger Beschäftigung mit der Sozialstruktur⁸⁸ zu dem Ergebnis, dass Communitas dort auftaucht, wo Sozialstruktur nicht ist, und er nimmt eine Unterteilung der Communitas in drei Untergruppen vor:

- Zuerst die spontane, beziehungsweise existenzielle Communitas, worunter ein kurzzeitiger liminaler Zustand verstanden wird. Das Ziel menschlichen Strebens in einer solchen Gemeinschaft ist die spontane Ekstase (z.B. in einem Happening der Hippies).
- Die zweite Untergruppe bildet die normative Communitas, „ein dauerhaftes, soziales System, das sich im Lauf der Zeit aufgrund der Notwendigkeit, die Ressourcen zu mobilisieren und zu organisieren sowie die Gruppenmitglieder bei der Verfolgung dieser Ziele der sozialen Kontrolle zu unterwerfen, aus der spontanen Communitas entwickelt“⁸⁹
- Die dritte Bezeichnung bezieht sich auf utopische Gesellschaftsmodelle, die sich ebenfalls aus einer spontanen Communitas entwickelt haben.

⁸⁷ Victor Turner, 1969/1989, 111.

⁸⁸ Vgl. Victor Turner, 2003, 258.

⁸⁹ Victor Turner, 1969/1989, 129.

Innerhalb von Turners dialektischem Begriffspaar Struktur und Antistruktur gehören die beiden letztgenannten Formen wieder der strukturierten Form menschlichen Zusammenlebens an. Das schwierige Konzept von Gemeinschaft lässt sich nach Turners Auffassung nur schwer fassen. Seine Versuche, Martin Buber als „begabten einheimischen Informanten“ zur Definitionsklärung heranzuziehen, enden wiederum in der Gegenüberstellung von Communitas und Struktur⁹⁰. Immer wieder kehrt er zum dialektischen Prinzip seines Ansatzes zurück: „Wir haben es hier mit einem dialektischen Prozess zu tun, da die Unmittelbarkeit der Communitas dem Strukturzustand weicht, während in den Übergangsriten die Menschen - von der Struktur befreit - Communitas erfahren, nur um, durch diese Erfahrung revitalisiert, zur Struktur zurückzukehren.“⁹¹

Bezogen auf diese Untersuchung zu Ritualen in Therapie und Seelsorge sind die von Turner hergestellten Analogien zwischen tribalen und komplexen Gesellschaften auf drei Ebenen wichtig:

1. Es lässt sich so etwas wie eine gesellschaftsübergreifende Notwendigkeit bzw. das Bedürfnis nach rituellen Prozessen feststellen, gerade weil gesellschaftliche Hierarchien und Rangordnungen existieren und erfahren werden. Turner bringt hier das Beispiel von Prinz Philip, der seinen Sohn, den britischen Thronfolger, eine Zeitlang nach Australien in eine Buschschule schickte, wo er lernen konnte, anspruchslos zu leben.
2. Es gibt so etwas wie anti-strukturelle Phänomene, die nicht auf Wiedereingliederung im rituellen Prozess zielen, sondern die als dauerhafte gesellschaftliche liminale Positionen zu deuten sind, die die ideellen Werte der Communitas verkörpern. Hier sei als Beispiel die Figur des Hofnarren oder die Ausprägung der millenarischen religiösen Bewegungen genannt.
3. Die bei Turner angedachten jugendlichen Subkulturen sind in ihrer Deutung als Communitas-Zustände für die Weiterentwicklung von Ritualen und deren Rezeption in Therapie und Seelsorge von Interesse. Turner stellt eine Parallele auf zwischen der postulierten Auflösung der Sozialstruktur, der Gleichheit der Mitglieder, dem Anstreben ekstatischer Zustände und gewissen Techniken tribaliger Rituale⁹².

⁹⁰ Vgl. Victor Turner, 2003, 259 f.

⁹¹ Ebd., 26.

⁹² Vgl. Victor Turner, 1974, Dramas, 264.

2.3.6. Ritual als Transformationsgeschehen

Dass Turner für Rituale generell eine liminale und transformative Kraft voraussetzt, also nicht nur für Passageriten, entwickelte sich im Lauf seiner Studien immer mehr als gesellschafts- und wegweisend für seine Theorie.⁹³ Mit diesem Ansatz wurde er über die Anthropologie hinaus bekannt, denn er betonte die gesellschaftliche Kraft, die Rituale als Motor transformativer Prozesse haben können – über das Individuum oder die Kleingruppe hinaus. Da es aber in jeder Gesellschaft Rituale gibt, die eher die Ordnung zelebrieren als sie in Frage zu stellen, gilt es, zwischen Ritual und Zeremonie zu unterscheiden. Während die Zeremonie die bestehende Ordnung bestätigt und bestärkt, hat das Ritual verwandelnde und transformatorische Kraft: „I consider the term ‘ritual’ to be more fittingly applied to forms of religious behavior associated with social transitions, while the term ‘ceremony’ has a closer bearing on religious behavior associated with social status, where politico-legal institutions also have greater importance. Ritual is transformative, ceremony is confirmatory.“⁹⁴ Turner reserviert somit den Ritualbegriff für diejenigen rituellen Aktionen, die Individuen, Gruppen oder Gesellschaften verändern, während Zeremonie eher eine Ordnung-stabilisierende Funktion hat.

Grimes und andere haben herausgestellt, dass Turners Ritualtheorie somit die Hauptbedeutung hatte, die Enge des Konservatismus zu durchbrechen. Bis zu den 1960ern, so Grimes u.a., hatte das Ritual eine Status Quo stabilisierende Funktion. Erst dann, initiiert durch Turners radikale, energische und subversive Bedeutungszuschreibung, bekam der Ritualbegriff eine sozialkritische Kraft.⁹⁵

2.3.7. Conclusio

Ausgehend von der Theoretisierung deutlich erkennbar ritueller Prozesse entwickelte Turner ein umfassend begriffliches kulturtheoretisches Instrumentarium, mit dessen Hilfe der Blick auf vielfältige soziale Phänomene in verschiedensten Gesellschaftsformen ermöglicht wurde. Mehr und mehr wurde das Ritual als Gestaltungsweg für dynamische und offene gesellschaftliche Prozesse

⁹³ Also nicht nur auf die Individuen bezogen; vgl. Victor Turner, 1995, 134.

⁹⁴ Victor Turner, 1967. Man beachte auch hier den Verweis Turners auf die religiöse Dimension des Verhaltens, sowohl bezüglich der Zeremonie als auch bezüglich des Rituals.

⁹⁵ Vgl. Ronald L. Grimes, 1990, Definition, 144.

gesehen und damit auch der Weg für eine kritische interdisziplinäre Rezeption und Entfaltung der Ritualtheorie geebnet.

Während sich van Gennep noch hauptsächlich dem Statuswandel in Passageriten widmete, arbeitete Turner den ganzheitlichen Charakter der Transformation der Liminalität heraus und dokumentierte, dass diese eine ganzheitliche Wandlung des Individuums ebenso einschließen könne wie die gesellschaftliche Erneuerung. So setzte er sich von der rein sozio-funktionalistischen Sichtweise ab, das Ritual als wesentlichen Stabilisator der herrschenden Sozialstruktur zu sehen, und erklärte es als die verändernde Kraft, aus der Kultur und Struktur immer wieder neu entspringen.⁹⁶

2.4. Mit Turner nach Turner

Im Anschluss an Turners Arbeiten lässt sich ein Bogen zu einem umfassenden Ritualverständnis spannen. Dieser Bogen reicht von der Bedeutung der Symbole über die Öffnung der Rituale als Performanz bis zu ihrem Charakter zwischen Immanenz und Transzendenz.

Zunächst von einem ethnologischen Ritualverständnis ausgehend und damit von der empirischen Ritual-Erforschung in traditionellen Stammeskulturen herkommend, wandte Turner sich schließlich den verschiedenartigsten symbolischen Ausdrucksformen in komplexen Gesellschaften zu, wie im vorangegangenen Kapitel erläutert wurde. Davon ausgehend und zeitgleich haben sich überwiegend in den USA und teilweise in Europa unterschiedliche Neuentwicklungen ergeben.

Zunächst sind jedoch noch die einflussreichen Arbeiten von Mary Douglas, einer britischen Sozialanthropologin, zu erwähnen, die in den 1970er Jahren mit dem Symbolbegriff auch im Blick auf komplexe Gesellschaften operierte. Sie unterschied zwischen Ritualismus und Antiritualismus, machte diese Unterscheidung aber nicht an der Teilung komplexer und nichtkomplexer Gesellschaften fest. „Analysen, die sich über unsere moderne Gesellschaft und Stammeskulturen zugleich erstrecken, sind bisher so vernachlässigt worden, dass es noch nicht einmal ein gemeinsames Vokabular gibt [...], deshalb müssen wir als erstes die Dornenhecken durchbrechen, die

⁹⁶ Vgl. Victor Turner, 1995.

eine Klasse menschlicher Erfahrungen (nämlich unsere) von einer anderen (nämlich der Angehörigen von Stammeskulturen) willkürlich trennen.“⁹⁷ In dieser Absicht definiert Douglas Ritualismus als den geschärften Sinn für symbolisches Handeln und Verhalten, der sich auf zwei Weisen manifestiert: durch den Glauben an die Wirksamkeit institutionalisierter Zeichen und durch die Aufnahmefähigkeit für verdichtete Symbole. Diese bezieht sie dann auf die Theologie der Sakramente ebenso wie auf die Theologie des magischen Rituals.

Rituale, Reinheitsvorschriften und Tabus setzen Grenzen und bringen Ordnung in eine sonst chaotische Erfahrung. Sie behauptet dann weiter, letztlich sei unwichtig, was in einer Gesellschaft als schmutzig oder unrein betrachtet wird, wesentlich sei, dass moralische und symbolische Grenzen gezogen werden, da die Unterscheidungen zwischen gut und böse, heilig und profan, rein und unrein etc. Ordnung und System in die kulturelle Welt einführen.⁹⁸

Entscheidend für Douglas‘ Ritualtheorie war ihre Differenzierung zwischen group und grid, also zwischen der Gruppenstruktur und der Kohärenz des jeweiligen kulturellen Klassifikationsrasters. In diesem Modell entwickelte sie mit Hilfe von Sprachcodices und Reflexionen der Sozialisationsprozesse variable Möglichkeiten, das Vorkommen verschiedener Haltungen zu Ritualen in komplexen Gesellschaften zu erklären. Der zugrunde liegende Ritualbegriff fällt aber insofern wieder hinter Turner zurück, als Rituale ausschließlich auf der Seite der Gruppe/Gesellschaft angesiedelt werden, d. h. der Struktur der Gruppe kann kein subversives Potential entgegengesetzt werden.⁹⁹

Anschließend an Douglas und andere treten für die Phase nach Turner folgende Überlegungen in den Vordergrund:

1. Mit der Setzung moralischer Grenzen verbunden war die Einschätzung einer kontinuierlichen Entritualisierung westlicher, komplexer Gesellschaften. Die Wahl des Beitrittswilligen ist freiwillig, während in nicht-komplexen Gesellschaften den Ritualen eine gewisse Zwangsläufigkeit zu Grunde liegt.¹⁰⁰ Die veränderte Bewertung des Gemeinschafts- und

⁹⁷ Mary Douglas, 1974, 21.

⁹⁸ Zu den möglichen Konsequenzen und Perspektiven solcher Dichotomien s. S. 41.

⁹⁹ Michael Stausberg führt an, das analytische Raster von Mary Douglas vermöge zwar die modernen Entwicklungen der westlichen Gesellschaft, besonders im Blick auf ihre partielle Entritualisierung, in einen breiten Kontext zu rücken, zugleich propagiere sie aber eine Apologie des Rituals gegen ein ritualmüdes Episkopat und die Neue Linke; vgl. Stausberg, 2004, 37.

¹⁰⁰ Vgl. Pierre Centlivres, 1992, 228.

Gruppenbezugs hatte zur Folge, dass Rituale in komplexen Gesellschaften nicht unbedingt Verbindung zu kollektiven Zusammenhängen herstellen müssen. Hier muss allerdings kritisch angemerkt werden, dass die Grenzsetzungen und Bewertungen je nach Standpunkt und Perspektive unterschiedlich ausfallen und je nach Ordnung und System unterschiedliche Konsequenzen haben. Zum Beispiel hatte und hat bis heute die gesamte dualistische Weltsicht negative Auswirkungen für die Frauen: Wenn Frauen aufgrund der Identifizierung mit Körper, Natur und Gefühl nicht mit Geist, Kultur und Vernunft identifiziert wurden, hatte und hat dieser anthropologische Dualismus sich so ausgewirkt, dass Frauen auf Grund ihres Geschlechts als defizitäre Wesen angesehen wurden. Ikonographisch und frömmigkeitsgeschichtlich wurde besonders der Gegensatz rein-unrein/gut-böse etc. in der Gegenüberstellung von Eva und Maria wirksam. Während Evas Körperlichkeit mit Tod und Verdammnis assoziiert wurde, verknüpfte man mit Maria als neuer Eva ein Körperbild, das nicht mit Fehlern ihres Geschlechts behaftet war. Dieses gespaltene Frauenbild, das zur Nachahmung der Maria drängt, während die meisten Frauen, die im alltäglichen Leben auf ihren Körper zurückgeworfen und mit ihm identifiziert wurden, sich eher auf der Seite der Eva fühlen, hat bis heute weitreichende Folgen. Es geht also auch in der Entwicklung von Ritualen um das Aufbrechen dieses lebensweltlichen und frömmigkeitsgeschichtlichen Dualismus. Diese Entwicklung führt zur möglichen Grenzüberschreitung, Auflösung des Dualismus von Transzendenz und Immanenz sowie zur Aufhebung des Dualismus von Geist und Fleisch.

2. Religiöse Werte und ein dazugehöriges Bezugssystem wurden in der späteren Phase der Ritualtheoriebildung nach Turner von einer Suche nach Funktionsäquivalenten abgelöst, bzw. durch diese ergänzt.¹⁰¹
3. Das Ritual wird häufig nicht nur als symbolische, sondern auch als irrationale Handlung beschrieben. Besonders für Rituale in komplexen Gesellschaften gilt, dass eigene Handlungen oft als irrational eingestuft werden, indem ihnen in Abgrenzung zu klassischen „Modernisierungstheorien“ bestimmte Merkmale zugeordnet werden.¹⁰²
4. Mit der Öffnung der Ritualtheorien trat eine grundsätzliche Vergleichbarkeit des Rituals mit anderen performativen Kategorien hinzu.¹⁰³ George Lakoff, Sozialwissenschaftler,

¹⁰¹ Vgl. Mary Douglas, 1985, 89 ff.

¹⁰² Rainer E. Wiedenmann, 1991, 194.

¹⁰² „Within cognitive psychology, categorization has become a major field of study, thanks primarily to the pioneering work of Eleanor Rosch, who made categorization an issue“, George Lakoff/Mark Johnson, 1998, 194 ff. Lakoff/Johnson beziehen sich auf Rosch, die Kategorisierung zu einer primären Zugangsweise erklärt. Diese Kategorisierungen haben im Prinzip schon verschiedenste philosophische Richtungen durchlaufen.

stellt dar, dass es nichts Grundlegenderes als Kategorien in unseren Gedanken, Voraussetzungen, Aktionen und Reden gibt.

Spannend nun ist, wie die Entwicklung der Kategorisierung vom Hintergrund wissenschaftlicher Beschäftigungen in das Zentrum von theoretischen und praktischen Ausrichtungen diverser Ritualtheorien rückt. Dies hängt zusammen mit den Auswirkungen verschiedenster empirischer Studien, die sich in einer weiten Spanne der einzelnen Disziplinen verorten lassen.

Catherine Bell, Kommunikationswissenschaftlerin und Ritualtheoretikerin, weist kritisch darauf hin, dass die Performance-Theorie auf den sehr unklaren Implikationen einer ausgeweiteten Metapher, besonders was die Analogie zwischen rituellen Aktivitäten und den Performanz-Aktivitäten angeht, beruhe.¹⁰⁴

Was Turners Entwicklung anbelangt, ist zu bemerken, dass er den Symbolen in seiner eigenen Auseinandersetzung mit dem Instrumentarium des Rituals von Beginn an einen hohen Stellenwert einräumte. Symbole sind für ihn die elementaren Bausteine eines Rituals. Sie sind die „kleinsten Einheiten rituellen Handelns, ganz gleich, ob es sich dabei um Gegenstände, Tätigkeiten, Beziehungen, Worte, Gesten oder die räumlichen Anordnungen einer rituellen Situation handelt.“¹⁰⁵

Von der strukturfunktionalistischen Schule der Nachkriegszeit zur kreativen Auseinandersetzung mit dem Theater und der Theaterwissenschaft bis zur Beschäftigung mit Neurobiologie und damit verbundenen Symbolisierungen am Ende seines Lebens¹⁰⁶ lässt sich feststellen: Da Turner Rituale als gesellschaftliche Prozesse beschreibt, die nicht nur bestehende Strukturen bestätigen, sondern auch neue etablieren können, haben die Symbole für ihn elementaren Hinweischarakter. Auf zwei Ebenen geschieht dies für ihn: Der rituelle Symbolismus wurde als Kommunikations-

¹⁰⁴ Vgl. Catherine Bell, 1992, 4.

¹⁰⁵ Victor Turner, 1992, 142. Diese These wurde in neuester Zeit u.a. aus erziehungswissenschaftlicher Perspektive kritisch hinterfragt, bzw. verschoben zu der These: Die kleinste Einheit des Rituals sind symbolische Inszenierungen; vgl. Christoph Wulf/Jörg Zirfas, 2004, 74.

¹⁰⁶ Vgl. Gerd Schäfer, 1990, 509. Victor Turner selbst trat mit der Entwicklung vom Theater zu den Grundlagenforschungen in der Neurobiologie das intellektuelle Erbe seiner Eltern an, indem er zwischen den beiden Kulturen seiner Eltern, dem Theater und der Wissenschaft, zu vermitteln versuchte.

prozess gedeutet, zugleich wurden der soziale Kontext und die soziale Relevanz nicht außer Acht gelassen.¹⁰⁷

Symbole weisen über sich selbst hinaus auf etwas, das nicht unmittelbar vor Augen ist. Sie enthalten gebündelte Erfahrungen, die dadurch wirken können, dass sie in einer Gesellschaft oder Gruppe eine Bedeutung haben, die allseits bekannt sind. Gleichzeitig können Symbole auch offen sein für einen individuellen Interpretationsspielraum, der von der jeweiligen Situation der Menschen abhängt, die das Symbol verwenden. Aus dieser Symboltheorie wurden verschiedene Stränge entwickelt:

Rituale werden mehr und mehr als Strategien der symbolischen Konstruktion von Machtverhältnissen in der Phase nach Turner begriffen.¹⁰⁸ Dies geschieht besonders auf der Ebene der sozialstrukturellen Unterscheidungen, die über Rituale manifestiert bzw. „beschworen“ werden.¹⁰⁹ Catherine Bell schätzt in ihrer Studie über Ritualtheorien die Bedeutung der Macht als essentielle Größe ein.¹¹⁰ Für sie ist die Ritualisierung eine Produktion ritueller Akte, die eine Dynamik bestimmter Ermächtigungen konstituiere. Dass Rituale zugleich ermächtigen und Macht ausüben, macht Bell mit ihrem durch Foucault geschärften Blick deutlich.

Für die Phase nach Turner und deren Konsequenzen bleibt festzuhalten: Mit der beschriebenen Öffnung der Ritualbegriffe auf Fragestellungen komplexer Gesellschaften ist auch eine Veränderung der Parameter festzustellen, aus denen sich Ritualtheorien und -begriffe zusammensetzen. Während Catherine Bell nur Ritualisierungen (Periodisierung, Formalisierung, Zentralität des Körpers) anerkennt, nicht aber Ritualhandlungen als spezifische Phänomene betrachten will¹¹¹, gibt es viele VertreterInnen der ritual studies und auch aus dem therapeutischen Spektrum, die Rituale als besondere Handlungen herausstellen und Theorien dazu entwickeln.

¹⁰⁷ Eine Konstruktion der Kulturkritik wurde von Ethnologen, Literaturwissenschaftlern u. a. in den 80er und 90er Jahren des vorangegangenen Jahrhundert auf verschiedenen Ebenen entwickelt; s. auch Andrea Belliger/David J. Krieger, 2003, 9 ff.

¹⁰⁸ Vgl. Jan Platvoet, 1995, 47. Allerdings ist besonders an diesem Punkt die Scheidung zwischen der zweiten und der dritten Phase nicht so deutlich, eher eine Wahrnehmung von Tendenzen.

¹⁰⁹ Vgl. Wolf-Dietrich Bukow, 1995, 12.

¹¹⁰ Vgl. Catherine Bell, 1992, 197; vgl. dazu auch Gunter Gebauer/Christoph Wulf, 2003, die herausheben, wie das Performative den Blick für die „Macht des Körpers“ schärft, also für die Aspekte der Darstellung, Aufführung und das Körperlich-Einverleibende des Rituellen.

¹¹¹ Vgl. Catherine Bell, 1992, 220. M. E. ist dieser Zugang, Ritualisierungen immer unter dem strategischen Aspekt zu sehen, problematisch. Wenn rituelle Praxis auf strategisches Handeln reduziert wird, bleibt deren kommunikative Dimension aus dem Blick. Außer den Rituale der Macht und der Ermächtigung gibt es aber auch Rituale der Verständigung, in denen sich ein Einverständnis, eine gemeinsame Überzeugung dokumentiert und manifestiert.

Genau die Perspektive Turners, als kleinste Einheit des Rituals das Symbol anzunehmen, wurde in der therapeutischen Theorie und Praxis rezipiert und angewandt.¹¹² Hier ein Beispiel: Wenn ich mit Symbolen arbeite, empfehle ich meinen KlientInnen, immer einen besonderen Aufbewahrungsort für das Symbol zu suchen, mit dem wir gerade arbeiten. So bietet sich z.B. in einer Famile, die jahrelang zerstritten war, die Arbeit mit dem Familienwappen an. Wenn die einzelnen Familienmitglieder ihren jeweiligen Teil des Wappens ausgefüllt haben, werden sie eingeladen, sich ein gemeinsames Motto als Überschrift/Titel für ihr Symbol auszusuchen. Anschließend stelle ich oft die Frage, wo ein guter Platz für dieses Symbol wäre – etwa die Küche, das Wohnzimmer oder auch der Keller – es gibt in jeder Familie spezielle Orte.

Die spannungsgeladene Beziehung von Ritualen gegenüber Stabilität und Wandel zu untersuchen und diese für die seelsorgliche und therapeutische Arbeit nutzbar zu machen, erscheint mir wesentlich. Verfolgt man den Gedanken dieser Spannung weiter, kommt man zu der teilweise fast anachronistischen Rezeption diverser Ritualtheorien in der therapeutischen Arbeit mit Übergängen und Wandlungen.

An dieser Stelle ist auch der Gedanke der Ausweitung des Turnerschen Communitasbegriffs interessant¹¹³, der besonders von Barbara Myerhoff, Familientherapeutin aus den USA, vertreten wird. „Das bedeutet, daß ein Ritual nicht nur einen Übergang markieren, sondern zugleich auch einen Übergang bewirken kann.“¹¹⁴ Janine Roberts, ebenfalls Therapeutin, beschreibt, wie eine Hochzeitszeremonie darauf ausgerichtet ist, die gesellschaftliche Position des neuen Paars zum Ausdruck zu bringen. Sie wechseln die Ringe, schwören sich Treue, erklären sich als Mann und Frau. In den westlichen Kulturen ist das so üblich, um den Übergang zu einer neuen Kernfamilie anzuzeigen. Das heißt also, der Übergang wird nicht nur markiert, sondern gleichzeitig auch vollzogen.¹¹⁵ Roberts beschreibt dann, dass die Eltern ihre Kinder „übergeben“, d.h., ihre Rollen verändern sich während der Hochzeit. Auch die anderen an der Hochzeit Anwesenden können während ihrer Teilnahme darum gebeten werden, ihre Rollen zu überdenken bzw. neue zu übernehmen.

¹¹² Vgl. Janine Roberts, 2001, 16 ff.

¹¹³ Vgl. Barbara Myerhoff, 1980, 168.

¹¹⁴ Janine Roberts, 2001, 31.

¹¹⁵ Vgl. ebd., 31.

In der Sozialanthropologie gibt es verschiedene Richtungen, die in Anschluss an Turner das Hauptgewicht ihrer Untersuchungen auf die Struktur und Funktion des Rituals legen. So hat z.B. Rappaport in seinem Werk über Kybernetik sechs wesentliche Aspekte des Rituals beschrieben:

1. die Wiederholung, nicht nur in Bezug auf die Handlung, sondern auch auf Inhalt und Form,
2. das eigentliche Tun, also das Ausführen eines Rituals,
3. die Stilisierung von Verhalten und Symbolen, so dass sie sich von ihrem gewöhnlichen Einsatz abheben,
4. der Anfang und das Ende als Ordnung und innerhalb dieser der Platz für Spontanität,
5. die Inszenierung und Fokussierung auf eine sinnträchtige Präsentation und
6. die kollektive Dimension, die soziale und kulturelle Bedeutungen herstellt.¹¹⁶

Diese Aspekte des Rituals tauchen bei Sozial- und KulturanthropologInnen, aber auch bei TherapeutInnen und SystemanalytikerInnen, als Grundlage für die Auseinandersetzung mit Ritualen immer wieder auf. Myerhoff beschreibt in Anlehnung an Rappaport die Doppelbödigkeit von Ritualen: Einerseits machen sie Vorgaben für die alltägliche Realität, andererseits finden Rituale in einer außergewöhnlichen Realität oder auch in einem „heiligen Raum“ statt.

Da in modernen westlichen Kulturen Religion und Gesellschaft weitgehend getrennt sind und dabei die religiösen Rituale in vielen gesellschaftlichen Bereichen an Bedeutung eingebüßt haben, müssen säkulare Rituale die „Heiligkeit“ bestimmter weltlicher Grundsätze weitergeben und untermauern. Myerhoff exemplifiziert dies anhand von Kranzniederlegungen an Mahnmalen etc., die ihrer Meinung nach die Menschenrechte festigen.¹¹⁷

Roberts¹¹⁸ stellt die interessante These auf, dass Therapie genau mit der Ambivalenz arbeitet, dass Rituale die Heiligkeit von säkularen Geschehnissen unterstreichen können. Die Untersuchung dieser Ambivalenz interessiert hier. Einerseits stellt sie einen Prozess her, der alltägliche Interaktionen nachvollzieht, andererseits findet sie zu einer bestimmten Zeit, in einem bestim-

¹¹⁶ Vgl. Roy A. Rappaport, 1971, 64 und auch Ronald L. Grimes, 1990, Criticism, 14. Grimes wollte mit der Sammlung bestimmter qualitativer Charakteristika von der fixen Idee eines Rituals Abstand nehmen und stattdessen eine Liste von Handlungsqualitäten zusammenstellen. Das „Ritual“ ist dann keine klar umrissene, eindeutig bestimmbarer Größe, sondern ein an den Rändern offenes Konglomerat bestimmter Handlungsqualitäten.

¹¹⁷ Barbara Myerhoff, 1977, 199.

¹¹⁸ Janine Roberts, 2001, 16 ff.

ten Raum statt. Genau das ist das für Seelsorge und Therapie Faszinierende: In einem Kontext außerhalb der gewöhnlichen Grenzen der täglichen Interaktion findet eine Begegnung statt, die den Raum für das Wesentliche ermöglicht. Immanenz, Transparenz und Transzendenz tauchen hier als wesentliche Stützpfeiler auf: „Kritisches, analytisches Denken, eine Haltung, die die Illusion der Realität durchschauen würde, ist für ein Ritual ein Fluch. Die dem Ritual zugrundeliegende Fiktion ist zweifach: zum einen, daß Rituale keine künstlichen Produkte sind, und zum anderen, daß die in ihren Symbolen enthaltenen Widersprüche aufgehoben sind [...]. Rituale unterscheiden sich von Bräuchen und bloßen Gewohnheiten durch ihre Verwendung von Symbolen. Sie haben eine weit über das Mitgeteilte hinausgehende Bedeutung. Sie können Aufgaben erfüllen, mit Routinen und instrumentellen Vorgehensweisen einhergehen, sie gehen jedoch immer über sie hinaus, indem sie Handlungen, an denen sie beteiligt sind, eine größere Bedeutung verleihen.“¹¹⁹

Rituale haben in kulturellen Kontexten möglicherweise eine andere Auswirkung als in therapeutischen/seelsorglichen Settings. Gerade für den Kontext in Therapie und Seelsorge ist der Prozess aus Hinführung, eigentlicher Durchführung des Rituals und Reintegration in das tägliche Leben wesentlich.

Die genaue Ausgestaltung dieser einzelnen Phasen ist in therapeutischen/seelsorglichen Zusammenhängen offener, d.h. es geht teilweise auch darum, bewusst neue Traditionen zu schaffen. Grimes wollte Turners Ansatz erweitern und eine Definition für Rituale finden, die kein Konzeptentwurf sein soll. Frei übersetzt lautet seine Definition ungefähr so: „Ritualisierung äußert sich, wann immer Personen in belebten Rollen formalisierte Handlungen im Angesicht eines empfänglichen Gegenübers zu einem kritischen Zeitpunkt an einem eigens dafür geschaffenen Ort inszenieren.“¹²⁰

Wenn Rituale als strukturstabilisierend und -bewahrend wirken können, sowohl für das Individuum als auch für Gruppen, so gilt dies nicht nur für die soziale Struktur, sondern durchaus auch für Weltbilder, Symbolsysteme. Darüber hinaus können aber in der Arbeit mit Ritualen auch kreative Prozesse in Gang gesetzt werden, die weit über die Stabilisierungsebene hinausgehen.

¹¹⁹ Barbara Myerhoff, 1997, 199 f.

¹²⁰ Ronald L. Grimes, 1982, 55.

Hauschildt hat in seinem Versuch der Typologie im Anschluss an eine Alltagstheorie folgende Definition entwickelt: „Ritual ist symbolische Übergangs-Routine des Alltags mittels genereller Defokussierung“.¹²¹ Diese Definition wird dann auf die verschiedenen Ritualtypen des Alltags übertragen, die „alltäglichen Rituale“, die „Rituale der Alltagswelt“, besonders hier auf die kleinen und die großen Übergänge. Gemeinsam ist allen die Übergangsfunktion, jedoch spielt die Transzendenz, hier im Sinne von „Hinübergehen“, je nach Übergang eine unterschiedlich gewichtete Rolle. Dass sie eine Rolle spielt, wird nicht infrage gestellt. Dennoch ist offensichtlich, dass Rituale nicht zwangsläufig ein Indikator für Religion sind. Was bedeutet das nun für das Entwickeln einer Ritualtheorie?

In Anlehnung an Soeffner¹²² und Boff¹²³ scheint eine aus der Kommunikationstheorie stammende paradigmatische Einordnung bzw. Definition von Ritual sinnvoll zu sein, die sich an folgenden Merkmalen orientiert:

- Immanenz als konkrete Handlung,
- Transparenz, die mit Hilfe von Zeichen und Symbolen hergestellt wird, und
- Transzendenz, die in der jeweiligen Handlung als übergeordneter Sinn erkannt wird.

Wie im Fallbeispiel des Rituals zum Kindstod der Wunsch nach (Er)lösung und die Erfahrung, Transzendenz zu schaffen mitspielten, indem Immanenz gewährt wird, so wird bereits in der Immanenz, in der Handlung mit Symbolaufstellung und dem Akt der Versprachlichung, Wirklichkeit transzendiert. Mit Hilfe der Symbolisierung transzendiert Birte Benanntes und Nicht-Benanntes durch eigenes Sprechen.¹²⁴

Immanenz, Transparenz und Transzendenz sind durch den Akt der Symbolisierung zu einem Ganzen miteinander verbunden. Transzendenz bedeutet hier soviel wie eine Öffnung für den größeren Zusammenhang und die Erfahrung, dass in dem Vollzug des Rituals Bindung und Rückbindung (re-ligio) möglich ist. In der Symbolisierung geschieht die Transzendierung.

¹²¹ Eberhard Hauschildt, 1993, 30.

¹²² Vgl. Hans-Georg Soeffner, 1992, 63.

¹²³ Vgl. Leonardo Boff, 1975, 44 ff.

¹²⁴ Siehe oben, Kap.1.2.

Kathrin Kiss hat in ihrer Dissertation die obige Definition als funktionsgeleitete Definition aufgegriffen, die ihrer Meinung nach gesellschafts- oder verkündigungsgeleitete, erst recht anthropologisierende Deutungen, die den Blick zu sehr einschränken würden, ausschließt.¹²⁵ Auch für die Beschäftigung mit Ritualen, die in Therapie und/oder Seelsorge entwickelt wurden, scheint diese Definition angemessen zu sein. Kiss benennt die verschiedenen Ebenen der Interaktion. Der Transzendenzgedanke hat einen wesentlichen Stellenwert, er wird je nach subjektiver Bedeutungsgebung unterschiedlich bewertet, ist aber im Zusammenspiel von Immanenz und Symbolhandlung nicht auszuklammern oder zu negieren.

An dieser Stelle soll noch einmal die Unterscheidung von Ritual und Ritus beleuchtet werden. Die Verwechslung dieser beiden Begriffe liegt nahe und ist sehr verbreitet. So hat auch der Soziologe van Gennep die Begriffe Ritual und Ritus synonym verwandt bzw. auch in Bezug auf Schwellenrituale immer von Riten gesprochen. Turner hat dann, auch wenn er sich auf van Gennep bezieht, ständig zwischen Ritus und Ritual abgewechselt, was die begriffliche Klärung nicht erleichtert. Ich beziehe mich hier in Anlehnung an Kiss auf die Definition bei Kramer,¹²⁶ der von Ritual als Gesamtheit der Riten spricht. Ritus hingegen bezeichnet einen religiösen Brauch bzw. religiöse Handlungen, die im Zusammenhang mit einem Ritual stehen (z. B. das Überreichen der Eheringe im Trauritual).¹²⁷ Die Abgrenzung von anderen Begriffen, wie Bräuche, Zeremonien, magische Handlungen, Sitten, Sakamente scheint sich selbstverständlich anzuschließen, wenn man von der oben genannten dreiteiligen (Immanenz, Transparenz, Transzendenz) Definition eines Rituals ausgeht. Ich finde aber flankierend die Unterscheidung von Ritual und Zeremonie¹²⁸, die die transformative Qualität von Ritualen beleuchtet, stimmig und eine sinnvolle Rezeption der Turnerschen Theorie.

Michaels hat die Besonderheit der Rituale in neuerer Zeit an fünf Komponenten deutlich gemacht. Nur, wenn diese fünf Kriterien erfüllt sind, handelt es sich seiner Meinung nach um ein Ritual:

¹²⁵ Vgl. Kathrin Kiss, 1999, 65 f.

¹²⁶ Vgl. ebd. 66.

¹²⁷ Thomas Klie versucht mit seinem Plädoyer für eine Präzision der Begrifflichkeiten Schneisen im liturgischen Dickicht zu schlagen. Da er den Ritualbegriff an seinen Rändern als „merklich ausgefranst“ bewertet, argumentiert er für eine sprachliche Differenzierung der Begriffe Ritual und Ritus in Bezug auf die Praktische Theologie. Der Begriff „Ritus“ stünde semantisch und etymologisch in einem engen Konnex zum christlichen Kulthandeln und sei deshalb für die Liturgik angemessener und adäquater. In dieser Untersuchung geht es jedoch um den größeren Sinnzusammenhang und Kontext, in dem Rituale transformierend, sinnstiftend und begleitend wirken können, so dass der „ausgefranste“ Begriff, der Ritual als Gesamtheit der Riten bezeichnet, beibehalten wird. Vgl. Klie, 104 ff.

¹²⁸ Vgl. Axel Michaels, 2001, 23 ff.

1. Die Anlässe: Rituale stehen mit zeitlichen oder räumlichen Veränderungen in Beziehung. Speziell für lebenszyklische Rituale sind dies biologische, körperliche oder altersbedingte Veränderungen. Wo keine Wechsel stattfinden, gibt es keine Rituale. Aber das bedeutet nicht, dass jeder Wechsel ritualisiert ist.
2. Der formale Beschluss: Zur Abhaltung des Rituals bedarf es eines förmlichen, formelhaften Beschlusses. Hier ist jedoch anzufragen, ob es gerade bei therapeutischen Ritualen, die häufig prozesshaft eingeführt werden, eines formelhaften Beschlusses bedarf (im obigen Fallbeispiel etwa nicht). Michaels bezeichnet dies als feierliche Intention; die aber weder mit sprachlicher Zeichensetzung noch mit „Bedeutung“ gleichzusetzen ist. Es geht hier um die Intention, mit der ich etwas Bestimmtes tue. Michaels bringt hier das Beispiel des Schuhe-Ausziehens, das je nach Intention zu einer Ritualhandlung werden kann. „Die solemnis intentio schneidet also aus dem Fluss der Handlungen bestimmte Segmente heraus, macht eine Zäsur, ruft den Wechsel, die Veränderung ins Bewusstsein.“¹²⁹
3. Formale Kriterien: Michaels bezieht sich hier auf Turners Ritualdefinition¹³⁰. Als formale Handlungskriterien für ein Ritual nennt er die Förmlichkeit, die Öffentlichkeit, die Unwiderruflichkeit und die Liminalität.
4. Modale Kriterien: Rituale haben Funktion und Bedeutung und sind als solche nicht bedeutungslos. Die Kriterien sind alle auf die Gemeinschaft bezogenen Aspekte eines Rituals sowie die Religio, also die transzenderenden, auf eine jenseitige, höhere Welt bezogenen Intentionen. Hier wird die Strittigkeit dieses Kriteriums betont, da es eine Definition von Religion voraussetzt, die bekanntlich nicht einfach ist.¹³¹ Zugleich erfolgt hier eine Anlehnung an Levi-Strauss, der sagt, dass es zwar Glauben ohne Ritual, aber nicht Ritual ohne Glauben geben kann.¹³²
5. Der Statuswechsel: Mit Ritualen sollte eine sichtbare Veränderung, eine gesellschaftliche Verwandlung eintreten, dies wäre zum Beispiel eine vorher nicht gegebene Kompetenz oder ein neuer Status mit gesellschaftlichen Konsequenzen. Dieses Kriterium gehört zum

¹²⁹ Vgl. Axel Michaels, 2001, 32.

¹³⁰ Ebd., 43; s. auch Victor Turner 1967, 19.

¹³¹ Die Rede von säkularen Rituale (Barbara Myerhoff/Sally Moore 1977) macht demnach nur dann Sinn, wenn von einem theistischen Religionsbegriff ausgegangen wird, der z.B. die Unterscheidung zwischen säkular und religiös voraussetzt. Axel Michaels hingegen betont die Religio als Bewusstsein einer transzendentalen Handlung. Siehe hierzu kritisch Michael Stausberg, der Michaels eine scholastisch anmutende Spitzfindigkeit in Bezug auf seine „Fünfkomponentenlehre“ vorwirft. Stausberg postuliert die Wichtigkeit der nicht-spezifisch religiös besetzten Handlungsfelder in Bezug auf die „ritual studies“, 2004, 43.

¹³² Vgl. Claude Levi-Strauss, 1976, IV, 793.

Kriterium der Transitionalität, das auch schon von Turner benutzt wurde, um Rituale von Zeremonien abzugrenzen.¹³³

Mit diesen fünf Komponenten lässt sich auf postmoderne Art „Ritual“ von Zeremonie, Spiel, Routine, Sitte, Brauchtum und Performance abgrenzen, ohne einen theistischen Religionsbegriff oder die Unterscheidung zwischen „profan“ und „säkular“ heranziehen zu müssen.¹³⁴ Wiederum gibt es eine Verbindung zu der oben genannten Definition der drei Stützen: Immanenz, Transparenz und Transzendenz, die sich in den fünf Kriterien und deren Erfüllung zeigt. Indem sich die Menschen in Ritualen mit der Dimension des Unveränderlichen und Zeitlosen beschäftigen und teilweise auf eine Stufe stellen, widersetzen sie sich der Unsicherheit von Zukunft, von Leben und Tod.¹³⁵

Die Fähigkeit des Rituals, zwischen Struktur und Bedeutung zu vermitteln, eröffnet die Möglichkeit, grundlegende Veränderungen zu bewirken. Die Optionen dieser Konsequenzen zu untersuchen, gerade auch im Hinblick auf die Arbeit mit Ritualen im therapeutischen und seelsorglichen Kontext, ist hier ein Anliegen.

Als Hypothese gilt festzuhalten: Die Verbindung der sozialen und kulturellen Bedeutungsebenen und -zuordnungen eines Rituals sowie die bewusste Unterscheidung zwischen der Intention und der Handlung hat direkte Auswirkungen auf die Arbeit mit Ritualen im therapeutischen und seelsorglichen Prozess. In der Inszenierung der Rituale widersetzen sich die Handelnden der Unsicherheit ihrer eigenen Endlich- und Sterblichkeit. Es geht sogar soweit, dass von einem Versuch der Verewigung gesprochen wird.

Da Turner Rituale als gesellschaftliche Prozesse beschreibt, die nicht nur bestehende Strukturen bestätigen, sondern auch neue etablieren können, öffnet er die Tür zu einem umfassenden Ritualverständnis. Symbole haben in diesem Zugang elementaren Hinweischarakter. Sie ermöglichen Kommunikation im sozialen Kontext und ermöglichen in ihrer Vielschichtigkeit eine Bedeutung, die weit über das Mitgeteilte hinausgeht. Sie können Aufgaben erfüllen, mit Routinen und instrumentellen Vorgehensweisen einhergehen, sie gehen jedoch immer über sie hinaus, indem sie

¹³³ Vgl. Victor Turner, 1967, 95.; siehe zur Unterscheidung von Ritual und Ritus auf den liturgischen Kontext bezogen Thomas Klie, 2009, 96 ff.

¹³⁴ Vgl. Axel Michaels, 2001, 40.

¹³⁵ Ebd., 44.

Handlungen, an denen sie beteiligt sind, eine größere Bedeutung verleihen. Die Parameter, aus denen sich Ritualtheorien und -begriffe zusammensetzen, ändern sich, sind auch jetzt noch im Fluss.

Die magische Funktion liminaler Prozesse und die universale Existenz von Struktur und Anti-struktur haben einen Einfluss auf die spannungsgeladene Beziehung von Ritualen gegenüber Stabilität und Wandel. Immanenz, Transparenz und Transzendenz sind die zu kommunizierenden Säulen im Versuch des Entwickelns einer Ritualtheorie, die die spannungsgeladene Beziehung von Ritualen gegenüber Kontinuität und Transformation ebenso aufnimmt wie die Ausweitung des Communitasbegriffs. Die Frage nach Machtausübung und Ermächtigung im Ritual muss ebenso gestellt werden wie die Frage nach Immanenz, Transparenz und Transzendenz. Ebenso sei an dieser Stelle erwähnt, dass besonders in der Religionsphilosophie - abseits von bibeltheologischer, systematischer, pastoraltheologischer und philosophischer Kritik an Ritual resp. Kult - verschiedene Kritikpunkte grundlegender Art namhaft gemacht werden: Kritik rufen besonders jene Ritualtheorien hervor, die deren stabilisierende, gesellschaftliche Kohäsion sowie deren Distanz zur Reflexion in den Vordergrund stellen. Maurice E. F. Bloch, englischer Anthropologe, versuchte eine Ideologiekritik religiöser Rituale auf marxistischer Grundlage.¹³⁶

Bevor nun eigene Hypothesen zur Verhältnisbestimmung von Ritual und Gesellschaft, Ritual und Religion, Ritual und Gender und den sich daraus entwickelnden Paradigmen entwickelt werden, komme ich zur Beurteilung Turners in der Rezeption seiner Theorien, die in Bezug auf seine eigene Ritualdefinition, auf die Frage des Verhältnisses von Struktur und Communitas sowie die Genderfrage besondere Beachtung verdienen.

2.5. Kritische Reflexion

2.5.1. Zur Beurteilung und Anwendung der Theorien Victor Turners

Turners universaltheoretischer Ansatz, gerade weil er weitgehend allgemein zeit- und kulturgebundene Dimensionen hatte, zog weite Kreise und wurde in den verschiedensten wissenschaftlichen Forschungszusammenhängen rezipiert, aber auch kritisch gewürdigt und in Frage

¹³⁶ Vgl. Maurice E. F. Bloch, 1991, 199.

gestellt. Der Vorwurf des unangemessenen Universalisierens wurde schon van Gennep in Bezug auf Turners Passageriten gemacht.¹³⁷ Zahlreiche SozialwissenschaftlerInnen, HistorikerInnen, ReligionswissenschaftlerInnen und TheologInnen haben sich Turners Untersuchungen angeschlossen bzw. diese für ihre eigenen Forschungen fruchtbar zu machen gewusst. Die folgenden kritischen Rezeptionen, die Turners Ansatz in Frage stellen, zeigen dies.

2.5.2. Zur Turnerschen Ritualdefinition

Turners Definition des Rituals als „vorgeschriebenes formelles Verhalten“, das einen Bezug zu Glauben an mystische Wesen und Mächte“ aufweist¹³⁸, wurde und wird von verschiedenen Seiten kritisiert¹³⁹:

1. Der Bezug auf mystische Wesen und Kräfte findet sich zwar, so Ronald Grimes, u.a. häufig in religiösen Ritualen; jedoch wäre es unangemessen, diese Definition auf alle Ritualformen, z.B. auf säkulare Rituale, zu übertragen. Ebenso gibt es auch religiöse Rituale, z.B. im Zen-Buddhismus, die ohne den Verweis auf mystische Wesen oder Kräfte auskommen.¹⁴⁰
2. Jan Platvoet stellt die These auf, dass in den späten 1960ern des 20. Jahrhunderts insgesamt eine große kontextuelle Änderung und Umwälzung der anthropologischen Forschungen stattfand (besonders durch den Einfluss des Kalten Kriegs und der Dekolonialisierung).

Auch durch den Einfluss der Kommunikationswissenschaften fand ein Paradigmenwechsel bezüglich der Ritualdefinition statt. Mehr und mehr setzte sich eine inklusive Ritualdefinition durch. Diese bezog sich dann nicht mehr nur auf die geforderte Kommunikation der Gläubigen mit Gott, Göttern, Geistwesen und Ahnen (in „traditionellen Religionen“) oder auf die Kommunikation zwischen Menschen und zum Beispiel Delphinen, Bäumen oder „aliens“ (in „einheimischen, modernen“ Religionen). Stattdessen wurde auch die säkulare Interaktion, die soziale und zivile Interaktion zwischen Menschen mit

¹³⁷ Vgl. Sylvia Schomburg-Scherff, 1997, 241ff., so auch Caroline Walker Bynum, 1996, 59.

¹³⁸ Vgl. Victor Turner, 1967, 19 und Victor Turner, 1995, 126; s. auch Axel Michaels, 2001, 34, der auf die Definition Peter J. Bräunleins verweist und die Förmlichkeit als ein Kriterium der ersten Wahl in allen Ritualdefinitionen bezeichnet.

¹³⁹ Vgl. Ronald L. Grimes, 1990, Definition, 141 f. und Bobby C. Alexander, 1991, 13-16.

¹⁴⁰ Vgl. Ronald L. Grimes, 1990, Criticism, 12 f.

einbezogen, und das Ritual bezog sich auf den Rahmen, das Ziel und die Struktur eines sozialen Anlasses. Turner, der schon früh das Ritual als soziales Drama erkannte und damit auch als Möglichkeit für eine Gesellschaft, mit Krisen umzugehen, verstand das Ritual weiterhin als „an traditionelle Regeln angelehnt“, und schlussendlich sah er die Einheit einer Gesellschaft als Produkt ihrer (religiösen) Rituale. Dass Turner bis kurz vor seinem Tod an der „exklusiven Definition des Rituals“ festhielt, begründet Platvoet mit seiner kolonial-anthropologischen Herkunft.¹⁴¹ Die Gesellschaften, die von ihm untersucht wurden, wurden in Bezug auf ihre (religiösen) Rituale untersucht. Die religiöse Ritualebene bezieht er sowohl auf die sozialen Dramen, als auch auf die „Rituale der Rebellion“. ¹⁴² Es lässt sich allerdings bemerken, dass Turner in seinem Denken einen maßgeblichen Einfluss auf die „ritual studies“ hatte und damit tatsächlich auch den Weg für ein „inklusives Ritualverständnis“ geöffnet hat, wenn er auch selbst in seinen Veröffentlichungen an der „exklusiven“ Ritualdefinition festhielt.¹⁴³

3. Die Festlegung des Rituals auf ein „vorgeschriebenes, formelles Verhalten“ wurde von Turner im Lauf seiner Wirkungszeit immer wieder selbst in Frage gestellt.¹⁴⁴ Er betonte den spontanen, informellen und kreativen Charakter von Ritualen, insbesondere während der liminalen Phase. So haben Grimes u.a. herausgestellt, dass er seine eigene Ritualdefinition entweder ignorierte oder aber, dass es ihm nicht gelang, seine eigene Definition auf die Relevanz seiner Ritualtheorie zu übertragen. Rituale enthalten nicht nur formalisierte Verhaltensweisen, sondern auch einfache, nicht-formalisierte Handlungen. Grimes nennt diese „de-formalizing behavior“ und betrachtet sie als eigene Struktur der Rituale.¹⁴⁵ Sie entsprechen dem Liminoiden bei Turner.

Weiterhin bezeichnete Grimes¹⁴⁶ die Weiterentwicklung der Unterscheidung von Ritual und Zeremonie als die Turnersche Eigenart, indem er besonderen Wert auf die transformierende Kraft der Rituale legte. Zugleich wurde die symbolische Dimension der Rituale von verschiedenen Turner-SchülerInnen betont. Aber immer noch bleibt dann offen, wie und ob überhaupt eine um-

¹⁴¹ Vgl. Jan Platvoet, 2004, 245.

¹⁴² Victor Turner, 1969/ 1989, 270.

¹⁴³ „[...]until the 1960s the dominant image of ritual had been that it was wed to the status quo [...] where did this imaginative impulse come from? Some would attribute it to Victor Turner, others to the 1960s in general. Some would say Turner absorbed it from his students in the 1960s; others would say his students of the 1960s absorbed it from him [...] the truth is probably that the relations between culture and counterculture are circular or systematic [...]“, Ronald L. Grimes, 1990, Criticism, 21.

¹⁴⁴ Vgl. Victor Turner, 1977, 40.

¹⁴⁵ Vgl. Ronald L. Grimes, 1990, Criticism, 45.

¹⁴⁶ Vgl. Ronald L. Grimes, 1990, Definition, 144.

fassende, konsensfähige Ritualdefinition zu finden ist bzw. es ist deutlich, dass diese in der Komplexität äußerst diffizil und – je nach Kontext und Situation – unterschiedlich erweiterbar ist.

2.5.3. Der andere Blick auf Struktur und Communitas

Zum gesellschaftstheoretischen Konzept von Struktur und Communitas kritisiert Brian Morris¹⁴⁷, Turner habe verkannt, dass auch Sozialstruktur zuweilen Communitas in sich berge, wie auch umgekehrt religiöse Communitas restriktiv sein könne. Er formuliert also eine grundlegende Kritik an Turners Theorie und unterzieht ihn einer rein strukturfunktionalistischen Auslegung. Dem ist der dialektische Ansatz Turners entgegenzuhalten, der sowohl Struktur als auch Communitas als dialektische, sich gegenseitig beeinflussende Elemente sieht.¹⁴⁸ Da Struktur und Communitas sich gegenseitig durchdringen und in einem wechselseitigen Prozess begriffen sind, ist Morris Kritik so nicht haltbar.¹⁴⁹

An dieser Stelle sei bemerkt, dass der Communitasbegriff von einigen Forschern in einer Turner erweiternden Lesart verwendet wird. Turner begrenzt den Terminus im Wesentlichen auf den zwischenmenschlichen Bereich, d.h. auf die horizontale Dimension. Wenn man die vertikale Ebene mit in den Blick nimmt, öffnet man die Perspektive für einen Bereich, der von vielen Forschern, insbesondere Theologen und Religionswissenschaftlern, mit transzender Begrifflichkeit benannt wird.¹⁵⁰ Jedoch kann bereits die horizontale Dimension eine Transzendenzerfahrung einschließen, die gerade im Ritual erfahrbar wird. Wenn ein Ritual vollzogen wird, ist gerade die horizontale Dimension entscheidend beteiligt im Erschließen des offenen Raums, der vorwiegend unbewusste Aspekte der Seele anspricht und Entwicklungsschritte ermöglicht, die wirklichkeits- und alltagsüberschreitende Kraft besitzen.

¹⁴⁷ Vgl. Brian Morris, 1987.

¹⁴⁸ Vgl. hierzu die Kritik von Tom F. Driver, der dem Umgang Turners mit Dialektik Uneindeutigkeit vorwirft. Driver, 1991, 227 ff. s. auch Victor Turner selbst, der den Begriff der Dialektik nicht so streng verwendet wissen will und stattdessen selbst von einer Oszillation zwischen Struktur und Anti-Struktur spricht, Turner, 1969/1989, 126.

¹⁴⁹ Vgl. Bobby C. Alexander, 1991, 64. Er begreift das Ritual als ein Handeln, das die gesellschaftlichen Grenzen überschreitet, indem es Gemeinschaft schafft und das dem alltäglichen Sozialleben gemeinschaftliche Werte imprägniert. Das innovatorische Potential des Rituals ist ihm zufolge für Turners Ritualtheorie bestimmend, ebd., 2.

¹⁵⁰ Evan M. Zuesse betont eine Transzendenzerfahrung, die während des Rituals als “recentering” erlebt wird. Während des religiösen Rituals findet eine Verschmelzung mit göttlichen Wesen und darin gleichsam eine innerliche Auflösung der Person statt, Zuesse, 1987, 407. Vgl. dazu auch Eberhard Haushildt, 1993, 29.

Abschließend zu diesem Punkt: Für diese Untersuchung hinsichtlich der Anwendung von Rituale in systemischer Therapie und Seelsorge ist exakt der Aspekt von Transzendierung im Ritual richtungsweisend. Wenn im Anschluss an und mit Turner davon ausgegangen wird, dass gemeinschaftsstiftende Handlungen einen Prozess des Bruches, der Krise, der Lösung und der Reintegration durchlaufen, dass weiterhin die Antistruktur bzw. Liminalität das entscheidende Moment ausmacht, so ist man bereits bei der transzendenten Wirkungskraft des Rituals. Denn, wenn die Menschen in der Phase der Auflösung von alten Konventionen, Verhaltensmustern und auch sozialen Differenzen *Communitas*, einen Zustand der Potenzialität und Unbestimmtheit erleben, geschieht genau hier die Überschreitung, die Erneuerung der Gesellschaft. Durch die Erfahrung von *Communitas* lösen sich alte Strukturen auf. Es entsteht das Potenzial der Transformation von Individuum und Gesellschaft. Auch bei Turner gehört zur Liminalität die Dekonstruktion kultureller Muster.¹⁵¹ Die rituellen Tabuvorschriften zeigen, dass Stammeskulturen um die potenzielle Angriffskraft des Rituals in Bezug auf die soziale Struktur der Gesellschaft wissen. Liminale Phänomene umfassen schließlich stets in *nuce* Freiheit und die Möglichkeit zur Hervorbringung neuer Ideen, Symbole oder Glaubensvorstellungen.¹⁵²

2.5.4. Der Blick auf die Frauen

An dieser Stelle soll auf eine Kritik Bezug genommen werden, die in expliziter Form von Caroline Walker Bynum¹⁵³ geäußert wurde. Bynum ist eine afroamerikanische Historikerin aus Atlanta, die sich ausführlich mit Analysen des europäischen Mittelalters befasst hat. In ihrem Aufsatz: „Geschichten und Symbole der Frauen – Eine Kritik an Victor Turners Theorie der Liminalität“ beschreibt sie, wie Turner mit seinen Verallgemeinerungen gegen seine eigenen methodischen Vorgaben verstößt. Die Äußerungen Turners bezüglich sozialer Dramen fasst Bynum in vier Phasen zusammen: Bruch zwischen gesellschaftlichen Elementen, Krise, Bewältigung oder Wiedergutmachung und schließlich Reintegration der Gruppe, der Person oder des „Elements“ in die soziale Struktur. Dieses soziale Drama liegt nach Turner sowohl dem Narrativen (wie wir Geschichten erzählen) als auch dem Rituellen (wie wir formelle Muster ausführen, die unsere Werte ausdrücken) zugrunde. Das Problem, so Bynum, liege nun darin, dass die Anwendung der Turnerschen Thesen auf die Geschichtsforschung die ihm hauptsächlich zugrunde liegende funktio-

¹⁵¹ Vgl. Victor Turner, 1974, *Dramas*, 256.

¹⁵² Vgl. Victor Turner, 1995, 85 ff.

¹⁵³ Vgl. Caroline Walker Bynum, 1996.

nalistische Sicht der Dinge erkennen lasse. Dementsprechend ist eine Zusammenstellung seiner Erkenntnisse zu einem System, das auch das europäische Mittelalter einschließt, sehr schwierig. Bynum konzentriert sich bei ihrer Analyse auf zwei unterschiedliche Aspekte: das Leben der Heiligen im Mittelalter (gehört zum Narrativen) und ein christliches Ritual, das Abendmahl. Überträgt man Turners Ideen auf diese beiden konkreten Aspekte der europäischen Religiosität, wird ihrer Meinung nach deutlich, dass seine Konzepte die Geschichten und Symbole der Männer besser als die der Frauen beschreiben. Bynum macht das evident, indem sie Turners Vorgehensweise als eine in Frage stellt, die die Frauen anblickt, anstatt ihren Standpunkt zu teilen. Sie beschreibt die Lebensläufe der Männer vom 12. bis zum 15. Jahrhundert als Lebensläufe, die sich leicht als soziale Dramen erzählen lassen. Die liminale Phase führt normalerweise zum Bruch mit der vorherigen Rolle und der vorherigen Gruppe. „Er (Turner) steht bei der dominanten Gruppe (den Männern) und sieht Frauen (symbolisch und faktisch) als liminal für Männer. Damit hat er weitgehend recht, und seine Einsicht ist gewichtig, aber unzureichend.“¹⁵⁴ Und dann noch weiter: Der Moment der Konversion wird als Moment weiblicher Fruchtbarkeit beschrieben: Franziskus reißt sich seine Kleider vom Leib, verlässt seinen Vater, wirft sein Geld weg, betet zu Maria und gebiert sein erstes Kind, seinen ersten Jünger. Als der Papst Franziskus zuerst verstößt und dann akzeptiert, erzählt Franziskus die Geschichte einer armen Frau, die Kinder vom heiligen Geist gebiert. In der späteren Geschichtsschreibung wird vorgeschlagen, dass Pfarrer Väter und Prediger sind; Franziskus jedoch, der immer ein Laie statt eines Klerikers bleiben wollte, wird als Mutter beschrieben, die hart für ihre Kinder arbeitet – bis hin zu Geburtsschmerzen. Aber die Ablehnung seines irdischen Vaters ist immens und führt zum wirklichen Wandel: Und in Bonaventuras Prosa ist der Franziskus, der von den Wundmalen der Kreuzigung zurückkehrt, der „Ritter“, der Kapitän von Christi Armee. Besiegelt wird dies alles mit dem Siegel Christi, des Hohepriesters. Nach seinem Tod wird die Geschichte als Drama erzählt: Aus der Schwellenerfahrung der Schwachheit, Nacktheit und Weiblichkeit entsteht das Modell für den Wandel des religiösen Lebens im 13. Jahrhundert.

Wie Bynum dann im Weiteren an diversen Heiligengeschichten und Bekehrungs-/ Berufungserlebnissen von Frauen deutlich macht, gibt es die liminalen Brüche nicht in gleicher Form wie bei Männern. Wenn Frauen ihre Geschichten erzählen, berichten sie wenig von Brüchen, Transformationen, Reintegration; vielmehr geht es um Kontinuität und allenfalls um eine kontinuierliche Veränderung. „Frauen konnten nicht ihre Kleider ablegen und von ihren Vätern oder Männern

¹⁵⁴ Ebd., 32.

fortgehen wie Franziskus.“¹⁵⁵ Am Beispiel der Eucharistie entfaltet Bynum, dass Turners Begriff der Liminalität in erster Linie auf Männer zutrifft. Auch wenn die Eucharistie weder ein jahreszeitliches Ritual noch ein Lebenskrisen-Ritual ist, so beinhaltet sie doch ein liminales Bild, eine Umkehrung: der omnipotente Gott wird zum sterbenden Mann. Gleichzeitig ist im Abendmahl das Symbol des Essens ein Symbol für das Leben und die Lebendigkeit, obwohl dort die Hinrichtung Jesu rekapituliert wird. Durch die Sättigung und die Tatsache des Essens summieren sich nach Turner der asketische Aspekt - Körperverneinung, speziell durchs Fasten - und der antidualistische Aspekt - Freude an der Schöpfung und an Körperlichkeit - des mittelalterlichen Katholizismus.

Wenn man Turners Symbolbeschreibung auf das Verhältnis der Frauen zur Eucharistie überträgt, tauchen diverse Anfragen im Hinblick auf die Prozesse auf, die sich für Frauen eröffnen können. Die Statuserhöhung, die sich durch die Eucharistie einstellen müsste, trifft in seltenen Fällen für Frauen zu.¹⁵⁶ Auch wenn es Frauen gab, die Visionen hatten, in denen sie klerikale Inkompetenz oder Unsterblichkeit anprangerten, so wurden diese Frauen, auch wenn sie in der Vision eine andere Rolle übernahmen, doch nicht zum Priester. Häufiger jedoch sind die Geschichten über Frauen, die sich nach den Momenten des Einsseins sehnten und dies zu erreichen versuchten, indem sie eine Flucht aus Sozialstruktur und menschlicher Verantwortung anstrebten.

Bynum kommt also in ihrer Analyse zu dem Schluss, dass Turners Begriff der Liminalität in erster Linie auf Männer anwendbar ist. Für die Frauen des Mittelalters jedenfalls bedeutete der gekreuzigte Christus weder Sieg noch Demut, sondern „Menschlichkeit“.¹⁵⁷ Sie lebten also aus ihrer Situation heraus das weiter, was sie gelernt hatten. Es geht hier also um Kontinuität und nicht um Statusumkehrung oder -erhöhung. Bynum betont, wie wichtig es wäre, mit den Frauen und nicht auf die Frauen zu schauen. Wenn man das tut, erscheint das Leben der Frauen nicht als liminal. Wenn die Frauen, wie übrigens auch die Männer, von sich selbst als Braut, Mutter oder Schwester Jesu sprachen, war dies die Fortsetzung dessen, was sie waren; für die Männer war es dagegen die Umkehrung. Wenn Frauen die Bilder von Essen und von Krankheit in der Eucharistie und in Ekstase aufnahmen, so waren dies Bilder ihrer Körperlichkeit. In der theologischen und exegetischen Tradition repräsentierten Frauen das Materielle, Körperliche und Begehrliche,

¹⁵⁵ Ebd., 41.

¹⁵⁶ Hier führt Caroline Walker Bynum besondere Frauen des Mittelalters wie Gertrud von Helfta oder Lukardis von Oberweimar an, denen in der Eucharistie durch Christus die Ermächtigung erteilt wurde, zu predigen, zu lehren und zu kritisieren.

¹⁵⁷ Vgl. Caroline Walker Bynum, 1996, 47.

während die Männer Seele oder Geist repräsentierten. Bynum führt aus, dass die Frauen, indem sie sich auf den Weg der Ekstase oder Eucharistie begaben, eine vollständige Fusion mit den Todeskämpfen Christi erlebten, d.h. für Frauen war das, was sie erlebten, eine Steigerung bisheriger Erfahrung, für Männer war es eine komplette Umkehr. Nur Männergeschichten sind ausgeprägte soziale Dramen; nur MännerSymbole sind wirkliche Umkehrungen.

Bynum widerspricht jedem Versuch, ihre Beschreibung der Frauenbilder zu einem bestimmten Zeitpunkt entweder allgemein oder vorschreibend auf die westliche Tradition zu übertragen. Sie äußert sich auch kritisch in Bezug auf bestimmte undifferenzierte Ansätze der feministischen Theologie, die ihrer Meinung nach einem bestimmten Stereotyp des „Weiblichen“ unterliegen, die sich auch bei Turner wieder finden lässt, wenn er die Frauen als liminal für die Männer beschreibt. Vielleicht, so Bynum in ihrer Schlussfolgerung, sind sowohl das „soziale Drama“ als auch das Konzept von van Genneps Schwellentheorie weniger verallgemeinbar, als Turner vorgeschlagen hat. Sie sprechen auch das komplexe menschliche Erfahrungsspektrum weniger vollständig an.

Mit Bynum ist zu fordern, dass gerade, wenn sie vielstimmig, verdichtet und lebendig sind, Symbole nur dann verstehbar sind, wenn wir den Standpunkt derer verstehen, die an ihnen teilnehmen und sie leben, aber auch über sie hinweg- und hinaussehen. Insofern, so erwägt sie am Schluss, sei doch vielleicht ihre Kritik eine, die Turner sich auch selbst gegeben haben könnte.

2.5.5. Conclusio

Bynums Kritik führt zu einer Einschränkung von Turners Sicht auf den Zusammenhang von Ritual und Gesellschaft: An dieser Stelle sei nochmals verwiesen auf das in Kapitel 1.2. aufgenommenes Fallbeispiel des Kindstodes. Der mehrdimensionale Zusammenhang von Religion und Ritual, Ritual und Gesellschaft und die Bedeutung der Dialektik von Kontinuität und Transformation, der sich aus einzelnen Situationen der Krisenbewältigung und/oder Standortbestimmung im Leben ergibt, soll im Anschluss an Turner gerade auch im Blick auf die Situation der einfachen Leute betrachtet werden. Denn mit Ritualen, mit denen aus der jeweiligen konkreten Lebenssituation heraus eine Wirklichkeit belebt wird, die dem Alltagsbewusstsein übergeordnet ist, verhält es sich folgendermaßen: Ein solches Ritual erfüllt nicht nur die gesellschaftliche Funktion des Einbindens oder Wiedereinbindens in den sozialen oder gesellschaftlichen Rahmen

(in diesem Fall berichten die Eltern von der Reintegration Birtes in der Kindergruppe), sondern auch die religiöse Funktion (das Überschreiten von vorher klar abgesteckten Grenzen). Im Ritual geht es nicht nur um das gesellschaftliche Veränderungspotential, sondern eben um den Gesamtkontext von Körper, Gemeinschaft, Kosmos und Sprache. Bezug nehmend auf Bynum im Anschluss an Turner¹⁵⁸ bedeutet das, dass sich das Ritual nicht auf gesellschaftspolitische Transformationen reduzieren lässt. Vielmehr eröffnet sich gerade in Situationen, die sich im postmodernen Erlebnis- und Entdeckungsraum auftun, ein Feld von vielschichtigem und vielfältigem Transformationspotenzial, das in seiner Differenziertheit ernst genommen und auf den unterschiedlichen Ebenen hinsichtlich der praktischen Arbeit mit Ritualen integriert und reflektiert werden will.

¹⁵⁸ Victor Turner selbst hat in seinen Ausführungen zur „Communitas“ immer wieder Bezug auf die existenzielle Qualität genommen, die diese aufweist. Da sie den ganzen Menschen betrifft, der in Beziehung mit ganzen anderen Menschen steht, entstehen aus diesen Beziehungen Symbole, Metaphern und Vergleiche, deren Ergebnisse Kunst und Religion, nicht rechtliche und politische Situationen sind. Turner, 1969/89, 125.

3. Ritual im Kontext

Rituale bewegen sich zwischen Sprachlichkeit, Gesellschaft, Religion und Geschlechtlichkeit.

3.1. Erste Reflexion

In der Reflexion über die Bedeutung von Ritualen ist mein wissenschaftlicher Standort ein doppelter, die Perspektive zugleich eine von innen und von außen. Mit dem Blick „von außen“ sehe ich als Theologin auf eine Tradition in ihren historischen und kulturellen Zusammenhängen. Zugleich schaue ich auf diese Tradition als Seelsorgerin und Therapeutin mit einem Erkenntnisinteresse, das nicht nur das Kennenlernen spezifischer Rituale, sondern auch das Interesse an deren Fortbestand bzw. Weiterentwicklung/Ausweitung artikuliert. Diese Wissenschaft ist also, wie jede andere auch, perspektivisch und nicht wertfrei. Die Erfahrung aus Therapie und Seelsorge, dass Interventionsformen vor allem dann wirksam sind, wenn sie nicht ausschließlich auf das reflexive Erkennen und das Benennen von Veränderungsschritten bauen, führt zur Beschäftigung mit Ritualen.

Die Berücksichtigung von Ritualen in der therapeutischen und seelsorglichen Praxis führt zur Entwicklung neuer Formen und Modelle des Umgangs mit Krisen und Stagnation in schwierigen Lebenslagen, in Situationen des Übergangs, der Grenzüberschreitungen und der Wandlung. Meine Ausgangsfrage lautete: Was ist ein Ritual und in welchem Zusammenhang steht es mit Therapie, Seelsorge und Beratung?¹⁵⁹ Mit dieser Ausgangsfrage jedoch wurde ich schnell in Frage gestellt, denn einige WissenschaftlerInnen, die über Ritual-Theorien arbeiten, kritisieren zunehmend den Ansatz bzw. die Herangehensweise, das Ritualgeschehen über fixierende Definitionen zu erforschen.

Rituale sind zum Gegenstand umfassender Reflexionen geworden, die teilweise der postmodernen Abneigung gegen jede Theoriebildung folgen und sich auf konkrete „Mikrostudien“ beschränken, die teilweise dennoch zu nichts anderem als zur Theoriekonstruktion führen. Genau in diesem Ambivalenzgefüge bewegt sich dieses Forschungsprojekt. Mitten in der Beschreibung

¹⁵⁹ Die Weiterführung des Wortstammes *Rit-us* durch „ual“ (Ordnung, festgelegter Ablauf) führt zur Sinnbildung. Gisula Tscharner beschreibt Ritual als sinnvertiefende symbolische Handlung in festgelegter Ordnung, 2004, 15.

eines bestimmten Forschungsansatzes befindet man sich bei der konkreten Anwendung, bei der Frage nach der Gestaltung von teilweise bekannten, teilweise noch zu entwickelnden Ritualen.

In den neueren Ansätzen geht es bei der Bestimmung des Rituals darum, es als Praxis des kommunikativen symbolischen Handelns zu verstehen, die sich meistens in Kontrast zu anderen Handlungen konstituiert. Damit wird die alte Frage „Was ist ein Ritual?“ von einer neuen Frage abgelöst, nämlich: „Was tun rituelle Handlungen, das andere Handlungen nicht tun können?“

Eine erste mögliche Antwort wäre: Sie verändern Wirklichkeit, indem sie Wirklichkeit schaffen. Dieses Schaffen von Wirklichkeit geschieht in einem zirkulären Prozess. Ein Ritual versteht sich selbst als angemessene Antwort auf konkrete Umstände – auf einen Platz, ein Ereignis, einen Zeitpunkt –, und in diesem Schaffen wird wiederum eine eigene Ordnung hergestellt. Hier gerät somit der performative Charakter der Rituale in den Fokus.¹⁶⁰ In dem Herstellen dieser Ordnung geht es um das Zusammenfügen der vier Hauptsphären menschlicher Erfahrung: Körper, Gemeinschaft, Kosmos und Sprache¹⁶¹. In diesem Miteinander und Ineinander von leiblicher Erfahrung, Gemeinschaftserfahrung und Transzendenzerfahrung¹⁶² wird das Zentrum ritueller Erfahrung im Transzendierungsprozess sichtbar. Bell entwirft in diesem Zusammenhang eine Ordnung des Passens, des Zueinanderpassens eben dieser Hauptsphären menschlicher Erfahrung.¹⁶³ Da wir in einer Zeit leben, in der die Auswirkungen der Aufklärung dazu führten, dass möglichst alle Lebensvollzüge in eine rationale Sprache übersetzt werden, in der aber zugleich die Dialektik der Aufklärung präsent ist, werden Ritualisierungen für das individuelle und gesellschaftliche kommunikative Handeln durchaus eingefordert.¹⁶⁴

Eine zweite Antwort wäre: Rituale haben in der Regel einen heilenden und lösenden Effekt, der sowohl durch die Haltung und Einstellung der Teilnehmenden als auch durch die Haltung der

¹⁶⁰ Catherine Bell, 1992, 109.

¹⁶¹ Catherine Bell spricht hier nur von drei Sphären und klammert die Sprach- und Darstellungsebene aus. Wie sich in der Geschichte von Nils Abschied zeigte, ist jedoch gerade das Sprechen und Darstellen wesentlicher Bestandteil des Rituals.

¹⁶² Der von den Italienerinnen geprägte Gedanke, dass der symbolische Wert, den wir der Umwälzung, die gegenwärtig zwischen den beiden Geschlechtern geschieht, beimessen, entscheidende Orientierung für ein mögliches Transzendenzverständnis gibt, ist hier wegweisend für das Herangehen an den Begriff „Transzendenzerfahrung“, s. auch Andrea Güter, 2003, 249 und Luisa Muraro, 1999, 179 ff.

¹⁶³ Vgl. Catherine Bell, 1992, 222.

¹⁶⁴ Das weitgefächerte Spektrum der heute unterschiedlichsten Rituale beinhaltet leider auch Schaden anrichtende, Unheil hervorbringende (z.B. „schwarze Magie“, missbräuchliche Ritualhandlungen) und sinn-entleerte Rituale (z.B. religiöse Rituale wie Konfirmation oder Abendmahl, wenn diese von den Teilnehmenden nicht mit Sinn gefüllt werden).

RitualeleiterInnen beeinflusst und verstört wird. „Welche Formen (ffentlicher) Rituale kann man heute erfinden, um mit Geflen, mit Angst, Verlassensein, Erinnerung, Liebe und Tod umzugehen, und wer sollte sie erfinden?“¹⁶⁵ Diese Frage, die 1998 von Copane aus Litauen der Zeitschrift Lettre anlässlich der Preisausschreibung für den internationalen Essay-Wettbewerb vorgeschlagen wurde, trifft den Nerv der Zeit. Doch die Frage, wem die Erfindung von Ritualen zu überlassen sei bzw. welche Handlungen, die neue symbolische Formen und Bedeutungen implizieren, sinnvoll seien, bedarf gründlicher Reflexion und Auseinandersetzung.

Wichtig für diese Untersuchung nun ist, dass auf dem Hintergrund des Herstellens einer Ordnung, in der die vier Sphären

- Körperlichkeit,
- Gemeinschaft,
- Sprachlichkeit/Sprechen und
- Kosmos

zusammenpassen, auf die sozialen und geschlechtsspezifischen Besonderheiten geachtet wird. Warum ist das so? Solange Geschlechterdifferenz, Geschlechtsidentität und Geschlechterverhnisse gesellschaftlich wirksam sind, macht es Sinn, von Frauen und Männern als je eigener Gendergruppe zu sprechen. Als je eigene Gruppe weisen sie so viele Gemeinsamkeiten auf, dass sie als gesellschaftliche Gruppen unterschieden werden können und müssen. Natürlich gibt es innerhalb dieser Gruppen uerst differenzierte Identitäten und Lebensformen, damit also unterschiedliche Ausprägungen von „Weiblichkeit“ und „Männlichkeit“.

Zugleich ist aber innerhalb der Gender-Theorien eine lebhafte Diskussion darüber im Gange, ob Geschlechterdifferenzen erst dadurch erzeugt werden, dass sie zum Erkenntnis- und Forschungsgegenstand gemacht werden.¹⁶⁶ Butlers Argumentation beruht auf der Sprachphilosophie des französischen Philosophen Michel Foucault. Sie geht davon aus, dass sowohl das biologische als auch das soziale Geschlecht (Sex und Gender) soziale Konstrukte sind; daher plädiert sie für spielerische Überschreitungen der geschlechtsgebundenen Normen und Zuschreibungen, z. B. durch Theater, Parodie, Travestie und verschiedene „Quer-Praktiken“. Die Dekonstruktions-Theorie wurde vielfach kritisiert und differenziert.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Corina Caduff/Joanna Pfaff-Czarnecka, 2001, 7.

¹⁶⁶ Vgl. hierzu Judith Butler, 1991, insbesondere 2002, 307 ff.

¹⁶⁷ Vgl. Marianne Krll, 2002.

An dieser Stelle soll an die Debatte um den Körper angeschlossen werden. Er wird als eine Art „Scharnier von Struktur und Subjekt“¹⁶⁸ verstanden. Schlussendlich werden bestimmte soziale Verhältnisse in den Körper aufgenommen, d.h., die meisten Frauen und Männer verkörpern auch heutzutage noch bestimmte Vorstellungen von Weiblichkeit und Männlichkeit; dies wiederum findet sich im Ritual wieder.

Zum einen fußt diese Untersuchung also auf der Erkenntnis, dass es keine Existenzweise zwischen den vier Sphären gibt, die neutral oder ohne symbolische Orientierung an der Wahrnehmung von Geschlecht stattfindet.¹⁶⁹ Es gibt keine Partizipation am Ritual, auch keine wissenschaftliche Beschäftigung mit eben diesem, ohne die Genderthematik im Blick zu haben. Denn die Nicht-Thematisierung von Geschlecht bedeutet Androzentrismus und bringt Zuschreibungen mit sich, die „das Männliche“ als Norm und „das Weibliche“ als Abweichung verstehen.¹⁷⁰

Zum zweiten richten Symbole die Aufmerksamkeit von Frauen und Männern auf einen Punkt, der jenseits ihrer gewöhnlichen Alltagserfahrung liegt. In diesem Spannungsfeld sind die Symbole und dann auch die Rituale vielbedeutend, d.h. sowohl die Geschlechterebene als auch der soziale Status sind nicht unbedingt festgeschrieben, sondern vielmehr variabel, beweglich und transformierbar.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, die Rolle und das Selbstverständnis der RitualeleiterInnen im Blick zu haben, weil sich mit deren Perspektive ein ganzer Kosmos von Welt und Körper auftut. Darum habe ich mich für diese Studie entschieden, ExpertInnen zu befragen, die aus eigener Sichtweise Wirklichkeit symbolisieren und je eigene Wirklichkeit und Sinnhaftigkeit damit herstellen. Es ist davon auszugehen, dass Rituale aus dem seelsorglich-therapeutischen Kontext dazu beitragen können, die theoretische Reflexion von Ritualen zu vertiefen. Ritual als eine Durchführungsweise der Sprache und nonverbaler Symbolik, die auf Verankerung der Veränderung im Unbewussten, im Symbolischen und auf eine Veränderung des Alltagsbewusstseins und der Gefühlswelt der KlientInnen abzielt, findet in einem jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Kontext statt, den es immer wieder zu explorieren gilt.

¹⁶⁸ Paula-Irene Villa, 2000, 20.

¹⁶⁹ Vgl. Ursula Riedel-Pfäfflin/Julia Strecker, 1999.

¹⁷⁰ Vgl. hierzu Hedwig Meyer-Wilmes Definition von „patriarchal“, 1990, 81 ff.

3.2. Ritual und Gesellschaft – Gesellschaft und Ritual

“The meaning of ritual is deep indeed.

He who tries to enter it with the kind of perception
that distinguishes hard and white, same and different,
will drown there.

The meaning of ritual is great indeed.

He who tries to enter it
with the uncouth and insane theories of the system-makers
will perish there.

The meaning of ritual is lofty indeed.

He who tries to enter with the violent and arrogant ways of
those who despise common customs and consider
themselves to be above other men will meet his
downfall there.”

Xunzi (third century B.C.)¹⁷¹

Schon die bloße Erwähnung des Wortes „Ritual“ sei eine Herausforderung, so Richard Schechner in seinem Aufsatz „Die Zukunft des Rituals“.¹⁷² In verschiedenen Kontexten wird das Ritual so unterschiedlich eingeordnet – als Konzept, Praxis, Prozess, Ideologie, Verlangen, Erfahrung, Funktion –, dass seine Bedeutung am Ende vor Überfrachtung zu schwinden droht. Die alte Weisheit des Chinesen Xunzi nun bietet drei praktische Schritte an, uns dem Ritual zu nähern.

Erstens warnt er vor einfachen hermeneutischen Reduzierungen dieses komplexen Phänomens, zweitens moniert er, dass elaborierte Theorien über diesen Gegenstand uns nur von der Realität wegführen werden, drittens erinnert er uns, dass wir Ritual nie begreifen werden, wenn wir auf andere Menschen herabschauen und von der Warte einer intellektuellen oder beobachtenden Überlegenheit aus deren Aktionen beurteilen.¹⁷³

¹⁷¹ Catherine Bell, 1992, 3.

¹⁷² Richard Schechner, 2000, 229.

¹⁷³ Vgl. Catherine Bell, 1997.

Wie definiert sich das Ritual, gerade wenn es die Beziehung zu etwas Heiligem aufbaut? Steht es nicht gerade dafür, dass diese Beziehung für Menschen sinnfällig wird oder werden kann? Bei der Betrachtung verschiedener Rituale wird deutlich, dass die Barrieren zwischen dem Weltlichen und dem Heiligen wie auch die zwischen Arbeit und Spiel durchlässig und kulturspezifisch sind. Ausgangspunkt für Rituale sind häufig Erfahrungen der Zerrüttung, Ambivalenz und Turbulenz. Bei den darauf reagierenden Interaktionen geht es fast immer um Ausdrucksfindung, Verortung, Verwandlung oder Distanzierung.¹⁷⁴

Ausgangspunkt dieser Untersuchung ist die Erkenntnis, dass die Beschäftigung mit dem Ritual keine rückwärtsgewandte, antimodernistische und anitaufklärerische Aktion ist¹⁷⁵, sondern im Gegenteil in die Zukunft weist, in modernen Kontexten verwendet werden kann und der Klärung und Aufklärung dienlich ist. Auch wenn die Weisheit Xunzis aus einer Zeit vor 2300 Jahren stammt, legt sie uns auch heute noch nahe, dem Ritual die Bedeutung und Kraft zuzugestehen, die es für gesellschaftliche und persönliche Prozesse hat, ohne Engführung, ohne Dünkel, ohne Überfrachtung und ohne Überhöhung. Das ist ein diffiziles Unterfangen, denn Rituale sind unabdingbarer Bestandteil des Gesamtgefüges menschlichen Denkens und Handelns in der (modernen) Gesellschaft. „Eines der ernsten Probleme unserer Zeit ist das Schwinden des Verbundenseins durch gemeinsame Symbole [...]. Wenn überhaupt Kommunikation stattfinden soll, müssen strukturierte Symbole zur Verfügung stehen; und wenn religiöse Kommunikation möglich sein soll, muss die Struktur der Symbole etwas zum Ausdruck bringen können, was für die soziale Ordnung relevant ist [...]. Wer das Ritual verachtet, hängt in Wirklichkeit im Namen der Vernunft einem höchst irrationalen Kommunikationsbegriff an.“¹⁷⁶ Douglas betont die Notwendigkeit von Ritualen für das soziale und religiöse Leben – bis hin zu dem Punkt, an dem das Überleben religiöser Lebensformen möglicherweise davon abhängt, ob „strukturierte Symbole“ zur Verfügung gestellt werden. Diese strukturierten Symbole müssen etwas zum Ausdruck bringen können, „was für die soziale Ordnung relevant ist“. Das heißt, wir können Ritualisierungen weder ignorieren noch sind Ritualisierungen um ihrer selbst willen sinnvoll, da die Gemeinschaft einen wesentlichen Faktor in dem Ganzen spielt. Gesellschaften lassen sich heute als eine Art Flicken-

¹⁷⁴ Richard Schechner reduziert dies einseitig auf Hierarchisierung, Territorialisierung, Sexualität und Paarung. Schechner, 2000, 232.

¹⁷⁵ So z. B. Mario Erdheim, 2001, der Rituale und Ritualisierungen als Machtmittel in unserer Gesellschaft ansieht. Damit werde dem Subjekt seine Autonomie verwehrt. Seine Devise ist demnach, in Anlehnung an Freud: „Wo Ritual ist, soll Bewusstheit werden“, 169 ff.

¹⁷⁶ Mary Douglas, 1974, 11, 58.

teppich unterschiedlicher Strukturierung von Wirklichkeiten mit je eigenem Recht beschreiben, in denen auch jeweils Rituale ihren eigenen Platz haben¹⁷⁷.

Das Ritual eröffnet den Menschen die Möglichkeit, die zu direkte und spontane Konfrontation mit einschneidenden Ereignissen zu gestalten. Rituale sind Brücken und/oder Geländer, also zuverlässige Handlungen, die Menschen über stille, gefährliche oder auch freudig bewegte Wasser tragen.¹⁷⁸ Benachteiligte Einzelne oder Gruppen können daher eine aktiver Rolle in der Gesellschaft übernehmen; besonders bei Frauen findet sich diese Position häufig.

Lewis bringt als Beispiel das islamische Somalia¹⁷⁹, in dem eine starke Hierarchie zwischen Männern und Frauen herrscht und die Frauen so gut wie keine öffentliche Macht haben. Verstärkt wird dies noch durch die Polygamie, die innerhalb der Familieneinheit einen hohen Grad an Spannung erzeugt. Dieses soziale Setting stellt den Kontext bereit für die Besessenheit von bösartigen Dämonen, genannt Sar. In dem Moment, in dem Frauen vom Dämon besessen sind, fangen sie an, Luxusartikel und Essen zu verlangen, zu denen sie normalerweise keinen Zugang hatten. Sie benutzen eine Sprache, die normalerweise den Männern vorbehalten ist. Die Männer versorgen die Frauen mit dem Essen und den Luxusartikeln, die der Dämon verlangt. Das Besetztsein kann nur gelöst werden, indem der Dämon gefüttert und zuletzt, indem eine Schamanin bestellt wird. Nur Frauen, die schon einmal vom Dämon besetzt waren, können die Aufgabe der Schamanin übernehmen und dieses Besetztsein heilen.

In diesem Beispiel wird die Besetzung der Frau mit Machtlosigkeit gleichgesetzt. Die Besetzung stellt ein Mittel der Herausforderung an das System her. Von einer funktionalistischen Perspektive her kann es als Ventil für gesellschaftlich aufgebaute Spannung gesehen werden. Das System wird auf kontrollierte Weise herausgefordert und schlussendlich verändert. Zugleich erlaubt die Besetzung den Frauen, ein bestimmtes Maß von Macht zu erlangen.

Das Beispiel von Lewis ist ein Ritual, weil im Prozess die drei Phasen der Ablösung, des Chaos und des entstehenden Neuen sichtbar werden: Die Frauen werden vom Dämon besetzt (Tren-

¹⁷⁷ Susan Langer beschreibt das menschliche Leben als mit Ritual durchsetzt. „Das menschliche Leben ist ein verwickeltes Gewebe aus Vernunft und Ritus, Wissen und Religion, Prosa und Poesie, Tatsache und Traum.“ Langer, 1992, 55.

¹⁷⁸ Richard Schechner, 2000, 233 ff.

¹⁷⁹ Vgl. Ioan Myrdin Lewis, 1980.

nungsphase), sie schlüpfen in der Rolle des Dämonen in ungekannte Verhaltensweisen (Schwellenphase), in der Neuorientierungs-/Reintegrationsphase werden sie geheilt, sind dann verändert und durchaus auch in der Lage, eine andere gesellschaftliche Rolle einzunehmen.

Es stellt sich hier die Frage, inwieweit Rituale nicht in jedem Kontext und in allen sozialen Zusammenhängen, in denen sie entwickelt werden, eine eigene Durchlässigkeit zur Macht entfalten, da sie, wie Turner gezeigt hat, einen Raum antistrukturer Verspieltheit eröffnen.¹⁸⁰ Das Beispiel zeigt, dass es im Ritual möglich ist, diese Durchlässigkeit zu Macht und gesellschaftlicher Rolle zu entwickeln, und zugleich wird deutlich, dass ungeahnte und ungekannte Verhaltensweisen zu neuen Ufern hinführen.

Rituale sind Schöpfungen der Kultur, Gesamtkunstwerke, die als kulturelle Schöpfungen auch der Kulturkritik unterzogen werden. Möglicherweise sind sie ein sehr geeigneter Sozialisationsmechanismus für einzelne Gruppierungen der Gesellschaft. Das heißt, sie sind daran beteiligt, Menschen darauf vorzubereiten, die Bedeutungen der Gruppe zu verstehen, ihre Traditionen aufzugreifen und jene sozialen Rollen auszufüllen, die für ihren Bestand als wesentlich erachtet werden. Sehr viele Rituale, insbesondere Initiationsriten und andere Übergangsriten, eröffnen diverse Definitionen von Macht und Status und ermöglichen Definitionen von Geschlechteridentität und gesellschaftlichen Rollen.¹⁸¹

Ausgehend von der Macht der sozialen und individuellen Bedeutungskonstruktionen, die für die Entstehung und den Umgang mit Rituale wesentlich sind, liegt dieser Untersuchung an einer kritischen Revision eben dieser. Hier befindet sie sich im Übergang zur Verhältnisbestimmung Ritual - Religion, da religiös eingebundene Menschen aus manchen Religionen hier widersprechen. Sie sehen das Ritual als Geschenk der Götter oder Ahnen, das ihnen übermittelt oder als Teil ihrer Religion mitgegeben wurde. Dadurch ist das Ritual als solches nicht anfechtbar oder in Frage zu stellen. Auch hier gilt: Gesellschaftlich spielen Rituale nach wie vor eine große Rolle und es ist eine kulturelle Aufgabe, diese zu tradieren, zu fördern, zu unterstützen und weiterzuentwickeln.

¹⁸⁰ Hierzu gibt es Gegenstimmen, die behaupten, dass Ritual als Handlung eben nichts mit Religion zu tun habe, so z.B. Jerzy Grotowski, 1996.

¹⁸¹ Siehe hierzu Kapitel 3.4. Ritual und Gendertheorien – Gendertheorien und Ritual, S. 75 ff. Gregory Bateson und Margaret Mead gehörten zu den ersten AnthropologInnen, die Definitionen von Macht und Status, die durch die Übernahme von Geschlechterrollen entstehen, vorschlugen. Sie entstanden weitgehend aus ihren Untersuchungen der Rituale in traditionellen Gesellschaften; vgl. Bateson, 1987, 24 ff.

3.3. Ritual und Religion – Religion und Ritual

„Gewisse Illusionen sind nur dann nutzbringend, wenn wir sie als Symbole auf dem Weg zur Wirklichkeit betrachten – zu unserer wahren Wirklichkeit. Genau darin liegt die Kraft aller Initiationen und Rituale: Sie ermöglichen uns den Übergang von den Illusionen, die wir über unser geringes Selbst machen, hin zur Realität eines größeren Selbst, unserer größeren Kraft. Sie befreien uns von unserer Kleingeistigkeit, von dem, was Camus „unser gedemütigtes Wissen“ nannte, und sie erlauben uns das zu sein, was wir wirklich sind, von dem wir manchmal glauben, es zu sein, jenes Etwas, das wir in der Liebe zu erhaschen suchen, etwas Mysteriöses und Erhabenes, das in der Lage ist, aus der Wildnis der Erde und den dunklen Orten unseres Bewusstseins Zivilisationen zu erschaffen“ (Ben Okri)¹⁸².

Ritual ist unabdingbarer Bestandteil des gesamtgesellschaftlichen Zusammenhangs. Ritual ist für Religion konstitutiv, während Religion im Ritual ihren Ausdruck findet. Zugleich ist aber der Versuch, den Gegenstand der Religion zu bestimmen, ein gefährliches Unterfangen¹⁸³. Eins ist relativ klar zu bestimmen: Symbolisierung und Kommunikation sind ein wesentlicher Aspekt der symbolischen Aktion, die das Ritual ausmacht: Es geht beim Ritual um Sinnstiftung.¹⁸⁴

Besonders hinsichtlich dieser Dimension ist Ritual ein sehr vielschichtiges Unterfangen: Rituale, die Kontakt mit dem Bereich des Transzendenten¹⁸⁵ herstellen, sind hier von Interesse. Wenn Religion als das Verhältnis zu dem, was uns unbedingt angeht, bezeichnet wird, wird eine bestimmte Beziehung des menschlichen Geistes zum Unbedingten vorausgesetzt.

Was aber nun macht Religion in ihrer Verhältnisbestimmung zum Ritual aus? „Religion“ hat zwei lateinische Wurzeln, re-legere - wieder von neuem lesen, in Gedanken durchgehen -, und re-ligare - anbinden, binden -, was zur späteren Bedeutung führte, „sich mit Gott verbinden“, als Rückbindung an eine große Urkraft.¹⁸⁶ Religion als Rückbindung ermöglicht die Verbindung mit

¹⁸² Ben Okri, 1998, 4.

¹⁸³ Vgl. Hubert Knoblauch, 2009, 43 ff.

¹⁸⁴ Wenn in der Sozialwissenschaft von Rituale die Rede ist, geht es in erster Linie um Struktur und Ordnung in der Gesellschaft. Insbesondere der chaosähmende und ordnungsstiftende Aspekt der Rituale wurde in der sozialwissenschaftlichen sowie anthropologischen Analyse als Verstärker für die soziale Integration und als Zelebrieren der Gesellschaft selbst gesehen, vgl. Emile Durkheim, 1912/1996.

¹⁸⁵ Vgl. zum Zusammenhang von Religion und Transzendenz, Hubert Knoblauch, 2009.

¹⁸⁶ Vgl. Gisula Tscharner, 2004, 15.

„Etwas“. In der jüdischen und christlichen Tradition ist das dezidiert Gott, in manchen Religionen handelt es sich um Götter und/oder Ahnen, in anderen ist es die Beziehung zum Kosmos als Raum, in dem Grenzen weit werden und offenes Land auftaucht. Religion als Symbolsystem ist in diesem Fall die Folie für das, was den Raum eines Rituals absteckt und ermöglicht, Grenzen zu überschreiten, Veränderung zu bewirken und (Neu)bindung zu ermöglichen. Mit Symbolsystem ist hier ein System gemeint, das Symbole, also fassbare Formen von Vorstellungen, wahrnehmbare Formen von abstrakten Gedanken aus Erfahrungen ableitet bzw. für neue Erfahrungen öffnet. Diese Symbole drücken das jeweilige Leben aus und zugleich öffnen sie das Leben für neue Dimensionen.

Mary Douglas hat in „Natural Symbols“ herausgearbeitet, dass rituelle Praktiken und religiöse Erfahrungen als zwei miteinander verwandte Modelle¹⁸⁷ erklärt werden können. Das eine Beispiel hierfür ist die Reinheitsregel, die starke Verbindung zwischen der gesellschaftlichen Kontrolle und der Körperkontrolle der Einzelnen. Das andere ist der Zusammenhang zwischen Raster und Gruppe. Je höher und strenger eine Gesellschaft strukturiert ist, desto schwächer und weniger ausgeprägt werden die religiösen Erfahrungen sein. Umgekehrt gilt: je weniger strukturiert eine Gesellschaft ist, desto ausgeprägter werden sich Formen der Religion finden lassen.

Grundsätzlich ist im Anschluss an Douglas davon auszugehen, dass Rituale in ihren verschiedensten Ausformungen Kommunikation leisten, ohne die Gesellschaft und Kultur gar nicht denkbar ist. Religion trägt nun zu diesem Kommunikationsakt entscheidend bei. Zum einen geht es im Ritual um Sinndeutung von Welt, zum anderen wird im Ritual ein Menschenbild symbolisiert, das sehr stark auf Sinnfragen und Kontextualität hin ausgerichtet ist. Die Fragen nach dem großen Ganzen und nach Ursprung und Herkunft, die zur jeweils gelebten/praktizierten Religion dazugehören, betreffen auch das Ritual. Wenn die Fragen „Wer bin ich?“, „Was ist meine Bestimmung?“, „Woher komme ich?“, „Wohin gehe ich?“ gestellt werden, gibt es je nach religiösem Hintergrund viele Möglichkeiten, im Ritual zu antworten oder zumindest weiter zu fragen. Das Ritual kann die weltliche Ordnung vorübergehend aufheben und eine Verbindung mit dem größeren Ganzen herstellen. Ritual und Religion sind unmittelbar verbunden und verknüpft. Diese These ist in gewisser Weise anachronistisch.¹⁸⁸

¹⁸⁷ siehe zu Mary Douglas auch Kapitel 3.2., S. 64 ff.

¹⁸⁸ Die gegenwärtigen Ritualtheorien gehen häufig von einem Ritualbegriff aus, der nicht unmittelbar mit Religion verbunden ist. „Das Wort Religion kommt zwar in heutigen Untersuchungen noch immer vor, spezifische Riten aber und das Ritual im Allgemeinen werden kaum mehr als ausschließlich religiöse Phänomene betrachtet.“ Andrea Belliger/David J. Krieger, 2003, 7.

Auch wenn diverse Ritualtheorien, die sich teilweise aus den einzelnen Disziplinen wie Soziologie, Politologie, Medien- und Kommunikationswissenschaften, Psychologie, Theaterwissenschaften und Kulturwissenschaften entwickelt haben, das Ritual häufig als Phänomen sui generis betrachten, so ist doch wichtig, die Bezogenheit von Ritual und Religion nicht aus den Augen zu verlieren.

Ritual als „geordneter Ablauf symbolischer Handlungen“¹⁸⁹; diese Definition fokussiert den Kern dieser Untersuchung: Die Komplexität der erlebten Alltagswirklichkeit und der über den Alltag hinausweisenden symbolischen Ordnung, die sich im Prozess der Symbolisierung auftut, eröffnet neue Welten: der Ablauf symbolischer Handlungen bezieht sich nicht nur auf die einzelnen Aspekte der eigentlichen Präsentation des Rituals, sondern auch auf dessen Vorbereitungsprozess und dessen Nachwirkungen bzw. die Reintegration in das tägliche Leben. Wenn ich Religion auf die Wurzel re-legere (wieder von neuem lesen, in Gedanken durchgehen) beziehe, entwickelt sich ein Gerüst möglicher neuer Lesarten, die durch den unmittelbaren Zusammenhang von Ritual und Religion entstehen. Diese neuen Lesarten beziehen sich auf das je eigene Erleben der Ritualteilnehmenden und auf das Zusammenleben von Menschen in ihren Beziehungen. Die neuen Lesarten zielen auf Verankerung der Veränderungen und Wandlungsmöglichkeiten, die im Symbolischen, im affektiven Leben der KlientInnen und im Alltagsbewusstsein stattfinden und ihren Ausdruck finden.

Neuerdings wird von verschiedenen Seiten gefragt ob der Begriff „Religion“ im Zeitalter der Spätmoderne nicht eine solche Transformation durchmacht, dass in gewisser Weise der Begriff der Spiritualität zutreffender und passender für das, was mit re-ligio ursprünglich gemeint sein könnte, ist¹⁹⁰. Die These Hubert Knoblauchs in Bezug auf das Nachlassen der kirchlichen Religiosität und das Aufblühen populärer Religion besagt: Immer mehr wird beim Praktizieren der „populären Religion“ auf straffe kirchliche Organisation verzichtet, die Ausrichtung ist ganzheitlich und es wird großer Wert auf die subjektiven Erfahrungen der Transzendenz gelegt. Die Formen und Inhalte sind häufig kulturell geprägt, so dass die sprachliche Wendung zur Spiritualität Ausdruck einer grundlegenden Transformation von Religion sein kann, die sich an die gegenwärtige postindustrielle Gesellschaft anpasst.

¹⁸⁹ So die naheliegende Definition von Cornelia Vogelsanger, 2002, 42.

¹⁹⁰ Vgl. Hubert Knoblauch, 2009, 40 ff.

Hier soll jedoch für die folgende begriffliche Zuordnung plädiert werden: Spiritualität lässt sich bezeichnen als die Konfessionen und Religionen übersteigende Suche nach Sinn und Wahrheit, nach erfahrbarem Ganz- und Heilwerden mit Kontingenzbezug und ist inzwischen zu einem Sammelbegriff für die Suche nach einen transzendenten Urgrund des Lebens und die Anbindung an ihn geworden. Sie begegnet uns nicht nur außerhalb der Kirchen, sondern ist auch innerhalb von ihnen zu finden.¹⁹¹ Die Einschätzung des Phänomens der Spiritualität durch die christliche Theologie fällt sehr unterschiedlich aus:

Einerseits wird ein Verlust und Verfall der Sprache sowie eine Entsubstantialisierung des Glaubens beklagt¹⁹², zugleich wird Spiritualität als neu zu entdeckende Ressource aus der evangelischen Tradition heraus betrachtet, dazu gehören dann „Leben aus dem Glauben, Leben in Dankbarkeit, Beten und Tun des Gerechten“.¹⁹³ Andererseits wird positiv bewertet, dass Menschen im Phänomen der Spiritualität neue kreative Wege suchen und finden.¹⁹⁴ In dieses Spektrum fällt dann auch die Bezeichnung von Spiritualität als eine Art noch ungeformter Religion, die in der Begegnung mit christlicher Tradition vertieft und gestaltet werden kann.

Die „Wiederkehr der Religion“¹⁹⁵ beinhaltet eine gestiegene Bereitschaft vieler Menschen, sich auf religiöse Themen einzulassen. Dazu gehört auch die Offenheit Ritualen gegenüber. Die Konsequenzen für den alltäglichen Lebensvollzug außerhalb der therapeutischen oder seelsorglichen Settings, in denen mit Ritualen gearbeitet wird, sind vielfältig: Die Seele wird stiller, ungeklärte Fragen lösen sich, die Fragen werden anders oder gar nicht mehr gestellt, das Urvertrauen ins Leben, in die den Menschen je eigenen Potentiale und Ressourcen, wird größer und die Beziehungen zu den einzelnen Menschen, die im jeweiligen System eine Rolle spielen, verändern sich. Das Wichtige im Verlauf ist die Erfahrung, dass sowohl RitualeleiterInnen als auch KlientInnen nicht den gesamten Prozess beeinflussen können. Es geht immer wieder um die Rückbindung, die Möglichkeit, bestimmte Dinge nur im Vertrauen auf das, was nicht beschreibbar ist, gestalten zu können. Und es geht um die Möglichkeit der Neuorientierung in Herz und Verstand, so dass die Perspektive auf Dinge sich verändert und damit nicht nur eine neue Sichtweise ihren Platz hat, sondern auch Verwandlung und neues Leben stattfindet. „Rituale sind also Inszenierung von

¹⁹¹ Vgl. Matthias Kroeger, 2005.

¹⁹² Vgl. Ulrich H. J. Körtner, 2006, 26.

¹⁹³ Ebd., 95 ff.

¹⁹⁴ Vgl. Matthias Kroeger, 2005.

¹⁹⁵ Wolfgang Huber, 2006.

Zeitlosigkeit.“¹⁹⁶ In diesem Versuch der Verewigung äußert sich das, was gemeinhin als „*religio*“ bezeichnet wird.¹⁹⁷ Dazu passt die These von Hubert Knoblauch: „Die Entgrenzung der Religion [...] verwischt dieses System und führt zur Ausbildung einer populären Religion.“¹⁹⁸

3.3.1. Lutz Friedrichs – Kasualpraxis in der Spätmoderne

Es würde den Rahmen dieser Abhandlung sprengen, die gesammelten Studien und Abfassungen der letzten Jahre zur Kasualpraxis zu betrachten, schließlich geht es bei meiner Herangehensweise primär um den seelsorglich-therapeutischen Fokus, nicht so sehr um die Handlungsperspektiven für die kirchliche Kasualpraxis. Dennoch sei an dieser Stelle von Religion und Ritual auf die von Lutz Friedrichs verfasste Studie zu einer Praktischen Theologie der Übergänge verwiesen, da sein Ansatz viele Überschneidungen im Hinblick auf die Ritualtheorie und den Raum, in dem er diese ritualtheoretischen Rekonstruktionen eröffnet, mit dieser Untersuchungen aufweist.

Er bezieht sich auf Dieter Lenzen, der von Kasualien als „rituelle Exile“ und auf Victor Turner, der von „Seklusionshütten“ spricht, um die Kasualien als religiöse Übergangsrituale zu verifizieren. Zugleich stellt er einen Bezug der Kasualien zur literarischen Spätmoderne her, die den Blick offen hält für das Leben als Fragment. Er bezeichnet AutorInnen der Spätmoderne als Schwellenfiguren oder Randständige, die ihre Intention auf die Befreiung von Status und Klichées richten. Mit diesen Zugängen zentriert er seine theologischen Fragen auf die Übergänge, denn indem Kasualien als rituelle Exile verstanden werden, wird an den Zusammenhang zwischen christlicher Existenz als Schwellendasein, begründet in der Taufe, und dem rituellen Einüben in das eigene Sterben erinnert¹⁹⁹. Friedrichs legt Wert darauf, dass seine theologischen Studien lediglich eine Theologie des Übergangs thematisieren und nicht darüber hinaus greifen.

So könnte man in Bezug auf diese Studie gerade die Momente des Übergänglichen in Seelsorge und Therapie als konstitutiv erklären. Für die Rituale in Therapie und Seelsorge sind durchaus die neuen biographischen und gesellschaftlichen Anlässe, denen Friedrichs sich im letzten Teil

¹⁹⁶ Axel Michaels, 2001, 44.

¹⁹⁷ Siehe hierzu die Ausführungen auf S. 13.

¹⁹⁸ Hubert Knoblauch, 2009, 273.

¹⁹⁹ Vgl. Lutz Friedrichs, 2008, 11 ff.

seiner Untersuchung²⁰⁰ widmet, ertragreich. Er postuliert die Ausfächerung des klassischen Kanons der Kasualien um solche, die die klassischen Kasualien nicht grundsätzlich gefährden oder in Frage stellen²⁰¹, wie besonders die Einschulung, eingetragene Partnerschaften und Rituale anlässlich gesellschaftlicher Krisen. Inwiefern diese „neuen Kasualien“ nun als solche bestimmt und in den kirchlichen Kanon integriert werden können oder sollen, ist nicht das erkenntnisleitendes Interesse dieser Arbeit. Vielmehr beschäftigt hier die Frage, inwiefern diese Schwellensituationen als solche für seelsorgliche Interventionen genutzt und brauchbar gemacht werden können.

Friedrichs entfaltet die drei Phasen der Einschulung als klassisches Übergangsritual und benennt auch die Bedeutung der Inszenierung des Statuswechsels zum Schulkind. Die Trennung aus dem, was bisher war, ist der erste Schritt des Rituals. Dazu gehört der Abschied aus der Kindergartenzeit. Die Schwelle, das Einschulungsritual selbst, stellt eine symbolische Verdichtung der Trennung und der Integration dar. Es kanalisiert Emotionen, schafft Entlastung und stiftet Orientierung. Die Integration in das, was wird, ist der dritte Schritt, nun schon in einem neuerlangten Status.

Die Handlungsperspektiven, die Friedrichs im Anschluss an die Darstellung der Einschulung als neuer Kasualie entwickelt, sind unterteilt in einen pädagogischen, einen liturgischen und einen homiletischen Impuls. Es bleibt eine spannende Frage, was der poimenische Impuls beinhalten würde, sicher zunächst anknüpfend an die offene Moral der marginalen Typen, wie Turner sie nennt. Ein Beispiel, das Friedrichs hier als homiletischen Impuls bringt, könnte durchaus für die Seelsorge weiter entwickelt werden: Ein 6-jähriges Mädchen, Annette, bekommt von ihrer Mutter den Satz mit auf den Weg: „Warte mal ab bis du sechs Jahre alt bist und in die Schule kommst, dann beginnt der Ernst des Lebens“ Annette weiß nicht, was der Ernst sein könnte, fantasiert aber in großen Zügen, dass dieser Ernst sich genauso gut im Staubsauger wie im mürrischen Blick des Zeitung lesenden Vaters oder im Felsbrocken verbergen könnte. Die Auflösung findet statt, als sie an ihrem ersten Schultag feststellt, dass ihr Sitznachbar Ernst heißt. Von nun an beschließt sie, sich keine Angst mehr von den Großen einreden zu lassen.

²⁰⁰ Vgl. ebd., 185 ff.

²⁰¹ An dieser Stelle verweist er auf die Einsegnung, die durchaus eine Konkurrenz zum klassischen Taufritual darstellen könnte. Ebenso könnte seiner Meinung nach die Segnung von Paaren eine Aushöhlung der Trauung und der Lebensform Ehe bedeuten, vgl. ebd.

Für die Seelsorge könnte man aus einer solchen Sequenz ein Ritual entwickeln. In einem ersten Schritt würde die SeelsorgerIn Mutter und Tochter gemeinsam einladen oder besuchen und ermutigen, alle Ängste und Befürchtungen, aber auch alle Hoffnungen in Bezug auf die neue Schulsituation zu benennen, Mutter und Tochter könnten ein gemeinsames Bild malen, um ihren Gefühlen Ausdruck zu verleihen. Der zweite Schritt wäre die Einschulung an dem Tag selbst, die SeelsorgerIn könnte begleitend und unterstützend Anteil nehmen und Mutter und Tochter auf den Schwellencharakter hinweisen: etwas verändert sich, wird neu. Im Gottesdienst zur Einschulung sollte die Schwellendimension erfahrbar und fühlbar in den Kirchenraum geholt werden. Der dritte Schritt des Rituals ist der Neuanfang. Die SeelsorgerIn würde Annette und ihre Mutter getrennt zu einem Gespräch einladen und auf die neue Situation eingehend, fragen, was sich verändert hat, was der nächste Schritt ist und was die beiden zur Unterstützung ihrer neuen Situation brauchen, evtl. könnten getrennt voneinander Symbole gesucht werden, um den nächsten Schritt zu markieren. Einschulung ist in diesem Sinn mitgehen zu lernen, ist die „Chance kirchlichen Handelns im Sinne eines die zentralen Werte und Axiome einer Gesellschaft infrage stellenden religiösen Schwellenrituals.“²⁰²

Auch das Beispiel der gesellschaftlichen Krisen bietet viele Möglichkeiten, poimenisch neue Wege zu gehen. Friedrichs legt den Fokus auf die Liturgie, die Homiletik, die Pädagogik. Viele seiner Überlegungen eignen sich, um nahtlos seelsorgliche Impulse hinzuzufügen. Wenn er als Beispiel die Ereignisse des Amoklaufes an einem Erfurter Gymnasium anführt und dann auf die 17. Kerze als Symbol für die Anwesenheit des Täters anspricht, so lässt sich fragen, wie genau diese liturgischen Einzelheiten im Ritual selbst von Bedeutung sind. Der Impuls für die Seelsorge fängt da an, wo die Einzelheiten des Rituals mit den Betroffenen abgesprochen werden, wo die verschiedenen Phasen des Rituals von den Trauernden bewusst wahrgenommen und mitgestaltet werden. Es ist Friedrichs zuzustimmen, der die Profilierung der Rituale von Seiten der Kirche ebenso wichtig findet wie die lebenspraktische Deutungskraft. Denn genau diese Profilierung und die Deutungskraft machen Rituale zu dem besonderen Schatz, dessen Kirchen sich oft nicht bewusst sind. „Die Kirchen werden dann als glaubwürdig erlebt, wenn spürbar wird, dass sie menschliches Suchen und Fragen lebensdienlich begleiten, liturgisch, wie diakonisch“²⁰³.

²⁰² Ebd., 202.

²⁰³ Ebd., 226.

Dies ist schlussendlich eine Dimension, die seelsorgliche Züge enthält, denn gerade die Begleitung, das gemeinsame Suchen und Fragen, wenn auch hier nicht explizit benannt, gehören zum Proprium der Seelsorge.

3.4. Ritual und Gendertheorien – Gendertheorien und Ritual

Viele Rituale, besonders Initiations- und andere Übergangsrituale, beschäftigen sich mit Geschlechteridentität und gesellschaftlichen Rollen. So werden zum Beispiel in anthropologischen Studien über das Hochland Neuguineas die Initiation von Jungen und andere soziale Rituale, die die Einheit und Macht der Männer feiern²⁰⁴, geschildert. Diese Initiationsrituale verwandeln Jungen in Männer. Zugleich werden die Beziehungen der älteren Männer zu Frauen und den nicht initiierten Jungen als etwas besonderes definiert.²⁰⁵ Diese so explizit entwickelte Machtstruktur soll eine klare Polarisierung der Geschlechter in der Welt der wirtschaftlichen Produktion aufrecht erhalten, die Männer tauschen Frauen und Brautgeschenke aus, zugleich sind sie abhängig von der Arbeit der Frauen. Die Frauen werden von den zentralen Ritualen der Gesellschaft ausgeschlossen oder spielen Rollen, die denen der Männer komplementär oder untergeordnet sind.²⁰⁶ Weil das Miteinander und Ineinander von Körper, Kosmos, Gemeinschaft und Sprache entscheidendes Fundament ist, auf dem sich Ritual ereignet, taucht in diesem großen Spektrum die Frage nach dem Verhältnis der Geschlechter untereinander und zueinander auf, aber auch die Frage nach geschlechtsspezifischen Besonderheiten, Eigenarten, Differenzierungen.

Hierzu einige Gedanken zu den Grundbegriffen der Gender-Theorien: Wenn vor dem Hintergrund der Zusammengehörigkeit von Körper, Kosmos, Gemeinschaft und Sprache davon auszugehen ist, dass es nicht beliebig ist, wie sich Frauen und Männer innerhalb der sozialen Strukturen und Situationen verhalten, wie sie handeln und miteinander kommunizieren, so spiegelt sich dies auch in der Ausübung von Ritualen wider. Geschlechterbeziehungen sind nicht beliebig, innerhalb bestehender Geschlechterverhältnisse spiegeln sich auch Geschlechterordnungen ab. Diese Ordnungen sind struktureller Art, d.h. sie sind verfestigt in der Art der gesellschaftlichen

²⁰⁴ Vgl. Robert Keesing, 1982, 10 ff.

²⁰⁵ Lewis L. Langness argumentiert, dass die soziale Solidarität, ausgedrückt im Ritual, auf einer Machtstruktur beruhe, die sich vollständig in den Händen der Männer befindet. Diese Machtstruktur werde, wenn notwendig, durch eine Reihe von Handlungen unterstützt, die magisch, rein und einfach sind und bezeichnen, die Macht in den Händen der Männer zu halten, Vgl. Langness, 1974, 193 ff.

²⁰⁶ Vgl. Robert Keesing, 1982, 24 ff.

Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern, in der Verteilung von Macht, im Zugang zu Geld, Arbeit und Bildung, in der Zuweisung von Rechten und Pflichten, aber auch in symbolischen Ordnungen. Diese symbolischen Ordnungen beziehen sich in erster Linie auf die gesellschaftlich vorherrschenden Vorstellungen von Weiblichkeit und Männlichkeit. Die Geschichte der SeelsorgerInnen und TherapeutInnen ist in mancher Hinsicht von diesen Ordnungen geprägt: Auch wenn etwa die offene Misogynie in der Verweigerung der Frauenordination und der vollen Rechte ebenso der Vergangenheit angehört wie die offensichtliche Abwertung der Frauen in psychoanalytischen und therapeutischen Konzepten (wie sie Bert Hellingers Weltbild z.B. transportiert), so ist doch nach wie vor ein tief verwurzeltes destruktives Zusammenspiel der Geschlechter unter den Bedingungen des Patriarchats zu bemerken.

So hat die Psychoanalytikerin Christa Rohde-Dachser am Verhältnis von Sigmund Freud und seiner Schülerin Helene Deutsch und ihren jeweiligen unbewussten Bildern von Weiblichkeit das schwierige Verhältnis der Geschlechter untereinander herausgearbeitet.²⁰⁷ Für Freud ist das Weibliche²⁰⁸ so etwas wie ein Abfalleimer. Was er in seiner Person an verletzlichen, abhängigen und unsicheren Teilen nicht haben will, projiziert er auf sie, was er nicht leben will, soll sie sein. Die vom Mann unabhängige Frau mit einem autonomen Begehrten wird mit solchen Phantasien abgewehrt. Hinter dieser Abwehr jedoch steckt das Bild einer machtvollen Frau, das gewünschtes und gefürchtetes Bild zugleich verkörpert. Das unbewusste Weiblichkeitsbild von Helene Deutsch spielt damit zusammen: Es tabuisiert ihre weibliche Autonomie, ihre Aggressivität und es idealisiert den Mann. Rohde-Dachser spricht an dieser Stelle von „töchterlicher Existenz“, wenngleich auch die Bewusstheit über das, was dieses narzisstische Zusammenspiel für beide Geschlechter bedeutet, immer mehr ins Bewusstsein dringt: für die Frauen eine extreme Selbstaufgabe, für die Männer eine extreme Abspaltung der eigenen Verletzlichkeiten und Begrenzungen.

Was hat diese Bewusstheit mit Ritual zu tun? Zum einen gibt es die Möglichkeit, in neu zu gestaltenden Ritualen die individuellen Selbstdeutungsmuster als sozial hervorgebrachte zu identifizieren. Natürlich ist das östliche Hochland Neuguineas nicht unbedingt repräsentativ für unsere diversifizierte und komplexe Gesellschaftsform. Dennoch lassen sich auch in Bezug auf unsere

²⁰⁷ Vgl. Christa Rohde-Dachser, 1991, 64.

²⁰⁸ Dass die Interpretation von Weiblichkeit als Ausdruck des Wesens für viele Frauen fragwürdig geworden ist, hat unter anderem mit solchen dualistischen Zuschreibungen zu tun, die dann ja auch wieder strukturelle Ungleichheiten zementieren.

Gesellschaftsform einige dem Ritual immanente Fragen von Macht und Geschlechterdefinitionen stellen, die dann gerade für die therapeutische und seelsorgliche Arbeit Konsequenzen haben.

3.4.1. Typische Frauen- und Männerrituale

Es stellt sich die Frage: Gibt es typische Frauen- und Männerrituale, die jeweils unterschiedliche Konnotationen bzw. Ausrichtungen haben?

In anthropologischen und ethnologischen Untersuchungen wurden verschiedentlich Rituale untersucht, die eindeutig der Domäne der gesellschaftlichen Macht zugeordnet wurden.²⁰⁹ Dazu zählen öffentliche Inszenierungen in Sport, Politik und Militär ebenso wie große Teile der akademischen Bereiche. Es ist zu bemerken, dass diese Bereiche zum großen Teil der Kontrolle der Männer unterliegen.

Wie sieht es nun mit den Ritualen unserer Gesellschaft aus, die sehr eng mit Frauen identifiziert werden, wirklich das Leben der Frauen feiern und unter der Kontrolle von Frauen stehen? Paige und Paige haben in Bezug auf die Reproduktionsrituale die politische Vorgehensweise der Männer in den USA analysiert, mit denen politische und wirtschaftliche Macht gewonnen werden sollten.²¹⁰ Sie stellten fest, dass besonders in den 70er/80er Jahren des letzten Jahrhunderts das Gebären der Kontrolle der Frauen entzogen werden sollte. Die Frauen wurden vom Beistand und der Unterstützung anderer Frauen abgeschnitten und es gab sogar Zeiten, in denen das Stillen aufgegeben werden sollte, wozu auch Frauen in beträchtlicher Weise beitrugen. Während in vorkapitalistischen Gesellschaften Frauen durch Kulte und geheime Initiationen an ihrem Platz gehalten wurden, wurden im Kapitalismus alte Vorstellungen von männlich und weiblich wieder aufgegriffen, die sich eigentlich schon überlebt hatten.

In dieser Arbeit geht es in diesem Kontext auch um die Frage, inwieweit frauenspezifische bzw. männerspezifische Rituale dazu beitragen können, die Geschlechterbeziehungen zu verbessern bzw. jeweils die Frauen und jeweils die Männer in ihren eigenen Prozessen zu unterstützen. Der

²⁰⁹ Vgl. auch Marshall Sahlins, 1981, 74 f. Vgl. dazu auch Abner Cohen, der die Bedeutsamkeit des Rituals in allen politischen Systemen betonte, Cohen 1981, 56 ff.

²¹⁰ Vgl. Karen E. Paige/Jeffery M. Paige, 1981, 24 ff.

Kontext einer Gesellschaft, in der Frauen und Männer häufig auf unterschiedliche Weise Rituale ausüben, wird dabei in dieser Arbeit immer wieder ins Blickfeld rücken.

3.4.2. Öffentlicher und häuslicher/privater Raum

Wie unterscheiden sich öffentlicher Raum und häuslicher/privater Raum in Bezug auf das Ritual? In Polynesien werden weltliche Regenten für Nachkommen der Götter gehalten und als solche strahlen sie besondere Kraft oder übernatürliche Macht aus. Da sie so machtvoll sind, sind sie umgeben von einem Geflecht an Ritualen, die alle Kontakte mit ihren Untergebenen regeln.²¹¹ Auch wenn heute in unseren Industrienationen keine solche „übernatürliche“ Rationalisierung weltlicher Macht mehr vorkommt, so sind die politisch Mächtigen trotzdem noch immer von Ritualen umgeben, die ihre Kontakte mit der Öffentlichkeit und untereinander regeln, wenn sie im Zentrum der öffentlichen Aufmerksamkeit stehen. Meistens sind diese öffentlichen Rituale solche, die den Eintritt der Männer ins öffentliche Leben und ihre Teilnahme daran feiern.²¹²

Der häusliche Raum wird nach wie vor zum großen Teil von den Frauen besetzt. Nach wie vor lässt sich an der Aufspaltung von öffentlichem und privatem Raum aufzeigen, dass sich die Geschichte der Geschlechterbeziehung auch als Geschichte der Raumaufteilung und der Konstruktion von Raum, Macht und Identität verstehen lässt.²¹³

Auch in den Familiensystemen, in denen sich Frauen und Männer für die Erwerbsarbeit zuständig erklären, tragen Frauen in den meisten Fällen für das Aufziehen der Kinder und die Erledigung des Haushalts eine größere Verantwortung. Zugleich erleben sie immer wieder, dass sie aus öffentlich wirksamen Machtbereichen ausgegrenzt werden, so dass sie hier ihre Ohnmacht/Machtlosigkeit erfahren. Inwieweit diese Raumaufteilung sich auf die Ausübung und Entwicklung von Ritualen auswirkt bzw. inwieweit im Ritual öffentlicher und privater Raum ineinander wirken und Grenzüberschreitung möglich werden lassen, soll in dieser Arbeit herausgearbeitet werden.

²¹¹ Vgl. Marshall Sahlins, 1981, 75 ff.

²¹² Natürlich gibt es heutzutage auch Frauen, die in diesen öffentlichen Räumen ihre Teilnahme und Präsenz rituell begehen, allerdings sind sie nach wie vor in der Minderheit.

²¹³ Vgl. Ursula Riedel-Pfäfflin/Julia Strecker, 1999, 42.

3.4.3. Die Macht der Frauen

Welche Auswirkungen hätte es auf die Ausübung von Ritualen, wenn heute und zukünftig die Macht der Frauen von den Männern weitgehend gefürchtet würde? Die französische Psychoanalytikerin Luce Irigaray kritisiert den Androzentrismus der Psychoanalyse, welchen sie als Teil eines Systems der Täuschung und Verrücktheit sieht, das Frauen an der Erkenntnis und dem (Er)leben ihrer eigenen Identität hindert. Sie geht davon aus, dass sowohl Frauen als auch Männer neu in ihr Sein geboren werden müssen.²¹⁴ Irigaray und andere Philosophinnen (Hannah Arendt z. B. sowie die Philosophinnen um Diotima) finden es wichtig, dass Frauen den Hass und die Undankbarkeit durcharbeiten, die oft unsere Beziehungen zu unseren Müttern und anderen Frauen kennzeichnen und uns daran hindern, lebendige Beziehungen zu ihnen zu entwickeln.

Es gibt gerade im Kontext von Therapie und Seelsorge die Möglichkeit, in neu zu gestaltenden Ritualen zu erfahren, dass Frauen nicht in der Identifikation mit den Vätern, sondern in der Erinnerung an die Geschichte des eigenen Geschlechts und in der Anerkennung der eigenen Traditionen zu sich und ihrer eigenen Kraft finden.²¹⁵ Darum, so die Erkenntnis aus systemischer Seelsorge und Beratung, sind Erinnerungsarbeit und die Ermöglichung der AutorInnenschaft für die eigene Lebensgeschichte entscheidende Bausteine der Ritualarbeit. Häufig führt die Ermächtigung der Frauen jedoch dazu, dass sich die Männer bedroht fühlen und alles dazu tun, um die Macht der Frauen nicht zu groß werden zu lassen. Nach wie vor gibt es in unserer Gesellschaft für Frauen wenige Rituale, die den Übergang zu einer neuen Identität im Leben öffentlich markieren. Wenn dies jedoch stattfindet, kommt es häufig zu Verunglimpfungen und Diffamierungen.²¹⁶ Umso wichtiger ist es, dass Frauen und Männer ihre eigenen Rituale des Übergangs kreieren. Indem neue Rituale entwickelt und gestaltet werden, erleichtern Frauen und Männer sich ihre Lebensübergänge. Auch die Übernahme von bedeutsamen und klaren familiären Rollen sowie die Übernahme von öffentlichen Rollen ermöglichen die Umgestaltung oder Neukonstruktion von Ritualen. In dieser Untersuchung soll es darum gehen, wie und ob das im Rahmen von systemischer Therapie und Seelsorge gelingen kann.

²¹⁴ Vgl. Luce Irigaray, 1991, 128 ff.

²¹⁵ Vgl. Ursula Riedel-Pfäfflin/Julia Strecker, 1999, 118.

²¹⁶ So führte zum Beispiel die Veröffentlichung Mary Catherine Batesons - vgl. Bateson, 1987 - über die Memoiren ihrer Eltern dazu, dass nicht nur die Beiträge Meads in den Sozialwissenschaften verunglimpft, sondern auch ihre Fähigkeiten als Frau und Mutter kritisiert wurden.

3.4.4. Doing Gender im Ritual

Eine der zentralen Aufgaben im Kontext von Therapie und Seelsorge ist es herauszufinden, wie die Geschlechterrollen und Geschlechteridentität in den zentralen Ritualen im Leben der Menschen geformt werden bzw. was Rituale zur Frage der Identität von Frauen und Männer beitragen können. Doing gender ist der Prozess der „interaktiven Herstellung von Geschlecht in seiner Wechselwirkung mit Machtstrukturen“²¹⁷. Geschlecht wird also in erster Linie durch das „Doing“ und nicht durch das „being“ hergestellt.²¹⁸ Dabei sind folgende Themen und Fragestellungen zu klären:

- die Bedeutung der Rollen der einzelnen Familienmitglieder,
- die Bedeutung der Frauen und die der Männer in den einzelnen Ritualen (Familienfeier, Übergänge, Abschiede etc.),
- die Gestaltung des Geschlechterverhältnisses in Gottesdiensten, in Seelsorge, im kirchlichen Leben überhaupt,
- die Selbstdefinition der Frauen in den Botschaften solcher Rituale,
- die Beziehungen zwischen Frauen und Männern, unter den Frauen und unter den Männern und wie sie abgebildet werden,
- die Wertschätzung der Beiträge der Frauen und das Feiern ihrer Geschlechtlichkeit,
- die Belohnungen und Affirmationen im Ritual, Sanktionen und Bestrafungsmechanismen,
- die Interpretation dieser Bedeutungen von den Frauen selbst und von anderen in ihrem persönlichen Netzwerk und
- die Auswirkungen dieser Botschaften auf das gesamte System und auf das Selbstbild der Frauen.

²¹⁷ Ina Praetorius, 2002, 17.

²¹⁸ Entgegen den Thesen der dekonstruktivistischen Genderanalysen. Vgl. hierzu Helga Kuhlmann, die davon ausgeht, dass die Geschlechterdifferenz durchaus schon in differenten geschlechtlichen Körpern existiert, deren spezifische Beschreibung und Betrachtung auch sie als kulturell geprägt und beeinflusst sieht. Auch wenn die Geschlechterdifferenz durchaus eine Basis in der geschlechtsdifferenten Fruchtbarkeit von Männern und Frauen hat und dort eine Verankerung im Körper aufweist, sind doch daraus keinerlei Anhaltspunkte oder Rückschlüsse für eine einseitige und starre Identifikation von Frausein und Leib abzuleiten, vgl. Kuhlmann, 2004, 18.

Nicht außer Acht lassend, dass eine gewisse Körpergebundenheit von Erfahrungen in die unmittelbare Deutung der Wirklichkeit²¹⁹ einfließt, gibt es im Ritual die Möglichkeit, Gender als gesellschaftlich-kulturelle Existenzweise²²⁰ zu beleuchten und besser zu verstehen. Gender ist eine Größe, die für das Ritual als Untersuchungsgegenstand insofern relevant ist, als immer deutlicher wird, dass zwischen den beiden Extrempositionen der völligen Festgelegtheit durch biologische Faktoren einerseits und der völligen Lösung von biologischen Tatbeständen andererseits eine Fülle unterschiedlich akzentuierter Auffassungen existiert.²²¹ Das „kulturelle System der Zweigeschlechtlichkeit“ fasst Geschlecht als konstruktive Größe auf. „Konstruktiv“ heißt, Geschlecht gründet im Gegensatz zu herkömmlichen Ansätzen nicht mehr einfach in der Natur, sondern auch in einer kulturell erzeugten und innerhalb der Gesellschaft gültigen symbolischen Ordnung, welche die Kategorien, mit denen Körper wahrgenommen und dargestellt werden, definiert. „Frau“ und „Mann“ sind also Symbole in einem sozialen Sinnssystem und Geschlechtlichkeit setzt sich aus vielen verschiedenen kognitiven, emotionalen, visuellen und pragmatischen Inhalten zusammen. Was es bedeutet, Frau oder Mann zu sein, ist in Geschlechtsstereotypen repräsentiert, d.h. Sets von Eigenschaften und Verhaltensmustern, die innerhalb einer Kultur als typisch für eine Frau bzw. einen Mann angesehen werden. Stabilität erreicht das System der Zweigeschlechtlichkeit dadurch, dass es systemimmanent eine Geschlechtslogik etabliert, die die Konstruktivität von Geschlecht verschleiert. Wie Andrea Maihofer²²² untersuchte, repräsentieren das biologische und das soziale Geschlecht zwei Bereiche mit jeweiliger Eigenlogik, die beide jeweils für sich als materiale und diskursive Realität existieren. Demnach haben sich die beiden Kategorien männlich und weiblich in die symbolische Ordnung der Gesellschaft eingeschrieben. Sie sind jedoch weder reines Wissen um die Physiologie des Körpers noch reines Ergebnis sozialer, politischer und ökonomischer Interessen, sondern eine typisch zugesetzte Gemengelage aus Körpererfahrungen in sozialen Kontexten.

Im Ritual wird die Bedeutung des Geschlechts von Frauen und Männern neu hervorgebracht. Wenn sich der Blick auf die aktive Beteiligung jedes Menschen und seines Umfelds an der permanenten Produktion von Geschlecht richtet, spricht man von *doing gender*.²²³ Wenn man davon ausgeht, dass *doing gender* die alltäglichen Interaktionen der Menschen in erheblichem Ausmaß mitbestimmt, betrachtet man zugleich diese Interaktionen in Bezug auf Körper, Kosmos, Ge-

²¹⁹ Vgl. Helga Kuhlmann, 2004, 18 ff.

²²⁰ Vgl. Andrea Maihofer, 1995, 14 ff.

²²¹ Vgl. hierzu im Überblick: Hildegard Mogge-Grotjahn, 2004, 67 ff.

²²² Vgl. Andrea Maihofer, 1995. Sie führt den Begriff des Geschlechts als „gesellschaftlich-kultureller Existenzweise“ ein.

meinschaft und Sprache. Im Ritual verdichten sich diese Ebenen und klingen im Idealfall zu einer Erfahrung zusammen. Was das für die differenzierte und vielschichtige Identität von Frauen und Männern im 21. Jahrhundert bedeutet, inwieweit Ritual und Gender zusammenspielen und sich ergänzen, bleibt eine weiterhin zu explorierende und vertiefende Thematik.

3.5. Das Ritual als Performance/Performanz

Mit dem Begriff der „Performance“ wird besonders seit den 1970ern und zeitgleich mit dem Entstehen der „ritual studies“ versucht, von den verschiedensten AnthropologInnen, TheaterwissenschaftlerInnen, SozialwissenschaftlerInnen etc. die Aufmerksamkeit auf die sinnkonstitutiven Aspekte des Handelns zu lenken. Die vielgestaltige Verwendbarkeit und Mehrdeutigkeit des Performanzbegriffs haben maßgeblich zur akademischen Breitenwirkung dieses Wortes beigetragen.²²⁴

Performanz kann sich ebenso auf das ernsthafte Ausführen von Sprechakten, das inszenierende Aufführen von theatralen oder rituellen Handlungen, das materiale Verkörpern von Botschaften im „Akt des Schreibens“ oder auf die Konstitution von Imaginationen im „Akt des Lesens“ beziehen. Häufig wird der Begriff mit Ritualisierung oder Ritual gleichgesetzt. Nach Turner hat Performanz nicht unbedingt die strukturalistische Implikation der „Formgebung“, sondern eher den prozessualen Sinn von „zur Vollendung bringen“.²²⁵ So wie im Ritual wird auch im Theater Verhalten neu geordnet, verdichtet und transformiert.²²⁶ Beispielhaft für diese Blickverschiebung ist Judith Butlers Konzept von Geschlechteridentität. Sie erweist sich als performativ, weil sie selbst die Identität konstituiert, die sie angeblich ist. „In diesem Sinn ist die Geschlechtsidentität ein Tun, wenn auch nicht das Tun eines Subjekts, von dem sich sagen ließe, dass es in der Tat vorangeht.“²²⁷ Das Tun erzeugt somit die Wirklichkeit, die es auch repräsentiert. Es gibt keine dem Tun vorangehende Substanz, kein Subjekt des Geschlechts, das durch ein Tun nur repräsentiert wird.

²²³ Vgl. Uta Pohl-Patalong, 2000, 311 ff.

²²⁴ Vgl. Uwe Wirth, 2002, 9.

²²⁵ Victor Turner, 1982, 143.

²²⁶ Vgl. hierzu die Einschätzung von Andrea Belliger/David J. Krieger, die in Anlehnung an die Performances der AktionskünstlerInnen neue Aspekte der Theaterkultur gewissen Ritualisierungen gegenübersetzen. Belliger/Krieger, 2003, 12, vgl. hierzu auch Richard Schechner, 1990, 218.

²²⁷ Vgl. Judith Butler, 1991, 49.

In der neueren Ritualforschung werden die Begriffe „Performanz“ und „Performance“ in ihrer Gemeinsamkeit bezüglich des rituellen Geschehens untersucht.²²⁸ Rituelle Handlungen werden zur Schau gestellt, auch wenn die „wirklichen Ereignisse“ aufgeschoben sind. Unter den Theaterreformatoren der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist Jerzy Grotowski sicherlich der Frühste. Er war bei seinen vielfältigen Aktivitäten immer ein Suchender und spricht im ersten Teil seiner Theateraktivitäten von den „Quellen des Theaters“, die er in Mythos und Ritus zu finden bemüht war. Schon früh äußerte sich Grotowski dazu: Das Theater missachte Tabus, es schockiere, überschreite Grenzen, dies könne besonders gelingen, indem die Theatermacher archaische, durch die Tradition hoch gewertete, heilige Themen gebrauchen, die eigentlich tabu sind.²²⁹ Gleichzeitig distanzierte er sich sowohl vom kommerziellen Drama als auch von der traditionellen Religion.²³⁰ Er wollte, dass die Schauspieler nichts außer sich selbst zur Schau stellen, dass sie keine Rolle darstellen, sondern sich selbst.

Tom Driver stellt, auch im Anschluss an Turner, Ritualisierung als eine grundlegend menschliche Tätigkeit dar und analysiert (religiöse) Rituale als menschliche Vollzüge, die zusammen mit konfessorischen und ethischen Vollzügen Grundformen menschlicher Performanz ausmachen.²³¹ Er versteht Rituale als performative Handlungen, die – wie sich an Opferritualen gut zeigen lässt – ambivalent auf religiöser und moralischer Ebene sind. Damit plädiert er für eine Verbindung der rituellen Performanz mit der konfessorischen, d.h. der rituelle Modus sollte mit dem konfessorischen verknüpft werden, weil so sich die eigene Identität anderen erschließt und ihnen gegenüber deutlich wird. Als soziale Gaben des Rituals entfaltet Driver erstens die der Ordnung, die von der liturgischen bis zur Ordnung einer gemeinsam geteilten Welt, zweitens die von Gemeinschaft und Solidarität, drittens die „magische“ Transformation von Individuen, Gesellschaft und Natur.²³²

²²⁸ Vgl. Christoph Wulf/Jörg Zirfas 2004, 39. Sie meinen, gemeinsam sei diesen Begriffen, dass sie sich weniger um Tiefer- bzw. Dahinterliegendes als um das phänomenale Geschehen, weniger um die Struktur und die Funktionen als um den Prozess, weniger um Text als eben um die Herstellung von Wirklichkeit bemühen.

²²⁹ Vgl. Jerzy Grotowski, 1969, 21.

²³⁰ Vgl. Andrea Belliger/David J. Krieger, 2003, 12.

²³¹ Vgl. Tom F. Driver, 1991, 32 ff.

²³² Vgl. ebd., 172. Tom F. Driver verweist hier auf Arnold van Gennep, der die Zusammengehörigkeit von Religion und Magie erkannte.

Schechner stellt in verschiedenen Aufsätzen die Verbindung von Gewalt, Sexualität, Ritual und Theater her. Eine mögliche Herangehensweise ist, dem Ritual die Sublimierungsfunktion für Gewalt zuzuschreiben, wie es René Girard expliziert.²³³

Eine andere Herangehensweise ist es, die Analogie zwischen Animisten, Neurotikern, Kindern und Künstlern herzustellen, wie sie erstmals von Freud in „Totem und Tabu“²³⁴ publiziert wurde. Freud argumentiert für eine Progression vom animistischen Standpunkt auf die Welt über den religiösen Blickpunkt hin zur wissenschaftlichen Perspektive, in der kein Raum mehr für die Allmacht des Menschen ist, weil er sich zu seiner Kleinheit bekennt, wenn er sich resigniert dem Tod wie allen anderen Naturgegebenheiten unterwirft.²³⁵ Schechner betont in seiner Auseinandersetzung mit Freud die Wichtigkeit, alte sozialdarwinistische Tendenzen über Bord zu werfen, um die Mannigfaltigkeit der Kulturen, von denen keine dem „Beginn der menschlichen Geschichte“ näher sei als die andere, zu würdigen. Er greift auf die Theorie des rituellen Prozesses bei Turner zurück: Wenn gemeinschaftsstiftende Handlungen einen Prozess des Bruchs, der Krise, der Lösung und der Reintegration (im Sinne des Schemas Struktur/Anti-Struktur/Struktur) durchlaufen, erleben Menschen im Stadium der Auflösung von Konventionen, Verhaltensmustern und sozialen Differenzen einen Zustand der Unbestimmtheit, dann aber auch eine Öffnung für Transformation. Soweit Theater und Dramaturgie die Ressourcen der Liminalität und Communitas nutzen, um SchauspielerInnen auszubilden und Performances zu verwirklichen, erneuern sie die uralte Verbindung zwischen Ritual und der Entstehung sozialer und persönlicher Identität. Durchlässigkeit im System für bestimmte Prozesse, die dann Rituale ermöglichen, ist Voraussetzung. Es ist jedoch deutlich, dass die Systeme die Durchlässigkeit auf sehr unterschiedliche Art und Weise unterstützen oder unterdrücken, regulieren bzw. brauchen. Dies unterscheidet sich nicht nur von Kultur zu Kultur, sondern auch innerhalb jeder Kultur und sogar innerhalb jedes therapeutischen Settings sowie Individuums.

Anton Ehrenzweig hat in diesem Zusammenhang den Gedanken vom „Primärprozess“ eingeführt, womit er die Durchlässigkeit zum Unbewussten hin meint. Kinder, „Verrückte“ und „Techniker des Heiligen“ haben eine ganz unterschiedliche und jeweils besondere Durchlässig-

²³³ „Funktion des Rituals ist es, die Gewalt zu reinigen, d.h. sie zu täuschen und an Opfern auszulassen, die mit Sicherheit nicht gerächt werden.“ René Girard, 1992, 58. S. dazu Richard Schechner, 2000, 236 ff. Girard spricht von der „Krise des Opferkultes“, die durch die Auflösung von Unterschieden innerhalb einer Gesellschaft hervorgerufen wird. Darum sind rituelle Inszenierungen notwendig, die die Unterschiede wieder herstellen, indem die Differenzen zwischen dem Opfer und dem Rest der Gesellschaft betont werden.

²³⁴ Sigmund Freud, 1991, 134 f.

²³⁵ Vgl. Sigmund Freud, 1991, 136.

keit und gehen auch jeweils sehr verschieden mit dieser um.²³⁶ Auch im Westen ist das Werden eines Künstlers oder einer Künstlerin ganz ähnlich wie das Lernen des Schamanen oder der Schamanin.²³⁷ So kann Schechner von einer sich verschiebenden Grenze zwischen Kunst und Neurose sprechen, die der Grenze zwischen Bewusstem und Unbewusstem entspricht. „Und was Kunst auf einer individuellen Basis manipuliert, macht das Ritual kollektiv. Das Ritual gibt der Gewalt ihren Platz am Tisch der menschlichen Bedürfnisse [...]“²³⁸

Woher kommt das Bedürfnis nach der Performance von Ritualen? Interessant sind hierzu die Untersuchungen Schechners unter anderem, weil sie sowohl die kognitive als auch die affektive Ebene für die Durchführung eines Rituals als wesentlich in Betracht ziehen.²³⁹ Schlussendlich sind die affektiven Zustände, die durch ein Ritual hervorgerufen werden, in einen narrativen Rahmen eingebettet. Schechner behauptet, der innere Zustand der Person, die ein Ritual miterlebt, beeinflusse das Geschehen in dem Maße, in dem der narrative Rahmen an Bedeutung verliert.²⁴⁰

Im sozialwissenschaftlichen Diskurs werden die aus der Sprachwissenschaft stammenden Begriffe „performativ“ und „Performanz“ mit dem kunst- und theaterwissenschaftlichen Begriff der „Performance“ und dem zunächst in der Genderforschung verwandten Begriff der „Performativität“ zusammengeführt.²⁴¹ Der sogenannte „performative turn“ in den Kultur- und Sozialwissenschaften hat auch für die Theologie, die Pädagogik und Psychologie nicht unerhebliche Konsequenzen²⁴². Wer heute vom Performativen spricht, ist Teil eines Diskurses, der sich eher um das phänomenale Geschehen, um den Prozess und die Herstellung von Wirklichkeit bemüht als um Tiefer- bzw. Dahinterliegendes, Struktur, Text oder Symbol.²⁴³

²³⁶ Vgl. Anton Ehrenzweig, 1970, 22.

²³⁷ „Die Techniken und der ambivalente soziale Status von Künstler und Schamane nähern sich einander an [...]. Man könnte behaupten, dass in modernen westlichen Kulturen die Impulse, aus denen Kunst entsteht, ihren Ursprung in schwierigen Konfrontationen zwischen täglichem Leben und Unbewußtem haben. In vielen Kulturen heißt es, dass solche Impulse von Göttern, Ahnen, Dämonen, Geistern etc. ausgehen. Ich glaube, dass diese relativ unmittelbares Material repräsentieren, das ins Unbewußte strömt [...].“ Richard Schechner, 2000, 242.

²³⁸ Ebd., 243.

²³⁹ Vgl. ebd., 245.

²⁴⁰ Vgl. ebd., 245 ff.

²⁴¹ Uwe Wirth, 2002, 10 ff.

²⁴² Vgl. Christoph Wulf/Jörg Zirfas, 2007, 7. Die beiden Erziehungswissenschaftler legen hier zwar den Fokus auf die Pädagogik, jedoch lässt sich im Kontext der Themen von Sprache, Körper, Sozialität, Macht, Handeln etc. auch in Bezug auf die anderen Geisteswissenschaften dieser „Turn“ feststellen. Es geht um eine Verschiebung des Blickwinkels auf die nachgeordnete Wahrnehmung des in der Repräsentation Repräsentierten und die vorrangige Wahrnehmung des Umgangs mit der Repräsentation bzw. um die Praktiken des Repräsentierens.

²⁴³ Vgl. Jörg Zirfas, 89, 2001.

Der Zusammenhang von Ritual und Sprache ist ausgesprochen bedeutsam. Im Ritual befreit das Benennen und Aussprechen die Psyche (siehe das Fallbeispiel von Birte im Kapitel 1.2.). Die Sprache dient auch im Ritual der Kommunikation, ohne die ein gesellschaftliches Leben nicht denkbar wäre. Zusätzlich erzeugt Sprache ein Weltbild und ein bestimmtes Orientierungssystem und damit bestimmt sie ganz entscheidend Tun und Lassen unseres Handelns. Anschließend an Wulf/Zirfas²⁴⁴, die die Berücksichtigung des Performativen in der Pädagogik als sinnvoll und notwendig erachten, seien vier Gründe für die Beachtung des Performativen in Therapie und Seelsorge aufgeführt:

1. In dieser Untersuchung interessieren besonders die kreativen und transformativen Kräfte des Rituals. Vor allem nach Turner setzte eine starke Bewegung ein, die zeigen wollte, dass das Ritual nicht nur evolutionäres und kulturelles Verhalten konserviert, sondern neue Bilder, neue Praktiken, neue Ideen freisetzt. Während für EthnologInnen und NeurologInnen das Ritual von zentraler Bedeutung für das Verhalten und die Hirnstruktur/-funktion gesehen wird, lokalisiert Turner das Ritual irgendwo dazwischen (betwixt and between), in kulturellen Nischen und Randgebieten und macht es damit bei aller Ernsthaftigkeit zugleich zum Spiel.²⁴⁵ Geht man mit Willems/Jurga von den modernen Gesellschaften als Inszenierungsgesellschaften²⁴⁶ aus, so wird der Lebensraum jeder und jedes einzelnen zu einem „kleinen Theater“²⁴⁷. Diese performative Tendenz der Kultur ist auch für die Theologie und ganz besonders ihr Handlungsfeld Seelsorge relevant. In der Therapie gibt es diese Inszenierungen in den Nischen ebenso.

2. Für das Performative ist die methodologische Differenz zwischen Thematik und Rahmen, innerhalb dessen diese Thematik behandelt wird, von zentraler Bedeutung. Hier werden Spielräume sichtbar, die Harald Schroeter-Wittke im Anschluss an Victor Turner mit dem Wort Rhythmus in Verbindung setzt. Das Rhythmishe bezeichnet die Wahrnehmung einer fließenden Bewegung. Von hier aus ergeben sich viele Verbindungen zu dem, was die Ritualforschung im Gefolge Victor Turners Flow-Experience nennt.²⁴⁸ Diese Spielräume sind der Boden, die Voraussetzung für das, was in den Ritualen, gerade auch im Seelsorglich- Therapeutischen entstehen kann.

²⁴⁴ Vgl. Christoph Wulf/Jörg Zirfas, 2007, 10 ff.

²⁴⁵ Vgl. Victor Turner, Dramas, 1974, 254 ff.

²⁴⁶ Vgl. Herbert Willems, 1998, 24 ff.

²⁴⁷ Josef Frücht/Jörg Zimmermann, 2001, 17

²⁴⁸ Vgl. Harald Schroeter-Wittke, 2003, 577.

3. Für das Performative spielt das Handeln eine entscheidende Rolle²⁴⁹, jedoch nicht wie bis in die 1990er Jahre hinein abwertend als nicht-intentional oder mystifizierend oder als kreativ bezeichnet, sondern als auf Körperlichkeit, Habitualität, Dramaturgie, spielerischen Freiraum hin angelegt. Die Kreativität, die Körperlichkeit, die habitualisierten, mimetischen, in Gesten und Ritualen deutlich werdenden Muster²⁵⁰ sind wesentlicher Bestandteil des seelsorglich-therapeutischen Geschehens im Kontext von Ritualen.

4. Neben dem wichtigen Fokus des Handelns bekommt auch der Bildungsbegriff eine neue Bedeutung. Weitergehend in der Relevanz als bisher wird unter dem Bildungsbegriff der Prozess und das Ergebnis der Veränderung verstanden, die hinsichtlich des Selbst-, des Sozial- und des Weltverhältnisses der Menschen wichtig sind. Für Seelsorge und Beratung ist das Entscheidende, dass Ratsuchende/KlientInnen selbst mitwirken, sich selbst eine Form geben²⁵¹ und dass dieser Prozess persönlichkeitsbildend, ressourcenfördernd, über sich selbst hinausweisend, biographisch und gesellschaftlich verortet sein kann. Die Dimension des Performativen erscheint besonders hinsichtlich des Moments der Zeitlichkeit und der Räumlichkeit in den Ritualen sehr aufschlussreich und wegweisend, denn die performative Erfahrung bringt ein neues zeitliches Moment zur Geltung: Sie lässt sich bestimmen als ein Moment der Vergegenwärtigung, als ein Verweilen, das im Fluss der Zeit innehält, als ein Aufwachen, ein Sprung, ein Schock, als Erfahrung des Ereignisses²⁵². Dieser Zeitbegriff kommt dem hebräischen Zeitbegriff sehr nahe: Im Hebräischen wird „so etwas wie Gegenwart [...] als erfüllte Zeit erfahren, als Zeit, die von woanders herkommt und nun als voll erfahren wird. Diese Fülle aber ist eine Form von Heil oder Unheil, man könnte auch sagen von Glück oder Unglück, von Segen oder Fluch. Zeit bemisst sich im Hebräischen daher nicht nach einer Quantität, sondern nach einer erlebten Qualität.“²⁵³ Diese Qualität spiegelt sich während des Rituals auch im Wahrnehmen des Raumes. Das für performativen Handlungen relevante Wissen ist körperlich und ludisch, hat imaginäre Komponenten, lässt sich nicht auf Intentionalität reduzieren, hat einen Bedeutungsüberschuss und zeigt sich in den verschiedensten rituellen Inszenierungen von Religion, Kultur sowie politischem und alltäglichem Leben.

²⁴⁹ Vgl. Christoph Wulf/Jörg Zirfas, 2007, die von der Pädagogik als Handlungswissenschaft sprechen, 11.

²⁵⁰ Gunter Gebauer/Christoph Wulf, 2003.

²⁵¹ Vgl. Christoph Wulf/Jörg Zirfas, 2007, sie führen hier den Bildungsbegriff an, der spezifische Fähigkeiten, Kenntnisse, Dialektik von Können und Wissen, biographische Prozesse, utopische Visionen mit einschließt. In diesem Bildungsbegriff hat der Zusammenhang von Subjektivität und Kulturalität eine große Auswirkung auf das Zusammenspiel von körperlichen und sozialen Vollzügen, 12 f.

²⁵² Vgl. Jaques Derrida, 2003.

²⁵³ Harald Schroeter-Wittke, 2007, 119 f.

4. Rituale in systemischer Perspektive

4.1. Der systemisch-therapeutische Hintergrund

Für die Auseinandersetzung und Beschäftigung mit Rituale wird hier der Kontext der systemischen Therapie und Seelsorge gewählt. Im Vordergrund steht die Frage, wie SeelsorgerInnen und TherapeutInnen die konkreten Erfahrungen ihrer systemischen Interventionen für die Arbeit mit Rituale nutzbar machen konnten – in einem besseren Verständnis darüber, was Rituale bei Männern und Frauen bewirken.

4.1.1. Systemische Therapie und konstruktivistische Entwürfe

Mitte der 50er Jahre des 20. Jahrhunderts entstand in den USA die Familientherapie, die zunächst als Alternative zu der dort vorherrschenden Psychoanalyse entwickelt wurde. Sie entwickelte sich wie ein Boom und viele neue, emanzipatorisch und politisch orientierte Entwürfe für das Verständnis und die Heilung von abweichendem Verhalten und von Verrücktheit wurden kreiert. Im Gegensatz zur Psychoanalyse lässt sich der systemische Ansatz nicht auf eine Gründerpersönlichkeit zurückführen, die eine Bewegung hervorbrachte. Er entwickelte sich an vielen Orten und in vielen Köpfen fast gleichzeitig oder in rascher Folge und es kennzeichnen ihn vielfältige Prozesse der wechselseitigen Befruchtung und der gegenseitigen Durchdringung und Abgrenzung.

Ronald Laing und Thomas Szasz hatten als Vordenker der sozial-psychiatrischen und antipsychiatrischen Bewegung der 1960er Jahre erheblichen Einfluss auf die Pioniere der Familientherapie.²⁵⁴ Das sogenannte medizinische Modell, in dem die Menschen als Produkt ihrer biologischen und sozialen Bedingungen definiert wurden, wie es dem 19. Jahrhundert zugeordnet wurde, schien überwunden. Ein systemisches Paradigma von Biologie und Psychologie wurde entworfen, welches die Menschen als aktive GestalterInnen ihres Lebens in die Verantwortung

²⁵⁴ Ronald D. Laing/Herbert Phillipson/Russel A. Lee, 1966. Allerdings hielten sie noch an der Philosophie fest, dass besonders Abgründe und ausweglos erscheinende menschliche Situationen auf dem Boden der sozialen Milieus wuchsen. Gregory Bateson u.a. widersprachen dieser Anschauung dann, indem sie die Eigenverantwortung der Menschen in den Vordergrund stellten, vgl. hierzu auch Ludwig von Bertalanffy, 1967, 37 ff.

nahm.²⁵⁵ Mit ihren Entwürfen zu einer universellen Sichtweise mit fließenden anstelle von starren Grenzen zwischen Geist, Körper, Gesellschaft und Kultur knüpften Bateson und von Bertalanffy an den Wert des Erkennens an, der als sozialer Akt der Neugier und des Spiels verstanden wurde. „Im wahrsten Sinne des Wortes erzeugt ein Organismus die Welt um sich herum.“²⁵⁶

Grundlegende Bausteine der Familientherapie wurden in dieser Zeit gelegt. Der Blick fiel auf die „Konstruktion“ der Welten, die Menschen sich schaffen und auf die Unterschiedlichkeit der Blickwinkel. Je nach Perspektive eröffnet sich ein neues unbekanntes Land, dessen Kultur und Sprache wesentlichen Einfluss auf die Konstruktionen der Wirklichkeit haben. Zur Bildung von „Schulen“, wie sie in der Entstehungszeit der systemischen Therapie entstanden, gehören vereinfachte Ideen und ein gewisses Handwerkszeug, die scheinbar ohne Probleme auf den jeweiligen Kontext übertragbar sind.²⁵⁷ So ist es nachvollziehbar, dass in den 1960er und 1970er Jahren überwiegend der Strang systemischer Epistemologie angewandt wurde, der aus der Informatik stammt und heute als Kybernetik erster Ordnung bezeichnet wird. Besonders die Konzepte von Steuerung und Kontrolle sowie die Frage, wie Systeme ihre Ordnung „homöostatisch“ aufrechterhalten, standen im Zentrum der Untersuchungen.

Viele der Ansätze in dieser Zeit distanzierten sich von den psychoanalytischen und tiefenpsychologischen Konzepten, so dass es in den 1970ern zu einer Spaltung innerhalb der familientherapeutischen Bewegung kam: Auf der einen Seite gab es die psychodynamisch orientierte Gruppe, die weiterhin das Unbewusste für ein wesentliches Axiom der therapeutischen Arbeit ansah und dann z. B. „sinnverstehende Mehrgenerationenmodelle“ entwickelte.²⁵⁸ Auf der anderen Seite gab es die Gruppe mit familienorientierten Verhaltens- und Kommunikationstherapien, die später strukturelle bzw. strategische Therapie genannt wurden. Bei dieser Gruppe wurden psychische Symptome als erlernt und Probleme grundsätzlich als verlernbar betrachtet.

²⁵⁵ Dieses „Leben-gestalten“ sowohl auf philosophischer als auch auf psychologisch-therapeutischer Ebene verbindet sehr vorteilhaft Wege der praktischen Philosophie, die nicht versucht, die Welt zu verändern, sondern eine Veränderung der Beziehung der Menschen zur Welt anzustreben, mit Elementen der praktischen Psychologie. Gregory Bateson hat in seinem Buch „Ökologie des Geistes“ (Bateson, 1981) den systemtheoretischen Paradigmenwandel weitergeführt und aufgezeigt, dass die menschliche Existenz und das menschliche Dilemma nur in der Zusammenschau von Biologie, Geist und Umwelt verstanden werden können.

²⁵⁶ Ludwig von Bertalanffy, 1967, 91.

²⁵⁷ Vgl. Rosmarie Welter-Enderlin, 1999, 4.

²⁵⁸ Vgl. Ivan Boszormenyi-Nagy, 1981. Er legte mit der Entwicklung der Mehrgenerationenperspektive von Verständnis und Verdienst die Grundlage für die Entwicklung des frühen Heidelberger Modells.

Besonderes Aufsehen erregte Mitte der 1970er Jahre das Team um Mara Selvini Palazzoli, das mit ihrem Modell für alle Konzepte systemischer Therapie von unschätzbarer Bedeutung wurde. Die Gruppe trat 1977 mit einem aufsehenerregenden Buch an die Öffentlichkeit²⁵⁹, das mit der Kürze des Vorgehens und der behaupteten Effektivität alles in den Schatten stellte, was es bisher an Ansätzen in diesem Bereich gab. Mara Selvini Palazzoli war als Ärztin und Psychoanalytikerin mit den traditionellen Therapien so unzufrieden, dass sie, angeregt durch Bateson, bereit war, das Bezugssystem der Analyse zu verlassen und sich für eine systemische, in diesem Fall auf die Familie bezogene Perspektive zu öffnen.²⁶⁰ 1967 gründete sie mit Boscolo, Cecchin und Prata das erste familientherapeutisch-orientierte Zentrum in Italien, wo sie hauptsächlich mit Familien arbeitete, deren Mitglieder magersüchtig oder schizophren waren, die „Mailänder Gruppe“. Diese wandte sich der Frage zu, in welcher Weise Familien ihre Wirklichkeit erzeugen. Mit ihrer Idee über die Art, wie solche Konstrukte für Wandel nutzbar gemacht werden können, war sie bahnbrechend. Die Prämisse für die Entwicklung der Familientherapie zur systemischen Perspektive war gegeben, als auf dem Umweg über die Naturwissenschaften die Frage nach den individuellen oder gemeinsamen Konstrukten und nach menschlichem Erkennen neu gestellt wurde. In diesem Kontext wurden nicht nur erzählte Geschichten als therapeutisches Mittel benutzt, sondern auch Rituale neu und wesentlich als Bedeutungsträger und als therapeutische Kommunikationsform eingeführt.

4.1.2. Was heißt eigentlich „systemisch“?

Auch wenn das Wort systemisch mittlerweile weit verbreitet ist, muss betont werden, dass die Bedeutung, die diesem Wort zugeschrieben wird, sehr vielschichtig ist. Rosmarie Welter-Enderlin verdeutlicht die Vielschichtigkeit dieses Begriffs anhand von vier Facetten:²⁶¹

1. Menschenbild bzw. geistiges Modell der Welt (Ethik)
2. beschreibende und erklärende Theorien
3. Handlungstheorien
4. therapeutische Vorgehensweisen.

²⁵⁹ Vgl. Mara Selvini Palazzoli u.a., 1977.

²⁶⁰ Vgl. Mara Selvini Palazzoli, 1982.

²⁶¹ Vgl. Rosmarie Welter-Enderlin, 1999, 73 ff.

Peter Held hat in seinem Aufsatz „Vom systemischen Denken zur systemischen Praxis“ theoretische Grundannahmen und Praxismaximen für einen systemischen Seelsorgeprozess formuliert²⁶², die in Bezug auf die o.g. Punkte 1 bis 4 Möglichkeiten-erweiternd und ressourcenorientiert sind:

1. Es gibt nicht nur eine Wirklichkeit. Jede BeobachterIn macht sich ihr eigenes Bild von der Welt. Die Beschäftigung mit dem Menschenbild impliziert eine Auseinandersetzung mit der Frage, wie Menschen und menschliche Welten in unseren Köpfen abgebildet werden. Damit zusammenhängend taucht die Frage auf, welches Bild wir konstruieren und durch welche Linsen wir schauen, ob wir Menschen in Analogie zu Maschinen oder zu biologischen oder sozialen Organismen betrachten. Diese Alternative spiegelt sich in zwei unterschiedlichen Traditionen wider, die das Bild des Menschen sehr unterschiedlich wahrnahmen und dann auch umsetzten: Die eine Schule versuchte, Grundlagen der Informatik, Kybernetik und der Computerwissenschaften auf soziale Systeme zu übertragen. Dazu gehörte die Sichtweise auf hierarchisch organisierte Abläufe bzw. Organisationen, was sich in einer streng hierarchisch gegliederten Rollen- und Arbeitsteilung zwischen Frauen und Männern niederschlug.²⁶³ Die Vorstellungen, wie ein „funktionales“ Familiensystem auszusehen habe, wirkten sich auf die oben erwähnten strategischen und strukturellen Ansätze aus. Diese Sichtweise hielt jedoch nicht, was sie versprach. Die Vorstellung der zielbewussten und geplanten Steuerung von Systemen erwies sich als trügerisch. Es gibt auch heutzutage wieder Strömungen, die sich dennoch an diesem Menschenbild orientieren und den Begriff von der „richtigen Ordnung von Systemen“ in ihr Repertoire aufnehmen.²⁶⁴ Das andere Menschenbild lebt von der Erkenntnis, dass Menschen schon als Säuglinge Einfluss auf ihr Umfeld nehmen. Der oben zitierte Satz, dass die Organismen sich ihre Welt selbst erschaffen²⁶⁵, passt in diese Denkrichtung. Im Gegensatz zum selbstgesteuerten Computer sind Menschen in der Lage, ihre Welt zu gestalten und Einfluss zu nehmen.
2. Wirklichkeit in Beziehungen ist jeweilige Konsenswirklichkeit. Sie basiert auf der Vorstellung, dass Familien und Systeme eben keine normierten Institutionen, sondern sprach-

²⁶² Vgl. Peter Held, 2003, 18 ff.

²⁶³ „Die darin enthaltenen Vorstellungen über die sog. natürliche, hierarchisch gegliederte Rollen- und Arbeitsteilung zwischen Frauen und Männern und in Familien sind patriarchal und – wie im eben zitierten Beispiel – oftmals sexistisch [...]“, Rosmarie Welter-Enderlin, 1999, 75.

²⁶⁴ Vgl. ebd., 75.

²⁶⁵ Vgl. Ludwig von Bertalanffy, 1967, 91 ff.

liche Einheiten sind. Und diese werden immer wieder neu definiert. So gibt es in einer systemischen Herangehensweise nicht die klassischen Kategorisierungen von Opfern und Tätern, sondern die Menschen sind immer beides: Einerseits sind die biologischen und sozialen Tatsachen gegeben, andererseits sind die Gestaltungs- und Wahlmöglichkeiten vielfältig und fordern zur Beteiligung heraus.

3. Welt und Wirklichkeit wird von Menschen selbst konstruiert. Die Erkenntnis, dass „Systeme“ nicht an sich existierende Einheiten oder Objekte sind, sondern eine bestimmte Betrachtungsweise menschlicher Wirklichkeit bedeuten, ist gerade für die therapeutische Arbeit mit Systemen sehr wertvoll. Im systemischen Denken entfallen normative Aussagen, die Menschen psychisch pathologisieren. Der Anlass für die Bitte um professionelle Hilfe wird als ein kommunikativer Prozess aufgefasst.
4. Theorien in der Welt ähneln Landkarten, die immer wieder überprüft werden müssen, ob sie noch zu der Landschaft passen, die sie abbilden sollen. Dies ist vor allem für die Haltung und Handlungsperspektive der SeelsorgerInnen sehr grundlegend und passt zu der Grundprämisse, systemisches Denken sei prozesshaft und variabel.
5. Menschen und deren Beziehungen sind soziale Systeme: Ihre Entwicklung ist nicht genau vorhersehbar. Darum sehen sich systemische TherapeutInnen und SeelsorgerInnen als MitspielerInnen in einem evolutionären Prozess, an dem SeelsorgerIn und GesprächspartnerIn gleichermaßen beteiligt sind und dessen Ausgang offen bleibt.
6. Komplexe Systeme lassen sich nicht wie „triviale Maschinen“ steuern. Der von Goolishan und seinen MitarbeiterInnen eingeführte Begriff „Problemdeterminiertes System“²⁶⁶ verdeutlicht das Konzept der Problementstehung: Danach interpretieren Menschen beunruhigende Situationen meistens unabhängig von den äußeren Strukturen als „Probleme“. Um dieses Thema bildet sich dann ein spezielles soziales System. Problemsysteme sind nach Ludewig²⁶⁷ eigenständige Sozialsysteme im Umkreis von Problemen. Unter Problemen versteht er jedes Thema einer Kommunikation, die als unerwünscht und für veränderungsbedürftig gewertet wird. Die Problemerklärung erfolgt dann so, dass eine Erklärung für das Problem gesucht, gefunden und ausgehandelt wird, die einerseits so plausibel ist, dass sie überlebt, die aber andererseits keinen gangbaren Ausweg anbietet. Beispielhaft wäre hier zu nennen:
 - „Ich war schon immer ein Pechvogel.“ - Bestimmte Ereignisse in der Vergangenheit werden als irreversibel betrachtet und dem Problem zugeordnet.

²⁶⁶ Harlene Anderson/Harold Goolishan, 1988, 190.

²⁶⁷ Vgl. Kurt Ludewig, 1992, 116.

- „Er ist daran zerbrochen.“; „Sie ist traumatisiert bis an ihr Lebensende.“
 - „Diese Familie ist am Ende – da gibt's keine Perspektive mehr.“
 - „Er ist einfach ein unfähiger Kollege.“; „Sie ist im Kern eine schlechte Person.“ - Komplexe zwischenmenschliche Probleme werden zur „Schuld der Einzelnen“.
 - „Wir können ja doch nichts machen.“; „Da kann nur noch Gott helfen.“; „Der Staat ist an allem schuld ...“ - Die Lösungsmacht wird einer dritten Partei zugeschrieben, auf die man keinen Einfluss zu haben glaubt.
7. Die Selbststeuerung des Zusammenspiels der Teile eines Systems ist am treffendsten als Autopoiese zu bezeichnen.
 8. Der Kontext beeinflusst die Systeme. Bateson wies wiederholt darauf hin, dass die Bedeutung einer Information von Kontextmarkierungen abhängt²⁶⁸: Diese Markierungen stellen die jeweiligen Äußerungen in einen Sinnzusammenhang.
 9. Das Zusammenspiel der Systemteile verläuft nicht linear-kausal, sondern zirkulär.
 10. Systemisches Denken beschreibt keine Eigenschaften, vielmehr werden Verhaltensbeiträge zur Organisation eines Systems beobachtet.

In Bezug auf therapeutische Interventionen gibt es jeweils ganz verschiedene Deutungs- und Handlungsmöglichkeiten. In der systemischen Herangehensweise geht es darum, die Verantwortung dafür zu übernehmen, durch Fragen und andere Interventionen das Verhalten und Erleben der einzelnen KlientInnen in einen neuen Zusammenhang zu stellen, also auf nützliche Vorboten anstehender Veränderungen hinzuweisen, statt zu pathologisieren und ständig Defizite aufzuzeigen. Es ist wichtig, Unterschiede herauszuarbeiten und über Kontrastierung neue Ideen zu entwickeln.

Wenn also eine systemische TherapeutIn nach den Wahrnehmungen, Fühl- und Denkmustern der KlientInnen fragt, so tut sie das im Bewusstsein, dass bestimmte Ereignisse und Erlebnisse nicht im luftleeren Raum, sondern innerhalb eines bestimmten Kontextes eingeschätzt und sprachlich neu definiert werden. Es kann auch sein, dass sie ihre Landkarte neu gestalten und entwerfen muss, weil sie nicht mehr zur Landschaft ihres Gegenübers passt. Dafür braucht es präzise und passende Fragen, welche Informationen über die KlientInnen geben und als Grundlage für die therapeutischen Hypothesen dienen.²⁶⁹ Hypothesen werden ebenso über die nonverbalen Inter-

²⁶⁸ Vgl. Gregory Bateson, 1984, 73 ff.

²⁶⁹ Vgl. Bruno Hildenbrand, 1990, 3.

aktionsmuster und die affektive Rahmung des Prozesses aufgestellt. Das Hilfreiche der Hypothesenbildung im therapeutisch/seelsorglichen Kontext ist der Raum der Möglichkeiten, der dadurch erweitert wird. Oft hilft schon eine gedankliche Unterscheidung, um ein Problem zu lösen.

Häufig ist in Entwürfen systemischer Therapie von Bewältigungsmustern die Rede. Diese beziehen sich auf die Idee, dass jede Reaktion auf ein als kritisch erfahrenes oder gedeutetes Ereignis einen Umgang zu wiederholen versucht, der in anderen ähnlichen Lebenssituationen gepasst hat. Sie können hinsichtlich ihrer Qualität nur befragt werden, wenn man nach ihrer Wirksamkeit fragt. Konkrete Verhaltensweisen, die in einer einen Situation als absolut hilfreich wirken, können in anderen Situationen problemstabilisierend und -verstärkend sein. Für den therapeutischen Prozess bedeutet dies, dass wir als Außenstehende nie absolut wissen, ob ein Bewältigungsmuster funktional oder dysfunktional ist, sondern allerhöchstens beobachten können, in welcher Art und in welchem Maß Stress reduziert oder erhöht wird.²⁷⁰

Therapeutische Haltung und therapeutisches Handeln hängen eng zusammen. Das Entscheidende der systemischen Herangehensweise ist, dass es weder eine rein wissenschaftsgeleitete Anwendung systemtheoretischer Konzepte noch einen rein handwerklichen Zugang gibt. Dazwischen treten die Person, die systemisch arbeitet, sowie der Kontext, in dem systemisch gearbeitet wird. Grundlegende Haltungen verbinden Theorie und Praxis. Zu den grundlegenden therapeutischen Haltungen gehören die möglichkeitserweiternden Handlungen²⁷¹ genauso wie die Hypothesenbildungen. Diese haben seit Selvini Palazzoli Ordnungs- und Anregungsfunktion, sie bieten oft überraschende und neue Erkenntnisse. Ebenso ist die Zirkularität eine Haltung, die neue Aspekte aufwirkt, indem kreisförmige Zusammenhänge hergestellt werden. Zirkularität im Denken öffnet die Perspektiven und verlässt das herkömmliche Ursache-Wirkung-Schema. So hat es z.B. eine sehr unterschiedliche Wirkung, ob ich eine Frau in der Beratung frage, woher sie das kenne, oder, was sie glaube, was ihr Mann jetzt dazu sagen würde? Die Haltung der Neutralität, die von vielen SystemikerInnen favorisiert wird, wurde vor allem unter dem Aspekt der Wirkung begründet. Es macht einen großen Unterschied, ob die Beraterin in ihrer Haltung gegenüber dem Problem, den einzelnen Personen und den einzelnen Ideen eine neutrale Position einnimmt oder an entscheidenden Punkten Partei ergreift. Alles, was die SeelsorgerIn tut, auch das, was sie nicht tut, ist Kommunikation und Intervention. Jedoch ist es eine Illusion, Informationen übermitteln zu können. Es ist lediglich möglich, Resonanzen auf Ideen und Fragen zu erzeugen.

²⁷⁰ Vgl. Rosmarie Welter-Enderlin, 1999, 87.

²⁷¹ Vgl. Heinz von Foerster, 1988, 21 ff.

Allerdings ist in diesem Punkt der Meinung von Schlippe von/Schweitzer²⁷² zuzustimmen, die Neutralität als eine professionelle Haltung für spezielle Beratungskonzepte ansehen, nicht aber als für alle Kontexte sinnvoll und anwendbar. Für den Bereich der sexuellen Gewalt ist die neutrale Haltung sicher nicht angemessen.²⁷³ Auch in anderen Situationen, die mit Gewalt einhergehen, muss gut überlegt werden, ob die neutrale Haltung adäquat ist. Dies gilt auch für die Entwicklung und Anwendung von Ritualen, gerade nach Erfahrungen der Traumatisierung oder Grenzverletzungen. Grundlegend für systemisches Arbeiten ist die Neugier, die wiederum mit der Bildung von Hypothesen und der Zirkularität im Fragen verknüpft werden kann. Diese Haltung geht von der Unwissenheit der TherapeutInnen als Ressource aus.²⁷⁴ Das Nicht-Wissen stellt einen Standpunkt dar, dessen größtes Ziel es ist, die vorschnelle Erkenntnis zu verhindern. Ein weiterer Baustein der systemischen Gesinnung ist die undogmatische Einstellung zu Autoritäten, Lehrsätzen und Grundüberzeugungen. Von Schlippe/Schweitzer nennen dies die Irreverenz: die Respektlosigkeit gegenüber Ideen bei gleichzeitigem Respekt gegenüber den Menschen.²⁷⁵

Interventionen, die Verstörungscharakter haben, sind ebenfalls systemischen Ursprungs. Zuerst von Maturana verbreitet und dann von Ludewig und anderen im deutschsprachigen Raum adaptiert, legen sie Wert auf Anregungen von Seiten der Therapeuten, die das Klientensystem nachhaltig verstören. Von Verstörung ist nur dann die Rede, wenn die Reaktion des Klientensystems verändert ist. So berichten Schlippe von/Schweitzer über einen Mann, der an massiven Durchschlafstörungen litt. Durch die therapeutische Intervention, nachts nicht mehr auf die Uhr zu schauen, was vorher sein gewohnter Umgang mit dem nächtlichen Aufwachen war, fehlte ihm die Möglichkeit, sich mit der abgelaufenen Zeit unter Druck zu setzen. Der Kreislauf des ständigen sich selbst unter - Druck - Setzens war unterbrochen und die Schlafstörungenhörten auf.²⁷⁶

Ressourcenorientierung und Lösungsorientierung sind seit einer Gruppe von Therapeuten um Steve de Shazer²⁷⁷ Teil der systemischen Grundhaltung. Es wird davon ausgegangen, dass jedes System bereits über alle Ressourcen verfügt, die es zur Lösung seiner Probleme braucht. Um sich an die Ressourcen anzubinden, liegt der Fokus von Beginn an mehr auf der Entwicklung von

²⁷² Vgl. Arist von Schlippe/Jochen Schweitzer, 2002, 120.

²⁷³ Vgl. hierzu u.a. Ursula Wirtz, 1992 und Gabriele Ramin, 1993.

²⁷⁴ Vgl. Harlene Anderson/Harold Goolishan, 1992, 179.

²⁷⁵ Vgl. Arist von Schlippe/Jochen Schweitzer, 2002, 122.

²⁷⁶ Vgl. ebd., 124.

Lösungen. Es gibt dann keinen Blick auf den Mangel oder die Defizite in der althergebrachten Form, sondern es wird gefragt, welche Optionen sie den Betroffenen eröffnen. Eng zusammenhängend mit der Frage nach der Lösung der Probleme und dem Blick auf die Ressourcen steht die Frage nach der subjektiven Beurteilung der Kunden. Die Kundenorientierung beinhaltet den Zusammenhang von Angebot und Nachfrage, aber auch das Kundigsein.²⁷⁸ Das therapeutische Konzept und die Auswertung werden auf die Mündigkeit der Kunden/Kundigen gestützt. Sie wissen, wann sie ein Problem haben und professionelle Hilfe brauchen; sie können auch am besten einschätzen, ob das Problem weiter besteht und ob die professionelle Hilfe angemessen war. Eine kundenorientierte Haltung lässt sich in den Sätzen zusammenfassen: Ich tue nur etwas, wenn ich überzeugt bin, dass meine Tat zufriedene Nutznießer findet. Ich schreite erst zur Tat, wenn mein Kundensystem mir einen Auftrag erteilt hat, den ich mit meinen Mitteln ausführen kann.²⁷⁹

Von Rosmarie Welter-Enderlin habe ich gelernt, dass systemisches Handeln geleitet ist von einer Haltung des Kultivierens, zu der mindestens drei Dinge gehören: das warme Tuch des Verstehens, der Respekt für die vielen Geschichten, die Menschen erzählen, und der Mut, Dinge so zu benennen, dass alte Zuschreibungen verflüssigt und neue Perspektiven entstehen können. Mit einem Verständnis der Welt, das nicht in erster Linie dem Ringen nach Wahrheit gilt, sondern auf der Erkenntnis basiert, dass menschliche Wirklichkeit durch eine Fülle von Perspektiven auf unbekanntes Land und durch unsere Handlungen erzeugt wird, stellt sich Erleichterung ein: „Ich muss nicht die wahre Diagnose und auch nicht die einzig wahre Intervention treffen. Aus dem Indikativ des Lebens (so ist es) kann ich mit meinen KlientInnen zusammen den Konjunktiv entwickeln (so könnte es sein)“²⁸⁰ Gerade diese Grundhaltung ist auch für die Arbeit mit Ritualen wegweisend. Es geht um das Entwickeln neuer Dimensionen im Licht des Erlebten und Erfahrenen, es geht um die Perspektivenerweiterung im Kontext des systemisch-konstruktivistischen Denkens und Handelns: ressourcenorientiert, klientInnenorientiert, Möglichkeiten eröffnend und Neugier weckend betreten die ExpertInnen mit Ritualen Neuland auf altem Terrain.²⁸¹

²⁷⁷ Vgl. Steve de Shazer, 1989, 12.

²⁷⁸ Vgl. Kurt Ludewig, 1992, 181.

²⁷⁹ Vgl. Arist von Schlippe/Jochen Schweitzer, 2002, 127.

²⁸⁰ Rosmarie Welter-Enderlin, 1999, 89.

²⁸¹ Vgl. Julia Strecker, 2009, 121.

4.1.3. Die Genderfrage in der systemischen Perspektive

So wie in anderen Therapierichtungen auch, entstand Mitte der 1980er Jahre innerhalb der familientherapeutischen Diskussion eine Auseinandersetzung um die Bedeutung der Geschlechtsrolle in der Familientherapie. Auch wenn dies schon eine Weile zurückliegt, so wurden hier doch – bis heute wirksam – die Weichen gestellt. „Das Geschlecht – eine vergessene Dimension in der Familientherapie“ hieß ein Kongress der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Familientherapie (DAF) 1987.²⁸² Im gleichen Jahr erschien das „Frauenheft“ der Zeitschrift Familiendynamik, das ganz neue Impulse hinsichtlich eines impliziten Sexismus innerhalb mancher neutral klingender Konzepte aufbrachte. Der Umgang mit Macht und mit Machtstrukturen sowie die Vorstellung gleichgewichteter Machtverteilung in Familien wurde kritisiert.²⁸³ Wenn auch die meisten familientherapeutischen Schulen keine dezidiert sexistischen Positionen vertreten haben, war der Blick auf die Veränderungen von Familien jedoch oft blind, wenn es um die Beurteilung des Geschlechtes als fundamentalem Ordnungssystem in menschlichen Sozialsystemen ging. Die Unterschiede von Status und Macht zwischen Frauen und Männern in größeren sozialen Systemen wurden oft nicht in die Überlegungen einbezogen.²⁸⁴ Sehr oft blieb das Geschlecht eine verborgene Dimension in den Modellen der Familie und ihren Veränderungsmöglichkeiten. Das Geschlecht ist die Grundkategorie, nach der alles – Familie und Gesellschaften – organisiert ist.

- Die zentralen Kritikpunkte richteten sich auf Elemente eines verdeckten oder offenen Sexismus in der systemischen Therapie, ganz besonders der Paar- und Familientherapie.²⁸⁵
- Da in unserer Gesellschaft nach wie vor die soziale Organisation der Geschlechterrollen so geregelt ist, dass Männer eher in führende, Frauen eher in untergeordnete öffentliche Positionen gelangen, wird durch therapeutische Neutralität gegenüber dieser Tatsache das Ungleichgewicht weiter unterstützt.
- Die Frauen in der systemischen Therapie und Beratung sind die Praktikerinnen, während Männer eher Lehrbücher und Veröffentlichungen im größeren Rahmen schreiben und auch andere führende Positionen nach wie vor leichter besetzen.
- Die entscheidenden Fragen nach realer ökonomischer und körperlicher Macht bleiben meist in der Tabuzone, da viele FamilientherapeutInnen nach wie vor von dem Bild der

²⁸² Rosmarie Welter-Enderlin, 1999, 112.

²⁸³ Vgl. Ursula M. Tröscher-Hüfner, 1989, 21.

²⁸⁴ Vgl. Rachel T. Hare-Mustin, 1978, 181 ff.

²⁸⁵ Vgl. Ursula M. Tröscher-Hüfner, 1989.

„funktionierenden Familie“ ausgehen, bzw. davon innerlich in ihren Bildern beeinflusst und geprägt sind.

- Die für Frauen oft wichtigen und wertvollen Therapieziele wie weibliche Autonomie und Selbstbestimmung können mit den Bildern der Frauen, die die Familie zusammenhalten, kollidieren. Tröscher-Hüfner²⁸⁶ zeigt auf, dass sich die Therapeutin bei nicht-reflektierter Haltung als „Beschützer“ der Männer verhält und damit bestehende Strukturen unterstützt und aufrecht erhält.
- Die Zirkularität im Fragen geht davon aus, dass die Dynamik in einem System wie der Familie gleichgewichtig ist, d.h., dass die Wirkung der zirkulären Beeinflussung gleichmäßig verteilt ist. Besonders bei Gewalt und Missbrauch hat das „Opfer“ jedoch einen geringeren Spielraum als der „Täter“, was die Beeinflussung des anderen angeht. Darum steht das zirkuläre Vorgehen in der Gefahr, bestehende Gewaltverhältnisse bewusst oder unbewusst zu stabilisieren.

Besonders die strukturell-strategischen Therapievorgehensweisen werden kritisiert, da sie kaum mehr seien als „notdürftig verschleierte Alibis, Ungleichheiten in der Machtverteilung zu schützen oder zu verbergen.“²⁸⁷ Die kybernetische Perspektive lenkte die Aufmerksamkeit primär auf die Zirkularität von Einflüssen in Transaktionen. Häufig wurde jedoch nur die Transaktion zwischen den Individuen innerhalb der Familie als bedeutend angesehen, so dass die Beziehungen dekontextualisiert und entpersonalisiert wurden. Die Familie wurde oft als Maschine wahrgenommen und die Mitglieder geschlechtslos, d.h., die geschlechtsbezogenen Muster innerhalb des familiären Rahmens und die Regelmäßigkeiten in den Interaktionen zwischen männlichen und weiblichen Familienmitgliedern wurden oft nicht wahrgenommen. Bateson bemerkte, dass die Art und Weise, wie wir menschliche Erfahrungen einschätzen, etwas darüber aussagt, was wir sehen und wie wir diese Erfahrungen definieren.²⁸⁸

Wenn das kybernetische Modell auf Familien angewandt wird, gehört die Kategorie Geschlecht als Grundkategorie menschlicher Systeme dazu. Modelle und Muster in Familien sollten darauf überprüft werden, ob sie Frauen und Männern gleichermaßen Entfaltungs- und Erfolgsmöglichkeiten bieten. Das ist in traditionellen Familiensystemen oft nicht gegeben, da sie so organisiert sind, dass sie Männer bei ihrem Erfolg unterstützen, was aber zu Lasten der Frauen und Mütter

²⁸⁶ Vgl. ebd., 17 ff.

²⁸⁷ Marianne Walters u.a., 1991, 247.

²⁸⁸ Vgl. Gregory Bateson, 1981, 54.

geht und zum Nachteil der Männer gerät, weil sie nur geringen Anteil am Familienleben nehmen können. Wenn wir die geschlechtsbezogene Perspektive im Kopf haben, werden wir den Status Quo nicht gelten lassen oder ihn sogar noch stillschweigend verstärken.²⁸⁹

Ein wichtiges Ergebnis aus der feministischen Auseinandersetzung mit der klassischen familientherapeutischen Vorgehensweise war die Erkenntnis, dass wir für die Art, wie wir unsere Welt entwerfen, und für die Sprache, die wir wählen, Verantwortung tragen. Welter-Enderlin schreibt von dem Gebrauch des Wortes Macht, das nur dann eine kritische Konnotation bekommt, wenn auch die Strukturen, in denen sie gebraucht und analysiert werden, erhellt werden. Das bedeutet, Familien- und Arbeitswelten sind immer auch unter dem sozio-ökonomischen Aspekt der Verteilung von Arbeit, Geld, Bildung und sozialer Mitgliedschaften im Verhältnis der Geschlechter zu betrachten.²⁹⁰ Deshalb ist es wichtig, die Perspektive der Gender-Thematik in Bezug auf die therapeutische/seelsorgliche Arbeit mit Ritualen zu beobachten und zu analysieren.

4.1.4. Geschlechterdifferenz und Sinnstiftung

In einer systemischen Herangehensweise an die Welt, auf dem Entdeckungspfad zu Ritualen, die Beziehungen verändern, Perspektiven verwandeln und Wunden heilen, richtet sich der Blick der Autorin auf die Welt mit Blick auf Geschlechterdifferenz und Sinnstiftung. Ein Buch über Rituale wäre ohne diesen Blick nicht am Kern dessen, worum es in dieser Suchbewegung geht: um Schwellenüberschreitung; häufig auch um die Überwindung einer Klippe auf dem Weg zu einem neuen Entwicklungsschritt und/oder einer neuen Lebensphase. Schwellen zwischen den Geschlechtern bzw. die Schwellen, die sich aufgrund der Geschlechterdifferenz auftun, sind dabei ebenso von Bedeutung wie die Schwellen, die sich aufgrund von sozialen Unterschieden auftun. Im konstruktivistischen Ansatz wird darauf hingewiesen, dass wir keine Wahrheiten entdecken; wir interagieren mit der Welt, indem wir sie erfinden.²⁹¹ Einstein stellte fest, dass unsere Theorien von unseren Beobachtungen determiniert sind. Wir konstruieren Gegensätze, um die Welt zu verstehen. Wir schlüpfen leicht in Dualitäten, die einen alltäglichen Manichäismus darstellen. Wir machen zweiseitige Wahrnehmungen, die sich gegenseitig aufheben. Obwohl wir die Sinnlosigkeit von gegensätzlichen Modellen in unseren Behandlungsmethoden erkennen, akzeptieren

²⁸⁹ Vgl. Rachel T. Hare-Mustin, 1978.

²⁹⁰ Vgl. Ursula Riedel-Pfäfflin/Julia Strecker, 1999, 30 ff.

²⁹¹ Vgl. Paul Watzlawick, 1984.

wir das in unseren Theorien enthaltene Postulat von der Gegensätzlichkeit von Frau und Mann, so als ob dies der Realität entspräche. Wenn wir eine Person treffen, wollen wir wissen, ob sie Mann oder Frau ist. Wir stützen uns auf äußere Zeichen, wie Frisur, Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein eines Bartes, körperliche Merkmale wie Brüste, Statur, Kleidungsstil usw.; das alles sind zwar trügerische Zeichen, aber normalerweise irren wir uns nicht. So wie die Welt eine interpretierte Welt ist, ist auch die geschlechtliche Identifikation unseres Gegenübers eine Interpretationssache. Diese hängt wesentlich mit Sprache zusammen. Manche sagen sogar, dass die Interpretation der Welt ein Werk der vielen Sprachen ist: „[...] tatsächlich bin ich schon, bevor ich spreche, gesprochen, schon bevor ich selbst interpretiere, bin ich interpretiert, wie die Geschichte meines zur-Welt-kommens deutlich macht. Ich bin als Frau interpretiert, und ich erkenne mich in dieser Interpretation wieder [...].“²⁹²

Wie Luisa Muraro erläutert, ist die Sprache der Ort kontinuierlicher Verhandlungen, bei denen es darum geht, was gesagt und wie es gesagt wird. Sie benennt dies als symbolische Kompetenz. Symbolische Kompetenz zu haben, heißt, sich darüber bewusst zu sein, dass Vermittlung notwendig ist. Symbolische Kompetenz zu haben bedeutet, sich einer Beziehung zur Welt bewusst zu sein, die als solche nicht verloren geht. Es bedeutet, in eigenen Worten zu sprechen und sich in dieser Welt als Teil einer Wirklichkeit wahrzunehmen, die bereits mit Sinn gefüllt wurde. Zugleich ist für diese symbolische Kompetenz die dreifache Ebene des Symbols von Bedeutung: Das Symbol repräsentiert etwas, das Bezeichnete, das repräsentiert wird, hat eigene Dimensionen und diejenigen, die das Symbol setzen und verstehen, sind in diesem Kompetenzprozess Teil des Ganzen. Der Aspekt des Geschlechterverhältnisses sollte in diesem Kontext eine ebenso dreifache Bedeutung haben: als Interpretament der Weltbetrachtung, als Perspektive der Interpretation in jeweils unterschiedlicher Gender-Ausrichtung oder als Tatbestand in der Struktur von Religion.²⁹³

Wenn Menschen in der Lage sind, den eigenen Erfahrungen Sinn zuzuordnen, können sie auch ihre Wirklichkeit gemäß den eigenen Wünschen und Erwartungen verändern. Diese Sinngebung ist riskant und erfordert Mut und hat etwas mit politischer Handlungsfähigkeit zu tun. Wenn politisches Handeln als symbolisches Handeln entdeckt wird, verändert sich die Beziehung zwischen den Geschlechtern ebenso wie hierarchische Grundmuster in unserer Gesellschaft.

²⁹² Luisa Muraro, 1999, 12.

²⁹³ Vgl. Elmar Klinger, 2003, 14.

Für das „freie, weibliche Denken“, wie Muraro und die anderen Italienerinnen²⁹⁴ es nennen, ist es wichtig, aus den gelernten und vorgegebenen Rollen aussteigen zu können und von einem Ort aufzubrechen, an dem es ein Ungleichgewicht, eine Sehnsucht und einen Unwillen gibt. Dieses „Von sich selbst ausgehen“, wie es bei Muraro heißt, verändert das Verhältnis der Geschlechter untereinander ebenso wie das Verhältnis der Einzelnen zur Welt. Es bedeutet, die Aufmerksamkeit auf das konkrete Leben zu richten und vor allem auf die Empfindungen dabei zu achten. Dabei kann es sich um wirkliche, jeweils in der Situation stattfindende Wahrnehmungen handeln, aber auch um Bilder, Träume, die als Zeichen gelesen werden wollen, nicht nur als individuelle Zeichen. Es geht hier um das Realisieren der Tatsache, dass wir Menschen Teil der Welt sind, ohne dass wir je entschieden haben, an ihr teilzunehmen.

Die Geburt der Menschen muss erinnert werden, denn sie bietet die Möglichkeit des Anfangenkönnens. Dadurch, dass wir von unserer Mutter zur Welt gebracht wurden, wie eine Gabe an die Welt und an uns, sind wir und die Welt auf ganz besondere Weise verbunden. In der Gebürtigkeit finden wir angelegt, was menschliches Tätigwerden in der Welt ist, wie es vonstatten geht und was es jeweils bewirkt. Im Geborensein als Grundstruktur des menschlichen Lebens ist all das angelegt, was Am-Leben-Bleiben aber auch Wachsen, Gedeihen, Verändern und Glücklichsein heißen kann. Die Erinnerung an die Geburt kann zu der Erkenntnis führen, wie wir am Leben bleiben, verändern, wachsen und zu einem Mehr, zu einem besseren Zusammenleben der Menschen gelangen können.

Der Weg des Von-Sich-Selbst-Ausgehens kann von Männern und Frauen begangen werden; jedoch wurde diese Praxis von Frauen entwickelt. Besonders in den Consciousness-Raising-Gruppen sprachen viele Frauen von ihrer eigenen Geschichte, indem sie von sich selbst ausgingen. Später wurde in der Beschäftigung mit dem Unbewussten das Von-Sich-Selbst–Ausgehen wieder aufgenommen.²⁹⁵ Bei Hannah Arendt kann der einzelne Neuankömmling in der Welt etwas verändern, indem sie oder er in das vorhandene Gewebe der Menschen seinen Faden einschlägt, das heißt, schon bei Arendt liegt das Versprechen und die Möglichkeit zu Veränderung in der Natalität der Person begründet. Handeln ist das menschliche Anfangen von etwas Neuem, das in der Gebürtigkeit der Menschen begründet ist.²⁹⁶ Interessant ist nun, dass die Leidenschaft

²⁹⁴ Siehe hierzu die Geschichte von Diotima, einer Gruppe von Frauen, die sich Anfang der 1980er Jahre für weibliche philosophische Forschung an der Universität von Verona zusammengetan haben, Dorothee Markert, 1999, 62 ff.

²⁹⁵ Vgl. Libreria delle donne di Milano, 1988, 37-59.

²⁹⁶ Vgl. Hannah Arendt, 1990, 52 ff.

von Frauen bei diesem Handeln in der konkret gelebten Erfahrung gesucht wird, während die Männer oft auf der Ebene der Theorie und Kultur bleiben.

Im empirischen Teil dieser Arbeit soll untersucht werden, inwieweit sich diese These, die in vielen Werken der Italienerinnen zentral ist, wiederfinden lässt. Es ist zu vermuten, dass es eine enge Verbindung zwischen der Arbeit am Symbolischen, der Gebürtigkeit und der Sprache gibt. Hier spiegelt sich der Zusammenhang zwischen der Geschlechterdifferenz und dem Suchen nach Sinn wider. Diese Suche ist ein experimenteller Weg; dazu gehört die Offenheit für Transzendenz, also die Entdeckung des Sinns dessen, was uns wichtig ist, im Handeln, im Sprechen und im Schreiben. Zum Zusammenhang zwischen Geschlecht und religiösem Kult²⁹⁷ sind einige konzeptionelle Überlegungen hilfreich. In den gängigen kirchensoziologischen Standarduntersuchungen zum Thema gibt es ein nahezu durchgängiges Ergebnis: Frauen nehmen normalerweise stärker am religiösen Kult teil und stehen ihm aufgeschlossener gegenüber als Männer. Dies wird in fünf Ansätzen auf unterschiedliche Weise begründet und erklärt:²⁹⁸

1. Geschlechtsrollensozialisation: Frauen sind auf religiösen Kult ansprechbarer, da sie aufgrund ihrer Sozialisation auf soziale und expressive Verhaltensmuster ansprechen, während Männer eher die rationalen und instrumentellen Verhaltensmuster erlernen.
2. Structural Location Theory: Frauen sind nach wie vor eher für den Privatbereich zuständig. Diesem wird in der westlichen Kultur heute der religiöse Kult zugeordnet.
3. Tiefenpsychologie: Ausgehend von Gott als männlicher Autoritätsperson fühlen sich Frauen stärker angesprochen, weil sie stärker ihre Väterwünsche und Väterphantasien projizieren können. Oder das Gegenteil geschieht: Sie holen sich die mütterliche Funktion der Sprache ab.
4. Personalitätstheorien: Frauen lassen Angst-, Schuld-, Frustrations- oder Abhängigkeitsgefühle eher zu als Männer. Religion wird in diesem Zusammenhang als Bewältigungsstrategie eingesetzt.
5. Gender-Schema: Frauen und Männer zeichnen sich durch entweder mehr feminine oder mehr maskuline Anteile in ihrer Geschlechtsidentität aus. Je nach Ausrichtung ist die Affinität zur Religion größer, da diese mit femininer Geschlechtsidentität in Verbindung gebracht wird.

²⁹⁷ Vgl. Ulrich Riegel/Hans-Georg Ziebertz, 2003, 165 ff.

²⁹⁸ Vgl. ebd. 166 f.

Diese fünf Ansätze stimmen darin überein, dass sie „Geschlecht“ nicht als eine rein biologische Tatsache ansehen. Vielmehr wird in all diesen Ansätzen „Geschlecht“ als geschlechtliches Selbstbild näher bestimmt. Dennoch liegt allen Ansätzen eine duale Begrifflichkeit zugrunde und es stellt sich die Frage, ob diese duale Logik der Vielfalt geschlechtlicher Selbstentwürfe gerecht wird, was sich vor allem in der stärkeren Präsenz von Frauen in ehemaligen Männerdomänen zeigt. Ebenso machte die Frauenbewegung die Erfahrung, dass sich viele Frauen nicht durch sie vertreten fühlten, was wiederum zu der Erkenntnis führte, dass es „die“ Frau nicht gebe.²⁹⁹ Be-rücksichtigt man diese Individualisierungsprozesse, muss die Konzeptionalisierung des „ge-
schlechtlichen“ Selbstbildes im Licht aktueller Gender-Theorien erfolgen. Sie problematisieren den Geschlechtsbegriff auf der Grundlage interdisziplinärer Forschung und validieren die ge-
genwärtige Relevanz dessen, was es heißt, eine Frau bzw. ein Mann zu sein.

In Bezug auf die Untersuchungen zum therapeutischen und seelsorglichen Umgang mit Ritualen ist also die Perspektive von Geschlechterdifferenz und Sinnstiftung wesentlich für die Befragung der ExpertInnen sowie für die Auswertung. Der Blick richtet sich auf Rituale und betrachtet da-
bei durchaus die Bedeutung der geschlechterdifferenten Herangehens- und Erkenntnisprozesse. Schlussendlich bleibt die Frage, wie stark Rituale wirken und inwiefern die genderorientierte Blickrichtung zu je unterschiedlichen Beobachtungen und Auswirkungen kommt. Wenn in Ritu-
alen Kontingenz sichtbar gemacht und Transzendenz genutzt wird, so lässt im Kontext dieser Untersuchung der Blick auf die Geschlechterdifferenz im Zusammenhang mit Sinnstiftung ein interessantes Licht auf die individuellen und möglicherweise kollektiven Transformationsprozes-
se fallen. Wenn therapeutisches/seelsorgliches Handeln als symbolisches Handeln entdeckt wird, verändern sich die Beziehungen zwischen den Geschlechtern ebenso wie hierarchische Grund-
muster in unserer Gesellschaft und es entstehen neue Bilder und neue Wertigkeiten. Diesen neu beleuchteten Dimensionen sei im Folgenden nachgegangen.

4.2. Rituale in der systemischen Therapie

4.2.1. Virginia Satir: Pionierin der Familientherapie und Skulpturarbeiten

²⁹⁹ Vgl. Sybille Becker u.a., 2000.

Virginia Satir gründete ihre Arbeit auf eine grundsätzlich positive Sicht der Menschen. Mit recht einfachen Sätzen wirkte sie auf viele verstörend und verwirrend: „Jeder Mensch trachtet danach, zu überleben, zu wachsen und nahe bei anderen zu sein. Alles Verhalten drückt diese Ziele aus, unabhängig davon, wie gestört es erscheinen mag ... das was die Gesellschaft krankes, verrücktes, dummes oder schlechtes Verhalten nennt, ist in Wirklichkeit der Versuch seitens des gekränkten Menschen, die bestehende Verwirrung zu signalisieren und um Hilfe zu rufen ... die Menschen sind nur in dem Ausmaß ihres Wissens, ihrer Weisen, sich selbst zu verstehen, und ihrer Fähigkeit, sich an anderen zu kontrollieren, beschränkt. Gedanken und Gefühle sind untrennbar miteinander verbunden. Der Mensch braucht kein Gefangener seiner Gefühle zu sein, sondern er kann die kognitive Komponente seiner Gefühle dazu benutzen, sich zu befreien. Dies ist die Grundlage für die Annahme, dass ein Mensch lernen kann, was er nicht weiß, und dass er Wege der Stellungnahme oder des Verständnisses ändern kann, wenn sie nicht stimmen.“³⁰⁰ Nicht zuletzt aufgrund solcher Aussagen wurde Satirs Ansatz als wachstumsorientiert bezeichnet. Der Fokus wird gerichtet auf die Möglichkeit weiterer Entwicklung der Einzelnen. Satir war es ein großes Anliegen, Hoffnung, Vertrauen, Wachstum und Veränderungsbereitschaft der eigenen Person sich selbst und anderen gegenüber zu vermitteln. Es lag ihr viel daran, die Verantwortung der Einzelnen in den Mittelpunkt ihrer Interventionen zu rücken. Defizitorientiertes Arbeiten wurde von Satir transformiert, indem sie fragte, was jemanden an seiner/ihrer Weiterentwicklung hindert, indem sie die Verantwortung und Entscheidung der KlientInnen (gerade auch in der Arbeit mit Jugendlichen) für eine Änderung, als oberste Messlatte nahm. Da aber Menschen immer im System leben, sei es nun in einer Familie oder einem anderen Kontext, ist die Entwicklung der Einzelnen immer vor dem Hintergrund des Systems zu betrachten. Drei Dinge werden von Satir als „wirksame Kräfte“ des Systems benannt:³⁰¹

1. der Selbstwert des Individuums,
2. die Regeln des Zusammenlebens,
3. die Kommunikationsmuster.

Zu 1: Weil das Selbstwertgefühl für Satir der Schlüssel für Wachstum und Veränderung ist, müssen Menschen in diesem gefördert werden, um den Herausforderungen des Lebens gewachsen zu sein. Sie betont, dass „Gefühle von positivem Selbstwert“ nur in einer Atmosphäre gedeihen

³⁰⁰ Virginia Satir, 1979, 117.

³⁰¹ Vgl. ebd., 9.

können, in der individuelle Verschiedenheiten geschätzt sind, in welcher man Fehler toleriert, wo man offen miteinander redet und wo es bewegliche Regeln gibt.

Zu 2: Virginia Satirs Modell wurde als Wachstumsmodell bezeichnet.³⁰² Für das Zusammenleben in einer Gruppe sind auch in diesem Modell übergeordnete Regeln und eine gewisse Ordnung förderlich. Explizite Regeln (z.B. die Schlafenszeiten der Kinder) sowie implizite Regeln (das Sprechen über bestimmte Dinge und Ereignisse) sind wesentlicher Bestandteil des Zusammenlebens und werden von Erwachsenen, die sich ihrer Verantwortung bewusst sind, vorgegeben. Es wird also nicht die Notwendigkeit von Regeln in Frage gestellt, sondern der Umgang mit diesen, deren Transparenz und Deutlichkeit, deren Sinn und aktueller Bezug. Satir stellt dazu drei Kategorien auf:³⁰³ Die Regeln sollten menschlich sein und der Situation, dem Zusammenleben angemessen, es sollte eine Offenheit und Transparenz hergestellt werden und die Regeln sollten konstruktiv sein, also Wachstum und Veränderung ermöglichen und begrüßen. Nicht die Anpassung an möglicherweise überholte Regeln, sondern die Orientierung der Regeln an den Bedürfnissen der einzelnen, der Gruppe und der Situation war bei Satir Maßstab des Handelns.

Zu 3: Die Kommunikationsmuster stehen in engem Zusammenhang mit den Kategorien von Wachstum, Entwicklung und dem individuellen Selbstwertgefühl. Satir vertritt die Meinung, dass es vier verschiedene Kommunikationsmuster gibt, mit denen je nach Persönlichkeit, besonders in Stresssituationen, der Selbstwert geschützt wird³⁰⁴, darum werden diese Kommunikationsformen auch Überlebenshaltungen genannt.

Satirs Optimismus und eine wertschätzende, an die Entwicklung der einzelnen Persönlichkeit glaubende Grundhaltung wurde wegweisendes Element für die Ritualarbeit in der Familientherapie. Auch wenn in ihren Büchern und Aufsätzen keine dezidierten Beispiele für die Entwicklung und/oder Durchführung von Ritualen gegeben werden, so geht Satirs Ansatz doch sehr stark in die Richtung der Arbeit mit rituellen Vollzügen in der Therapie. So war sie scheinbar ohne Mühe in der Lage, Seminare mit mehr als 60 TeilnehmerInnen zu moderieren und trotz der großen Anzahl von Menschen eine Atmosphäre von Dichte und Vertrautheit zu erzeugen. Diese Atmosphäre erzeugte sie vor allem, indem sie ihre optimistische, wertschätzende Haltung in den

³⁰² In Abgrenzung zum „hierarchischen Modell“, in dem eine Rollenaufteilung zwischen „denen da oben“ und „denen da unten“ vorausgesetzt wird, die Regeln festlegt und individuelle Entfaltungsmöglichkeiten massiv einschränkt, vgl. Virginia Satir/Michele Baldwin, 1991, 137.

³⁰³ Vgl. Willibald Neumeyer, 1989, 118 ff.

³⁰⁴ Vgl. Virginia Satir u.a. 2000, 49 ff.

Raum brachte, zugleich direkte Angebote machte, dass einzelne Menschen die Gelegenheit bekamen, ihre Herkunftsfamilien zu rekonstruieren und/oder „parts parties“ zu feiern.³⁰⁵

Virginia Satirs Ansatz bot keine auf hohem Abstraktionsniveau ausgefeilte Erkenntnistheorie, doch dafür eine gelebte: das Öffnen hypothetischer Räume, das Denken in ökologischen Zusammenhängen, das kreative Spiel mit Möglichkeiten. Besonders hilfreich für die Vorbereitung und Entwicklung von Ritualen ist der Werkzeugkasten des Selbstwerts.³⁰⁶ Er enthält eine Detektivmütze, mit der Eltern ungute Gefühle, Reaktionen etc. aufspüren und ihnen nachgehen können. Das Ja/Nein-Medaillon ermöglicht, „Nein“ zu eigenen oder fremden Ansprüchen zu sagen und „Ja“ zu eigenen Ideen. Mit dem Macht-, Mut- oder Wunschstab in der Hand lösen sich Ängste auf, die Eltern hinter sich herziehen. Er gibt ihnen die Macht, eigene Visionen zu verfolgen und sich von den Menschen um sie herum nicht davon abbringen zu lassen. Der goldene Schlüssel öffnet jede Tür, auch durch mangelnde Hörfähigkeit verschlossene Kommunikationstüren. Die Weisheitsdose enthält in der inneren Stimme von Eltern alle Weisheit der Vergangenheit und des Universums, auch die Weisheit, die bei der Kindererziehung hilft.

Von Satir wurde dieser Werkzeugkasten in einer geführten Meditation als Möglichkeit der Konzentration, der Eröffnung neuer Entscheidungs- und Wahlmöglichkeiten und der Integration verschiedener Teile und Ressourcen angeboten. Ihr lag viel daran, Spiritualität als wesentliches Element ihrer therapeutischen Arbeit transparent und zugängig zu machen. „Meditationen bestärken die Tatsache, daß wir göttliche Wesen sind, daß wir lernen können, daß wir geliebt werden und liebenswert sind und daß wir selbst lieben können, daß wir Manifestationen des Lebens und die Hüter unseres eigenen Lebens sind.“³⁰⁷ Obgleich ihre Spiritualität die Grundlage ihres Glaubenssystems bildete, fing Satir erst im fortgeschrittenen Alter an, dies klarer zu formulieren. Für sie war Meditation ein Weg zum spirituellen Bewusstsein und zugleich eine Form des Rituals, die einen starken Einfluss bei der Heilung ausüben kann.

³⁰⁵ Vgl. Virginia Satir u.a. 2000, 195. M. E. lässt sich die therapeutische Methode der „parts party“, in der es darum geht, die einzelnen Teile einer Persönlichkeit in den Raum zu holen, auch als Ritual bezeichnen. Es ist dann nur wichtig, die drei Teile des Rituals in Bezug auf die Parts Party zu benennen: Teil 1 als Verabschiedung von Altem (z.B. ein scheinbar unvermeidlicher Konflikt zwischen den verschiedenen Teilen), Teil 2 als Transformation dieses bekannten Konflikts, Teil 3 als Integration und Anfang von Neuem.

³⁰⁶ Vgl. Virginia Satir u.a., 2000.

³⁰⁷ Ebd., 314.

Virginia Satir war eine Therapeutin, die schon sehr früh die Gender-Frage aufwarf. Sie hatte einen großen Optimismus, dass dabei viel in Bewegung geraten würde.³⁰⁸ Ihr Ansatz, gewaltlose Zugänge zu Veränderungspotentialen zu schaffen, ihr unerschütterlicher Glaube an die Veränderungs- und Entwicklungsmöglichkeit von Einzelnen und Systemen und ihre kreative und intuitive Herangehensweise, wenn sie mit Klientensystemen konfrontiert wurde; all das öffnete und ebnete den Zugang zur Arbeit mit Ritualen im systemischen Kontext.³⁰⁹

4.2.2. Das Mailänder Team

Die Mailänder Schule der Familientherapie, die als Team um Mara Selvini Palazzoli in den 1970er Jahren in Erscheinung trat, nahm erstmals Rituale explizit als Interventionsform in die Psychotherapie im westlichen Kulturkreis auf.

Nachdem Selvini Palazzoli in ihrer klinischen Tätigkeit viel mit magersüchtigen Mädchen konfrontiert war, entschloss sie sich, eine Ausbildung in Psychoanalyse zu machen. Sie war jedoch mit den zeitaufwendigen und schwierigen Therapien, von denen ein relativ hoher Prozentsatz nicht erfolgreich war, so unzufrieden, dass sie nach neuen Wegen für den Umgang mit dem Thema Magersucht suchte. So kam sie auf Gregory Bateson, dessen Gedankengut sie auf eine ganz neue Sichtweise von psychischen Störungen brachte. Erst im letzten Teil des Buches über Magersucht vollzieht Selvini Palazzoli den Schritt von einer analytischen zur systemischen Perspektive. Über die systemische Sichtweise kommt sie zur Interventionsform des Rituals. Sie definiert in ihrem Buch „Magersucht“ (Originalausgabe 1974) das therapeutische Ritual als „eine Aktion oder eine Reihe von Aktionen, die mit verbalen Äußerungen einhergehen und die ganze Familie mit einbeziehen. Wie jedes Ritual muss es aus einer regulären Abfolge von Schritten bestehen, die zur rechten Zeit und am rechten Ort unternommen werden.“³¹⁰

Selvini Palazzoli verstand ihre eigenen Konzepte als sich ständig verändernde Größen. Für sie ging es darum, immer neue Wege der Veränderung zu suchen und vor allem als Therapeutin selbst diese Veränderungen anzugehen. Auf dem Weg zur Entdeckung von Ritualen als therapeutischen Interventionsformen stellte sie die Schwierigkeit fest, sich als Therapeutin von der

³⁰⁸ Vgl. Hans Schindler, 1998, 150.

³⁰⁹ Vgl. hierzu auch Gesa Jürgens, 1998, 157.

³¹⁰ Mara Selvini Palazzoli, 1982, 274.

„sprachlichen Konditionierung“ zu befreien, d.h. aus einer bestimmten Verhaltensweise eines Klienten/einer Klientin zu schließen, welche Gefühlslage bei ihr vorliegt.

Für die Therapeutin, so Selvini Palazzoli, sei es entscheidend, ob es ihr gelingt, sich aus dem Spiel herauszuhalten, das in der Familie gespielt wird. So entwickelten die MailänderInnen die Technik des Gegenparadoxons, die das Paradoxon, in dem die Familie gefangen ist, unterbrechen bzw. aufdecken sollte.³¹¹ Wenn z. B. eine Familie in ihrer Haltung „Ändert uns, ohne uns zu ändern.“ starr blieb, konnte das therapeutische Gegenparadoxon lauten „Wir können euch nur unter der Bedingung ändern, dass ihr euch nicht ändert.“

Das bekannteste Merkmal des Mailänder Ansatzes ist das Setting, also der Aufbau der Sitzung: Zwei TherapeutInnen arbeiten mit der Familie, zwei sitzen hinter der Einwegscheibe und beobachten die Sitzung. Wenn den Beobachtern etwas Wichtiges auffällt, z. B. dass ein Therapeut sich von der Systemdynamik einfangen lässt oder wesentliche Dinge übersieht, greifen sie ein.

Die zum Teil minutiosen Verschreibungen, die vom Mailänder Team aus initiiert wurden, hatten teilweise Ritualcharakter und weitreichende Wirkungen. Im Laufe der Zeit kann man bei der Mailänder Gruppe eine Lockerung in der Definition des Rituals konstatieren. Palazzoli und ihre Kollegen entwickelten z. B. das Ritual der geraden und ungeraden Tage, das vorsah, dass sich der Vater z. B. an den geraden, die Mutter an den ungeraden Tagen um die Erziehung kümmern sollte, wobei die Interventionen, die damit einhergingen, nicht beschrieben wurden. Wenn ungelöste Ambivalenzspannungen in Systemen vorlagen, schlugen Selvini Palazzoli und Co. ein Ritual vor, das die verschiedenen Dinge des Systems in eine geregelte Abfolge bringen sollte.³¹² Es sei nicht mehr nötig, ständig verbale Elemente zu verwenden, stattdessen wurde als wichtigstes Element des Rituals die rituelle Verschreibung einer bestimmten Handlungsweise angesehen. Nach Meinung von Palazzoli besteht die besondere Wirkungskraft der Rituale darin, dass sie dem analogen, nichtverbalen Code der Informationsverarbeitung näher stehen als dem digitalen. So könne, laut Selvini-Palazzoli, ein Ritual das gesamte Familiensystem in sich aufnehmen und meistens auf recht unkomplizierte Weise verändern.³¹³ „Familienrituale dieser Art gehören zu den wichtigsten und wirkungsvollsten therapeutischen Techniken, die wir im Lauf unserer Un-

³¹¹ Vgl. Mara Selvini Palazzoli, 1977, 47.

³¹² Vgl. Arist von Schlippe/Jochen Schweitzer, 2002, 194. Sie bringen das Beispiel eines Jugendlichen, der gleichzeitig sehr viel Zeit mit seinen Eltern und der Freundin verbringen wollte und schlagen hier die Bewältigung in Form einer Nacheinander-Abfolge der einzelnen Handlungen und Bedürfnisse vor.

³¹³ Vgl. Mara Selvini Palazzoli, 1979, 142 ff.

tersuchungen bei dysfunktionalen Familien zu schnellen und entscheidenden Interventionen entwickelten.“³¹⁴

Später berichteten Selvini-Palazzoli und Boscolo, dass sie die Paradoxie als Interventionstechnik wesentlich seltener einsetzen. Es war ihnen deutlich geworden, welche verändernde Kraft bereits im zirkulären Fragen und in den Kommentaren steckt, die allein über die Fragetechnik eine neue Perspektive für die Familie eröffne.³¹⁵

Die vom Mailänder Team entwickelten Leitlinien und Grundprinzipien waren gerade auf der methodischen Ebene Türöffner für die Arbeit mit Ritualen. So sind sie für die vorliegende Arbeit insofern relevant, als sie grundlegende Aspekte und Fragestellungen, vor allem was die Methodik angeht, aufwerfen. Hinsichtlich der Wirkkraft und den sich auf den therapeutischen Prozess auswirkenden Dimensionen von Ritualen, außer den üblichen Rahmen und Strukturierungshilfen, ist jedoch alles offen und bleibt zu erkunden.

4.2.3. Luigi Boscolo: Diskontinuitätsrituale

Luigi Boscolo u.a., die anfänglich mit Selvini Palazzoli in der Gruppe der Mailänder Familientherapeuten zusammengearbeitet und veröffentlicht hatten, trennten sich nach etwa zehn Jahren von der Ursprungsgruppe und begannen, auf der Basis des Mailänder Modells FamilientherapeutInnen auszubilden. Dabei stellten sie fest, dass das Modell sich wandlungs- und veränderungsfähig zeigen muss. Vor allem störten sie sich an der Sichtweise, die Klientensysteme tendenziell als Gegner anzusehen, wenn z. B. die Rede davon war, deren „Strategien, Gegenangriffe und Manöver“ zu erkennen bzw. durchkreuzen zu müssen. So entwickelte sich ihre Arbeit immer weiter von den instrumentellen Modellen der „strategischen Anfänge“ weg hin zu einem Konzept der Kooperation und der Gestaltung konstruktiver Dialoge.³¹⁶

Boscolo vermutet dann später in seinem Buch „Die Zeiten der Zeit“, dass sich in der Gestaltung von Psychotherapien unwissentlich die Struktur von Übergangsriten reproduziere: „Therapiezeit ist eine separate Zeit, die die daran Beteiligten [...] sehr stark als eine Art heilige Zeit erfah-

³¹⁴ Mara Selvini Palazzoli, 1982, 438.

³¹⁵ Vgl. Arist von Schlippe/Jochen Schweitzer, 2002, 31.

ren.“³¹⁷ Er benutzt ebenso wie Evan Imber-Black die Ausführungen von van Gennep hinsichtlich der Übergangsriten mit der grundlegenden Dreiteilung in Trennungs-, Übergangs- und Reintegrationsphase. Die Trennungsphase, die zum Beispiel mit dem Erstkontakt und der Phase des Beziehungsaufbaus verglichen werden kann, dient als Vorbereitung für die nachfolgende Therapie. Der Klient oder die Klientin bereiten sich vor, indem sie sich aus ihrem Alltag heraus lösen, sich an einen besonderen Ort begeben, sich eine gesonderte Zeit dafür nehmen und sich im Idealfall die für sie richtigen Therapeuten wählen, um an konkreten Themen zu arbeiten.

In der Schwellen- oder Übergangsphase folgt die eigentliche Sitzung bzw. entwickelt sich die Phase innerhalb einer Therapie oder Beratung, wo es z.B. möglich ist, verschiedene Rollen und neue Identitäten auszuprobieren. Es besteht für die Klienten die Möglichkeit, die hinzugewonnenen Informationen zu verarbeiten und damit zu experimentieren. Von Seiten der Therapeuten gibt es evtl. unterschiedliche Ritualisierungen des Behandlungsprozesses, z. B., wie die KlientInnen zu Beginn einer Sitzung begrüßt werden, welche Sitzordnung gewählt wird oder an welchem Punkt der Sitzung ein Genogramm vorgeschlagen wird.

In der dritten Phase, der Reintegrations- oder Angliederungsphase, ist es innerhalb eines Therapieprozesses notwendig, die Trennung zwischen TherapeutInnen und KlientInnen vorzubereiten bzw. eine einzelne Sitzung so zu beenden, dass der nächste Termin festgelegt wird und die KlientInnen mit einer Aufgabe oder Intervention in ihren Alltag zurückkehren können, die ihnen dabei hilft, ihre soeben gemachten Erfahrungen zu integrieren. Für die Beendigung einer Therapiephase gibt es verschiedene Möglichkeiten, die von einigen Familientherapeuten auch als Ritual bezeichnet³¹⁸ bzw. in Form von Ritualisierungen eingeführt werden.

Karin Holz und Carmen Zahn haben die therapeutische Psychodramaarbeit in ihrer Struktur und Anwendung als das Therapiemodell hervorgehoben, welches am deutlichsten die Elemente eines traditionellen Heilrituals in sich trägt. Da sich beim Psychodrama die Beteiligten auf das Spielen von Rollen konzentrieren, können neue Erfahrungen gemacht werden; die Ratio hat die Möglichkeit zurückzutreten und die Intensität des Bewusstseins wird gelockert. Unbewusste Bilder können auftauchen und nicht integrierte Persönlichkeitsanteile das Handeln beeinflussen. Ähn-

³¹⁶ Siehe hierzu die Ausführungen zur “Kybernetik 2. Ordnung“, in: Arist von Schlippe/Jochen Schweitzer, 2002, 53.

³¹⁷ Luigi Boscolo/Paolo Bertrando 1994, 282.

³¹⁸ Vgl. Arist von Schlippe/Jochen Schweitzer, 2002, 182 ff.

lich wie das Spiel der Kinder, hat das reine Spiel etwas Absichtsloses³¹⁹ und ist ein „ungerichteter Zustand“. Die Autorinnen stellen ebenfalls heraus, dass die Zeit im Verlauf des Psychodramas, ebenso wie die Therapiezeit bei Boscolo, als besondere Zeit gekennzeichnet wird. Sie bezeichnen z.B. die Spielzeit im Psychodrama, welche genau dann beginnt, wenn es darum geht, sich neue Lebensbereiche und Handlungsräume zu erschließen, als etwas, das das Alte, das vorüber ist, und das Neue, das gerade beginnen will, kenntlich macht. In gleicher Weise stellt Boscolo eine Parallele zwischen komplexen und nicht-komplexen Gesellschaften heraus: „Die Funktion der Psychotherapie in unserer Gesellschaft ähnelt tatsächlich der grundlegenden Funktion von Übergangsriten in primitiven Gesellschaften, nämlich den Übergang einer Person von einem Zustand in einen anderen zu sanktionieren (in unserem Fall von der ‚Krankheit‘ zur geistigen Gesundheit). Es ist also keine Überraschung, dass alle Therapien mehr oder weniger die Form eines Ritus haben.“³²⁰

4.2.4. Onno van der Hart

Unter dem Einfluss der Gruppe um Selvini Palazzoli beschäftigt sich Onno van der Hart mit der Anwendung von Ritualen in der Psychotherapie. Er definiert Rituale folgendermaßen: Rituale sind vorgeschriebene rituelle Handlungen, die auf eine bestimmte Art und Weise und in einer bestimmten Reihenfolge ausgeführt werden müssen und zu denen möglicherweise bestimmte Formeln gesprochen werden. Neben den formalen Aspekten lassen sich Erfahrungsaspekte der Rituale unterscheiden. Rituale werden mit viel Engagement ausgeführt. Ist das nicht der Fall, sprechen wir von leeren Ritualen. Bestimmte Rituale werden im Leben der Betroffenen ständig wiederholt, andere dagegen werden nur einmal durchgeführt (sie können allerdings von anderen Menschen wiederholt werden).³²¹ Van der Hart weist daraufhin, dass es zu Beginn des Entwicklungsprozesses eines Rituals innerhalb einer Therapie entscheidend ist herauszufinden, an welchem Punkt die Klienten sich befinden. Dabei richtet er sich nach van Genneps Dreigliederung der Übergangsrituale und – wie oben beschrieben – nach Trennungs-, Schwellen- und Integrationsphase. Von Seiten des Therapeuten/der Therapeutin ist es wichtig, darauf zu achten, ob es sich um ein Abschieds- Übergangs- oder Angliederungsritual handelt. Ein nicht bewältigter Abschied erfordert eine andere Vorgehensweise als etwa eine nicht wahrgenommene oder nicht

³¹⁹ Vgl. die Theorie von Johan Huizinga, 1956, 12 ff.

³²⁰ Luigi Boscolo/Paolo Bertrando, 1994, 283.

³²¹ Vgl. Onno van der Hart, 1983, 5 ff.

markierte Veränderung im Lebenslauf der Klienten. Die jeweiligen Ritualitypen unterscheiden sich bei van der Hart hauptsächlich in der Verwendung von unterschiedlichen Symbolen und symbolischen Handlungsweisen. Er betont immer wieder die außerordentliche Wirkung von Symbolen und empfiehlt, innerhalb eines Rituals neue Symbole einzuführen, als Zeichen der Erneuerung und Wandlung, so z.B. einen Redestab für eine Familie, deren Konflikt darin besteht, sich gegenseitig nicht zu Wort kommen zu lassen.

Ein wichtiges Anliegen van der Harts ist die innere Beteiligung. Rituale wirken nicht per se, sondern nur dann, wenn sie mit innerer emotionaler Beteiligung durchgeführt werden. Dies ist insbesondere für die therapeutische Anwendung von grundlegender Bedeutung. Bei der Familiendarbeit empfiehlt er, sogenannte „kompakte Rituale“ zu verwenden, die sich nicht unbedingt auf die drei Phasen gründen müssen, da es sich bei Konflikten in diesen Systemen meist um Übergangskrisen handele. Als weitere wesentliche Elemente nennt er die Wahl des richtigen Zeitpunktes, um das Ritual in den Therapieverlauf integrieren zu können, die Motivation der KlientIn als Ressource zu nutzen, die Sprache der KlientIn einzusetzen sowie die individuellen Symbole aus der Kultur und Umwelt der KlientInnen mit einzubeziehen. Über diese Dinge benötigt die TherapeutIn ein detailliertes Wissen, um sie bei der Konstruktion des therapeutischen Rituals verwenden zu können. Des Weiteren weist van der Hart darauf hin, dass die geschlossenen und offenen Anteile des Rituals an die KlientInnen und ihre Möglichkeiten sowie Bedürfnisse angepasst werden sollten.

Van der Hart betont die Möglichkeit der Einmaligkeit eines Rituals. Sehr häufig sei es sogar so, dass gerade die Einmaligkeit die besondere Wirkungskraft des Rituals unterstreiche. Er legt Wert darauf, therapeutische Rituale von der gängigen Alltagsmeinung abzugrenzen, Rituale könnten mit täglichen Handlungen gleichgesetzt werden. Handelt es sich z.B. um Übergänge von einer Lebenssequenz in eine andere, so können einmalige Übergangsrituale angewendet werden, handelt es sich hingegen um Konflikte innerhalb eines Systems, wenn etwa Regeln nicht eingehalten werden, dann können Rituale wiederholt und regelmäßig eingesetzt werden, wie z.B. das von der Mailänder Gruppe beschriebene Ritual der „geraden und ungeraden Tage“. In der Unterscheidung zwischen Kontinuitäts- und Übergangsritualen verweist er auf van Gennep, untergliedert die Übergangsrituale dementsprechend in Trennungs-, Schwellen- und Integrationsrituale. Kon-

tinuitätsrituale teilen sich in ‚teleptic rites‘³²², die kleine, alltägliche Übergänge (im Sinne von situativen Kontextveränderungen) betreffen (z.B. Einschlaf- oder Verabschiedungsrituale) und ‚intensification rites‘, die die Kontinuität der Beziehungen stabilisieren (z.B. Familientreffen, gemeinsame Mahlzeiten etc.).

Ähnlich wie Palazzoli verweist auch van der Hart auf die Funktion von geschlossenen und offenen Teilen innerhalb der Rituale: Einerseits hält er eine vorgeschriebene Struktur mit bestimmten rituellen Elementen für wichtig, um einen sicheren Rahmen für starke Emotionen zu bieten, die normalerweise bei wichtigen Übergängen frei werden, aber auch, um bestimmte kulturelle Informationen zu transportieren. Andererseits werden in den offenen Teilen Freiräume für die Entfaltung einer mit der eigenen Biographie verbundenen Bedeutung geschaffen.

Richard Whiting führt bei Evan Imber-Black³²³ die von van der Hart erwähnten Bausteine für therapeutische Rituale weiter aus und misst neben den Symbolen, als wichtigste Anteile eines Rituals, besonders der Wahl und Kombination von offenen und geschlossenen Aspekten größere Bedeutung bei. Ebenso spielen Zeit und Raum eine entscheidende Rolle für die Entwicklung und Durchführung von Ritualtechniken und symbolischen Handlungen. Die Ritualzeit sollte als etwas Besonderes gekennzeichnet werden. Er spricht von einem „Sicherheitsspielraum“, einer vorgegebenen zeitlichen Begrenzung, in der ausprobiert werden kann bzw. besondere Gesetze und Regeln gelten. Während des Rituals kann es zu emotionalen Reaktionen kommen, die durch den vorgegebenen Zeitraum von etwa einer halben Stunde leichter zugelassen werden können und manchem Mitglied seine Teilnahme erleichtern kann. Whiting bezeichnet es als eine Art ‚temporäre Intervention‘, wobei es den TeilnehmerInnen freisteht, die gemachten Erfahrungen indirekt zu bewerten, beizubehalten oder als einmaliges Ausprobieren ad acta zu legen. Grundsätzlich betont Whiting die Notwendigkeit, das Ritual sowie jegliche weitere Intervention auf das Klientensystem abzustimmen und ihrem individuellen Muster anzupassen. Er sieht „die Antwort primär im Stil des Individuums, des Paares oder der Familie, sowie darin, wie sie sich und das Problem präsentieren und auch wie sie an den therapeutischen Prozess herangehen.“³²⁴

³²² Der Begriff „teleptic“ stammt aus dem Griechischen und bezeichnet das Entfernen von Altem und die Übernahme von Neuem (vgl. Onno van der Hart, 1983, 147), entspricht also im Deutschen wandeln, umwandeln oder wechseln.

³²³ Vgl. Richard A. Whiting, 1998, 121 ff.

³²⁴ Ebd., 124.

Das richtige Gleichgewicht zu finden zwischen offenem Vorgehen, bei dem das zu unterstützende System aktiv selbst mitgestalten kann, und geschlossenen Elementen, die einen klar definierten Rahmen abstecken, der zugleich Sicherheit und Orientierung anbietet, ist ein wesentliches Ziel des laufenden therapeutischen Prozesses. Hier sind die TherapeutInnen auf die Mithilfe und auf das Feedback der KlientInnen angewiesen bzw. müssen sich auf die eigene Beobachtungsgabe verlassen. Eventuelle Befremdlichkeiten und Befangenheiten der KlientInnen müssen richtig gedeutet und gegebenenfalls die notwendigen Veränderungen vorgenommen werden, um darüber mehr Offenheit bei den KlientInnen zu erzeugen. „Wie jede Intervention ist das Entwickeln therapeutischer Rituale eine Sache des Ausprobierens.“³²⁵ Ein Schlüsselement bei der Konstruktion und Ausführung von Ritualen kann der Ort sein, an dem das Ritual stattfindet. Bei therapeutischen Ritualen muss der Therapeut/die Therapeutin die Wahl des Ortes gründlich überlegen. Dies könnte auch ein Diskussionsbereich zwischen TherapeutIn und Familie sein. Der Ort für das Ritual kann entweder sitzungsintern oder -extern gewählt werden oder sich aus einer Kombination dieser beiden Möglichkeiten zusammensetzen. Für die vorliegende Untersuchung hinsichtlich der Anwendung von Ritualen im therapeutischen Kontext sind besonders die Raum- und Zeitwahl, aber auch das Gleichgewicht zwischen offenen (Inhalt) und geschlossenen (Rahmen) Aspekten grundlegende Voraussetzung.

4.2.5. Rosmarie Welter-Enderlin

Als Paar- und Familientherapeutin in eigener Praxis, Gründerin und Leiterin des Ausbildungsinstituts für Systemische Therapie in Meilen/Zürich hat Rosmarie Welter-Enderlin schon früh den geschichtlichen Aspekt der Arbeit mit Familien und Paaren betont und herausgearbeitet. Im gemeinsamen Hinschauen auf die miteinander vernetzten Geschichten zeigte sie auf, wie sich die aktuellen Konflikte besser verstehen und zugleich auch Auswege, Lösungen und Ressourcen finden lassen. Der Anstoß für die Entwicklung und Anwendung von Ritualen in der therapeutischen Arbeit ergab sich durch ein internes Symposium ihres Ausbildungsinstituts im Wallis im Jahr 1999, wo aus den verschiedensten Arbeitsfeldern und Disziplinen (Ethnologie, Soziologie, Psychologie, Architektur, Organisationsentwicklung etc.) Forschungs- und Praxiserfahrungen zu Ritualen zusammengetragen und miteinander verglichen wurden. Der zweite Anstoß war ein internationaler Kongress, den ebenfalls ihr Ausbildungsinstitut an der Eidgenössischen Techni-

³²⁵ Ebd., 127.

schen Hochschule (ETH) Zürich durchführte. Dieser hatte den Titel: „Rituale in Alltag und Therapie“. Es ging hauptsächlich um die Frage, ob und in welcher Weise Rituale in einer sich ständig verändernden Welt zum einen Identität stiften, zum anderen Transzendenz und Trost für Menschen in komplexen Situationen vermitteln können.

Welter-Enderlin betont im Vorwort des von ihr in Kooperation mit Bruno Hildenbrand herausgegebenen Buches zum Thema „Rituale“, dass sie Rituale interessieren, weil sie emotionale, soziale und kognitive Prozesse, die untrennbar miteinander verbunden sind, so verdichten, dass Lösungen für „eingefrorene, menschliche Entwicklungen“ entstehen können.³²⁶ Zugleich legt sie aber auch Wert darauf, den kritischen Umgang mit bewahrenden Ritualen als Folge der 1968er Bewegung im Blick zu haben. Im Zusammenhang „lösungsorientierter Kurzzeittherapien“ entstand die Gefahr, dass Rituale oder ritualisierte Formen in redundante Muster von Schuldzuweisungen bis hin zu schematischen Interventionstechniken verfielen. Dies geschah vor allem dort, wo Rituale als hastige Wunderlösung für eine Konfliktsituation übernommen wurden, ohne den Sinn- und Lebenszusammenhang der KlientInnen zu berücksichtigen. Welter-Enderlin ist es ein Anliegen, in der therapeutischen Arbeit mit Ritualen nicht normativ angelegten Schienen zu folgen, sondern stattdessen die individuelle Situation und Sinnstruktur der KlientInnen zu bedenken. Sie warnt vor dem Gebrauch von Ritualen in Form eines schlichten „Reframing“ einengender Problembeschreibungen. „Wenn dein Partner dich zum Beispiel bösartig im Stich gelassen hat, kannst du in der Therapie ein Ritual machen, mittels dessen du dich von ihm trennen kannst [...].“³²⁷ Welter-Enderlin gibt jedoch zu bedenken, dass bei diesen einfachen Interpretationen vernachlässigt wird, was Evan Imber-Black als wesentliches Bestandteil therapeutischer Rituale bezeichnet: nämlich das für die Klienten individuell zugeschnittene Vorgehen mit dem Gebrauch von Symbolen, die an ihre Kultur direkt anschließen.

Noch im Konzept der systemischen Therapie als Begegnung³²⁸ waren Welter-Enderlin und Hildenbrand davon ausgegangen, dass therapeutische Rituale als „auftauendes“ Handeln im Umgang mit Stagnation als Folge schmerzhafter Erlebnisse und Ereignisse sinnvollerweise an bestehende Rituale im Lebenszyklus bzw. im Zusammenhang der Kultur und Geschichte einer Familie anschließen sollten. Das Geschichtenerzählen ist für Welter-Enderlin wesentliches Moment

³²⁶ Vgl. Bruno Hildenbrand/Rosmarie Welter-Enderlin, 2002, 8.

³²⁷ Rosmarie Welter-Enderlin, 2002, 239.

³²⁸ Vgl. Rosmarie Welter-Enderlin/Bruno Hildenbrand, 1996.

im Prozess des Schaffens neuer Rituale, gerade, wenn es um das Kreieren von Übergangsritualen und Heilungsritualen geht.

Beim Schaffen von Übergangsritualen orientiert sie sich an van Genneps Modell der „rites de passage“. Anhand einer Fallbeschreibung, die die Geschichte einer fünfköpfigen Familie erzählt, in der der älteste Sohn und Bruder, genannt Toni, auf rätselhafte Weise verschwunden ist, macht sie deutlich, wie sie den Übergang der Familie begleitete. Zunächst leitet sie mit Fragen nach der Vergangenheit und der Gegenwart in die erste Phase eines Übergangrituals ein. Diese Fragen wurden mit Blick auf das Erschließen der biografischen Lebensthemen der Eltern sowie mit Blick auf die beiden Jugendlichen und ihre Alltagsthemen als Vorbereitung und Hinführung zum Ritual gestellt. In der Schwellenphase trat das vorprogrammierte Chaos ein. Gerade, weil die Positionen der einzelnen Familienmitglieder zum Verschwinden von Toni sehr unterschiedlich waren, bewegten sich die Gespräche während der Übergangsphase zwischen Wut und Spannung, hilfloser Lähmung und versteckter Hoffnung. Welter-Enderlin beschreibt diese Phase so, dass sie selbst sich dem Zustand des familialen Limbus zwischen Himmel und Hölle kaum entziehen konnte und bei jedem Gespräch ein Stück mehr in diese Dynamik abtauchte. Jedoch war die Rahmung des therapeutischen Settings absolut entscheidend, die emotionale und affektive Sicherheit der Familie zu stützen und schlussendlich das Übergangsritual vorzubereiten. Das Ritual selbst wurde fünf Jahre nach Verschwinden des Sohnes und Bruders in einer kleinen Familienfeier und dann auch noch öffentlichen Feier begangen. Zwischen dem Erstkontakt zur Therapeutin und dem eigentlichen Durchführen des Rituals lagen somit vier Jahre, eine Zeit, die die Familie zur Realisierung des Verlustes und zur Bereitschaft, Neues zu beginnen, brauchte.

Aufgrund der Anregungen aus dieser Fallgeschichte besteht das Fazit von Welter-Enderlin für die therapeutische Arbeit mit Ritualen aus sechs Punkten:³²⁹

1. Ideen für Übergangsrituale sollten schon früh während des therapeutischen Prozesses gesammelt werden, jedoch ohne die Erwartungshaltung, dass diese von den KlientInnen aufgenommen werden. Stattdessen ist es gut, zunächst die Lebenssituation sowie die Sinnzusammenhänge der Klienten in den Mittelpunkt der Therapie zu stellen.

³²⁹ Vgl. Rosmarie Welter-Enderlin/Bruno Hildenbrand, 2002, 248 f.

2. Das Gefühl der Zugehörigkeit zueinander sowie die Erfahrung des sicheren Raumes sind für die Klienten wesentlich, um sich neuen Erfahrungen öffnen zu können. Dazu gehören Themen, die aus dem Leben gegriffen werden und solche, die darüber hinausgehen.
3. Der jeweilige Anlass für das evtl. zu gestaltende Ritual sollte im Kontext der Familiengeschichte auch unter dem Blick der verschiedenen Bewältigungsmuster gesehen werden, so dass das Ritual keine vorschnelle Bewältigungsstrategie darstellt.
4. Der Faktor Zeit ist von Beginn der Begleitung nicht zu unterschätzen. Alle am Übergang Beteiligten müssen zu der Durchführung des Rituals bereit sein. Eine entsprechende Reifezeit ist einzukalkulieren.
5. Gerade wenn die Schwellenphase durch äußere Unsicherheiten bedingt einen wirklichen Schwebezustand mit sich bringt, sind schnelle Handlungsvorschläge eher kontraindiziert. Sie fördern meistens das Verharren auf der Schwelle.
6. Oft eignen sich Kirchen und andere im Alltag verankerte „Ritualanbieter“ besser zum Feiern von Übergängen als „selbst gestrickte Rituale“.³³⁰

Rosmarie Welter-Enderlin hat mit ihrer kritisch-offenen Herangehensweise an die Rituale und deren Rezeption wesentliche Bausteine für die Applikation der unterschiedlichen Konzepte von Ritualen in Beratung und Therapie zusammengesetzt. Ihr besonderes Augenmerk auf die teils unkritische Rezeption der Rituale in den Fundus der beraterischen und therapeutischen Handlungsmöglichkeiten hat wesentlich dazu beigetragen, dass mehr oder weniger gut durchdachte systemische Interventionen, die mit dem Einrichten von Gewohnheiten oder dem Durchkreuzen von Gewohnheiten schnell als Ritual bezeichnet wurden, nicht ohne weiteres als „Ritual“ markiert werden.³³¹

³³⁰ Vgl. ebd., 249.

³³¹ Vgl. ebd., 23.

4.2.6. Bert Hellinger

Bert Hellinger geht als Systemiker davon aus, dass in sozialen Systemen, zumindest im westlichen Kulturkreis, eine ganz bestimmte Ordnung vorherrscht, die auf alle beteiligten Systemmitglieder eine bestimmte Wirkung ausübt. Es gibt wohl kaum einen anderen Ansatz in der systemischen Therapie, der die Diskussion so belebte und polarisierte wie der von Bert Hellinger.

Er entwickelte eine sogenannte lösungsorientierte Kurzzeittherapie, die in kürzester Zeit Effektivität und Heilung bzw. eine Lösung von alten festgefahrenen Strukturen verspricht. In erster Linie besteht die Methode in einer ganz bestimmten „Aufstellungsarbeit“, einer bestimmten Form von Skulpturarbeit, in der eine Person sich innerhalb einer größeren Gruppe Menschen als StellvertreterInnen für ihre Herkunftsfamilie sucht, um das Bild der „alten Ordnung“ durch eine „gute Ordnung“ zu ersetzen. Im Gegensatz zu den obengenannten FamilientherapeutInnen, die für die Wahrnehmung und Transparenz bzw. Reflexion des gesamten Sinn- und Lebenszusammenhangs der KlientInnen plädieren, geht es Hellinger äußerlich nur um die Basisdaten. Er fragt hauptsächlich nach den äußeren Eckdaten, also nach Ereignissen, die schnell abzufragen sind: „Ist jemand gestorben, wurde jemand verstoßen, gab es einen früheren Mann oder ein abgetriebenes Kind? Nur das ist von Interesse, ich brauche keine Personenbeschreibungen, ich betreibe keine langwierigen Anamnesen.“³³² Hellinger lässt sich in seiner Arbeit von den Rückmeldungen der im Rollenspiel Beteiligten leiten. Er befragt deren Befindlichkeit, je nach Position in der Skulptur und versucht von den Befindlichkeiten der RollenspielerInnen Rückschlüsse auf das System der Person, die gerade ihre Herkunftsfamilie aufstellt, zu ziehen. So kommt er häufig zu schnellen Schlüssen. Eine Aufstellung dauert im Durchschnitt zwischen 20 und 30 Minuten. Die Sitzung wird beendet mit der Suche nach Sätzen, in Form von Metaphern, ritualisierten Formeln oder kleinen Ritualen, die dann die Lösung darstellen sollen.

Die feste Ordnung, von der Hellinger im Familiensystem ausgeht, nennt er „Ursprungsordnung“. Mit dieser Ursprungsordnung ist eine gewisse Hierarchisierung verbunden, die sich am Zeitpunkt des Eintritts in das System orientiert. Ein Familienmitglied, das früher dem System beigetreten ist, hat einen höheren Rang als später Gekommene. Hellinger selbst spricht von der zeitlichen Aufeinanderfolge der Zugehörigkeit. Also haben Eltern Vorrang vor den Kindern, Erstgeborene Vorrang vor den später Geborenen, Kinder aus erster Ehe Vorrang vor neuen Partnern

³³² Bert Hellinger, 1995, 22.

etc. Zugleich hat in der Abfolge der Systeme das Neue Vorrang vor dem Alten. Diese Ordnung ist gegeben. Sofern sie respektiert und eingehalten wird, ist sie tatsächlich stabil; wird sie aber hintergangen, nicht geachtet oder verdreht, wird das ganze System gestört. Hellinger fragt in den Aufstellungsarbeiten immer nach möglicherweise ausgeblendeten Personen, zum Beispiel, ob es bei Eltern frühere Partner gab oder verstorbene Kinder, und stellt diese mit auf. Wenn nun eine Störung diagnostiziert wird, findet sich ein Mitglied des Systems (häufig ist es ein Kind) nicht selten in einer Position, die seinem Ort im System nicht angemessen ist. Das Kind provoziert eine solche „unangemessene“ Position, indem es sich über seine Eltern stellt und/oder seine Eltern oder ein Elternteil verachtet. Die Verachtung des einen Elternteils, die häufig ausgelöst wird, weil das Kind aus Treue zum anderen meint, dieses tun zu müssen, oder weil es versucht, die elterliche Beziehung in Ordnung zu bringen, beinhaltet massive Übertretungen der Gesetzmäßigkeiten im System. Das Ergebnis ist vielfältiger Art, häufig handelt es sich um Symptome in Form von Autoaggressivität oder (innerer) Emigration in verschiedenen Formen. Hellinger schlägt in solchen Fällen eine demütige Haltung vor, die er im therapeutischen Kontext, häufig in den oben beschriebenen Aufstellungsarbeiten von den KlientInnen einüben lässt. Wesentlich in diesem Zusammenhang ist seine Position, dass durch das erlösende Ritual im therapeutischen Setting eine Lösung der Symptomatik und der Verstrickung erfolgt. Mit Verstrickung meint Hellinger einen Ausschluss von Familienmitgliedern, der vom System nicht geduldet wird, d.h. seiner Meinung nach übernehmen die Menschen aus der nachfolgenden Generation etwas, das die Generation davor ihnen eingebrockt hat. Hellinger redet hier von Identifizierung und bezieht diese auf Menschen, die innerhalb eines Familiensystems mit Menschen identifiziert sind, die einen schweren Stand hatten, ausgeklammert wurden oder sonst nicht zum Zuge kamen. Diese Identifizierung führt zu extremen Verschiebungen, die sich in Ritualen der Aufstellung immer wieder ereignen.

Der Umgang damit, von Hellinger als die Lösung propagiert, orientiert sich an den „Ordnungen der Liebe“.³³³ So beschreibt er exemplarisch die Arbeit mit einem jungen Mann, genannt Daniel, der sich vage an eine Totgeburt seiner Mutter, ein Mädchen, das vor ihm kam, erinnert. In der Aufstellung wird nach Hellingers Beschreibung deutlich, dass Daniel sehr schnell in die Rolle kam, seine tote Schwester zu vertreten. Ebenso wird evident, dass diese starke Identifikation mit ihr zur Homosexualität bei ihm führte. Hellinger entwickelt nun die Theorie zu gleichgeschlechtlicher Liebe und Psychosen, die seiner Meinung nach sehr häufig mit gegengeschlechtlicher

³³³ Bert Hellinger, 1998, 19.

Identifizierung einhergehen. Der Weg aus dieser Identifizierung führe nur über die Liebe. Bei der Identifizierung sei mein Ich wie die Person, die ich vertrete. Sie könne kein Gegenüber für mich sein. Aufgrund dieser Identifizierung könne ich die Person auch nicht lieben.

Auch bei erwachsenen Kindern können die Eltern den Kindern helfen, eine unterbrochene Hinbewegung ans Ziel zu bringen. Hellinger betont die Notwendigkeit, alte Unterbrechungen rückgängig zu machen und appelliert an die Verantwortung der Eltern. Ebenso haben aber auch die Kinder die Aufgabe, den Eltern liebevoll und ohne Groll oder einer Vorwurfshaltung gegenüberzutreten. Wenn sie noch in alten Verstrickungen gefangen sind, ist die tiefe Verneigung der Schritt, der einer echten Begegnung vorausgeht. „Wenn man den Eltern Ehre erweist, kommt etwas tief in der Seele in Ordnung.“³³⁴ Hellinger bezieht an der Stelle der Elternehre häufig den Himmel und die Erde mit in seinen Sprachduktus ein. Er sagt, wie wichtig es sei, die Elternehre als Erdenssache zu begreifen und damit die Vorstellung zu verlassen, sich mit Hilfe des Himmels über die Erde oder gar über die Eltern erheben zu können. „Die Eltern ehren heißt, sie nehmen und lieben, so wie sie sind, und die Erde ehren heißt, sie nehmen und lieben, so wie sie ist: mit Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit, mit Anfang und Ende. Das aber ist der eigentliche religiöse Vollzug, den man früher Hingabe und Anbetung nannte. Wir erfahren ihn als äußerste Entäußerung, die alles nimmt und alles gibt – mit Liebe.“³³⁵

Das entscheidende Wort für die Suche nach Lösungsdynamiken in verstrickten Systemen ist der Ausgleich. Es geht im System immer um das Geben und das Nehmen, Schuld und Unschuld hängen eng mit dieser Dynamik von Geben und Nehmen zusammen. In Ritualen der Ausgleichsregelung versucht Hellinger deutlich zu machen, dass der/die Gebende immer in einer vorteilhaften Position ist, während der/die Nehmende in die Position der Schuld gerät. Da wo es möglich wird zu nehmen, vor allem von den Eltern, erfahren die Nehmenden oft eine große Zufuhr an Energie und Kraft. Die Rituale, die in Skulpturarbeiten mit StellvertreterInnen diese Prozesse ermöglichen, sind nach Meinung Hellingers deshalb so bedeutsam, da es im wirklichen Leben oft nicht möglich ist, solche Austausch-Situationen herzustellen. Ein Ritual findet in dem Moment statt, in dem eine Situation hergestellt wird, die eine Situation aus dem alten Leben in einer Aufstellungs- oder Skulpturarbeit wieder ins Leben ruft, allerdings im Hier und Heute und mit anderen Vorzeichen. Entscheidend für das Erleben des Austausches ist die Erkenntnis, dass es

³³⁴ Vgl. ebd., 23.

³³⁵ Ebd., 382.

unmöglich ist, unschuldig durchs Leben zu gehen, und dass manchmal die einzige Möglichkeit, Austausch herzustellen, die Dankbarkeit ist.

Zur Ordnung in Familien gehört auch, dass alles Vergangene nach einiger Zeit wirklich vergangen sein darf. Wenn man in die Vergangenheit zurückkehrt, dann nur, um zu erledigen, was einen noch festhält oder um Kraft zu schöpfen für die Zukunft. Das Kraft-Schöpfen ist ein wesentliches Momentum in den Arbeiten Hellingers. Ihm liegt viel an einer letztlich kraftvollen und starken Position im Leben, wenn auch der Weg dorthin oft durch Demutshaltung und Ohnmachtserfahrungen geprägt ist. Aus der Opferposition auszusteigen ist möglich, wenn Menschen den liebevollen Blick lernen auf das, was sie bisher abgewertet, abgelehnt oder abgewehrt haben. Der liebevolle Blick führt zu Ritualen der Wertschätzung und Dankbarkeit.

Aus systemischer Sicht wird Hellinger häufig vorgeworfen, er setze seine Aussagen absolut und beschreibe sie nicht als seine Sicht. Dies wird besonders deutlich in Veröffentlichungen, die in Bild und Schrift festgehaltene Aussagen transportieren, die dann teilweise nahe legen, kontextunabhängig transferierbar zu sein.³³⁶ Die systemische Dimension bei Hellinger bestehe hauptsächlich darin, dass Störungen und Krankheiten von Individuen nicht auf die eigene Sozialisation, nicht auf die eigene Lerngeschichte, auch nicht auf aktuelle familiäre Ereignisse zurückgehen, sondern auf das Erleben und die Schicksale fremder Sippenmitglieder aus früheren Generationen.

Hellinger hat mit seinen Kausalzuschreibungen und auch mit seinen sehr verkürzten Ideen über psychosomatische Zusammenhänge den Ärger vieler KollegInnen auf sich gezogen. Auch die zum großen Teil sehr allgemeinen Aussagen über Männer und Frauen, die auf generalisierende Art und Weise patriarchale Fest- und Zuschreibungen unterstützen, wurden vielfach kritisiert.³³⁷ Haas spricht in diesem Zusammenhang von „Geschlechter-Rolle rückwärts“ und berichtet sehr plastisch von einer unfreiwillig kinderlos gebliebenen Kursteilnehmerin bei Hellinger. Auf ihre Beteuerung hin, ihrem Mann für das Tolerieren ihres Makels dankbar zu sein, bekam sie zur Antwort; die Leistung des Mannes müsse eigens und explizit gewürdigt werden, außerdem habe sie, die Ehefrau „weniger Rechte als er. Das ist halt so.“³³⁸ Aufgrund dieser Kausalzuschreibun-

³³⁶ Vgl. Arist von Schlippe/Jochen Schweitzer, 2002, 48.

³³⁷ Vgl. Marianne Krüll, 1995, 27; Werner Haas, 2005.

³³⁸ Werner Haas, 2005, 25: „Das ist halt so, weil sie nicht nur den Mann um seine Nachkommenschaft geprellt, sondern auch noch ihre eigene Bestimmung verfehlt hat. Denn eine Frau findet ihre Erfüllung und erreicht ihre Größe und ihr größtmögliches spezifisches Gewicht durch viele Kinder ... nichts anderes reicht da ran.“

gen und pathologisierenden Interventionen ist eine Vereinbarkeit des Ansatzes Bert Hellingers mit anderen egalitären Therapieansätzen nicht vorstellbar.³³⁹

4.3. Rituale in der Seelsorge - der Seelsorgebegriff

Eine umfassende Theorie der Kasualien oder Rituale zu entwickeln, sei der Praktischen Theologie noch nie gelungen, so beschreiben es verschiedene TheologInnen³⁴⁰. Dies liege zum einen daran, dass die jeweiligen Anlässe, die zum Ritual führen, sehr unterschiedlich seien, das liege aber auch an der sehr kontextuell abhängigen und divergierenden Ritualpraxis³⁴¹. Das im Hinblick auf den Gottesdienst und die Liturgie häufig Skizzierte, nämlich das Zusammenspiel von verbalen und nonverbalen Ausdrucksformen im Ritual, gilt auch für die Poimenik, wo - wie bereits oben formuliert - häufig unter Aufnahme therapeutischer Einsichten durch Einbeziehung ritueller Formen und Gesten der Vereinfachung einer auf Gespräch und intellektueller Problemlösung konzentrierte seelsorgliche Praxis entgegengewirkt werden kann.

Da es in dieser Arbeit um den Schwerpunkt der Seelsorge und Therapie geht, erfolgt hier exemplarisch eine Konzentration auf VertreterInnen der Praktischen Theologie, die Seelsorge und auch Rituale mit in den Fokus ihrer Auseinandersetzungen einbeziehen. In einem Ausblick in Kapitel 4.4. soll es dann um die poimenische Perspektive der Rituale gehen. An dieser Stelle sei auf den durchaus streitbaren Ansatz Thomas Klies³⁴² verwiesen, der aufgrund der breiten Rezeption des Ritualbegriffs in den letzten 30 Jahren für eine signifikante Unterscheidung des Begriffes „Ritual“ vom „Ritus“ plädiert. Es sei hier bemerkt, dass sich die Aufmerksamkeit der Kasualpraxis seit den 1970er Jahren auf eher „nichttheologische“ Faktoren gerichtet hat. Damit wurde die Bindung an die Lebensgeschichte sowie die Identitätsthematik wesentliche Folie für die Bedeutung der Kasualien.³⁴³

Der Rahmen, innerhalb dessen sich der Begriff der Seelsorge bewegt, ist wie folgt zu skizzieren:

³³⁹ Vgl. dazu Frank Gerbert, 1998, 222.

³⁴⁰ Vgl. Wolfgang Steck, 1988, 674 f.

³⁴¹ Vgl. dazu die exemplarischen Ausführungen von Ulrike Wagner-Rau, 2008, 20 ff. und Lutz Friedrichs, 2008, 17 ff. sowie 123 ff.

³⁴² Vgl. Thomas Klie, 2009.

³⁴³ Jürgen Ziemer, 2000, 249 ff., der sich hier wiederum auf Henning Luthers Schwellen bezieht, wenn er von dem Bedürfnis der Menschen in den verschiedenen Altersstufen schreibt, das eigene Dasein und Erleben, vor allem an den wichtigen Schwellen und Wendepunkten, zu deuten und auch theologisch einzuordnen.

- Seelsorge ist eine spezifische Form religiöser Kommunikation. In der Seelsorge ist das primäre Medium die verbale Kommunikation.
- Seelsorge ist nicht exklusiv an das Gespräch gebunden. Rituale kommen hier ebenso ins Spiel wie andere kreative Methoden und Zugänge.
- Seelsorge gestaltet sich als individuelle Zuwendung, die den postmodernen sozialen und politischen Kontext mit berücksichtigen muss.
- Seelsorge braucht einen systemischen und interkulturellen Blickwinkel.
- Seelsorge gestaltet sich als Begegnung und Begleitung³⁴⁴; innerhalb dieses Geschehens sind Lebensdeutung und Sinnstiftung wesentliche Elemente.
- Seelsorge beschäftigt sich mit Themen, die im Zusammenhang des Alltags auftauchen, sei es im Hinblick auf die eigene Biographie und Lebenssituation, seien es religiöse, ethische oder Sinnfragen des Lebens.
- Seelsorge ist unmittelbar mit der Frage von Sinnstiftung und Konstruktion von Wirklichkeit befasst. Die Bedeutungsgebungen und Sinnzuschreibungen, die Menschen in ihren Lebensbezügen entwickeln, sind für die SeelsorgerInnen wesentlich zu begleiten und „hervorzulocken“.
- Seelsorge hat eine besondere Verpflichtung im Umgang mit den Menschen, die „am Rand“ stehen oder „auf der Grenze“ leben, dies betrifft Alte, Kranke, Bedürftige, aber auch in besonderer Weise die Menschen mit anderem kulturellen und/oder religiösen Hintergrund.
- Seelsorge stellt häufig ein niedrigschwelliges, besonders an Wendepunkten relevantes Angebot bereit.
- SeelsorgerInnen sind nicht nur KatalysatorInnen, also ExpertInnen für die Ingangsetzung hilfreicher Prozesse, sondern auch „Hebammen“.
- Seelsorge braucht Kriterien in der pluralen und manchmal auch unübersichtlichen Landschaft der verschiedenen Entwürfe, die zu einem reflektierten Umgang mit den verschiedenen theoretischen Überlegungen führen. Dazu gehört auch die Genderperspektive.

³⁴⁴ Vgl. Michael Klessmann, 2008, 35 ff.

4.3.1. Henning Luther: Schwellen und Passagen

“Blickt man auf menschliches Leben insgesamt, so scheint mir einzig der Begriff des Fragments als angemessene Beschreibung legitim“.³⁴⁵ Dieser Satz aus dem zentralen Kapitel über „Identität und Fragment“ ist charakteristisch für die gesamte Beschreibung der Theologie Henning Luthers und verweist zugleich auch auf sein Leben und sein Selbstverständnis. Ihm liegt daran, das Konzept der Identität zu erhalten, insofern es von einer, wie auch immer zu definierenden, Subjektivität ausgeht. Er geht davon aus, dass das Identitätskonzept mit der übervereinfachenden Grundannahme bricht, die Persönlichkeitsstrukturen und Wertorientierungen der Einzelnen seien lediglich eine Abbildung der objektivierten, institutionalisierten Werte. Der/die Einzelne ist demnach nicht ein bloß vom Ganzen geprägter Teil, sondern konstruktiver Akteur, der der gesellschaftlich-kulturellen Umwelt auch als Eigenständiger gegenüber tritt und mit ihr in Interaktion ist. Sodann übt Luther jedoch eine theologisch motivierte Ideologiekritik an solchen Identitätskonzepten, die tendenziell das Leitbild eines Menschenbildes in sich tragen, das eine ganzheitliche, sich stetig entwickelnde Entwicklungslinie vorgibt. Hier bezieht er sich besonders auf das Phasenmodell von Erikson und auf die Theorie des symbolischen Interaktionismus von George H. Mead.³⁴⁶ Er kritisiert den Begriff der „vollständigen Identität“ (Mead) ebenso wie den Erikson-schen Begriff der „Ich-Integration“, der sich auf die Vertikale der biographischen Entwicklung des Einzelnen bezieht.

„Meine These ist, dass die in sich geschlossene und dauerhafte Ich-Identität theologisch nicht als erreichbares Ziel gedacht werden kann und darf“³⁴⁷. Vielmehr sei es die theologische Aufgabe, das Bewusstsein der Differenz zwischen der Realität menschlicher Existenz und ihrer eschatologischen Vollendung offen zu halten. Auf gar keinen Fall dürfe die Theologie oder Religion dazu benutzt werden, das Konzept der einheitlich-ganzen Ich-Identität religiös dadurch zu überhöhen, „dass der Glaube als Ermöglichungsgrund oder als letzter, abrundender Abschluss der Ich-Identität genommen wird.“³⁴⁸

Mit dem Bild des Fragments, das Luther aus der Ästhetik entliehen hat, gelingt es ihm, die nicht zu übersehende Unabgeschlossenheit und vor allem Unvollkommenheit des menschlichen Le-

³⁴⁵ Henning Luther, 1992, 168.

³⁴⁶ Vgl. ebd., 163 ff.

³⁴⁷ Ebd., 165.

³⁴⁸ Ebd.

bens auszudrücken. Er kritisiert ein auf Vollständigkeit und Dauer angelegtes Identitätskonzept und grenzt sich von den Formen der theologischen Auseinandersetzung mit der Identitätsthematik in zweierlei Weise ab: Erstens geht es nicht darum, die Identitätsfrage als solche theologisch zu verwerfen. Zweitens lässt sich der Glauben aber auch nicht nur im Zusammenhang mit der Entstehung von Ich-Identität ansiedeln. Glauben heißt für ihn, als Fragment zu leben und leben zu können. Dementsprechend bestimmt er dann auch die Funktion der Rituale nicht als Stabilisierung in biografischen Übergängen, sondern als Freisetzung und Thematisierung des „Schwebezustands der Lebenspassagen“.³⁴⁹ Er geht davon aus, dass Religion Ausdruck einer Differenz ist, die Bezug nimmt auf die Welt und damit auch auf den Alltag. „Weltgeschichtliche und lebensgeschichtliche „Krisenerfahrungen“ können aus der Welt- und Selbstvergessenheit herausreißen und die normalerweise nicht erwogene Möglichkeit, dass es auch anders sein könnte, ins Bewusstsein heben.“³⁵⁰

Religion artikuliert sich also in alltäglichen Bezügen. Luther macht anhand der Gleichniserzählungen deutlich, dass von Gott nur geredet werden kann, wenn über die Welt gesprochen wird. Gleichniserzählungen ermöglichen und erfordern die unmittelbare Anbindung an den Alltag; zugleich eröffnen sie aber einen neuen Ausblick auf das Leben. Ausgehend von der Definition, Religion sei Unterbrechung des Alltags, und Bezug nehmend auf van Gennep und seine Theorie der Übergangsriten, entwickelt Luther eine für seine Zeit innovative Theorie der Schwellen und Passagen, die er mit „alltäglichen Transzendenzen“ untertitelt.³⁵¹ Rituale haben die Funktion, im Zwischenbereich angesiedelt, Diskontinuität zu stärken, Unterbrechung zu gestalten und der durch den Schwebezustand provozierten Infragestellung Form und Inhalt zu geben. Dies bezieht Luther auch auf die verschiedenen Lebenswelten (Beruf, Familie, Politik), in denen wir uns bewegen. Religion kann sich einerseits in die Fülle der verschiedenen Lebenswelten einreihen und damit dann mit anderen Spezial-Lebenswelten (Freizeit, Kultur etc.) konkurrieren, zum anderen aber auch in den Zwischenwelten einander begegner und durchdringender Lebenswelten wirksam werden. Religion in den Übergängen des Lebens und an den Schnittstellen des Alltags lässt sie dort besonders als Differenz zur Welt immer wieder präsent werden. „Religion im Alltag der Moderne verweigerte sich damit jenen sich oft ans Religiöse gekoppelten Strategien der Vereinfachung und den regressiven Wünschen nach Eindeutigkeit.“³⁵² Luther akzentuiert damit

³⁴⁹ Ebd., 254.

³⁵⁰ Ebd., 2.

³⁵¹ Vgl. ebd., 212.

³⁵² Ebd., 223.

spezifisch theologisch, was auch aus sozialwissenschaftlicher und philosophischer Perspektive an Identitätskonzepten kritisiert wurde, nämlich, dass die Einheitlichkeit der Persönlichkeit, ihre Autonomie und ihre kontinuierliche Weiterentwicklung in den Mittelpunkt gestellt wurde. Folie und Fundament für diese Kritik bildet der Subjektbegriff, der sich seit der Aufklärung herausgebildet hat, der dann wiederum Grundlage für philosophische Theorien der Moderne wurde.³⁵³

Als weiterführende Theoriegrundlage ist Luthers Ansatz für die Beschäftigung mit Ritualen, gerade auch im Kontext von Seelsorge und Beratung, von Gewicht. Sein Verständnis von Seelsorge legt nahe, Mitgefühl als wesentliches Element so einzubeziehen, dass die Defizitperspektive einer „Solidaritätsperspektive“ weicht. Die Rezeption der Erkenntnisse der Systemiker Gregory Bateson und Helm Stierlin stammen aus der Schizophrenie-Forschung. Luther plädiert dafür, die Defizitperspektive zu verabschieden, die beinhaltet, dass das hilfsbedürftige Objekt Mängel hat, dem der/die HelperIn aufgrund eines größeren „Kraftpotentials“ beikommen will. Stattdessen geht er am Beispiel der Sterbebegleitung davon aus, dass die Lebenden letztlich die Erfahrungsärmeren sind, weil sie die Erfahrung des Sterbens noch nicht selbst gemacht haben. Echte und authentische Solidarität heißt nach Henning Luther, dass wir selbst von den Anderen her lernen können und selbst in Frage gestellt sind. Seelsorge, die sich kritisch von Alltagssorge absetzt, erlaubt dann nicht länger, die Normalität unserer Alltagswelt auszuhalten, weil die Illusion einer „heilen Welt“ über vieles hinwegtröstet; vielmehr fordert Seelsorge uns in letzter Instanz heraus, das Leiden unserer Mitmenschen als Leiden an unserer Welt zu begreifen. Das heißt: Luther will in seinem Ansatz einer „diakonischen Seelsorge“ die Trennung von individueller Seelsorge und struktureller Diakonie überwinden. „Der andere, der aus der Welt fällt, wirft ein Licht auf den Riss, der durch unsere Welt geht und der keine falsche, vorschnelle Versöhnung zulässt. Therapeutische Geschäftigkeit muss vor der Gefahr solch falscher Versöhnung bewahrt werden, die die Erlösungsbedürftigkeit dieser Welt überspielt.“³⁵⁴

In Bezug auf Rituale heißt das zunächst einmal, dass sich im Kontext der Praktischen Theologie zwei Handlungsfelder eröffnen: Übergangsrituale sind besonders im Hinblick auf den Schwellencharakter, den sie innehaben, bedeutsam. Sie beinhalten die Möglichkeit, biographische Selbstthematisierungen freizusetzen, dazu ist es allerdings von Bedeutung, dass die Betroffenen in den einzelnen Passagen verweilen können. Eine alltagsorientierte Praktische Theologie, die sich an den Rändern von Lebenswelten aufhält, könnte zur „Schwellenkunde“ werden. Wenn

³⁵³ Vgl. Uta Pohl-Patalong, 1996.

³⁵⁴ Henning Luther, 1992, 238.

Lebensübergänge in der Praktischen Theologie mehr berücksichtigt würden, könnten diese auch in der Seelsorge in Lern- und Ausbildungskonzepte aufgenommen und integriert werden. Dabei geht es um die Frage, welche Bedeutung Religion und Glaube in der gesamten lebensgeschichtlichen Entwicklung der Einzelnen haben. Für Seelsorge und Beratung hieße das, für biographische Erfahrungen von Diskontinuität und Diskrepanz zu sensibilisieren und zu einer deutenden Aneignung zu befähigen. Dies bedeutet, jenen Konzepten zu widerstehen, die Leben als Leistung verstehen und Biographie als erfolgreiche Planung einer kontinuierlichen Lebenskarriere. Statt dessen geht es dann eher um die Integration der Erfahrungen des Schmerzes und des Scheiterns, der Sehnsucht und der Sinnsuche.

Luthers Schwellenlehre wird bis heute rezipiert und ist für das diese Untersuchung zugrundeliegende Thema wichtige theologische Grundlage. Weil er als Theologe von der Bedeutung der Biographien und ihrer Integration in die praktisch-theologische Arbeit überzeugt war, lässt sich fragen, wie er selbst diesen Faden weitergesponnen und entwickelt hätte. Es ist eine Chance und Herausforderung für die, die in Theologie und Seelsorge an diesen Themen arbeiten, seine so wesentlichen Gedanken im Hinblick auf das Fragmentarische und die existentiellen Grenzerfahrungen für theologisches Denken aufzunehmen, weiterzuführen und in eine praktisch-theologische „Ritualtheorie“ fließen zu lassen.

4.3.2. Ulrike Wagner-Rau: Kasualpraxis

Ähnlich wie Henning Luther geht Ulrike Wagner-Rau von der Lebensgeschichte als Bezugspunkt aus, von der her Funktion und theologische Begründung der Kasualpraxis entwickelt werden. Denn die Beschäftigung mit den immer vielfältiger sich gestaltenden Lebensgeschichten hat in den gesellschaftlichen Modernisierungsentwicklungen der Gegenwart eine große Bedeutung für die Konstitution von Identität gewonnen.

Leitend für ihre Untersuchung ist der Gesichtspunkt, die Kasualpraxis in ihrer Verbindung zu Themen der Lebensgeschichte zu verstehen und im Hinblick auf diese Verbindung Funktion und theologische Begründung der Kasualien zu bestimmen. Sie beschreibt die soziale Realität der sich verändernden Lebensformen und Lebensgeschichten und leitet daraus erste Problemanzeichen für die heutige Kasualpraxis ab. Ausgehend von der Erkenntnis, dass besonders in großstädtischen Regionen große Gruppen von Kirchenmitgliedern andere Lebensformen als das Modell

der sich um die Ehe konstituierenden Familie realisieren, sind auch die Erwartungen an die Orientierung der kirchlichen Arbeit in einem Veränderungsprozess: Nicht nur das Nebeneinander einer wachsenden Vielzahl von Lebensformen, die die Dominanz der traditionellen Eltern-Familie vor allem in den großstädtischen Regionen abgelöst hat, sondern auch der Wandel verschiedener Lebensformen im Verlauf der je einzelnen Biographie führt zu einer weitgefächerten Pluralität in der Kasualpraxis³⁵⁵. Ebenso steigen die Erwartungen an die Vielfalt lebensbegleitenden Gottesdienste. Wagner-Rau plädiert dafür, lebensgeschichtliche Muster und Themen als unverzichtbare Bestandteile einer Kasualtheorie aufzunehmen und fragt nach der Möglichkeit, das vorhandene Kasualangebot, das überwiegend auf das gelingende Leben ausgerichtet ist, auf Brüche, Versagen, Verluste und Scheitern hin auszuweiten: „... aber gäbe es nicht auch Anlässe und Formen, um spezifisch auf Geschiedene, Erkrankte, arbeitslos Gewordene etc. zuzugehen und ihnen das Angebot zu machen, ihre Erfahrungen aus der Enge der Privatisierung in einen weiteren Horizont der religiösen Deutung und der Begegnung mit anderen Betroffenen zu stellen?“³⁵⁶

Grundsätzlich geht es ihr nicht um die Kasualpraxis im engeren Sinn, sondern vielmehr um die Anfrage an kirchliches Leben überhaupt, inwieweit die Kirche die Vielfalt der lebensgeschichtlichen Verläufe und der Lebensformen und -entwürfe in sich aufzunehmen vermag und diese in die Kasualpraxis integrieren kann. Deshalb beschäftigt sie sich mit der Deutung und Einordnung der auf empirischer Basis gewonnenen Ergebnisse. Die konkreten sozialen Veränderungen werden im gesellschaftsanalytischen Zusammenhang so gedeutet, dass sie gravierende Auswirkungen auf die Individuen haben. Die Individualisierungsthese besagt, dass mit zunehmender Reflexivität nicht nur die Vereinzelung, sondern vor allem auch die jeweils individuelle Entscheidungsfähigkeit überstrapaziert wird. Wenn Menschen Erfahrungen des Scheiterns machen, fällt dies meistens auf die eigene Person zurück. Zugleich macht Wagner-Rau deutlich, dass Individualisierung und Globalisierung als unterschiedliche Seiten der Modernisierungsprozesse aufeinander bezogen sind. Da die Zugehörigkeit der Einzelnen zu vorgegebenen sozialen Bezugsgruppen abnimmt, sind Einzelne immer unmittelbarer den globalen Prozessen und Einwirkungen ausgesetzt. So führt z.B. die Arbeitslosigkeit nicht unbedingt zum kollektiven Protest, sondern eher zu Depression und Scham der sich verbergenden Einzelnen.

³⁵⁵ Vgl. Ulrike Wagner-Rau, 2008, 66.

³⁵⁶ Ebd., 74.

Da Kasualien an wichtige Knotenpunkte des Lebens gebunden sind, sind sie unmittelbar an die Frage nach der Identität geknüpft. Aus soziologischer Perspektive fragt Wagner-Rau nach dem Kontinuum, das im Kontext einer gesellschaftlichen Realität, die in wachsendem Maß Abbruch und Veränderung, Diskontinuität und Zersplitterung in den Alltag der Menschen bringt, dringend erforderlich erscheint.³⁵⁷ Dabei ist es nach Meinung von Wagner-Rau erforderlich, die psychoanalytischen Bedingungen für den Hintergrund der Kasualpraxis näher zu beleuchten. In Auseinandersetzung mit Winnicott kommt sie zu der Überzeugung, dass intermediärer Raum und Übergangsobjekt für die interaktiv emotionale Grundlegung des Selbst wesentliche Bedeutung zukomme. Auch in der Kasualpraxis gehe es um geschützte Räume, in denen die Einzelnen sich an biografischen Knotenpunkten neu finden können. Die psychodynamischen Bedingungen seien im Wechsel von Kreativität, intermediärem Raum und Objektbeziehung wesentliche Voraussetzung für das Gelingen einer an Biographiearbeit orientierter Kasualpraxis.

Schließlich stellt sie Überlegungen zur Bedeutung des Rituals in der Moderne vor, die sowohl die Ritualtheorie von Victor Turner als auch Impulse aus der modernen Theatertheorie aufgreifen.³⁵⁸ Trotz eines in den letzten Jahren stärker gewordenen Interesses an der Erforschung der Rituale betont auch Wagner-Rau das Nicht-Vorhandensein einer allgemein akzeptierten Theorie des Rituals. Vielmehr werde die Fülle der Zugänge zum Thema als Notwendigkeit angesehen, um den vielschichtigen Phänomenen zwischen alltäglichen Gewohnheiten und detaillierten liturgischen Handlungen gerecht zu werden. Sie stellt fest, dass Kasualrituale als Teil eines gesellschaftlich breiten, intermediären Raums begriffen werden können, in dem auf vielfältige Weise Unterbrechungen des Alltags inszeniert werden. In diesem intermediären Raum ereigne sich sowohl das, was von Turner mit Liminalität bezeichnet wird, als auch eine symbolische Ordnung, die den Einzelnen in der Ganzheit seines ansonsten permanent geteilten Daseins vergewissere. In der Darstellung und Inszenierung der theologischen Deutung der Lebensgeschichte geschieht die Verknüpfung lebensgeschichtlicher und religiöser Themen.

Auf der Grundlage dieser soziologischen, psychoanalytischen und ritualtheoretischen Erkenntnisse begibt sich Wagner-Rau dann an das Herzstück ihrer Untersuchung: die theologische Per-

³⁵⁷ Vgl. ebd., 79 ff.

³⁵⁸ Ulrike Wagner-Rau hat mit ihrer 2. Auflage in ihrem Buch „Segensraum“ ihre ritualtheoretischen Überlegungen von 2000 komplett überarbeitet, so dass vor allem der performative Charakter von Ritualen stärker akzentuiert wird. Damit möchte sie als wesentliche Stärke der Kasualpraxis das Angebot verschiedener religiöser Handlungs-, Reflexions- und Erfahrungsebenen herausstellen, die helfen können, außergewöhnliche Lebenssituationen zu bestehen, 2008, 10.

spektive einer neuen Kasualtheorie. Sie geht aus von einem intermediären Raum zwischen Mensch und Gott und spricht von einer (Re)konstruktion, die sowohl im Kasualgespräch als auch im Gottesdienst ihren je eigenen Raum hat. Im rituellen Geschehen der Kasualpraxis eröffnet sich Bezogenheit auf andere, d.h. das Individuelle bekommt eine Öffentlichkeit, die zugleich den Segensraum herstellt. Segensraum ist aus der Beziehung heraus gehaltener und haltender Raum, zugleich aber auch begrenzender Raum. Der Raum des Segens hat nach Wagner-Rau eine dreifache Bedeutung: Zum einen werden die Lebensgeschichten gewürdigt, zum zweiten ermöglicht er heilsame Unterbrechungen und zum dritten erinnert er an das Angewiesensein und die Begrenztheit der Menschen und bewahrt sie damit vor Unbarmherzigkeit sich selbst und allem gegenüber, was lebt.³⁵⁹

Die Anstöße für die Praxis der Kasualien führen zum Plädoyer für eine Erweiterung der Kasualpraxis zu einem Raum, in dem die christlich-religiöse Verarbeitung und rituelle Begehung von speziellen Situationen der Lebensgeschichte möglich wird. Es geht dabei nicht um die Entwicklung eines neuen Kasualzyklus, sondern um die erhöhte Aufmerksamkeit für lebensgeschichtliche Anlässe, die für die Entwicklung und Ausgestaltung eines Rituals geeignet sind. Ulrike Wagner-Rau stellt fest, dass sich der gravierende gesellschaftliche Wandel in der Kasualpraxis teilweise spannungsvoll widerspiegelt. Nicht nur Lebensentwürfe und Moral haben sich verändert, sondern auch Themen und Probleme der lebensgeschichtlichen Situationen sowie Biographieverläufe. Die Übereinstimmung zwischen dem Angebot der Kasualien und ihrer Lebensgeschichte sei für zahlreiche Kirchenmitglieder nicht mehr gegeben.³⁶⁰ Sie schlägt eine Strukturierung der erweiterten Kasualpraxis durch die inhaltlichen Akzente des Kirchenjahres vor und sucht den Ort der Rituale nicht nur in der Parochie, sondern auch darüber hinaus auf den unterschiedlichen Ebenen kirchlicher Arbeit. Entscheidend ist dabei, dass dem Bedürfnis entgegengekommen wird, Glaubenthemen im kirchlichen Kontext als lebensgeschichtliche Themen wahrzunehmen und zu verarbeiten.

Ihre konkreten Vorschläge für die Kasualpraxis der Kirche beziehen sich „auf die Schwelle“³⁶¹, denn hier gibt es eine Kontaktfläche zu den Kirchenmitgliedern, die den kerngemeindlichen Aktivitäten eher distanziert gegenüber stehen. Die Schwellensituation betrifft besonders die her-

³⁵⁹ Vgl. ebd., 181. Sie bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Segensraum als gehaltenen und haltenden Raum und zugleich begrenzenden Raum. Im Raum, der sich durch den Segen eröffnet, konzentriert sich „das große Spiel der Freiheit von allen Selbstherstellungzwängen“, Fulbert Steffensky, 1993, 5.

³⁶⁰ Vgl. Ulrike Wagner-Rau, 2008, 187 ff.

³⁶¹ Vgl. ebd., 187.

kömmlichen Kasualhandlungen der Kirche, zu denen sie grundsätzliche Überlegungen anstellt.³⁶² Die Zuwendung zur Kasualgemeinde ist ein wichtiger Bestandteil des Berufsbilds der PfarrerInnen. „Kirche bei Gelegenheit“³⁶³ orientiert sich an den Bedürfnislagen der Kirchendistanzierten und „lässt es sich ohne heimlichen Groll genug sein an den seltenen, aber bedeutungsvollen Kontakten, wie sie für die Kasualpraxis entscheidend sind.“³⁶⁴ Bis auf weiteres ist anzunehmen, dass die traditionell verankerten Kasualien Taufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung das Grundgerüst der Kasualpraxis bleiben werden, allerdings ist die gesellschaftliche Entwicklung so, dass diese Schwellenerfahrungen an Eindeutigkeit verloren haben.

Ebenso sollte die Öffnung der Kasualpraxis für vielfältige Anlässe in den Blick genommen werden. Wagner-Rau spricht von „kleinen Kasualien“, wie z. B. Einschulungsgottesdienst, Gottesdienst am Totensonntag, Gottesdienst zum Sommerfest, Feier der silbernen und goldenen Konfirmation. Hier bestehe noch viel Entwicklungspotenzial, weil die Kasualpraxis ein Angebot darstellt, Themen aus der eigenen Biographie mit der Religion zu verbinden.³⁶⁵ Die Segnung unverheirateter Paare sollte in der kirchlichen Kasualpraxis ebenso ihren Platz haben wie Trennungs- und Scheidungsrituale, wobei die Gestaltung entsprechender Gottesdienste auf die jeweilige Situation des Paares abgestimmt sein sollte.³⁶⁶

In Bezug auf die auf den Einzelfall bezogene Kasualpraxis spricht sie sich gegen den rituellen Bezug der individuellen Lebensentwürfe als „Einzelkasualien“ aus. Vielmehr sei es sinnvoller, die auf Gegenseitigkeit bezogene Perspektive des Christentums auf die Kasualpraxis zu übertragen. Konkret macht sie das an einer gruppenbezogenen Praxis von Ritualen fest. Sie schlägt vor, dass Menschen mit ähnlichen Themen in Gruppen zusammenkommen und sich gegenseitig ihre Geschichten erzählen. „Erzählgemeinschaft in der christlichen Gemeinde bleibt dabei nicht beschränkt auf den Austausch der je eigenen Geschichte, sondern ist zugleich ein Ort des Wieder- und Neuerzählens der Geschichten und Symbole der christlichen Tradition.“³⁶⁷ Eine Konsequenz des Erzählns kann der gemeinsam gestaltete Gottesdienst sein. Beispielsweise könnte am Ende des Kirchenjahres eine Gruppe die Themen von Trauer, Tod und Sterbegleitung aufnehmen und die Gesprächsergebnisse in einen gemeinsam gestalteten Gottesdienst einfließen lassen.

³⁶² Vgl. ebd., 200.

³⁶³ Michael Nüchtern, 1991.

³⁶⁴ Ulrike Wagner-Rau, 2008, 188.

³⁶⁵ Vgl. ebd., 207.

³⁶⁶ Vgl. ebd., 227.

³⁶⁷ Ebd., 229.

Ebenso ist es auch denkbar, Alleinlebende oder Menschen nach der Ruhestandsgrenze durch thematisch an ihrer Situation anknüpfende Angebote anzusprechen und so evtl. auch für ein Ritual sensibel zu machen. Entscheidend sei das immer neue Erzählen, durch das für die Einzelnen der Gesamtzusammenhang hergestellt werden kann. Dieser Zusammenhang lasse sich herstellen durch das Anerkennen der Ambivalenz zwischen Autonomie und Angewiesensein auf andere, sowie durch das Anerkennen der Bezogenheit, die das Erzählen überhaupt erst sinnvoll werden lässt. Hier, so Wagner-Rau, lasse sich erkennen, dass die Kirche mit ihrer Kasualpraxis einem modernen Bedürfnis entgegenkomme. Denn in dieser Praxis werde Raum angeboten für das Erzählen und Deuten der Lebensgeschichte im Kontext einer Gemeinschaft und einer Tradition, für die die Verheißung einer über das jeweils Aktuelle hinausgehenden Liebe konstitutiv sei.³⁶⁸

Offene Themengottesdienste mit lebensgeschichtlichem Bezug sind nach Meinung von Wagner-Rau ebenso eine gute Möglichkeit, die Bedeutung des Glaubens für die alltägliche Erfahrung der Menschen stärker zu akzentuieren. Aus dem Ablauf des Kirchenjahres ergebe sich eine mögliche Strukturierung biographisch orientierter Gottesdienste, denn „die biographische Zeitstruktur des Festerlebnisses (sei) zugleich eine zyklische und eine geschichtliche Wiederholung und Weg.“³⁶⁹

Wagner-Raus Untersuchung hat den Wert, dass sie in Bezug auf die kirchliche Kasualpraxis das Feld erweitert hat, so dass sich immer wieder neu (re)konstruierende Lebensgeschichte tatsächlich einen denkbaren Platz in dieser Praxis bekommt. Faktisch und ganz pragmatisch gesehen stellt sich jedoch die Frage, ob die von Wagner-Rau im Mittelteil ihrer hier zitierten Veröffentlichung formulierten Erkenntnisse aus der Beschäftigung mit den modernen Ritualtheorien auch ihren Niederschlag in der kirchlichen Kasualpraxis finden. Wagner-Rau spricht vom liminoiden Charakter der Kasualtheorien, die nur begrenzt auf vorgegebene Gesamtformen (z.B. in der Form von Agenden) zurückgreifen können. Es scheint wie ein nicht überwindbarer Graben zwischen dem Verhaftetsein in der traditionellen Liturgie und der Suche nach neuen Formen und Inszenierungen zu bestehen, die wohl etwas vom Geist des Evangeliums atmen, nicht aber festgelegt sind auf irgendwelche Formalitäten. Diese Gratwanderung eröffnet sich nach der Lektüre des Buches von Wagner-Rau wie selbstverständlich. Wo und wie sie endet, bleibt offen und bedarf weiterer Untersuchungen.³⁷⁰

³⁶⁸ Vgl. ebd., 132 ff.

³⁶⁹ Peter Cornehl, 1985, 423.

³⁷⁰ Eine ebenso aktuelle Untersuchung zu den klassischen Kasualien sowie eine Ausfächerung des klassischen Kanons zu neuen biographischen und gesellschaftlichen Anlässen liefert Lutz Friedrichs in seinen Studien zur Kasualpraxis in der Spätmoderne, 2008, bes. 185 ff., vgl. oben Kap. 3.3.1.

4.3.3. Christoph Morgenthaler: Systemtherapie in kirchlicher Praxis

Christoph Morgenthaler geht es um die Grundlagen einer systemischen Seelsorge, die sich sowohl auf Beziehungssysteme als auch auf die einzelnen Menschen, die durch diese Beziehungssysteme geprägt sind, richten. Die systemische Sichtweise wird am Beispiel der konkreten Wahrnehmung familiärer Wirklichkeiten verdeutlicht.

Besonders die Frage nach Religiosität und die Frage, wie diese das familiäre Leben mitgestaltet, ist für die Untersuchung interessant: Dazu werden religionssoziologische Befunde in einen intergenerationellen, geschichtlichen Entwicklungszusammenhang gestellt. Über Generationen hinweg scheinen bestimmte Muster tradiert zu werden, wie eine gewisse Distanz zur Kirche oder eine positive Beziehung zu Gott. Dabei sind Rituale entscheidende Wegstrecken für viele Familien und auf diesen wird das Verhältnis zur Kirche neu „bestimmt“.

Religiosität bezeichnet Morgenthaler als Konfliktherd und Ressource im System, die Religiosität wird sowohl als Stärke als auch als Defizit im Familiensystem gesehen. In Bezug auf die Praxis der Therapeuten sei es wichtig, auf verschiedene mögliche Richtungen der Aufnahme der Religiosität in die Familientherapie zu achten. Selbstwahrnehmung und -reflexion beeinflussen den bewussten Umgang mit religiösen Bindungen, die als Ressource erlebt wurden, ebenso wie die defizitorientierten, die im Familiensystem zu Störungen führen. Verschiedene Publikationen befragen systemisches Arbeiten auf seine spirituellen Implikationen und kommen zu dem Schluss, dass zentrale Konzepte des systemischen Denkens wie Konstruktivismus, Ressourcenorientierung und Vernetzung als spirituelle Konzepte gelesen werden können.³⁷¹ „Für eine Therapie der Metanoia, des Umdenkens, des Standpunktwechsels, ist die Distanzierungsfähigkeit oder Neutralität des Therapeuten mindestens ebenso wichtig wie Empathie und Mitgefühl. Identifikation als Anhaften fördert Helfertum und Mitleidpathos, während die Praxis der Desidentifikation, der Selbstverleugnung, wie Jesus dies nannte, der Boden ist für die Entwicklung von Mitgefühl und bedingungsloser Liebe.“³⁷²

Im Anschluss an die Beschäftigung mit der Religiosität in familientherapeutischen Zusammenhängen stellt Morgenthaler die Frage, wieso der Religiosität in der wissenschaftlichen Literatur

³⁷¹ Vgl. Christoph Morgenthaler, 2000, 91 ff.

³⁷² Ebd., 92 f.

zu Familien- und Systemtherapie so wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. Er vermutet, dass dies mit den komplexen Faktoren zusammenhängt, die in einer säkularen Familientherapie berücksichtigt werden müssen.³⁷³ Zum einen könnte es sein, dass im realen Alltag von Familien Religion eine kleinere Rolle spielt als dies Familien selber benennen, wenn sie dezidiert dazu befragt werden. Es kann sein, dass religiös orientierte Familien in überdurchschnittlichem Ausmaß zur Gruppe derjenigen gehören, die keine Therapie in Anspruch nehmen. Schließlich spielt hier sicher die meist kritische Haltung der Familientherapeuten zur Religiosität hinein, wobei Morgenthaler anfragt, ob Systemtherapeuten in der Abwehr religiöser Themen nicht einen Schatten abspalten: die Frage nach weltanschaulichen und religiösen Voraussetzungen ihrer Arbeit und Theoriekonzepten.

Den familiären Hintergrund von Seelsorgern mit ins Spiel zu bringen bzw. diesen wahrzunehmen und zu reflektieren, ist ebenso interessant wie die Frage nach den theologischen Ressourcen. Morgenthaler entwickelt ein Schaubild in Form eines Dreiecks, das in der Mitte Persönlichkeit, Theologie und Spiritualität aufnimmt.³⁷⁴ Die Persönlichkeit ist umgeben von Kirche als „Kirche als Familie“, Familien in der Gemeinde und persönlicher Familie, also der Herkunftsfamilie, eigenen Partnerschaft(en), Wahlverwandtschaften etc. In diesem ganzen Setting liegt die theologische und spirituelle Identität der SeelsorgerInnen verborgen. Mit Hilfe der „Hermeneutik des Verdachts“, einer feministischen Textauslegungsmethode, die von Elisabeth Schüssler-Fiorenza³⁷⁵ entwickelt wurde, macht Morgenthaler deutlich, dass das Leiden in Systemen oft nicht auf den ersten Blick erkennbar ist. Es wird durch jene sprachlichen Konstruktionen ausgeschlossen und verschleiert, die die feministische Kritik in patriarchaler Sprache nachgewiesen hat.³⁷⁶ Die „Hermeneutik des Verdachts“ bezieht Morgenthaler auch auf die kritische Haltung gegenüber Theologie und Seelsorge selbst. Die Hermeneutik des Verdachts führt zur Wahrnehmung der Ambivalenz des Religiösen. Zugleich führt sie wieder zum Ort der persönlichen Spiritualität von SeelsorgerInnen zurück. Spiritualität, verstanden als existentieller Bezug auf die dynamische Wirklichkeit der „geselligen Gottheit“, ist nach Meinung Morgenthalers für das Geschehen systemischer Seelsorge von tragender Bedeutung.

³⁷³ Vgl. ebd., 93.

³⁷⁴ Vgl. ebd., 112.

³⁷⁵ Vgl. Elisabeth Schüssler-Fiorenza, 1993.

³⁷⁶ Vgl. Christoph Morgenthaler, 2000, 131.

Ganz elementar fragt Morgenthaler nach der „Kunst der Technik“, also wie das Handwerkszeug aus der systemischen Therapie in die Seelsorge übertragbar ist. Dezidiert spricht er von Kunst³⁷⁷, d.h., die Technik spiegelt einen bestimmten Geist, der sich zum Beispiel in einer bestimmten Haltung gegenüber der Familie ausdrückt. Humor, Distanz und Paradox haben eine große Bedeutung für das systemische Arbeiten mit Familien, ebenso die verschiedenen Fragen zur Möglichkeitskonstruktion sowie die Fragen, die als lösende Spielzüge benannt werden, wie z.B. zirkuläre Fragen.³⁷⁸

Bei der Aushandlung des Seelsorgeauftrags³⁷⁹ ist die Kasualie oft das äußere Anliegen, ein wichtiger Einstiegsort für die Auseinandersetzung mit den Traditionen eines Familienverbandes. Morgenthalers Meinung nach bewegen wir uns im Feld der Rituale auf ureigenem Boden systemischer Seelsorge. Er bezieht sich auch auf das Mailänder Team, wenn er sich auf die bewahrende und verwandelnde Kraft von therapeutischen Ritualen bezieht. Gegen eine theologische Herabsetzung und auch gegen die abschätzige Rede vom „Zeremonienmeister“ müssten Rituale auch in ihrer stabilisierenden und Wandel unterstützenden Funktion ernstgenommen werden.³⁸⁰ Am Beispiel der Trauung will er die vielen Möglichkeiten verdeutlichen, Rituale und ihre hilfreiche Funktion zu thematisieren, ebendiese zu gestalten und weiterzuentwickeln. Wiederum mit Hilfe der feministischen Hermeneutik nach Schüssler-Fiorenza macht er deutlich, dass die Trauung viele Möglichkeiten für Kreativität und Spielraum offen lässt und dass Verkündigung und Ritual in einer tiefen inneren Verbundenheit zueinander stehen. Auch andere Kasualien, wie Taufe und Konfirmation, werden von Morgenthaler in den Zusammenhang der Entwicklung des Familienlebenszyklus gestellt. Im Ritual entstehen neue Rollen und alte erhalten neue Definitionen, es werden neue Grenzen geschaffen und Grenzen erweitert. Bei der Taufe zum Beispiel gibt es eine Sichtbarkeit der Grenzen zwischen den Generationen. Es entstehen neue Beziehungen, wie z. B. unter den Paten und Patinnen oder wenn Eltern durch ihre eigenen Kinder wieder mehr Kontakt zu ihren eigenen Eltern finden.

Morgenthaler spricht von Kasualien als sogenannten Epizentren, um die herum sich die Familie gruppiert. Damit meint er, dass sich um Kasualien Problemsysteme ganz eigener Art auftun.

³⁷⁷ Vgl. Christoph Morgenthaler, 2009, 84.

³⁷⁸ Vgl. hierzu Kapitel 4.1.2.

³⁷⁹ Zum Auftrag und den wichtigen Schritten der Auftragsklärung, vgl. Christoph Morgenthaler, 2009, 245 und Morgenthaler, 2000, 164 ff.

³⁸⁰ Während im Buch zur Systemischen Seelsorge diese rituellen Dimensionen nur kurz angedeutet wurden, widmet Christoph Morgenthaler in seinem Lehrbuch zur Seelsorge, das ziemlich genau zehn Jahre danach erschien, einen ganzen Abschnitt den Inszenierungen und Ritualen, 2009, 268-282.

Deshalb sei es nicht unerheblich, wie theologische Traditionen und biblische Metaphern und Geschichten im Umfeld der Kasualien zum Zug kommen. Die Erfahrungen in den eigenen Beziehungssystemen beeinflussen die Interpretationsmodelle, die gerade auch anlässlich der Kasualien in Verkündigung und Seelsorge zum Tragen kommen. Der zutiefst systemische Charakter kirchlicher Arbeit, der weit über den im engeren Sinn seelsorglichen Bereich hinausreiche, betreffe sowohl die Fragen pastoraler Existenz, die Arbeitsweisen der Exegese als auch die hermeneutischen Interpretationsmodelle für klassische religiöse Traditionen und aktuelle Lebenssituationen.

In Bezug auf die aktuellen Lebenssituationen entfaltet Morgenthaler in seinem Lehrbuch von 2009 die Bedeutung von Inszenierungen und Ritualen, die er zur „pastoralen Kernkompetenz“ zählt.³⁸¹ Er unterscheidet zwischen kleinen liturgischen Formen als Ritualen, wozu Gebete, Handauflegung, Abendmahl, Beichte oder Krankensegnung zählen. Als in Raum und Zeit rhythmisierte und gestaltete Abfolgen von Handlungen, die religiöse Symbole und Sinnssysteme in Szene setzen und weitertragen, misst er ihnen im Kontext der Seelsorge eine große Bedeutung, besonders in der Bewältigung kritischer Lebensübergänge, zu.³⁸² In der Entfaltung der befreienden Kraft, die auf neue „Segensräume und Zwischenräume“ schließen lassen, bezieht er sich auf Ulrike Wagner-Raus „Zwischenräume, die quer zur herkömmlichen Zeit stehen.“³⁸³ Der Ritualprozess wird in den drei bekannten Phasen des kommunikativen Ablaufs dargestellt³⁸⁴: Joining und Auftragsklärung, Durchführung des Rituals und Abschluss inklusive der kommunikativen Validierung. Morgenthaler konstatiert, dass Rituale Menschen in Bezug zu einer Transzendenz stellen, auch wenn die religiösen Traditionssysteme durchaus unterschiedlicher Herkunft und Natur sein können, so dass es oft nötig sei anzusprechen, wie die betroffenen Menschen Transzendenz je verstehen.

Sehr aufschlussreich für die vorliegende Arbeit ist der Ansatz Morgenthalers, die Rituale aus der Psychotherapie in die Seelsorge aufzunehmen und aus der Richtung der Gestalt- und der systemischen Therapie zu beleuchten³⁸⁵. Er plädiert für eine kreative Weiterentwicklung von Ritualen in der Seelsorge, die allerdings eine hinreichende therapeutische Kompetenz voraussetzen. Die

³⁸¹ Vgl. Christoph Morgenthaler, 2009, 268.

³⁸² Vgl. ebd., 270 ff.

³⁸³ Ulrike Wagner-Rau, 2008, 18.

³⁸⁴ Vgl. Christoph Morgenthaler, 2009, 272.

³⁸⁵ Evan Imber-Black/Janine Roberts/Richard A. Whiting, 2001, aufnehmend, thematisiert Christoph Morgenthaler die Gemeinsamkeit der therapeutischen Rituale mit den religiösen. Allerdings „unterscheiden (sie) sich von diesen

zehn methodischen Konkretionen zur Ritualgestaltung³⁸⁶ orientieren sich am Leitfaden von Richard Whiting, der einen entsprechenden Leitfaden für die Konstruktion therapeutischer Rituale entwickelte.³⁸⁷ Dabei bezieht er sich auf viele konkrete Praxisbeispiele für kleine liturgische Formen und konkrete Ritualgestaltung³⁸⁸ und entfaltet das Seelsorgegespräch in ritueller Perspektive. Anknüpfend an Erkenntnisse und Thesen aus der Psychotherapie, die Rituale als heilsam und stabilisierend beschreiben, fragt Morgenthaler nach der heilsamen Dimension der Rituale in der Seelsorge. „Die Rolle der Seelsorge ist es, eine krisengeschüttelte Familie darin zu unterstützen, sich an eine weniger als vollkommene Welt anzupassen. Antonovsky (1979) beschreibt die dabei hilfreiche Orientierung als „Kohärenz“. Kohärenz ist ein dauerhaftes, dynamisches Gefühl des Vertrauens oder Glaubens, dass die Welt verlässlich ist und sich die Dinge so gut entwickeln, wie man es normalerweise erwarten kann. Die Welt wird dabei als verstehbar und bedeutungsvoll, wenn auch voller Konflikte und Komplikationen gesehen [...].“³⁸⁹ SeelsorgerInnen haben die Aufgabe, Familien bei der Reise durch die Sinnkrise zu begleiten und ihnen zu helfen, den Prozess des Verlierens und Gewinnens einer starken Überzeugung (Kohärenz) zu durchleben. Dabei sind die verschiedenen ressourcenorientierten Zugänge wegweisend, auch aus theologischer, insbesondere pneumatologischer Perspektive³⁹⁰.

Fragerichtungen bezüglich der Wirkkraft und Bedeutung religiöser Vorstellungen in einer Familie erlauben eine Art „Diagnose“, wie die Religiosität in einer Familie wirkt. In der Genogrammarbeit kann die religiöse Ebene mit einbezogen werden. In der Arbeit mit Familienskulpturen kann Gott als Bezugsgröße eingeführt werden. Als Beispiel gibt Morgenthaler vor, es könne ein Symbol gesucht werden, das die Familienreligiosität darstellt und zu dem sich die einzelnen Familienmitglieder in Beziehung setzen.

Für die vorliegende Untersuchung scheint die Auseinandersetzung mit der Frage nach Gott besonders bedeutsam zu sein. Morgenthaler überschreibt sie: „Glaube, Dekonstruktion und Transzendenz.“³⁹¹ Ausgehend von den in Kapitel 2.4. dargestellten Überlegungen zu Immanenz, Transparenz und Transzendenz, die deutlich machten, dass es bei Rituale in Seelsorge und The-

dadurch, dass sie meist ad hoc auf eine bestimmte Situation hin entwickelt werden und nicht mit der Gegenwart einer transzendenten Wirklichkeit rechnen [...],“ Morgenthaler, 2009, 276.

³⁸⁶ Vgl. Christoph Morgenthaler, 2009, 277 ff.

³⁸⁷ Vgl. Richard A. Whiting, 2001, 121- 152.

³⁸⁸ Vgl. Christoph Morgenthaler, 2009, 278 ff; Klaus Eulenberger/Lutz Friedrichs/Ulrike Wagner-Rau, 2007; Ursula Riedel-Pfäfflin/Julia Strecker, 1999; Gina Schibler, 1999.

³⁸⁹ Christoph Morgenthaler, 2000, 218.

³⁹⁰ Vgl. Christoph Morgenthaler, 2009, 96 ff.

³⁹¹ Christoph Morgenthaler, 2000, 268 ff.

rapie immer wieder um die Rückbindung, die Möglichkeit, bestimmte Dinge nur im Vertrauen auf das, was nicht greifbar ist, gestalten zu können geht, lässt sich die Gottesfrage einbinden. Es geht um die Möglichkeit der Neuorientierung in Herz und Verstand, so dass die Perspektive auf Dinge sich verändert und damit nicht nur eine neue Sichtweise ihren Platz hat, sondern auch Verwandlung und neues Leben im Hier und Jetzt, nicht erst im Jenseits stattfindet. Morgenthalers Erfahrung nach lässt sich Gott nicht reduzieren auf eine Garantie bestehender Familien- und Unterordnungsverhältnisse, vielmehr als dynamische Wirklichkeit, die Koalitionen sprengt und auf ein sich entziehendes, transzenderndes Mehr an Lebensmöglichkeiten hin aufbricht: „Theologie, die sich als Denkbewegung auf einen solchen Gott hin versteht, schärft als Reflexionskraft die Wahrnehmung für die Differenz von System und Transzendenz und macht Prozesse der Sakralisierung eines Familiensystems rückgängig, die diesem eine Weihe verliehen haben, die ihm nicht zukommt.“³⁹² Morgenthaler will die pastoralpsychologischen Konsequenzen eines solch theologisch reflektierten Denkens überprüfen und kommt zu dem Schluss, dass in psychologischen Zugängen zur Gottesfrage das Gottesbild sehr häufig nach den menschlichen Beziehungen geformt und abgeleitet wurde. Einerseits betont er die Offenheit und Unbestimbarkeit, die es diesem Gottesbild ermöglicht, Grenzen aufzubrechen, andererseits fragt er jedoch nach der ganz eigenen Qualität der Gottesbeziehung. Diese eigene Qualität sei gerade in therapeutischen und seelsorglichen Beziehungen wichtig, weil sich dann aus der Beziehung zu Gott Rückschlüsse und Rückfragen auf das Familiensystem ziehen lassen. Wenn z. B. jemand Vergebung als eine Gotteserfahrung kenne, sei es eine Chance für sie oder ihn, diese auf Familiendynamiken zu übertragen. Die theologische Reflexionskraft liege in der Arbeit mit Familiensystemen darin, Unterschiede zu benennen, wo diese wirklich signifikant sind, und Gott als dynamische Wirklichkeit zu erfassen, die nicht nur „ins System kommt, sondern über jedes System hinausführt.“³⁹³

Da Morgenthaler in seinem Ansatz jedoch konstruktivistisches Gedankengut weder berücksichtigt noch integriert, wird hier eine Chance vertan, die Subjektivität von Wirklichkeitskonstruktionen und Glaubensüberzeugungen in der systemischen Seelsorge zu reflektieren. Hier ist die Grenze von Morgenthalers Untersuchung: SeelsorgerInnen werden nicht motiviert, einen kritischen Metastandpunkt zur eigenen „Realitätsauffassung“ einzunehmen, subjektive Bilder von Familien und anderen sozialen Systemen werden unkritisch übernommen.

³⁹² Ebd., 268.

³⁹³ Ebd., 269.

Dennoch ist Morgenthalers systemischer Ansatz für die pastoralpsychologische und therapeutische Praxis, gerade was die Integration von Ritualen und die ressourcenorientierte Ausrichtung angeht, wegweisend und, mit konstruktivistischem Gedankengut ausgestattet, zur Nachahmung inspirierend. Im Vergleich mit Wagner-Rau, die sich dezidiert auf die Kasualien und deren lebensgeschichtliche Ausrichtung bezieht, führt seine Auseinandersetzung mit Ritualen aufgrund des systemischen Hintergrundes sowohl zur lebensgeschichtlichen als auch zur systemischen Betrachtungsweise der Kasualseelsorge, so dass Rituale wie selbstverständlich in verschiedenen Settings und den unterschiedlichsten Situationen ihre Bedeutung und Funktion bekommen. Da wir uns seiner Meinung nach im Feld der Rituale auf ureigenem Boden systemischer Seelsorge befinden, gelingt es ihm, sich einerseits auf das Mailänder Team zu beziehen, wenn er die bewahrende und verwandelnde Kraft von therapeutischen Ritualen betont, andererseits aber auch die heilende und wesentliche Erfahrung von theologischen Traditionen und biblischen Metaphern und Geschichten im Umfeld der Kasualien zum Zug kommen zu lassen.

Die Erfahrungen in den eigenen Beziehungssystemen beeinflussen die Interpretationsmodelle, die gerade auch anlässlich der Kasualien in Verkündigung und Seelsorge zum Tragen kommen. An der Schnittstelle zwischen Theologie und Therapie wendet er sich gegen eine theologische Herabsetzung der Kasualien³⁹⁴ und plädiert, von einem seelsorglichen Interesse herkommend, dafür, Rituale sowohl in ihrer stabilisierenden als auch wandelunterstützenden Funktion ernst zu nehmen.³⁹⁵

Anschließend an Morgenthaler ist zu fragen, auf welche Art und Weise Verbindungslien zwischen den „Ritualen systemischer Seelsorge und Therapie“ und den Parametern wie Form und Berufung, Gender, Gemeinschaft und Körper in diesem großen Ganzen gezogen werden können und wie die Kommunikationsprozesse gerade für die Weiterentwicklung des Systems in Gang

³⁹⁴ Vgl. Christoph Morgenthaler, 2009, 320 ff. Die Gestaltung von Ritualen schlägt Morgenthaler als Methode vor, um der Familie zu helfen, einen Konflikt zu lösen oder den Übergang in einen neuen Lebensabschnitt zu bewältigen. Gerade bei den kritischen Ordnungsübergängen im Familienlebenszyklus machen es Kasualien möglich, die Familienmitglieder auf lebendige und oft auch tiefgehende Weise so zu begleiten, dass die Übergänge und Schwellen des Lebens im Licht des Glaubens eine neue Dimension bekommen. Morgenthaler bezeichnet die einzelnen Phasen der Familienentwicklung als durch ganz bestimmte Eigenschaften und Herausforderungen geprägt, die teilweise mit den kirchlichen Kasualien korrespondieren. Jedoch geht er an dieser Stelle zu wenig auf die Formen des Zusammenlebens im Wandel ein, die er an anderen Orten durchaus im Blick hat, Morgenthaler, 2000, 41 ff. Was ist mit den Singles, den Alleinlebenden, den Lesben und Schwulen u.a.? Vgl. Lutz Friedrichs, 2008, 128 ff. und 212 ff; Ulrike Wagner-Rau, 2008, 41 ff.

³⁹⁵ Zum Beispiel wird in einem Trauergespräch mit der Trauernden das Begehen einer Strecke in der Erinnerung mit dem Verstorbenen zu einem Familienritual, zum Begehen eines „weißen Flecks“ auf der inneren „Landkarte der Familie“, vgl. Christoph Morgenthaler, 2000, 247 ff.

gehalten werden können. Da Morgenthaler konstruktivistischen Gedanken gegenüber nicht aufgeschlossen ist, vermitteln seine Texte an verschiedenen Stellen den vermeintlichen Eindruck von Objektivität und Wahrheit. Weil Immanenz, Transparenz und Transzendenz zusammenspielen, ist die Form in ihrer Dialektik von Kontinuität/Struktur und Wandelbarkeit wesentlich für den kreativen Prozess der Integration von Ritualen in Seelsorge und Therapie. Dies bedeutet, sowohl auf den systemischen Kontext, in dem neue Rituale entwickelt werden, zu achten als auch die Ebene der religio einzubeziehen und die gendersensiblen Themen immer wieder auf ihren kulturellen Kontext hin zu befragen und zu reflektieren. Dies alles geschieht aus einem Geist der Unterscheidung heraus.

4.3.4. Gina Schibler: Kreativ-emanzipierende Seelsorge

Das Konzept Gina Schiblers verdient für die vorliegende Arbeit Beachtung, da es viele Schnittstellen mit ihr gibt, vor allem in der Betonung der Kreativität und der Genderthematik. Wenn auch das Ritual nicht im Mittelpunkt ihrer Überlegungen steht, ist die Beschäftigung mit ihrem Werk doch wichtig und ertragreich, gerade in Hinblick auf die eigene Gegenstandsbildung der Seelsorge. Es geht ihr in der Praxis der Seelsorge um das prozesshafte Spiel mit KlientInnen, sei es im Kontakt mit anderen Menschen, sei es nur für sich allein im Angesicht Gottes³⁹⁶. Sie will mit ihrem Ansatz ein SeelsorgemodeLL entwerfen, das von einer Gleichwertigkeit der Geschlechter ausgeht und kreative Prozesse in seelsorglichen Situationen genauso unterstützt wie die Aufnahme weiblicher Glaubenszeugnisse.

In einem ersten Teil widmet sie sich verschiedenen zeitgenössischen pastoralpsychologischen Entwürfen (Klaus Winkler, Joachim Scharfenberg, Hans van der Geest, Howard Clinebell, Isidor Baumgartner) und kommt zu dem Schluss, dass Kreativität in den verschiedenen Entwürfen durchaus auftaucht, dass sogar schöpferische Prozesse mit heilender Wirkung stattfinden, diese jedoch größtenteils unentdeckt bzw. als individuelle und nicht weiter beeinflussbare Merkmale einzelner Seelsorger definiert werden. Ihr Anliegen ist es, das heilsame Potential in der therapeutischen Seelsorge als Raum für eine kreative Auseinandersetzung mit Gottes Heilkraft wahrzunehmen und bewusst zu machen.³⁹⁷ An dieser Stelle bezieht sie sich auf Rituale, ohne diese explizit zu benennen, indem sie das Heilgeschehen als solches auf den Prozess des

³⁹⁶ Vgl. Gina Schibler, 1999, 27.

³⁹⁷ Vgl. ebd., 85 ff.

Sich- Überlassens bezieht. „Gott allein heilt, durch uns, mit uns, jenseits von uns manchmal mit einer einfachen Geste, mit einem Wort, mit einer Berührung, von mir formuliert oder vorgenommen, ohne jede Absicht, kreativ zu sein, manchmal aber auch durch einen treffenden Brief, einen von uns formulierten Segen, durch ein berührendes Gebet [...].“³⁹⁸

Wenn Schibler in ihrem Kapitel 4.4.³⁹⁹ den kreativ-emancipierenden Umgang mit Symbolen für die Seelsorge beleuchtet, geht es ihr in erster Linie um die Wirkmächtigkeit der Symbole. Da Symbole eine Wirkung auf die Menschen, auf deren Kommunikation und in diesem Zusammenhang immer einen Bedeutungsüberschuss haben, eröffnet Schibler hier den Zugang zur transzendenten Funktion von Symbolen. Sie berichtet von einer Klientin, mit der sie in verschiedenen Inszenierungen mit den Symbolen einer Puppe und eines Pullovers arbeitet und beschreibt, wie diese beiden Symbolhandlungen, das Annehmen der Puppe als Anteile der eigenen Persönlichkeit und das Annehmen des Pullovers als Ausdruck für Schutz, Geborgenheit und die Möglichkeit zur Regression echte Sinnstiftung und Heilung ermöglichen. Hier verweist sie auf die Parallelität zu Jesu Handeln, der unbefangen Symbolhandlungen vornimmt und in diversen Inszenierungen Heilung ermöglicht. Heilung geschieht öffentlich und sinnlich, sicht- und hörbar, mit Berührungen und Handlungen. Symbole wirken, wenn sie Beziehung stiften; dies gilt auch für die Kommunikation mit und über Gott. Hier bekommt die Kreativität eine besondere Bedeutung, gerade hinsichtlich der Transzendenz.

Es ist lohnend, Schiblers Ansatz im Hinblick auf Rituale weiterzudenken, bzw. ihre Beispiele der Symbolkraft von Handlungen als Äquivalent für Rituale zu interpretieren. Sie beschreibt konkrete Beispiele aus ihrer seelsorglichen Praxis, die mit Inszenierungen und kreativen Schritten in die Richtung dessen gehen, was im Fallbeispiel zu Beginn dieser Arbeit verdeutlicht wurde: die Erfahrung, Transzendenz zu schaffen, indem Immanenz gewährt wird. Dies geschieht in Rituale, aber auch in kreativ-emancipierenden Seelsorgeprozessen, wie Schibler sie beschreibt. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Hermeneutik der schöpferischen Resonanz⁴⁰⁰, mit der Schibler den Verstehensweg des schöpferischen Prozesses beschreibt, der sich auf innere und äußere Wahrnehmungen bezieht. Ganz alltägliche Verstehensprozesse beruhen ebenso auf Akten der schöpferischen Resonanz wie auch auf kreativ-poetischen Formgebungsprozessen. Davon ausgehend, dass in diesen Kreationen in Sprache gefasster Sinn und Bedeutungszusammenhänge

³⁹⁸ Ebd., 86.

³⁹⁹ Vgl. ebd., 281 ff.

⁴⁰⁰ Vgl. ebd., 342.; vgl. dazu auch Christoph Morgenthaler/Gina Schibler, 2002, 157 ff.

relevant werden, legt Schibler Wert auf eine umfassende Hermeneutik für die Seelsorge, angelehnt an die feministische Hermeneutik von Elisabeth Schüssler-Fiorenza. In dieser Hermeneutik bezieht sich Schiblers Hauptaugenmerk auf die schöpferische Resonanz, also das tiefe Verstehen von Menschen untereinander, aber auch das Verstehen von literarischen, künstlerischen oder poetischen Werken. Diese schöpferische Resonanz ereignet sich auch in der therapeutischen /seelsorglichen Rezeption von Ritualen, es entsteht ein schöpferischer Zirkel, der von der Wahrnehmung zur Differenzierung und zur Integration und Kreativität führt⁴⁰¹ auch wenn diese von Schibler nicht explizit benannt werden. Ganz am Schluss beschreibt sie eine letzte Sequenz mit einer Klientin, in der sie ihr drei kreative Hausaufgaben schickt. Diese sind:

1. eine Geschichte über ihren Wunsch zu schreiben, sich nicht zu entwurzeln, stattdessen auf dem Boden, der sie nähre, zuhause zu sein;
2. einen Abschiedsbrief an ihr Nomadenleben zu schreiben und aufzuzählen, was an ihrem neuen sesshaften Leben liebenswert sei;
3. ihrem Körper einen Brief zu schreiben, der mit dem Satz endet: Dein dich liebender Körper.⁴⁰²

In diesem Schluss ist die spiralförmige Bewegung des schöpferischen kreativen Prozesses aufgenommen. Auch wenn nicht explizit von Ritualen die Rede ist, gibt es doch viele Parallelen, besonders was das Loslassen des Alten und den Neubeginn von etwas Neuem angeht. Auch das Geschehen lassen, das Sich- Hineinbegeben als Ressource für die SeelsorgerIn ist sehr ähnlich. Die bewusste Wahrnehmung und Herstellung von Transparenz der verschiedenen Phasen jedoch, das reflektierte „über die Schwelle-gehen“, das in der therapeutischen Arbeit mit Ritualen eine nicht unerhebliche Rolle spielt, ist in diesem Ansatz nicht Bestandteil des therapeutisch-seelsorglichen Vorgangs.

⁴⁰¹ Vgl. Christoph Morgenhaler/Gina Schibler, 2002, 162: „Kreative Resonanz ist Spiegelung besonderer Art. Sie ist kreative Bestätigung des So-Seins des anderen Menschen in seiner Kreativität. Damit weist sie aber zugleich über das Gegebene auf das Mögliche.“

⁴⁰² Vgl. Gina Schibler, 1999, 460.

4.3.5. Michael Klessmann: Seelsorgedimensionen

Exemplarisch und zugleich sehr grundlegend sei hier auf das umfassende Lehrbuch von Michael Klessmann hingewiesen, das in seiner Komplexität in die Breite des Handlungsfelds Poimenik, die Vielfalt ihrer Bedeutungszusammenhänge und die multidimensionalen Konzeptionen einführt. Klessmann will die verschiedenen Ansätze der Seelsorgelandschaft in komplexen Gesellschaften nicht gegeneinander ausspielen sondern sie ergänzend und synergistisch darstellen und deren vielseitige Perspektiven aufzeigen.

Seelsorge in gegenwärtigen Lebenszusammenhängen führt er auf verschiedene Kontexte zurück, legt dann den Fokus auf die Chance der geringen Strukturiertheit von Seelsorge, die besonders zur Geltung kommt, wenn sie sich mit anderen Beratungs- und Begleitungsangeboten vernetzt, sich also als Bestandteil eines umfassenden psycho-sozialen Hilfe-Netzwerks begreift. Das Bedeutungsfeld Seelsorge beschreibt er als Spannungsfeld zwischen Seele, Sorge, Beziehung, Begleitung und Begegnung und in all dem hat die Sprache eine große Bedeutung. So rekurriert er etymologisch beim Seelenverständnis auf das griechische und das hebräische Seelenverständnis, betont die Unterschiedlichkeit dieser Zugänge und kommt zu dem Schluss, dass wir beide Herangehensweisen brauchen und an dem schwierigen Begriff der Seele festhalten sollten⁴⁰³. Aus Sicht der hebräischen Tradition sollten wir die Vorstellung der vitalen Einheit, Ganzheitlichkeit und Angewiesenheit des Menschen, also das Leib- und Seele-Sein, im Blick behalten, aus Sicht der griechischen Tradition ist es wichtig, die Göttlichkeit der Seele anzuerkennen und ihre unverzichtbare Bedeutung für die Menschlichkeit des Menschen anzuerkennen. Erst wenn wir uns mit den unterschiedlichen Bedeutungsfeldern von Seele und Sorge in ihrer Ganzheit vertraut machen, können wir auch den schwer zu fassenden Begriff „Seelsorge“ genauer fassen. Klessmann bezeichnet Seelsorge als Sorge für das Leben und entfaltet auf der Grundlage dieser Definition die verschiedenen Dimensionen der Seelsorge im 20. und beginnenden 21. Jahrhundert. In diesem Kontext sind sich alltägliche, kerygmatische und therapeutische Dimensionen darin ähnlich, dass sie „eine Art von verbalistischer Engführung praktiziert haben.“⁴⁰⁴

⁴⁰³ Vgl. Michael Klessmann, 2008, 26 ff. In diesem Zusammenhang ist interessant, dass die Psychologie als Wissenschaft das Wort ‚Seele‘ aufgegeben hat. In vielen Lexika und Lehrbüchern wird dieser Begriff, auch das griechische Äquivalent ‚psyche‘ nicht einmal mehr erwähnt.

⁴⁰⁴ Ebd., 88.

Hier kommt die rituelle Dimension der Seelsorge ins Spiel, der Klessmann zunächst auf der Ebene der Ausdrucksformen liturgischen Handelns ihren Platz einräumt. Er betont die Symbolhandlung des Rituals in Übergangs- und Krisensituationen und die verschiedenen Elemente der Rituale, die aus einem Handlungselement, dem symbolischen Überschuss, der Ordnung, der formelhaften Sprache und den kollektiven Dimensionen bestehen. Zugleich nimmt er Bezug auf die zunehmende In-Frage-Stellung der Seelsorge mit geistlich-liturgischen Übungen, die sich seit den 1960er Jahren auch auf Rituale übertrug, so dass Rituale für viele zunächst zu leeren Zeremonien wurden. Erst die Wiederentdeckung der Bedeutung von Ritualen für das soziale und individuelle Leben durch die Sozial- und Humanwissenschaften sowie die Erfahrung der Bedeutung von Ritualen in Krisensituationen führten, so Klessmann, zur Rückbesinnung auf die Bedeutung von Ritualen in der Seelsorge. Hier kommt die feministische Dimension ins Gespräch⁴⁰⁵, in der sehr deutlich wahrgenommen wird, wie hilfreich Rituale für die Lebensbewältigung sein können. An zwei anderen Stellen verweist Klessmann auf den möglichen Einsatz von Ritualen: in der seelsorglichen Arbeit mit Kindern⁴⁰⁶ und in der Begleitung von demenzkranken Menschen⁴⁰⁷. Sehr perspektivenreich und durchaus anregend ist der Schlussteil des Lehrbuchs gestaltet, in dem er die verschiedenen notwendigen Qualifikationen für Seelsorge aufführt⁴⁰⁸. Die Lerntheorie des amerikanischen Pragmatismus wird zugrunde gelegt und in verschiedenen Prinzipien entfaltet: das learning by doing, das personbezogene Lernen, das soziale Lernen, das erfahrungs- und prozessbezogene Lernen, spirituelles und theologisches Lernen, systemisches Lernen, methodisches Lernen und theoretisches Lernen. Die Auseinandersetzung mit der eigenen Person, darin enthalten die Biographie, der Glaube und die Werte ist ein wichtiger Meilenstein, ebenso das Einüben und Reflektieren der eigenen Spiritualität sowie die Ausformung der professionellen Kompetenz. Dazu gehören für die SeelsorgerInnen die Schulung der Wahrnehmungskompetenz, Gesprächskompetenz, Ausbildung der eigenen Spiritualität oder Frömmigkeit, theologische Kompetenz, symbolische- oder Deutungskompetenz sowie die rituelle Kompetenz.

An dieser Stelle wäre es interessant, die Erkenntnisse aus Ritualtheorie und -forschung anzuwenden und für das pastoralpsychologische Instrumentarium in der Seelsorgeausbildung wirksam werden zu lassen. Gerade weil Klessmann das Zusammenspiel von personaler und professioneller Kompetenz so betont, wäre es sinnvoll, die vielfältigen Möglichkeiten von Ritualen für

⁴⁰⁵ Vgl. ebd., 93.

⁴⁰⁶ Vgl. ebd., 425.

⁴⁰⁷ Vgl. ebd., 432.

⁴⁰⁸ Vgl. ebd., 446 ff.

diese Prozesse nutzbar zu machen. Ich möchte dies an einem Beispiel verdeutlichen: Wenn die symbolische Deutungskompetenz als Ressource gefragt ist, lässt sich mit Hilfe von Ritualen genau diese Ebene erreichen. Angenommen, ein Klient kommt mit dem Thema „Verzeihen“, er hat große Mühe seiner Frau zu verzeihen, nachdem sie ihn vor ein paar Wochen angeschrien und in einem Streit handgreiflich zur Rede stellen wollte. Er weiß nicht, warum ihm das Verzeihen so schwerfällt. Die Seelsorgerin könnte ein Ritual vorschlagen, das in den gewohnten drei Schritten folgendermaßen ausgefüllt werden könnte:

1. Der Mann geht in sich und wird von der SeelsorgerIn befragt, was es noch zu verabschieden gilt. Sie könnte dem Mann ihre Hypothese erklären, dass diese Situation des Nicht-verzeihen-können sehr viel mit der generellen Unklarheit und Unentschiedenheit, die in ihm vorherrschen, zu tun haben.
2. In einem zweiten Schritt visualisiert die SeelsorgerIn mit dem Klienten das eigentliche Verzeihen, möglichst sehr genau, mit viel Freiraum für das, was im Mann auftaucht und sich seinen Platz sucht; Körperbewegungen, Geräusche, andere Sinne einschalten und bewusst wahrnehmen gehören dazu.
3. Der dritte Schritt könnte mit einem Gebet für den Mann und seine Situation beginnen. Darin wäre der Fokus auf das Jetzt und auf den Wunsch nach einem Neuanfang zu legen. Allerdings benötigt die Offenheit für eine Veränderung Unterstützung und Zeit und Raum.

Bei der Ausbildung der symbolischen und der rituellen Kompetenz ist der direkte Zugang zu Ritualen unmittelbares Experimentier- und Lernfeld. An dieser Stelle hätte Klessmann dies direkter in Form von Ritualen und möglichen Elementen mit aufführen können. Besonders bei den Ausführungen zur rituellen, theologischen und symbolischen Kompetenz⁴⁰⁹ fehlt diese Exemplifizierung, die dem Buch insgesamt eine Vertiefung und Verdichtung gegeben hätte, die in Ansätzen durchaus vorhanden ist. Wenn Klessmann z.B. bei der rituellen Kompetenz von der Fähigkeit schreibt, dass man nicht nur Rituale in sensibler Weise in eine seelsorgliche Situation einbringen sollte, und dass auch die seelsorgliche Situation als ganze angemessen ritualisiert bzw. strukturiert werden sollte, wäre an dieser Stelle eine Konkretion wünschenswert. Ein gutes Ritual für eine Seelsorgesituation kann aus dem Joining am Anfang, dem Mittelteil mit einem klaren

⁴⁰⁹ Vgl. ebd., 327.

Fokus auf das Anliegen der KlientIn und dem Schlussteil, in dem es um das Abrunden der Sitzung, den persönlichen Gewinn und Nutzen und die möglichen Perspektiven geht.

Positiv sticht in Klessmanns Lehrbuch hervor, dass er immer wieder auf die eigenen persönlichen Entfaltungsmöglichkeiten der SeelsorgerIn rekurriert. So verweist er auch beim Ausüben der rituellen Kompetenz auf die Voraussetzung, dass die Seelsorge-Person ihre eigene Spiritualität gestalten und andere dazu einladen kann.

4.3.6. Uta Pohl-Patalong: Die Genderperspektive in der Seelsorge

Dieses Plädoyer⁴¹⁰ schließt explizit an die Veröffentlichungen aus den 1980ern und 1990er Jahren zu feministischen Seelsorgeansätzen⁴¹¹ an. Grundlage dieser Ansätze ist die Wahrnehmung und Erkenntnis, dass die Kategorie Geschlecht so entscheidend über das Leben eines Menschen bestimmt wie wenige andere Faktoren. Da die SeelsorgerInnen mit der Frage nach Rollenerwartungen und Geschlechterverhältnissen immer auch in Berührung mit Themen aus der eigenen Biographie und Lebenssituation kommen, ist die Reflexion der eigenen Position zu der Geschlechterfrage unabdingbare Voraussetzung für eine Seelsorgesituation. Denn die Ratsuchenden werden sonst mit Wertungen und Selbstverständlichkeiten konfrontiert, die sie in ihren traditionellen Rollenerwartungen bestärken.⁴¹² Die Definition Feministischer Seelsorge beinhaltet also bei Pohl-Patalong die Kategorie Geschlecht als wichtige Voraussetzung für eine Seelsorge, die darauf achtet, von welchen Rollenerwartungen eine Person geprägt ist und welche Auswirkungen diese auf ihr Leben haben. Diese Deutungskategorie Geschlecht wird auf die biblischen, kirchlichen und theologischen Botschaften des Menschen- und Gottesbildes und dann auch auf individuelle Lebenssituationen bezogen, dies alles mit Transparenz und der Grundannahme, dass keine normativen Ideen von Männlichkeit und Weiblichkeit vertreten werden. Pohl- Patalong legt Wert darauf, dass Feministische Seelsorge keine Sonderecke für frauenspezifische Themen beansprucht, sondern allen Themen gegenüber offen ist,⁴¹³ und sie möchte einen Raum für ungehörte Geschichten und „Fragen hinter der Frage“⁴¹⁴ eröffnen.

⁴¹⁰ Uta Pohl-Patalong, 2005, 94.

⁴¹¹ Vgl. Ursula Riedel-Pfäfflin/Julia Strecker 1999.

⁴¹² Vgl. Riet Bons-Storm, 1996, 17 ff.

⁴¹³ Vgl. Uta Pohl-Patalong, 2005, 97.

⁴¹⁴ Julia Strecker, 1994, 5 ff.

Von der Genderperspektive herkommend postuliert sie eine neue Wahrnehmungsperspektive, aus der heraus sie auf verschiedene Ansätze in der Seelsorgelandschaft blickt, und sie verbindet mit dieser Perspektive die Frage, wie eine seelsorgliche Kirche diese in ihre verschiedenen Seelsorgeansätze aufnimmt und evtl. weiterführt. Die Ansätze, die sie unter dem Fokus der Gender-Sensibilität kritisch unter die Lupe nimmt, sind eine Auswahl aus dem großen Konglomerat der pluralen Seelsorgelandschaft des endenden 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts⁴¹⁵:

1. Die Alltagsseelsorge, die den Fokus auf den normalen Alltag lenkt, etwa beim Gespräch am Gartenzaun oder beim Geburtstagsbesuch, beinhaltet aufgrund der Wahrnehmung der Alltagsdimension durchaus eine seelsorgliche Ausrichtung für die Kirche. Besonders in der Wahrnehmung der Ambivalenzen und in der Begleitung bei ihrer Deutung und Reflexion leistet die Alltagsseelsorge einen wichtigen Beitrag zur Stärkung der Subjektivität, was aus Genderperspektive zu begrüßen ist. Kritisch merkt Pohl-Patalong jedoch an, dass die Kategorie Geschlecht kaum explizit im Blick ist und dass auch die politische Dimension und somit die Veränderungsimpulse aus schwierigen Situationen nicht thematisiert werden.
2. Die gesellschaftlich-orientierte Seelsorge, die die Verengung der therapeutischen Seelsorge auf das Individuum kritisiert und die gesellschaftliche Dimension stärker einfordert, steht in enger Beziehung zur Geschlechterthematik, und so ist es nicht zufällig, dass die Forderung nach einem Gesellschaftsbezug der Seelsorge verschiedentlich feministisch konkretisiert wurde.⁴¹⁶ Das Postulat, Frauen selbst im Blick zu haben, anstatt sie an die gesellschaftlichen Verhältnisse anzupassen, trifft auf das Anliegen der feministischen Seelsorge, patriarchale Strukturen aufzudecken und sie zu verändern. In den Seelsorgeentwürfen sind dabei bislang die Veränderungen im Rollenverständnis von Frauen stärker im Blick gewesen, umso positiver gilt hier anzumerken, dass das neue Lehrbuch zur Seelsorge von Klessmann⁴¹⁷ sich in einem Abschnitt den Frauen und Männern in der Seelsorge und der Geschlechterdifferenz widmet. Es geht zukünftig mehr denn je um neue Freiheiten, die Geschlechterrollen unterschiedlich auszugestalten⁴¹⁸ und Aushandlungsprozesse an die Stelle von Zuschreibungen treten zu lassen.

⁴¹⁵ Vgl. Uta Pohl-Patalong/Frank Muchlinsky, 1999 und Christoph Schneider-Harpprecht, 2000.

⁴¹⁶ Vgl. Isolde Karle, 1996.

⁴¹⁷ Vgl. Michael Klessmann, 2009, 333 ff.

⁴¹⁸ Vgl. Uta Pohl-Patalong, 2005, 108.

3. In der ethisch-orientierten Seelsorge geht es hauptsächlich um verantwortetes Handeln und ethische Kompetenz in einer immer komplexer werdenden Welt.⁴¹⁹ Die Fragen nach begründeten moralischen Urteilen und dem Herstellen von Gerechtigkeit, gerade auch zwischen den Geschlechtern, ist ein zentrales Anliegen der feministischen Seelsorge. Es ist also für eine gendersensible Kirche wesentlich, die Sensibilität für Ungerechtigkeiten mit im Blick zu haben.
4. Die interkulturelle Seelsorge hat das Bestreben, die Besonderheit des Fremden zu verstehen und als Ressource in das seelsorgliche Handeln aufzunehmen. Diese Sensibilität für Differenz ist in der Genderperspektive zu unterstreichen⁴²⁰. Kritisch sind jedoch die Wertungen im Verhältnis zu anderen Kulturen, die in der Genderdebatte als ungerecht empfunden werden. „Eine Hermeneutik des Unverständnisses kann sich durchaus mit einem emanzipatorischen Verständnis von Seelsorge kreuzen. Hier muss eine seelsorgliche Kirche Klärungsarbeit leisten und im konkreten Einzelfall die unterschiedlichen Perspektiven berücksichtigen.“⁴²¹
5. Die nicht-kognitive Dimension der Seelsorge bekommt bei Pohl-Patalong gesonderte Aufmerksamkeit. Sie bezieht sich auf die Ansätze, die Körperlichkeit und kreative Methoden in die Seelsorge integrieren.⁴²² Das seelsorgliche Spektrum umfasst verschiedene Möglichkeiten und beinhaltet auch Rituale. Pohl-Patalong plädiert für eine Integration dieser Dimension in eine gendersensible Seelsorge, da ja gerade die Engführung auf das Kognitive als zu überwinden angestrebt wird. So ist es kein Zufall, dass sich die Ansätze in diesem Bereich überwiegend feministisch verorten. Zugleich besteht hier aber auch die Gefahr, dass die gesellschaftliche Zuordnung des Körpers und der Kreativität nur den Frauen zugeordnet wird, was zu einer Bestätigung klassischer Rollenbilder und patriarchalischer Werte führen könnte. Darum sollte hier auch der Blick auf die Männer nicht fehlen, mit der Ausrichtung, die Veränderungen der Geschlechterrollen anzustreben.
6. Die kirchliche Dimension der Seelsorge wird in neueren Seelsorgeentwürfen verschiedentlich als wesentlich und nicht zu vernachlässigen benannt.⁴²³ Im Blick auf die Genderperspektive ist hier Vorsicht angemahnt. Auch wenn der Kontext, in dem Seelsorge geschieht, sicher primär ein kirchliches Setting ist, so sind doch die Orte, an denen SeelsorgerInnen sich Kraft und Rückbindung holen, sicher nicht auf die Parochie zu begrenzen.

⁴¹⁹ Vgl. Jürgen Ziemer, 2000, 30 ff.

⁴²⁰ Vgl. Uta Pohl-Patalong, 2005, 111.

⁴²¹ Ebd.

⁴²² Vgl. Elisabeth Naurath, 2000, Gina Schibler, 1999 und Julia Strecker, 1999.

⁴²³ Vgl. u. a. Christoph Morgenthaler, 2000, 270 ff.

zen. Gendersensible Seelsorge bewegt sich in dem Spannungsfeld von parochialer und nicht-parochialer Verortung und sollte sich besonders mit Blick auf die Frauen und auch Männer, die sich selbst als GrenzgängerInnen empfinden, eine Offenheit für eigene Räume und eigene Fragen bewahren.

7. Wenn in den Seelsorgeansätzen nach den Spezifika christlicher Seelsorge gefragt wird, betrifft dies die Frage nach religiösen bzw. christlichen Elementen, insbesondere nach der Bedeutung der Bibel im Seelsorgegespräch. Aus Genderperspektive fragt Pohl-Patalong nach der Wichtigkeit und Bedeutung des spirituellen Freiraums, der Frauen, die sich in einer Suchbewegung finden, zugestanden werden sollte. Gerade das Nicht-Überstülpen der christlichen Tradition oder das Vermeiden des Anpredigens ist besonders zu begrüßen. Ebenso ist es für die Gendersensibilität wichtig, die geschlechtsspezifischen Implikationen der christlichen und biblischen Tradition immer wieder zu reflektieren und neu zu bestimmen.
8. Der systemische Ansatz in der Seelsorge scheint aus Pohl-Patalongs Sicht besonders geeignet, die gendersensible Perspektive zu berücksichtigen.⁴²⁴ Sowohl die Sensibilität für das Umfeld der Ratsuchenden als auch für deren Beziehungen und Wertekonstruktionen muss und kann eine Aufmerksamkeit für die Kategorie Geschlecht beinhalten.

Fazit der Überlegungen Pohl-Patalongs ist: Die plurale und manchmal auch unübersichtliche Seelsorgelandschaft braucht Kriterien, um eine Modifizierung und Anwendbarkeit für die einzelnen Ansätze sichtbar zu machen. Eine Grundausrichtung der Seelsorgelandschaft unter Genderperspektive ist absolut wegweisend, unabhängig davon, ob „feministische Themen gerade Konjunktur haben oder nicht.“⁴²⁵

4.4. Poimenische Perspektiven der Rituale – ein Versuch

„Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft“⁴²⁶ sind die Wege für Rituale geebnet und die verschiedenen Möglichkeitsräume der Arbeit mit Ritualen in den Kontext der Seelsorgetheorien

⁴²⁴ Uta Pohl-Patalong nennt exemplarisch verschiedene VertreterInnen der systemischen Seelsorge, 2005, 117 und bezieht sich auf den großen Schatz der Bezogenheit und der Orientierung an Beziehungsgerechtigkeit in der systemischen Seelsorge.

⁴²⁵ Uta Pohl-Patalong, 2005, 119.

⁴²⁶ So Hubert Knoblauch, 2009, in seinem Untertitel.

gestellt. Die Wiederkehr der Religion⁴²⁷ beinhaltet eine große Bereitschaft und Offenheit vieler Menschen, sich auf spirituelle Themen einzulassen. Gerade in Zeiten von Säkularisierung, Gleichgültigkeit, Apathie und Gottvergessenheit gibt es problemlos damit einhergehend das vielfach zitierte Phänomen der „populären Religion“, die sich in neuer medialer Aufmerksamkeit, aber auch in einer enormen Popularität des Begriffs der Religion, viel mehr noch der Spiritualität ausdrückt.⁴²⁸

Die Seelsorge der 1990er Jahre antwortet mit ihren verschiedenen Entwürfen auf die unübersehbare Pluralisierung aller Lebensbereiche in unserer Gesellschaft. Rituale haben in allen in dieser Arbeit dargestellten Entwürfen eine Bedeutung. Es ist mehr oder weniger Konsens, dass neben dem Gespräch rituelles und performatives Handeln einen wichtigen Stellenwert in der Seelsorge hat. Rituale werden als eigene heilsame Dimension (Morgenthaler), als Ressource, als Freisetzung und Thematisierung des „Schwebezustands der Lebenspassagen“ (Henning Luther) gesehen; ebenso als Teil eines gesellschaftlich breiten, intermediären Raumes und Unterbrechung des Alltags (Ulrike Wagner-Rau), als zur „pastoralen Kernkompetenz“ dazugehörig (Christoph Morgenthaler), als schöpferische Resonanz (Gina Schibler), als Verdichtung der Situation (Michael Klessmann), als Überwindung der Engführung auf das Kognitive (Uta Pohl-Patalong).

Obwohl der Begriff Spiritualität ursprünglich christliche Wurzeln hat⁴²⁹, ist er inzwischen zu einer Art Sammelbegriff geworden, der Impulse aus fernöstlichen Religionen, Esoterik und Psychotherapie gleichermaßen aufnimmt und vermischt. Rituale sind für die poimenische Perspektive im Horizont dieser Entwicklung insofern wesentlich, als in der heilsamen Stiftung von Kommunikation der Handlungscharakter der Spiritualität⁴³⁰ zum Ausdruck kommt. Rituale haben also heute innerhalb der Seelsorgelandschaft einen sehr viel höheren Stellenwert als vor 30 bis 40 Jahren, als die Seelsorge von einer großen Ritualfeindlichkeit geprägt war. Aber auch außerhalb der Kirchen bekommen Rituale eine Funktion: sie werden bewusst, beinahe wie Instrumente eingesetzt, um mit verschiedenen Aspekten des Lebens umzugehen. „In der Tat ist der Ritualbegriff zu einem populären Begriff geworden, den die Akteure selbst gezielt und regelrecht reflexiv verwenden.“⁴³¹ Rituale werden nicht einfach begangen, ihre Funktion und ihr Zweck sind meistens bekannt und werden durchaus bewusst eingesetzt, häufig um mit verschiedenen Situati-

⁴²⁷ Vgl. Hubert Knoblauch; er spricht dezidiert von Spiritualität, 2009, 38 ff.

⁴²⁸ Vgl. ebd., 41.

⁴²⁹ Vgl. Michael Klessmann, 2009, 192 ff.

⁴³⁰ Vgl. Hubert Knoblauch, 2009, 141.

⁴³¹ Ebd., 141.

onen/Aspekten des Lebens sinnstiftend umzugehen.⁴³² Da Rituale kulturelle Praxis in Raum und Zeit sind, die durch Menschen „verkörpert“ und inszeniert werden, schreiben sie sich den Ratsuchenden ebenso wie den BegleiterInnen in Fleisch und Blut ein.

Eine rituelle Kompetenz ist unabdingbare Voraussetzung für eine Perspektive, die über den unmittelbaren Gebrauch der Rituale in bestimmten Lebenssituationen hinausweist. Für diese Kompetenz ist die Aufmerksamkeit gegenüber der Gendersensibilität ebenso wichtig wie eine interkulturelle Sensibilität. Im Blick auf die Rolle der SeelsorgerInnen kann dabei die Bereitschaft, sich selbst in die Position des „Nicht-Wissens“⁴³³ begeben zu können, Voraussetzung für einen Prozess der Erkundung und des wertschätzenden Respekts für das Fremde und Unbekannte im Anderen sein.⁴³⁴ Da es in der Seelsorge um das Entdecken und Entwickeln von Lebensmöglichkeiten geht, können Rituale auch als „Erfindung von Kultur“ gesehen und geschätzt werden. Was in der interkulturellen Seelsorge wichtiges Lernergebnis ist, lässt sich auf die poimenische Perspektive der Seelsorge übertragen: Rituale im Feld der Seelsorge sind immer innerhalb des jeweiligen kulturellen Kontextes zu entwickeln und zu reflektieren, auch im interkulturellen Spannungsfeld können Rituale eine besondere Wirkung und Kraft entfalten.⁴³⁵

Inwieweit die rituelle Kompetenz, das damit verbundene Rollen- und berufliche Selbstverständnis aus interkultureller- und Gender-Perspektive erlernbar und transparent zu machen ist, wäre ein Thema, dessen Betrachtung sehr lohnenswert erscheint.⁴³⁶ Klessmann fragt nach der Erlernbarkeit von Seelsorge und bezieht die Öffnung verschiedener psychotherapeutischer Schulen hin zur Spiritualität in diese Überlegungen mit ein.⁴³⁷ Die immer wieder gestellte Frage nach dem Proprium der Seelsorge sei hier nicht gestellt, sondern vielmehr gefragt, wie die Seelsorge einer

⁴³² Vgl. hierzu Dorothea Lüddeken, 2004, die neue Rituale für alle Lebenslagen unter dem Aspekt der Spiritualität befragt. Allerdings ist gegen sie und ähnlich gegen Michael Stausberg, 2004, kritisch anzumerken, dass die identitätsstiftenden, kollektiven Elemente, die repetitiven Elemente und die identifizierbaren Abläufe bei den von ihr dargestellten „neuen Rituale“ größtenteils fehlen.

⁴³³ Vgl. Harlene Anderson/Harold Goolishan, 1988, 139 ff.

⁴³⁴ Christoph Schneider-Harpprecht hat auf die „Hermeneutik des Unverständnisses verwiesen“, die aus der Fragestellung entstand, wie interkulturelle Kommunikation möglich wird, ohne der oder dem Anderen ihre/seine Fremdheit zu nehmen. Dieser Ansatz weist auf die wesentliche Bedingung hin, die Anderen nicht zu dominieren oder zu bestimmen, stattdessen das Fremd- und Anderssein auszuhalten. Schlussendlich gehe es in der interkulturellen Seelsorge um das Konstituieren eines gemeinsamen Bedeutungsbereiches, indem jede/r zugleich SprecherIn und HörerIn ist, Schneider-Harpprecht, 2001, 146 f.

⁴³⁵ Besonders an Orten der Mobilität und Migration, ebenso im psychosozialen Versorgungskontext und im sozialen Nahraum.

⁴³⁶ Vgl. zu dem Begriff der pastoralen Kernkompetenz, aber sehr auf die Kasualien bezogen, Michael Schibilsky, 1998 und Brigitte Enzner-Probst, 2009, die von Seelsorge als ritueller Seelsorge spricht.

⁴³⁷ Vgl. Michael Klessmann, 2008, 263 ff.

Kirche des 21. Jahrhunderts eine „*cura animarum semper reformanda*“⁴³⁸ sein kann. Seelsorge ist Teil einer Kirche, die sich immer wieder neu vergewissert, strukturiert und in ganz unterschiedlichen Kirchen und Kontexten ihren Ort sucht und findet. Vor allem hält eine solche Kirche Seelsorge und Politik zusammen und legt Wert darauf, dass öffentliche und seelsorgliche Kirche eng miteinander verbunden und vernetzt sind. Wenn zum Beispiel privates Elend im großen Zusammenhang der öffentlichen Verarmung gesehen wird, kann das auch Auswirkungen auf Rituale haben; wenn eine Erfahrung von sexueller Gewalt nicht in der privaten Geheimhaltungszone bleibt, sondern Impulse für Widerstand und Vernetzung mit anderen bietet, dann breitet sich hier vor uns ein großes Spannungsfeld aus. Rituale bewegen sich in der Seelsorge genau in diesem Feld, sie verstehen und praktizieren Seelsorge aus dem Wissen heraus, dass sie eben auf der Schwelle unbekanntes Terrain betreten und zugleich auf altes Wissen aufbauen und daraus schöpfen können. Dazu gehört, dass für die Seelsorge ein ganzheitlich-dynamisches Konzept erarbeitet wird, das im praktisch-theologischen Diskurs ein neues Verhältnis von Innen und Außen, von Innerlichkeit und symbolischer Repräsentanz entfaltet.⁴³⁹ Ebenso gehört dazu, dass die geschichtlichen Bedingungen, in denen Menschen leben, die prägenden kulturellen Werte, die spirituellen Traditionen, mit denen Menschen aufgewachsen sind in die Seelsorgebegegnungen mit aufgenommen und reflektiert werden⁴⁴⁰.

Die poimenische Perspektive, die Rituale einbezieht und von ihnen profitiert, schafft Raum für Immanenz, Transparenz und Transzendenz in einer Kirche, die prophetisch wirken will, die sich für die, die auf der Grenze und auf der Schwelle leben, einsetzt und die dem Lebensraum Seelsorge die stets zu transformierenden Elemente Klang und Farbe, Geschmack und Geruch verleihen. Diese Perspektive eröffnen Chancen für eine seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert, die lernfähig ist, und dies auch weiterhin zu sein bereit ist, und die nicht Halt vor den Ambivalenzen und den großen Fragen macht, die die Seelsorge immer wieder neu aufwirft.

⁴³⁸ Christoph Morgenthaler, 2009, 314.

⁴³⁹ Vgl. Brigitte Enzner-Probst, die dies besonders für die protestantisch geprägte Praktische Theologie als Aufgabe ansieht. Sie bezieht sich auf die Abwertung der äußeren Form und die Gegenüberstellung der Innerlichkeit als Maxime in der protestantischen Tradition, die dazu führte, dass die Wechselwirkungen zwischen Innen und Außen und die notwendigen Vergewisserungsmöglichkeiten außer Acht gerieten. Enzner-Probst, 2009, 205 f.

⁴⁴⁰ So wie es in der Interkulturellen Seelsorgebewegung gerade auch im Hinblick auf die eigene Kultur und die Auseinandersetzung mit dieser postuliert und praktiziert wird, vgl. dazu Christoph Schneider-Harpprecht, 2001.

5. Zwischenbilanz

An dieser Stelle soll zusammenfassend erörtert werden, was die dargestellten Erkenntnisse der Ritualforschung für die Anwendung in Seelsorge und Therapie bedeuten. Inwieweit haben sie Einfluss auf die Fragestellungen für die ExpertInnen-Interviews?

Den Hinweisen auf die Bedeutung der gesellschaftlichen Emanzipationsprozesse des 20. Jahrhunderts ist in Teil I dieser Untersuchung auf verschiedenen Ebenen nachgegangen worden. Als Ergebnis der Beschäftigung mit der aktuellen Ritualforschung ist festzuhalten: Gender spielt bei Ritualen eine wichtige Rolle und für das weitere Vorgehen sollte ein Fokus auf diesen Orientierungspunkt gelegt werden. Es ist von Interesse, welche Auswirkungen die Genderperspektive auf die Wirkkraft und die Anwendung von Ritualen hat.

Ebenso wurde herausgearbeitet, dass es Veränderungen im Verständnis von Religion, Spiritualität und Theologie gibt, die durchaus dazu beitragen können, Rituale neu zu verstehen.

Rituale werden mehr und mehr als Strategien der symbolischen Konstruktion von Machtverhältnissen in der Phase nach Turner begriffen. Catherine Bell schätzt in ihrer Studie über Ritualtheorien die Bedeutung der Macht als essentielle Größe ein.⁴⁴¹ Insgesamt ist zu beobachten, dass der Blick auf das Performative den Blick für die „Macht des Körpers“ schärft, also für die Aspekte der Darstellung, Aufführung und für das Körperlich-Einverleibende des Rituellen.⁴⁴² Dass Rituale zugleich ermächtigen und Macht ausüben, macht Bell mit ihrem durch Foucault geschärften Blick deutlich. So wie für sie die Ritualisierung eine Produktion ritueller Akte ist, die eine Dynamik bestimmter Ermächtigungen konstituiere, so ist die Ritualforschung immer mehr an den Punkt gelangt, den Ritualen eine prozessorientierte Grundausrichtung als wesentlich und konstitutiv für den jeweiligen Wirkkreis zuzuordnen. Im praktischen Teil dieser Studie soll untersucht werden, wie diese der Ritualtheorie und -forschung eigene Prozessorientiertheit sich auf Seelsorge und Therapie auswirkt. Auch die Frage nach Macht und den Zugängen zur rituellen Kompetenz sind wesentliche Orientierungspunkte für die „Perspektiven der Praxis“ im Teil II.

Mit der beschriebenen Öffnung der Ritualbegriffe auf Fragestellungen komplexer Gesellschaften ist auch eine Veränderung der Parameter festzustellen, aus denen sich Ritualtheorien und Ritual-

⁴⁴¹ Vgl. Catherine Bell, 1992, 197.

⁴⁴² Vgl. Gunter Gebauer/Christoph Wulf, 2003.

begriffe zusammensetzen. VertreterInnen der ritual studies und RepräsentantInnen aus dem therapeutischen Spektrum stellen Rituale als besondere Handlungen heraus und entwickeln konkrete Formularien für den Ablauf. Von Interesse ist für diese Forschungsarbeit, ob es allgemeine Richtlinien für die Gestaltung und die Abfolge von neuen Ritualen geben kann, und wie diese dann in die Seelsorge- und Therapiepraxis einfließen.

Es bedarf weiterer Untersuchungen im zweiten Teil dieser Arbeit, inwiefern das Ritual im therapeutischen/seelsorglichen Kontext eine Öffnung zum Numinosen hin aufweist. Im für diese Untersuchung benötigten Interviewleitfaden sollte die Fragestellung nach der Dimension der Spiritualität, des „ganz Anderen“, das uns unbedingt angeht, einbezogen werden.

Während für EthnologInnen und NeurologInnen das Ritual von zentraler Bedeutung für das Verhalten sowie für die Hirnstruktur und -funktion gesehen wird, lokalisiert Turner das Ritual irgendwo dazwischen, in kulturellen Nischen und Randgebieten, und macht es damit bei aller Ernsthaftigkeit zugleich zum Spiel.⁴⁴³ Sind nicht auch die Räume, die in Therapie und Seelsorge eröffnet und betreten werden, genau solche Nischen, in denen sich Unvorhergesehenes ereignen kann? Nach Turner hat Performanz nicht unbedingt die Implikation der „Formgebung“, sondern eher den prozessualen Sinn von „zur Vollendung bringen“.⁴⁴⁴ Therapie, Seelsorge und Theater haben gemein, dass im Ritual Verhalten neu geordnet, verdichtet und transformiert werden kann. Die Erkenntnisse aus den Forschungen zu Performance gehen von den modernen Gesellschaften als Inszenierungsgesellschaften⁴⁴⁵ aus. Indem der Lebensraum jeder und jedes einzelnen zu einem „kleinen Theater“ wird,⁴⁴⁶ entstehen hier neue Handlungs- und Spielräume. Diese performative Tendenz der Kultur ist auch für die Theologie und ganz besonders für ihr Handlungsfeld Seelsorge relevant. In Bezug auf das weitere Vorgehen schließt sich die Frage an, ob diese neuen Räume besondere Auswirkungen auf die allgemeine Therapie- und Seelsorgeentwicklung haben?

Zugleich ist die Wirkungsrichtung von Ritualen zu eruieren. Es interessiert, wie Frauen und Männer die Erfahrungen der Rituale in den Alltag integrieren; gleichfalls hat auch die Einschätzung der ExpertInnen Bedeutung, welche Wirkung und Nachhaltigkeit Rituale besitzen.

⁴⁴³ Vgl. Victor Turner, Dramas, 1974, 254 ff.

⁴⁴⁴ Victor Turner, 1982, 143.

⁴⁴⁵ Vgl. Herbert Willems, 1998, 24 ff.

⁴⁴⁶ Josef Frücht/Jörg Zimmermann, 2001, 17.

Schlussendlich sind auch die Erkenntnisse des poimenischen Diskurses⁴⁴⁷ von Wichtigkeit für die weitergehenden Fragen: So wäre die Möglichkeit zu untersuchen, ob für die Seelsorge ein ganzheitliches Konzept zu entwickeln ist, das Rituale selbstverständlich integriert und Reflexionsmöglichkeiten für SeelsorgerInnen bietet? Zu diesen Reflexionsebenen gehören die geschichtlichen Bedingungen, in denen Menschen leben, die prägenden kulturellen Werte, die spirituellen Traditionen und theologischen Voraussetzungen, mit denen Menschen aufgewachsen sind.

Die poimenische Perspektive, die Rituale einbezieht und von ihnen profitiert, wirft neue Fragen auf, gerade wenn die Situation, in die sie hineinwirken, von Transformation, wenn nicht sogar von Zerfall bedroht ist. In Systemen, in denen Umbruchsituationen virulent sind, eröffnet das Ritual die Möglichkeit zum Neuanfang.

⁴⁴⁷ Vgl. Kap. 4.4.

Ein Schwellenritual

Zu Beginn dieser Studie steht das Fallbeispiel von Nils zur Exemplifizierung des Zusammenhangs von Ritual, Sprache und Transzendenz. An dieser Stelle sei – gewissermaßen auf der Schwelle zu Teil II dieser Arbeit – ein weiteres Beispielritual aus der Praxis der Seelsorge geschildert.

Im Spätherbst 2008, erstaunlich warm ist es draußen an diesem Novembertag. Zum Beerdigungsgespräch von Herrn T. komme ich etwas verspätet. Ich erhielt kurz vorher noch einen Anruf aus dem Krankenhaus, dass eine andere Frau im Sterben liege und mein Kommen erwünscht sei. So erging eine Nachricht an Familie T., dass der angekündigter Trauerbesuch sich um ca. 1 ½ Stunden verzögern werde. Der Gesprächsverlauf wird im Folgenden zur Wahrung der Authentizität größtenteils in wörtlicher Rede wiedergegeben.

Kontaktaufnahme- Herstellen von Beziehung

Die Familie sitzt aufgereiht in ihrer Wohnküche, als ich komme: Ehefrau (Frau T.), zwei Söhne (A., der ältere, B. der zweitgeborene), eine Schwiegertochter (G.), zwei Enkel (Tim, T. und Kimberley, K.). Die Atmosphäre ist bedrückt, beengt, am liebsten würde ich die Fenster in der stickigen Küche aufreißen, aber ich setze mich nach der Begrüßung zunächst auf den mir zugewiesenen Platz und erkundige mich nach dem Ergehen der einzelnen Familienmitglieder. Dies geschieht nach einer ersten kurzen Begrüßungsrunde in Form einer zirkulären Fragetechnik, d.h., ich frage die Einzelnen der Familie, was Herr T. (Ehemann, Vater, Schwiegervater, Opa) gesagt hätte, wenn ich ihn befragt hätte, was wirklich wichtig in seinem Leben war und was auf jeden Fall in der Beerdigungsansprache vorkommen sollte. Erstaunlich unterschiedlich sind die Voten der einzelnen Familienmitglieder. Als ich die Enkelin Kimberley (13 Jahre alt) befrage, will sie nichts sagen. Ihre Mutter, G., schaltet sich ein:

G.: „Wissen Sie, Frau Pastorin, die Kimberley wollte in der letzten Zeit nicht mehr zum Opa gehen, da muss irgendwas vorgefallen sein.“

P.: „Haben Sie denn mal nachgefragt, was vorgefallen sein könnte?“

G.: „Ja, da wollte sie aber nichts sagen. Einmal fing sie an zu weinen, da habe ich sie einfach gelassen und hab da nicht mehr nachgehakt ...“

K.: „Aber geweint habe ich nicht wegen dem Opa, sondern wegen dir!“

P.: „Wenn es doch Tränen wegen der Mama waren, wäre es vielleicht gut ihr zu sagen, was los ist.“

K. nickt und schluckt. Frau T. ist sehr nachdenklich geworden, ich bin K. noch zugewandt und warte, ob sie noch etwas zu sagen hat, da meldet sich der ältere Sohn des Verstorbenen A., Vater von Kimberley, zu Wort.

A.: „Kimberley und ihre Mutter sind seit einem Jahr im Dauerstreit, da hat der Opa nichts mit zu tun. Die können sich nicht riechen und der Opa wollte am Schluß Kimberley nur noch ohne meine Frau sehen, das wiederum wollte meine Frau nicht, also gab es seit einem Jahr keine Begegnung mehr.“

P.: „Und wenn ich jetzt Herrn T. fragen würde, was hätte er sich gewünscht?“

K.: „Na, dass wir uns verstehen und besser miteinander sprechen.“

P.: „Und was würden Sie sagen, Frau T.?“

G.: „Vor allem Harmonie, er wollte immer alles unter den Teppich kehren, ein richtiger Teppichkehrer war er, jawoll ja ...“

P.: „Und wenn ich jetzt hier unter dem Teppich schauen würde (zeige auf den Küchensisalboden), das ist doch sein Teppich, oder?“

Die Frau des Verstorbenen fängt an zu schluchzen und auf meine Nachfrage hin stammelt sie:

Frau T.: „Er hat vieles anders gewollt in seinem Leben, ich weiß es, er wollte vieles nicht.“

P.: „Was würden Sie denn sagen, was er unter den Teppich kehren wollte?“

Frau T. schweigt zunächst, zuckt mit den Schultern, sagt dann etwas zögerlich:

Frau T.: „... da gibt es viele Geschichten, vor allem von früher ... ach nee oh nee“

Um den Küchentisch ist eine lebendige Unruhe ausgebrochen, alle sind sichtlich bewegt.

Das Ritual – erste Phase

P.: „Ich habe wahrgenommen, dass etwas hier im Raum ist, was noch niemand so recht fassen kann. Deshalb mache ich Ihnen einen Vorschlag: Wenn Sie möchten, suchen Sie sich jede und jeder ein Symbol hier im Raum für das, was Herr T. ihrer Meinung nach unter den Teppich gekehrt hat ... und dann schauen wir mal, wo das eigentlich sein sollte. Sind Sie einverstanden?“

Übergang in eine andere Kommunikationsform, um dem bisher Nicht-Ausgedrücktem einen Erzählraum zu verschaffen.

Betretenes Nicken, Schweigen, die Schwiegertochter wibbelt nervös auf ihrem Stuhl hin und her.
Zu den Kindern sage ich:

P.: „Ihr könnt da auch mitmachen. Wenn Ihr wollt, sucht euch einen Gegenstand, etwas was dafür steht, dass eigentlich hier zu sehen wäre, wenn Herr T. es nicht unter den Teppich gekehrt hätte.“

K.: „Kann ich auch zwei Gegenstände nehmen?“

P.: „Ja, das geht auch, aber vielleicht hilft es, wenn du schaust, welches die wichtigere Sache ist Sie können sich jetzt ruhig im Raum umschauen und auch sonst in der ganzen Wohnung, Sie können auch nach draußen gehen, wenn Sie meinen, es sollte etwas aus der Natur sein“

Es folgt ein geschäftiges Treiben, bis auf Frau T., die weiterhin unruhig auf ihrem Stuhl wibbelt und an einer Kerze herumfummelt, suchen alle nach dem Symbol. Anschließend verändere ich die Sitzordnung in der Küche und sage, dass wir jetzt etwas vielleicht für sie Ungewöhnliches und Besonderes machen wollen, dass es um Erinnerungsarbeit geht und auch um die Möglich-

keiten nach vorne zu schauen und Dinge vielleicht in Zukunft anders zu machen, gerade was ihr Miteinander als Familie angeht. Und ich ergänze, dass es schön wäre, wenn sie sich auf diese kleine Reise mit mir einlassen würden.

Das Ritual – auf der Schwelle

Nach ca. fünf Minuten lade ich die einzelnen aus der Familie ein, ihr Symbol vorzustellen und dies in Anredeform zu tun. „Lieber Mann, Papa, Opa, du bist nicht mehr lebendig hier, aber wir spüren deine Gegenwart noch sehr. Du warst sehr wichtig in unserer Familie, aber was du unter den Teppich gekehrt hast, hat uns teilweise auch behindert und wir wollen es jetzt benennen“ K. bewegt sich sehr unruhig auf ihrem Stuhl hin und her und als ich ihr per Mimik und Gestik andeute, sie könne anfangen, nimmt sie die beiden Gegenstände, steht auf, geht zum Rand des Teppichs und beginnt. Ich sage vorher, dass jede und jeder ein paar Minuten Zeit hat und dass es in dieser Zeit nicht um direktes Reagieren geht, auch nicht um Richtig oder Falsch, sondern um die Zeit und den Raum, das zu benennen, was für sie jeweils sehr unterschiedlich ist. Es folgt eine sehr intensive und bewegende Runde, in der alle ihre Gegenstände in der Hand halten und etwas zu sich und dem Verstorbenen sagen. K. erzählt von den Schwierigkeiten beim Opa zu sein, ohne über die Probleme mit der Mama zu sprechen. Das habe das letzte Jahr, als es mit der Mama so schwierig war, auch den Kontakt mit dem Opa sehr schwer gemacht. Teilweise geht es um alte unaufgearbeitete Beziehungsthemen, z. B. um die Vorstellungen und Maßstäbe, die der Ehemann, Vater und Opa an sich selbst legte und mit denen er auch seine Familienmitglieder messen wollte.

Als die Frau des Verstorbenen (Frau T.) eine kleine Puppe auf den Tisch legt, ist betroffenes Schweigen im Raum. Sie erzählt dann mit schwerstockender Stimme, dass ihr Mann zeitgleich mit der Geburt des ersten Sohnes noch eine Tochter mit einer anderen Frau zur Welt brachte. Alle sind betroffen, ganz besonders der älteste Sohn.

A: „Jetzt wird mir manches klar. Ich hatte immer, schon als kleines Kind das Gefühl, dass es noch ein Geheimnis gibt ..., ich hatte aber keine Ahnung, was das sein könnte ..., boah, Mama, und das hast du die ganze Zeit gewusst, dass der Papa fremdgegangen ist ... das passt aber dazu, zu dem Gefühl ... ich habe mir eine Bibel ausgesucht ..., weil ich finde, der Papa hat immer bestimmte Dinge gesagt und anderen auch gesagt, wie es sein sollte, aber selbst hat er noch ein anderes Leben geführt.“

Tim nimmt seine Lokomotive, die er sich als Gegenstand ausgesucht hat und erzählt, dass der Opa ihm vor zwei oder drei Jahren mal gesagt hat, dass er mit ihm eine große lange Reise machen will, von der sie vielleicht nie mehr zurückkehren. Als er ihn gefragt habe, warum er denn nicht zurückkehren wolle, sagte er zu ihm, er habe viele Fehler in seinem Leben gemacht, die könne er nicht alle wieder gutmachen. Als alle ihren Gegenstand an ganz unterschiedlichen Stellen auf den Teppich gelegt und ihre Dinge dazu gesagt haben, hat sich die Stimmung im Raum sichtlich gelöst. Es kommt mir auch nicht mehr stickig vor. Anschließend frage ich die Einzelnen was sie glauben, was der Opa sagen würde, wie jetzt mit den Gegenständen zu verfahren sei.

K.: „Ich wäre dafür, die Lokomotive, die Tim ausgesucht hat, dem Opa mit ins Grab zu geben. Ich glaube, das ist der einzige Gegenstand, die der Opa sicher gern bei sich hätte Schließlich ist er ja jetzt auf einer Reise und die Fehler, die er gemacht hat, die sind ja jetzt auch nicht mehr wichtig ... die sind nicht mehr hier.“

P.: „Tim, wie klingt dieser Vorschlag deiner Schwester in deinen Ohren?“

Tim: „Ja, das ist eine gute Idee. Dann gebe ich dem Opa noch was mit und gleichzeitig bin ich diese Sache auch los.“

Frau T.: „Ich würde gern die Puppe und die Kerze begraben, ich möchte die nicht mehr unter dem Teppich haben ... und wenn die einfach hier rumstehen, das hilft auch nicht.“

T., A. und B. äußern sich radikal für's Wegwerfen der Gegenstände.

B.: „Die Sachen müssen weg, können wir die nicht aus dem Fenster werfen, die stören, die will ich hier nicht mehr haben, das ist auch für die Mama besser, stimmt doch, Mama, oder?“

Frau T. nickt leise. Kimberley reißt das Fenster auf und nimmt kurzentschlossen ihren Föhn und wirft ihn aus dem Fenster. A. und B. folgen ihrem Beispiel mit den von ihnen ausgesuchten Gegenständen. Frau T. applaudiert, Tim schmunzelt und freut sich sichtlich. Es ist eine etwas unruhige, aber sehr lebendige und entspannte Stimmung im Zimmer. Ich erkenne die Familie im Vergleich zu meinem Debut in dieser Wohnung kaum wieder. Alle sind im Kontakt miteinander, die klebrige Stickigkeit des Anfangs ist einer entspannten Gelöstheit gewichen. Frau T. und Tim

beschließen, im Wäldchen einen Platz zum Vergraben der Gegenstände zu suchen und fast alle äußern eine große Zustimmung zu dem, was hier gerade passiert.

Neuorientierung, die ersten Schritte danach – liminoide Bewegungen

Ein Blick auf die Uhr zeigt mir, dass ich fast zwei Stunden bei dieser Familie verbracht habe. Ich beschließe, mich jetzt und hier zu verabschieden und noch einen Besuch vor der Beerdigung anzuschließen, um dann mit der Familie gemeinsam zu überlegen, was ich unbedingt noch wissen sollte, damit Herr T. würdevoll zur letzten Ruhe geleitet werden kann. Der nächste Schritt ist dann, was ich anschließend im Seelsorgekontakt mit der Familie noch tun kann.

Die Beerdigung ist sehr intensiv, ich fühle mich gut im Kontakt mit den Familienmitgliedern, die Atmosphäre ist stimmig und beseelt. Als Bibeltext für Herrn T. habe ich Vers 2 aus Psalm 104 ausgesucht: „Licht ist dein Kleid, das du an hast. Du breitest den Himmel aus wie einen Teppich.“ In der Predigt nehme ich die Metaphorik des Teppichs nochmal in ihrer ganzen Ambivalenz und Dialektik auf. Ich sehe im Kontakt mit Familie T., dass sie sich verstanden und gesehen fühlen. Auf dem Weg zum Grab flüstert Kimberley mir zu, dass sie froh ist, dass ich den Opa unter die Erde bringe und dass sie sich wünsche, noch weitere Gespräche mit mir haben zu können. Nach der Beerdigung verabschiede ich mich von allen Mitgliedern der Familie T. persönlich und sage ihnen zu, dass ich sie noch mal besuchen komme.

Ich sehe die Familie in den folgenden Wochen noch dreimal. Kimberley und ihre Mutter haben eine Ahnung, worum es in ihrem Konflikt miteinander geht und ich begleite sie bei ihren ersten vorsichtigen Schritten, anders miteinander zu sprechen und vor allem die Haltung zueinander zu verändern. Die Söhne sind dankbar, dass die Mutter sich einer Trauergruppe angeschlossen hat, wo sie auch die unaufgearbeiteten Themen aus der Beziehung mit ihrem verstorbenen Mann anschauen kann. Der ältere Sohn hat beschlossen, sich auf die Suche nach seiner Halbschwester zu begeben, wenn er so weit ist. Und Tim als das jüngste Familienmitglied geht jede Woche mit seiner Oma auf den Friedhof und erzählt seiner Großmutter von Reisen und anderen Ländern, die sie beide nicht kennen, die aber bestimmt wunderschön, spannend und noch zu entdecken sind.

II. Perspektiven der Praxis

6. Zum empirischen Verfahren

6.1. Empirischer Ansatz

6.1.1. Forschungsanliegen

Diese Forschungsarbeit hat das u.a. Ziel, durch Interviews einen Zugang zur Arbeit mit Ritualen im seelsorglichen/therapeutischen Kontext aus Sicht der Ritualbegleitenden zu bekommen. Während im ersten Teil dieser Studie theoretisch-differenzierte Aspekte der Bedeutung von Ritualen in systemischen konstruktivistischen Zusammenhängen untersucht wurden, erforscht der zweite Teil die konkreten Erfahrungen und Eindrücke von ExpertInnen⁴⁴⁸, also TheologInnen und TherapeutInnen, die mit Ritualen in Therapie und Seelsorge arbeiten.

Bei Ritualen in Seelsorge und Therapie geht es um die Verbindung von Altem und Neuem, es geht um die Frage nach Kategorien, in denen sich Rituale mit ihrer Wirkweise fassen lassen, dadurch auch um die Dimensionen von Immanenz, Transparenz und Transzendenz und schließlich um die Tragweite, die Rituale über den seelsorglich-therapeutischen Horizont hinaus entwickeln können. Folgendes ist dabei zu beachten:

1. Es gilt herauszuarbeiten, inwieweit Rituale in Therapie und Seelsorge etwas Besonderes hervorbringen. Wie lässt sich dieses Besondere beschreiben, das die „Rituale in Therapie und Seelsorge“ auszeichnet?
2. Es ist zu fragen, ob man Rückschlüsse auf konzeptionelle Überlegungen von Seelsorge und Therapie ziehen kann, indem bestimmte Erfahrungen und Lebensereignisse in konkrete symbolische Handlungen umgesetzt werden.
3. Inwiefern sind diese Handlungen die Wirklichkeit überschreitend, zeugen also damit von der Möglichkeit, in der Immanenz Transzendenz herzustellen? Gibt es Hinweise darauf, woran die ExpertInnen das bemerken?

⁴⁴⁸ Vgl. zum Begriff ExpertInneninterview Michael Meuser/Ulrike Nagel, 2004.

4. Es ist zu untersuchen, inwiefern in der Arbeit mit Ritualen Unterschiede des Zugangs zwischen TheologInnen und TherapeutInnen festzustellen sind.
5. Ebenso soll beobachtet werden, ob sich in der Arbeit mit Ritualen geschlechts-spezifische Ausformungen und Konsequenzen zeigen. Inwiefern gibt es Hinweise auf einen Zusammenhang zwischen der Öffnung zum Transzendenten und genderspezifischen Erfahrungs- und Sichtweisen?

6.1.2. Aspekte zur empirisch-qualitativen Sozialforschung

Die qualitative Sozialforschung ist aus einem Unbehagen heraus entstanden, als nach dem zweiten Weltkrieg vor allem unter amerikanischem Einfluss die Meinung existierte, dass ausschließlich „rationalistische Verfahren zur Messung und Kontrolle von Lebensbedingungen und Verhalten“ Kriterium wissenschaftlicher Untersuchungen sein konnten. Dieser „allgemeinen Machbarkeits- und Fortschrittseuphorie“ wollte man durch eine neue Reflexivität, die auch den Einzelnen in seiner sozialen Situation und die bestehende soziale Ungleichheit im Blick hatte, begegnen. Vor allem in den letzten 20 - 25 Jahren⁴⁴⁹ erhält die qualitative Sozialforschung gerade innerhalb der Sozialwissenschaften einen neuen Bedeutungszuwachs.⁴⁵⁰ Mehr und mehr wird gesehen, dass die in die Tiefe gehende Vielfältigkeit weniger Einzelfälle neue Wahrnehmungen und Intensitäten möglich macht, mit dem Ziel, eine Realität des sozialen Lebens in ihrer Komplexität zu erhalten.⁴⁵¹

Bestimmte Muster und/oder Typen können verstanden werden, die bei einer quantitativen Auswertung wegen ihres geringfügigen Auftretens und wegen der weitestgehenden Ausklammerung von Subjektivität sowohl von Seiten der Untersucher als auch des Untersuchten kaum Beachtung finden würden. Aber nicht nur die am Rande stehenden Verhaltensweisen eines besonderen „Falles“ werden berücksichtigt. Ausgehend von der Deutung und genauen Interpretation eines Phänomens, lässt sich eine Theorie aufstellen, die in weiteren Fallanalysen als allgemeine Aussage oder Ausnahme verifiziert oder falsifiziert werden kann.

⁴⁴⁹ Vgl. Thomas Heinze, 2001, 17 f.

⁴⁵⁰ Vgl. Philipp Mayring, 2003, 7.

⁴⁵¹ Vgl. Thomas Heinze, 2001, 44.

Mit Hilfe qualitativer Daten können Kennzeichen, Strukturen, Bedeutungen und Veränderungen des sozialen Gegenstandes mit interpretativ-hermeneutisch-heuristischen Analysen zur Konzeptualisierung der Daten („Kodieren“⁴⁵²), erfasst werden. Die Daten, die mit bestimmten Methoden durch Beobachtung oder Befragen erstellt werden, die meist in versprachlicher oder verschriftlicher Form vorliegen und in sich bereits sinnhaft und „sich selbst erklärend“ sind, implizieren noch nicht das richtige Verstehen, das ‚Eigene‘, das ihnen immanente ‚Besondere‘, da dieses kontextabhängig ist.⁴⁵³ Am Ende dieses Verfahrens, nach der Erhebung der Daten und deren Auswertung, schließt sich eine öffentliche oder nichtöffentliche Dokumentation der Untersuchungsergebnisse an. Die Begründung der wissenschaftlichen Vorgehensweise sowie alle angewandten Methoden der Datenerhebung und der Interpretation lassen sich unter dem Stichwort Methodologie subsumieren.⁴⁵⁴ Einen wichtigen Stellenwert nimmt dabei das Verhältnis von Theorie und Empirie ein. Während in der quantitativen Sozialforschung eher die deduktiv-nomologische Methodologie, d.h. die Überprüfung von Gesetzmäßigkeiten anhand erfasster Daten zur Verifizierung bzw. Falsifizierung zuvor aufgestellter Hypothesen, angewendet wird, wird im qualitativen Forschungsansatz überwiegend von einer induktiven Methodologie gesprochen. So auch in dieser Forschungsarbeit. Hier steht das Aufstellen von Theorien anhand der Auswertung der Datenerhebung im Vordergrund. Als dritte Methode wäre die dialektische oder dialogische Methode zu nennen, in der abwechselnd Induktionen und Deduktionen im Dialogprinzip angewendet werden.⁴⁵⁵.

Qualitative Sozialforschung⁴⁵⁶ wird als antipositivistische Wissenschaftsrichtung beschrieben, in der die erfasste Wirklichkeit nicht allein aus der Tatsachenbeschreibung, den Fakten, im Sinne von allumfassender oder ganzheitlicher Wirklichkeit, verstanden wird.

⁴⁵² Vgl. Anselm Strauss/Juliet Corbin, 1996, 5.

⁴⁵³ Anders ist es bei Zahlenangaben, die zunächst noch eingeschätzt und gedeutet werden müssen, vgl. Thomas Heinze, 2001, 13.

⁴⁵⁴ Vgl. ebd., 12 ff., 15.

⁴⁵⁵ Vgl. ebd., 15 ff.

⁴⁵⁶ Immer mehr wird in der sozialwissenschaftlichen Methodendiskussion eine strikte Gegenüberstellung von qualitativer versus quantitativer Analyse als unsinnig angesehen und nach Verbindungen, Integrationsmöglichkeiten gesucht. Es werden dann unter dem Stichwort „mixed methodologies“ pragmatische Methodenkombinationen erprobt, um so möglichst gegenstandsrelevante und -adäquate Forschungsergebnisse zu erzielen. Vgl. Philipp Mayring 2003, 19 ff.

6.1.3. Datenerhebung - Methode der Interviews

Zur Interviewmethode ist festzuhalten, dass es sich um eine Methode handelt, die bestimmte Kriterien der quantitativen Forschung nicht unbedingt berücksichtigt. Wenn Objektivität, Reliabilität und Validität als Messlatte der quantitativen Methode genommen werden, so muss zugleich betont werden, dass sich diese nicht ohne weiteres auf die qualitative Forschung übertragen lassen. Zunehmend ist jedoch in der sozialwissenschaftlichen Forschung mit der Technik qualitativer Inhaltsanalyse eine Vorgehensweise entwickelt worden, die systematisch, intersubjektiv überprüfbar ist, zugleich aber der Komplexität, der Bedeutungsfülle, der „Interpretationsbedürftigkeit“ sprachlichen Materials angemessen ist.⁴⁵⁷ Interviews sind keine objektiven, voll kontrollierbaren Situationen neutraler Datenerhebung. Sie werden durch Persönlichkeit und Stimmung des Interviewten, aber auch von äußeren Faktoren wie Tageszeit, Temperatur, Raum, Einrichtung, Nebengeräusche beeinflusst. Gerade beim qualitativen Interview fließen solche subjektiven, situationsabhängigen Elemente mit ein. In die Aufteilung von teilstrukturierten bzw. standardisierten Interviews gehört u.a. das Dilemma- oder Strukturinterview, das biografische und problemzentrierte Interview und das in der Literatur umstrittene Experteninterview.⁴⁵⁸

Bei den hier geführten Interviews handelt es sich um halboffene, halbstrukturierte Interviews.⁴⁵⁹ Diese Methode ermöglicht eine Mitbewegung und Ausdrucksbildung auf verschiedenen Ebenen. Es ergeben sich neue Dimensionen und Horizonte, die im Vorfeld von der Interviewerin nicht gesehen wurden. Situative Bedingungen werden in die Interviews in Form einer jeweils angemessenen Interaktion mit einbezogen. Die Antworten der Befragten werden erst bei der Auswertung in Kategorien zusammengefasst, um verschiedene Antworten zu einem Thema auf Gemeinsamkeiten und Differenzen zu untersuchen und zu vergleichen. Bei der Befragung handelt es sich um eine Mischung aus offenen und geschlossenen Fragen, die einmal mehr die Erinnerung an Geschehnisse, an Zusammenhänge (offene Fragestellung) und einmal mehr das Wiedererkennen von Situationen und Geschehnissen (geschlossene Fragestellung) fordert.

⁴⁵⁷ Vgl. Philipp Mayring, 2003, 10.

⁴⁵⁸ Vgl. Michael Meuser/Ulrike Nagel, 2004. Zu den nicht-standardisierten Interviews gehören besonders die narrativen fokussierten und diskursiven Dialoge.

⁴⁵⁹ Vgl. Erika Steinert/Gisela Thiele, 2000, 108 f.

Häufig gibt es in Untersuchungen Mischformen verschiedener Ansätze. Das Ziel der vorliegenden Untersuchung besteht darin, die Befragten in ihrem subjektiven Realitätserleben, ihrer Auseinandersetzung und Reflexivität zu einem eingegrenzten Gebiet zu erfassen und daraus zusammen mit der wahrgenommenen Interaktion eine Struktur abzuleiten, die über die Zusammenhänge und Denkmuster Auskunft gibt. Schlussendlich soll in einem letzten Schritt auf der Metaebene, in Verbindung mit den Antworten aller InterviewpartnerInnen, eine aus der Empirie entwickelte Theorie formuliert werden.

Im Folgenden werden die wichtigsten methodischen Grundlagen des problemorientierten Interviews und des Experteninterviews dargestellt, da es sich bei den Interviews um eine Mischung aus beiden Formen handelt.

6.1.4. Das problemzentrierte Interview

Das problemzentrierte Interview orientiert sich an einer thematisch eingegrenzten Fragestellung mit einer bestimmten Problemfokussierung. „Es eignet sich hervorragend für eine theoriegeleitete Forschung, da es keinen rein explorativen Charakter hat, sondern die Aspekte der vorrangigen Problemanalyse in das Interview Eingang findet.“⁴⁶⁰ Das Gespräch wird möglichst offen geführt, der/die Interviewte sollte zum freien Erzählen angeregt werden, inhaltlich jedoch in den Kontext der Problemstellung und der Leitfragen eingebunden sein. Anhand subjektiver Aussagen sollen individuelle und gesellschaftliche Handlungsstrukturen untersucht und als Verarbeitungsmuster gesellschaftlicher Realität analysiert werden.⁴⁶¹ Neben der Problemzentrierung sind Gegenstandorientierung und Prozessorientierung für diese Form der Interviews entscheidend. Trotz vorheriger theoretischer Beschäftigung mit dem Gegenstand der Untersuchung und dem bestehenden bzw. angeeigneten Vorwissen, ist es wichtig, der InterviewpartnerIn möglichst „unvoreingenommen“ zu begegnen, um für neue Inhalte im Themenzusammenhang offen zu sein und Erkenntnisse flexibel handhaben zu können. Prozessorientierung meint, dass der Verlauf immer wieder an die gewonnenen Sichtweisen des Forschungsgegenstandes angepasst und Neues integriert wird.

⁴⁶⁰ Philipp Mayring, 1999, 52.

⁴⁶¹ Vgl. Andreas Witzel, 1982, 67.

Zur Datenerfassung wird ein Interviewleitfaden als Gedächtnishilfe und Orientierungsrahmen erstellt, in dem das theoretische Vorwissen Einbindung findet. Die Tonbandaufnahme ist die Vorlage zur Transkription und stellt die Basis zur Auswertung des Interviews dar. Im Anschluss an ein Interview sollte jeweils ein Postskriptum angefertigt werden, das Beobachtungen, Kommunikationsregeln, Auffälligkeiten, Vermutungen, nonverbale Elemente, Dynamiken, Stimmungen etc. aufnimmt, die Datenerhebung ergänzt und in die Analyse mit einfließt.

Die Interviewvariante Experten-Interview gehört ebenfalls zu den leitfadenorientierten Interviews, in denen der/die Interviewte aber nicht als Einzelfall, sondern als Repräsentant eines bestimmten Handlungsfeldes in die Untersuchung einbezogen wird.⁴⁶² Dadurch ist es möglich, ein sonst eher wenig verbalisiertes Thema aufzugreifen und die Interviewpartner als ExpertInnen ihrer eigenen Lebenserfahrung bzw. ihrer Gestaltung hinsichtlich der Arbeit mit Ritualen zu Wort kommen zu lassen. ExpertInnen sind auch Personen, die sich durch „Fachwissen“ auszeichnen oder durch Beteiligung an einem bestimmten Prozess über exklusives Ereignis- oder Fallwissen verfügen. Diese Kompetenz bezieht sich auch auf den verständigen, reflexiven Umgang mit diesem Wissen.

Im Zuge der Recherchen für die Interviews stellte sich die grundlegende Frage nach der Plausibilität für die Entscheidung, ExpertInneninterviews durchzuführen. Wie Meuser/Nagel herausgearbeitet haben, steht der weiten Verbreitung der Experteninterviews ein deutlicher Mangel an methodischer Reflexion gegenüber.⁴⁶³ Stets ist zu fragen, ob die ExpertInneninterviews wirklich als solche vertretbar bzw. praktikabel sind. Die Meinung von Meuser/Nagel, dass wir in Experteninterviews nicht nach individuellen Biographien fragen, keine Einzelfälle untersuchen, sondern die Experten als Repräsentanten einer Organisation oder Institution ansprechen, insofern sie die Problemlösungen und Entscheidungsstrukturen repräsentieren⁴⁶⁴, leuchtet ein.

Dennoch wird im Folgenden vom Begriff der Experteninterviews ausgegangen, da Experte ein relationaler Status ist und die ExpertInnen eine zur Zielgruppe komplementäre Handlungseinheit repräsentieren.⁴⁶⁵ Im Fall dieser Untersuchung nehmen die Kenntnisse der Interviewten eine

⁴⁶² Vgl. Jürgen Streeck, 1995, 100.

⁴⁶³ Vgl. dazu Axel Deeke, 1995, 7 ff.

⁴⁶⁴ Michael Meuser/Ulrike Nagel 1991, 443.

⁴⁶⁵ Dies steht in Einklang mit personzentrierten Systemtheorien, wie z.B. der von Jürgen Kriz, der in seinem „Mehrebenenansatz“ von verschiedenen Kommunikationsebenen spricht. Auf den einzelnen Ebenen ist die Dynamik des Systems durch die jeweiligen Handlungseinheiten beeinflussbar. Kriz, 1990, 100.

zentrale Rolle bei der Wissensermittlung ein. Eine leitfadenorientierte Gesprächsführung wird beidem gerecht, dem thematisch durchaus eingegrenzten Interesse der Forscherin an den ExpertInnen und dem Expertenstatus des Gegenübers. Das Ziel der Interviews ist nicht und kann nicht sein, abschließende Antworten zu geben oder irgendeine „objektive“ Wahrheit zu präsentieren. Das Ziel ist vielmehr, eine exemplarische Darstellung verschiedener Konstruktionen und Erfahrungen im Hinblick auf die geschlechtsspezifische Relevanz von Ritualen an existenziell bedeutsamen Punkten in Seelsorge- und Therapieprozessen herauszuarbeiten. Beispielsweise soll mit Hilfe der Interviews herausgestellt werden, inwieweit Rituale seelsorgliche und/oder therapeutische Prozesse unterstützen, vertiefen und intensivieren können.

Ein weiteres Ziel, der Interviews ist es, auf der wissenschaftstheoretischen Ebene immer wieder den konstruktivistischen Charakter von Wirklichkeit bzw. Wirklichkeitserleben zu verdeutlichen. Gegenstand der ExpertInneninterviews sind Wissensbestände im Sinne von Erfahrungsregeln, die das Funktionieren von sozialen Systemen bestimmen.

Bei der Auswertung der Interviews ist der Textvergleich mit der Absicht, das Repräsentative im Expertenwissen zu entdecken und die Gewinnung von Aussagen darüber für andere kontrollierbar zu halten, wesentlich. Zunächst ist jedoch jeder Interviewtext das Protokoll einer besonderen Interaktion und Kommunikation, unverwechselbar und einmalig in Inhalt und Form. Die interpretative Auswertungsstrategie, die sich an der objektiven Hermeneutik und der dokumentarischen Interpretation orientiert⁴⁶⁶, kann als Entdeckungsstrategie verstanden werden. Zugleich wird aber gerade den interpretativen Verfahren eine besondere Beweislast aufgebürdet; nämlich die der methodischen Kontrolle des Zirkelschlusses. Die Angabe von Prüfkriterien für die Gültigkeit der Interpretationen wird als problematisch beschrieben, jedoch zugleich festgestellt, dass eine Lockerung der Kriterien bei der Auswertung zur Randstellung der ExpertInneninterviews dazu gehört.⁴⁶⁷ Anders als bei der einzelfallinteressierten Interpretation orientiert sich die Auswertung von ExpertInneninterviews an thematischen Einheiten, an inhaltlich zusammengehörigen, über die Texte verstreuten Passagen. Es stellt sich z.B. die Frage, welche Züge sich durch die Interviews ziehen bzw. welche Themen/Kategorien in unterschiedlichen Facetten immer wieder auftauchen, denn es geht ja um die Strukturen und ihre Zusammenhänge und schlussend-

⁴⁶⁶ Vgl. Michael Meuser/Ulrike Nagel 1991, 452.

⁴⁶⁷ Vgl. ebd., 453.

lich um gemeinsam geteilte Wissensbestände, Relevanzstrukturen, Wirklichkeitskonstruktionen, Interpretationen und Deutungsmuster.⁴⁶⁸

Zu beachten und in den Auswertungskontext mit einzubeziehen ist die Tatsache, dass nonverbales Verhalten als genauso wichtiges Übermittlungsmedium angesehen werden kann; jedoch kann es in die Auswertung nur in Ansätzen einbezogen werden, da es lediglich durch Punktierung im Text erscheint. Das Spannungsfeld zwischen kommunizierbaren Welten und Welten, für die es keine Worte gibt oder nur Worte, die den Interviewten nicht unbedingt einfallen, ist sehr groß und lässt sich teilweise nur zwischen den Zeilen oder durch Beschreibung der gesamten Atmosphäre benennen. Eine solche Sprache findet sich häufig im Bereich des Religiösen.⁴⁶⁹ Das Thema der Interviews kreiert ein ganz spezielles, affektiv hoch besetztes Klima, das sich auf Inhalte der Interviews durchaus niederschlagen mag.

6.2. Die Grounded Theory

6.2.1. Allgemeines zur Grounded Theory

Dieser induktiv-methodologisch qualitative Forschungsansatz wurde von Barney Glaser und Anselm Strauss begründet. Er strebt nach einer möglichst naturalistischen, gegenstandsnahen Abbildung des Materials ohne Verzerrungen durch Vorannahmen der ForscherInnen, eine Erfassung des Gegenstands in der Sprache des Materials. Das Interessante dieses Ansatzes ist die Dynamik von Datensammlung, Analyse und Theorie, wobei nicht die Theorie am Anfang des Prozesses steht, sondern vielmehr der Untersuchungsbereich.⁴⁷⁰ Die Theorie soll dem untersuchten Phänomen gerecht werden, dieses erhellen und schließlich zu weiteren Theorien in Beziehung gesetzt werden. Es gibt dann eine so genannte kumulative Erkenntniszunahme, deren Implikationen sich auch in der praktischen Anwendung bewähren.⁴⁷¹

Die Grounded Theory ist eine Methode, die von sich selbst aus Wert auf die Einhaltung der Kriterien von „Signifikanz, Vereinbarkeit von Theorie und Beobachtung, Generalisierbarkeit, Re-

⁴⁶⁸ Vgl. ebd., 452.

⁴⁶⁹ Vgl. Viktor E. Frankl, 1988, 54 ff.

⁴⁷⁰ Vgl. Anselm Strauss/Juliet Corbin, 1996, 8.

⁴⁷¹ Vgl. ebd., 9.

produzierbarkeit, Präzision, Regelgeleitetheit und Verifizierbarkeit“⁴⁷² legt und in unterschiedlichen Wissenschaftsbereichen, nicht nur in soziologischen, Anwendung finden kann.⁴⁷³

Besonders zu Beginn in der Phase des Auffindens eines geeigneten Untersuchungsgegenstandes, aber auch später zur Einteilung der Daten in Kategorien etc. ist Kreativität gefragt. Kreativität fordert Offenheit und Flexibilität, um neue Ideen zu prüfen, zu systematisieren und damit den Handlungs- und Forschungsspielraum zu erweitern sowie neue Einblicke und Erkenntnisse über das untersuchte Phänomen zu bekommen. Auch eine theoretische Sensibilität als „Bewusstsein für die Feinheiten in der Bedeutung von Daten“ wird gefordert, die vom bereits geleisteten Literaturstudium und gemachten oder noch zu machenden Erfahrungen abhängt und sich immer mehr in zunehmendem Prozess entwickelt, um eine „gegenstandsverankerte, konzeptuell dichte und gute Theorie“ zu begründen. Auf die richtige Fragestellung kommt es gleich zu Beginn des Forschungsprojekts an, sie soll das Untersuchungsphänomen festlegen, Themenschwerpunkte setzen und nicht zu offen, aber auch nicht zu begrenzt, formuliert sein. Darüber hinaus weist das einleitende Forschungsinteresse den systematischen Weg und die Handlungsorientierung der Untersuchung, da bestimmte Kriterien mit entsprechenden Verfahren korrelieren. Deshalb müssen im Vorfeld Überlegungen hinsichtlich des Forschungsinteresses formuliert werden.

Die Relevanz des Untersuchungsgegenstandes entwickelt sich erst allmählich und kristallisiert sich immer mehr heraus. Am Ende wird die Theorie als Ziel aufgestellt.

6.2.2. Das Kodierverfahren der Grounded Theory

Für die vorliegende Untersuchung scheint mir die Grounded Theory einen geeigneten Ansatz zur Interviewauswertung an die Hand zu geben. Teilweise erscheint es hilfreich, andere Methodenerkenntnisse mit einfließen zu lassen und Modifikationen des Kodierverfahrens der Grounded Theory vorzunehmen. Am Ende sollten Bausteine für eine Theorie vorhanden sein und nicht nur Vorannahmen oder Hypothesen überprüft werden. Das Analyseverfahren der Grounded Theory steht für Wissenschaftlichkeit und methodische Strenge und sorgt für eine entsprechende Gegenstandsverankerung. Es hat zum Ziel, „Dichte, Sensibilität und Integration zu entwickeln, die

⁴⁷² Laut Autoren je nach Definition und Interpretation dieser Begrifflichkeiten, ebd. 8 ff.

⁴⁷³ Vgl. Anselm Strauss/Juliet Corbin, 1996, 9.

benötigt werden, um eine eng geflochtene, erkläruungsreiche Theorie zu generieren, die sich der Realität, die sie repräsentiert, so weit wie möglich annähert.“⁴⁷⁴

Es gibt drei Arten des Kodierens, das offene, axiale und selektive Kodieren, wobei die Grenzen zwischen den Kodierschritten künstlich, das heißt variabel, gezogen wurden und sich deshalb auch überschneiden. Bei dem ganzen Verfahren handelt es sich um ein theoretisches Konstrukt, das in sich beweglich gestaltet werden muss und nicht als zu linear bearbeitender Prozess betrachtet werden kann.

6.2.2.1. Offenes Kodieren

Um eine Verengung des thematischen Vergleichs zwischen den Interviews auszuschließen, ein „Verschenken von Wirklichkeit“ zu vermeiden, muss die Paraphrase der Chronologie des Gesprächsverlaufs folgen und wiedergeben, was die ExpertInnen insgesamt äußern. Hier werden die vorhandenen Daten konzeptualisiert, auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten geprüft und vorhandene Phänomene kategorisiert und benannt. Alle Ereignisse, Handlungen, Beobachtungen sollten in diesem ersten Schritt benannt und mit einem geeigneten Begriff bezeichnet werden, der noch keine Zusammenfassung der verschiedenen Phänomene impliziert, sondern die Daten lediglich handhabbarer macht, damit mit diesen Benennungen konzeptionell effektiver gearbeitet werden kann. Im gleichen Verlauf sollen Kategorien entdeckt werden, die bei der Zusammensetzung gleicher Begrifflichkeiten entstehen. Gleiche Phänomene werden in einer Gruppierung zusammengefasst und damit die zu untersuchenden Einheiten reduziert. Zusätzlich sollen die typischen Eigenschaften und Charakteristika einer Kategorie „erspürt“ bzw. gefunden werden, die später die Verbindungen zu den Unterkategorien und zwischen den Hauptkategorien herstellen. Eine empfohlene Vorgehensweise beim offenen Kodieren ist die „Zeile-für-Zeile-Analyse“, die zwar mühsam, jedoch am effektivsten ist. Jede Aussage, jede Phrase, evtl. sogar jedes Wort, soll mit Unterstützung geeigneter Fragen an die Daten (z. B.: „Was ist das?“ „Was repräsentiert es?“) genauestens auf die oben beschriebenen Elemente untersucht werden.

⁴⁷⁴ Ebd., 39.

6.2.2.2. Axiales und selektives Kodieren

Der zweite Schritt der Verdichtung des Materials liegt darin, die paraphrasierten Passagen mit Überschriften zu versehen; dabei wird die Terminologie der Interviewten aufgegriffen. Hier werden die Daten auf neue Art wieder zusammengesetzt, indem Verbindungen zwischen einer Kategorie und ihren Subkategorien zu ermitteln sind.⁴⁷⁵ Eine Kategorie wird weiter spezifiziert, weiter definiert, sie wird auf ihre Bedingungen hin, auf den Kontext, auf Handlungsstrategien und auf ihre Konsequenzen hin untersucht, wobei der gegebene Kategorienname noch keinen Aufschluss über die in ihr enthaltenen Bedingungen gibt.⁴⁷⁶ Um mit der Methode der Grounded Theory an Dichte und Präzision zu gewinnen, überprüft man die unterschiedlichen Bedingungen, die ein Phänomen zur Folge hat, auf verschiedene Kriterien, die schließlich in eine Konsequenz münden. Zwischen den Subkategorien und Kategorien gibt es angenommene oder hypothetische Beziehungen, die anhand der tatsächlichen Daten zu verifizieren sind.⁴⁷⁷

Der thematische Vergleich zwischen den einzelnen Interviews ist der dritte Schritt. Passagen aus verschiedenen Interviews, in denen gleiche oder ähnliche Themen behandelt sind, werden zusammengestellt, die Überschriften vereinheitlicht. Hier können metaphorische Verdichtungen, die die ExpertInnen teilweise selbst ins Spiel bringen, übernommen werden. An dieser Stelle ist wichtig, Gemeinsamkeiten und Unterschiede, Abweichungen und Widersprüche im Einzelnen festzuhalten: Bei welchen Topoi decken sich die Angaben der ExpertInnen? Wo gibt es unterschiedliche Positionen? Zu welchen Themen äußern sich alle Interviewten? Zu welchen ist nur in einem Teil der Texte etwas zu finden? Erst anschließend erfolgt eine Ablösung von den Texten und auch von der Terminologie der Interviewten.

Selektives Kodieren bedeutet: Das Gemeinsame im Verschiedenen wird begrifflich gestaltet, d.h. in die Form von Kategorien (Typen) gegossen, die dann für das erkenntnisleitende Interesse der Verfasserin interessante Schlussfolgerungen und Wegmarkierungen enthalten.

⁴⁷⁵ Vgl. ebd., 76.

⁴⁷⁶ Vgl. ebd., 76ff.

⁴⁷⁷ Anselm Strauss/Juliet Corbin sprechen hier auch vom paradigmatischen Modell, 1996, 78 ff.

6.3. Die Interviews

Im Zeitraum einiger Monate wurden im Rahmen dieser Untersuchung insgesamt 13 Interviews mit fünf TheologInnen (ein Mann und vier Frauen) und acht TherapeutInnen (drei Männer und fünf Frauen) durchgeführt. Von diesen insgesamt 13 Interviews konnten elf zur Auswertung herangezogen werden. Die Tonbandaufnahme eines der TheologInneninterviews war so schlecht, dass eine zufriedenstellende Transkription nicht möglich erschien. Ein weiteres Interview war zwar transkribierbar, zeichnete sich aber auch durch viele Lücken und Leerzeilen aus, so dass es schlussendlich unberücksichtigt bleiben musste.

Der Kontakt zu den InterviewpartnerInnen entstand vorwiegend über Empfehlungen, einige waren vorher persönlich bekannt. Es sollten Theologinnen und Theologen, Therapeutinnen und Therapeuten sein, die selbst Erfahrungen im Umgang mit Ritualen gesammelt hatten. Im Vorfeld der Interviews bestand auch Kontakt zu Menschen, die keine Bereitschaft zeigten, sich interviewen zu lassen. In den meisten Fällen begründeten sie das mit einer Fremdheit oder Unkenntnis des Themas. Eine Therapeutin, die mir von einer Kollegin empfohlen wurde, lehnte ab, da sie niemals mit Ritualen gearbeitet habe und dies auch nicht in Erwägung ziehen würde. Vielmehr halte sie die Arbeit mit Ritualen für äußerst brisant, wenn nicht gefährlich, und beurteile diese für die therapeutische Tätigkeit sehr kritisch. Trotz des Hinweises, auch diese Position sei sehr aufschlussreich und für die Untersuchung ergiebig, bestand sie weiterhin auf ihrer Ablehnung. Die meisten Reaktionen waren jedoch sehr positiv. Absagen wurden in der Regel pragmatisch begründet.

Die Interviews umfassten eine Dauer von 40 - 120 Minuten; die meisten Gespräche wurden im Arbeits- oder Besprechungszimmer der ExpertInnen oder im unmittelbaren Umkreis (Garten, Terrasse) geführt, nur in einem Fall in der Wohnung der Autorin. Die Gesprächsatmosphäre war meist sehr locker, warm und angenehm, es wurde zwischendurch auch gelacht. Die GesprächspartnerInnen, die vorher über den Gegenstand meines Anliegens, nicht aber über die Fragen Bescheid wussten, zeigten Offenheit und Bereitschaft, mir, soweit möglich, Rede und Antwort zu stehen. Es stand im Ermessensspielraum der Interviewten, auf Fragen zu antworten. Mit der Tonbandaufzeichnung erklärten sich alle einverstanden, auch stimmten alle zu, dass Ausschnitte und Textpassagen in anonymisierter Form zur Auswertung in dieser Arbeit verwendet und veröffentlicht werden dürfen.

Wie bereits begründet, wurde als Interviewmethode eine Mischung aus ExpertInneninterview und problemzentriertem Interview gewählt. Zum Teil konnten die InterviewpartnerInnen in der Repräsentanten-Rolle einer größeren Handlungseinheit antworten. Wenn sich die Fragen jedoch auf den eigenen Erfahrungsbereich bezogen, sollten auch die Antworten individuell und subjektiv gegeben werden.

6.3.1. Der Interviewleitfaden

Für den empirischen Teil dieser Arbeit wurde ein Interviewleitfaden mit halbstrukturierten Fragen entwickelt. Folgende Gliederung leitete durch das Interview:

- ♦ Frage 1: „Was ist für Sie ein Ritual?“

Hier ging es um eine grundlegende Explikation des Ritualbegriffs aus der Sicht der betreffenden ExpertInnen – um zu erfahren, ob wir über das Gleiche sprechen.

- ♦ Frage 2: „Sind für Sie Rituale in Ihrem persönlichen Alltag wichtig?“

♦ Frage 3: „Erinnert Sie das, was Sie im Alltag erleben, an Ihre seelsorgliche/therapeutische Arbeit?“

- ♦ Frage 4: „Wie sind Sie zu der Beschäftigung mit Ritualen gekommen?“

- ♦ Frage 5: „Welche Werte beeinflussen Ihre Arbeit mit Ritualen?“

Rituale finden nicht im luftleeren Raum statt – die Entscheidung, Rituale im professionellen Alltag einzusetzen, ist eine zutiefst persönliche und verweist auch auf eine mögliche spirituelle Motivation –, Fragen 2 bis 5 sind damit zur Eruierung der biographischen Motivation wichtig.

- ♦ Frage 6: „Mit welchen Menschen arbeiten Sie, wenn Sie Rituale benutzen?“

- ♦ Frage 14: „Was erwarten die KlientInnen?“

Mit diesen beiden Fragen soll festgestellt werden, ob es bei den befragten ExpertInnen spezielle Klientengruppen, bestimmte Störungsbilder oder auch bestimmte Geschlechter, die eher Rituale nachfragen, gibt? Auch die Gründe und Erwartungen der KlientInnen, das zu tun, sind wesentlich.

- ♦ Frage 7: „In welchen Situationen legt sich für Sie der Einsatz eines Rituals nahe und haben Sie auch schon mal erlebt, dass ein Klient zu Ihnen kam und das Ritual selbst initiierte?“

Der Kontext und der Rahmen des Rituals werden hier abgefragt und damit ist eine konkrete Verortung des Rituals möglich.

- ◆ Frage 8: „Haben Sie schon mal erlebt, dass ein Klient/eine Klientin das Ritual verweigert hat, was passierte da?“
- ◆ Frage 15: „Wenn etwas schwierig ist, was ist das?“

Vor dem Hintergrund, dass Beziehungen zwischen TherapeutIn/SeelsorgerIn und KlientIn nicht immer spannungsfrei sind, interessiert hier, wie die Expertin/der Experte gegebenenfalls mit solchen Spannungen umgeht.

- ◆ Frage 9: „Wie würden Sie die Rituale beschreiben, die Sie benutzen und könnten Sie eins beschreiben vom Ablauf und Verlauf her?“
- ◆ Frage 10: „Entwickelt sich während des Rituals noch etwas ganz Eigenes und könnten Sie die Dynamik und Qualität beschreiben?“
- ◆ Frage 11: „Wenn etwas Eigenes auftaucht, wie gehen Sie damit um als SeelsorgerIn/ Therapeutin?“
- ◆ Frage 13: „Wählen Sie, und wenn ja wie, Symbole und Metaphern?“
- ◆ Frage 23: „Was wird Ihr nächstes Ritual sein?“

Die Formulierung dieser Fragen zielt darauf, Rituale und ihre Agenda so konkret wie möglich zu machen.

- ◆ Frage 12: „Was versprechen Sie sich von der Arbeit mit Ritualen?“
- ◆ Frage 16: „Was würde fehlen, wenn es Rituale nicht gäbe?“

Auch hier sollen weitere Anstöße gegeben werden, das Numinose in Ritualen zu versprachlichen, zu konkretisieren.

- ◆ Frage 17: „Wie ist der Unterschied der Rituale bei Frauen und Männern?“
 - ◆ Frage 18: „Setzen Sie bei Frauen und Männern unterschiedliche Rituale ein?“
- An dieser Stelle wird der Gender-Aspekt einbezogen.

- ◆ Frage 19: „Welche Wirkungsrichtung haben Rituale?“
- ◆ Frage 20: Wie integrieren Frauen und Männer die Erfahrungen der Rituale in den Alltag?“

Mit Frage 19 und 20 soll ermittelt werden, wie die ExpertInnen die Wirkung ihrer Rituale einschätzen.

- ♦ Frage 21: „Was wundert Sie?“
- ♦ Frage 22: „Worüber haben wir gar nicht gesprochen?“

In diesen beiden offenen Fragen erhalten die ExpertInnen Freiräume, die sie mit Eindrücken zum Interview füllen durften – zum Anstoß und zur Anregung auch weiterer Explorationen.

In den Interviewleitfaden sind sowohl die bisherigen Vorüberlegungen als auch die diskutierten theoretischen Erkenntnisse eingeflossen. Hier wird versucht, eine erste Bündelung und Fokussierung auf das zu untersuchende Phänomen ‚Rituale in Therapie und Seelsorge‘ vorzunehmen, die Fragen zu strukturieren und möglichst offen zu formulieren. Während der Interviews lag der Fragebogen als Gedächtnisstütze, als ‚Leitfaden‘ jeweils auf dem Tisch; jedoch wurde es vermieden, die Fragen in jeden Fall und um jeden Preis der Reihe nach abzuhandeln. Manchmal kam es auch vor, dass bestimmte Themen von den Interviewpartnern schon angeschnitten waren, manche schienen sogar zufriedenstellend behandelt, so dass einige Fragen wegfallen konnten. Insgesamt wurden aber möglichst alle Fragengebiete angesprochen, um die Aussagen der GesprächspartnerInnen besser vergleichen zu können.

Die Fragen implizieren die Exploration von inhaltlichen und emotionalen Aspekten; beide Ebenen geben Hinweise für die Analyse des Forschungsgegenstandes. Der Interviewleitfaden diente auch zur Aufrechterhaltung des Gesprächs. Falls der Gesprächsfluss zum Stillstand kam, konnten anhand des Fragenkatalogs neue Impulse gegeben und das Gespräch weitergeführt werden. Es gibt verschiedene Fragetypen, die jeweils eine andere Intention bedingen. Einige Fragen sind eng formuliert und auf direktes ‚Informationswissen‘ bezogen, sogenannte Ad-hoc-Fragen und Strukturierungsfragen. Die anderen Fragen dagegen sind relativ weit und offen gestellt, sogenannte Leitfragen mit Erzählimpuls, die großen inhaltlichen und kommunikativen Freiraum für die Beantwortung lassen und die ihnen jeweils innewohnende subjektive Sichtweise einer Sachlage zeigen.

Der Gesprächsverlauf sollte möglichst nicht unterbrochen werden, trotzdem wurde darauf geachtet, stets das Forschungsanliegen im Blickfeld zu behalten, damit die Erzählungen der Interviewten nicht abschweiften. Die meisten GesprächspartnerInnen erzählten von einem bestimmten Ritual in einer bestimmten Situation, zu der teilweise auch näher und genauer nachgefragt werden konnte. Bei weniger relevanten, vom Thema ablenkenden Berichten war es erforderlich, das Gespräch auf seinen eigentlichen Gegenstand zurückzuführen. Am Ende des Gesprächs hatte

jede/r InterviewpartnerIn Gelegenheit, aus ihrer/seiner Sicht wünschenswerte Ergänzungen zum Thema auszuführen oder zu benennen, was im Interview bis dahin nicht angesprochen wurde.

Tonbandaufnahmen vereinfachten die Wiedergabe der Gespräche und waren die Grundlage für die später vorgenommenen Transkriptionen. Mit ihnen konnte die verbale Kommunikation komplett erfasst werden. Gesprächsprotokolle, Erinnerungsaufzeichnungen oder Mitschriften sind nicht so genau und detailliert in der Wiedergabe wie Tonbandaufzeichnungen. Außerdem konnte ich mich als Interviewerin dadurch ganz auf das Gespräch einlassen und musste nicht auf mehreren Ebenen agieren. Nonverbale Kommunikation und andere Elemente, die mir während des Interviews aufgefallen waren, fanden anschließend im Postskriptum Eingang, das nach jedem Gespräch anfertigt wurde.

6.3.2. Die Transkription

Mit der Verschriftlichung der aufgezeichneten Interviews und Informationen aus den Postskripten ist die Voraussetzung für eine Datenanalyse gegeben. Wegen des hohen zeitlichen Aufwandes, der mit der Transkription verbunden ist, und auch aus forschungsbezogenen Gründen wäre es möglich, nur die wichtigsten Gesprächssequenzen des Interviews zu transkribieren⁴⁷⁸. Jedoch erschien eine vollständige Verschriftlichung vorteilhafter, um die kontextuellen Zusammenhänge vor Augen zu haben und eventuell auch bei der Interpretation Aussagen zu nutzen, die nicht unmittelbar zum Thema gehören, jedoch die zu beschreibende Struktur ergänzen oder nachvollziehbar erscheinen lassen, indem Analogien und Parallelitäten aufgezeigt werden. Es wurde versucht, paralinguistische und linguistische Elemente wie Pausen, Seufzer, Lachen, Abbruch des Sprechens usw. zu erfassen, diese im Text sichtbar werden zu lassen und bei der Auswertung zu berücksichtigen. Auf phonetische Alphabete und literarische Umschriften wurde verzichtet, da solche Sprachfeinheiten für den Gegenstand der Untersuchung nicht relevant erschienen. Auch auf dialektische Färbungen wurde bei der Transkription nicht eingegangen, sondern ‚normales Schriftdeutsch‘ verwendet, was meist üblich ist, wenn sich die Untersuchung nicht direkt auf die Erforschung von Sprache und Semantik bezieht. Gleichfalls veränderte Tonlagen mussten in die Auswertung der Gespräche nicht einbezogen werden. Im vorliegenden Fall steht die

⁴⁷⁸ Vgl. Philipp Mayring, 1999, 62 ff. Der Vorteil zusammenfassender Protokolle liegt in dem im Vergleich zum Gesamtinterview verringerten und auf das Forschungsinteresse konzentrierten Materialumfang.

inhaltlich-thematische Ebene im Vordergrund.⁴⁷⁹ Ein mehrmaliges Kontrollieren der transkribierten Texte anhand der Tonbandaufzeichnung erhöhte die Präzision und Genauigkeit der Abschrift.

6.3.3. Die Auswertung der Daten

Bei der Auswertung der Daten sollte, analog zu der Befragungssituation, ein effektiver Kompromiss zwischen Detailgenauigkeit und Überblick ermöglicht werden. Detailliert interpretierende Verfahren, wie z.B. die objektive Hermeneutik Oevermanns oder das texthermeneutische Verfahren nach Lucius-Hoehne, das kleinste Sequenzen analysiert und sich damit besonders für Einzelfallanalysen eignet, üben zwar bei intensiver Beschäftigung mit dem „heiligen Material“ der Interviews einen großen Reiz aus, da sie eine Fülle an Detailinformationen zutage bringen; zugleich würde aber ein solches Verfahren für die gesamte Auswertung den Rahmen sprengen.⁴⁸⁰ Angestrebt war eine Bearbeitung des Materials, die die Elemente (über eine Paraphrase hinausgehende) Beschreibung, Kategorisierung und Erklärung in einem Gleichgewicht hält. Durch die schrittweise Auswertung der Interviews (Paraphrasierung, Textreduktion, Sprache, Argumentation, offene Fragen) ergab sich ein sehr differenziertes Feld für die Kategorienbildung. Bei dieser Auswertung wurden Impulse und Anregungen aus der Grounded Theory sowie aus der „qualitativen Inhaltsanalyse“⁴⁸¹ genutzt.

Zunächst ging es darum, einzelne Schritte des Kodierverfahrens anzuwenden, Kategorien zu finden und diese entsprechend zu analysieren. Da die Durchführung und Transparenz der Vorgehensweise im Rahmen dieser Arbeit nicht im Detail dokumentiert werden kann, wird im Folgenden nur eine kurze Darstellung des thematischen Kontextes der einzelnen Interviews gegeben. Darüber hinaus beschränkt sich der Bericht auf die Interpretation der wichtigsten Textpassagen, die bestimmte Kernaussagen betreffen, abhängig von der Evidenz der Aussage und bezogen auf bestimmte Unterkategorien/Kategorien. Im Zuge der Auswertung konnte, ausgehend von der Charakterisierung der einzelnen ExpertInnen und der sich daraus ergebenden Schlussfolgerungen im Koordinatensystem mit den einzelnen Kategorien eine Matrix entwickelt werden, an deren

⁴⁷⁹ Vgl. Philipp Mayring, 2003, 69 ff.

⁴⁸⁰ Vgl. dazu Ulrich Oevermann u.a., 1979, 352 ff. sowie Gabriele Lucius-Hoehne/Arnulf Deppermann, 2004.

⁴⁸¹ Philipp Mayring, 2003.

Ende eine Gesamtbeurteilung der Analyse und der Versuch einer Theorieformulierung als Ergebnis der erfolgten Untersuchung vorgenommen werden.

6.3.4. Rahmendaten

Bei der Suche nach InterviewpartnerInnen fiel zunächst die Entscheidung, ExpertInnen zu befragen. Warum ExpertInnen? ExpertInnen sind als Befragte in erster Linie im Kontext ihres Handlungsfeldes (Arbeit mit Ritualen) interessant. Sie werden als RepräsentantInnen einer Gruppe in die Untersuchung einbezogen⁴⁸²; in diesem Fall repräsentieren sie Menschen mit der professionellen Kompetenz, Rituale als Teil einer seelsorglichen/therapeutischen Intervention zu begreifen und anzuwenden. Ob jemand ExpertIn ist oder als solche/r angesprochen wird, ist in erster Linie abhängig vom Forschungsinteresse. Als ExpertIn wird angesprochen, wer in irgendeiner Weise Verantwortung trägt für den Entwurf, die Implementierung oder die Kontrolle einer Problemlösung oder wer über einen privilegierten Zugang zu Informationen über Personengruppen oder Entscheidungsprozesse verfügt.⁴⁸³

Alle befragten ExpertInnen bewegen sich in dem für diese Untersuchung gewählten systemischen Kontext. Die ausgewählten TherapeutInnen haben entweder eine familientherapeutische Ausbildung oder systemische Supervisionsausbildung absolviert; die TheologInnen bezeichneten sich offen und aufgeschlossen gegenüber dem systemischen Ansatz, haben aber bis auf Ansgar Bülow und die beiden ExpertInnen in Doppelfunktion (Gesine Trost und Rudolf Wende) keine entsprechende Zusatzausbildung absolviert. Bei der Suche nach ExpertInnen blieben solche TheologInnen unberücksichtigt, die zwar mit Ritualen arbeiten, jedoch mit der systemischen Herangehensweise nicht vertraut sind. Ihre Einbeziehung hätte den gemeinsamen Untersuchungskontext gefährdet.

Gesucht wurde nach Frauen und Männern mittleren Alters (zwischen Ende 30 und 60), die Erfahrung im Umgang mit Ritualen in der therapeutischen/seelsorglichen Begleitung von Menschen haben. Über einen Zeitraum von fünf Monaten wurden insgesamt 13 Interviews mit fünf TheologInnen (vier Frauen, ein Mann, alle evangelisch) und acht TherapeutInnen (fünf Frauen, drei Männer, zwei katholisch, vier evangelisch, einer muslimisch, eine konfessionslos) geführt.

⁴⁸² Vgl. Thomas Eberle/Ronald Hitzler, 2000, 109.

⁴⁸³ Vgl. Michael Meuser/Ulrike Nagel, 1991, 442.

Von diesen insgesamt 13 Interviews konnten elf zur Auswertung herangezogen werden. Insgesamt sind also in die Auswertung Interviews mit drei Theologinnen, einem Theologen, vier Therapeutinnen, drei Therapeuten eingeflossen. Da von vornherein eine qualitative Untersuchung geplant war, benötigte ich keine detaillierten demographischen Fragen, um Zusammenhänge quantitativ zu analysieren.

Tabelle 1:

Anonymisierte Namen der ExpertInnen mit Beruf, Alter, Konfession und Gesprächsdauer der geführten Interviews

Nr.	Name	Beruf	Alter	Konfession	Gesprächsdauer
1	Ansgar Bülow	Theologe	46	evangelisch	120 min.
2	Sabine Simon	Therapeutin	54	katholisch	110 min.
3	Anna Schütze	Therapeutin	45	konfessionslos	90 min
4	Paul Wüst	Therapeut	47	katholisch	70 min.
5	Gesine Trost	Theologin/Therapeutin	56	evangelisch	130 min.
6	Rudolf Wende	Therapeut/Theologe	46	evangelisch	70 min.
7	Elsa Merz	Theologin	40	evangelisch	115 min.
8	Gertrud Jung	Therapeutin	59	evangelisch	70 min.
9	Moses El Hur	Therapeut	52	muslimisch	50 min.
10	Anita Behrends	Theologin	38	evangelisch	80 min.
11	Anna Ross-Malve	Therapeutin	57	evangelisch	90 min.

7. Kategorien und Parameter

7.1. Kategorienbildung

Durch die Aufschlüsselung und intensive Auswertung der einzelnen Interviews ergibt sich ein sehr differenziertes Feld für die Kategorienbildung. Bei der Auswertung wurde darauf geachtet, sowohl inhaltliche als auch strukturelle Merkmale zu berücksichtigen. Je länger ich mich mit den einzelnen Interviews beschäftigte, sie wieder und wieder anhörte, mit ihnen in Dialog trat und versuchte zu verstehen, desto mehr fielen mir sprachliche Besonderheiten, Brüche in der Argumentation, thematische Verschiebungen, Parallelen etc. auf. Als Inspirationsquelle für die Kategorienbildung und deren Weiterentwicklung diente neben der Grounded Theory der Ansatz der Konstruktion von Sprachbildern.⁴⁸⁴ Anhand des Interviewleitfadens und durch die ‚Aufschlüsselung‘ der erhobenen Daten konnten verschiedene Kategorien und Unterkategorien definiert werden, die die Vergleichbarkeit von Aussagen erleichtern.

So konnten vier Hauptdeutungs- und Erklärungsmuster definiert werden, die die Leitkategorien bilden. Diese Kategorien beinhalten die Beschreibung der Wirkungsweisen und Dimensionen der Rituale aus Sicht der Interviewten mit Blick auf die KlientInnen, während die im folgenden Kapitel einzuführenden Parameter die Ordnungsmuster bilden, auf die die InterviewpartnerInnen sich direkt beziehen. Die Kategorien sind beweglich, aufeinander bezogen und weder starr noch normativ zu begreifen. Sie lauten:

- I. Heilungsbilder
 - mit den Unterkategorien: Schmerz, Heilung, Lösungen
- II. Königsweg
 - mit den Unterkategorien: Ambivalenzen, Nähe, Schutz, Unbewusstes
- III. Hinausweisendes
 - mit den Unterkategorien: Transzendenz, Kraft, Höhere Mächte
- IV. Ver-rückungen
 - mit den Unterkategorien: Kommunikation, Kreativität, Intuition, Eigenverantwortung

⁴⁸⁴ Vgl. George Lakoff/Mark Johnson, 1998.

Diese Kategorien betreffen den Nutzen, das Ziel und Gründe für den Einsatz von Ritualen, also auch die therapeutisch-seelsorgliche Indikation. Sie wurden in detailgenauer Analyse aus den Interviews heraus entwickelt. Die Begriffe und deren Verbindungen ergaben sich prozessorientiert, d.h. die Weichenstellungen für die jeweiligen Schritte waren nicht von vornherein festgelegt.

7.2. Parameter und erste Auswertungen

In der weiteren Auswertung geht es darum, die vier Parameter:

- Rahmen und Setting (Gemeinschaft versus Vereinzelung),
- Vorgehen und Struktur (Form),
- Auswirkungen auf Körper und Seele,
- Berufliches Selbstverständnis der Interviewten (Berufung)

thematisch, inhaltlich und strukturell als Bezugsgrößen für die Ergebnisse der Untersuchung anzuwenden. Diese charakteristischen Konstanten sind in Bezug auf die Arbeit mit Ritualen als sich durchziehende und immer wieder auftauchende Parameter zu sehen. Diese Parameter fanden sich, nachdem argumentative Besonderheiten und thematische Schwerpunkte der Interviews im Detail analysiert und auf großen Bögen vermerkt waren. Es entstanden Tabellen, die für die einzelnen Interviews angelegt wurden und zur Weiterarbeit wichtige Anhaltspunkte lieferten.

Das Element Gender als eine von Beginn an an die Interviews herangetragene Untersuchungsaufgabe wurde im Nachhinein wie eine durchsichtige Folie auf die Matrix gelegt. Ebenso wäre es möglich gewesen, die Parameter Rahmen/Setting, Auswirkungen auf Körper und Seele, Vorgehen/Struktur sowie Selbstverständnis der Interviewten innerhalb der einzelnen Kategorien zu behandeln. Durch die gewählte Rasterisierung ergab sich jedoch eine Möglichkeit, unnötige Wiederholungen zu vermeiden und eine relativ klare Struktur zu erreichen. In den vier Parametern spiegelt sich die Thematik des Forschungsinteresses wieder, d.h., in jedem einzelnen steckt ein Teil der Fragen und Hypothesen. Dadurch ergab sich ein recht vielschichtiges, sich immer wandelndes Bild, wobei es vor allem darum ging, die Interviews als wertvolle und einzigartige

Dokumente zu würdigen und in den Gesamtkontext der Fragestellungen einzubeziehen, ohne sie für die Hypothesen vereinnahmen zu wollen.

7.2.1. Rahmen und Setting

„Rituale haben für mich im beruflichen und privaten Bereich einen hohen Stellenwert ..., ein großes Spektrum.“ (Wüst, 1).⁴⁸⁵

Im Parameter des Rahmens und Settings, in dem Rituale aus seelsorglichen und therapeutischen Zusammenhängen stattfinden, ist das immer wiederkehrende Thema die Gemeinschaft versus Vereinzelung: Allen InterviewpartnerInnen ist die Bedeutung der Arbeit mit Ritualen für Einzelne ebenso bewusst wie die Funktion für die Gemeinschaft. Während die Arbeit mit Gruppen immer wieder explizit erwähnt wird, insbesondere bei Rudolf Wende, Ansgar Bülow, Elsa Merz und Anita Behrends, ist die Bedeutung für die Arbeit mit Einzelnen eher implizit einbezogen – am Rande taucht es bei Sabine Simon, Ansgar Bülow, Paul Wüst, Gertrud Jung und Gesine Trost auf. Die Bedeutung für die Einzelnen wird im therapeutischen/seelsorglichen Setting sehr vielschichtig gesehen: Die lösende Wirkung von Ritualen wird ebenso benannt wie die (unter-) stützende, die Verbindung zu Gott und die spirituelle Ebene tauchen im Kontext der Arbeit mit Einzelnen ebenso auf wie in der Arbeit mit Gruppen.

Bei den TheologInnen wird zweimal geäußert, dass ein Ritual in Situationen helfen kann, in denen Menschen nicht weiterkommen. Rituale können heilen, weil sie das Einüben von Spannungstoleranz möglich machen, so einer der Therapeuten. Das Kraftfinden im Ritual ist für Einzelne im Gruppenprozess ganz wichtig, viele erleben zwiespältige Gefühle im Gruppenprozess; das ist die Ambivalenz. Rituale eröffnen die Möglichkeit, einen anderen Umgang mit dieser zu finden, sie als Königsweg in das Unbewusste hinein zu erfahren. Rituale spielen eine große Rolle als Methode, um die Belastbarkeit zu sichern und zu unterstützen. Rituale in therapeutischen Zusammenhängen sind immer Interaktion mit anderen, so Moses El Hur, der in seinen Therapien häufig mit Ritualen arbeitet.

⁴⁸⁵ Die in Klammern mit/ohne Namen der Interviewten angegebene Zahl bezieht sich hier und in den folgenden Kapiteln auf die nummerierte Frage und Antwort aus dem jeweiligen Interviewleitfaden.

7.2.2. Vorgehen und Struktur

„Ritual ist ein Mittel, das eingesetzt werden kann, um etwas Wirklichkeit werden zu lassen, das noch nicht Wirklichkeit ist.“ (Ross-Malve, 1).

Nun zur Dramaturgie, zum Vorgehen, zum Ablauf und zur Struktur der Rituale (Form): Ebenso wie der Parameter „Auswirkungen auf Körper und Seele“ ist auch die Form der Rituale ein immer wiederkehrender Aspekt, der von fast allen Befragten explizit in verschiedenen Dimensionen ausgeführt wird. „Vorgehen und Struktur“ beziehen sich sowohl auf die vorgesehenen Sequenzen des Rituales als auch auf Impulse und Interaktionen der Beteiligten; sie geben Orientierung und Halt. Von verschiedenen Interviewten wird die Bedeutung der richtigen Form als entscheidend für das Gelingen des Rituals angeführt.

Für einen der Experten, Ansgar Bülow, ist ein Ritual wie ein Container, in den viele Dinge hineingebracht und Energien gebündelt werden. Auch von Metaphern ist die Rede, die den Reichtum von Ritualen ausmachen, gleichfalls vom Erzählen und Handeln als den wesentlichen Strängen für die Arbeit mit Ritualen (Anna Schütze/Moses El Hur). Struktur und Halt werden als wesentliche Kategorien für die professionelle Arbeit mit Ritualen angegeben (Paul Wüst).

Es wird vom Vorgehen gesprochen, das verändert werden sollte, wenn etwas schwierig ist, besonders in Gruppensituationen. Und es wird von der Strukturgebung für die Unterschiedlichkeit der beteiligten Menschen berichtet. So brauchen Gruppen mit heterogenen Menschen eine Form und Struktur, die dieser Heterogenität Rechnung trägt (Rudolf Wende). Gesine Trost entfaltet die Analogie zwischen Ritual und Dramaturgie, indem sie das Ziel der Verwandlung und die verschiedenen Elemente, die dafür gebraucht werden, anführt. Ordnung und Struktur sind wesentliche Kriterien für die Handlung des Rituals und werden von fast allen Befragten in unterschiedlicher Ausführlichkeit benannt und ausgeführt.

Ein wesentliches Formelement ist das Vorher und Nachher im Ritual. So beschreibt Moses El Hur das starke Trennen von Vorher und Nachher im Waschungsritual und betont zugleich die Raumverkleinerung, die durch diese Form im Ritual entstehen kann. Loslassen, Schwelle, Neubeginn werden als Elemente der Ritualstruktur benannt. Der Raum zum Loslassen lässt die Beschäftigung mit dem Schmerz erst zu, so Anna Schütze, die – wie zum Beispiel auch Rudolf

Wende und Paul Wüst – davon ausgeht, dass die Form, in dem die Rituale sich ereignen, die wesentliche Voraussetzung für das Geschehenlassen bildet.

7.2.3. Auswirkungen auf Körper und Seele

„Verwundert und verwundet ist nah‘ beisammen.“ (Moses El Hur, 21).

Der Parameter „Auswirkungen auf Körper und Seele“ wurde von allen InterviewpartnerInnen in das Gespräch mit eingebracht. Körper, Begegnung und Kontakt würden fehlen, wenn es keine Rituale gäbe, so Ansgar Bülow. Einige beziehen gerade das Besondere, das sich im Ritual ereignet, auf die körperliche und/oder sinnliche Ebene. In dem Moment, wo spürbar wird, dass sich die Erfahrung des Rituals körperlich bemerkbar macht, wird von Sabine Simon z.B. gedeutet, dass in einem Ritual Körper, Geist und Seele miteinander verbunden sind. Symbole werden teilweise benutzt, um Informationen im Körper zu verorten.

Sehr wichtig ist der Kontakt zu Gefühlen wie Ärger, Wut und Trauer, der durch das Ritual hergestellt werden kann. Gertrud Jung spricht von der Möglichkeit, im Ritual den Körper als Indiz für bestimmte innere Themen zu benutzen. Sie erzählt dann von einer Klientin, die das Gefühl hatte, ihre Schultern ziehen sie schwer nach unten. Später stellte sich im Gespräch mit der Therapeutin heraus, dass sie während des Rituals das Gefühl hatte, für alle in ihrer Familie etwas getragen zu haben.

Ebenso benennen zwei der TherapeutInnen, dass sie selbst ihre Sinneswahrnehmungen nutzen, um zu spüren, wenn etwas schwierig ist. Mehrere sagen, dass sie selbst in ihrem Körper und ihrer Wohnung präsent sein müssen, um mit Ritualen sinnvoll zu arbeiten. Rudolf Wende legt Wert auf die Bedeutung der körperbezogenen Rituale für den Prozess, wenn er mit Gruppen arbeitet. Da ihn Körpersprache aus kommunikativen Aspekten heraus interessiert, misst er auch den Wert des Körpers im Ritual an der kommunikativen Kraft, die dadurch in Gang gesetzt wird.

„Verwundert und verwundet ist nah beisammen.“, so Moses el Hur und spielt dabei sowohl auf seelische als auch auf körperliche Prozesse an. Im Ritual hat er das Gefühl, dass der Raum kleiner wird. Als ob es eine Grenze gäbe zwischen dem, was im Augenblick passiert, und dem, was draußen stattfindet. Das kann manchmal Hautschaudern und tiefe Gefühle auslösen.

Eine Theologin, Anita Behrends, zieht eine Verbindungslinie von der körperlichen Ebene, die im Ritual erfahrbar ist, zu der Beziehung zu Gott. Alle Erfahrungen mit Leiblichkeit und Berührung können ihrer Meinung nach Zeichen der Verbindung zu Gott sein. Die Verbindung zum Körper als Ausdruck für göttliche Präsenz wird auch von Sabine Simon, einer Therapeutin, benannt.

7.2.4. Berufliches Selbstverständnis der Interviewten (Berufung)

7.2.4.1. Die TheologInnen

Wie ein roter Faden für die Untersuchungsergebnisse tauchte in allen Interviews das Thema des Selbstbildes und Selbstverständnisses der Interviewten, die Berufung, auf. Danach wurde nicht dezidiert gefragt, umso erstaunlicher war es, wie sehr sich dieser Aspekt bei allen InterviewpartnerInnen irgendwann wie von selbst dazwischen schob, so, als gehöre er unweigerlich zum Thema. Deshalb wurde das Selbstverständnis der Interviewten als eigene Thematik einbezogen und wie bei der Gender-Thematik als eigenständige Größe untersucht.

Die Berufung bezieht sich zum einen auf die professionelle Ausrichtung der Einzelnen. Ganz auffällig war dies bei der Gruppe der TheologInnen. So ist es für Ansgar Bülow auf die Frage, was die Leute von ihm erwarten, scheinbar das Naheliegenderste zu sagen: „Ich bin Seelsorger, das kann ich. Da werde ich gebraucht.“ (10). Als Seelsorger stellt er sich in die Tradition des Mitgehens, was dann auch die Durchführung von Ritualen beinhaltet.

Gesine Trost redet von der Grundaufgabe der Wanderpriesterin, die das Ritual durchführen muss, anschließend aber auch entlassen ist; also keinerlei Verpflichtung in Richtung Nacharbeit hat. Es ist ihr wichtig, sich selbst in die Gruppe der Wanderpriester einzuordnen. „Aber die Grundaufgabe einer priesterlichen Gestalt ist nur das Ritual und es ist sehr viel mit Abschied und Wehmut dabei. Es ist oft sehr traurig, diesen Abschied zu nehmen, aber du bist wunderbar am Loslassen. Das sind zwei Paar Schuhe „Rundumbetreuung“ im Sinne von „Hirte sein“ und „priesterlich arbeiten“ zu bestimmten Lebenssituationen. Das wusste ich eigentlich schon seit meinem Studium. Im Christentum, die ersten Seelsorgegestalten waren immer Wanderpriester, immer ... das mit der Betreuung einer Gruppe, das kam sehr viel später.“ (20). Indem sie sich für

das priesterliche Arbeiten, im Gegensatz zur pastoralen Identität (Hirte sein) entscheidet, grenzt sie den Aufgabenbereich ihrer Berufung auf die Gestaltgebung des Rituals ein.

Elsa Merz ist ebenfalls mit ihrer priesterlichen Rolle beschäftigt. Sie bezeichnet die PfarrerInnen als Pfadfinder und Wegefreimacher und als eine solche hat sie selbst durch die Arbeit mit Ritualen viel gelernt. Die Arbeit mit Ritualen hat ihre Praxis sehr verändert. Sie reflektiert den Umgang mit Macht ganz anders, seitdem sie selbst mit Ritualen arbeitet. Für sie ist der bewusste Umgang mit Macht, gerade hinsichtlich dessen, was in einem Ritual geschieht, wesentlich. Das Sprechen über das, was sie als Ritualeleiterin im Ritual tut, hat für sie dann etwas Machtvolles, wenn sie benennt, was dort rituell passiert. Zum Beispiel geht es bei der Konfirmation in erster Linie um das Erwachsenwerden junger Menschen und nicht um den Bibeltext oder die Agende.

Anita Behrends redet dezidiert von der Amtsführung und von der Funktion, die durch das Amt ausgeübt wird. Sie sei qua Amt in einer Funktion, in der sie Wertschätzung ausdrücken und zugleich Distanz schaffen kann. Für sie ist auch unumstritten, dass die Menschen, die zu ihr als Pfarrerin kommen, etwas Anderes wollen als von einem Therapeuten oder einer Therapeutin und dass genau dort ihre Aufgabe liege.

Es zeigen sich folgende Bilder beruflichen Selbstverständnisses bei den TheologInnen:

- Seel-SorgerInnen
- BegleiterInnen
- WanderpriesterInnen
- WegefreimacherInnen
- RitualeleiterInnen
- Amts-Personen

7.2.4.2. Die TherapeutInnen

Bei den TherapeutInnen ist auffallend, dass der Aspekt der Berufung sich mehr auf das, was das therapeutische Handeln ausmacht, bezieht als auf das Amt oder die Einweihung von oben. Eine Ausnahme dazu bildet Sabine Simon, die von der Verbindung und Einweihung durch ihren

Meister Babatschi spricht, einer dezidiert verstandenen heiligen Berufung. Während er sich vollkommen mit ihr verbindet, erfährt sie Schutz, Annahme und die Möglichkeit, sich mit den Menschen, die zu ihr kommen, zu verbinden. Dies empfindet sie als inneren Auftrag.

Bei den anderen TherapeutInnen geht es um die Aktionskraft der TherapeutInnen und dabei um das, was in der therapeutischen Interaktion für wichtig gehalten wird. So beschreibt sich die Therapeutin als diejenige, die von den KlientInnen her denkt (Anna Schütze) und spüren muss, was für die Menschen, die zu ihr kommen, gut ist (Gesine Trost) – also die Rolle als AdvokatIn der Ratsuchenden –, auch gegen selbstzerstörerische Tendenzen der KlientInnen.

Es gibt auch den Aspekt der Abgabe von Verantwortung, die KlientInnen in ihrer Entwicklung zu unterstützen, ohne selbst Antworten zu geben: „Ich würde es eher als Aufgabe sehen, die Klienten sich selbst ihr eigenes Ritual entwickeln zu lassen“ (Gertrud Jung) – also eine Art EntwicklungshelferIn. Ein anderer Therapeut legt Wert auf seine Verantwortung, den Klienten ein Antwortender zu sein (Paul Wüst). Für ihn ist der Therapeut Katalysator und hat die Aufgabe und Möglichkeit, durch seine Handlungen Prozesse bei den Menschen in Gang zu bringen. Er betont am Ende des Interviews, dass er sich in seinem Selbstverständnis als Psychologe angesprochen sehe, so dass die Seite des Organisationsberaters nicht vorgekommen sei.

Anna Ross-Malve ist es wichtig, ihre Rolle als Begleiterin und Unterstützerin herauszustellen und zu betonen, wie sehr sie sich im Laufe der Jahre, in denen sie ihre therapeutische Kompetenz immer weiter entwickelte, für das Existieren von Transzendenz geöffnet habe. Vor allem sieht sie ihre Macht darin, mit dem Ritual ein Mittel einzusetzen, um etwas Wirklichkeit werden zu lassen, das noch nicht Wirklichkeit ist. Auch die Bezeichnung des ‚Kommunikationsfanatikers‘ (O-Ton Rudolf Wende) gehört zum Spektrum der Berufung. Rudolf Wende legt viel Wert auf diesen Aspekt seiner therapeutischen Arbeit mit Ritualen: Wenn Rituale helfen, die Kommunikation zu erleichtern oder Verständnis zu wecken, sind sie sinnvoll, wenn sie helfen, Lernprozesse zum Ziel zu führen, verdienen sie Raum und Beachtung. Er als Experte für Kommunikation möchte dazu beitragen, diese Prozesse auf den Weg zu bringen.

Auf die Frage nach den Werten für die Arbeit mit Ritualen gibt Moses El Hur die Antwort, dass er selbst die Werte in seiner Person verkörpere und darum auch mit Ehrlichkeit und Ernsthaftigkeit bemüht sei, den Raum für Rituale zu eröffnen. – Er ist damit ein Vorbild.

Es zeigen sich folgende Bilder beruflichen Selbstverständnisses bei den TherapeutInnen:

- Göttliche/r Bot/e/in
- AdvokatIn
- EntwicklungshelferIn
- KatalysatorIn
- BegleiterIn
- KommunikatorIn
- Vorbild

Trotz des unterschiedlichen Rahmens, den teilweise TheologInnen und TherapeutInnen setzen, und den unterschiedlichen Sprachstilen, finden wir deutliche Übereinstimmungen: Der/die Seel-SorgerIn ist Hirte wie auch BegleiterIn und EntwicklungshelferIn – etwa in Initiationsritualen. Wanderpriester und göttliche Boten haben eine zeitlich eingeschränkte Aufgabe – wie auch KommunikatorInnen – und gehen dann weiter, etwa bei Beerdigungen oder anderen Abschieds- und Abschlussritualen; der/die WegefreimacherIn korrespondiert mit AdvokatIn und KatalysatorIn, indem alle in diesen Rollen Wege bahnen und Hindernisse aus dem Weg räumen, etwa bei (Re-)Orientierungsritualen in der Adoleszenz oder Identitätskrisen im mittleren Erwachsenenalter. Die Amts-Person und das Vorbild bestechen durch die Kombination von Wertschätzung und Distanz – und ihre klare eigene Orientierung, die etwa in spirituellen Krisen sinnvoll ist. Es gibt damit einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Berufung, die die ExpertInnen in unterschiedlicher Ausprägung für sich empfinden und formulieren, und der Ausübung von Ritualen im therapeutischen/seelsorglichen Setting.

8. Einzelcharakterisierung der Interviews

Die Reihenfolge der in diesem Kapitel untersuchten Interviews erfolgt alphabetisch.⁴⁸⁶ Bei der Interpretation der einzelnen Textpassagen wird versucht, das jeweils Eigene der Interviewten herauszufinden. Die Darstellung bezieht sich auf die einzelnen Interviews und dabei auf die vier entwickelten Hauptkategorien.

Alle vier Kategorien werden auf die Parameter des Rahmens und Settings, des Vorgehens und der Struktur (Form), der Auswirkungen auf Körper und Seele und auf die Frage nach dem beruflichen Selbstverständnis bezogen, da sich diese als wiederkehrende Zuordnungsmuster und durchgehende Leitlinien erkennen lassen.⁴⁸⁷

8.1. Interview 1: Ansgar Bülow

„.... wo ist eigentlich die Tiefe, wo sehen wir eigentlich ganz viel, was berührt einen, mich und bewegt auch? Und wo die Dankbarkeit liegt, da sind ja vom Ansatz eventuell für die eigene Person Ressourcen wieder zu bekommen. Das ist zum Beispiel bei all diesen Formen der Rituale, den Abschied zu vollziehen und zu sehen, wo sind jetzt die Möglichkeiten und Ressourcen, wo sind die Chancen drin“ (Ansgar Bülow, 10).

8.1.1. Persönliche Eindrücke

Ansgar Bülow war einer der ersten, die ich interviewte. Er ist evangelischer Theologe mit therapeutischer Zusatzausbildung. Er arbeitet als Pfarrer in einer Gemeinde einer westdeutschen Großstadt. Ich kenne ihn schon lange, hatte aber in den letzten Jahren so gut wie keinen Kontakt mehr zu ihm. Im Interview war ich erstaunt über die Vielfalt und den Reichtum seiner Erfahrung-

⁴⁸⁶ Jedoch erfolgte die Einteilung der alphabetischen Reihenfolge nach den echten Namen, so dass hier eine willkürliche Reihenfolge vorzuliegen scheint.

⁴⁸⁷ Zur grundlegenden Entwicklung und Definition von Kategorien, siehe George Lakoff/Mark Johnson, 1998, 143 ff.: „Für den Menschen stellt der Vorgang des Kategorisierens in erster Linie ein Mittel der Welterfassung dar, und insofern muss die Kategorisierung den Zweck der Welterfassung in einer hinreichend flexiblen Weise erfüllen [...] der Kategorienbildung sind keine Grenzen gesetzt. Mit metaphorischen Definitionen können wir uns Objekte und Erfahrungen erschließen, die wir bereits kategorisiert haben; metaphorische Definitionen können auch zu neuen Kategorisierungen führen.“

gen. Das Interview fand in seinem Arbeitszimmer statt; es war von einer großen Ruhe geprägt, die ich als angenehm erlebte. Manchmal allerdings war die Pause des Nachdenkens zwischen den einzelnen Fragen für mein Empfinden ein oder zwei Sekunden zu lang, es breitete sich dann unter der Ruhe eine ganz leichte, subtile Unruhe aus. Bei der Auswertung fiel mir auf, dass bei Ansgar Bülow eine starke Trennung zwischen kognitiven und gefühlsmäßigen Formulierungen vorliegt. Dies nahm ich vor allem bei längeren Erzähleinheiten wahr, besonders wenn es um schwierige Situationen ging („... auch in Trennungssituationen stiftet ja Abendmahl Gemeinschaft, - eh - ich erleb' das hier nicht allein, ich bin hier mit anderen zusammen ...“ (19).

8.1.2. Schwerpunkte

Die Erfahrungen, von denen Ansgar Bülow berichtet, haben überwiegend mit Trauer und Abschied zu tun. Aber auch Alltagserfahrungen, die verdichtet werden wollen, spielen eine große Rolle. Zu diesen Themen gehören Beten, Berühren, Salben und Loswerden/Loslassen. Das Eigene beschreibt Ansgar Bülow in einer Reihe von Substantiven: „Dankbarkeit“ und „Würdigung des Vergangenen als Heilungschance“ und „Anbindung an die Ressourcen“. Gerade bei letztem Punkt fällt ein hyperbolischer Sprachgebrauch auf, der sich sonst nicht im Interview finden lässt. Bei der intensiveren Beschäftigung mit Interview 1 fiel auf, dass immer wieder die durchgehende Ambivalenz zwischen Nähe und Distanz betont wurde. Ebenso auffallend ist das berufliche Selbstverständnis (Parameter 4). Ansgar Bülow differenziert die verschiedenen Rollen, zwischen denen er sich hin- und herbewegt (Pfarrer, Seelsorger, Prediger, Theologe, Begleiter). So sehr diese Rollen zu seiner Identität dazugehören, so sehr ist ihm auch anzumerken, dass sein berufliches Selbstverständnis ein immer wieder neu zu bestimmendes Thema ist, mit dem er sich je nach Frage zu den Ritualen positioniert.

Ansgar Bülow ist der Theologe, der in seinem Selbstverständnis aufgrund seiner Berufung verschiedene Rollen in sich vereinigt, der eine große Ambivalenz in Bezug auf Nähe und Distanz hat und der das Ritual als Form („Container“) sieht.

Für ihn geht es in einem Ritual darum, eine Form zu finden, etwas zu markieren und bestimmte Lebensabschnitte hervorzuheben. Die Form wird beschrieben wie ein Container, in den etwas hineingefüllt wird (Parameter 2). In Bezug auf die Arbeit mit den Klienten ist für ihn die Stimigkeit eine zentrale Kategorie. Was er als Theologe und auch Seelsorger anbieten kann, muss

zu den Menschen und der jeweiligen Situation passen. Ein weiterer Verweis für die Wichtigkeit des 2. Parameters ist sein Ritualverständnis. Besonders das nicht-theologische Reflektieren des Rituals ist ihm als Theologe wichtig. Er betont sein persönliches Bedürfnis, das nicht theologisch reflektiert sei, sondern eher danach fragt, was gut tue.

Spirituelle Verortung: Einige seiner Wortkreationen fielen bei der Auswertung besonders ins Auge. So spricht er von den Menschen mit der nicht mehr vorhandenen Bindung zur Kirche im Gegensatz zur Bindung zur Heilung. „Und ich habe eine Gruppe von ehrenamtlichen SalberInnen, die ich sozusagen begleitet habe, die eine mehr oder weniger oder überhaupt keine Bindung zur Kirche haben, aber zur Heilung wohl, mit denen mach‘ ich auch Salbungsgottesdienste.“ (6).

Sein Statement zu seinem eigenen Verhältnis zu Kirche ist ein fast prophetisches Plädoyer für das „Proprium“ der Rituale, damit bezieht er sich auf die Kraft und die Form, die von der Kirche nicht als ihre ureigenste Gabe angesehen wird, sondern mehr und mehr aufgegeben wurde. „... dass wir als Kirchen das nicht noch mehr als ureigenste Gabe ansehen, Rituale – eh - zu leben, dass es überhaupt diese Vielfalt an therapeutischen Formen geben muss, damit die Kirche merkt, was eigentlich ihr Schatz ist ... ,dass wir quasi von therapeutischer Seite wieder eingeholt werden ... das wundert mich ...“ (21).

Ansgar Bülow sieht Spiritualität und Rituale in unmittelbarem Zusammenhang: Spiritualität und Achtsamkeit gehören für ihn zusammen und sind seiner Meinung nach nicht richtig lehrbar und vermittelbar. Da die Kirche sich aber sehr stark auf die Lehre gestützt habe, ist Spiritualität (und damit auch die Rituale) mehr und mehr in den Hintergrund geraten.

8.1.3. Fazit

Zentral scheint mir in diesem Interview der 2. Parameter Form: Im Ritual wird nach der Meinung dieses Experten nach der Form gesucht, die das würdigen und bündeln kann, was im Leben und insbesondere in Krisen von Menschen wesentlich ist. Es geht um Markierung und Ausdruck. Die Begegnung, der Kontakt mit sich und den anderen ist dabei wichtig, die Stimmigkeit, die Würdigung und darin die Wandlung, dass sich etwas entwickelt. Berührung und Sinnlichkeit stehen der kognitiven Auseinandersetzung mit Nähe und Distanz gegenüber.

Das Thema der Berufung ist im Zusammenhang mit dem Thema „Rituale“ entscheidend. Ansgar Bülow entfaltet von der Erwartung der Klienten herkommend sein Selbstverständnis. Besonders, wenn Menschen auf ihn zukommen, die etwas loslassen wollen, weil sie „etwas drückt“, versteht er sich in erster Linie als Begleiter und Seelsorger, nicht als Theologe. „...das ist das, was ich kann, da werde ich gebraucht, das Wesentliche ist in der Begegnung ...“ (14). In der Begleitung hat für ihn die Kategorie der Stimmigkeit einen hohen Wert. Darunter versteht er, dass ein Ritual gemeinsam entwickelt wird und dass es für die Individualität derjenigen, mit denen es entwickelt wird, eine richtige Form findet. Im Ritual geht es für Ansgar Bülow um Begegnung, Bewegung und Kontakt. Sowohl im Abschließen von Prozessen als auch in emotionalen, körperlichen, spirituellen Elementen geht es um Kontakt auf nonverbaler Ebene.

8.2. Interview 2: Sabine Simon

„Und das ist auch für mich, warum die Therapeuten oft nicht weiterkommen, weil die diese Ebene nicht miterfassen, und ich hab erfasst, wenn der ganze Körper mitschwingt, der Körper es hat, dann können die Menschen raus. Und das ist für mich in diesem heiligen Augenblick, wo die so suchen und dieses Gespür in sich haben, da ist was, aber ich krieg es nicht auf den Punkt ... ich krieg es noch nicht gefasst ...“ (Sabine Simon, 11).

8.2.1. Persönliche Eindrücke

Sabine Simon ist Therapeutin in eigener Praxis. Sie wurde von einer Kollegin empfohlen, die selbst schon einige Male Beratung bei ihr in Anspruch genommen hatte. Ich kannte sie vor dem Interview nicht. Das Interview fand im Büro der Therapeutin statt. Dieses befindet sich in einer Art Lagerhalle, die in viele kleine Parzellen umgebaut wurde. Zunächst war mir das Ambiente sehr fremd und ungewöhnlich. In ihrem Büro befanden sich viele kleine Gegenstände, Bilder von meditierenden Menschen und verschiedene Amulette, Steine, Muscheln und kleine mit Wasser gefüllte Becken; ein kleiner Springbrunnen plätscherte die ganze Zeit vor sich hin. Im Büro befand sich noch eine andere Frau, die wegen einer Meditations-Veranstaltung gekommen war. Sie fragte mich, ob sie aus Interesse am Thema und an der Therapeutin bleiben dürfe. Die andere Veranstaltung spielte um unser Interview herum eine nicht unerhebliche Rolle. Aufgrund einer Ankündigung, die auch durch die Presse ging, klingelte ständig das Telefon und wir mussten das

Interview jedes Mal unterbrechen. Dies war teilweise sehr störend; auf meine Nachfrage, ob die Therapeutin evtl. den Anrufbeantworter einstellen könne, verneinte sie, weil es für sie wichtig sei, mit den Menschen direkt zu kommunizieren.

Die Interviewatmosphäre war unruhig. Die eigentlich recht tiefe Stimmlage der Interviewten wurde durch beschleunigte Passagen, jedenfalls auf der Tonband-Aufnahme erhöht. An einigen Stellen im Interview, wo es z.B. um die einleitenden Worte in einer Meditation ging, bekam auch ihre Stimme einen meditativen Klang mit erheblicher Verlangsamung. Insgesamt gab es wenig Pausen zwischen Fragen und Antworten. Die Befragte sprach mit rheinischem Dialekt, bei Passagen, in denen exemplarisch Geschichten erzählt wurden, bekam sie einen Hang zum Aus-schweifen. Im Gegensatz zu den anderen Interviews gelang es nicht immer, Antworten auf die gestellten Fragen zu erhalten. Sabine Simon war schwer zu greifen, teilweise hatte sie eine geradezu „schwebende“ Anmutung.

8.2.2. Schwerpunkte

Wesentlicher Dreh- und Angelpunkt dieses Interviews ist die „göttliche Beauftragung“, die Sabine Simon für sich in Anspruch nimmt (Parameter 4). Die Geschichte ihrer „Initiation“ beschreibt sie sehr ausführlich, es gibt für sie keinen Zweifel, dass ihr Meister (Babatschi) selbst sich körperlich mit ihr verbunden habe.

Die Definition eines Rituals ist für sie unmittelbar mit der Anbindung an die göttliche Ebene verbunden. Ein Ritual ist die Wiederholung von einem Bestimmten, das zur Gewohnheit wird. Rituale sind Worte, die ins Herz müssen, mit Anbindung an die göttliche Ebene. Die göttliche Ebene wird von Sabine Simon in Form von göttlichen Wesen (z.B. Engel) gesucht und erfahren. In keinem Interview wie diesem nahm die Ebene der Transzendenz explizit eine so zentrale, offenkundige Stellung ein. Sabine Simon ist die von Gott Berufene, Initierte, die als Kanal den Menschen den Himmelszustand nahebringen möchte. „Anbindung an die göttliche Ebene“ (1, 4, 8, 21) ist ein von ihr häufig gebrauchtes Idiom. Gott bezieht sich dabei nicht auf das biblische Gottesverständnis, sondern ist ausschließlich ein Bild und als solches eben auch beliebig austauschbar. „.... mein oberstes Anliegen ist, die Menschen wieder zu Gott zu führen, ob die aber sagen zu meinem höheren Selbst, zu Buddha, zu Krishna, zu meinem Mann im Ohr, zu meiner

Intuition, zu meinem Bauchgefühl, zu Christus, zu meiner göttlichen Mutter, zu meinem Engel, das ist mir alles egal ...“ (14).

Der weitere Dreh- und Angelpunkt dieses Interviews ist der „Körper“: Ob die Arbeit mit einem Ritual die Verbindung mit der göttlichen Ebene erreicht, lässt sich schlussendlich nur durch das Spüren im Körper erfahren. „Körper“ taucht sehr häufig auf (6, 8, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 20, 21, 22), ist zugleich mit dem Thema der Transzendenz unmittelbar verbunden. „... das Eigene ist – ehm - ich mach's mal pragmatisch ... in dem Augenblick, wo ich spüre, derjenige hat es im Körper und der empfindet es komplett mit dem Körper mit, dann weiß ich für mich, dann ist Körper, Geist und Seele verbunden ... da ist für mich ein ganz heiliger Augenblick da, weil ich spüre, in dem Augenblick rutscht es von einer ganz tiefen Körperebene, wo sie sich bewusst werden, ein Stück hoch ... und dann geht's weiter ... und in diesen Pausen entsteht was ganz Wichtiges.“ (10) Interessant ist an diesem Interview, dass die Therapeutin viel Wert auf die Eigenverantwortlichkeit und Entscheidungskraft der KlientInnen legt. Sie, die großen Wert auf das Abgeben und Loslassen legt, ist zugleich sehr bemüht, dass die Leute, die zu ihr kommen, ihre eigene Verantwortung ernstnehmen. Sie will Begleiterin sein, nicht große Helferin oder Heilerin; sie will nicht, dass die Menschen, die zu ihr kommen, ihr Schicksal abgeben und wundert sich darüber, dass gerade diejenigen, die auf einer „Gurusuche“ sind, bei ihr erscheinen.

Sehr auffallend und kritisch anzumerken ist die Ambivalenz, mit der Sabine Simon ihre Berufung nach außen trägt. Auf der einen Seite betont sie, und das ist ihr ganz wichtig, dass die KlientInnen ihre Eigenverantwortung und Entscheidungskraft selbst finden und auch auszudrücken lernen, auf der anderen Seite spricht sie aber von KlientInnen, die sie hat: „... also, ich hab eine, die arbeitet bei der Bank ...“ (20). Diese Besitzstandserklärung legt nahe, nach der Beziehung zwischen Therapeutin und Klientin zu fragen. Ich vermute, dass sie zwar nicht will, dass die KlientInnen zu ihr kommen und ihr Schicksal einfach abgeben, dass sie jedoch zugleich mit ihrem Unbewussten Signale aussendet, die genau diese Richtung nahelegt bzw. vorlebt.

8.2.3. Fazit

Interessanterweise wurde nach Auswertung von Interview 2, in anderer Form als nach Interview 1 deutlich, dass sowohl das Thema der Berufung (Parameter 4) als auch das Thema Körper immer wieder bei den ExpertInnen auftaucht. Auch die Form spielt eine nicht unerhebliche Rolle.

Die Frage nach dem Verhältnis zur Genderthematik, die ja eine Leitlinie der Untersuchung ist, taucht nur sehr im Hintergrund auf bzw. war mit dieser Interviewpartnerin nicht gut zu besprechen.

Es geht ihr bei der Entwicklung von Ritualen um die Anbindung an das Göttliche, die sich im Körper erspüren lässt. Zu dieser Form zu finden, Menschen auf ihrem Weg zum Göttlichen zu begleiten, dabei Heilung und Lösung als Ziel vor Augen zu haben, das ist die explizite Berufung von Sabine Simon. Allerdings hat sie dabei keinen konfessionsgebundenen Hintergrund und bleibt in ihren Äußerungen hinsichtlich einer theologischen Verortung sehr unkonkret, diffus und nicht greifbar.⁴⁸⁸ Ihre Berufung erlebt sie ambivalent – dezidiert will sie kein „Guru“ sein, das Interview legt aber die Vermutung nahe, dass sie unbewusst Signale aussendet, als guruartige Identifikationsfigur zur Verfügung zu stehen. An dieser Stelle sei auf den wesentlichen Zusammenhang von Berufung und Macht verwiesen, der besonders in der Arbeit mit Ritualen unbedingt reflektiert werden sollte.⁴⁸⁹

8.3. Interview 3: Anna Schütze

„Also … entwickeln tut sich auf jeden Fall was und es entwickelt sich, wie soll ich das ausdrücken, der Zugang zu den Gefühlen, neue Gefühle entwickeln sich, es ist so, als wenn ich Platz schaffe, also Raum mache, damit sich das entwickelt. Also, das Ritual hilft mir dabei mich zu konzentrieren auf diese bestimmte Sache und nicht abzuschweifen … und wirklich Zeit damit verbringen, was da so wichtig ist.“ (Anna Schütze, 10).

8.3.1. Persönliche Eindrücke

Das Interview mit Anna Schütze fand in einem Gartenrestaurant am Rhein statt, am Rande einer Fortbildungsveranstaltung. Ich kenne Anna Schütze seit einigen Jahren durch die gemeinsame Teilnahme an einer systemischen Ausbildung. Sie arbeitet als Heilpraktikerin und Therapeutin in

⁴⁸⁸ Es drängt sich hier die Frage auf, inwiefern eine theologische Standortbestimmung/Verortung für die therapeutische Arbeit wesentlich ist. Es ist sinnvoll zu reflektieren, welche evtl. auch missionarischen Beweggründe eine systemische Therapeutin, die mit Ritualen arbeitet, leiten, evtl. auch und gerade auf der unbewussten Ebene.

⁴⁸⁹ Vgl. David I. Kertzer, 2003, 365 ff.

eigener Praxis in einem Dorf. Es war ein milder Frühsommerabend, die Atmosphäre in dem Restaurant lebendig und unruhig. Während des Interviews herrschte dennoch überwiegend eine hochkonzentrierte und dichte Atmosphäre. An einigen Punkten war die Interviewpartnerin sehr berührt, musste in der Erinnerung an eigene Geschichten weinen, fand sich dann aber jedes Mal recht schnell wieder. Bei ihr beeindruckte mich die Schnelligkeit und Klarheit, mit der sie auf die Fragen antwortete, ebenso die Intensität, mit der sie auf bestimmte Themen einging. Sie hatte eine faszinierende Art, bestimmte Dinge zu erzählen oder eben auch nicht zu erzählen.

Von Beginn des Interviews lässt sich als Selbstverständnis der Therapeutin eine aktive, selbstbewusste Haltung erkennen. Immer wieder fällt bei Anna Schütze auf, dass sie mit einem kognitiven Zugang auf die emotionalen Dinge schaut. Sie erzählt z. B. von der Kraft, die Rituale für sie haben können und führt das Beispiel des Grabsteins ihrer Mutter an, zu dem sie jeden Tag einen Gedanken schickt. Während dieser Ausführung ist sie sehr gefasst, erzählt von den hilfreichen und raum-schaffenden Aspekten dieses Rituals, doch je länger sie erzählt, auf einer kognitiven Ebene, desto näher rückt sie an die Emotionen, die hinter den vernünftigen Einsichten stecken. Als sie dann spürt, dass sie den Tränen nahe ist, weint sie nicht einfach los, sondern kündigt das vorher an: „.... also, das Ritual hilft mir dabei, mich zu konzentrieren auf diese bestimmte Sache und nicht abzuschweifen. Das ist vielleicht das Wichtigste. Und wirklich Zeit damit zu verbringen, was da so wichtig ist. Und dann entwickelt sich das. Ich geh‘ jetzt zu meinem Grabstein von meiner Mutter, noch nicht so lange. Das Grab ist jetzt aufgelöst, seit 5 Jahren hab ich den Stein und es wird seltener, dass ich hingeho und das ist aber okay. Ich seh‘ ihn aber jeden Tag, wenn ich aus dem Haus gehe und mach‘ so einen Gedanken hin, aber das ist okay. Aber ich geh‘ selten hin heulen. Jetzt könnt‘ ich grad‘ mal hingehen (weint).“ (10).

8.3.2 Schwerpunkte

Sie beschreibt das Ritual als einen Akt, durch den sie, die Therapeutin, einen wichtigen Prozess in Menschen verankert. Sie lässt ihre eigenen für sie sehr wertvollen Erfahrungen mit Ritualen in die therapeutische Arbeit einfließen und macht diese Erfahrungen auch transparent. Die persönliche Entwicklung der Klienten, die sich auch mit Hilfe von Ritualen unterstützen und vertiefen lässt, ist Anna Schütze ein zentrales Anliegen. Rituale sind der Königsweg ins Unbewusste, so sagt sie, und schreibt dem Unbewussten damit eine hohe Rolle zu: „.... also ... wenn da so ‘ne Kraft auch sich ... bei denen entwickelt ... das versuche ich immer zu verfestigen. Also da krie-

gen sie mit, was da grad' passiert und können sich vorstellen, wie sie das weiter für sich nutzen können ... da wird eine ganz tolle Energie frei ... also, ich – eh – mach' denen das dann nochmal richtig bewusst, in der Hoffnung, dass sie es weiter für sich verwerten ... ohne Anweisung ...“ (11). In dieser kurzen Sequenz wird sowohl der Aspekt des hohen Stellenwertes für das Unbewusste deutlich, als auch die agierende Rolle der Therapeutin; sie ist diejenige, die in die Aktion geht. Sie versucht zu verfestigen, sie macht bewusst und in Bezug auf Symbole und Metaphern ist sie auch die Agierende: „... aber manchmal wähle ich auch mit oder für den Klienten ... ich gucke, was bei denen passt ... ich versuche, von den Leuten her zu denken und mich anzupassen und nicht so eine ganz abgedrehte Idee zu haben ... manchmal auch, dass die das allein entwickeln, ihre eigene Phantasie bemühen ...“ (13).

Sprachlich wird an vielen Stellen des Interviews deutlich, dass die Therapeutin von sich ausgeht und als Agierende nach ihren Handlungsmöglichkeiten Ausschau hält – damit hat sie einen starken Schwerpunkt auf dem 4. Parameter. Sie ist die Macherin, die ganz klare Vorstellungen hat, hyperbolische Sprache benutzt, überzeugt ist, dass sie das Wesentliche, Richtige tut und in diesen Prozess andere Menschen hineinnehmen will.

Bei Anna Schütze taucht von Anfang an das Genderthema als eigene Kategorie auf. Auf die Frage, mit welchen Menschen sie arbeitet, antwortet sie: „... mit allen Menschen ... ich mach' das mit Kindern ... ich mach das mit egal was für Leuten. Ich versuch' das immer mit einzubringen. Bei Männern stoße ich unheimlich oft auf vollkommenes Unverständnis.“ (6). Auf meine spätere konkrete Nachfrage hin erläutert sie, dass sie Männer wesentlich unzugänglicher als Frauen findet. „... weil sie auch viel schlechteren Zugang zu ihren Gefühlen haben, vielleicht fürchten sie auch, dass irgendwas hochkocht ... manchmal ist es ja sogar für Männer schon schwierig, wenn ich sage, wäre es nicht eine Idee, das zu ritualisieren, dass die einmal die Woche abends zum Essen gehen, außerhalb des Hauses, ohne die Kinder, dass ich dann höre, also was soll das denn jetzt, das ist doch Quatsch, also sehr ablehnend, - mhm - viel ablehnender als Frauen ... Frauen sind viel experimentierfreudiger ...“ (17).

Im Weiteren entfaltet sie das Tun der Nachvollziehbarkeit als Kategorie, die genderbezogen unterschiedlich gehandhabt wird. Für die Therapeutin ist die Nachvollziehbarkeit in Bezug auf die Männer wichtig, um sie mit ins Boot hineinzuholen. Gleichzeitig argumentiert sie dabei von der Welt der Frauen aus. Ihnen traut sie wesentlich mehr kreatives, neugieriges und experimentelles Potenzial zu. Was sie bei den Frauen als Ressource wahrnimmt, bezieht sie letztendlich auch auf

sich selbst. Sie weiß, dass das Thema „Rituale“ unendlich viele Möglichkeiten in sich birgt und dass sie selbst als Ritualeexpertin mit Kreativität, Neugier und Experimentierfreudigkeit bereit ist, Neues auszuprobieren und sich der Kraft der Rituale auszusetzen.

8.3.3. Fazit

Anna Schütze spricht implizit von sich selbst als Ritualeexpertin. Sie weiß, dass Rituale ihr gut tun, sie weiß, dass sie eine Bedeutung haben, wichtig sind und lösende Wirkung haben. Sie ist davon überzeugt, dass sie als Akteurin wesentliche Prozesse bei den Klienten auslösen kann. Auch bei ihr spielt das Thema „Berufung“ damit eine wichtige Rolle. In dem Interview geht es immer wieder um eine Legitimation für ihr Tun. Sie möchte deutlich machen, dass sie sich als Ritualeexpertin um etwas sehr Wichtiges und Wesentliches kümmert. Rituale sind der Königsweg zum Unbewussten und als solche elementare und entscheidende Bausteine eines therapeutischen Prozesses.

8.4. Interview 4: Paul Wüst

„Das ist für mich gerade das Hilfreiche an Ritualen, also nicht nur über den Kopf zu arbeiten, sondern mehr das Unbewusste wirken zu lassen. Die Sprache des Unbewussten, die bildhafte Sprache entstehen zu lassen. Die Leute erleben immer wieder, innerhalb solcher Rituale, dass einfach Bilder auftauchen, dass es einfach besser verbreitet wird. Dass die Leute nächste Stunde kommen und sagen: „Ich habe Träume gehabt“ ganz außergewöhnlich, das habe ich sonst nicht. Da ist irgendwo was weiter gegangen ...“ (Paul Wüst, 10).

8.4.1. Persönliche Eindrücke

Das Gespräch mit Paul Wüst fand in seinem Beratungszimmer statt. Es war ein sehr kompaktes Interview, in dem es keine Abschweifungen oder längere Stillephasen gab. Paul Wüst ist für das Interview von einer bekannten Therapeutin empfohlen worden; er war mir vorher nicht bekannt. Er arbeitet mit seiner Frau als Psychologe und Psychotherapeut in einer Gemeinschaftspraxis für Therapie, Supervision und Coaching. Der Raum war freundlich und hell und fiel auf durch die

verschiedenen Musikinstrumente, Steine, Symbole etc., die auf Regalen im Raum verteilt lagen. Gleichzeitig gab es aber auch ein Flipchart und einige Bücher, die eher auf Organisationsberatung und Supervision schließen ließen.

Die Atmosphäre war freundlich-distanziert, am Anfang etwas angespannt, wurde aber im Laufe des Gesprächs immer lockerer. Auffallend war seine ruhige Art des Sprechens, die, auch wenn er von persönlichen Dingen redete, nicht wesentlich differierte. Die lebendigsten Redeanteile zeigten sich bei den Beispielgeschichten, da merkte man ihm die Begeisterung über die Kraft und Kreativität der KlientInnen an. Ab und zu lachten wir, insgesamt jedoch war das Gespräch von einer großen Ernsthaftigkeit geprägt.

8.4.2. Schwerpunkte

Paul Wüst legt viel Wert darauf, als Therapeut in der Rolle des Katalysators gesehen zu werden. Er ist der Akteur und bringt durch seine Handlungen Prozesse bei den Menschen in Gang. Ein Ritual ist für ihn eine Handlung, die der Therapeut mit den Klienten vereinbaren kann. Diese Handlung unterstützt die bildhafte Sprache, die oft aus dem Unbewussten kommt, im Bewussten. Auch die Wiederholung bestimmter Abläufe wird durch das Ritual seiner Meinung nach verfestigt, jedoch gibt es für ihn nicht die Definition, das Ritual müsse unbedingt Wiederholungskarakter haben. Seine Selbstwahrnehmung ist die Rolle des Katalysators, der Rituale als Zugang zum Selbst und die Kreativität als Ressource wertschätzt. Paul Wüst ist überzeugt davon, dass ihm persönlich eine Zugangsquelle zum Selbst verloren gehen würde, wenn es Rituale nicht gäbe. Er sieht diesen Zugang zum Selbst als eine große Quelle von Lebendigkeit und Kreativität. Und immer wieder taucht das Wort „Kraft“ bei ihm auf.

Struktur und Halt sind wesentliche Kategorien, die für den Interviewten zu der Voraussetzung und zugleich Konsequenz von Ritualen dazugehören. Aber auch das Ausprobieren, die Offenheit und Bereitschaft, sich auf Experimente einzulassen ist für ihn wesentlich – hier geht er sehr deziert auf Themen des 2. Parameters ein. Den Zugang zu den Ritualen fand er über bestimmte Therapieformen, jede der verschiedenen therapeutischen Richtungen gab ihm andere Impulse. Besonders der Schwerpunkt der Gongarbeit gibt ihm Möglichkeiten für einen intensiven Zugang zum Thema „Rituale“. „... oder wenn es darum geht, mehr mit Gefühlen zu arbeiten ... wenn jemand Zugang zum Gong hat und sagt, „ja, ich werde den Gong jetzt erst mal zum Klingen

bringen“ sage ich vielleicht, „nehmen Sie sich die Zeit zum Spüren ...“ - ... ja, das berührt den Klienten. Das ist letztendlich direkter als die Sprache, da setzt sich direkt beim Unbewussten etwas frei ...“ (9).

Paul Wüst arbeitet situationsbezogen, er grenzt sich auch dezidiert ab von Situationen, in denen er nicht mit Ritualen arbeiten würde. „... es kommt darauf an, wo jemand in einer ganz konkreten Situation steht, nicht mehr weiter weiß, dann würde ich erstmal nicht mit Ritualen arbeiten, da brauche ich mehr Freiraum dafür ... das hat was Raumgebendes ...“ (7). Bei ihm ist sehr auffallend, dass er von den KlientInnen her denkt. Er zitiert sie häufig in einer sehr wertschätzenden, respektvollen Haltung: „... das geht mehr in die Richtung, dass jemand sagt: „also, ich hab im Moment gar keinen Zugang dazu, ich kann mich da gar nicht drauf einlassen ..., egal ob auf Rituale oder Körperarbeit oder Gestaltarbeit, ich will einfach reden.“ ... dann ist es erst einmal wichtig, das wertzuschätzen und nichts zu forcieren, irgendwann sagen die Leute dann selbst. „Jetzt habe ich mehr Vertrauen ... ich möchte das jetzt doch einmal ausprobieren ...“ (8).

Im Ritual entsteht für ihn etwas, das über das Unbewusste wirkt. Genau diese bildhafte Sprache ist es, die andere Prozesse bei den KlientInnen freisetzt. „Die Leute erleben immer wieder innerhalb solcher Rituale, dass einfach Bilder auftauchen, dass es einfach besser verarbeitet wird.“ Die Kategorie des Unbewussten ist eine, die weiter wirkt, die mehr ist als logisches Denken. Gerade mit Hilfe von Symbolen kann der Therapeut den KlientInnen helfen, die Bilder aus dem Unbewussten ins Bewusste zu transportieren. Paul Wüst erzählt verschiedene Geschichten von Menschen, die auszogen, ihr Glück zu finden, von Menschen, die auf irgendeine Weise in Situationen stecken, die für sie aussichtslos bzw. festgefahren erscheinen. Er erzählt ein Beispiel von einer Führungskraft, die in bestimmten Situationen mit einem Vorgesetzten ihre Stimme verlor: „da haben wir einfach dran gearbeitet mit einem Kraftsymbol. Was könnte sowas sein, - mhm - da sagt er „für mich war das immer eine Trompete ...“, boah ... da haben wir dann dran gearbeitet. Er hat sich vom Juwelier, natürlich in echt Silber, eine kleine Trompete anfertigen lassen und wir konnten das in der Stunde darauf verankern, also auch Körperhaltung - welche Stellungen - also aufrecht sitzen - straffe Körperhaltung - Schultern nach hinten. Darein fallen lassen, der Atem wird weiter, die Stimme wird voller und das auch mit der Trompete dann immer wieder zu verankern -. Der ist dann auch in Sitzungen hineingegangen, hat seine Trompete mitgenommen, sich vor der Sitzung immer noch den Brustkorb geweitet, die Trompete „babo, babo, einfach,

um dann die Erfahrung zu machen; siehe da, die Gespräche sind anders gelaufen. Er hat dann lange Zeit seine Trompete in der Hand gehalten, das hat auch keiner mitbekommen.“ (13).

In diesen vielschichtigen Prozessen, die Paul Wüst schildert, kommt die Betonung der Eigenaktivität der KlientInnen immer wieder zum Vorschein. Therapie hat für ihn nichts mit Magie zu tun, die Leute müssen selbst was machen. Dem Interviewten ist diese Eigenverantwortung der KlientInnen, die in unmittelbarer Anbindung an die Ressourcen erfolgt, wichtig. Weil er an die Kraft und die Ressourcen der Einzelnen glaubt, nimmt er sie ernst und sie fühlen sich verstanden. Widerstände sind für ihn wichtige Indizien für den therapeutischen Prozess und lassen meist auf innere Blockaden schließen, die aber in der Therapie durch einen angemessenen Umgang aufgelöst bzw. integriert werden können.

Die Transzendenz oder eine spirituelle Dimension taucht als explizite Metapher in diesem gesamten Interview nicht auf. Das legt nahe, dass er in die Gruppe der Nicht-Religiösen einzuordnen ist. Als Psychologe, der viel mit Ritualen arbeitet, legt er Wert auf die strukturschaffende und katalysatorische Funktion der Rituale. Gleichzeitig wird aber gerade in diesem Interview auch wieder die Gratwanderung deutlich, die eben auf dem Grat zwischen Immanenz und Transzendenz Rituale entstehen lässt.

In der Genderfrage sieht er sich nur in der Therapeutenrolle gefragt. Zum unterschiedlichen Umgang der Klientinnen und Klienten mit Ritualen äußert er sich insofern, als er an die Detailunterschiede bei Frauen und Männern erinnert. „... und die Frauen setzen es auch in anderen Bereiche ein, auch im Privaten, wo es wichtig ist so Rituale einzuführen, wie mit dem Partner ... sich am Abend so gegenseitig Geschichten vorzulesen über einen längeren Zeitraum ... da tut sich der Herr oft schwerer ...“ (20). Als männlicher Therapeut empfindet er sich, was die Beschäftigung und Auseinandersetzung mit Ritualen angeht, in der absoluten Minderheit. Wenn jedoch Männer mit Ritualen arbeiten, sind diese ebenso kraft- und energievoll im Prozess engagiert wie Frauen.

8.4.3. Fazit

Auffallend war in diesem Interview die herausragende Wertschätzung der Menschen. Mehrmals brachte er seine wertschätzende und bejahende Haltung den KlientInnen gegenüber zum Ausdruck. Diese Haltung begegnete mir auch atmosphärisch während des gesamten Interviews.

Wenngleich das Thema „Berufung“ und „Legitimation dessen, was ich in der Arbeit mit Ritualen tue“ nur sehr am Rand auftauchte, besonders im Vergleich zu anderen Interviews, so gab es doch auch hier einen Punkt, an dem der Interviewte seine berufliche Identität sichtbar machen wollte. Auf meine Frage, worüber wir gar nicht gesprochen haben, antwortete er: „.... muss ich überlegen ... es ging schwerpunktmässig jetzt darum ... Sie haben mich als Psychotherapeut angesprochen, es ging weniger darum - Umsetzung von ritualisierten Formen, der Arbeit mit Teams, der Organisation, wo übrigens für mich auch sehr schöne interessante Arbeitsfelder liegen. Das war ja nicht die Ausgangsfrage. Sie wollten ja Spezielles wissen zum Bereich der Psychotherapie ... wenn Sie mich als Psychologen ansprechen ...“ (22).

Er, der sich als Akteur und Katalysator empfindet, legt Wert darauf, nicht auf die Rolle des Therapeuten festgenagelt zu werden. Als Psychologe kann er ganz andere Formen von Ritualen in Teams und Organisationen einbauen. Ihm ist wichtig, in dieser Seite seiner Kompetenzen und Möglichkeiten auch von mir als Interviewerin gesehen zu werden. In dieser Grundhaltung bleibt er in Bezug auf die Gesamtheit der Interviewten ein Unikum, ebenso in der klaren und eindeutigen Nichtbenennung einer spirituellen oder transzendenten Dimension in Bezug auf die therapeutische Arbeit mit Ritualen.

8.5. Interview 5: Gesine Trost

„.... spirituell heißt für mich: das Geheimnisvolle der (.) Substanz des irdischen und Sichtbaren. Das drinnen und dahinter Seiende, dass dies geheimnisvoll bleibt. (--) Also für mich ist das Ritual eine Möglichkeit, dass wir alle oder je nachdem, ... dass man sich seinen SEELsorgerlichen Anspruch, etwas näher an das eigene oder gemeinsame – je nach RituAL-Geheimnis kommen kann und weiter kommt ... dieses letzte Geheimnis, das ist für mich das Zentrum meines BeRUFes und meiner Arbeit. Menschen daraus schöpfen lassen - und dieses Geheimnis ist nach hinten oder wie immer ich das ausdrücke, zu Gott oder zum Spirituellen (____), oder zum leeren Raum hinaus offen. Das ist eigentlich der Kern für mich (hh), der Kern für meine ganze Arbeit ...“ (5).

8.5.1. Persönliche Eindrücke

Das Interview mit Gesine Trost fand als einziges der 13 Interviews in meinem Wohnzimmer statt. Es war das längste, ausführlichste von allen, hatte dabei eine sehr dichte und teilweise intime Atmosphäre. Es erstreckte sich über zwei Stunden. Gefühl, Raum und Zeit schienen ausgeschaltet zu sein. Gesine Trost zeigte sich mit allen Teilen ihrer Person sehr präsent. Manchmal war es etwas schwierig, ihre teilweise verschachtelten und komplexen Gedankengänge nachzuvollziehen; jedoch ließen sich Unklarheiten durch exaktes Nachfragen meistens beheben. Sie ist vom Typ her eine interessante Mischung zwischen jung gebliebener Fünfzigerin und einer mit Weisheit und Reife, aber auch mit großem Eigensinn ausgestattete ältere Frau.

Gesine Trost kommt aus der Schweiz, wo sie jahrelang als Pfarrerin gearbeitet hat. Vor ein paar Jahren jedoch entschied sie sich, das Pfarramt und die Kirche zu verlassen und trat aus der Kirche aus, um als freie Seelsorgerin zu arbeiten. Sie gründete ein eigenes Unternehmen, dessen Angebot eine Spannbreite von Ritualen und Zeremonien sowie individuell abgestimmten seelsorglichen Begleitungen beinhaltet.

Besonders im Gespräch mit ihr zeigte sich die Struktur des teiloffenen Leitfadeninterviews als sehr hilfreich und angemessen. Viele Fragen mussten aufgrund ihrer zirkulierenden Antwortstruktur umgestellt werden, ein oder zwei brauchten gar nicht gestellt werden, da die Interviewte auf die Themen schon vorher eingegangen war.

8.5.2. Schwerpunkte

Gesine Trost benennt als ihr eigenes Interesse die Sprache. Sie erzählt sehr lebendig und erwähnt gleich zu Anfang auf meine Frage, was für sie ein Ritual sei, dass sie sich in Vorbereitung auf das Interview sprachlich „ein bisschen umgeschaut“ habe. Im Kontext des gesamten Interviews fällt auf, dass sie sich leicht und sehr selbstverständlich mit „Sprach-Spielen“ beschäftigt. Sie lässt sich vom Leben zu Worten führen, sie koppelt sich von bestimmten Worten ab, sie geht bestimmten Worten auch auf die Spur und kommt dann z. B. zu dem Ergebnis, dass Rituale durchaus zu ihrem Zugang zum Leben passen. Dies entwickelt und entfaltet sie auf dem Hintergrund einer durchaus kritischen Haltung zur „traditionellen Theologie“. Die „saubere“ Wissenschaft Theologie hat sie verlassen, um frei zu werden und um schlussendlich den Weg zur Sorge

für die Seele und den Leib zu gehen: „... weil die SEEle jaa im Leib hockt, hockt und schlummert und sich ausbreitet und nicht Außerhalb ... das hat mich zu urelementaren rituellen und anderen Taten und Gefühlen gerufen, mich als Theologin nicht oder zu wenig ... ICH! Das kann nur für Mich sprechen ...“ (3b) Sprachlich unterscheidet sie hier und auch an anderen Stellen zwischen ihrem Selbst und der theologischen Identität. Das Selbst, das die Sorge für Leib und Seele im Blick hat, das ganz einfache Dinge liebt und darin Erfüllung findet, stellt sie dem in eine bestimmte Richtung geprägten „wortmäßigen“ theologischen Selbst gegenüber. Es scheint aber schlussendlich um eine Integration dieser beiden Selbst zu gehen. Bei der Beschäftigung mit dem Wort Ritual fand sie viele Wurzeln verborgen und sie rekurriert im Lauf des Interviews immer wieder auf dieses alte Wissen. „... ritoNELLo - der Refrain/Wiederkehrende ... auch das „l“ hängt damit zusammen ... (---) ... für mich ist es, seit ich das weiß, auch immer wieder der Maßstab, wenn ich Rituale mache, stimmt das irgendWO - (hh) - hat etwas URheiliges, HEILenes, HEIL bringendes, das ohne Worte etwas in Gang setzt und sich auf irgendeine Weise immer WIEder wiederholt ...“ (1).

Sie ist überzeugt von der Kraft des alten Wissens und sie setzt dieses Wissen in ihrem eigenen Leben um, besonders in Situationen, in denen sie sich haltlos und zu wenig geerdet fühlt. Ihre seelsorgliche Arbeit, die sie als „Arbeit an der Seele“ wahrnimmt, erinnert sie an viele ihrer persönlichen Erlebnisse und sie legt Wert darauf, dass ihre Arbeit mit Ritualen aus ihrem konkret gelebten Erfahrungsbereich inspiriert wird. Das Leben hat sie zu dem Wort Rituale geführt. Für sie verbindet sich das, was sie als privater Mensch sucht, mit den Erfahrungen, die sie in der Arbeit mit rituellen Handlungen gemacht hat. Gesine Trost nimmt Sprachsetzungen vor, die Bewertungen implizieren und bei der Hörerin recht klare Assoziationen hervorrufen sollen.

Das alte Wissen, die Erfahrung, dass ohne Worte etwas in Gang kommt, scheinen sich zu verbinden mit der für sie positiv besetzten Vision, Menschen bei der Suche nach ihrem eigenen Geheimnis zu unterstützen. Die Interviewte legt viel Wert darauf, als Ritualeleiterin die Bedürfnisse der Menschen ernst zu nehmen. In dieses Ernsthören, in diese Suche nach dem, worin für die Menschen, die zu ihr kommen, das Geheimnis, das Eigentliche, das Wesentliche liegt, legt sie viel Kraft und davon erhält sie auch viel Kraft. Das Ritual ermöglicht einen Zugang zu Gott, zum spirituellen Raum oder zum leeren Raum. Ihre Metaphern werden offener und steigern sich in den Assoziationsmöglichkeiten. Während die Interviewte spricht, nimmt sie die Interviewerin mit hinein in ihre eigene Bewegung: von Gott bis zum leeren Raum. Von ihrer selbst erlebten Spiritualität zieht sie Verbindungslien zu dem, was Rituale bei den Menschen, mit denen sie

arbeitet, auslösen und bewirken können – eine wichtige Referenz zu Parameter 3. „.... Psychometrie, Soziometrie, aber EINFach solche IDEEn (...) auch von anderen, die kommen mir dann in den Sinn oder kommen mir NEU in den Sinn. (-) Soo entWICKelt sich h mein Spektrum mit JEDem Besuch ein bisschen mehr. (.) ES kommt immer aus Gesprächen, es kommt immer aus Kontakten, NIE von mir an sich ... Da war zum Beispiel so ein PAAR. Er so unmotiviert, sie(-) so übermotiviert und ich MUSSTE einfach diesen Mann bei seinem Nihilismus und seiner Duldung „alles meiner Frau zuliebe“ ... ABholen und habe dann plötzlich so bei mir gemerkt, ich nehme den Mann in dem Sinn nicht ganz ernst, weil ER nicht meine, Ehm, ErWARTungen erfüllt. Ich habe das dann ausgesprochen und ihn gefragt, was er denn eigentlich erwarte von der Feier. Hat er gesagt: „Eigentlich nichts ...“, er mache das nur seiner Frau zuliebe. Als er DAS aussprach, habe ich sofort gemerkt: „GESINE, das ist DIE Herausforderung. Nimmst du diesen Mann ernst oder nicht?“ Ich habe mir das sofort zu Herzen genommen und gesagt: „Hören Sie mal, das ist SEHR ehrlich, (-) dass Sie das jetzt sagen Jetzt gilt es, dass ich Sie ganz ernst nehme, in dem dass Sie eigentlich GAR nichts wollen.“ – hhh – Der war ganz baff und ich auch. Habe im MOment so studiert und geSAGT: „Wissen Sie was, jetzt MUSS ich einfach noch was herausfinden, was auch Ihnen entspricht (–), Ihrer (.) NICHTerwartung“. Und so im Reden hab‘ ich gemerkt, da hatte er sofort seinen Zynismus fallengelassen, weil er ernst genommen war. Und ich dachte: „GESINE, GOTT SEI DANK, das lernst du auch noch. GOTT SEI DANK, hast du diesen Kunden. (-)“ Und dann kam mir so spontan: „Wissen Sie was, spielen Sie gerne?“ – „Ja, klar, ich bin Fußballer, Warum?“ – „Sagen Sie, darf ich ein Spiel machen?“ – „Nehmen Sie mich da ernst?“ – „Ja, voll, wenn Sie da recht spielen, ist schon gut. (–) Lassen Sie sich überraschen?“ – „Jaa.“ – „GuHut, ich suche ein Spiel heraus.“ Dann hab‘ ich, dank dieses Mannes, der mich so auf die Erde geholt hat, habe ich gedacht. (-) „Was könnte ich für ein Spiel machen?“ Die SPIELE, das ... sind ja die ernstesten Sachen. Dann habe ich einen Paarlauf für die beiden gemacht. (–) SO QUASI EIN Orientierungslauf, das habe ich mit einem Teppich ausgesteckt, (-) Weil es draußen war, damit auch der Raum gegeben war. Das ist wichtig, denn ein Ritual braucht einen zeitlichen und einen geographischen Raum. Dann haben sie dort so ein (-) Parcours mit Partneraufgaben, die beiden, das wussten sie ALLES nicht vorher, sie wussten aber, dass ich ein Spiel mit ihnen mache. Das habe ich auch so angekündigt: Das PAAR weiß nicht, was für Stationen sie durchgehen werden. Aber sie WISSEN, dass es etwas gibt ...“ (–) Ich habe dann die Leute einbezogen, dass sie das mit ihren Gedanken und ihrer Kraft energetisch begleiten mögen. (-) ehm Ich habe das erLEBT, nur dank dieses blöden Mannes. Ich habe nachher gesagt: „Danke, du hast mich auf eine WUNDERbare Strecke geführt mit deinem Nihilismus.“ DAS habe ich gebraucht, das hat mir gefehlt (...).“ (12).

Gesine Trost stellt sich als intuitive, ideenreiche Frau dar. Da gibt es ein Agens aus der Situation heraus, das die Entwicklung des Spektrums der Interviewten fördert und herausfordert. Das „Es“ kommt von anderen, von irgendwoher, aus Gesprächen, Kontakten und Besuchen und es kommt ihr, der Interviewten selber in den Sinn. In Zeile 2 wird deutlich, dass Entwicklung für sie Bewegung bedeutet, das Spektrum entsteht, es ist ihre Bewegung. Sowohl „neu“ als auch „Entwicklung“ sind betont, Entwicklung wird als etwas Neues hervorgehoben. In Zeile 4 wird durch die Hervorhebung des „,... NIE von mir an sich.“ deutlich: die zentrale Figur ist die Entwicklung, nicht das Ich. Die Beispielszene setzt ein in Zeile 4: „Da war ...“. Es fällt ihr so ein und sie eröffnet unmittelbar die Konstellation Mann/Frau/Ich, wobei sie sich im weiteren Verlauf der Erzählung auf den Mann bezieht. Die Beschreibung der Szene spricht dafür, dass aus dem Kontakt mit den beiden „ihr Müssen“ entsteht. Die Motivation der Handlung kommt nicht aus ihr heraus, sondern aus dem Kontakt. Das reflexive Moment des plötzlichen Bemerkens, ist wieder etwas, das von außen auf sie zukommt. Das erste Mal kommt sie als Gestalterin der Situation vor, als sie ausspricht, was sie bemerkt hat. Auch als Akteurin bemerkt sie die Dinge sofort, die Reflexion ist also schon mit eingeschlossen. Die Re-inszenierung⁴⁹⁰ der dramatischen Zusitzung wird von der Interviewten selbst mit dem Satz „Jetzt gilt es, ...“ (Zeile 12) geschaffen. Hier beginnt die „heiße Phase“. Das Erstnehmen dieses Mannes ist ihre Herausforderung, die sie auch als solche benennt (Zeile 10).

Von der Konstruktion her handelt etwas durch sie: Es kommt ihr etwas in den Sinn, sie handelt und gleichzeitig ist sie erstaunt. Hier ist die Frage nach der Agency⁴⁹¹ entscheidend: Etwas kommt aus dem Herzen und das, was da kommt, erstaunt sie⁴⁹². Sie bemerkt etwas, nimmt sich das zu Herzen, ist aktiv und anschließend erstaunt. Der gebrochene Selbstvollzug der Interviewten drückt sich im Verhältnis zu den Kunden so aus, dass sie sehr stark auf ihr Gegenüber reagiert und eingehen muss (s. Zeile 5 und 15: „ich MUSSTE einfach“). Die Konsequenz klingt fast wie eine Heilsgeschichte: Der Kunde ist derjenige, der ihren Lernprozess beeinflusst. Diese synthetisierende Interpretation ist durch die Prüfung am Objekt des Kunden eine konstruierte, die das Agens eher bei den Kunden lässt. Vom Erzählduktus wäre die Erzählung eigentlich in Zeile

⁴⁹⁰ Gabriele Lucius-Hoehne/Arnulf Deppermann, 2004, 228 ff.

⁴⁹¹ Zur Agency, also zur Frage wie die Erzählerin ihre Handlungsmöglichkeiten und Handlungsinitiative im Blick auf die Ereignisse ihres Lebens linguistisch konstruiert, s. Michael Bamberg, 1999; Fritz Schütze, 1987; Jürgen Straub, 1999. Die Frage nach der Agency betrifft den Aspekt, in welchen Bereichen ihres Lebens die Erzählerin sich als handelnde Person erlebt und in welchen Bereichen sie sich von heteronomen Mächten dirigiert fühlt.

⁴⁹² Zur Bewertung und Evaluation aus Erzählerperspektive siehe William Labov/Joshua Waletzky, 1973; Ursula Bredel, 1999.

18 abgeschlossen: „GOTT SEI DANK, hast du diesen Kunden.“ klingt wie eine Evaluation dieser Passage. Der dann folgende Dialog zwischen ihr und dem Mann wird eingeleitet mit der Zeitangabe, dass ihr plötzlich von außen eine Idee kam, d.h. der Mann dient als unbewusste Verursachung. Hier handelt sie genauso, wie sie es vorher angekündigt hat: Sie holt den Mann ab, nachdem sie auf ihn zugegangen ist. Die Dialektik bleibt: Einerseits ist sie die Agierende, sie handelt und durch sie geschieht etwas. Andererseits ist sie diejenige, die an ihm lernt. Es klingt in dem Interview so, als würde der Mann als Prüfung zu ihr geschickt. Der Hintergrund, auf dem sich das „Spiel“ mit dem Mann entwickelt, scheint bedeutsam für den allgemeinen Zugang zu Welt und Kosmos in Gesine Trosts Perspektive zu sein. Ihr Deutungsmuster von der Welt legt nahe, dass sie viel Wert darauf legt, als Ritualeleiterin die Bedürfnisse der Menschen ernst zu nehmen. In dieses Ernstnehmen, in diese Suche nach dem, worin für die Menschen, die zu ihr kommen, das Geheimnis, das Eigentliche, das Wesentliche ist, steckt sie ihr Wissen, ihre Kraft und ihr Engagement. Genau darin liegt auch das Kraftvolle dieser Frau und Expertin.

Gesine Trost erzählt Selbsterlebtes und während sie die Geschichten wiedergibt, kann sie sich als Protagonistin der Geschichte zu den einzelnen Erzählstücken verhalten. Gleichzeitig wird in den verschiedenen Sequenzen ihrer Interaktionen deutlich, dass sie sich selbst als Handelnde (Akteurin) begreift, das Agens jedoch aus den jeweiligen Situationen heraus entsteht, über sie hereinbricht, sich entwickelt und damit etwas Abstrakteres ist als z.B. konkrete Ideen, die dann erst entwickelt werden. Sie inszeniert in Form von Geschichten und Metaphern ein Bild von sich selbst, das die Hörerin für sie einnehmen soll. Was sie sagt, gibt den Fantasien Nahrung. Als „ein bisschen Pflanze“ (9) bezeichnet sie sich und deutet in dieser Metapher ihre Naturverbundenheit und Autonomie an, zugleich lässt sie aber durch das „bisschen“ einen großen Spielraum für weitere Vermutungen, Fantasien etc.. Über die Haupthandlung des Erzählsegments erfährt die Hörerin explizit nur wenig, also ist sie auch dort wieder auf Vermutungen und Interpretationen aus dem Angedeuteten angewiesen. Dass ihre Handlung einen legitimatorischen Hintergrund hat, spürt sie selbst. Dieses Gefühl wird verifiziert in der Wahrnehmung anderer, aber auch durch den Kontakt, der in den Gesprächen und Interaktionen mit ihren KlientInnen wächst. Sie ist Expertin und schafft es sowohl sich selbst als auch den Menschen, mit denen sie arbeitet, altes Wissen zu vermitteln. Dieses wiederum bringt sie in Verbindung mit dem Thema Berufung, indem sie auf die ureigene Aufgabe einer Priesterin im überreligiösen Sinne anspricht, nämlich die Menschen in eben jenes Schweigen zu führen. „Was ist eigentlich meine ureigene Berufung?“ taucht in diesem Interview als Frage und roter Faden immer wieder auf. Eine weitere Aufgabe sieht sie für sich darin, die Menschen dabei zu begleiten, sich auf das Geheimnis des Rituals einzulassen. Das

Geheimnis besteht in erster Linie darin, dass „es“ einfach geschieht. „.... denn ich habe jetzt in der Erfahrung herausgefunden, wenn ich es RICHTig einleite, z.B. das im Kreis stehen und Hände halten, dann sage ich so: „Oh, das ist ganz unwichtig, ob Sie das mit dem Körper machen oder nicht.“ (-) Es geschieht. Dass die Gemeinsamkeit im Kreis nicht abhängig ist, ob sie sich jetzt berühren oder nicht oder ob sie das jetzt denken oder ob sie das jetzt nicht denken wollen und einfach nicht ausgeschlossen sind. Ich habe gemerkt, dass dort die Kraft des Rituals ist, dass ICH in meiner Begleitung das (.) quasi im größeren spirituellen Raum anheim gebe, was Menschen dort machen wollen oder nicht machen wollen ...“ (7). Der größere spirituelle Raum ermöglicht das Erfahren des Geheimnisses und der Kraft des Rituals – ein Hinweis darauf, wie wichtig ihr die spirituelle Dimension ist. Ein wesentlicher Aspekt von Ritualen ist also genau diese Verwandlung, die in einem offenen Raum stattfindet. In diesem Raum der Verwandlung ist vieles möglich, wenn die Ritualeleiterin den Rahmen steckt. Hierzu gehören das Halten und das Stützen, aber auch das Ver-rücken und das Stören. Das Stören wird von Gesine Trost als Wort aus dem Romanischen her erklärt und der Bezug auf Rituale bewusst hergestellt: Das Stören im Romanischen wird zum Jäten von Unkraut in Kartoffeläckern gebraucht. Wenn man Kartoffeln gesät hat und anschließend kleines Unkraut aufläuft, dann muss man das nicht herausziehen, sondern nur mit der Hacke etwas „durcheinander bringen“; man spricht hier auch vom „Stören“. Die Sozietät dieser eingefahrenen Unkrauthierarchie wird gestört. Rituale sind also eine Form heilenden Störens. Etwas wird gestört und verwandelt sich.

In der spirituellen Handlung bleibt die Dynamik eine zwischen AkteurInnen und den Menschen, die etwas brauchen. Erst wenn der Kontakt zwischen der Ritualeleiterin und den Ritualesuchenden eine solche Form hat, dass Rituale zum leeren Raum hin öffnen, geschieht das Transformierende des Rituals. Das alte Wissen, das etwa ganz zu Beginn des Interviews von Gesine Trost eingeführt wurde, scheint so etwas wie ein Legitimationsboden und der Maßstab für ihre Arbeit mit Ritualen zu sein. Dieses alte Wissen ist gewachsen und hat etwas Urheiliges, Heilendes, Heilbringendes, das ohne Worte etwas in Gang setzt und sich auf irgendeine Weise immer wiederholt. Es ist eine Art Boden, der schon da war und zugleich immer wieder neu entsteht. Genau in diesem Heiligen liegt bei Gesine Trost der Impetus und Impuls für ihre Arbeit, schlussendlich auch das Ziel und der Sinn.

Im Wissen um die Dramaturgie, die jedem Ritual zugrunde liegt, liegt auch das Wissen um den Zweck dieses dramaturgischen Grundablaufs: Die Menschen erleben, dass sich irgendetwas verwandelt (9c). Besonders spürbar wird dies im zentralen Teil eines jeden Rituals, dem Schweigen.

Auch während des Schweigens im gemeinschaftlichen Ritual ist es wichtig, die Gemeinschaft der Stille so zu gestalten, dass niemand unterdrückt wird und herausfällt oder sich auflöst. Entscheidend ist die Wirkung des Rituals: Das Ver-rücken geschieht. Dieses Ver-rücken bezeichnet Gesine Trost als „wie etwas Durcheinander-Schütteln“. Das Durcheinanderschütteln bezieht sich auf das, was die Menschen schon in sich oder bei sich haben. Hier findet die (Ver-) Wandlung statt: Auf dem Boden, den es schon gibt, entsteht etwas Neues. Dieses wird neu angeordnet und die Sichtweise verändert sich. Beim Stören, Durcheinanderschütteln und Verrücken sind alle Sinne gefragt. Das Riechen und das Schmecken sind ebenso wichtig wie das Reden und das Hören. Das Ritual ist eine Möglichkeit, ganz einfache Dinge neu zu erleben. Im Öffnen, Stützen und Stören geschehen Dinge zwischen Himmel und Erde, die auf dem Boden stattfinden, den es schon gibt und die in den Himmel hineinreichen, der Menschen einlädt, in ihrer ganzen Länge ausgespannt zu sein.

8.5.3. Fazit

Gesine Trost ist die Ver-rückerin, die über das Unverfügbare nicht spricht, aber das Wissen darüber in sich trägt. Sie ist die Frau, die ihre Aufgabe darin sieht zu animieren, aufzubrechen und Neues anzustoßen. Sie inszeniert in Form von Kategorisierungen ein Bild von sich selbst, das die Hörerin für sie einnehmen soll. Was sie sagt, gibt den Fantasien Nahrung. Als „ein bisschen Pflanze“ deutet sie ihre Naturverbundenheit und Autonomie an; zugleich lässt sie aber durch das „bisschen“ einen großen Spielraum für weitere Vermutungen und Fantasien. Über die Haupthandlung des Erzählsegments erfährt die Hörerin explizit nur wenig, also ist sie auch dort wieder auf Vermutungen und Interpretationen aus dem Angedeuteten angewiesen. Gesine Trost ist es wichtig, dass sie als Akteurin die Legitimation, eine Handlung durchzuführen, von den Teilnehmenden des Rituals erhält.

In einer Situation, in der Schwierigkeiten auftreten, nimmt sie eine reflektierte Haltung ein und greift zum Gebet mit geschlossenen Augen. Es wird der Hörerin nicht mitgeteilt, ob das Gebet seine Wirksamkeit entfaltet hat. Wichtig ist, dass der Akt des Augen-zu-machens, allein dies Zugehen auf Gott, ihr hilft, auf eine andere Wahrnehmungsebene zu gehen. Um diese andere Ebene der Wahrnehmung geht es ihr und darum, dass sie dann bemerkt, dass sich etwas verändert. Es ist also schlussendlich die Handlung als spirituelle Bewegung, die zählt. Auch in dieser Handlung will sie die Akteurin bleiben. Dass ihre Handlung einen legitimatorischen Hintergrund

hat, spürt sie selbst. Dieses Gefühl wird verifiziert in der Wahrnehmung anderer, aber auch durch den Kontakt, der in den Gesprächen und Interaktionen mit ihren Klientinnen und Klienten wächst. Kritisch anzufragen bleibt an dieser Stelle, was ihre Legitimation für den Erfolg des Rituals betrifft. Greift die von Gesine Trost sehr stark inszenierte und konstruierte „Eigenmächtigkeit“, wenn auch durch das „Geschehen-Lassen“ relativiert? Was macht eigentlich die Qualität eines gelungenen Rituals aus? Dürfen wir uns mit der von Gesine Trost gegebenen Antwort, dass die andere Wahrnehmungsebene bereits Veränderungsprozesse inszeniert und unterstützt, zufrieden geben? Gibt es andere Formen des Geschehen-Lassens als die, die Gesine Trost erzählt?

Es gelingt ihr sowohl sich selbst als auch den Menschen, mit denen sie arbeitet, gewachsenes, tief erfahrenes Wissen zu vermitteln. Dieses tiefe Wissen dient als Legitimationsboden und als Maßstab für ihre Arbeit mit Ritualen – verbal und oft nicht verbal, in dem Bewusstsein, eine Qualität des Heiligen zu erfahren. Genau in diesem Heiligen liegt für sie der Impetus und Impuls für ihre Arbeit, schlussendlich auch das Ziel und der Sinn – womit sie im Zentrum von Parameter 4 der Matrix steht.

8.6. Interview 6: Rudolf Wende

„Dann ist dass so, als wenn man so einen Schalter drückt, dann unterbrechen wir das, dann gehen wir aus der Sprache raus. Und häufig sind es Gelegenheiten, um den Gruppenprozess wieder zu fokussieren, zu verdichten, zu verflüssigen, um einen Schritt von da weiter zu kommen, wo wir gerade vielleicht nicht weiter gekommen sind. Und das ist sehr hilfreich aus der Sprache herauszugehen ... ich liebe Rituale.“ (Rudolf Wende, 2).

8.6.1. Persönliche Eindrücke

Das Gespräch mit Rudolf Wende fand in seinem Dienstzimmer statt. Rudolf Wende ist Theologe und Therapeut und arbeitet in dieser Doppelfunktion als Leiter einer Beratungsstelle. Er hat eine warme, gewinnende Ausstrahlung mit einem eher geschäftsmäßigen Erscheinung. In seinem Büro gab es wenig Hinweise auf die Arbeit mit Symbolen oder Gegenständen, der Raum bestach durch seine nüchterne und mit viel Lesestoff ausgefüllte Regalwand. Er reagierte auf die gestellten Fragen immer sehr schnell; oft hatte man das Gefühl, dass er etwas Inneres abspulen ließ, das

er dann im Interview sehr farbenfroh und vielfältig präsentierte. Von Anfang vermittelte er den Eindruck, dass nicht besonders viel Zeit zur Verfügung stehe, sondern dass er eher knapp und kurz auf den Punkt kommen möchte. Daraufhin verkürzte bzw. strich ich ein oder zwei Fragen aus dem Leitfaden. Auf der anderen Seite erstaunte Rudolf Wende mit seiner spontanen Art, Dinge einfach zum Auszuprobieren anzubieten, wie z. B. das Indianerritual. Auch seine Eigen- schaft, mit bestimmtem pädagogischem Interesse an die gestellten Fragen heranzugehen, war verblüffend und aus therapeutischer Perspektive wohltuend. Ganz am Schluss gab es eine Unsi- cherheit meinerseits, weil ich bemerkte, dass Rudolf Wende aufgrund eines wartenden Kollegen sehr unruhig wurde. Trotzdem gelang ein guter Interviewabschluss und Abschied, wenngleich auch bei den letzten drei Fragen ein Vertiefen und Nachhaken vorteilhaft gewesen wäre.

8.6.2. Schwerpunkte

Rudolf Wendes Schwerpunkt ist Kommunikation. Das Wort kommt allein in der ersten Antwort dreimal vor. Auf die Frage 4 hin, wie er zur Beschäftigung mit Ritualen gekommen sei, bezeich- net er sich als Kommunikationsfanatiker. Ihn interessiert jede Form der Kommunikation. Er geht aus von der Notwendigkeit der Handlung in Gruppen, sei es in Familie, Zweierbeziehung oder Kleingruppe. Das Ritual ist für ihn eine Handlungsform, die kommunikativ ist bzw. mit der et- was kommuniziert werden kann. Rituale sind hilfreich, um aus der Sprache herauszugehen, be- sonders körperbezogene Rituale sind wichtig, um den Energielevel in Gruppen anzuheben. Die Möglichkeit, aus der Sprache auszusteigen, also nicht nur zu reflektieren oder zu problematisie- ren, ist für ihn sinnvoll, um in bestimmten Situationen auf eine andere Ebene zu wechseln. Sein tiefenpsychologischer und psychoanalytischer Hintergrund hilft ihm zu sagen: „... ich möchte, dass die Menschen erwachsener umgehen mit ihren Ambivalenzen ... ich möchte nicht, dass die Ambivalenzen spalten oder dass sie polarisieren, sondern ich möchte, dass Menschen mit Ambi- valenzen leben ...“ (5). In diesem Zusammenhang spricht er von den Ritualen als Königsweg, die die Menschen dabei begleiten können, diese Spannungstoleranz einzuüben. Da Rudolf Wende der Kommunikationstyp ist, der Lernen und Leben mit Ambivalenzen zu seiner Lebensaufgabe gemacht hat, sind Rituale für ihn eine wunderbare Möglichkeit, an die alte Heilkraft anzuknüp- fen. Rituale heilen, weil sie das Einüben von Spannungstoleranz ermöglichen. Widersprüchliche Gefühle sind möglich, besonders wenn die verbale Ebene verlassen wird.

Rudolf Wende erwähnt auch den Bezug auf christliche Rituale im Kontext von Seelsorge und

Beratung. Bei diesen christlichen Ritualen handele es sich fast ausschließlich um verbale Kommunikation: „... wir leben hier in einer sehr christlichen Region und so, dass es schon ganz konkrete Wünsche gibt zu christlichen Ritualen hier in der Seelsorge oder in der Beratung. Also, ein Gebet zu sprechen, die Beratung mit einem Gebet zu beginnen oder zu schließen oder einen Menschen zu segnen ...“ (8).

In Bezug auf die Gruppenarbeit, die den Schwerpunkt seiner Arbeit ausmacht, ist ihm das Betonen seiner Rolle wichtig. Er ist der Initiator, die Gruppe macht mit. Er erzählt von einem Ritual, das er kürzlich erfunden hat: ein therapeutisches „Trippelritual“ für die Gruppe, in dem er die Gruppe zum Trippeln im Kreis animiert. Dieses Ritual eignet sich seiner Meinung nach dazu, durch den Kontakt mit der körperlichen Kraft das zu lösen, was vorher aufgrund eines sehr hohen Aggressionspegels nicht zu lösen war. Oft wendet er dieses Ritual in Phasen der Orientierungslosigkeit an. In der Arbeit mit Ritualen entsteht für ihn so etwas wie Heiterkeit, das er metaphorisch mit der „Leichtigkeit des Seins“ umschreibt. Und das schreibt Rudolf Wende sich zugleich auf die Fahnen als seinen „Arbeitsauftrag“: „... also, wenn ich das mal ganz programmatisch sagen soll, dass ich überzeugt bin von der aufklärerischen Wirkung, was die psychische Belastbarkeit angeht ... weil, tja ... die Wechselfälle des Lebens sind eben immer wieder AN(-)ders. Das heißt, für mich spielen Rituale eine große Rolle als Methode im (.) Methodenrepertoire, wo das Ausbildungsziel oder das Fortbildungsziel ist, die Belastbarkeit zu sichern, zu unterstützen, neu einzuüben usw.“ (12). Hier bezieht er sich sowohl auf Struktur und Form der Rituale (Parameter 2) als auch die Wirkungen von Rituale auf Körper und Seele (Parameter 3). Humor ist eine wichtige Ressource, ebenso ist ihm wichtig, dass Lernen in offener, lockerer Atmosphäre stattfindet. Bei vielen Ritualen, die er benutzt, spielt das Element der Verwandlung eine große Rolle. Verwandlung geschieht während des Rituals, teilweise auch schon zu Beginn des Rituals, wenn er als Ritualeleiter die Gruppe in eine Waschstraße z.B. verwandelt. Aber auch die Verwandlung, die mit den Einzelnen während des Rituals geschieht, ist nicht zu unterschätzen. Die Erwartung der KlientInnen geht in Richtung Entängstigung, trifft sich also gut mit denen des Ritualeiters. 50 Prozent seiner therapeutischen Möglichkeiten würden ihm fehlen, wenn er nicht immer wieder auf Rituale zurückgreifen könnte (16).

Es ist interessant, dass er über die Frage nach den Erwartungen der KlientInnen schnell auf die Lernatmosphäre und Fragen nach Selbstwert und Kompetenzen zu sprechen kommt. Schwierigkeiten im Zusammenhang mit Ritualen oder dem Gebrauch von Ritualen fallen ihm nicht ein. Er bezieht sich bei der Frage nach den Schwierigkeiten auf Chronifizierung und psychische Störungen.

gen oder Suchterkrankung und deutet dann nur an, dass ein Wechsel des Settings beim Auftauchen solcher Schwierigkeiten sehr hilfreich wäre.

In Bezug auf die Genderfrage ist er schnell und klar. Er glaubt an allgemeine Unterschiede, die in dem Umgang mit Ritualen auch zum Tragen kommen. Männer und Frauen sind unterschiedlich in Schnelligkeit und Spontaneität. Und im therapeutischen Prozess, so betont Rudolf Wende verschiedentlich, sei es wesentlich, auf diese Verschiedenheiten und Unterschiede einzugehen.

Die Kategorie der Macht und dann auch der potentiellen Allmachtsgefahr ist für ihn eine wichtige Dimension: „... ja und da ist auch Selbsterfahrung für den Moderierenden angesagt, man kann auch schon mal in solche Allmachtssachen reinkommen, wenn man ein Ritual inszeniert, wenn man die Wirkung sieht, dass man denkt, ich bin jetzt hier der große Liturg oder so. Ich finde das auch immer wichtig, mit sich gut in Kontakt zu sein und sich auch immer wieder kritisch anzusehen. Ich denke, das Ritual entfaltet seine Kraft in sich selbst, es ist nicht jemand, der es macht. Sondern, es ist eine Kraft des sozialen Systems im Vollzug, so. Es braucht jemand, der es einleitet und begleitet, klar, aber die Rolle ist nicht, dass derjenige oder diejenige das MACHT ...“ (21). Die Unterscheidung zwischen der eigenen Kraft des Rituals und der Macht des Ritualeiters ist dem Interviewten durchaus bewusst. Interessanterweise redet er an dieser Stelle fast ausschließlich auf der apersonalen Ebene (man). Es gibt andere Stellen im Interview, die darauf schließen lassen, dass er trotz und mit dieser Selbstreflexion viel vom Machen hält und sich stellenweise auch über die Rolle des „Machers“ definiert. Allerdings geht es beim Machen für ihn um das Initiiieren, den Impuls, das Anbieten eines Rituals (7, 8). Während des Rituals scheint sich bei ihm die Ambivalenz auszudrücken. Auf der einen Seite ist er derjenige, der verwandelt, der initiiert und hineingeht, auf der anderen Seite möchte er auch die Selbstentfaltung der Kraft des Rituals nutzen.

8.6.3. Fazit

Rudolf Wende ist als „Kommunikator“ relativ bescheiden in seinen Kommunikationsstrukturen. Längere Erzähleinheiten gab es kaum, auf die Frage nach dem Beispielritual erzählt er tatsächlich von einem sehr kommunikativen Ritual. Er hebt sich vom Seelsorge- und Beratungskontext insofern ab, als er primär an Gruppenprozessen interessiert zu sein scheint. Allerdings sind dann Ergebnisse und Wirkungskraft der Rituale durchaus von einer ähnlichen Qualität wie in den Ein-

zelbegegnungen der SeelsorgerInnen/TherapeutInnen mit den KlientInnen: Es geht um die lösende Wirkungskraft des Rituals und um die körperlich eigene Kraft des Therapeuten. Der Gebrauch von Metaphern ist ihm vertraut, diese werden nur auf Nachfrage weiter erläutert, bleiben ansonsten in ihrer Vielschichtigkeit so stehen. Sowohl der „Königsweg“ als auch „die Leichtigkeit des Seins“ regen bei der Findung und Explikation der Kategorien zu weiterer Exploration an.

8.7. Interview 7: Elsa Merz

„Ein Ritual ist eine Handlung ... ja, das ist schwer zu sagen, ... ich werd es noch mal anders sagen. Das ist eine Handlung, die verschiedene Ebenen der Wirklichkeit miteinander verbindet ... also diese Alltagswirklichkeit wird verbunden im Ritual mit einer anderen Dimension, die ohne Raum und Zeit ist (...) und die rituelle HANDlung knüpft eine Verbindung zwischen der Alltagswirklichkeit und dieser anderen Dimension und in der Regel wird im Ritual etwas vollZOGEN, was eine Bedeutung hat in dieser anderen Dimension ... also ich glaube, dass man bestimmte Dinge auch beachten muss beim Ritual und wenn diese Handlung richtig erfolgt, dann ist das Ritual etWAS, was etWAS (...) auf einer anderen als unserer Alltagsebene wirklich geschehen lässt ...“ (Elsa Merz, 1).

8.7.1. Persönliche Eindrücke

Das Gespräch mit Elsa Merz fand in ihrem Wohnzimmer statt. Es dauerte fast zwei Stunden. Wir waren beide erstaunt, als bei den letzten Fragen die Zeit schon so weit fortgeschritten war. Elsa Merz ist Theologin und arbeitet noch nicht lange als Gemeindepfarrerin. Sie war vorher als Pfarrerin in diversen Spezialstellen angestellt. Ich kenne sie schon lange aus beruflichen Zusammenhängen. Die Atmosphäre war entspannt und zugleich sehr intensiv. Die Interviewpartnerin hatte augenscheinlich Spaß an den Fragen und es gelang ihr mühelos, mit einem hohen Level von Spannung, von sich zu erzählen – authentisch, klug und lebendig. Es gab einige Momente des Zögerns, möglicherweise hing diese Unsicherheit mit der Grundfrage zusammen, was erzählt werden darf und was nicht. Ein Indiz dafür: Die Frage zu den „Dunkelfeldern“, nach dem, was im Verborgenen liegt und damit auch nicht thematisiert wird und nach den „Hellfeldern“, also nach dem, was im Offenen besprochen und gehandhabt wird, tauchte mehrmals auf.

8.7.2. Schwerpunkte

Gleich als Antwort auf die erste Frage entfaltet Elsa Merz ihre Einordnung des Rituals. Ein Ritual ist für sie eine Handlung, die die verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit miteinander verbindet. Ein Ritual ist verbunden mit einer Dimension, die ohne Zeit und Raum ist, und die rituelle Handlung knüpft eine Verbindung zwischen der Alltagswirklichkeit und dieser anderen Dimension. In der Regel wird im Ritual etwas vollzogen, was in der anderen Dimension eine Bedeutung hat. Dass das Ritual vollzogen wird, dass sie selbst Rituale durchführt wird synonym ausgedrückt mit der Anmerkung, dass es passiert und dass das Ritual etwas auf einer anderen als unserer Alltagsebene geschehen lässt.

Elsa Merz sagt von sich, dass sie Situationen aus ihrem Alltag mit Erfahrungen aus ihrer beruflichen Realität verbindet. Sie bringt ihre Person sehr stark ins Gespräch ein, dies fällt in ihrer Sprachform ebenso auf wie in der Wortwahl. Sie ist darauf bedacht, ihren eigenen Umgang mit Macht zu reflektieren und ebenso legt sie Wert darauf, die Machtdimension auch im Ritual zu reflektieren (Parameter 4). Dazu gehört, nicht von oben herab auf die KlientInnen einzureden, sondern ihre Situation ernst zu nehmen und auf sie einzugehen. Ebenso gehört dazu, dass sie als Ritualeleiterin mit der Situation ihres Wissens, ihrer Macht und ihres Einflusses auf die Menschen, mit denen sie zu tun hat, transparent und reflektiert umgeht. „Ja, also, ich finde es ganz wichtig, ich habe Macht, Autorität, wenn ich das Ritual leite, ich halte nichts davon, so zu tun, als wäre das nicht ...“ (12). Rituale können etwas bewirken, was Gespräche ihrer Meinung nach nie bewirken können. „... also, zum Beispiel eh ... ein totes (.) Kind an einen guten Ort zu bringen, das kannst du ja mit Reden nicht machen und ansonsten sind Rituale eine Möglichkeit Brücken zu schlagen aus unserer Welt in eine andere Dimension ... ich glaube (-) ..., dass wir in unserer Kultur verlernt haben, diese Wege zu gehen und sie deshalb für so mysteriös halten. Aber, ... es ist nichts Mysteriöses daran, Kranke zu heilen, ich glaube da nicht mehr dran. Ich glaube, das ist wie so ein Weg im Wald, wenn du den nicht mehr gehst, wuchert der zu und eh, (:) du musst ihn dir irgendwann mit dem Messer wieder freischlagen,“ (12). Pfarrer und Pfarrerinnen sind für sie diejenigen, die zugewucherte Wege wieder freischlagen und sich auch in Gegen- den auskennen müssen, wo andere nicht gern allein hingehen, so wie Bergführer, die aber die Berge kennen und selbst schon viele Male begangen haben.

Der Aspekt der Beziehung und der Gemeinschaft spielen bei ihr eine große Rolle. Sie ist sich der Kraft der Gemeinschaft während des Rituals bewusst und auch Beziehungen sind wichtig, wenn es um das Ausüben von Ritualen geht. Zugleich ist auf der Beziehungsebene auch das größte Potenzial für mögliche Schwierigkeiten angelegt. Das Schwierigste ist für sie, wenn das Verhältnis von Geben und Nehmen nicht stimmt. Sie spricht von einem spirituellen Geiz im Gegensatz zum materiellen Geiz, der sich darin ausdrückt, dass in gewissen Zusammenhängen eine Haltung entwickelt wird, die von Egozentrismus statt von Teilen und Abgeben gekennzeichnet ist. „... dieses „Alles für mich“, „nur mein geordnetes Leben“ und „es geht mir nur um meinen Segen“, ... so etwas, das macht mich sauer. Ich glaub‘ auch nicht, dass es funktioniert. Also, ich glaub‘, wenn ich die Göttin wäre, würd‘ ich sagen, „du kriegst nichts ...“; ich glaube, Segen kannst du nicht haben, wenn du dich nicht auch in das Größere stellst. Segen für einen alleine ist einfach nicht.“ (15).

Eine für sie bezeichnende Aussage ist, dass sie das Gefühl hat, in Ritualen Erfahrungen zu machen, die aber nicht in die evangelische Ideologie passen. Damit sagt sie, dass sie die evangelische Theologie an dem Punkt als sehr ideologisch empfinde. Wenn es keine Rituale in seelsorglichen/therapeutischen Zusammenhängen gäbe, würde der Kontakt mit allem, was transzendent ist, wegfallen. „... denn ich glaube nicht, dass es funktioniert, nur darüber zu reden.“ (16). Daraufhin legitimiert sie ihre Überzeugung mit ihren Erfahrungen. Was dann als Thema auftaucht, knüpft unmittelbar an die Unterscheidung der „richtigen“ Ideologie und der eigenen Erfahrung an.

Bezüglich der Gender-Thematik ist Elsa Merz der Ansicht, dass Frauen wesentlich zur Ritual-Arbeit beitragen, diese maßgeblich prägen, in Anspruch nehmen und vor allem Wegbereiterinnen sind. Sie bezieht sich auch auf die Frauenbewegung, „... ohne die ich und andere auf dem Weg der Ritual-Arbeit nicht so weit wären.“ Gleichzeitig betont sie aber, dass sie zwar wesentlich mehr Rituale mit Frauen als mit Männern durchführt, dass sie aber in Einzelbegleitungen in der eigentlichen Ausübung des Rituals nicht unterscheiden würde.

8.7.3. Fazit

Elsa Merz als die Pfarrerin, die sich zwischen Dunkelfeld und Hellfeld bewegt, die mit den Ambivalenzen lebt und im Machen geschehen lässt, rekurriert in dem Interview in gewisser Weise

ständig auf ihre eigene Definition von Ritual: Die Handlung, die verschiedene Ebenen der Wirklichkeit miteinander verbindet, Alltagswirklichkeit und eine andere, zunächst nicht benennbare Dimension werden im Ritual miteinander verbunden. Die Passivkonstruktion (es geschieht) und die aktive Übernahme wechseln ständig ab, sind dialektisch miteinander verbunden, fast scheint es so, als würden sie sich gegenseitig bedingen.

Elsa Merz nimmt einen reflektierten Machtbegriff für sich in Anspruch. Sie legt Wert auf ihren Erfahrungsvorsprung und ihr Wissen, das sie in die Arbeit mit Ritualen einbringt. Sie erzählt auch über „unerlaubte Rituale“, z. B. das Austreiben von Dämonen. Diese haben für sie einen Sinn, der stark aus ihrer Erfahrung gespeist ist, sie reflektiert aber im gleichen Atemzug, das passe wohl nicht in die evangelische Ideologie. Rituale sind ihrer Meinung nach eine Möglichkeit, Brücken zu schlagen aus unserer Welt in eine andere. Sie glaubt, wir hätten verlernt, in unserer Kultur diese Wege zu gehen und halten sie deshalb für so mysteriös. „Aber, ... es ist nichts Mysteriöses daran, Kranke zu heilen ...“ (7).

Aus ihrer eigenen Familienkonstellation reflektiert sie, sei es ihre Aufgabe, Dinge zu lösen; dies übernimmt sie auch in der Arbeit mit Ritualen. Der Zusammenhang zum Göttlichen, aber auch zu einem großen Ganzen, ist für sie auf jeden Fall gegeben, auch wenn es um Geisteraustreibung geht, schickt sie diese KlientInnen nicht einfach weg, sondern versucht herauszufinden, was die Geister noch brauchen, um gehen zu können. Durch die Arbeit mit Ritualen verändert sich ihrer Meinung nach die Aufmerksamkeit für die transzendenten Ebene derjenigen, die mit Ritualen zu tun haben. In dieser Ebene steckt für sie die Möglichkeit, Raum und Zeit hinter sich zu lassen und alles, was mit Meta-Ebene zu tun hat, zu verabschieden. Zugleich bleibt sie aber die Dialektikerin, die eben gerade über dies wunderbar und eloquent reflektieren kann – auch auf einer Metaebene.

8.8. Interview 8: Gertrud Jung

„Ich denke jetzt im Augenblick eigentlich gerade immer an ein Fest, was bei uns in der Familie üblich war, nämlich zu Ostern bestimmte Rituale zu machen. Also, das hörte ich (.) also in Ostfriesland, da gingen die Kinder schweigend zum Wasser und guckten in das Bild und sahen da ins Wasser ... also, ich habe da nichts Direktes draus gemacht, sondern ich fand das einfach nur alles faszinierend für mich als Kind, mir diesen Raum zu nehmen und da ins Wasser zu gucken

und zu sehen, wie ein Gesicht sich bewegt oder auch diese, da war ich eher noch kleiner, (tja ..) dieses sich selbst auch ernst zu nehmen dabei oder wir als Kinder.“ (Gertrud Jung, 4).

8.8.1. Persönliche Eindrücke

Das Interview mit Gertrud Jung fand in ihrem Therapie- und Arbeitsraum statt. Sie ist selbstständige Therapeutin und Lehrtherapeutin, arbeitet mit Gruppen und Einzelnen in der Ausbildung, Fort- und Weiterbildung als systemische Therapeutin. Von ihrer Erscheinung und ihren Bewegungen her wirkt sie fast mädchenhaft, zugleich strahlt sie in ihren Gedanken und von ihrer Gesamtpersönlichkeit her etwas von einer alten, weisen Frau aus.

Der Raum fiel mir sofort durch eine liebevolle, ansprechende Einrichtung auf. Es gab viele Gegenstände und Symbole, die über den Raum verteilt waren. Auf dem Tisch stand eine Kerze und es gab auf dem Boden mehrere Meditationskissen. Besonders auffällig waren diverse Handpuppen, die teils an der Wand hingen, teils über den Raum in diversen Aufhängungen verteilt waren. Die Gesprächsatmosphäre zwischen der Interviewten und mir war sehr freundlich, teilweise fragend und nach Verständnis ringend. Häufiger als in anderen Interviews machte ich mit Gertrud Jung die Erfahrung, dass sie meine Frage wiederholte oder von mir in anderen Worten wiederholt haben wollte, da unser Sprachgebrauch so unterschiedlich war.

8.8.2. Schwerpunkte

Gleich zu Beginn fällt auf, dass sie sich nicht direkt um eine Definition für ein Ritual bemüht, sondern mehr um- und beschreibend auf meine Frage reagiert. Für sie hat ein Ritual viel mit Bewegung, häufig auch mit Worten/Stimme und mit Gegenständen zu tun. Bezug nehmend auf Rituale, die sie in ihrem persönlichen Leben entwickelt hat (Jahresrückblicke; bestimmte Feste; Ostern in sehr ritualisierter Form, das sie als Kind erlebte), hat sie auch in ihrem professionellen Umfeld schon früh den Umgang mit Ritualen gesucht. Sowohl in der Gestalt- als auch in der Familientherapie sind ritualisierte Abläufe und Formen ein entscheidender Teil ihres Zugangs, besonders in der Arbeit mit Familien:

G. J.: „.... und da waren zwei Adoptiveltern und ein Adoptivsohn ... (-) ja und da passte das einfach, dass .. (.) wir in einem Ritual da auch die Eltern mit hineingenommen haben, ... als Rollenspieler.“.

J. S.: „Was war das für ein Ritual, das ihr da gemacht habt?“.

G. J.: „Also, wir haben da die Sequenz mit hineingenommen (--), wo eh eben die leiblichen Eltern sich kennenlernen, sich begegnen und das Kind da ist ..(.), und das Kind als Puppe so richtig getragen wird und das ALLERdings immer in sehr starkem Kontakt zu diesem Sohn, der da zum Beispiel acht Jahre alt war (--), hh dass der auch den (-) Wunsch hatte, das anzuschauen. Das RITUAL war dann so, dass der Junge das anschauen durfte und auch die Adoptiveltern. Wo es (-) dann darum ging, - eh - ... das KIND erst bei den leiblichen Eltern zu haben, dass die leibliche Mutter einfach zeigte, wie SIE (-) das hält und wie sie mit ihm spricht und wie sie sich auch verabschiedet und es (-) hh dann übergibt. Würdest du das auch als Ritual bezeichnen?“.

J. S.: „Ja!“.

G. J.: „Für MICH ist es dann sehr wichtig zu wissen, wie unterschiedlich so ein RITUAL wirkt auf die verschiedenen TEILnehmer, dass man da also nicht diese Globalsache macht (-), sondern DAS würde ich immer einzeln nochmal nacharbeiten, absichern ...“ (6).

Die Kategorie des Abschiednehmens und der Gestaltgebung sind hier wichtig – ein Verweis auf Parameter 2. Gertrud Jung bezieht sich auf den Prozess, den sie mit dieser konkreten Adoptivfamilie angeleitet hat. Ausgehend von den Menschen, die ihre eigene Geschichte und Gestalt mitbringen, entwickelt sie eine bestimmte Form, das, was da ist, anzuschauen, wahrzunehmen und zu erfahren. Je nach Person und Geschichte ist die Wirkung einer solchen Arbeit dann individuell sehr verschieden (Parameter 3). Darauf legt Gertrud Jung viel Wert. Das Beispielritual, das sie erzählt, ist insofern sehr besonders, als es ausgehend von der familiären Situation der Klientin, verschiedene Ebenen aufwirft und in den Blick nimmt.

G. J.: „Also, das ist jetzt ein Ritual als ein Teil innerhalb der Familienrekonstruktion. Ich denke jetzt an eine Frau, die auch schon vorher Therapieerfahrung hatte bei einer Einzeltherapeutin. (-) Und die sich dann aber auch, aufgrund von einer Empfehlung, zu so einem langen Seminar angemeldet hat. Und der Rahmen ist, das sie dann auch ihr Genogramm gezeichnet hat und in der

Gruppe Vertrauen aufbaute, so dass sie die Themen, die in ihrer Familiengeschichte sind, nämlich ein Vater, der Kommunist war und der dann ins KZ kam und ein Schwiegervater, der wohl Sozialist war und auch ins KZ kam und die erste Frau ihres Vaters war auch Kommunistin und ist bei der Geburt ihres Halbbruders gestorben. Das heißt, wo um diese Zeit, in den vierziger Jahren in der Familie sehr viel Dramatisches passierte, was zusammenhing mit gesellschaftlichen Sachen, mit damaligen Bewertungen, Herkunft aber auch mit unterschiedlichen Wertvorstellungen ja und dann noch persönlichem Drama, so ... Und dass es durch diese Perspektive mit Genogramm–Erarbeitung deutlich wurde, dass alle diese Themen diese einzige zweite Tochter tatsächlich auf dem eigenen Rücken hatte, im eigenen Körper hatte. Und da haben wir auch eine Rollenspielerin für sie eingesetzt, so dass sie mit großem Abstand diesen ganzen Aufbau sehen konnte und sich so überhaupt in diese einzelnen Figuren und in diese Zeit eindenken konnte, das war ja auch wichtig. Ja und da bin ich auf die Idee gekommen, tatsächlich, weil es so viele Themen waren, dass ich sie habe für jedes Kissen, für jedes Thema ein diese mit Holzspänen gefüllten Kissen auszusuchen und es wurde wirklich nachher ein Berg, der ihr bis zur Hüfte ging. Dieser Berg lag dann zwischen ihr und diesem ganzen Familiensystem. Und dann bestand eigentlich das Ritual darin, dass die Familiengeschichte soweit aufgerollt wurde, dass das verständlich wurde mit diesen Teilen, dass erstens auch deutlich wurde, welches Thema welche Körpersymptome bei der Klientin auslösten, es war also wirklich sehr erstaunlich, da konnte man wirklich sehen, dass sie für alle was getragen hat. Und in dem Augenblick, dass es dann, nachdem diese komplexe Thematik wirklich im Spiel war und nicht mehr bei ihr, so stimmig war, dass sie diesen Berg abbauen konnte. Und nun bestand die Aufgabe darin, diese Kissen, mit der Symbolik in die Hand zu nehmen und erst zu benennen, was sie von dieser Last, was sie davon bekommen hat. Und dann aber zu sagen, ich brauch' das jetzt nicht mehr, und es an die Person im System zurückzugeben, wo sie meinte, dass das eher hingehörte. Und diese Person hat das angenommen oder Paare haben das angenommen und das wurde dann weiter zurückgegeben und häufig sogar bis in die GroßelternGeneration und dann wurde daraus, waren die Großeltern; die Rollenspieler waren so in den Rollen, dass auch mit ihnen ein Wandlungsprozess passiert war; auch sagen konnten, du, das ist eigentlich auch das und das, ich möchte gerne, dass du als meine Enkelin auch eben etwas von der Liebe und nicht von dem soundso mitbekommst. So dass sie dann neue Symbole gesucht haben und es dann über die Generationsabfolge den Eltern gegeben haben und die Eltern dann ihr. So dass sie dann neue Symbole anfassen konnte.“.

J. S.: „Und die haben sie ihr auch überreicht?“.

G. J.: „Ja, die haben sie ihr auch überreicht. Das waren zum Teil Blumen, Kerzen, Kristall, ‘ne Kerze, all solche Sachen und diese Symbole hat sie dann wirklich auch mit auf ihr Zimmer genommen und hat es erst dann abgegeben, wenn sie das Ganze verinnerlicht hatte.“.

J. S.: „Ja, du hast schon das beschrieben, was jetzt die nächste Frage ist, nämlich, wenn wir jetzt das Ritual nochmal nehmen, was hat sich denn da an eigener Qualität oder eigener Dynamik entwickelt während des Rituals? Da ist ja was passiert während des Rituals, was vorher so verbal gar nicht so benennbar ist. Könntest du das beschreiben?“.

G. J.: „Also, was ich ursprünglich nicht beabsichtigt hatte, aber was einfach so eine Eingebung war, dass ich, weil ja eben die Elterngeneration so sehr durch KZ und so in sehr schlimmen Engpässen war, war das nötig, die Großeltern stärker einzubeziehen. Und ich habe insofern gebeten, die Großeltern Symbole suchen zu lassen, nach dem was sie wissen, in welcher Zeit sie leben und neue Symbole zu suchen, die sie an ihre Kindeskinder weitergeben wollen. Und das heißt, die sind wirklich durchs Haus gezogen und haben ganz neue Symbole gesucht, also zum Beispiel auch eine kleine Schatztruhe, wo lauter kleine Edelsteinchen drin waren oder so und die hatten dann diese Hände voll und eigentlich erst im Verlauf des Öffnens entfaltete sich dann die Bedeutung und Sinn und Kraft und auch, was das für später heißen könnte.“ (9, 10).

An diesem Beispiel werden die Kategorie des Abschieds, des Loslassens und damit auch die Wandlung deutlich. Zugleich ist in diesem Ritual die klassische Dreischrittigkeit exemplarisch angewandt: Das Loslassen - Themen aufschlüsseln und als Kissen abgeben -, die Wandlung, die als sicht- und fühlbar für Klientin und RollenspielerInnen beschrieben wird, und der Neubeginn für alle Beteiligten in spielerischer Form - Symbole neu finden und ihr schenken -. Das Eigene, das in Ritualen entsteht, wird von der Interviewten als ein Prozess beschrieben, in dem Sinn und Zusammenhänge für die Beteiligten neu entstehen. Sie legt Wert darauf zu benennen, was in dieser Wandlung geschieht. Der gesamte Prozess ist für sie wichtig. Sie hat selbst einen großen Fundus an Symbolen und „Schätzen“ entwickelt, die sie in Truhen und Schränken zur Verfügung stellt und die sie die Menschen selbst suchen lässt. Wenn es keine Rituale gäbe, würde sie sich vielleicht noch mehr Zeit nehmen und die Natur stärker einbeziehen. Gleichzeitig bezeichnet sie das „in die Natur gehen“ als ihr Ritual.

Viele Menschen, mit denen Gertrud Jung arbeitet, nehmen Gegenstände, die sie in der therapeutischen Arbeit für sich entdeckt haben, mit in ihre Arbeitsstellen, benutzen diese als Anker, man-

che verändern bestimmte Bilder, benutzen Fotos und andere Gegenstände, um vom Wort auch auf Gestaltung zu kommen. Sie selbst ist glücklich, wenn sie sieht und miterlebt, dass Menschen ihre eigene Form finden und sie empfindet die Gesichter dieser Menschen dann meistens differenzierter, lebendiger und freier.

In Bezug auf die Gender-Frage ist für sie deutlich, dass Frauen in der heutigen Gesellschaft diejenigen sind, die die ersten Ansätze der Ritualarbeit entwickelt, verbreitet und praktiziert haben, während die Männer häufig in Leitungspositionen andere Formen der Therapie, also auch Rituale entwickelten. Diese Rituale sind dann allerdings abstrakter, in gewisser Weise von der Struktur her schlichter und von der Vorgehensweise auch anonymer.

Gerade die persönliche und jeweils ganz eigene Arbeit mit dem Ritual ist Gertrud Jung wichtig. Es geht ihr darum, die Form sich entwickeln zu lassen, möglichst nicht zuviel vorzugeben und den Menschen, mit denen sie arbeitet und deren je eigenem Prozess zu vertrauen.

8.8.3. Fazit

Gertrud Jung ist die Frau, die sich von anderen bewegen lässt, die sich ganz in den Prozess der Ratsuchenden hineinbegibt und deren Suche nach eigener Form in der Prozesshaftigkeit unterstützt. Das Interview mit ihr ist eins der wenigen, in dem das Thema „Berufung“ nicht explizit oder implizit als Thema mitschwingt. Auch das Wort Spiritualität oder Transzendenz fiel kein einziges Mal, dennoch schwang diese Ebene in dem Interview mit. Auch, wenn es durchaus vorkommt, dass sie selbst Rituale initiiert, ist es für sie nicht unbedingt wichtig, das zu benennen oder in irgendeiner Weise herauszuheben. Vielmehr liegt der Schwerpunkt bei ihr eindeutig auf der therapeutischen Begleitung der Menschen, die sich ihr anvertrauen, und dabei geht es immer wieder und vor allem um deren Prozess. Nicht ihre eigenen Ideen, die Legitimation für ihre Arbeit oder ihre Berufung, in welcher Form auch immer, sind wichtig, sondern der jeweils eigene kreative und durchaus spielerische Prozess der KlientInnen. Wenn sie als Therapeutin bestimmte Bilder und Vorstellungen hat, wie ein Ritual auszusehen hat, was durchaus vorkommen kann, ist sie in der Lage, ihre eigenen Bilder zugunsten des Bildes, das aus der Klientin kommt, zurückzustellen. Die Arbeit mit Ritualen hat für sie in erster Linie die Bedeutung des Rahmens, der Sicherheit, speziell in Situationen, in denen es darum geht, etwas zu verabschieden. Worte, Stimme

und Gegenstände sind für sie sehr wichtig; ebenso die Möglichkeit, durch ein Ritual den Sinn und die Kraft für das, was es später heißen könnte, zu entdecken und weiter zu entfalten.

8.9. Interview 9: Moses El Hur

„Also was mir jetzt gerade ganz nahe ist, ist ein Paar, was lange miteinander lebt und sich ständig streitet und die kommen nicht weg voneinander. Er ist drogenabhängig und die Frau wünscht sich ein Kind – mhm -, wird bald 40 und dann kam die und sagte: „... wir hätten gerne irgendwas, womit wir uns verabschieden können. Von dem, was Gutes und was nicht Gutes war, um neu zu beginnen ...“, also ein Trennungsritual. Und dann habe ich mit denen gemacht, .. was in meiner Heimat auch gemacht wird: Wenn zwei Menschen heiraten, trinken die aus einem Pott Milch zusammen (-) als Ausdruck für Reinheit und süßes Leben. Dann hab‘ ich das modifiziert und ... so gemacht, dass jeder ein Töpfchen gekriegt hat mit Milch und dann hat er es dem anderen gegeben und hat .. gesagt: „Ich gebe dir von dem, was ich habe und was ich von dir gekriegt habe und du darfst davon trinken.“ Und jeder trinkt von dem anderen Topf und sie nehmen diese Schälchen mit als Geschenk, als Symbol.“ (Moses El Hur, 7).

8.9.1. Persönliche Eindrücke

Dieses Interview fand im Park eines großen Tagungshauses statt. Ich traf mich dort mit Moses El Hur, einem muslimischen Therapeuten, der seit 30 Jahren in Deutschland lebt und arbeitet, aber nach wie vor eine starke Affinität und Verbindung zu seiner Heimat hat. Nach dem Kennenlernen auf einer Fortbildung war es nicht einfach gewesen, einen Termin mit ihm abzusprechen. Die Atmosphäre im Park war zwar sehr ruhig, rundherum Vogelgezwitscher und die Sonne schien hell und warm, es gab aber durch das äußere Ambiente auch eine gewisse Unruhe. Manchmal lenkten die äußeren Reize ab, was auf der Tonbandaufnahme auch hörbar ist. Als es dann endlich zu dem Interview kam, war die Atmosphäre erstaunlich ruhig und gelöst. Allerdings hatte ich während der ganzen Zeit die Uhr im Blick, was sich auf die Länge der Fragen bzw. auf die Gesamtlänge des Interviews sicherlich auswirkte. Ich war angenehm überrascht von der Offenheit und teilweise auch kreativen Art des Gesprächspartners, auf meine Fragen zu reagieren. Dieses Interview unterschied sich von anderen durch eine gewisse Leichtigkeit.

Moses El Hur ist ein Geschichtenerzähler und sich als Afrikaner seiner kulturellen Besonderheiten durchaus bewusst. Er reagierte an einigen Stellen verwundert auf die Fragen und wollte oft klarstellen, was mit den einzelnen Fragen gemeint war – insgesamt ein fröhliches Interview mit viel Lockerheit und einigen Überraschungen.

8.9.2. Schwerpunkte

Moses El Hur bezeichnet Rituale als ungewöhnliche Interventionen, die er von dem normalen (gewöhnlichen) Alltag unterschieden wissen will. Er geht davon aus, dass Rituale mit einer Handlung, die über das Normale hinausgreift, andere Kräfte als Alltagsrituale haben und auch etwas bewirken sollen. Da er aus einer rituellen Gesellschaft kommt, gehören bestimmte Rituale zu seiner Sozialisation dazu. Er erzählt sehr lebendig viele Geschichten:

J. S.: „Gibt's denn auch in deiner Kultur so etwas wie ... ein Initiationsritual?“ (4).

M. H.: „Ja. Ich kann mich daran erinnern. Und sonst gab es bei uns einmal im Monat einen Sufi-Abend bei uns zuhause, weil ein naher Verwandter von mir⁴⁹³ Sufi war. Das hat bei uns stattgefunden, mit Heilung von anderen Kranken, oder die man hier verstört nennen würde oder die einfach nur Gefühle von Verengung hatten, die sich was wünschten. Ich bin in einer Stadt geboren, wo fast in jeder Strasse irgend so ein Heiliger war, der zuständig war für Patrone, der war zuständig für Glück, der war zuständig für das Böse, der war zuständig für Verrückte, der war zuständig für Wünsche und die habe ich auch mit meinen Eltern besucht oder manchmal allein oder nur mit meiner Mutter.“.

J. S.: „Das heißt, die Leute gehen dann auch hin zu denen, wenn sie Hilfe brauchen, gehen zu diesem Patron je nach dem, was sie brauchen. Sie wissen, ich kann zu dem gehen, ich kann zu dem gehen. Sind das immer Männer oder sind das auch Frauen?“.

M.H.: „Frauen auch!“.

J. S.: „Und wie wird man das, wie wird man zum Schutzpatron?“.

⁴⁹³ Die genaue Angabe des Verwandtschaftsgrads wurde hier von der Interviewerin geändert.

M. H.: „Das ist so wie Heilige hier oder so. Das ist nicht wie ... naja der Unterschied zur europäischen Kultur oder griechischen Kultur ist, man sagt, jemand ist ihm erschienen, im Kleid von Jesus am Berg oder so, dann wird eine Kirche dort aufgebaut, das ist es nicht, sondern es ist jemand, der gelebt hat, zu Lebzeiten hatte der besondere Fähigkeiten und die Leute hatten Zuflucht oder Hilfe von dem erlangt und als sie starben wurde ihnen da, wo sie gesessen haben ein Heilungshaus gebaut. Es ist nicht mehr als vier mal vier Meter. Aber es ist ein Schutzraum.“.

J. S.: „Es ist ein Ort, wo man reingehen kann, sich besinnen?“.

M. H.: „Reingehen, derjenige ist drin. Und mein Lieblingspatron war ... ja, der Name, ich will das nicht in deutsch sagen jetzt ... aber das nannte man „der mit den Nägeln“ und der hatte zwei Räume, ein Raum wo der begraben war und ein Vorraum, die ganze Wand war mit Nägeln, Nägel und Hammer und wenn du irgendwas hast, das war meistens bei mir, als ich Schüler war, dann, so würde man es hier bezeichnen, konnte man das an den Nagel hängen. Da bin ich dann reingegangen und habe dann einen Nagel in die Wand gehängt und damit war es praktisch nicht mehr bei mir, sondern an der Wand.“.

J. S.: „Das war sowas wie ein Loslass-Ritual.“.

M. H.: „Ja oder ich brauch‘ es im Augenblick nicht oder das gehört mir nicht, kann man auch sagen. Befreiung von irgendwas, was mir nicht gehört oder was mich befällt oder was im Augenblick mir nicht mehr passt. Man kann es ein bisschen auch vergleichen, haben mir andere auch erzählt, mit sowas wie Beichte. Wenn du irgendeine Scheiße gebaut hast, dann bist du dahin gegangen, hast das in die Wand genagelt und dann bist du rausgegangen, hast die Geschichte vergessen.“.

In dieser Sequenz wird deutlich, dass Moses El Hur, der die Rituale aus seiner frühen Kindheit kennt, sehr vertraut mit einer Welt ist, in der es Heilige, Patrone und Heiler und Heilerinnen gibt. Er selbst hat sich in dieser Welt bewegt und erzählt lebendig und anschaulich, wie er selbst ein ganz elementares Ritual für sich ausgeübt hat: Dieses Ritual ist ein „klassisches Dreischrittritual“, wenn man vom Moment des Innehaltens und Überlegens: Was will ich loswerden („an den Nagel hängen?“) als Phase der Verabschiedung ausgeht, die mittlere Phase dann als die eigentliche Übergangssituation ansieht und die Schlussphase als das, was danach anfangen kann, was

jetzt noch nicht bekannt ist, interpretiert. Interessant ist, dass der Kontext, nämlich der Raum, in dem dieses Ritual stattfand, sowie der Patron, den er als seinen Lieblingspatron bezeichnet, den entscheidenden Rahmen und Hintergrund für die Ausübung des Rituals bilden. Die Möglichkeit, zu einem Heiligen zu gehen, ist im Alltag vorgesehen und wird allgemein akzeptiert und angenommen. Für Menschen, die zu Lebzeiten besondere Fähigkeiten hatten, von denen die Leute Hilfe oder Zuflucht erlangten, wurde, wenn sie starben, ein Heilungshaus errichtet. Sowohl Frauen als auch Männer können die Position eines Schutzpatrons erlangen. Moses El Hur selbst zieht die Verbindung zwischen diesem von ihm erlebten Ritual und der Beichte. Er bezieht sich dabei auf den Prozess des Loslassens und der Befreiung. Interessant wäre nun, auf mögliche Affinitäten zwischen dem Heilungshaus und der Kirche zu achten. Diese Interpretation legt sich nahe, weil das Thema „Beichte“ vom Interviewten selbst ins Gespräch gebracht wurde.⁴⁹⁴

Moses El Hur erzählt viele Geschichten; der Transfer von den therapeutischen Interventionen, die er auch mit Ritualen versieht, und den Ritualen, die ihm im Alltag, größtenteils aus seiner Biographie heraus wichtig sind, fällt ihm nicht leicht:

M. H.: „Also ein starkes Ritual, ... ich finde es in der islamischen Kultur das stärkste Ritual für mich, neben Sterben und Leben und Tod gibt es viele Geschichten, zum Beispiel (-) die Waschung vor dem Beten. Das hab‘ ich viel als Kind gemacht, du machst das viermal am Tag und das trennt stark das Vorher und das Nachher. Das beginnt mit –mhm - ich will beten, also die Motivation wird geklärt und dann gehst du vorher auf (-) die Toilette, dann wäschst du dich mit Wasser und dann kommst du zurück und beginnst dich zu waschen in einem Becken, Hände dreimal, Gesicht dreimal, Ohren dreimal, Nase schütteln dreimal, die Arme bis zu den Ellbogen dreimal, dann die Füße dreimal und die Haare auch dreimal und dann gehst du zum Beten. Das ist für mich sehr stark.“ (9).

J. S.: „Hattest du das auch schon mal im Therapiekontext, so ein Reinigungsritual?“.

M. H.: „Nein!“.

J. S.: „Nein, das ist wirklich so was aus deiner Biographie?“.

⁴⁹⁴ Zur Kontinuitätsherstellung in Erzählungen und wie diese in die narrative biografische Konstruktion eingefügt werden, siehe Gabriele Lucius-Hoehne/Arnulf Deppermann, 2004, 57 ff.

M. H: „Ja das ist, würde ich sagen, was ich davon übernehme im Alltag, ist, dass ich jeden Abend meine Füße wasche, bevor ich ins Bett gehe, ich würde sagen es fehlt mir was, wenn ich es nicht mache.“ (9).

Auch in diesem Ritual lässt sich die Dreischrittigkeit aufzeigen. Der Interviewte selbst redet von einer starken Trennung des Vorher und des Nachher: Die Motivation wird geklärt, dann kommt die eigentliche Reinigung, die dreimalige Waschung als Phase der Wandlung, Veränderung und am Schluss wird aus der veränderten, geläuterten Position heraus gebetet. Moses El Hur kann Verbindungslien zwischen seinem heutigen Privatbereich und dem, was er aus seiner Kindheit mitbringt, ziehen. Es fällt ihm jedoch schwer, den Therapiekontext, in dem er ja auch mit Rituale an arbeitet, mit zu integrieren. Fast scheint es so, als würden die Rituale, die er in seiner therapeutischen Arbeit anwendet, als Rituale für andere auf einer anderen Ebene passieren als die Rituale, die er selbst für sich initiiert und von seiner Biographie her auf sein Leben überträgt. Dennoch gibt es einen unmittelbaren Zusammenhang, den er beim Erzählen auch andeutet. So berichtet er von einem Trennungsritual, das er für ein Paar initiiert hat. Der Impuls kam bei ihm durch ein Ritual, das er von Hochzeiten in seiner Heimat kennt. Auf die Frage hin, was bei der Arbeit mit Rituale entsteht, sagt er, er habe das Gefühl, dass der Raum kleiner wird, als ob es eine Grenze gäbe zwischen dem, was im Augenblick passiert und dem, was draußen stattfindet. Bei ihm löse das manchmal Hautschaudern und tiefe Gefühle aus. Interessant ist die Verknüpfung seiner eigenen Intuition mit dem, was im Therapieprozess und/oder während eines Rituals geschieht.

„Aber das ist das Interessante, wenn du spürst, dass die Bereitschaft da ist, fällt dir auch sofort wieder was ein. Aber wenn du nichts spürst, denkst du, ne‘ das gehört nicht hierhin, das mache ich nicht. Also das ist so, wenn ich das metaphorisch beschreiben würde, es ist als ob ich irgend etwas habe, wovon ich wenig habe und ich kann großzügig sein, aber nur, wenn es dann Anwendung findet. Ich schmeiße ja auch nicht ... – eh - Diamanten ins Wasser, damit die rüber springen oder sowas. Das kann man auch mit einem normalen Stein tun. Also es ist etwas Wertvolles und so muss es auch behandelt werden.“ (15). Für ihn ist also deutlich, dass Rituale etwas Kostbares und Wertvolles sind und darum wie Diamanten⁴⁹⁵ behandelt werden sollten. Basis und grundlegendes Handwerkszeug für seine Arbeit ist die Intuition, die er mitbringt, und das Ernst-

⁴⁹⁵ Zum Einsatz von Metaphern, besonders zu der Anschaulichkeit, Prägnanz und Evidenz, die sie bewirken, siehe George Lakoff/Mark Johnson, 1998.

nehmen seines eigenen Gefühls bzw. dessen, was er auf den verschiedenen Ebenen spürt. An einer Stelle spricht er von der Intuitvention, d.h. Rituale sind für ihn Zusammenspiel von Intuition und Intervention. Er wendet sich gegen die allgemeine Vermarktung von Übungen, die man als Rituale irgendwo kaufen kann, und auch gegen die Idee, Rituale könne man planen. Hier referiert er stark auf Parameter 1. Rituale entstehen seines Erachtens aus einem bestimmten Moment heraus, in einem bestimmten Augenblick und dann ist in dem Moment Zeit für sie.

Die Frage nach Wundern bringt ihn ins Stottern, dann bringt er eine eigene Kategorisierung⁴⁹⁶ ins Spiel, die beim Reflektieren und Weiterdenken weitreichende Folgen hat. Er verbindet das Wort verwundern etymologisch mit dem Wort verwunden, zieht aber keinerlei Schlüsse aus dieser Verbindung. Indem er es allerdings benennt, macht er eine Tür zu Vermutungen und Spekulationen auf. „... ich finde es auch lustig, dass das Wort verwundert sehr nah ist an verwundet. Mich verwundert, was es alles gibt. Was es alles gibt und was alles machbar ist, das verwundert mich manchmal ...“ (21). Ob er eine gewisse Erfahrung mit der eigenen Verwundung/Verwundbarkeit mitbringt, ob er einfach nur mit den Wörtern spielt, ob er das Wunder der Verwundbarkeit in den Raum bringen will, ließ er offen.

Der Aspekt der Transzendenz wird von ihm nicht explizit benannt, dennoch gibt es bestimmte Äußerungen, die in die Richtung einer anderen Dimension weisen. Nachdem er sich zunächst weigert, meine Frage nach dem Eigenen, das sich während eines Rituals entwickelt, zu beantworten, kommt er dann doch noch zu einer Antwort:

M. H.: „Ich hab‘ das Gefühl, dass der Raum kleiner wird. Als ob es eine Grenze gäbe zwischen dem, was im Augenblick passiert und dem, was draußen stattfindet. Das kann manchmal Hautschaudern oder tiefe Gefühle auslösen.“.

J. S.: „Was versprichst du dir davon, dass du mit Ritualen arbeitest?“.

M. H.: „Dass es wirkt, (-) dass ich, ... dass die Leute auf eine andere Ebene kommen.“ (12).

⁴⁹⁶ Zur Kategorisierung als Kernoperation der Deskription überhaupt und deren Konsequenzen für die Interpretation siehe George Lakoff/Mark Johnson, 1998 und Elizabeth Couper-Kuhlen/Bernd Kortmann, 2000.

Wenn er davon spricht, dass der Raum kleiner wird, ist das ein Reden in Metaphern. Es lässt die Assoziation der Begrenzung, der Konzentration, der Präsenz und Intensität ebenso zu wie die Frage nach der inneren Erweiterung: Ist das Gefühl des verkleinerten Raumes deshalb so stark, weil die innere Erweiterung so stark ist? Oder wird der Raum so klein, weil Erfahrungen, Empfindungen etc. so existentiell auf dichtem Raum für eine starke innerliche Verdichtung sprechen? Wofür stehen das Hautschaudern und die tiefen Gefühle? Eine andere Ebene wird angesprochen, ohne dass Transzendenz oder das Göttliche, der Kosmos oder das, was über uns hinausweist, benannt werden.

Interessant ist auch seine Perspektive zu geschlechtsspezifischen Aspekten. Mit einem Mann kann er sich gut vorstellen, ihn als Teil eines männlichen Rituals in den Arm zu nehmen. Für ihn selbst gibt es als Therapeuten eine Schamgrenze, wenn er mit Frauen arbeiten soll, die Berührungsängste haben. Da wünscht er sich dann eine Kollegin, die das macht. Hier nimmt er stark seine Grenzen wahr.

8.9.3. Fazit

Moses El Hur ist der Therapeut, der gern Geschichten erzählt, der sich selbst wichtig nimmt⁴⁹⁷ und der gern die Ebenen wechselt. Er hat damit einen starken Schwerpunkt auf Parameter 4. Das Wechseln der Ebenen bringt auf der einen Seite eine gewisse Leichtigkeit in das Gespräch und die ganze Atmosphäre, auf der anderen Seite stiftet es aber auch Verwirrung und verlangt weitere Reflexion und Auseinandersetzung. So bleibt seine eigentliche Position zum Thema „Geschlechtsspezifik“ offen. Auf der einen Seite stellt er sich als jemanden dar, der Rituale nicht unter der geschlechtsspezifischen Brille betrachten will, auf der anderen Seite hat er viele Ideen und Gedanken, Geschichten aus der Heimat zu diesem Thema, die durchaus einen spezifischen Beitrag zur Genderdiskussion liefern. Interessant schien der Interviewerin der Aspekt, dass bestimmte frauenspezifische Rituale in seinem Heimatland selbstverständlich verbreitet und bekannt sind und ihre Legitimation haben.

Es ist die Besonderheit dieses Experten, dass er in Geschichten und Bildern seine Gedanken transportiert. Er ist überzeugt von der Kraft der Rituale, nach der intensiveren Beschäftigung mit

⁴⁹⁷ Auf die Frage, welche Werte seine Arbeit mit Rituale beeinflussen, antwortete er: „Also, die Werte, das bin ich [...]“ (5).

ihm in diesem Interview wirkt es so, als habe er Rituale zu einem Teil seiner selbst und zugleich zum Teil seiner therapeutischen Interventionsmöglichkeiten gemacht, allerdings nie, ohne Intuition und die Ressource seiner eigenen Wahrnehmungsfähigkeit zu nutzen – ein sehr spannendes Interview.

8.10. Interview 10: Anita Behrends

„Also für mich ist es so, dass es Dinge gibt, die kann ich nicht in Worte fassen, die kann ich nicht erklären, die muss ich tun, es nützt nichts, mit den Menschen darüber zu reden, sie müssen es erfahren ... und dass das eine Handlung ist, wo ich die Menschen mit einbeziehe und wo sie nicht mit dem Kopf was verstehen, sondern mit dem Körper was erfahren und ich auch immer so für mich in meiner Rolle merke, dass mich das ein Stück entlastet ...“ (Anita Behrends, 4).

8.10.1. Persönliche Eindrücke

Das Interview mit Anita Behrends fand in einem Café eines Kurhauses in ihrem Dorf statt. Sie ist Pfarrerin in einem etwas größeren Dorf und es war im Vorfeld nicht leicht, einen Termin mit ihr abzusprechen. Ich kannte sie schon von diversen Aktivitäten in der Kirche, hatte sie aber zur Zeit des Interviews einige Jahre nicht gesehen.

Ihr Leben ist sehr strukturiert und zwischen Familienarbeit und Pfarrstelle wirkt sie wie ein Pendel, das ruhig und stetig im Gleichmaß hin und her schwingt. Die Atmosphäre war teilweise etwas unruhig, da um uns herum noch Musik spielte und auch sonst ein recht hoher Lärmpegel bestand. Wir unterhielten uns jedoch sehr angeregt und es gab im Kontakt mit ihr ein starkes Gefühl von Struktur und Ordnung, das sie teilweise selbst durch ihre Art, Dinge anzusprechen, vermittelte. Manchmal fragte ich mich, wo ihre Emotionen bleiben, da sie auch bei den anrührendsten und bewegendsten Momenten sehr nüchtern blieb; es gelang ihr, Emotionales detailliert zu beschreiben, ohne selbst besonders emotional engagiert zu sein. Manchmal überraschte sie mich mit Antworten, die ich nicht erwartet hätte – insgesamt ein spannendes und inspirierendes Interview.

8.10.2. Schwerpunkte

Ein Ritual ist für Anita Behrends eine Handlung, die nicht gedeutet wird, die im Vollzug eine Wirkung entfaltet, die immer unverändert ist und wiederkehrend. Sie arbeitet als Pfarrerin sehr gern und viel mit Ritualen und ist der festen Überzeugung, dass Rituale besonders in der gemeindlichen Gruppenarbeit von unschätzbarem Wert sind: Sie strukturieren die Zusammenkünfte und sie sind auch hilfreich, um deutlich zu machen, wer die Leitung hat. Da für sie der Wert der Rituale in der Wiederholbarkeit liegt, bezieht sie sich auf Rituale aus der christlichen Tradition: „Und da ist es, wenn es um Abschied geht, um Loslassen, Segen, Heilung, bei Krankenbesuchen und das hat was damit zu tun, auch mit der Arbeit, die ich sonst mache, dass ich mich auch christlicher Rituale und Segenshandlungen bediene oder die mache einfach, um deutlich zu machen, woher ich komme, wer ich bin, bei alten Menschen oder bei Menschen, die sich mit einem Problem an die Pfarrerin oder den Pfarrer wenden und nicht zum Therapeuten gehen oder noch nicht zum Therapeuten gehen, die erwarten auch etwas anderes von mir, als von Therapeut oder Therapeutin. Also ein Ritual ist für mich auch, mit den Menschen zu beten. Wobei da bei manchen die Hemmschwelle sehr hoch ist und ich meine eigene dann überwinde und sage, ich finde das aber gut jetzt und ich mach das oder ich biete es an.“ (3).

Anita Behrends ist es ein Anliegen, deutlich zu machen, woher sie kommt und wer sie ist – hier finden wir einen starken Verweis auf den Parameter 4. Sie bezieht sich auf ihre christlichen Wurzeln und kann diese auch für die Arbeit mit Ritualen nutzbar machen. Ihr ist es wichtig, ihr Selbstverständnis als Pfarrerin deutlich zu zeigen. Indem sie mit den Menschen betet, bietet sie sich als Pfarrerin, gerade in der Gegenüberstellung zu Therapeuten an. Hier nimmt sie ihre eigene Agency⁴⁹⁸ ganz ernst und übernimmt die Verantwortung für die Initiierung des Gebets. Zu den Ritualen ist sie gekommen, weil es für sie Dinge gibt, die nicht in Worte zu fassen sind. Sie legt großen Wert auf Selbst-Erfahrung und betont den Unterschied. „Es ist etwas anderes, ob ich sage du stehst unter Gottes Segen oder ob ich dem die Hände auflege und sage: Gott ist für dich. Das ist einfach ein Erleben, das andere ist . . . Und dass das eine Handlung ist, wo ich die Menschen mit einbeziehe und wo sie nicht mit dem Kopf was verstehen, sondern mit dem Körper was erfahren und ich auch immer so für mich in meiner Rolle merke, dass mich das ein Stück entlastet. Dass nicht ich diejenige bin, die jetzt hier Probleme lösen muss, Heil schaffen, was

⁴⁹⁸ Zur Agency, also zur Frage, wie die Erzählerin ihre Handlungsmöglichkeiten und Handlungsinitiative im Blick auf die Ereignisse ihres Lebens linguistisch konstruiert, s. Michael Bamberg, 1999; Jürgen Straub; 1999. Es geht vor allem um das Selbstverständnis der Protagonistin, als Handelnde bestimmte Prozesse aktiv mitzugesten.

weiß ich was, sondern dass ich mich sowohl mit meinen Bitten, Sorgen, Problemen mich an Gott wenden kann und auch einfach so die Hoffnung auf Gottes gutes Wirken an die Menschen weitergeben kann. Ohne dass ich jetzt als Pfarrerin ein Problem lösen könnte oder müsste.“ (15). Die Kategorie des Tuns auf den verschiedenen Ebenen, das Abgeben, die Erfahrung auf der körperlichen Ebene, die klare Bezugnahme auf Gott, all das entlastet die Interviewte. Sie weiß, dass sie als Pfarrerin bestimmte Probleme nicht lösen kann oder muss, kann das aber augenscheinlich nur so entspannt formulieren, da sie die Hoffnung auf Gottes gutes Wirken mitbringt und auch an andere Menschen weitergeben kann. Sie bezieht die Erfahrungsebene auf das, was mit dem Kopf nicht fassbar ist, auf die Erfahrung, dass Gottes Wirken seine eigenen Kreise zieht, auf Wegen, die sie nicht fasst, und die sie auch nicht machen muss. Sie glaubt an die Wirkungskraft der Rituale, da sie selbst erfahren hat, dass es für die Menschen ein anderes Erleben ist, sich in ein Ritual zu begeben als nur im Gespräch zu sein.

Ihre Zielgruppe sind Kinder und kranke, verwirrte Menschen. Besonders Rituale, in denen Einzelne gewürdigt und wertgeschätzt werden, liegen ihr am Herzen, da sie in den Rituale dem Gegenüber Wertschätzung und Anerkennung vermitteln kann, ohne die professionelle Distanz zu verlieren. „Also, da hab‘ ich auch schon Dinge gemacht, ja, Wertschätzungsrituale würde ich das nennen, also etwas, das jetzt so andere Leute stark macht und ihnen mitteilt, was man an ihnen schätzt, aber so, dass ich denen nicht sagen muss, tu das und dies, sondern dass das eben einen Rahmen, eine Form kriegt, so dass das auch ein Stück Distanz ermöglicht. Also das gehört für mich auch zu den Werten, dass das nicht so in die Intimität rein geht wie in der Zweierbeziehung, sondern dass ich ein Stück Distanz schaffe, wo klar ist, ich bin jetzt nicht deine beste Freundin, wenn ich das jetzt mit dir mache, sondern ich bin in einem Amt, in einer Funktion.“ (6). Amt und Funktion sind für Anita Behrends wichtige Werte, die sich als roter Faden durch das Interview ziehen – ein weiterer Verweis auf Parameter 4. Gerade weil Rituale für sie etwas mit ihren eigenen Grenzerfahrungen zu tun haben, wägt sie ganz genau ab, wann der Einsatz eines Rituals für sie oder die betreffende Person, mit der sie es jeweils zu tun hat, sinnvoll und anmessen ist. Sie macht die Erfahrung, dass sie mit spirituellen Angeboten anlässlich einer Trennung oder Scheidung sehr vorsichtig ist. So hat sie noch nie ein Trennungsritual gestaltet, aber schon vielen Menschen bei der ganz praktischen Bewältigung der Aufteilung des Hauptsatzes oder ähnlicher Fragen geholfen. Sie erklärt sich das damit, dass sie in Zweiergesprächen eher der zurückhaltende und vorsichtige Typ ist. In Gruppen hingegen fällt es ihr leichter, Rituale zu inszenieren, vorzuschlagen. So beschreibt sie das Abschiedsritual, das sie schon öfter in Trauergruppen initiierte, als eine wunderbare Möglichkeit, sich noch mal nahe zu sein, um dann auch gut

auseinandergehen zu können. Im Ritual wird für sie die Beziehung in einen größeren Rahmen gestellt und in Verbindung mit Gott gesetzt. Sie ist sich der anderen Wirkkraft, die sich dann breit macht, sehr bewusst und sie will das, was sich dort miteinander verbindet und trägt, bewusst machen, als Gott benennen und spürbar werden lassen.

Immer wieder erwähnt sie Ordnung und Struktur als wesentliche Stützen für ihre Arbeit. Rituale helfen ihr dabei und lassen sie klar sein, was sie macht, in welcher Rolle und warum. Gleichzeitig ist die Komponente der Leiblichkeit wichtig. Auf meine Frage, was fehlen würde, wenn es keine Rituale in seelsorglichen Zusammenhängen gäbe, sagt sie: „Jetzt zu sagen, Gott würde fehlen, wäre ein bisschen platt, aber ich denke in einem Ritual wird die Leiblichkeit mit einbezogen, dass wir nicht nur mit unserem Verstand über Gott reden und verstehen, sondern dass die Leiblichkeit mit einbezogen wird. Dass ich mich bewege, dass ich wo hingehe, mich hinstelle, dass ich eine Berührung erlebe, ja dass ich berührt werde und zwar nicht nur durch Worte, die einen berühren können oder nicht, sondern, dass ich das auch körperlich erlebe. Und ich denke, dass das eine Ebene ist, wo Gott wirkt, die höher ist als unsere Vernunft. Viele Leute hören ja auch gar nicht mehr, da kann man sich den Mund füsselig reden, und dass dann das Tun, das Handeln ganz andere Räume aufschließt.“ (15). Mit dem Aufschließen anderer Räume durch das rituelle Handeln ist die Körperlichkeit gemeint. Interessant, dass die Ebene der Körperlichkeit ganz selbstverständlich mit Gottes Wirken in Verbindung gebracht wird. Aufgrund der Erfahrungen, die Menschen in Ritualen machen, öffnen sich für sie neue Räume. Anita Behrends weiß zu berichten, dass sich Ritualerfahrungen mit ihr in speziellen Kontexten (Trauerseminar oder andere Gruppenerfahrung) auf den Besuch im Gottesdienst positiv auswirken.

Überwiegend beziehen sich ihre Erfahrungen auf Frauen, die sie in der Regel als offener, schneller bereit, sich einzulassen und sich anzuvertrauen, empfindet. Jedoch fällt es ihr schwer, geschlechtsspezifische Unterschiede zu benennen bzw. sie berichtet von ihren rituellen Handlungen wie Segnen, Beten, Seile im Raun auslegen, Dinge aufschreiben, Verbrennen von Gegenständen und/oder Zetteln etc. als geschlechtsunabhängigen Aktionen.

Eines der wichtigsten Wunder ist für sie, dass Menschen ihre eigenen Prozesse durchleben, manchmal auch auf wunderliche Art und Weise den Knoten platzen lassen oder enorme Erkenntnisse haben, nachdem sie den Kontakt zu ihr hatten. Sie vermutet in diesem Fall auch göttliche Kräfte, die am Werk sind. Zugleich bemängelt sie die Gleichgültigkeit und das Unwissen Vieler gegenüber der christlichen Tradition: „Mich wundert, dass viele Menschen in ihrem All-

tag fast gar keine Rituale mehr benutzen und haben, so was Religion angeht, und dass ich das kleine Einmaleins des Tischgebetes mit ihnen buchstabieren müsste, das wundert mich oft. Dass die, auch wenn ich die frage, weil gerade bei Taufgesprächen, wenn sie später ihr Kind christlich erziehen, was stellen Sie sich darunter vor? Da ist irgendwie gar nichts, die können damit gar nichts anfangen, auch wenn ich es in andere Worte fasse. Es kommt schlicht Religion nicht rüber.“ (22). Dass Rituale einen wesentlichen Beitrag zum Erfahren und Vermitteln von Religion leisten können, ist Anita Behrends feste Überzeugung. Ebenso wünscht sie sich Rituale für Dinge, die sie bisher noch nicht ritualisiert hat, z.B. so eine umstrittene Angelegenheit wie einen Exorzismus oder etwas allgemeiner formuliert die Austreibung von bösen Geistern: Gerade in Bezug auf Menschen, die schon viele Therapieerfahrungen gemacht haben und psychisch krank oder besetzt sind, sollten Rituale entwickelt werden, die ihnen helfen, im Loslassen und Abgeben Macht und Kontrolle über ihre machtlose Situation zu gewinnen. Rituale könnten diesen Menschen helfen, auf eine andere Ebene zu kommen, um die bösen Geister wegzuschicken.

8.10.3. Fazit

Anita Behrends ist die, die den Raum öffnet und Strukturen schafft, in denen Gott erfahrbar werden kann. Sie ist von der Wirkkraft der Rituale überzeugt und die Kategorie dieser Wirkkraft sieht sie fast immer dort, wo der Rahmen schon abgesteckt ist. Sie gibt sich deutlich als in der christlichen Religion verwurzelt zu erkennen und hat in Bezug auf die Kraft, die sich entfaltet, die eindeutige Position, dass Gott in jedem Ritual mit einbezogen werden sollte. Sie empfindet das als Entlastung: Gott entfaltet eigene Wirksamkeit, gibt den Menschen auch Trost und Kraft auf Wegen, die sie nicht gestaltet und verantwortet.

8.11. Interview 11: Anna Ross-Malve

„Wenn es Rituale nicht gäbe in der Therapie, dann würde der Psychotherapie das wichtigste Element fehlen, weil die Psychotherapie stellt ja die Verbindung her, putzt ja sozusagen die Kanäle, dass der Mensch zu seinem höheren Selbst findet, das ist in meinen Augen nichts anderes als zu Gott oder seinem göttlichen Anteil ...“ (Anna Ross-Malve, 16).

8.11.1. Persönliche Eindrücke

Das Gespräch mit Anna Ross-Malve fand bei ihr zuhause im Wohnzimmer statt. Sie ist seit ihrer Kindheit gelähmt und sitzt im Rollstuhl. Sie arbeitet seit über 20 Jahren als Therapeutin in eigener Praxis. Ich empfand eine angenehme Dichte im Sprechen mit ihr und erfuhr Vieles ganz neu, obwohl ich sie vorher schon kannte. Erstaunlich war ihre Antwort auf die Frage, worüber wir nicht gesprochen haben, dass sie die religiösen Rituale stärker einbezogen hätte. Dagegen empfand ich das Gespräch mit ihr als sehr um Religion und Spiritualität kreisend: Sie war immer bemüht, deutlich zu machen, dass sie aus ihrer göttlichen Verbindung heraus arbeitet und andere dabei begleiten will. Einige Male gab es Unstimmigkeiten. Sie wurde dann schnell ungeduldig, wollte meine Frage richtig verstehen oder gab deutlich zum Ausdruck, dass sie diese oder jene Frage nicht so adäquat fand; manchmal war es fast so, als bewegten wir uns in unterschiedlichen Welten oder als erwarte sie von mir, dass ich mich eigentlich in einer anderen Welt bewegen müsste.

8.11.2. Schwerpunkte

Rituale sind für Anna Ross-Malve Mittel, die sie benutzt, um etwas Wirklichkeit werden zu lassen, was noch nicht Wirklichkeit ist. Ein Ritual ist ein profanes Handeln, durch das die „profane“ Wirklichkeit einen sakralen Charakter bekommt. Begegnet ist sie Rituale erstmals in der Kirche, sowohl in der orthodoxen als auch in der evangelischen Tradition. Konkret ist sie durch die Gestalttherapieausbildung auf Rituale gestoßen. Sie glaubt, dass Rituale folgenden Sinn haben: Es verändere sich etwas durch äußere Aktion, „... ich erkenne plötzlich innere Wahrheiten und spreche aus, weil ich mich darauf einlasse. Abendmahl ist auch so ein profanes Handeln, das über sich hinausweist“ (4).

Auf die Frage nach Motiven verkündet sie einen Glaubenssatz, allerdings in Möglichkeitsform: „Ich denke, dass ich überzeugt bin, dass alles Geschehen, das tief wahr ist, durch Gott gelenkt ist oder durch eine Berührung mit Gott passiert, also diesen Sinnzusammenhang ... ich möchte gern, dass das, was ich tue, durch meine Berührung mit dem Glauben an Gottes Lenkung oder die Verbindung zu Gott geschieht, dass ich das nicht verliere.“ (5). Situationen, in denen sich das Angebot eines Rituals nahe legt, beschreibt sie als sehr bedeutungsvoll: „... wo die Worte zu leer wären, wo also auch ein Erlebnis und viel Gefühl und Bedeutungsinhalt für den Sinn des Lebens

dieser Person mit eingehen, also zum Beispiel, ... dass für eine junge Frau, die abgetrieben hat, das wichtig war, da einen Frieden zu finden.“ (7). Sie nutzt die Frage nach Situationen, um ihre Rolle zu klären. Akteurinnen sind die jeweiligen Frauen, die Gefühle und Bedeutungsinhalt aus Erlebnissen in Form des Rituals gießen. „... ich war eigentlich nur Zeugin. Ich hab da gar nichts bei gemacht, ich bespreche das vorher, aber das Ritual macht dann die Person. Aber ich bin wichtig als Begleiterin, Unterstützerin“ (7).

Aus einem ihrer Schwerpunkte in der Arbeit mit traumatisierten Patienten weiß sie zu berichten, dass die therapeutische Beziehung ihr Ausgangspunkt für die Arbeit mit der Angst ist. Hier beginnt für sie auch das Feld, wenn etwas schwierig ist. Gerade weil die Widerstände entstehen, wenn Angst vor der Berührung mit der Tiefe auftaucht, ist sie dafür, bei der Angst anzusetzen und dabei zu bleiben. In einer kurzen Passage (15) taucht acht Mal das Wort Angst (in neun Zeilen) auf. Sie argumentiert von der Angst der Klienten her. Angst und Selbstschutz vor der Berührung mit der Tiefe gehören für sie zusammen.

Folgende Deutungsmuster (Kategorien) aus Kapitel 6.1. tauchen in diesem Interview auf: Die Heilung, die sie sehr stark vom Schmerz und von der Schwachheit kommend definiert, das Loslassen/der Königsweg, auf dem ihr besonders die Frage nach dem Schutz wichtig ist, das Unbewusste mit Schwerpunkt auf der Kraft der Symbole und Metaphern und das über uns Hinausweisende, das ihrer Meinung nach mit eigenen Worten nicht zu beschreiben sei. Ähnlich wie bei Interview 10 steht auch hier die Kreativität sehr am Rand. Das Wort „kreativ“ benutzt sie einmal im Zusammenhang mit dem „therapeutischen Aufschreiben“ (z. B. in Briefform an ein nichtgeborenes Kind), das ihrer Meinung nach heilsame Wirkung hat, entlastend und kreativ ist. Ebenso ist auch die Gender-Thematik für sie explizit nicht vorhanden. Sie beschreibt, dass sie größtenteils mit Frauen arbeitet, zugleich betont sie aber, dass Männer, die sich auf einen therapeutischen Prozess einlassen, ebenso offen für Rituale seien wie Frauen.

Besonders stellt sie die (unter-) stützenden Wirkungen von Ritualen in den Vordergrund. Rituale sollen Festigung und Tradierung ermöglichen, so etwas wie Stabilität in der Persönlichkeit herstellen und den Weg durch die Angst begleiten. Sie beschreibt das Tun im Ritual als profanes Tun, auch das Sprechen eines Segens, das Bereiten des Grabes, das Lesen eines Abschiedsbriefes. Das Gefühl, das dann bei ihr und anderen ausgelöst wird, ist jedoch nicht profan, sondern wird von ihr als heilig, erhaben und heilsam beschrieben. Diese Wahrnehmung bezieht sie aus dem, was die KlientInnen ihr zurückspiegeln.

Auf meine Frage hin, was fehlen würde, wenn es keine Rituale in therapeutischen Zusammenhängen gäbe, antwortet sie von einer Ritualdefinition ausgehend, die an die profane Beschaffenheit der Rituale anknüpft. Sie bezeichnet Rituale in diesem Zusammenhang als Gewohnheiten, die sich in der Therapie entwickeln und die eingehalten werden. Sie hält bestimmte Grenzen ein, die zu diesen Gewohnheiten dazugehören, sitzt immer auf dem gleichen Stuhl, schaut zum Schluss auf die Uhr. Anna Ross-Malve spricht in diesem Zusammenhang von Ritualen, die Sicherheit geben. Erst auf meine Nachfrage hin bezieht sie sich auf „höhere Rituale“. Das wichtigste Element würde der Psychotherapie fehlen, nämlich die Verbindung zum höheren Selbst, zu Gott oder göttlichem Anteil, so Anna Ross-Malve. In der Therapie geht es darum, dass Menschen sich als Teil Gottes begreifen, sich auch von Gott geleitet fühlen, das haben sie ihrer Meinung nach komplett verloren. „... das ist ja die Krankheit ... wenn der Therapeut es nicht schafft, das wieder herzustellen, dann fehlt der Therapie etwas ...“. Die göttliche Verbindung wird der Krankheit, diese Verbindung nicht zu spüren, gegenübergestellt – hier findet sich eine Referenz zum ersten Parameter wie zum vierten.

Die Wirkungsrichtung der Rituale ist stützend. Rituale sollen Festigung und Tradierung möglich machen und dazu beitragen, so etwas wie Stabilität in der Persönlichkeit herzustellen – hier referiert sie auf den 3. Parameter. Die KlientInnen gewöhnen sich an viele, in der Therapie als hilfreich erfahrene Rituale und behalten diese bei, weil sie ihnen geholfen haben. So ist zum Beispiel das Aufschreiben dessen, was sie beschäftigt hat, ein wichtiges Ritual mit heilender, entlastender Wirkung. Es hinterlässt das Gefühl, dass man sich selber retten kann. „Weißt du, als Kind hat mich viel gewundert, wenn jetzt heute was passiert, dann wundert es mich nicht mehr, weil, wenn etwas passiert, was über mich hinausgeht, dann wundert es mich nicht mehr, das bestätigt nur, dass solche Beziehungen und Wirkungen existieren.“ (21).

Anna Ross-Malve ist es wichtig, ihre Verbindung zu Gott auszudrücken und ihre spirituelle Verankerung deutlich zu machen. Sie will zeigen, wie sehr sie davon beeinflusst ist und wie sehr diese spirituelle Verankerung zu ihrem eigenen Weg dazu gehört. Am Schluss des Interviews wird noch mal die Definitionsverwirrung hinsichtlich des Ritualbegriffs deutlich. Sie unterscheidet zwischen religiösen Ritualen, solchen, die die Interviewerin aus der Rolle der Pastorin doch eigentlich interessieren sollten, und therapeutischen Ritualen. Und das Ritual, das ihr nächstes sein wird, leitet sie ein mit der Bemerkung, das sei „... so ein Alltagsritual.“ (23). Was sie dann erzählt, klingt über den Alltag hinausweisend, poetisch und sinnlich. Sie schafft es in diesem

Ritual, wieder Anschluss an ihre Umwelt zu finden und bestätigt dann ganz zum Schluss noch einmal selbst: „DAS ist mein Ritual.“ (23).

8.11.3. Fazit

Anna Ross-Malve gehört zu der Gruppe der ExpertInnen, die Rituale nicht eindeutig definiert, bzw. verschiedene Vorstellungen und Definitionen von Ritual mitbringt. Einerseits definiert sie ganz klar, Ritual sei ein Mittel, das eingesetzt wird um Wirklichkeit herzustellen. Andererseits spricht sie von Wiederholungen und festen routinierten Abläufen, die fehlen würden, wenn es keine Rituale mehr gäbe. Eine dritte Definition des Rituals bezieht sie auf kirchliche Zusammenhänge und spricht von religiösen Ritualen, die sie an meiner Rolle als Pastorin festmacht. Anna Ross-Malve ist die Therapeutin, die in die (auch eigene) Angst hineingeht, die Verbindung mit Gott als Quelle ihrer Arbeit sieht und das Getrenntsein von Gott als Krankheit. Die Berührung mit dem Göttlichen, die Öffnung für eine Tiefe und ein Sich-Berühren-Lassen von dieser Tiefe ist für Anna Ross-Malve Motor und Beweggrund für ihre Arbeit als Therapeutin. Die Arbeit mit Ritualen ist Teil dieser Arbeit sowohl als vertrauensbildende Grundlage (Rituale als routinierte Abläufe) als auch als Verbindungsstück zum Göttlichen. Das ist für Anna Ross-Malve wesentlich: dass der Mensch zu seinem höheren Selbst, für sie synonym mit Gott, findet.

9. Auswertung der Interviews und Reflexion

9.1. Auswertungsmatrix

Im Folgenden wird eine Matrix dargestellt, die sich im Felderschema von Kategorien und Parametern ergibt. Im Prozess der Entwicklung und des Ausfüllens dieser Tabelle entstanden immer wieder neue Aspekte, neue Sichtweisen und Blickrichtungen auf das Ritual. Diese Matrix eröffnet so die Möglichkeit, den unterschiedlichen Zugängen zu Ritualen und ihren vielschichtigen Phänomenen mit dem Ziel einer weiterzuentwickelnden Ritualtheorie näher zu kommen.

Tabelle 2:

Auswertungsmatrix mit Beispielzitaten aus den Antworten – z.B. (21) – der Interviewten

Parameter Kategorien	Rahmen und Setting	Vorgehen und Struktur (Form)	Auswirkungen auf Körper und Seele	Berufliches Selbst- verständnis (Berufung)
I. Heilungs- bilder I.1. Schmerz	Schütze (21): „Es wundert mich, wie schwer und schmerhaft die einfachsten Dinge sind.“ ⁴⁹⁹	El Hur (9): „Waschung vor dem Beten trennt das Vorher und das Nachher.“	Merz (22): „In Körperarbeit habe ich gelernt, Schmerz zu begrüßen. Manchmal ist so etwas nicht zugänglich.“	Bülow (15): „Mein Schmerz richtet sich auf Nähe und Distanz. Ich möchte so mit seiner Rolle umgehen, dass ich Begleiter, nicht Betroffener bin.“
I.2. Heilung	Bülow (6): „Ich hab‘ eine Gruppe von Ehrenamtlichen, die haben keine Bindung mehr an Kirche, aber Bindung zu Heilung.“	Ross-Malve (20): „Das Aufschreiben hat eine heilende Wirkung.“	Behrends (19): „Wo die Rituale den Prozess der Einzelnen unterstützen, sind sie heilend, nicht alles wird heil, aber befreidend.“ ⁵⁰⁰	Bülow (11): „Da, wo ich nicht damit gerechnet habe, ist oft die größte Heilungschance. Wenn man es rein äußerlich nicht heilen kann, dass innerlich was passiert. Wenn ich da mitgehe, mitgucke, bin ich in meinem Element und oft geht da der Kontakt weiter.“
I.3. Lösungen	El Hur (4): „Ich komme aus einer rituellen Gesellschaft“ - Vergleich von marokkanisch	Trost (9): „Jedes Ritual hat eine Dramaturgie mit dem Zweck, dass der Mensch	Merz (12): „Mit Ritualen kann man auch körperlich Dinge lösen.“	Merz (19): „Mein Lebensthema ist das Lösen. Vielleicht empfinde ich es darum so, dass

⁴⁹⁹ Anna Ross-Malve im Interview (8): „Wer krank oder geschwäch ist durch ein inneres Kind, muss erst lernen, sich selbst zu helfen, sich beruhigen zu können.“

⁵⁰⁰ Sabine Simon im Interview (16): „Heilung und (Selbst-)vergebung gehören zusammen und drücken sich im Körper aus.“

	schem Ritual mit Beichte/ Erlösung.	nachher verwandelt ist.“		Rituale lösen.“
II. Königsweg II.1. Ambivalenzen	Merz (22): „Widerstände zeigen sich oft im Ritual. Wo etwas so ganz einfach aussieht, nichts zu machen ist. Wenn etwas aus dem Leben verabschiedet werden sollte, und es geht nicht. Es ist sehr wichtig, diese Widerstände zu akzeptieren.“ ⁵⁰¹	Wende (12): „Viele erfahren sich im Gruppenprozess zwischen zwei Gefühlen, das ist die Ambivalenz, mit der Rituale die Möglichkeit eröffnen, einen anderen Umgang zu finden. Rituale spielen eine große Rolle als Methode, um die Belastbarkeit zu sichern und zu unterstützen.“ ⁵⁰²	Schütze (12): „Rituale sind der Königsweg ins Unbewusste, sind eine Hilfe sich persönlich weiterzuentwickeln.“	Behrends (20): „Guten-Abend-Ritual: Gott danken, aber auch an ihn abgeben; das hab‘ ich nicht geschafft.“
II.2. Nähe	Bülow (17): „Nähe und Distanz, bei Frauen mehr über Kopf steuern.“	Bülow (6): „Ich agiere, das Gegenüber reagiert, daraus entsteht Nähe.“		Behrends (6): „Rituale sind Möglichkeit, mit Leuten so zu arbeiten, dass man sie stärkt und ein Stück Distanz ermöglicht. Gerade in der Funktion des Amtes ist das wichtig.“
II.3. Schutz	Merz (9): „Die Namensgebung im Ritual dient als Schutz.“	Ross-Malve (15): „Immer bei der Angst bleiben, ist meine Form zu arbeiten. Offen aussprechen und gucken, was können sie tun; Selbstschutzmechanismen trainieren.“	Ross-Malve (16): „Rituale geben Sicherheit.“	Simon (20): „Sich jeden Tag in einen Schutz zu hüllen, das erfordert viel Disziplinierung.“
II.4. Unbewusstes	Trost (18): „Das Unbewusste eröffnet im Ritual eine Möglichkeit für andere Rituale bei Frauen und Männern.“	Trost (19): „Im Ritual geschieht die bewusste Inszenierung unbewusster Prozesse.“	El Hur (10): „Im Ritual hab‘ ich das Gefühl, dass der Raum kleiner wird. Als ob es eine Grenze gäbe zwischen dem, was im Augenblick passiert und dem, was draußen stattfindet. Das	Trost (13): „Ich bin ein sehr intuitiver Mensch, ich kann nicht anders. Besonders bei der Wahl der Symbole und Metaphern kann ich nur den Weg über das Unbewusste gehen.“

⁵⁰¹ Anita Behrends im Interview (8): „In Gruppen macht mit wer will, auch wenn erst mal Widerstand kommt; in Zweier- Gesprächen auch vorsichtig.“

⁵⁰² Rudolf Wende im Interview (23): „Ambivalenzen im Lernprozess: Rituale auswählen, die dazu passen.“

			kann manchmal Hautschaudern und tiefe Gefühle auslösen.“	
III. Hinaus-weisendes III.1. Transzendenz	Merz (5): „Vollzug des Rituals in Gruppe macht es zu heiligem Erlebnis.“ Behrends (5): „Für die Menschen ist es ein anderes Erleben, sich in ein Ritual zu begeben, als nur im Gespräch zu bleiben.“	Merz (4): „Ritual ist eine Form bewussten Umgangs mit der anderen Dimension (auch bewusster Umgang mit Macht).“ ⁵⁰³	Behrends (15): „Zu sagen, Gott würde fehlen, wäre ein bisschen platt, aber die Leiblichkeit wird mit einbezogen. Im Ritual erleben wir Gott nicht nur im Wort, sondern körperlich. Und das ist eine Ebene, wo Gott wirkt, die höher ist als unsere Vernunft.“	Simon (2): „Gott ist Beweggrund und Ziel. Ich will Menschen zu Gott führen. Göttliche Ebene ist A und O.“ ⁵⁰⁴
III.2. Kraft	Wende (5): „Kraftfinden im Ritual ist für Einzelne im Gruppenprozess ganz wichtig.“	El Hur (2): „Das Beginnen mit Schutz und Kraft ist wichtig.“ ⁵⁰⁵	Behrends (5): „Gott entfaltet im Ritual eigene Wirksamkeit und gibt den Menschen auch Kraft und Trost.“	Merz(4): „Macht ist der bewusste Umgang mit der anderen Dimension.“
III.3. Höhere Mächte		Behrends (23): „Mir fehlt ein Exorzismus, ein Ritual, um böse Geister auszutreiben.“	El Hur (22): „Es wundert mich, was alles machbar ist.“	
IV. Ver-Rückungen IV. 1. Kommunikation	Jung (4): „Spiel und Kommunikation sind sehr wichtig für Rituale.“	Ross-Malve (13): „Ich wähle Symbole entsprechend der Sprache des Klienten.“	Ross-Malve (16): „Rituale schaffen Verbindung zu Gott.“	Wende (4): „Ich bin zur Beschäftigung mit Rituale gekommen, weil mich Körpersprache und Handlungsweisen, nonverbaler Kommunikation interessieren; auch Musik, eine gute Möglichkeit, sich etwas mitzuteilen, aus der Sprache rauszugehen, so

⁵⁰³ Anna Ross-Malve im Interview (16): „Therapie stellt die Verbindung her, dass der Mensch zu seinem höheren Selbst findet.“

⁵⁰⁴ Gesine Trost im Interview (5): „Ein Ritual ist die Möglichkeit, näher an das eigene oder gemeinsame Geheimnis zu kommen. Jeder Mensch ist Gottes Kind, hat also auch ein Geheimnis in sich, das nie auf irgendeine Art fassbar ist. Dieses letzte Geheimnis, das ist für mich das Zentrum meines Berufes und meiner Arbeit.“

⁵⁰⁵ Moses El Hur im Interview (2): „Ich hänge mir bestimmte Amulette oder Symbole um, die für mich Kraft darstellen oder Hilfe oder Schutz.“

				wie Rituale.“
IV.2. Kreativität	Wüst (16): „Der Zugang zum Selbst als Wesentliches von Rituale und damit der Zugang zur Kreativität würde fehlen, wenn es keine Rituale gäbe.“	Ross-Malve (20): „Das Aufschreiben ist eine Dialogform mit heilender Wirkung, entlastend und kreativ.“		Schütze (13): „Als Therapeutin handele ich und versuche die Klienten in ihrer eigenen Kreativität zu fördern und zu unterstützen.“ ⁵⁰⁶
IV. 3. Intuition	El Hur (15): „Wenn ich die Bereitschaft von meinem Gegenüber spüre, fällt mir was zu Ritual ein.“	El Hur (23): „Rituale sind Intuition/ Intuitvention; man kann sie nicht planen oder so.“	Jung (10): „Im Ritual liegt die Intuition und die Kraft. Im Verlauf des Rituals geschieht ein Öffnen, das die Bedeutung und Sinn und Kraft für das, was später kommt, beinhaltet.“	Merz (3): „Ich verlasse mich auf meine Intuition, mache das als Person mit meinem Leben und meiner Wahrnehmung, ich spiele da als Person eine große Rolle, manchmal machen die Rituale auch was mit mir.“ ⁵⁰⁷
IV.4. Eigenverantwortung	Jung (14): „Erwartungen und Wünsche der Klienten sind wichtig. Prozesse gehen eigenen Gang. Jeder entwickelt sein eigenes Ritual.“	Wüst (14): „Therapie und die Arbeit mit Rituale hat nichts mit Magie zu tun. Die Leute müssen selbst was machen.“		Simon (3): „Selbstverständnis der Begleiterin und Eigenverantwortung der Klienten gehören eng zusammen.“ ⁵⁰⁸

9.2. Kurzcharakterisierung der ExpertInnen und ihres Ritualezugangs

Im Folgenden findet sich eine Tabelle mit Kurzbeschreibungen der ExpertInnen, ein Auswertungsergebnis der Interviews nach erfolgter texthermeneutischer Analyse. Spalte 2 zeigt eine kurze Charakterisierung ihrer Haltungen, Einstellungen und Überzeugungen im Kontext der therapeutischen/seelsorglichen Anwendung von Rituale, die in Kapitel 8. herausgearbeitet sind.

⁵⁰⁶ Gesine Trost im Interview (13): „Gerade bei der Wahl von Symbolen und Metaphern vertraue ich auf meine Intuition. Ich lasse mich von den Leuten führen.“

⁵⁰⁷ Moses El Hur im Interview (8): „Wenn ich das Gefühl habe, das wird nichts, dann mache ich es nicht. Das hat nichts mit Wissen, sondern mit meinem Spüren zu tun.“

⁵⁰⁸ Anna Ross-Malve: „Ich bespreche das vorher, aber die Person macht dann das Ritual. Nur erfahrene Klienten machen das Initiiieren von Rituale. Sie brauchen dazu eine Begleiterin, der sie sagen können: Ich möchte das gern so und so machen.“

Spalte 3 gibt das Phänomen der unterschiedlichen Zugänge zu Ritualen aus der Sicht der Befragten, meist in metaphorischer Form, wieder.

Tabelle 3:

Kurzcharakterisierungen der ExpertInnen und ihres Ritualezuganges

Name	Kurzcharakterisierung	Zugang zu Ritualen
Ansgar Bülow	Er ist der Theologe, der in seinem Selbstverständnis aufgrund seiner Berufung verschiedene Rollen in sich vereint, der eine große Ambivalenz in Bezug auf Nähe und Distanz hat und der das Ritual als Form (Container) sieht.	Rituale als Form („Container“)
Sabine Simon	Sie ist die von Gott Berufene, Initiierte, die als Kanal den Menschen den Himmelszustand nahe bringen möchte.	Ritual als Verbindungskanal zu Gott
Anna Schütze	Sie ist die Macherin, die ganz klare Vorstellungen hat, hyperbolische Sprache benutzt, überzeugt ist, dass sie das Wesentliche, Richtige tut und in diesen Prozess andere Menschen hineinnehmen will.	Ritual als Manifestation von Symbolismus
Paul Wüst	Seine Selbstwahrnehmung ist die Rolle des Katalysators, der Rituale als Zugang zum Selbst und die Kreativität als Ressource wertschätzt.	Ritual als Zugang zum Selbst
Gesine Trost	Sie ist die Ver-rückerin, die über das Unverfügbare nicht spricht, aber das Wissen darüber in sich trägt.	Ritual als Brücke zum Unverfügbaren
Rudolf Wende	Er ist der Kommunikationstyp, der Lernen und Leben mit Ambivalenzen zu seiner Lebensaufgabe gemacht hat	Ritual als kommunikativer Prozess mit Ambivalenzen
Elsa Merz	Sie ist die Pfarrerin, die sich zwischen Dunkelfeld und Hellfeld bewegt, die mit den Ambivalenzen lebt und im Machen geschehen lässt.	Rituale als dialektisches Geschehen zwischen den Welten
Gertrud Jung	Sie ist die Frau, die sich von anderen bewegen lässt, die sich ganz in den Prozess der Ratsuchenden hineinbegibt und deren Suche nach eigener Form in der Prozesshaftigkeit unterstützt.	Ritual als Begleitung für Krisen und Übergänge
Moses El Hur	Er ist der Therapeut, der gern Geschichten erzählt, der sich selbst wichtig nimmt und der gern die Ebenen wechselt.	Ritual als Anbindung an wirksame Mystik
Anita Behrends	Sie ist die, die den Raum öffnet und Strukturen schafft, in denen Gott erfahrbar werden kann.	Ritual als Öffnung zum Transzendenten
Anna Ross-Malve	Sie ist die Therapeutin, die in die Angst hineingeht, die Verbindung mit Gott als Quelle ihrer Arbeit sieht und das Getrenntsein von Gott als Krankheit.	Ritual als Katharsis von Angst und Trennung

9.3. Gender

Es soll untersucht werden, ob sich in der Arbeit mit Ritualen geschlechtsspezifische Ausformungen und Konsequenzen zeigen. Somit fragt sich, inwiefern es Hinweise auf einen Zusammenhang zwischen der Öffnung zum Transzendenten und den genderspezifischen Erfahrungs- und Sichtweisen gibt. Wenn sich diese Vermutung an dem vorgeschlagenen Deutungsschema orientieren soll und damit weiterentwickelt, braucht es aufgrund der vorausgesetzten Größe Gender unbedingt eine Beschäftigung mit dieser Kategorie. Denn Rituale konstituieren das soziale Geschlecht, ob jemand als Mann oder Frau wahr- und ernstgenommen wird.

Jedes der durchgeführten Interviews nimmt in irgendeiner Form Bezug auf die Genderfrage, da sie im Leitfaden als eigenes Thema eingebracht wurde. Ansgar Bülow, Paul Wüst, Rudolf Wende und Moses El Hur besitzen aus männlicher Perspektive hier eine Gemeinsamkeit: Sie sprechen übereinstimmend die Nähe- und Distanzthematik an. Bülow redet von Nähe und Distanz als dem entscheidenden Faktor in der Genderfrage bzgl. der Arbeit mit Ritualen (Korrespondenzparameter: „Auswirkungen auf Körper und Seele“); Wüst erwähnt den leichteren Zugang der Frauen, während sein Stichwort für die Männer eher Fremdheit ist; Wende spricht vom schnelleren, unkomplizierteren Herangehen an Rituale von Frauenseite aus (Korrespondenzparameter: „Berufliches Selbstverständnis der Interviewten“) und El Hur behauptet, es gäbe keine geschlechtspezifische Unterscheidung bzgl. der Arbeit mit Ritualen, im gleichen Atemzug benennt er aber, dass für Frauen und Männer verschiedene Rituale wichtig sind (Korrespondenzparameter: „Vorgehen und Struktur“). Auch das Thema „Berührung“ wird angesprochen. Wenn Männer Männer in den Arm nehmen, so kann das heilsame Wirkung entfalten, das gleiche gilt für Frauen, die andere Frauen berühren wollen. Zugleich deutet Rudolf Wende aber an, dass er es für schwierig halte, wenn gegengeschlechtliche Berührungen stattfinden (Korrespondenzparameter: „Auswirkungen auf Körper und Seele“). Ein Punkt, den er außerdem einbringt, bezieht sich auf die Genussfähigkeit der Männer, ihre Kraft zu zeigen. Er erzählt von einem Kraftritual, in dem sich Männer zeigen können (Korrespondenzparameter: „Rahmen und Setting“).

Die Männer äußern sich alle in verschiedener Form zum Thema Nähe und Distanz, während die Frauen in erster Linie die Offenheit und Experimentierfreudigkeit ansprechen (Korrespondenzparameter: „Vorgehen und Struktur“). Von den sieben interviewten Expertinnen waren die meisten bei der Frage nach den geschlechtsspezifischen Unterschieden sofort beim Thema der Bereit-

schaft der Frauen, sich einzulassen und Rituale experimentierfreudig in ihrem Leben zu begrüßen und ihnen einen Platz einzuräumen. Während Sabine Simon von der Engelebene in Bezug auf die Frauen und der Tempelebene in Bezug auf die Männer spricht, entfaltet Anna Schütze ein Bild von der Offenheit und Experimentierfreudigkeit der Frauen auf der einen Seite, bei den Männern von der Nachvollziehbarkeit im Vordergrund auf der anderen Seite. Sie geht davon aus, dass Männer sich nur auf Rituale einlassen können, wenn sie Sinnhaftigkeit und Kontextbezogenheit nachvollziehen können. So schlägt sie ihnen eher „naheliegende“ Dinge vor, wie z. B. in einer Paarberatung für das Paar ein gemeinsames Essen und wenn das angenommen wird, wagt sie sich vielleicht noch weiter vor.

Gesine Trost geht von ihrer eigenen Offenheit aus und zieht von daher Rückschlüsse auf die Lernbereitschaft anderer Frauen; Elsa Merz knüpft an die Frauenbewegung und deren Wege an. Ihrer Meinung nach haben Frauen die entscheidenden Wege für die therapeutische und seelsorgliche Arbeit mit Ritualen geebnet (Korrespondenzparameter: „Berufliches Selbstverständnis der Interviewten“). Sie betont die Geschlechtsoffenheit in der göttlichen Beziehung, die das menschliche Vater- und Muttersein übersteigt. Wenn in ihrem privaten Kontext Rituale stattfinden, die von Frauen und Männern gefeiert werden, so sind Frauen meistens die Initiatorinnen. Gertrud Jung bezieht sich auch auf die Eigeninitiative der Frauen, geht dann sogar so weit, Frauen als die Initiatorinnen und Männer als diejenigen, die von der Kraft der Frauen profitieren, zu bezeichnen (Korrespondenzparameter: „Berufliches Selbstverständnis der Interviewten“). Auch Anita Behrends betont die schnellere Bereitschaft der Frauen, sich einzulassen. Was sie jedoch im Einzelkontakt initiiert, ist geschlechtsunabhängig. Anna Ross-Malve ist die einzige, die behauptet, es gebe keinen Unterschied im Zugang zu Ritualen bei Frauen und Männern; allerdings erwähnt sie dann auch, dass sie nur mit wenigen Männern therapeutisch arbeitet (Korrespondenzparameter: „Rahmen und Setting“).

Insgesamt lässt sich als Übereinstimmung zwischen den interviewten Frauen und Männern festhalten, dass beide unterschiedliche Herangehensweisen der Geschlechter betonen. Diese Dynamik ließ sich aus den verschiedenen Theorien in Teil A dieser Studie nicht herleiten. Während Männer im Zugang zu Ritualen eher Fremdheit empfinden, entwickeln Frauen schneller Vertrauen und die Bereitschaft, sich auf ein Wagnis einzulassen. Alle interviewten Männer erwähnten das Nähe- und Distanz-Dilemma als ein mit der Ritualarbeit auftauchendes Thema (Korrespondenzparameter: „Vorgehen und Struktur“). Die Frauen hingegen sprachen höchstens metaphorisch von Nähe und Distanz (z.B.: Engel/Tempel), fokussierten dagegen auf die Ebene der Of-

fenheit, des Zugangs und der eigenen Bereitschaft zu Kreativität und neuen Wegen, die ihrer Meinung nach bei Frauen sehr hoch und bei Männern sehr niedrig ist.

Von therapeutischer Seite aus gibt es ein Bewusstsein für die überwiegend weibliche Ausrichtung des psychotherapeutischen Arbeitsfeldes in Bezug auf Rituale. Sowohl Paul Wüst als auch Anna Schütze und Anna Ross-Malve sprechen von der Mehrzahl der Frauen, die im therapeutischen Setting damit arbeiten. Rudolf Wende betont die Notwendigkeit von „Kraftritualen“ für Männer; er spricht von Orten und Gelegenheiten, die dafür geschaffen werden sollten. Zugleich wird von einigen bemerkt, dass die Mehrheit des Klientels weiblich sei und die Bereitschaft, sich grundsätzlich auf therapeutische bzw. seelsorgliche Prozesse einzulassen dann auch wiederum die Bereitschaft für Rituale beeinflusse.

9.4. Reflexion über die spirituellen Dimensionen

Sprache – Körper – Kosmos - Gemeinschaft

Nachdem die Deutungsmuster durch die Interviews aufgezeigt wurden, sei auf die spirituellen Dimensionen einiger ausgewählter Interviews eingegangen: Hier schließt sich der Kreis zum Beginn dieser Arbeit. Dort wurde nach der Bedeutung unterschiedlicher kultureller Traditionen für das Verstehen und die Gestaltung von Rituale gefragt und ein Zusammenhang zu den vier Sphären Sprache, Körper, Kosmos und Gemeinschaft hergestellt.⁵⁰⁹ Für diese Untersuchung war die Macht der sozialen, individuellen und geschlechtsspezifischen Bedeutungskonstruktionen ebenso im Blick wie ihre Revision. Es ging um die Transparenz der Kommunikationsprozesse, die ein Ritual im seelsorglich/therapeutischen Setting auslösen kann; gerade was das Zusammenspiel von Immanenz und Transzendenz angeht. Da ein Ritual sich selbst als angemessene Antwort auf konkrete Umstände versteht, auf einen Platz, ein Ereignis, einen Zeitpunkt, und in diesem Schaffen wiederum eine eigene Ordnung hergestellt wird, gerät an dieser Stelle - in der Hinführung zur Conclusio - besonders der performative Charakter der Rituale in den Fokus. Im Symbolisieren von Wirklichkeit wird die je eigene Wirklichkeitskonstruktion der ExpertInnen zur Folie für das, was sich an ritueller Vielschichtigkeit auftut.

⁵⁰⁹ Vgl. oben S. 61 ff.

9.4.1. Sprache

In allen Interviews zeigte sich: Sprache ist wesentliches Medium für Rituale; in unterschiedlichen Formen wird dies von den InterviewpartnerInnen reflektiert. Am Beispiel der Interviews mit Anna Ross-Malve und Anna Schütze kann gezeigt werden, dass dieses Kommunikationsmittel zu einem wesentlichen Bedeutungsträger wird, und welchen Unterschied es macht, wenn dies reflektiert wird.

Das Beispielritual, das Anna Ross-Malve erzählt, ist sprachlich sehr dicht, enthält viele Bilder und alles wird im Perfekt/Imperfekt vorgetragen. Es ist eine Geschichte aus ihrer Arbeit: ein Begegnungsritual für ein abgetriebenes Kind. An einigen Stellen ist sie sich über den genauen Ablauf und Rahmen unsicher, in Frageform, „.... hab‘ ich das gemacht?“, „Ich hab‘ den Segen ausgesprochen, genau ...“, (9) entsteht viel Öffnung. Besonders in therapeutischen und seelsorglichen Prozessen, in denen Rituale zum Zuge kommen, ergibt sich durch ihre fragende Sprachform viel Raum. Am Beispiel dieser Therapeutin können wir feststellen: Auf der einen Seite ist sie Zeugin und Begleiterin, auf der anderen Seite wird sie sogar zur wesentlichen Akteurin, wenn sie den Segen spricht „.... und dann hat sie mich ganz glücklich angeschaut ...“ (9). Sie benutzt viele Adjektive: „uralt“, „verletzt“, „ausgebreitete Arme“, „schön bunt“, „bewegend“, „wunderschön“ (3 mal), „glücklich“, „profan“, „heilig“, „total erhaben“, „enorm“ (2 mal), „heilsam“, „schön“, „neu“ und erzählt dabei eine sehr bewegende Geschichte. Der Ort, aber auch die Zeit, ihre eigene Zeuginnenschaft und die Vergewisserung - „.... Zweige mit nach Hause nehmen ...“ - sind dabei wichtig. Die Therapeutin erzählt aus Sicht der Klientin, identifiziert sich mit ihr, fühlt mit, ist teilweise fast eins mit ihr. Insgesamt fällt auf, dass sie sprachlich sehr von ihren Empfindungen ausgeht. Sie benutzt viele (Fühl-)Verben: z. B. „fühlen“, „empfinden“, „hinausgehen“, „schweben“, „spüren“. An der Wortwahl ist zu erkennen, dass sie sehr von ihrem eigenen Erleben beeinflusst ist: „Ich kann mir nicht sicher sein, dass die Klienten so was auch fühlen, das kann ich nicht. Manchmal merke ich aber, dass sie es so empfinden, dann spreche ich es an, dann sage ich, „Empfinden Sie das auch, dass hier etwas geschieht, das über uns beide hinausgeht?“ oder „Haben Sie jetzt auch so ein erhabenes Gefühl ...?““ (11).

Sprachlich wird die Kategorie des Numinosen von der Therapeutin Anna Ross-Malve selbst ins Spiel gebracht: das Erleben heiligen Schauers, des Überindividuellen taucht bei ihr im Zusammenhang mit der Frage nach dem Eigenen auf. Für sie hängt diese Erfahrungsebene sehr mit der

Offenheit oder Berührbarkeit zu dem jeweiligen Zeitpunkt ab. Zugleich ist für sie auch wichtig, dass die Ebene des Unbewussten hier intensiv mitwirkt: „Das ist ja unterschwellig, das ist gar nicht mal immer so bewusst. Ja, das ist noch eine Qualität, dass nämlich die Handlung selber sehr profan ist, aber das Gefühl dabei kann völlig unter der Bewusstseinsschwelle vorhanden sein, ohne dass die Person das bewusst benennen kann. Da muss man auch geschult für sein, um das wahrzunehmen. Die meisten sagen dann hinterher nur, „war das schön“ und wissen dann nicht, ja, wodurch war es denn schön. Die haben da keine Worte für. Da gibt es keine Worte für. Das ist noch zu wenig mitteilbar.“ (11). Die Frage, die sich hier anschließt, lautet: Ist das Numinose in erster Linie über vage Gefühle zu erfassen? Was macht die Qualität des Numinosen, von der hier in vielfältiger Weise die Rede ist, aus? Woran ist es erkennbar, außer dem Gefühl, für dessen Wahrnehmung Anna Ross-Malve augenscheinlich eine besondere Gabe hat?

Die Therapeutin Anna Schütze ist in ihrer Arbeit von zwei wesentlichen Bewegungen geleitet, die eine ist die Frage nach ihrer Legitimation als Therapeutin, die mit Ritualen arbeitet, die zweite ist die nach der Transzendenz, nach dem, was über uns hinausweist. Die tatsächliche Faktizität der Transzendenz wird von Anna Schütze vorausgesetzt. Frage 9, die von der Interviewerin konjunktivistisch-offen gehalten wurde und eine Wegmetaphorik vorgibt, wird von der Interviewten so angenommen und ausgeführt, wie sie das ursprünglich erwartete.

A.S.: „Kann ich machen. Ich hatte, (-) ... ist schon ein bisschen was her, ... ein Ehepaar in der Praxis, ein junges Ehepaar, die ein Kind verloren haben, im fünften Monat war das glaub' ich, die sich das unheimlich gewünscht hatten, dieses Kind. Die Schwester hatte gerade ein Kind gekriegt und drum rum alles und die Frau geriet auch in Panikattacken und die Ehe drohte auseinander zu brechen. Und dann - ehm - haben wir beschlossen, dass wir, also dass die zuhause einen Platz suchen und dort was aufbauen, was ein Symbol für das Kind sein sollte, dann auch sich dahin setzen und dem Kind einen Namen geben, es hatte auch keinen Namen, dieses Kind, keinen Platz, es war auch nicht beerdigt und gar nichts und dass sie sich gemeinsam dahin setzen und sich erzählen, wie es ihnen geht, wenn sie dem - eh - endlich mal Raum geben. Und die haben das lange gemacht auch oft gemacht, ja ... bis sie dann diesen Platz mit einem Stein und einer Kerze dann nach draußen verlegt haben ... und mittlerweile gar nicht mehr hingehen (Mihm). Also sie geht gar nicht mehr hin und er ab und zu und er war eigentlich erst ganz konsultiert über diesen Vorschlag. Und die haben unheimlich viel an diesem Platz miteinander geweint und das hat denen total gut getan, den zweien (eh ...). Und (-) die hat keine Angst mehr

und ist mittlerweile auch wieder schwanger und das hat anderthalb Jahre gedauert, (.) also lange.“ (9).

Schon hier taucht die spirituelle Dimension auf. Im Weiteren macht sie klar, wie produktiv diese Dimension ist:

J. S.: „Sie hat jetzt auch die Trauerzeit gebraucht?“.

A. S.: „Ja, hat die gebraucht, total. Aber die wär‘ heut‘ noch nicht schwanger, weil die hätte nie getrauert ohne das Ritual. Also das war sehr berührend, also das röhrt mich jetzt immer noch, wenn ich daran denke (schluckt).“.

In dieser Interviewpassage ist die Interviewte die Akteurin, das Subjekt, indem sie den Ich-Bezug von Anfang an sprachlich herstellt: Sie nimmt eine zeitliche Bestimmung vor, ebenso bestimmt sie den Ort der Handlung. Dann stellt sie die Handlung so dar, dass sie vom Allgemeinen zum ganz Konkreten kommt. Zunächst ist von einem, dann von dem Kind und am Schluss von diesem Kind die Rede. Durch die Steigerung der Artikel führt sie auf den Höhepunkt hinaus. Der hyperbolische Sprachgebrauch hat eine dramatisierende Funktion, das Umfeld dient als Folie für eine detaillierte implizite Kausalerzählung, ebenso hat der elliptische Sprachgebrauch eine die Situation zuspitzende, die Spannung steigernde Funktion. Die Situation selbst wird aus verschiedenen Blickwinkeln in einer impliziten Argumentationsstruktur („... da hat’s echt gebrannt.“) dargestellt, bis sie schließlich die konkrete Situation als Konstrukt bezeichnet („... die Ehe drohte auseinanderzubrechen.“). Für diese Fallbeschreibung bedient sie sich Bildern aus der Naturgewalt („Der Damm droht zu brechen ...“), um dann in die Einzelheiten des therapeutischen Prozesses einzusteigen. Das Subjekt wird nun zum Wir, womit der Prozess als gemeinsames Unternehmen beschrieben wird. Die lokale Verortung findet zu Hause statt, was mit der alltagspraktischen Präsenz zusammenhängt: Das Kind wäre am Anfang auch zu Hause gewesen. Die nun folgenden Beschreibungen sind der Bau-Metaphorik⁵¹⁰ entliehen. Der ontologischen Metapher wird etwas Konkretes entgegengesetzt: „... gemeinsam dahinsetzen ...“, „... dem endlich mal Raum geben ...“. Die lokale, konkrete Angabe schafft Raum für Neues. Der Interviewten gelingt es, und das ist typisch für sie, ganz konkret zu beschreiben, was sie gemacht haben, ohne zunächst die Emotionen anzusprechen. In den konkreten Gegenständen Platz, Stein, Kerze beschreibt sie die Einfachheit des therapeutischen Prozesses. Und am Schluss macht sie deutlich,

dass der Prozess erfolgreich war, da sie jetzt „.... gar nicht mehr hingehen.“ Sowohl das Thema der Legitimation für ihre therapeutischen Interventionen als auch der Aspekt der Transzendenz als wesentliche Bestandteile tauchen hier auf. Die Transzendenz wird durch die äußereren Symbole Stein, Kerze hineingebracht, ebenso enthält die gesamte Beschreibung etwas vom Unverfügbareren. Das, was im therapeutischen Prozess geschehen ist, lässt sich nicht nachprüfen, aber zwei konkrete Erfahrungswerte sprechen für den Erfolg: Sie „.... hat keine Angst mehr und ist mittlerweile auch wieder schwanger ...“. Es liegt der Therapeutin viel daran, deutlich zu machen, dass das Unternehmen gelungen ist.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass es Anna Schütze in Bezug auf Spiritualität gelingt, sich und ihr Anliegen überzeugend zu transportieren. Sie weiß von ihrer Kompetenz als Therapeutin, auch davon, dem Unverfügbareren den Weg zu ebnen – da sie sehr stark von der Existenz dieser Unverfügbarkeit ausgeht, muss sie an dem Punkt nichts beweisen, legitimieren. Subjektive Erfahrungswerte sprechen ihre eigene Sprache. „Es wirkt!“.

Exkurs: Beseelungen

Anna Ross-Malve vermittelt den Eindruck, dass sich das Numinose, wenn überhaupt, nur in Symbolen und Metaphern sprachlich ausdrücken lässt. Sie passt ihr Sprechen von dem, was sie in den einzelnen Situationen mit den KlientInnen erlebt, an das Sprachniveau ihres Klientels an, redet also von Gott, wenn sie weiß, dass jemand religiös ist, und von universalen höheren Wesen, wenn sie von jemandem weiß, dass er/sie nicht religiös ist. Anna Schütze ist als Therapeutin sehr nah am Unverfügbareren und dessen Wirkung, ohne dies explizit benennen zu müssen. Der entscheidende Punkt ist der Prozess, in dem und durch den sich Verwandlung und Transformation ereignet. Thomas Macho spricht in diesem Zusammenhang von „Beseelungen“. Er interessiert sich für die Situationen und Momente, in denen ein Mensch oder auch Tier oder Ding zu erwachen scheint, beseelt wird, stirbt oder ein Geheimnis offenbart.⁵¹¹ Und in Bezug auf Rituale kann das weitergedacht beinhalten: Aus der Perspektive der Menschen, die in einem Ritual die Erfahrung der Verwandlung machen, ereignet sich das Numinose in dem Moment der „Besiegelung“. Dieser Prozess beinhaltet alle zu Beginn dieser Untersuchung postulierten Sphären der spirituellen Dimension: Sprache, Körper, Kosmos und Gemeinschaft. Im eigentlichen Gesche-

⁵¹⁰ George Lakoff/Mark Johnson, 1998, 35 ff.

⁵¹¹ Thomas Macho, 2004, 229.

hen, im Moment des rituellen Vollzugs werden mit Hilfe von Sprache und Symbolen unbewusste Aspekte der Seele angesprochen. Wenn mit Hilfe des ritualisiert gesprochenen Wortes wichtige existenzielle Erfahrungen in eine Form gegossen werden und damit Raum für die Verdichtung von Erfahrungen geschaffen wird, so tut sich durch Sprache das Feld der Beseelung insofern auf, als der/die Einzelne in der jeweiligen Situation Transformation erfahren kann.

Abschließend ist festzustellen, dass die individuelle Herangehensweise der Therapeutin Anna Ross-Malve, KlientInnen in ihrer subjektiven Wahrnehmung und Empfindsamkeit ernst zu nehmen, zwar eine große sprachliche Bandbreite offenbart, aber zugleich die spirituelle Dimension und Verortung der Rituale wenig fass- oder greifbar wird. Am Beispiel von Anna Schütze wird evident: Sprache als Medium ist entscheidend für den Heilungsprozess der KlientInnen, wenn die Ausrichtung und Absicht eindeutig sind. Im Benennen der Ausrichtung und Absicht können sich innerseelische Ideale und Werte vollziehen, so dass der Kraftzufluss für die ausübende Person aus diesen Werten und Idealen kommt. Zugleich wird deutlich: wenn Ausrichtung und Absicht des Rituals sprachlich nicht reflektiert werden, können Diffusität und Unklarheit auftreten, die besonders bei labilen KlientInnen möglicherweise zu massiven Behinderungen und Beeinträchtigungen im Heilungsprozess führen.

9.4.2. Körper und Sprache

Im Folgenden sei der Teil des Interviews mit der Theologin Elsa Merz wiedergegeben, der nach texthermeneutischem Verfahren genauer analysiert wurde. Es handelt sich hier um eine Passage, deren Thematik sich in ihrer Tiefe und Dichte erst nach mehrmaligem Lesen und exakter Analyse erschloss. Gerade in diesem Interview wurde der unmittelbare Zusammenhang zwischen ritualem Handeln und den kulturell geprägten Erfahrungen von Körperlichkeit sehr deutlich. In dem Textstück wird der Zusammenhang der beiden Sphären Körper und Sprache virulent. Sprachlich bildet sich eine Verbindung zwischen dem ab, was hell ist und dem, was kommuniziert wird.

J. S.: „Wie meinst du Dunkelfeld?“.

E. M.: „Ich finde da wird wenig drüber geredet (.) Auch mh ... was ich immer spannend finde, wie flie(-)ßt der Punkt, an dem ich gerade in meinem Leben stehe, in meine Amtshandlungen ein. Wie beeinflusse ich damit das Ritual und was passiert? Und das finde ich auch wichtig, als

eine, die Rituale macht, mir das auch immer klar zu machen. Welche Themen suche ich mir raus bei einer Beerdigung, weil sie auch meine eigenen Themen sind. Das muss ja für die Leute nichts Schlechtes sein, aber es ist zu merken. Und worüber ich mit Z. in letzter Zeit viel gesprochen hab, weil ich das selber verstärkt wahrnehme, ist, dass die rituelle Ebene eine ist, also ich würde das gar nicht mehr so an (.) äußerem Dingen festmachen, sondern bei mir auch im Gottesdienst gibt es Punkte, wo ich merke ... ich arbeite mit dem Stammhirn. Und dieser eigentliche reflektierende Teil, der ist g'rade irgendwie ausgeschaltet. (--) Das ist so ein Thema, das mich im Moment sehr beschäftigt, wie Teile meines Kopfes sich einfach ausschalten auf dieser rituellen Ebene. Wenn ich in diese rituelle Energie hineingehe, das hat wirklich was Zeitloses, ich könnte z.B. nie sagen, wie viel Zeit verstrichen ist. Und das ist eher sowas, das ich merke, also das muss schon passieren, also auf so einer reflektierenden ehm (.) ... Alltags-Ebene kann man Rituale nicht machen, glaube ich. Und die Rituale, die ich mache, sind sehr verschieden, es gibt Rituale, die sehr groß vorbereitet sind, bei Jahreskreisfesten, wo ich mir lange Gedanken drüber mache, es sind aber auch Rituale, wo ich mich mit jemandem verabredet habe und einfach durch den Alltag gar keine Zeit habe, es mir zu überlegen und dann einfach das mache, wo ich in der Situation das Gefühl habe, (-) das ist jetzt dran.“.

J. S.: „Du hast mir letztes Jahr mal erzählt, das würde ich gerne noch mal hören, die Geschichte von dieser Totgeburt. Waren das mehrere Frauen, die Totgeburten hatten, was ihr im Kreis dann aufgenommen haben?“.

E. M.: „Ja, das war eine Gruppe von Frauen, die alle totgeborene Geschwister oder abgetriebene Geschwister hatten. Zwei hatten auch selber Abtreibungen gehabt, ja (.) genau ... und zum Beispiel bei mir in der Familie gibt es so eine Geschichte, eine Abtreibung (--) die eigentlich zwei Generationen zurückliegt, die aber schlimm war, weil – ehm - die Abtreibung hat meine Urgroßmutter an ihrer Tochter vorgenommen und die Tochter ist dabei gestorben und das waren eben so eigentlich aus der Familiengeschichte. Wir haben irgendwann mal über ungeborene Kinder gesprochen und es kam dabei raus, das ganz viele von uns, also das (.) sind ja auch so versteckte Geschichten, wo eigentlich nicht drüber geredet wird ... Mir hat jetzt gestern wieder eine Freundin erzählt, die auch eine Freundin hat, die als erstes Kind ein Kind hatte, das nach zehn Tagen gestorben ist und sie hat danach auch noch Kinder bekommen und dieses Kind, was gestorben ist mit zehn Tagen, das wird übrigens ganz oft so gemacht, das Kind wird dann beigesetzt auf irgendeinem Grab von Großeltern, um keine eigene Grabstelle zu kaufen, es gibt auch keinen Grabstein, also der steht nirgends, die Frau geht dahin mit ihren Kindern und die pflegt

das Grab, aber ihre Kinder wissen gar nicht, dass in diesem Grab ihrer Großeltern ihr totes Geschwisterkind liegt. Ja, das sind dann oft so Sachen, die man erst erfährt, wenn man älter ist.

Es kamen auf einmal lauter solche Sachen zutage und dann hatten wir eh ... gesagt, wir würden gerne für diese ganzen Kinder aus unseren Familien ein Ritual machen und haben das so zusammen dann entwickelt und dieses Ritual sah halt so aus, dass wir Kerzen vorbereitet hatten, für jedes Kind eine und haben das gemacht am 28. Dezember, am Tag der unschuldigen Kinder, also in einer Rauh-Nacht, und das war schon wirklich ein sehr beeindruckender Abend. Wir hatten uns alle auch sehr damit auseinandergesetzt, einige hatten auch mit ihren Müttern noch mal gesprochen und hatten eben eine Kerze vorbereitet, auch bei abgetriebenen Geschwisterkindern die Mutter nochmal gefragt (-) welchen Namen das Kind hätte haben können, da kamen dann natürlich auch totale Prozesse in Gang, - ehm - also da nochmal die Frauen zu fragen, dieses Kind, das du nicht bekommen hast, welchen Namen hatte es denn, und haben dann wir für jedes Kind eine Kerze vorbereitet und einen Kreis gebildet und immer die, die sozusagen das Anliegen hatte, ist in den Kreis hineingegangen, das war bei dem Ritual zum Beispiel ganz wichtig, dass die Frau im geschlossenen Kreis war und dann hat die Frau so sinngemäß immer gesagt, also XY, ... das war ganz wichtig (--) diesen Kindern immer einen Namen zu geben, ich nehme dich wahr als ein Mitglied meiner Familie und du sollst deinen Platz haben und ehm, manchmal je nachdem, wenn das auch noch mit so einem Unrecht verbunden war wie in meiner Familie, haben wir auch gesagt, wir sehen das Leid, das dir angetan wurde. Manchmal haben wir uns auch verneigt und dann gab es immer so einen zweiten Teil, wo wir dann gesagt haben, so, ich lege dich jetzt in göttliche Hände und dort wirst du beschützt sein und dort wirst du gut aufgehoben sein und ich zünde jetzt diese Kerze für dich an.(-) Also, das haben wir der Reihe nach, hat das jede Frau gemacht, die dieses Anliegen hatte und das war, so drum rum zu stehen und die Hände zu halten, das hat unglaublich viel Kraft gekostet, man hat ganz stark gespürt, dass da auch eine ganz starke Energie im Ra(-)um war. Und es hat sich bei drei Frauen in ihrem Leben danach wirklich was gelöst. Und diese Kerzen haben wir dann auch da abbrennen lassen. Wir haben danach noch alle zusammen gegessen und saßen dann noch zwei, drei Stunden zusammen und haben uns erst mal wieder berappelt.“.

Das Dunkelfeld, das von Elsa Merz zu Beginn dieser Textpassage explizit angesprochen wird, bezieht sich eindeutig nicht auf die tatsächliche Dunkelheit (nicht Sehen können), sondern auf das Thema der Kommunikation versus Nicht-Kommunikation. Wenn es keine Kommunikation

über bestimmte Themen gibt, handelt es sich um ein Dunkelfeld. Mit dieser Trope⁵¹² bricht die Interviewte sprachliche Routinen auf und ermöglicht eine neue Sichtweise auf Bekanntes. In der Gemeinde erlebt sie sich in bestimmten Zusammenhängen als angewiesen auf Kommunikation mit Menschen von außen, da „da wenig drüber geredet wird“. Wenn Kommunikation stattfindet, handelt es sich um ein Hellfeld, was für sie positiv besetzt ist. Nachdem Elsa Merz erklärt hat, dass für sie die Unterscheidung von Dunkel- und Hellfeld offensichtlich ist, spricht sie über das, was sich öffnet, wenn sie „erlaubte Rituale“ praktiziert; die „anderen Rituale“, wie z.B. Jahreskreisfeste oder Begegnungen mit Einzelnen, die in ein Ritual führen, erwähnt sie als intensiv vorbereitet und auch „aus dem Moment entstanden“. Ständig bewegt sie sich zwischen aktiver und passiver Haltung. Auf der einen Seite „macht“ sie Rituale, auf der anderen Seite kann man Rituale auf einer reflektierten Ebene nicht machen. Wenn sie davon spricht, dass man Rituale auf einer reflektierenden Ebene nicht praktizieren kann, bezieht sie sich auf die Arbeit mit dem „Stammhirn“. In dem Moment, in dem das Stammhirn aktiviert wird, werden Reflexion und das Zeitbewusstsein ausgeschaltet. Das Dunkelfeld, das sie immer wieder anspricht, bezieht sich auf die kirchlich-institutionelle Ebene, aber auch auf die inhaltliche. Die Schnittstelle ist die Nicht-Thematisierung. Diese versucht sie körperlich zu erfassen, indem sie das Stammhirn als Teil des Gehirns anführt, das keine bewussten Prozesse steuern kann. Genau an dieser Stelle treffen wir bei ihr auf eine ambivalente Melange: Einerseits findet in dem Interview mit ihr eine ständige Diskursivierung und Reflexion ihrer Rolle statt, andererseits betont sie selbst in dem Moment des Aktivwerdens des Stammhirns das Ausschalten der Reflexion. Als Falle könnte man bezeichnen, dass sie im Prozess des Geschehen-Lassens die Selbstbeobachtung und Reflexion ins Spiel bringt. So wie Aktivität und Reflektiertheit zusammengehören, sind auch Geschehenlassen und eine passive (den Kopf ausschalten) Ebene für sie bedeutsam. Das Stammhirn steht in gewisser Weise für die Metaphorik, die verdeutlicht, was ihr an Ritualtheorie wichtig ist, nämlich sich körperlich und sprachlich in das Geschehen-Lassen hineinzugeben.

In der Geschichte, die sie erzählt, findet auf der Erzählebene die „Erhellung“ statt – ein weiterer Aspekt der spirituellen Dimension bei ihr: Das Ritual selbst wird zur Erhellung, nachdem deutlich wurde, dass es in der Frauengruppe, in der alle totgeborene Kinder hatten, sehr viele versteckte Geschichten gab. Die Vorbereitung auf das Ritual sowie die intensive Beschäftigung mit den einzelnen Geschichten ist schon Teil der Bewegung vom Dunkelfeld zum Hellfeld. Die ver-

⁵¹² Unter einer Trope wird in der Rhetorik eine Stilfigur verstanden, mit der für einen bestimmten Sinnzusammenhang ein treffender bildhafter Begriff eingesetzt wird. Vgl. Gert Ueding/Bernd Steinbrink, 1994, 287 ff.

schiedenen Aspekte dieser Geschichten, die erzählt werden, führen zur Bereitschaft für die Durchführung des Rituals.

Das Ritual selbst ist dann Modus des Aufdeckens, des Fragens, beim Namen-Nennens und damit eben das Feld, in dem Erhellung möglich wird. Interessanterweise ist die gesamte Erzählung der Hinführung auf das Ritual in Form einer Passivkonstruktion geschildert. D. h., das Zutagekommen „lauter solcher Sachen“, das in Gang-Kommen „totaler Prozesse“ wird auf der Ebene der Stammhirnenergie, um in ihrem Duktus zu bleiben, geschildert und gedeutet.⁵¹³ So wechseln sich aktive Reflexion und passive Erfahrung konsistent ab und führen zu den Funktionen, die Rituale in ihrer Theorie haben: Diskursivierung und Reflexion dessen, was da geschieht einerseits und Geschehen-Lassen und sich der „starken Energie überlassen“ andererseits. Es handelt sich hier um ein nicht zu trennendes, ineinander verwobenes Miteinander von reflektierender, modulierender, planender Energie und das Ausschalten des Kopfes und Sich-Überlassen im rituellen zeitlosen Geschehen. Die Sphären Körper und Sprache wirken miteinander und können das Gelingen (oder auch Nicht-Gelingen) der Rituale unterstützen. Offenbar verbindet sich das Ritual mit Kräften einer seelischen Ebene, die von RitualleiterIn und -teilnehmenden als heilsam empfunden und „verstanden“ werden, ohne dass dies mit ganzer Verstandeskraft allein zu fassen sei. Wesentliche Bedeutung hat das Feld der Körperlichkeit für rituelles Handeln und es lässt sich hier Bezug nehmen auf Catherine Bell und ihre Theorien.⁵¹⁴ So wie die drei bzw. vier Sphären ineinander greifen, so ist jede Einzelne mit den je anderen verbunden. Körper und Sprache sind wesentliche ineinander greifende Elemente des Ritualgeschehens.

9.4.3. Kosmos und Gemeinschaft

Es gibt die Erkenntnis, dass Rituale nicht um ihrer selbst willen sinnvoll sind. Der Sinn erschließt sich vielmehr im Zusammenspiel der Sphären, auch innerhalb der Struktur der Gemeinschaft, der *communitas*.⁵¹⁵ Die spirituelle Dimension bei Gertrud Jung zeigt sich etwa an ihrer Schilderung eines Rituals zur Familienrekonstruktion.⁵¹⁶ Dort wird deutlich, dass Kosmos und

⁵¹³ In diesem Fall lässt die Vagheit der Beschreibung des Sachverhaltes darauf schließen, dass die Tabuisierung ausgedrückt werden soll. Die Vagheit ist also ein stilistisches Mittel, um die erzählerische Positionierung weiter auszubauen, s. Gabriele Lucius-Hoehne/Arnulf Deppermann, 2004, 224 ff.

⁵¹⁴ Vgl. Kapitel 3.1., S. 60 ff.

⁵¹⁵ „..., denn rituelles Handeln allein stiftet noch keine Gemeinschaft, sondern formt, konkretisiert und identifiziert sie ...“, so Catherine Bell, 1992, 222.

⁵¹⁶ Siehe Kapitel 8.8.2., 209 f.

Kommunität durch symbolhafte Handlung miteinander verbunden sind und sich zu dem verdichten, was für die soziale Ordnung relevant ist. Hier schließt sich der Kreis zu Mary Douglas und auch Turners Theorie von *Communitas* und *Sacra* finden wir hier wieder.⁵¹⁷ Im Interview mit Gertrud Jung wird sichtbar, wie sich das Ineinanderpassen von Kosmos und Kommunität im Ritual ereignet. Zugleich ist in diesem Ritual bereits die klassische Dreischrittigkeit von Genneps exemplarisch angewandt. Das *Loslassen* (Themen aufschlüsseln und als Kissen abgeben), die *Wandlung*, die als sicht- und fühlbar für Klientin und Rollenspielerin beschrieben wird, und der *Neubeginn* für alle Beteiligten (Symbole neu finden und ihr schenken). Im Sinne Turners lässt sich hier von dem Transformationsprozess sprechen, der sowohl individuelle als auch kollektive Konsequenzen haben kann.⁵¹⁸ Die Fähigkeit des Rituals, zwischen Struktur und Bedeutung zu vermitteln, eröffnet die Möglichkeit, grundlegende Veränderungen zu bewirken.

Als eine Erkenntnis gilt festzuhalten: Die Verbindung der sozialen und kulturellen Bedeutungsebenen und -zuordnungen eines Rituals sowie die bewusste Unterscheidung zwischen der Intention und der Handlung haben direkte Auswirkungen auf die Arbeit mit Ritualen im therapeutischen Prozess.⁵¹⁹ In der Inszenierung der Rituale widersetzen sich die Handelnden der Unsicherheit ihrer eigenen Endlich- und Sterblichkeit.⁵²⁰ Im Zusammenspiel von Kosmos und gemeinschaftlicher Erfahrung lässt sich also folgendes beschreiben: So wie Turner Rituale als gesellschaftliche Prozesse beschreibt, die nicht nur bestehende Strukturen bestätigen, sondern auch neue etablieren können, wird die Tür zu einem umfassenden Ritualverständnis geöffnet. Symbole haben in diesem Zugang elementaren Hinweischarakter. Sie ermöglichen Kommunikation im sozialen Kontext und erschließen in ihrer Vielschichtigkeit eine Bedeutung, die weit über das Mitgeteilte hinausgeht. Sie können Aufgaben erfüllen, mit Routinen und instrumentellen Vorgehensweisen einhergehen, sie gehen jedoch immer über sie hinaus, indem sie Handlungen, an denen sie beteiligt sind, eine größere Bedeutung verleihen. Hier zeigt sich wie oben⁵²¹ theoretisch entwickelt: Die magische Funktion liminaler Prozesse und die universale Existenz von Struktur und Antistruktur haben einen Einfluss auf die spannungsgeladene Beziehung von Ritualen gegenüber Stabilität und Wandel. Immanenz, Transparenz und Transzendenz sind die Säulen, die

⁵¹⁷ Die Verbindung der sozialen und kulturellen Bedeutungsebenen und -zuordnungen eines Rituals sowie die bewusste Unterscheidung zwischen der Intention und der Handlung hat direkte Auswirkungen auf die Arbeit mit Ritualen im therapeutischen und seelsorglichen Prozess, wie auch Victor Turner schon aufgezeigt hat.

⁵¹⁸ Vgl. Kap. 2.4., S. 39 ff.

⁵¹⁹ Ich grenze mich hier von Frits Staal, 1979, 2 ff. ab, der mit seiner These von der Bedeutungslosigkeit des Rituals (*le rituel pour le rituel*) Furore machte. Axel Michaels bezeichnet ihn als ritologischen Dadaisten, wenn er das Ritual als bloßen Aktivismus und reine Performanz bezeichnet, Michaels, 2001, 41.

⁵²⁰ Vgl. oben S. 50, wo schlussendlich die Rede von Verewigung als der Intention der Ritualteilnehmenden ist.

⁵²¹ Vgl. oben S. 50 ff.

im Prozess der Sphären Kosmos und Gemeinschaft, Kontinuität und Transformation ebenso aufnehmen wie die Ausweitung des Communitasbegriffs. Die Frage nach Machtausübung und Ermächtigung im Ritual muss immer wieder und immer wieder neu gestellt werden.

Gertrud Jung legt Wert darauf, das, was in der Wandlung geschieht, auch zu benennen; der gesamte Prozess ist für sie wichtig. Dazu gehört die mehrgenerationale Ebene wie auch der gesamtgesellschaftliche Kontext. Sie hat selbst einen großen Fundus an Symbolen und „Schätzen“ entwickelt, die sie in Truhen und Schränken zur Verfügung stellt und die sie die Menschen selbst suchen lässt. Wenn es keine Rituale gäbe, würde sie sich vielleicht noch mehr Zeit nehmen und die Natur mehr mit einbeziehen. Gleichzeitig bezeichnet sie das „in die Natur gehen“ als ihr Ritual.

Gertrud Jung ist in ihrer Arbeit als Familientherapeutin dezidiert an der Spiritualität und Sinngebung der KlientInnen interessiert. Sie lässt Menschen Raum, ihre eigene Spiritualität zu finden und ist offen für das große Ganze, das für sie in der Sinnhaftigkeit vieler einzelner, individueller und kollektiver Symbole liegt. Kosmos und Gemeinschaft werden hier im Ritual und im therapeutischen Prozess der Einzelnen aufeinander bezogen und sind im Transformationsprozess wesentliche Parameter.

9.4.4. Körper und Macht

Die Kategorie der Macht und dann auch die potentielle Allmachtsgefahr im Spirituellen ist für einige der Interviewten eine implizite Dimension, für Rudolf Wende ist sie eine explizite Dimension: „.... ja und da ist auch Selbsterfahrung für den Moderierenden angesagt (—), man kann auch schon mal in solche Allmachtssachen reinkommen, wenn man ein Ritual inszeniert, wenn man die Wirkung sieht, dass man denkt, ich bin jetzt hier der große Liturg oder so. Ich finde das auch immer wichtig, mit sich gut in Kontakt zu sein und sich auch immer wieder kritisch anzusehen. Ich denke, das RITUAL entfaltet seine Kraft in sich selbst (-), es ist nicht jemand, der es macht. Sondern, es ist eine Kraft des sozialen Systems im Vollzug so. Es braucht jemand, der es einleitet und begleitet (.) klar, aber die Rolle ist nicht, dass derjenige oder diejenige das MACHT ...“ (21). Die Unterscheidung zwischen der eigenen Kraft des Rituals und der Macht des Ritualeiters ist dem Interviewten durchaus bewusst. Macht wird/ist körperlich erfahrbar und lässt sich auch im Ritual inszenieren. Interessanterweise redet er zu Beginn dieser Ausführung fast aus-

schließlich auf der apersonalen Ebene (man) und es gibt andere Stellen im Interview, die darauf schließen lassen, dass er trotz und mit dieser Selbstreflexion viel vom Machen hält und sich stellenweise auch darüber identifiziert. Um auf die Notwendigkeit eines männerspezifischen Zugangs in der Seelsorge- und Beratungsarbeit hinzuweisen, demonstriert er ein indianisches Kräfteritual, das seiner Meinung nach ein „Männerritual“ sei. Er hält ein Plädoyer für die Begleitung der Männer von Männern, gerade, wenn es um Fragen der Kraft und der geschlechtsspezifischen Identität geht. Allerdings geht es beim Machen für ihn um das Initiieren, den Impuls, das Anbieten eines Rituals (7/8). Während des Rituals scheint sich bei ihm die Ambivalenz auszudrücken. Auf der einen Seite ist er derjenige, der verwandelt, der initiiert und hineingeht, auf der anderen Seite möchte er auch die Selbstentfaltung der Kraft des Rituals nutzen. Hier gibt es eine Grund erfahrung von vielen Menschen, die mit Ritualen arbeiten: Ausgehend von der Praxis der Ritualisierung als körperlicher Tätigkeit, die in einer Prägung des Körpers, einer Einschreibung von Machtbeziehungen besteht, wird man je nach Interessen und Zwecken, die man verfolgt, das begriffliche Feld so strukturieren, dass sowohl die sprachliche Verständigung gesichert ist als auch das Phänomen, um das oder um dessen Verwandlung es eigentlich geht.

Auch Elsa Merz hat als Theologin, die sich sehr stark mit ihrer Rolle als Leiterin der Rituale beschäftigt, einen bewussten Umgang mit der körperlichen Präsenz und Macht, die sie selbst in Situationen der Ritualausführung besitzt. Sie bewegt sich ständig in der eigenen Ambivalenz als körperlich vollständig Anwesende, Rituale inszenieren zu können. Durch die Arbeit mit Ritualen verändert sich ihrer Meinung nach die Aufmerksamkeit für die transzendenten Ebene. Wenn sie selbst als Ritualeleiterin handelt, erlebt sie den unmittelbaren Zusammenhang von Körperlichkeit und Macht. Eine wichtige Erkenntnis für alle, die mit Ritualen zu tun haben: In dieser Ebene steckt für sie die Möglichkeit, Raum und Zeit hinter sich zu lassen und alles, was mit Meta Ebene zu tun hat, zu verabschieden. Zugleich bleibt sie aber die Dialektikerin, die eben gerade über dies wunderbar und eloquent reflektieren kann, auch auf einer Metaebene.

Ob die Transzendenzerfahrung implizit mitschwingt oder explizit als Bezug genannt wird – sie ist wichtig. Sie sollte in der Arbeit mit Ritualen immer in Bezug auf die Säulen von Immanenz, Transzendenz bewusst und transparent reflektiert werden – etliche der befragten ExpertInnen tun das. Andere, z.B. Sabine Simon, benennen das Göttliche, Unfassbare etc. in fast redundanter Form, machen zugleich aber auf einer Reflexionsebene nicht den Transfer, kritisch ihre eigene Rolle zu hinterfragen.

Als ein vorläufiges Ergebnis dieser Untersuchung zu Ritualen lässt sich festhalten: Es gibt im Vollzug von Ritualen in therapeutischen/seelsorglichen Zusammenhängen die inhärente „Ordnung“ der vier Sphären, die zueinander passen und teilweise auch einander passend gemacht werden: die sprachliche Ebene, die Erfahrung des Körpers, der Gemeinschaft und des Kosmos. Das Miteinander und Ineinander von Sprache, leiblicher Erfahrung und Gemeinschaft wird damit zum Kern rituellen Handelns und der Transzendenzerfahrung in diesem.

So wie Mary Douglas als Ethnologin über die Notwendigkeit von Ritualisierungen für das individuelle und gesellschaftliche kommunikative Handeln sprach, so ist aus den ExpertInnen-interviews deutlich hervorgegangen:

1. Rituale müssen etwas zum Ausdruck bringen, was für die soziale Ordnung und für die Gemeinschaft relevant ist.
2. Rituale allein stiften noch keine Gemeinschaft, sondern diese Gemeinschaft wird durch das rituelle Handeln geformt, konkretisiert und identifiziert. Wenn sich Rituale im seelsorglichen/therapeutischen Setting ereignen, so bildet sich auch dort ein Mikrokosmos einer Gemeinschaft ab; teilweise finden die Rituale im gemeinschaftlichen Setting statt, teilweise werden sie mit RepräsentantInnen des eigenen Systems durchgeführt. Es entsteht etwas Neues.
3. Ganz besonders in Zusammenhängen von Seelsorge und Therapie sind Rituale Inszenierungen einer neuen Wirklichkeit, in der die Überflüssigkeit des alten Leib-Seele-Dualismus⁵²² offenkundig wird. Es geschieht Inkarnation, das heißt: Worte werden zu Fleisch, Transformation geschieht – und das auf den verschiedenen Ebenen und Sphären des Zusammenlebens.

⁵²² Vgl. zum Leib-Seele-Dualismus, Helga Kuhlmann, 2004, 18.

10. Conclusio

Eine Conclusio dieser Untersuchung in zwei Teilen beinhaltet eine Schlussfolgerung, ein Ergebnis des Nachdenkens und somit auch das Erkennen von Folgerungen und schließlich einen Abschluss, der aber nichts Abschließendes im Sinne von Abgeschlossenheit hat, sondern einen Abschluss im Duktus von öffnenden und weitenden Fragen und Perspektiven darstellt.

Die Aufmerksamkeit für die rituellen Dimensionen in Seelsorge und Therapie trifft in eine Zeit, zu Beginn dieses neuen Jahrtausends, in der die Inanspruchnahme der traditionellen Rituale (Kausalien) nicht mehr selbstverständlich ist, zugleich aber eine erhöhte wissenschaftliche und durchaus auch populärwissenschaftliche Aufmerksamkeit für diese Thematik entstanden ist.

Es scheint adäquat und sinnvoll, das vielschichtige Instrumentarium der kulturanthropologischen Ritualanalyse Turners für praktisch-theologische Studien einzubringen und auf Fragestellungen hin zu erweitern, die an der Verknüpfung von Theorie und Praxis in systemischer Seelsorge und Therapie interessiert sind. Angesichts der jetzigen gesellschaftlichen, kulturellen und individuellen Entwicklungen ist die Beobachtung, die sich im Anschluss an Turners Konzept der Liminalität und dann explizit des Liminoiden - also des Schwellenzustands und der Schwellenpersonen, im Rahmen seiner Rekonstruktion der Passageriten⁵²³ - aufdrängt keine Frage mehr: dass nämlich unsere heutige Zeit sowohl hinsichtlich des Individuums als auch hinsichtlich der Gesellschaft und Gemeinschaften/Gruppen immer mehr zu einer Schwellenzeit wird. In anderen Worten: Was in der Postmoderne als Konstante fungiert und in diesem Sinne von Dauer ist, ist der Übergang, der Umbruch und die Veränderung, und in dieser Situation die Vielfalt der möglichen Sinnkonstruktionen.

Wenn zu Beginn dieser Untersuchung gefragt wurde, ob es Veränderungen im Verständnis von Religion, Spiritualität und Theologie gibt, die dazu beitragen können, ein neues und erweitertes Ritualeverständnis zu erlangen, so kann dies als ein wesentliches Ergebnis der vorliegenden Arbeit hier festgehalten werden: Da die Rituale der Gegenwart - besonders was ihre Form und auch ihre Durchführung im Kontext der Kirchen betreffen - nur noch eine geringe Verbindlichkeit besitzen, gewinnen sie einen pluralistischen, fragmentarischen und experimentellen Charakter.⁵²⁴ Dies spiegelt den aktuellen Zeitgeist der grundlegenden Veränderungen für Religion, Spirituali-

⁵²³ Vgl. Kap. 2.3.2 und Victor Turner, 1967, 95 ff.

⁵²⁴ Vgl. Victor Turner, 1995, 86.

tät und Theologie: Die privatisierte Religion steht neben der öffentlichen Religion, Tendenzen zur Individualisierung gehen einher mit Institutionalisierung und Säkularisierung steht neben zunehmender Entsakulärerisierung.

So bestätigt sich van Genneps These⁵²⁵, dass Rituale in Momenten des Übergangs, gerade dann, wenn die soziale Struktur am schwächsten ist, besonders wichtig sind. Übergangsrituale im Sinne van Genneps werfen verstärkt die Frage auf, inwieweit sie für die Individuen in der Postmoderne die Funktion der Strukturierung von Entwicklungsprozessen erfüllen können bzw. wie der Transitus von einem in einen anderen Zustand individuell und gesellschaftlich begleitet werden kann. Erfüllen Rituale nicht mehr die an sie gerichteten Erwartungen, dann verlieren sie ihre Funktion und verschwinden als Folge aus dem Leben einer Gemeinschaft oder sie leben – aufgrund bewusst geleisteter oder nicht-bewusster Transformationsprozesse – in veränderter Form fort. Ebenso bestätigt sich Turners These, dass besonders das Liminoide die Erforschung von Symbolen im Prozess sozialen Handelns, „in der Praxis, also nicht aus sicherer Entfernung zum Leben ...“ erfordere.⁵²⁶

Im Folgenden sollen in Form eines Ausblicks Ergebnisse benannt werden, die sich im Anschluss an Turner, an die systemisch-genderorientierten Explorationen sowie aus der Auswertung der Interviews nahe legen und weiter entwickeln lassen.

1. Rituale verbinden und verändern Wirklichkeiten.

Die verschiedenen Wirklichkeiten, die sich im Zusammenhang mit Ritualen eröffnen, gehen nicht in Allgemeinheit oder Besonderheit auf und lassen sich nicht auf die Erfüllung von Intentionen und Funktionen reduzieren. Vielmehr haben Rituale einen Selbstzweck und eine eigene ästhetische wie aufführende Qualität. So kommt es zu verschiedenen Ausdrucks- und Darstellungsweisen, die sich erst im Prozess der Inszenierung zeigen bzw. die erst im Vollzug ihre unterschiedlichen Bedeutungskontexte und -linien zum Vorschein bringen. Rituale ermöglichen in der Mehrdeutigkeit, die sich im Vollzug eröffnet, eine Rückbesinnung auf deren Entstehungskontext und eine Vorwärtsbewegung zu den verschiedenen wirklichkeitserzeugenden Möglichkeiten. Erst im Vollzug zeigt sich, wie und ob die Vielschichtigkeit der rituellen Inszenierung zur Verbindung der verschiedenen Wirklichkeiten führt. Hier spiegelt sich der Kontext der Hori-

⁵²⁵ Vgl. Kap. 2.1.2.

⁵²⁶ Victor Turner, 1995, 88.

zonderweiterung des systemischen Denkens wieder. Ausgehend von sich wandelnden Beziehungssystemen, die im Zentrum von Ritualausübungen stehen, werden die Themen und inneren Welten der einzelnen Menschen neu verstanden und begegnen sich auf den verschiedenen Ebenen. Ein Ergebnis der Interviews ist die Bestätigung, dass Rituale Wirklichkeiten verändern, indem sie Wirklichkeiten schaffen. Hier ereignet sich das Zusammenfließen der vier untersuchten Sphären: Sprache, Körper, Kosmos und Gemeinschaft. Soziale, kulturelle, religiöse und geschlechtsspezifische Besonderheiten sind von Bedeutung und beeinflussen die jeweiligen Wirklichkeiten.

2. Rituale sind körperliche Handlungsformen.

Ausgehend vom Performativen ist die Körper-Ebene im Ritual konstitutiv und konkret. Im Ritual kommen verschiedene Ebenen zusammen: die konkreten körperlichen Handlungen und Empfindungen/Wahrnehmungen, die Theaterähnlichkeit des Verhaltens, des Geschehens, des Settings (Symbole, „Requisiten“) und die körperbezogene Haltung der RitualeiterInnen⁵²⁷ sowie der am Ritual Teilnehmenden. Wenn z.B., wie das in der kontextuellen Therapie häufig⁵²⁸ praktiziert wird, das Ritual so ausgeübt wird, dass der Täter sich hinkniet, vollzieht sich allein durch die körperliche Bewegung eine innere Bewegung. In dem körperlichen Akt des Hinknens kann sich etwas von dem abbilden und ereignen, was für den Heilungs- und Verstehensprozess der Ratsuchenden entscheidende Konsequenzen haben kann. Denn wie oben gezeigt wurde⁵²⁹, sind gerade das Zusammenwirken von Körper und Sprache für den Aufbau von neuen Möglichkeiten emotionaler Verbindung und verantwortlichen Lebens in Ritualen entscheidende Parameter. Erotik und Sinnlichkeit können ein wesentlicher Bestandteil dieser Körperlichkeit im Ritual sein. So wie Eros nach Plato zusammen bringt, was unterschieden ist und sich dennoch entspricht, so ist auch im Ritual die erotische Ebene präsent, wenn die Beteiligten bereit sind, sich mit Leib und Seele auf den Transformationsprozess einzulassen. Macht, Erotik und Spiritualität gewinnen eine neue Bedeutung.⁵³⁰ Allerdings ist gerade hier die gendersensible Perspektive einzubeziehen. Macht und Erotik können im Ritual als Teil dieses körperlichen Erfahrungsspielraumes als Kraft und vor allem als mit anderen geteilte, anderen mitgeteilte Kraft erlebt werden, zugleich aber

⁵²⁷ In Interview 5 mit Gesine Trost hierzu sehr passend die Antwort auf Frage 3: „... da habe ich gemerkt, ich brauche noch was Rituelles, was das mich so richtig in den Rhythmus holt, habe mich umgekehrt und einfach in dieses Gras gebissen ...“.

⁵²⁸ Terry D. Hargrave, 1994 und auch Terry D. Hargrave/Frank Pfitzer, 2005.

⁵²⁹ Vgl. Kapitel 9.4.1., S. 248 ff.

⁵³⁰ Vgl. Ursula Riedel-Pfäfflin/Julia Strecker, 1999, 191 ff.

auch als Grenzüberschreitung und Diffusion. Deshalb ist die Klärung und bewusste Reflexion der SeelsorgerInnen/TherapeutInnen-Rolle von großer Bedeutung.

3. Rituale, Sprache und Bindung gehören zusammen.

Im Ritual wird mit Leib, Geist und Seele ein Raum betreten, der Immanenz und Transzendenz als eine Wirklichkeit erfahrbar macht. Im therapeutischen und seelsorglichen Vollzug des Rituals kommen die verschiedenen Ebenen der einen großen Wirklichkeit zusammen. Zugleich ist diese im Ritual durch die Versprachlichung materialisierte Wirklichkeit unserem alltäglichen Bewusstsein übergeordnet. Das Ritual wirkt über das alltägliche Bewusstsein hinaus und lässt die offene Dimension des Symbolischen eine Wirklichkeit betreten, die den Zugang zu neuen Landschaften ermöglicht. In dieser offenen Dimension des Symbolischen ist Wandlung und Verwandlung, aber auch Bindung und Rückbindung möglich. Zugleich eröffnet sich hier der Raum der Transzendenz als ein Raum, der Platz lässt für Sammlung und Vergewisserung, aber eben auch für Bewegung und Veränderung. Das Ritual kennzeichnet den Anfang und das Ende eines Übergangs.

Nicht nur die Ritualisierung des Sprachinhaltes ermöglicht eine Verdichtung des Wesentlichen, dazu gehören gleichfalls die symbolische Handlung sowie die unmittelbar sinnhafte Realisierung des zuvor nicht Verbalisierten. Dieses Wesentliche, dieser Raum, in dem Stimmigkeit und Bezogenheit spürbar werden, macht Rituale zu einem jedes Mal wieder einzigartigen Geschehen. Durch den jeweils eigenen Sprachfindungsprozess entsteht eine Neuorientierung im eigenen Herzen, auch in der Bezogenheit untereinander. Im Moment der Transzendierung, dem Öffnen des Raums für die Bindung und Rückbindung, geschieht Unerwartetes und Unvorhersehbares, das seine eigene besondere Kraft entfaltet. Kraft und Verbundensein, Bezogensein und Sich-Beziehen auf – all das sind Teile des Wandlungsprozesses, die im Ritual mitschwingen.

4. Rituale sind nicht ohne den Blick auf Macht- und Autoritätsbeziehungen zu begreifen.

Ausgehend von den Beobachtungen der interviewten ExpertInnen, die Rituale in ihrem jeweiligen Setting innerhalb einer normativen Ordnung inszenieren, lässt sich belegen, was in Ritualtheorien und verschiedenen Entwürfen zum performative turn angedacht wurde. Die Performativität der Machtbeziehungen in Ritualen ist wesentlich für das rituelle Geschehen und fällt je nach Perspektive (Gender, Status) unterschiedlich aus. Vor allem ist die Frage nach der Macht

insofern zu stellen, als im Ritual zugleich „Ermächtigung“ stattfindet. Die Erkenntnisse aus der systemischen Therapie und Seelsorge sowie die Auseinandersetzung mit Geschlechterdifferenz und Sinnstiftung sind dabei wegweisend.

Berufung als ein Aspekt der Macht- und Autoritätsfrage ist insofern von Bedeutung, als die Frage nach der Transparenz und des bewussten Umgangs mit der eigenen Rolle in das performative Feld hineinwirkt. Je bewusster der Umgang mit der eigenen Macht als RitualeleiterIn ist, desto transparenter und nachvollziehbarer wird das rituelle Geschehen und dessen Inhalte für die Teilnehmenden. Die Macht performativer Prozesse bewirkt die Einverleibung von Machtstrukturen durch Strukturierung und Formgebung, indem Prozesse ermöglicht werden, die sich in Habitus und spezifischen Lebensstilen ebenso manifestieren wie in der Anerkennung oder Nichtanerkenntnung von Autoritäten und Hierarchien. Schlussendlich macht sich an der Machtfrage auch die Legitimation für rituelle Handlungen fest. RitualeleiterInnen, die den Individuen im Ritual die Möglichkeit eröffnen, die individuelle Darstellung als Ort der Aufführung von Normen sowie Infragestellung der Normen zu begreifen, sehen ihre Verantwortung, mit dieser Prozessbegleitung dialogisch umzugehen, sehr unterschiedlich.⁵³¹

Erweiternd und ausblickend sei hier an die ethische Herausforderung erinnert, die die Arbeit mit Ritualen TherapeutInnen und SeelsorgerInnen mit auf den Weg gibt. Ausgehend davon, dass sie Familien und Einzelne von Leiden und dysfunktionalem Verhalten weg bewegen möchten bzw. sie dazu anleiten, dass sie sich selbst auf den Weg machen, hat das für ihre Arbeit Konsequenzen: Sie öffnen die Tür zur Zukunft dadurch, dass sie KlientInnen ermutigen, sich den Themen aus ihrer Vergangenheit zu stellen. Ob diese die Zukunftsperspektive erreicht haben, erkennen sie daran, ob sie beginnen, Pläne und Perspektiven zu entwickeln. Es ist die Aufgabe der WegbegleiterInnen, Interventionen anzubieten, die Handlungsspielräume erweitern und neue Entwicklungsschritte möglich machen.

Die Erkenntnis aus der systemischen Arbeit mit Mehrgenerationen⁵³² macht bewusst: Der integrative Ansatz, Liebe und Vertrauen zwischen den KlientInnen, aber auch in ihren Generationen

⁵³¹ Siehe hierzu Interview 7, Elsa Merz, Antwort 4, in der sie sich im Zusammenhang mit Konfirmation mit der Anerkennung des göttlichen Vater- und Mutterseins beschäftigt. Vergleichsweise dazu äußert sich sehr unreflektiert Sabine Simon, die auf einer persönlichen Berufung ihres Meisters besteht, ohne ihre eigene Autorität und Machtposition kritisch zu bedenken. Moses El Hur als männlicher Therapeut beschäftigt sich sehr mit Macht und Verantwortung aus Sicht der Rituallleitung.

⁵³² Vgl. das Beispiel von Gertrud Jung, S. 258.

(wieder)herzustellen, ist mit viel Arbeit, Respekt und Feinfühligkeit verbunden. Rituale sind eine wesentliche systemische Interaktionsform, die aber sorgfältig reflektiert und in den seelsorglichen/therapeutischen Prozess eingebunden werden will.⁵³³

5. Rituale werden aus der jeweiligen Gender-Perspektive unterschiedlich erlebt und bewertet, was wiederum Einflüsse auf die Seelsorge- und Therapielandschaft ausübt.

Sowohl die interviewten Expertinnen als auch die Experten betonen unterschiedliche Herangehensweisen der Geschlechter an Rituale. Diese Dynamik wurde als ein Ergebnis der ExpertInnen-Interviews benannt. Während Männer im Zugang zu Ritualen eher Fremdheit empfinden, entwickeln Frauen schneller Vertrauen und die Bereitschaft, sich auf ein Wagnis einzulassen. Die Bereitschaft zu Kreativität und unbekannten Wagnissen wurde von den Frauen in Bezug auf ihre eigenen Geschlechtsgenossinnen wesentlich höher eingestuft.

Von therapeutischer Seite aus gibt es ein Bewusstsein für die überwiegend weibliche Ausrichtung des psychotherapeutischen Arbeitsfeldes in Bezug auf Rituale. Zugleich wird von einigen bemerkt, dass die Mehrheit des Klientels weiblich sei und die Bereitschaft, sich grundsätzlich auf therapeutische bzw. seelsorgliche Prozesse einzulassen dann auch wiederum die Bereitschaft für Rituale beeinflusse. Welche Auswirkungen dies im Einzelnen gegenwärtig und perspektivisch auf die seelsorgliche und therapeutische Landschaft hat, wäre in einer weiteren Forschungsarbeit sicherlich untersuchenswert. Ebenso wäre noch zu eruieren, inwieweit die Genderperspektive das Rollenverständnis sowohl im Hinblick auf die TherapeutInnen-, als auch auf die SeelsorgeInnen-Rolle maßgeblich beeinflusst.

6. Rituale in Seelsorge und Therapie leben von der Inszenierung und Aufführung symbolischer und sozialer Handlungen und können sich gegenseitig befruchten.

Wenn ein Ritual als Aufführung symbolischer und sozialer Handlungen bezeichnet wird, spielen Kontingenzen wie Kontinuitäten der Darstellung eine wesentliche Rolle. TherapeutInnen können

⁵³³ Vgl. hierzu Anm. 164. Die Thematik des rituellen Missbrauchs ist in dieser Untersuchung nur erwähnt. Da die ethische Verantwortung der SeelsorgerInnen und TherapeutInnen unter dem Aspekt der Macht- und Autoritätsbeziehungen so entscheidend ist, sei hier betont: Ritueller Missbrauch, ob als sexueller, physischer oder emotionaler Missbrauch realisiert, ist eine Form von Gewalt, die häufig unter dem Deckmantel der Religiosität oder vermeintlichen Sinnzuschreibungen durchgeführt wird. Kinder und Jugendliche, die solchen massiven Gewalthandlungen ausgesetzt werden, sind meistens ihr Leben lang mit den Folgen von Traumata beschäftigt. Vgl. u.a. Judith Herman, 1993, und Michaela Huber, 2009.

sich an dieser Stelle von Theologie und Seelsorge inspirieren lassen. Als Aufführung wird das Ritual insofern bezeichnet, als den an ihm Beteiligten eine Differenzerfahrung zuteil wird, die sich in der Performance ausdrückt. Der Charakter der Aufführung entsteht in dem Moment, in dem auf potenzielle ZuschauerInnen Bezug genommen wird. Diese Bezugnahme entsteht auch dort, wo eine Gemeinschaft für sich selbst eine Aufführung inszeniert. Zugleich wird dort eine soziale Gemeinschaft deutlich, wo sowohl auf die praktischen Regeln der Kommunikation als auch auf die gemeinsamen Erfahrungen der Inszenierung rekurriert wird. SeelsorgerInnen können also hier von den TherapeutInnen lernen, wenn sie sich im Seelsorgesetting dafür öffnen, mit Ratsuchenden Rituale zu kreieren. Hier können aufgrund von Verletzungen und geschädigtem Identitätsgefühl Möglichkeiten geschaffen werden, Verhaltensmuster und innere Überzeugungen neu zu gestalten:

- Der erste Schauplatz sind die Menschen, mit der die Klientin liebevolle und vertrauensvolle Erfahrungen hätte machen sollen. Es gibt Beziehungen, wo das destruktive Verhalten, das in der Vergangenheit soviel Schaden angerichtet hat, immer noch virulent ist. Ebenso gibt es Menschen, die in der Vergangenheit andere sehr verletzt haben, die inzwischen aber gestorben oder unauffindbar sind. Es gibt aber auch Situationen, in denen Menschen sich für ihr Verhalten verantwortlich erklären und diese Verantwortung auch benennen. Dies kann in einer Begegnung geschehen, die von der TherapeutIn/SeelsorgerIn begleitet wird, aber auch in Form von Vorschlägen zu Gelegenheiten für liebevolle und vertrauenswürdige Interaktionen, z. B. in einem Versöhnungsritual.⁵³⁴
- Der zweite Schauplatz sind die inneren Bühnen der Ratsuchenden, die sich im Ritual eine äußere Bühne suchen. Ein wesentlicher Erkenntniszuwachs aus der systemischen Perspektive ist die Wahrnehmung, dass Menschen, wenn sie einmal die Grundbedürfnisse ihres Identitätsgefühls und der Grundlage für Vertrauen verstanden haben, destruktive Konstruktionen, wie z. B. Selbstabwertung infolge von massiven Verletzungen, ablegen können. Stattdessen gibt es die Möglichkeit für neue und hilfreiche Konstruktionen, die den KlientInnen Optionen für neue Sichtweisen ihrer selbst im Zusammenspiel mit anderen eröffnen. Dies kann in Selbsthilfegruppen, aber auch in öffentlichen Veranstaltungen zu bestimmten Themen geschehen. So machten Initiatorinnen von Frauengottesdiensten zum Thema „sexuelle Gewalt“ die Erfahrung, dass dies besonders von Überlebenden se-

⁵³⁴ Vgl. dazu Terry D. Hargrave/Frank Pfitzer 2005.

xueller Gewalt als Modell erlebt wurde, wie sie lernen konnten, neue Definitionen von sich selbst zu finden.

- Der dritte Schauplatz ist das Seelsorge-/Therapiesetting selbst. Indem die TherapeutIn die KlientInnen unterstützt, neue Verhaltensweisen zu erproben, unterstützt sie auch neue kognitive Konstrukte, die sich in diesem Zusammenhang auftun. Wenn jemand ständig Selbstabwertungsbotschaften gegen sich richtet, so ist es Aufgabe der Therapie, die dahinterliegende individuelle psychische Dynamik zu beleuchten, aber auch neue Konstruktionen zu entfalten und wirksam werden zu lassen. SeelsorgerInnen können Rituale in ihr Handlungsspektrum aufnehmen, um auf performativer Ebene neue, konstruktive Verhaltensweisen einzuüben. So ist die Erarbeitung neuer Botschaften, die von Selbstliebe und Vertrauen geprägt sind, oft besonders wirksam über die Arbeit mit Ritualen zu erreichen.⁵³⁵

7. Rituale sind liminoid.

Anknüpfend an Turners Unterscheidung zwischen Liminalität und Liminalität lässt sich für Rituale in Seelsorge und Therapie der Schwerpunkt auf das Liminoide legen. War den liminalen und liminoiden Phänomenen gemeinsam, dass sie eine Unterbrechung des Alltags darstellen und einen Zwischenraum kreativen Erlebens herstellen, beziehen sich die liminoiden Phänomene besonders auf Bereiche der Individualität, der Freizeit und der Freiwilligkeit. Hier kommt auch das ludische Element der Rituale zum Tragen.⁵³⁶ Im Liminalen, das eher an den Rändern, in den Zwischenräumen und Lücken zentraler Institutionen entsteht, können gemeinschaftliche Normen zeitweise außer Kraft gesetzt werden, um dann erneut in das Bewusstsein und in die Körper der Beteiligten eingeschrieben zu werden. Dies gilt für die Handlungsfelder Therapie und Seelsorge gleichermaßen.

Mittels spielerischer Handlungsformen, die in der Gemeinschaft ausprobiert werden können, gibt es die Möglichkeit, bestehende Zustände zu kritisieren, aber auch ihre Veränderung und Unterwanderung zu erproben. Im Ludischen treffen Macht und Normativität mit Kritik und Kontingenzerfahrungen zusammen. Die konfessionelle Vielfalt, die im Kontext des Liminalen auftritt, ist eine Chance und Herausforderung für die Situation der Kirchen zu Beginn des 21.

⁵³⁵ Angelika Glöckner ist der Frage nach dem Ablauf des rituellen Satzes und seines Vollzugs im therapeutischen Rahmen nachgegangen, 2000, 71 ff.

⁵³⁶ Vgl. Victor Turner, 1995, 40 ff.

Jahrhunderts. Hier ist die interkulturelle Seelsorge herausgefordert: Seelsorge muss sich heute mit ihren Ritualen im Spannungsfeld zwischen Globalität und Partikularität situieren, in einer globalen Sicht der Pluralität menschlicher Probleme, die nur durch die Kenntnis vielfältiger konkreter Kontexte angemessen erfasst werden können. Dies ist eine Herausforderung und Chance, gerade auch für die evangelische Kirche, die sich mit ihrem protestantischen Erbe immer noch auf unsicherem und häufig ambivalent besetztem Terrain bewegt. Gerade in diese Ambivalenz und Öffnung hinein können Rituale mit ihrer liminoiden Wirkkraft Synergien der Heilung auf ganzheitlicher Ebene für die Seelsorge freisetzen.

8. Rituale beinhalten Heilung und Befreiung als wesentliche Elemente.

Für Therapie und Seelsorge gilt gleichermaßen: Rituale wirken verdichtend und vertiefend und genau diese Wirkung ist das Verbindende, nicht nur, was die untersuchten Wirkkreise Therapie und Seelsorge betrifft. Auch in anderen Bereichen und anderen Disziplinen haben Rituale eine heilsame, befreiende und transzendierende Kraft. In dieser Zeit von grundlegenden gesellschaftlichen Veränderungen verwundert es kaum, dass sich Religion und Rituale ebenso in einem Transformationsprozess befinden. Hier liegt eine Chance für die Kirchen, Räume für Sprachlosigkeit zu eröffnen. Die Bereitschaft, das Unsichtbare sichtbar zu machen und die sicht- und fühlbare Wirklichkeit zu überschreiten, kann in Zeiten der Wandlung neue Wege aufzeigen. Das Einzigartige an diesen Wandlungen ist das Prozesshafte und das Unverfügbare: Heilung und Befreiung sind vielleicht während der Durchführung des Rituals in allen Dimensionen spür- und erfahrbar. Häufig stellt sich jedoch erst einige Zeit später die Auswirkung und Wandlungskraft des Rituals auf den verschiedenen Ebenen ein. Gerade in diesem Wandlungsprozess wirken die verschiedenen Sphären, nämlich Sprache, Körper, Kosmos und Gemeinschaft ineinander und sind ohne ihre gegenseitige Beeinflussung und Synergie nicht denkbar. Auch die Konsequenzen von Heilung und Befreiung wirken sich auf diese vier Ebenen synergetisch und kathartisch aus.

9. Rituale sind protestantisch.

Auch wenn immer wieder beklagt wird, dass die evangelische Kirche zu wenig Spiritualität und Sinn für Liturgisches und Rituelles übrig habe, kann an dieser Stelle festgehalten werden: Das Konzept des „Priestertums aller Gläubigen“ eröffnet besonders überzeugende Möglichkeiten für von Einzelnen und Gemeinschaften selbst maßgeblich gestaltete Rituale. Die Einstellung, dass weder Hierarchien noch Erbfolgen oder Institutionen, sondern ausschließlich Gottes Gegenwart

und das Evangelium entscheidende Zäsuren für das Leben setzen, kommt nämlich der Einschätzung der meisten interviewten ExpertInnen sehr nahe, dass die wichtigen Impulse für das Leben der KlientInnen aus der Beratungssituation und damit gewissermaßen aus dem Kairos entstehen. Die Ratsuchenden werden damit selbst zu ExpertInnen ihrer Situation und genau dieser Akt ermöglicht die Unmittelbarkeit, die Berührbarkeit und die Vertiefung der spirituellen Erfahrungen. Die Idee des „Priestertums aller Gläubigen“ beinhaltet als Gedanken, dass alle Getauften vor Gott „ohne patentierte menschliche Vermittler“ in Freiheit stehen. PastorIn und SeelsorgerIn unterscheiden sich von anderen Christen nur durch ihre Funktion und Ernennung, nicht aber durch ihren spirituellen Status. Ebenso kommt hier die Anerkennung aller Formen des Lebens als göttliche Berufungen mit ins Spiel; die Unantastbarkeit dieser Berufungen geht damit als Gedanke einher. Berufung - ein Terminus, der zu Beginn dieser Untersuchung gar nicht im Blickfeld stand - gewann durch die Aussagen der ExpertInnen und die Überschneidungen in deren Stellungnahmen an Bedeutung. Was bei Martin Luther schon in Bezug auf die Arbeit von Mönch und Priester gesagt wurde, gilt für alle Menschen: In Gottes Augen ist die Arbeit der PfarrerIn, der TherapeutIn, des Gärtners oder der Frau, die ihre Hausarbeit verrichtet, absolut gleichgestellt und gleichwertig angesehen. So sind auch ExpertInnen, die mit Ritualen arbeiten den Ritualsuchenden, deren Weggeschichten gesehen und in ein anderes Licht gestellt werden, gleichrangig und ebenbürtig vor Gott. Diese Gleichstellung ermöglicht Transparenz in der Kommunikation, Transzendenz in der Immanenz und Offenheit für das evangelische Grundprinzip.

10. Rituale eröffnen individuelle passgenaue Lebensbegleitung und zugleich die Chance der Entindividualisierung.

Einzelne können im Ritual ihrer eigenen Biographie und Berufung auf die Spur kommen und sich zugleich auf die sozialen Relationen beziehen, die ihre Lebenswelt strukturieren. Auf einer anderen Ebene erschließt sich aber auch der besondere Horizont von Gerechtigkeit, von weiter gefassten systemischen Settings und Rahmenbedingungen der Welt. Die Theorie Turners, dass Rituale transformative Kraft entfalten können, hat sich bestätigt und ist unter systemischer und gendersensibler Perspektive bedeutsam für die liminoiden Prozesse. Es gibt eine Bandbreite schwieriger und konfliktreicher Situationen, deren Lösungsmöglichkeiten nicht mit einem einzigen Ritual aufgenommen werden können. Ganz besonders bei Erfahrungen von Traumatisierung und Gewalt sind die Aufarbeitungsmöglichkeiten nur in einem Ansatz aufzuarbeiten, der über die persönliche/individuelle Perspektive hinausgeht und den gesamten Kontext mit einbezieht. Dabei ist die systemische Sichtweise Augen-öffnend und Blick-erweiternd.

Last not least:

Rituale sind kein Allheilmittel, aber sie bieten denen, die sich für ihre Wirkkraft öffnen, einen Anker und eine Plattform für die Transformation in ihrem eigenen und darüber hinaus im gesellschaftlichen System. Rituale sind insofern wahrhafte Transformationsmedien sowohl für die RitualbegleiterInnen als auch für die Ritualsuchenden, als sie auf allen Ebenen von Systemen Veränderungen begleiten und bewirken können. Rituale gehen mit seelischen Prozessen einher, haben aufgrund ihrer Fähigkeit, Wirklichkeiten zu verbinden, einen großen Einfluss auf das Verhältnis von Innenräumen und Außenräumen, von Körper und Seele, von Selbstverhältnis und Weltverhältnis. Interkulturelle und interreligiöse Fragen sind Teil dieses Prozesses und müssen für neu zu entwickelnde Ritualtheorien innerhalb und außerhalb von Kirchen wegweisend sein. Die Dimension der geschlechtsspezifischen Unterschiede und Besonderheiten, aber auch der inklusiven Momente und Verbindungen, bleibt Teil und Ressource dieser weiteren Erkundungen. Wenn zu Beginn dieser Arbeit gefragt wurde, inwiefern Rituale in Seelsorge und Therapie voneinander lernen können, so sei hier abschließend geltend gemacht: In ihrer Eigenheit bieten Rituale im Raum der Seelsorge die Möglichkeit, Vertiefungen und Bewusstwerdungsprozesse anzuleiten, die sonst nur im therapeutisch-geschützten Raum möglich sind. Gerade weil auch von nichtkirchlichen TherapeutInnen immer wieder darauf hingewiesen wird, wie wichtig die Einbeziehung der Sinnfragen für die Durchführung einer Therapie sei, werden Rituale zu einer Schnittstelle zwischen der Suche nach Sinn und Vertiefungsprozessen der unbewussten Persönlichkeitsanteile und unverarbeiteten Dilemmata. So entstehen wieder neue Dimensionen und sie erweitern die Facetten der methodisch fundierten Seelsorge- und Therapielandschaft: Rituale und Seelsorge gehören zusammen, Therapie und Rituale ebenso.

Rituale katalysieren und stabilisieren vor allem auf der seelischen Ebene wertvolle Aspekte und Dynamiken und eröffnen den Beteiligten die Möglichkeit, Sinn und Transzendenz zu erfahren und sich in dieser Transzenzerfahrung wandelbar und mit allem verbunden zu begreifen. Inwieweit diese Prozesse die Kirchenlandschaft bereichern und beleben werden, bleibt ein weiter und großer, spannungsvoller und zu entdeckender, noch lange nicht erschlossener Raum.

LITERATURVERZEICHNIS

- Alexander, Bobby C.: Victor Turner Revisited. Ritual as Social Change, in: American Academy of Religion, (Atlanta), 1991, AS 74.
- Anderson, Harlene und Goolishan, Harold: Der Klient ist Experte. Ein therapeutischer Ansatz des Nicht-Wissens, in: Zeitschrift für systemische Therapie, 1992, Jg. 10 (3), S. 176 ff.
- Anderson, Harlene und Goolishan, Harold: Menschliche Systeme. Vor welche Probleme sie uns stellen und wie wir mit ihnen arbeiten, in: Von der Familientherapie zur systemischen Perspektive, S. 189-216, hrsg. von Ludwig Reiter, Ewald-Johannes Brunner und Stella Reiter-Theil. Berlin, Heidelberg und New York 1988.
- Arendt, Hannah: Was ist Existenz-Philosophie?, Frankfurt am Main 1990.
- Bamberg, Michael: Is there anything behind discourse? Narrative and the local accomplishment of identities, S. 220 ff., in: Challenges to theoretical psychology. Selected and edited proceedings of the seventh Beannial Conference of The International Society for Theoretical Psychology Berlin, 1997, hrsg. von Wolfgang Maiers u. a., North York 1999.
- Bateson, Gregory: Mind and Nature: A Necessary Unity, New York 1984.
- Bateson, Gregory: Ökologie des Geistes, Frankfurt am Main, 1981.
- Bateson, Mary Catherine: Mit den Augen einer Tochter. Meine Erinnerung an Margaret Mead und Gregory Bateson, Hamburg 1987.
- Becker, Sybille u. a. (Hrsg.): Das Geschlecht der Zukunft. Zwischen Frauenemanzipation und Geschlechtervielfalt, Stuttgart 2000.
- Bell, Catherine: Ritual Theory Practice, New York 1992.
- Bell, Catherine: Ritual. Perspectives and Dimensions, New York 1997.
- Belliger, Andrea und Krieger, David J.: Einführung, in: Ritualtheorien, 2. Aufl., S. 7 ff., hrsg. von Andrea Belliger und David J. Krieger, Wiesbaden 2003.
- Bertalanffy, Ludwig von: Robots, men and minds, New York 1967.
- Bloch, Maurice E. F.: Prey into Hunter. The politics of religious experience, Cambridge 1991.
- Boff, Leonardo: Kleine Sakramentenlehre, Düsseldorf 1975.
- Bons-Storm, Riet: The incredible Woman. Listening to Women's Silences in Pastoral Care and Counseling, Nashville 1996.
- Boscolo, Luigi und Bertrando, Paolo: Die Zeiten der Zeit. Eine neue Perspektive in systemischer Therapie und Konsultation, Heidelberg 1994.
- Boszormenyi-Nagy, Ivan: Unsichtbare Bindungen. Die Dynamik familiärer Systeme, Stuttgart 1981.
- Bredel, Ursula: Erzählen im Umbruch. Studie zur narrativen Verarbeitung der "Wende" 1989, Tübingen 1999.
- Bukow, Wolf-Dietrich: Über den Nutzen, sich mit Ritualen zu befassen, in: Kuckuck. Notizen zu Alltagskultur und Volkskunde, 1995, 2, S. 11 ff.
- Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt am Main, 1991.
- Butler, Judith: Performative Akte und Geschlechterkonstitution. Phänomenologie und feministische Theorie, in: Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften, S. 301 ff., hrsg. von Uwe Wirth, Frankfurt am Main 2002.
- Bynum, Caroline Walker: Fragmentierung und Erlösung. Gender Studies, Frankfurt am Main 1996.
- Caduff, Corina und Pfaff-Czarnecka, Joanna: Einleitung, in: Rituale heute. Theorien – Kontroversen - Entwürfe, 2. Aufl., S. 7 ff., hrsg. von Corina Caduff und Joanna Pfaff-Czarnecka, Berlin 2001.

- Centlivres, Pierre: Artikel „Die Übergangsriten heute“, in: *Handbuch der Schweizerischen Volkskultur*, Bd. 1, S. 221 ff., hrsg. von Paul Hugger, Zürich 1992.
- Cohen, Abner: *The politics of elite culture*, Berkeley 1981.
- Cornehl, Peter: Zustimmung zum Leben und zum Glauben. Eine Besinnung auf den Sinn der Fest- und Feiertage, in: *Praktische Theologie Heute*, 1985, 74, S. 410 ff.
- Couper-Kuhlen, Elizabeth und Kortmann, Bernd (Hrsg.): *Cognitive and discourse perspectives on cause, condition, concession and contrast*, Berlin 2000.
- Czikszentmihalyi, Mihaly: *Flow. Studies of Enjoyment*, Chicago 1974.
- Deeke, Axel: Experteninterviews – ein methodologisches und forschungspraktisches Problem, in: *Experteninterviews in der Arbeitsmarktforschung. Diskussionsbeiträge zu methodischen Fragen und praktischen Erfahrungen*, S. 7 ff., hrsg. von Christian Brinkmann, Axel Deeke und Brigitte Völkel, Nürnberg 1995.
- Deflem, Mathieu: Ritual, Anti-Structure and Religion: A Discussion of Victor Turner's Symbolic Analysis, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* (Cincinnati), 1991, 30, 1-25.
- Derrida, Jacques: Eine gewisse unmögliche Möglichkeit vom Ereignis zu sprechen, Berlin 2003.
- Douglas, Mary: Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigungen und Tabu, Berlin 1985.
- Douglas, Mary: Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur, Frankfurt/Main 1974.
- Driver, Tom F.: *The Magic of Ritual. Our Need for Liberating Rites that Transform Our Lives and Our Communities*, San Francisco 1991.
- Durkheim, Emile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/Main 1912/1996.
- Eberle, Thomas und Hitzler, Ronald: Artikel „Phänomenologische Lebensweltanalysen“, in: *Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch*, 3. Auflage, S. 109 ff., hrsg. von Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke, Weinheim 2000.
- Ehrenzweig, Anton: *The hidden order of art*, St. Albans 1970.
- Eliade, Mircea: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt/Main 1984.
- Eliade, Mircea: *Mythos und Wirklichkeit*, Frankfurt/Main 1988.
- Enzner-Probst, Brigitte: Rituelle Seelsorge. Überlegungen zur Bedeutung der rituellen Dimension für die seelsorgliche Begleitung, in: *Praktische Theologie*, 2009, 98, 4, 187-209.
- Erdheim, Mario: Ritual und Reflexion, in: *Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe*, 2. Aufl., S. 165 ff., hrsg. von Corina Caduff und Joana Pfaff-Czarnecka, Berlin 2001.
- Eulenberger, Klaus, Friedrichs, Lutz und Wagner-Rau, Ulrike: Das Netz ist zerrissen. Texte, Gebete und kleine liturgische Formen. Zum Neuen Evangelischen Pastorale, in: *Deutsches Pfarrerblatt*, 2003, 2, S. 129 ff.
- Foerster, Heinz von: Aufbau und Abbau, in: *Lebende Systeme: Wirklichkeitskonstruktion in der systemischen Therapie*, S. 19 ff., hrsg. von Fritz B. Simon, Heidelberg 1988.
- Forster, Edgar: Radikale Performativität, in: *Pädagogik des Pärformativen*, S. 224 ff., hrsg. von Christoph Wulf und Jörg Zirfas, Weinheim und Basel 2007.
- Frankl, Viktor E.: *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*, 7. Aufl., München 1988.
- Freud, Sigmund: *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und Neurotiker*, Frankfurt am Main 1991, Ges. Werke, Bd. 9.
- Friedrichs, Lutz: *Kasualpraxis in der Spätmoderne. Studien zu einer Praktischen Theologie der Übergänge*, Leipzig 2008.
- Früchtl, Josef und Zimmermann, Jörg: *Ästhetik der Inszenierung*, in: *Ästhetik der Inszenierung*, S. 9 ff., hrsg. von Josef Früchtl und Jörg Zimmermann, Frankfurt am Main 2001.
- Fuchs, Guido: *Mahlkultur. Tischgebet und Tischritual*, Regensburg 1998.
- Gebauer, Gunter und Wulf, Christoph: *Mimetische Weltzugänge. Soziales Handeln, Rituale und Spiele, ästhetische Produktionen*, Stuttgart 2003.

- Geertz, Clifford: „Deep play“ - Ritual als kulturelle Performance, in: *Ritualtheorien*, 2. Aufl., S. 99 ff., hrsg. von Andréa Belliger und David J. Krieger, Wiesbaden 2003.
- Gerbert, Frank: Psycho-Szene: Wenn Therapeuten Gott spielen, in: *Focus*, 1998, H. 13, S. 222 ff.
- Girard, René: *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt am Main 1992.
- Glöckner, Angelika: *Lieber Vater, Liebe Mutter. Sich von den Schatten der Kindheit befreien*, Freiburg 2000.
- Gluckman, Max: *Les rites de passage*, in: *Essays on the rituals of social relation*, S. 1 ff., hrsg. von Max Gluckman, Manchester 1962.
- Goffman, Erving: *Moduln und Modulationen*, in: *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, S. 185 ff., hrsg. von Uwe Wirth, Frankfurt 2002.
- Grimes, Ronald L.: „Ritual“, in: *Guide to the Study of Religion*, S. 259 ff., hrsg. von Willi Braun und Russel Mc Cutcheon, London und New York 2000.
- Grimes, Ronald L.: *Beginnings in Ritual Studies*, New York 1982.
- Grimes, Ronald L.: *Ritual Criticism. Case studies in its practise, essays on its theory*, Columbia 1990.
- Grimes, Ronald L.: Victor Turner´s Definition. Theory and Sense of Ritual, in: *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism. Between Literature and Anthropology*, S. 141 ff., hrsg. von Kathleen M. Ashley, Bloomington 1990.
- Grotowski, Jerzy: *Das arme Theater*, Velbert 1969.
- Grotowski, Jerzy: Vorwort und Essay. Von der Theatertruppe zur Kunst als Fahrzeug, in: *Theaterarbeit mit Grotowski an physischen Handlungen*, hrsg. von Thomas Richards, Berlin und Köln 1996.
- Günter, Andrea: *Der Sternenhimmel in uns. Transzendenz, Geschlechterdifferenz und die Suche nach Rückbindung*, Königstein 2003.
- Haas, Werner: *Familienstellen-Therapie oder Okkultismus? Das Familienstellen nach Hellinger kritisch beleuchtet*, Kemmern 2005.
- Hare-Mustin, Rachel T.: A Feminist Approach to Family Therapy, in: *Family Process*, 1978, Bd. 17, S. 181 ff.
- Hargrave, Terry D. und Pfitzer, Frank: *Neue kontextuelle Therapie*, Heidelberg 2005.
- Hargrave, Terry D.: *Families and forgiveness: Healing wounds in the intergenerational family*, New York 1994.
- Hauschildt, Eberhard: Was ist ein Ritual? Versuch einer Definition und Typologie in konstruktivem Anschluss an die Theorie des Alltags, in: *Wege zum Menschen*, 1993, 45, S. 24 ff.
- Heimbrock, Hans-Günter: *Gottesdienst: Spielraum des Lebens. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual in praktisch-theologischem Interesse*, Kampen und Weinheim 1993.
- Heinze, Thomas: *Qualitative Sozialforschung*, München, Wien, Oldenburg 2001.
- Held, Peter: Vom systemischen Denken zur systemischen Praxis. Theoretische Grundannahmen und Praxismaximen für einen systemischen Seelsorgeprozess, in: *Systemische Praxis in der Kirche*, S. 18 ff., hrsg. von Peter Held und Uwe Gerber, Mainz 2003.
- Hellinger, Bert: *Ordnungen der Liebe. Ein Kursbuch*, 3. Aufl., Heidelberg 1998.
- Hellinger, Bert: Wenn man den Eltern Ehre erweist, kommt etwas tief in der Seele in Ordnung. Ein Interview, in: *Psychologie Heute*, 1995, H. 6, S. 22 ff.
- Hentschel, Ingrid und Hoffmann, Klaus: Einleitung, in: *Spiel – Ritual – Darstellung*, Bd. 2, S. 9 ff., hrsg. von Ingrid Hentschel und Klaus Hoffmann, Münster 2005.
- Herlyn, Gerrit: *Ritual und Übergangsritual in komplexen Gesellschaften*, Hamburg 2002.
- Herman, Judith Lewis: *Die Narben der Gewalt. Traumatische Erfahrungen verstehen und überwinden*, München 1993.

- Hildenbrand, Bruno und Welter-Enderlin, Rosmarie: Einleitung – Wie es zu diesem Buch kam ..., in: *Rituale – Vielfalt in Alltag und Therapie*, S. 7 ff., hrsg. von Rosmarie Welter-Enderlin und Bruno Hildenbrand, Bonn 2002.
- Hildenbrand, Bruno: Mikroanalyse von Sprache als Mittel des Hypothesierens, in: *Familiodynamik*, 1990, H. 14, S. 3 ff.
- Huber, Michaela: *Trauma und die Folgen. Trauma und Traumabehandlung*, Teil 1, 4. Aufl., Paderborn 2009.
- Huber, Wolfgang: Die Wiederkehr von Religion ist nicht nur etwas, worüber man sich freuen kann, in: *Deutsche Zustände*, Folge 4, S. 303 ff., hrsg. von Wilhelm Heimeyer, Frankfurt/Main 2006.
- Huizinga, Johan: *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Hamburg 1956.
- Imber-Black, Evan: *Ritualthemen in Familien und Familientherapie*, in: *Rituale. Rituale in Familien und Familientherapie*, 4. Aufl., S. 73 ff., hrsg. von Evan Imber-Black, Janine Roberts und Richard A. Whiting, Heidelberg 2001.
- Irigaray, Luce: *Die Zeit der Differenz. Für eine friedliche Revolution*, Frankfurt am Main und New York 1991.
- Jennings, Theodore W.: *Rituellles Wissen*, in: *Ritualtheorien*, 2. Aufl., S. 157 ff., hrsg. von Andréa Belliger und David J. Krieger, Wiesbaden 2003.
- Joas, Hans: *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttransparenz*, Freiburg 2004.
- Jürgens, Gesa: *Virginia Satir - was bleibt?*, in: *Systhema*, 1998, 12. Jg., H. 2, S. 155 ff.
- Karle, Isolde: *Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre*, Neukirchen-Vluyn 1996.
- Keesing, Robert: *Introduction*, in: *Rituals of Manhood: Male initiation in Papua New Guinea*, S. 1 ff., hrsg. von Gilbert H. Herdt, Berkeley 1982.
- Kertzer, David I.: *Ritual, Politik und Macht*, in: *Ritualtheorien*, 2. Aufl., S. 365 ff., hrsg. von Andréa Belliger und David J. Krieger, Wiesbaden 2003.
- Kippenberg, Hans G.: Einleitung, in: *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, S. 9 ff., hrsg. von Hans G. Kippenberg und Brigitte Luchesi, Frankfurt/Main 1978.
- Kiss, Kathrin: *Abschied und Neubeginn. Die Funktion christlicher Schwellenrituale aus psychologischer Sicht*, (Diss., München 1997), Pfaffenweiler 1999, Münchener Studien zur Kultur- und Sozialpsychologie, Bd. 11.
- Klessmann, Michael: *Seelsorge. Ein Lehrbuch*, Neukirchen-Vluyn 2008.
- Klie, Thomas: *Vom Ritual zum Ritus. Ritulogische Schneisen im liturgischen Dickicht*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift*, 2009, Jg. 26, H. 1, *Rituale*, S. 96 ff., hrsg. von Cilliers Breytenbach u. a., Berlin 2009.
- Klinger, Elmar: *Geschlechterdifferenz im Zeichen der Religion. Ein Erfahrungsbericht zur Arbeit im Graduiertenkolleg*, in: *Geschlechterdifferenz in religiösen Symbolsystemen*, S. 11 ff., hrsg. von Bernhard Heininger, Münster 2003.
- Knoblauch, Hubert: *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt/Main und New York 2009.
- Körtner, Ulrich H. J.: *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*, Gütersloh 2006.
- Kroeger, Matthias: *Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche*, 2. Aufl., Stuttgart 2005.
- Krüll, Marianne: *Mütter – Töchter. Ein Gespräch mit Ursula Nuber*, in: *Psychologie Heute*, 2002, H. 7, S. 20 ff.
- Krüll, Marianne: *Unreflektiertes patriarchales Denken. Interview zu Bert Hellinger*, in: *Psychologie Heute*, 1995, H. 6, S. 27 ff.

- Kuhlmann, Helga: *Leib – Leben theologisch denken*, Paderborn 2004.
- Labov, William und Waletzky, Joshua: *Erzählanalyse. Mündliche Versionen persönlicher Erfahrungen*, in: *Literaturwissenschaft und Linguistik*, Bd. 2., S.78 ff., hrsg. von Jens Ihwe, Frankfurt am Main 1973.
- Laing, Ronald D., Phillipson, Herbert und Lee A. Russel: *Interpersonal Perception. A Theory and a Method of Research*, London 1966.
- Lakoff, George und Johnson, Mark: *Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*, Heidelberg 1998.
- Lang, Bernhard: Artikel „Ritual/Ritus“, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 4, S. 442 ff., hrsg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl, Stuttgart 1998.
- Langer, Susan: *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*, Frankfurt/Main 1992.
- Langness, Lewis L.: *Ritual power and male domination in the New Guinea highlands*, in: *Ethos* 2, *Journal of the Society for Psychological Anthropology*, (Chicago), 1974, S. 189-212.
- Lee, Young-Mi: *Grenzüberschreitungen. Wanderradikalismus und Liminalität im frühen Christentum*, Bonn 2004.
- Levi-Strauss, Claude: *Mythologica*, Bd. IV, Frankfurt/Main 1976.
- Lewis, Ioan Myrddin: *A modern History of Somalia*, London und New York 1980.
- Libreria delle donne di Milano: *Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis*, Berlin 1988.
- Lucius-Hoene, Gabriele und Deppermann, Arnulf: *Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*, 2. Aufl., Wiesbaden 2004.
- Lüdeckens, Dorothea: *Neue Rituale für alle Lebenslagen. Beobachtungen zur Popularisierung des Ritualdiskurses*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 2004, 56, S. 37 ff.
- Ludewig, Kurt: *Systemische Therapie. Grundlagen klinischer Theorie und Praxis*, Stuttgart 1992.
- Luther, Henning: *Religion und Alltag*, Stuttgart 1992.
- Macho, Thomas: *Das zeremonielle Tier, Rituale – Feste - Zeiten zwischen den Zeiten*, St. Stefan 2004.
- Maihofer, Andrea: *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz*, Frankfurt 1995.
- Markert, Dorothee: *DIOTIMA – Philosophie aus der Praxis*, in: *Die Welt zur Welt bringen. Politik, Geschlechterdifferenz und die Arbeit am Symbolischen*, S. 62 ff., hrsg. von Andrea Günter, Dorothee Markert und Antje Schrupp, Königstein 1999.
- Mayring, Philipp: *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, 8. Aufl., Weinheim 2003.
- Mayring, Phillip: *Einführung in die qualitative Sozialforschung*, 4. Aufl., Weinheim 1999.
- Meuser, Michael und Nagel, Ulrike: Artikel „ExpertInneninterview: Zur Rekonstruktion spezialisierten Sonderwissens“, in: *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung: Theorie, Methoden, Empirie*, S. 326 ff., hrsg. von Ruth Becker, Beate Kortendiek und Barbara Budrich, Wiesbaden 2004.
- Meuser, Michael und Nagel, Ulrike: *ExpertInneninterviews – vielfach erprobt, wenig bedacht*, in: *Qualitativ-empirische Sozialforschung: Konzepte, Methoden, Analysen*, S. 441 ff., hrsg. von Detlef Garz und Klaus Kraimer, Opladen 1991.
- Meyer-Wilmes, Hedwig: *Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie*, Freiburg 1990.
- Michaels, Axel: „Le ritual pour le ritual“ oder wie sinnlos sind Rituale, in: *Rituale heute. Theorien – Kontroversen - Entwürfe*, 2. Aufl., S. 23 ff., hrsg. von Corina Caduff und Joana Pfaff-Czarnecka, Berlin 2001.

- Michaels, Axel: Klassiker der Religionswissenschaft, München 1997.
- Mogge-Grotjahn, Hildegard: Gender, Sex und Gender studies: Eine Einführung, Freiburg 2004.
- Moore, Sally und Myerhoff, Barbara: „Introduction: Secular ritual: forms and meanings“, in: Secular ritual, S. 3 ff., hrsg. von Sally Moore und Barbara Myerhoff, Amsterdam 1977.
- Morgenthaler, Christoph und Schibler, Gina: Religiös-existentielle Beratung. Eine Einführung, Stuttgart, Berlin und Köln 2002.
- Morgenthaler, Christoph: Seelsorge. Lehrbuch Praktische Theologie, Bd. 3, Gütersloh 2009.
- Morgenthaler, Christoph: Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis, 2. Aufl., Stuttgart, Berlin und Köln 2000.
- Morris, Brian: Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text, Cambridge, New York und Melbourne 1987.
- Muraro, Luisa: Die Geschlechterdifferenz in der Kommunikation, in: Die Welt zur Welt bringen. Politik, Geschlechterdifferenz und die Arbeit am Symbolischen, S. 10 ff., hrsg. von Andrea Günter, Dorothee Markert und Antje Schrupp, Königstein 1999.
- Muraro, Luisa: Unsere gemeinsame Fähigkeit zum Unendlichen, in: Die Welt zur Welt bringen. Politik, Geschlechterdifferenz und die Arbeit am Symbolischen, S. 173 ff., hrsg. von Andrea Günter, Dorothee Markert und Antje Schrupp, Königstein 1999.
- Myerhoff, Barbara: Der Peyote Kult, München 1980.
- Myerhoff, Barbara: We don't wrap herring in a printed page. Fusion, fictions and continuity in secular ritual, in: Secular ritual, S. 199 ff., hrsg. von Sally F. Moore und Barbara Myerhoff, Assen/Amsterdam 1977.
- Naurath, Elisabeth: Seelsorge als Leibsorge. Perspektiven einer leiborientierten Krankenhausseelsorge, Stuttgart 2000.
- Neumeyer, Willibald: Anregungen von Virginia Satir für die Heimerziehung, in: Systhema, 1998, 12. Jg., H. 2, S. 118 ff.
- Nüchtern, Michael: Kirche bei Gelegenheit, Stuttgart 1991.
- Oevermann, Ulrich u. a.: Die Methodologie einer „objektiven Hermeneutik“ und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften, in: Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften, S. 352 ff., hrsg. von Hans-Georg Soeffner, Stuttgart 1979.
- Okri, Ben: Ein Moment im Zeitlosen, in: Lettre International 40, 1998, S. 4 ff.
- Paige, Karen E. und Paige, Jeffery M.: The politics of reproductive ritual, Berkeley 1981.
- Platvoet, Jan: Das Ritual in pluralistischen Gesellschaften, in: Ritualtheorien, 2. Aufl., S. 173 ff., hrsg. von Andréa Belliger und David J. Krieger, Wiesbaden 2003.
- Platvoet, Jan: Ritual as war. On the Need to De-Westernise the Concept, in: The Dynamics of Changing Rituals, S. 243 ff., hrsg. von Jens Kreinath, Constance Hartung und Annette Deschner, New York usw. 2004.
- Platvoet, Jan: Ritual in plural and pluralist societies: Instruments for analysis, in: Pluralism and identity: studies in ritual behaviour, S. 25 ff., hrsg. von Jan Platvoet und Karel van der Toorn, Leiden, New York und Köln 1995.
- Pohl-Patalong, Uta und Muchlinsky, Frank (Hrsg.): Seelsorge im Plural. Perspektiven für ein neues Jahrhundert, Hamburg 1999.
- Pohl-Patalong, Uta: Gender-Sensibilität. Perspektiven für eine seelsorgliche Kirche, in: Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert. Modelle – Konzepte – Perspektiven, S. 94 ff., hrsg. von Anja Kramer und Freimut Schirrmacher, Neukirchen-Vluyn 2005.
- Pohl-Patalong, Uta: Geschlecht wahrnehmen. Auf dem Weg zu einer Methodologie feministischer Praktischer Theologie, in: Praktische Theologie als Topographie des Christentums, S. 304 ff., hrsg. von Eberhard Hauschildt, Martin Laube und Ursula Roth, Rheinbach 2000.

- Pohl-Patalong, Uta: Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft. Elemente zu einer Neu-konstruktion der Seelsorgetheorie, Stuttgart, Berlin und Köln 1996.
- Praetorius, Ina: Artikel „Androzentrismus“, in: Wörterbuch der Feministischen Theologie, (2. Aufl.), S. 17 f., hrsg. von Elisabeth Gössmann u. a., Gütersloh 2002.
- Raberger, Walter: Artikel „Mythos“, in: Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe, Neu-ausgabe 2005, Bd. 1, S. 161 ff., hrsg. von Peter Eicher, München 2005.
- Ramin, Gabriele (Hrsg.): Inzest und sexueller Missbrauch, Paderborn 1993.
- Rappaport, Roy A.: Ritual sanctity and cybernetics, in: American Anthropologist (Arlington), 1971, 73 (1), S. 59 ff.
- Riedel-Pfäfflin, Ursula und Strecker, Julia: Flügel trotz allem. Feministische Seelsorge und Beratung, 2. Aufl., Gütersloh 1999.
- Riegel, Ulrich und Ziebertz, Hans-Georg: Religiöser Kult und Geschlecht, in: Geschlechterdiffe-renz, Ritual und Religion, S. 165-202, hrsg. von Elmar Klinger, Stefanie Böhm und Thomas Franz, Würzburg 2003.
- Roberts, Janine: Den Rahmen abstecken: Definition, Funktion und Typologie von Ritualen, in: Rituale. Rituale in Familien und Familientherapie, hrsg. von Evan Imber-Black, Janine Roberts und Richard A. Whiting, 4. Aufl., S. 16 ff., Heidelberg 2001.
- Rohde-Dachser, Christa: Expedition in den dunklen Kontinent. Weiblichkeit im Diskurs der Psy-choanalyse, Berlin und Heidelberg 1991.
- Sahlins, Marshall: Historical metaphors and mythical realities, Ann Arbor 1981.
- Satir, Virginia: Selbstwert und Kommunikation. Familientherapie für Berater und zur Selbsthilfe, 4. Aufl., München 1979.
- Satir, Virginia u. a.: Das Satir-Modell. Familientherapie und ihre Erweiterung, 2. Aufl., Pader-born 2000.
- Satir, Virginia und Baldwin, Michele: Familientherapie in Aktion, 3. Aufl., Paderborn 1991.
- Schäfer, Gerd: Wissenschaft als Performance. Zu Arbeiten des schottischen Afrikanisten und Ethnologen Victor Turner, in: Merkur 1990, 44, S. 508 ff.
- Schechner, Richard: Die Zukunft des Rituals, in: Aufbruch zu neuen Welten. Theatralität an der Jahrtausendwende, S. 229 ff., hrsg. von Michael Hüttler, Susanne Schwinghammer und Monika Wagner, Frankfurt 2000.
- Schechner, Richard: Theater-Anthropologie. Spiel und Ritual im Kulturvergleich, Hamburg 1990.
- Schibilsky, Michael: Rituale in der Volkskirche. Zur pastoralen Kernkompetenz, in: Praktische Theologie, 1998, 33, S. 94 ff.
- Schibler, Gina: Kreativ-emanzipierende Seelsorge. Konzepte der intermedialen Kunsttherapien und der feministischen Hermeneutik als Herausforderung an die kirchliche Praxis, Stuttgart, Berlin und Köln 1999.
- Schindler, Hans: Mein Virginia Satir Erbe, in: Systhema, 1998, 12. Jg., H. 2, S. 149 ff.
- Schlippe, Arist von und Schweitzer, Jochen: Lehrbuch der Systemischen Therapie und Beratung, 8. Aufl., Göttingen 2002.
- Schneider-Harpprecht, Christoph: Interkulturelle Seelsorge, Göttingen 2001.
- Schneider-Harpprecht, Christoph: Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung, Neukir-chen-Vluyn 2000.
- Schomburg-Scherff, Sylvia M.: Nachwort, in: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, S. 222, hrsg. von Victor Turner, Frankfurt/Main 1997.
- Schroeter-Wittke, Harald: NOW. Theologische Zugänge zu einer popkulturellen Kategorie, in: Pop Insights. Bestandsaufnahmen aktueller Pop- und Medienkultur, S. 113 ff, hrsg. von Thomas Krettenauer und Michael Ahrens, Bielefeld 2007.
- Schroeter-Wittke, Harald: Übergang statt Untergang. Victor Turners Bedeutung für eine kultur-theologische Praxistheorie, in: Theologische Literaturzeitung, 2003, 128, S. 575 ff.

- Schroeter-Wittke, Harald: Unterhaltung. Praktisch-theologische Exkursionen zum homiletischen und kulturellen Bibelgebrauch im 19. und 20. Jahrhundert anhand der Figur Elia, Frankfurt am Main, 2000.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth: Zu ihrem Gedächtnis, 2. Aufl., Gütersloh 1993.
- Schütze, Fritz: Das narrative Interview in Interaktionsfeldstudien, Hagen 1987.
- Selvini Palazzoli, Mara u. a.: Gerade und ungerade Tage, in: Familiendynamik, 1979, 4, S. 138 ff.
- Selvini Palazzoli, Mara u.a.: Paradoxon und Gegenparadoxon, Stuttgart 1977.
- Selvini Palazzoli, Mara: Magersucht. Von der Behandlung Einzelner zur Familientherapie, Stuttgart 1982.
- Shazer, Steve de: Wege der erfolgreichen Kurztherapie, Stuttgart 1989.
- Soeffner, Hans-Georg: Die Ordnung der Rituale – Die Auslegung des Alltags II, Frankfurt am Main 1992.
- Staal, Frits: The meaningless of ritual, in: Numen, 1979, 26, S. 2 ff.
- Stausberg, Michael: Ritualtheorien und Religionstheorien. Religionswissenschaftliche Perspektiven, in: Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns, S. 29 ff., hrsg. von Dietrich Harth und Gerrit Jasper Schenk, Heidelberg 2004.
- Steck, Wolfgang: Artikel „Kasualien“, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 17, S. 673 ff., Berlin und New York 1988.
- Steffensky, Fulbert: Segnen. Gedanken zu einer Geste, in: Praktische Theologie Heute, 1993, 82, S. 2 ff.
- Steinert, Erika und Thiele, Gisela: Sozialarbeitsforschung für Studium und Praxis, Köln 2000.
- Straub, Jürgen: Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie, Berlin und New York 1999.
- Strauss, Anselm und Corbin, Juliet: Grounded Theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung, Weinheim 1996.
- Streck, Bernhard: Fremdauslegung im Selbst, in: Rituale und Ritualisierungen, S. 29, hrsg. von Alfred Schäfer und Michael Wimmer, Opladen 1998.
- Strecker, Julia: Die Frage hinter der Frage. Feministische Seelsorge – Perspektiven im Neuland, in: Schlangenbrut, 1994, 12, S. 5 ff.
- Strecker, Julia: Körperorientierte und kreative Methoden in der Seelsorge, in: Seelsorge im Plural. Perspektiven für ein neues Jahrhundert, S. 153 ff., hrsg. von Uta Pohl-Patalong und Frank Muchlinsky, Hamburg 1999.
- Strecker, Julia: Die Bedeutung und Besonderheit von Ritualen in Seelsorge und Beratung, in: Zeitschrift für systemische Therapie und Beratung, 2009, 3, S. 121 ff.
- Streeck, Jürgen: Artikel „Sprachanalyse als empirische Geisteswissenschaft. Von der „philosophy of mind“ zur „kognitiven Linguistik““, in: Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen, 2. Aufl., S. 90 ff., hrsg. von Uwe Flick u.a., Weinheim 1995.
- Tillich Paul: Zwei Wege der Religionsphilosophie, in: Natur und Geist, Festschrift für Fritz Medicus, S. 210 ff., hrsg. von Hans Barth und Walter Rüegg, Erlenbach und Zürich 1946.
- Tillich, Paul: Auf der Grenze, Stuttgart 1962.
- Tillich, Paul: Symbol und Wirklichkeit, 2. Aufl., Göttingen 1966.
- Tröscher-Hüfner, Ursula M.: Die weibliche Therapeutin als "Beschützer" der Männer – der männliche Therapeut als "Bekämpfer" der Frau/Mutter, in: Systhema, 1989, Jg. 3, H. 1, S. 15 ff.
- Tscharner, Gisula: Werkstatt Zeremonie und Ritual, Baden und München 2004.
- Turner, Victor und Turner, Edith: Image and pilgrimage in Christian culture. Columbia 1978.
- Turner, Victor: Das Ritual. Struktur und Antistruktur, New York und Frankfurt/Main 1969/1989.

- Turner, Victor: Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society, Ithaca 1974.
- Turner, Victor: Liminalität und Communitas, in: *Ritualtheorien*, 2. Aufl., S. 251 ff., hrsg. von Andréa Belliger und David J. Krieger, Wiesbaden 2003.
- Turner, Victor: Prozess, System, Symbol: Eine neue anthropologische Synthese, in: *Das Schwein des Häuptlings. Beiträge zur historischen Anthropologie*, S. 130 ff., hrsg. von Rebekka Habermas und Nils Minkmar, Berlin 1992.
- Turner, Victor: Symbols and Social Experience in Ritual, in: *Studia missionalia (Rom)*, 1974, Vol. 23, S. 1-21.
- Turner, Victor: The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual, Ithaca 1967.
- Turner, Victor: Variations on a Theme of Liminality, in: *Secular ritual*, S. 36 ff., hrsg. von Sally Moore und Barbara Myerhoff, Amsterdam 1977.
- Turner, Victor: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels, Frankfurt/Main 1995.
- Ueding, Gert und Steinbrink, Bernd: *Grundriss der Rhetorik*, 3. Aufl., Stuttgart 1994.
- van der Hart, Onno: *Rituals in psychotherapy, transition and continuity*. New York 1983.
- van Gennep, Arnold: *Übergangsriten* = (Les rites de passage), Frankfurt am Main 1986 (dt. Übersetzung der Originalausgabe, Paris 1909).
- Vandermeersch, Patrick: Psychotherapeutische Rituale, in: *Ritualtheorien*, 2. Aufl., S. 435 ff., hrsg. von Andréa Belliger und David J. Krieger, Wiesbaden 2003.
- Villa, Paula-Irene: Das Subjekt Frau als Geschlecht mit Körper und Sexualität. Zum Stand der soziologischen Frauenforschung, in: *Soziologie. Forum der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, 2000, H. 3, S. 20 ff.
- Vogelsanger, Cornelia: Chaos und Ordnung im Ritual – Eine heilsame Polarität, in: *Rituale – Vielfalt in Alltag und Theorie*, S. 39 ff., hrsg. von Rosmarie Welter-Enderlin und Bruno Hildenbrand, Heidelberg 2002.
- Wagner-Rau, Ulrike: Segensraum. Kasulapraxis in der modernen Gesellschaft, 2. Aufl., Stuttgart 2008.
- Walters, Marianne u. a.: *Unsichtbare Schlingen. Die Bedeutung der Geschlechterrollen in der Familientherapie. Eine feministische Perspektive*, Stuttgart 1991.
- Watzlawick, Paul: *The Invented Reality*, New York 1984.
- Welter-Enderlin, Rosmarie, Hildenbrand, Bruno (Hrsg.): *Systemische Therapie als Begegnung*, Stuttgart 1996.
- Welter-Enderlin, Rosmarie: Nützlichkeit und Grenzen von Ritualen und ritualisierten Übergängen in der Praxis systemischer Therapie, in: *Rituale – Vielfalt in Alltag und Therapie*, S. 237 ff., hrsg. von Rosmarie Welter-Enderlin und Bruno Hildenbrand, Bonn 2002.
- Welter-Enderlin, Rosmarie: Wie aus Familiengeschichten Zukunft entsteht, Freiburg 1999.
- Whiting, Richard A.: Leitfaden für die Konstruktion therapeutischer Rituale, in: *Rituale. Rituale in Familien und Familientherapie*, 4. Aufl., S. 121. ff., hrsg. von Evan Imber-Black, Janine Roberts und Richard A. Whiting, Heidelberg 2001.
- Wiedenmann, Rainer E.: Ritual und Sinntransformation. Ein Beitrag zur Semiotik soziokultureller Interpretationsprozesse, Diss., Berlin 1991, Soziologische Schriften Bd. 57.
- Willems, Herbert: Artikel „Inszenierungsgesellschaft? Zum Theater als Modell, zur Theatralität von Praxis.“, in: *Inszenierungsgesellschaft. Ein einführendes Handbuch*, S. 24 ff., hrsg. von Herbert Willems und Martin Jurga, Opladen und Wiesbaden 1998.
- Winnicott, Donald W.: Die Lokalisierung des kulturellen Erlebens, in: *Vom Spiel zur Kreativität*, 11. Aufl., S. 111 ff., hrsg. von Donald W. Winnicott, Stuttgart 2006.
- Wirth, Uwe: Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität, in: *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, S. 9 ff., hrsg. von Uwe Wirth, Frankfurt am Main 2002.
- Wirtz, Ursula: *Seelenmord, Inzest und Therapie*, 5. Aufl., Zürich 1992.

- Witzel, Andreas: Verfahren der qualitativen Sozialforschung, Frankfurt am Main und New York 1982.
- Wulf, Christoph und Zirfas, Jörg: Performative Pädagogik und performative Bildungstheorien, in: Pädagogik des Pärformativen, S. 7 ff., hrsg. von Christoph Wulf und Jörg Zirfas, Weinheim und Basel 2007.
- Wulf, Christoph und Zirfas, Jörg: Performativität, Ritual und Gemeinschaft. Ein Beitrag aus erziehungswissenschaftlicher Sicht, in: Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns, S. 73 ff., hrsg. von Dietrich Harth und Gerit Jasper Schenk, Heidelberg 2004.
- Ziemer, Jürgen: Seelsorgelehre, Göttingen 2000.
- Zilliges, Diane: Täuschung – Enttäuschung. Studien zum Verhältnis von Ritual und Theater, Köln 2001.
- Zirfas, Jörg: Dem Anderen gerecht werden. Das Performative und die Dekonstruktion bei Jacques Derrida, in: Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln, S. 75 ff., hrsg. von Christoph Wulf, Michael Göhlich und Jörg Zirfas, Weinheim und München 2001.
- Zuesse, Evan M.: Artikel "Ritual", in: The Encyclopedia of Religion, Bd. 12, S. 405 ff., hrsg. von Mircea Eliade, New York 1987.