

An den Grenzen des Daseins ...

Potentiale und Risiken gottesdienstlicher Feiern angesichts von Großschadensereignissen

Die Gestaltung von öffentlichen Trauer- und Gedenkfeiern aus Anlass von Großschadensereignissen hat in jüngster Zeit vermehrt theologische Reflexionen hervorgerufen.¹ Die Fragestellungen, die dabei eine Rolle spielen, berühren Themen wie das Verhältnis von Kirche(n) und Gesellschaft (siehe unten Abschnitt 2.1), das Zusammenwirken verschiedener Religionen (Abschnitt 2.2) sowie die Suche nach angemessenen Formen christlicher Gott-Rede im pluralistischen Kontext (Abschnitt 3). Warum gerade anhand solcher außerordentlicher Gottesdienste Themen von so grundlegender Bedeutung ins Blickfeld kommen, lässt sich von philosophischen und soziologischen Überlegungen her plausibel machen (Abschnitt 1).

1. Grenzsituationen als Verdichtung menschlichen Daseins

Seit einiger Zeit wird in Philosophie und Soziologie der Diskurs über die Situation wieder lebhafter geführt.² Der gemeinsame Ausgangspunkt lässt sich mit Jaspers so fassen, dass niemand sein generelles In-Situation-Sein aufheben kann: „Weil Dasein ein Sein in Situationen ist, so kann ich niemals aus der Situation heraus, ohne in eine andere einzutreten.“³ Der Situationsbegriff wird dabei auf der Reflexionsebene unterschieden von dem der Lage: Menschen sind in der Lage dazu, etwas zu tun, und sie befinden sich in einer jeweiligen Lage zur Welt.⁴ Gemeint sind zum einen anthropologische Fähigkeiten und spezifische Potenziale des

Menschen, zum anderen dessen raum-zeitlich verfasstes Zur-Welt- und In-der-Welt-Sein. In eine Situation geraten Menschen aus der/einer Lage heraus, wenn die Welt sich widerständig zeigt und herausfordert. Ein Problem, eine Aufgabe oder Krise ist es, die zum Handeln veranlasst, und wenn das vorgegebene oder selbst gesetzte Handlungsziel erreicht ist, geht eine spezifische Situation wieder zu Ende. – Der Mensch ist demnach „situativ, situiert und situierend – zur Welt und mit der Welt und zu Anderen und mit Anderen. Mensch-Sein, Handeln und Situation verweisen in konstitutiver Weise (wechselwirkend) aufeinander.“⁵ – Weil aber Situationen durchsetzt sind mit einer überbordenden Fülle von Verweisungs- und Anschlussmöglichkeiten (Niklas Luhmann), brauchen Menschen eine Reduzierung von Komplexität, um sie leben zu können: „Insofern kennt die philosophisch-anthropologische Situationstheorie die Spannung von Situation und Institution, von offener Komplexität der Situation und ihrer sinnhaften Reduktion durch das Gefüge der Institution. Und insofern interessiert sich der Ansatz systematisch für körperlich eingebettete Gewohnheiten und Habitualisierungen als sinnhaftem Umgang mit den Gegenständen und Artefakten, für sinnlich konkrete Zeremonien, Rituale, schließlich sinnlich präsente Institutionen als sinnhafter Stabilisierung im Verhältnis wechselseitiger Unergründlichkeit (wie Plessner es nennt) oder ›dopelter Kontingenz‹ (Luhmann).“⁶ – Wie aber müssen Habitualisierung und Institutionalisierung zusammenwirken, wenn – wie im Fall von Großschadensereignissen – so genannte Grenzsituationen auftreten, in denen jede herkömmliche Technik der Komplexitätsreduzierung versagt? In seiner berühmten Studie „Lachen und Weinen“ (1950) untersucht Helmuth Plessner, welche Krisenreaktionsmuster diesbezüglich in die menschliche Natur eingebaut sind – seine These: Eine solche „Theorie der menschlichen Natur“ kann aufdecken, dass Lachen und Weinen Reaktionen des Körpers auf Krisen des Geistes angesichts tatsächlich, also prinzipiell nicht abschließbarer offener Situationen

sind. Plessner geht von der „exzentrischen Position“ des Menschen aus: Das menschliche Lebewesen muss seinen Körper, den es hat, und den Leib, der es ist, in situationspezifischen Verhaltensantworten miteinander in Ausgleich bringen. Im entsprechenden Spielraum zwischen Körper als gegebenem Objekt und Leib als empfundenem Eigensein gibt es drei Grundtypen des Verhaltens: erstens den Einsatz des Körpers als Instrument im gestisch geformten Ausdruck; zweitens die Freigabe des Körpers als Resonanzboden in der Ausdrucksgebärde des Gefühls; schließlich drittens die sprachliche Artikulation der Situation. Lachen und Weinen stehen allerdings quer zu diesen Grundtypen, weil es sich hier um verselbstständigte, unartikulierte, undurchsichtige Körperreaktionen handelt, die aber doch sinnhaft – nicht wie etwa Erbrechen reflexhaft – aufzufassen sind. Lachen und Weinen werden ausgelöst durch Unterbrechungen des Sinns, der die komplexe Situation reguliert. Sie sind Ausdrucksformen geistiger Krisen, die seelisch erlebt werden. Voraussetzung dieser Reaktionen ist die Fähigkeit zum Gefühl, das Ausdruck der Resonanzergriffenheit des exzentrisch positionierten Menschen ist: „Obwohl das Gefühl unsachlich, d.h. nicht an die Maßstäbe der theoretischen oder praktisch-ethischen Stellungnahme gebunden ist, braucht seine Subjektivität die Distanz zu einer objektiven Sphäre, um sich, über sie hinwegsetzend, ihren unmittelbar erreichbaren Qualitäten zu verbinden. Nur wo ein Verstand ist, kann auch ein Herz sein. [...] Das Gefühl ist wesentlich menschlich.“⁷ – Das Weinen wird durch solche Gefühle ausgelöst, „in denen der Mensch einer Übermacht inne wird, gegen die er nichts vermag. Dieses Gewahrwerden der eigenen Ohnmacht muß gefühlsmäßig geschehen, es muß uns treffen und ergreifen, um den Akt der inneren Preisgabe auszulösen, welcher das Weinen bedingt.“⁸ Die Übermacht kann sich in Anlässen wie Schmerz, Trauer, aber auch Reue, überraschender Freude und Bekehrung zeigen. Ihnen allen gemeinsam ist eine „Aufhebung der Verhältnismäßigkeit des Daseins“⁹; sinnhafte Vermittlung ist nicht mehr mög-

lich¹⁰, was sich etwa im Bereich seelischen Schmerzes, der sich aufgrund eines unersetzlichen Verlustes und der entsprechenden Kränkung ergibt, in Erregungszuständen wie Wut, Zorn, Trotz und Verzweiflung manifestiert. Anlässe für das Weinen (wie das Lachen) sind also Situationen, die prinzipiell desorientierend und desorganisierend sind. Im Blick auf Großschadensereignisse lässt sich zusätzlich danach differenzieren, ob Menschen davon unmittelbar oder mittelbar betroffen sind: Für die unmittelbar betroffenen Opfer sind diese Ereignisse bei ihrem Eintritt bedrohlich. Weltoffene Situationen von bedrohlichem Charakter erzeugen Schwindel. Anders ist es für Helferinnen und Helfer, Menschen aus dem sozialen Umfeld der Opfer etc.: Die Katastrophe bildet für sie ebenfalls eine weltoffene Situation, sie ist aber nicht unmittelbar bedrohlich für Leib und Leben. Sie reagieren deshalb nicht mit Schwindel, sondern typischer Weise mit Weinen. Während der Schwindel dazu führt, dass die Person kapituliert, weil ihr die Einheit von außen entzogen wird, überlässt sie ihren Körper im Weinen sich selbst und verzichtet von sich aus auf die Einheit mit ihm, wodurch sie noch in der Preisgabe ihre Souveränität bezeugt: „Wie es das Vorrecht des Menschen ist, in derart unmögliche Lagen zu geraten – unmöglich für ihn als Person, aber unvermeidlich für den Geist, d.h. seine Exzentrizität –, so ist es auch sein Vorrecht, den Körper an seiner Stelle antworten zu lassen.“¹¹ – Was folgt daraus für das rituelle Handeln?

2. Die Rolle von (christlich geprägten) Ritualen nach Großkatastrophen

2.1 *Rituale als Formen der Bewältigung von Grenzsituationen im pluralistischen Kontext*

„Rituale in einem engeren Sinne der Begriffsverwendung sind in der Regel bewusst gestaltete, mehr oder weniger form- und

regelgebundene, in jedem Fall aber relativ stabile, symbolträchtige Handlungs- und Ordnungsmuster, die von einer gesellschaftlichen Gruppe geteilt und getragen werden [...] Sie vermindern die Unberechenbarkeit und Unsicherheit menschlicher Handlungsmöglichkeiten, indem sie allgemein akzeptierte Handlungsformen vorgeben, die aber durch »praktische Logik«, Performanz und Aktualisierung stetig verändert und angepasst werden [Ritualdynamik].“¹² Rituale reduzieren die Komplexität von Situationen, damit Handeln ermöglicht wird, und das gilt für Grenzsituationen im Sinne Plessners in besonderer Weise. Pointiert auf unser Thema hin gesagt: Rituale nach Großkatastrophen sind von daher so zu verstehen, dass sie im Blick auf das soziale Umfeld der Opfer, auf Helferinnen und Helfer etc., aber auch im Blick auf die Gesellschaft das Vorrecht des Körpers, auf Grenzsituationen mit Weinen zu reagieren, in institutionalisierter Form aufnehmen. Die Gestaltung der Rituale zielt deshalb idealiter darauf ab, gemeinsam die distanzlose Sachqualität bewusst als Übermacht wahrzunehmen, um dann im rituellen Vollzug das Unbedingte sich melden zu lassen, das sich genau als diese Übermacht zeigt: In Grenzsituationen kann „das Ergreifende, Rührende, Geliebte, Heilige und Hohe [...] auch] als das absolut Eindeutige und zugleich Entrückte [begegnen], als das reine Ende für unser auf Verhältnismäßigkeiten, Relationen und Relativitäten, auf Druck und Gegendruck abgestimmtes Verhalten“¹³: „Ohnmacht vor ihm ist vielleicht kein glückliches Wort, weil es den Anschein erweckt, als wäre nur ein Unvermögen da, gegen eine Gewalt sich aufzulehnen. Und doch sprechen wir auch hier, wenn uns die Tränen kommen, zu Recht von Weich- und Schwachwerden. In dem Durchbrochensein der normalen Verhältnismäßigkeit unseres Lebens in und mit der Welt, die uns sonst die Reinheit des Seins des Seienden, die Güte der Güter verdeckt, sind wir an eine Grenze alles Verhaltens geraten. Wird sie auch von keiner innerweltlichen Gewalt gebildet, die schmerzt und verletzt, sondern von der Gewaltlosigkeit in der Essenz, von Entrückt-

heit, Wehrlosigkeit, vom Entgegenkommen und von schenkender Gnade, so treffen wir gleichwohl in ihr auf eine letzte Grenze, ein unbedingtes Ende.“¹⁴ – Ob man Plessner hier im Detail folgen mag oder nicht: Der rituelle Umgang mit einem Großschadensereignis als Grenzsituation wird jedenfalls im pluralistischen Kontext mit der faktischen Multioptionalität bei der Deutung der letzten Grenze in diesem Sinne rechnen müssen. Eine religiöse resp. die christliche Deutung stellt dabei aber nach wie vor eine durchaus attraktive Möglichkeit dar.¹⁵ Das zeigt sich nicht zuletzt daran, dass es zumindest im bundesrepublikanischen Kontext bislang die christlichen Großkirchen sind, die nach Großschadensereignissen staatlicherseits darum gebeten werden, für die Gestaltung der Trauer- und Gedenkfeiern die Federführung zu übernehmen. Ihnen wird am ehesten zugetraut, dafür aus ihrer maßgeblich durch rituelle Praxen geprägten Tradition heraus Ressourcen zur Verfügung zu haben. Zugleich wächst die Sensibilität dafür, dass rituelle Ausdrucksformen christlicher Prägung um der gesamtgesellschaftlichen Bedeutung dieser Feiern willen immer auch „in der Perspektive der Anderen“¹⁶ gesehen werden müssen, also u.a. von den jeweils anderen Religionen her; und es geht des Weiteren „um religiöse Inhalte, Deutungen und Rituale [...], die aus den Konfessionen und Religionen stammen, aber in pluralistischen Gesellschaften eine Geltung gewinnen, die über die Religionen hinaus in die bürgerliche Gesellschaft hineinreicht.“¹⁷ – Im Juli 2018 wurden Fragen, die sich von daher ergeben, auf einer Tagung in Erfurt intensiv diskutiert¹⁸; die Publikation der Erträge soll zeitnah erfolgen. Nur auf zwei Aspekte will ich kurz eingehen:

2.2 Das Zusammenwirken der Religionen angesichts von Großschadensereignissen als ritendiakonische Aufgabe

Adäquate Formen des öffentlichen, rituellen Zusammenwirkens verschiedener Reli-

gionen im Dienst an einer zutiefst erschütterten Gesellschaft zu finden, stellt vor dem skizzierten Hintergrund sicherlich eine der aktuell größten Herausforderungen dar. Hier sind u.a. Fragen nach den Rollen einzelner Vertreter*innen staatlicher Institutionen und Religionen resp. deren Mit- und Zueinander zu bearbeiten, ebenso Fragen, die die Gesamtästhetik und insbesondere die sprachliche Ausgestaltung gemeinsam vollzogener Teilakte mit Gebetscharakter betreffen. Zu Letzterem wurden bereits Richtlinien und Typologien entwickelt.¹⁹ Darauf kann ich nicht weiter eingehen. Jedenfalls haben entsprechende, religiös angelegte Feiern eine mehr oder weniger starke ritendiakonische Dimension. Diese haben religiöse Riten immer schon dann, wenn sie im pluralistischen Kontext anlässlich solcher Anlässe vollzogen werden, die innerhalb individueller oder kollektiver Biographien als bedeutsam eingestuft werden, aber erst Recht, wenn Großschadensereignisse den Kasus bilden. Das genauere Verständnis von »Ritendiakonie«²⁰ wird dabei vielfach diskutiert, wohl auch deshalb, weil die besonderen Herausforderungen und Risiken zunehmen, je mehr (auch) gottesdienstliches Handeln die gesellschaftliche Öffentlichkeit einbezieht.²¹ Hier sei nur festgehalten: Ein Balanceakt ist erforderlich, insofern Gläubige bereit und in der Lage sein müssen, auch Nichtgläubenden oder religiös indifferenten Menschen ihr Gottesbekenntnis zu bezeugen, ohne ihnen dieses Bekenntnis zuzumuten.²² Welche Sicht auf diese Zusammenhänge die verschiedenen Religionen haben, ist eine keineswegs triviale Frage, die im Blick auf die Kooperation in (auch) rituell geprägten Handlungszusammenhängen von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist.

3. Gesellschaftliche Erschütterung als Ernstfall christlicher Gott-Rede

Oben wurde hervorgehoben, dass die christliche Option innerhalb des pluralis-

tischen Kontextes nur eine mögliche ist, um in Grenzsituationen „das Ergreifende, Rührende, Geliebte, Heilige und Hohe [...] auch] als das absolut Eindeutige und zugleich Entrückte“ zu deuten, als „das reine Ende für unser [...] [gewöhnliches] Verhalten“²³. Was es in concreto heißen kann, hierbei den gesamtbiblisch bezeugten Gott ins Spiel zu bringen, habe ich an anderer Stelle thematisiert.²⁴ Grundsätzlich ist entscheidend, die Glaubensüberzeugungen, wie sie die Liturgiekonstitution v.a. in der Kategorie des Pascha-Mysteriums gebündelt hat, ebenso klar wie sensibel auf die Situation einer weltanschaulich plural verfassten Versammlung hin zu artikulieren: »Pascha-Mysterium« „eignet ein erkennbarer Bezug zu der Grundfrage menschlicher Existenz [...]: wie man denn angesichts des unausweichlichen Todes dennoch sinnvoll zu leben und Hoffnung zu bewahren vermöchte. Wer hier auf das Pascha-Mysterium verweist, antwortet nicht mit einer Lehre, sondern mit einer Geschichte, die wiederum ein ganzes Bündel von Geschichten umschließt. Geschichten, die allesamt von einer Hoffnung handeln, die durch den Tod hindurch trägt: ... dass das Leben siegt.“²⁵

Anmerkungen:

1 Vgl. u.a. *Brigitte Benz/Benedikt Kranemann* (Hg.), Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Liturgiewissenschaftliche Zugänge (EKGP 3), Neukirchen-Vluyn/Würzburg 2016; *Benedikt Kranemann*, Gesellschaft im Katastrophenalarm. Liturgiewissenschaftliche Perspektiven auf öffentliche Trauerfeiern. In: *IKaZ* 47 (2018), 263–271; *Winfried Haunerland*, Religiöse Trauerfeier oder christlicher Gottesdienst? Kirchliche Rituale nach Großschadensereignissen. In: *StdZ* 235 (2017), 247–256; *Benedikt Kranemann/Brigitte Benz*, Öffentlich trauern. In: *forschung. Das Magazin der Deutschen Forschungsgemeinschaft* 2016, H. 3, 6–11 (engl. Übersetzung: Mourning in Public. In: *german research. Magazine of the Deutsche Forschungsgemeinschaft* 2018, 2, 16–20). – In anderen Sprachgebieten haben entsprechende Reflexionen schon etwas früher eingesetzt. Vgl. u.a. *Paul Post* u.a., Disaster ritual. Explorations of an emerging ritual repertoire (Liturgia condenda 15). Leuven 2003.

2 Vgl. *Andreas Ziemann* (Hg.), *Offene Ordnung? Philosophie und Soziologie der Situation*, Wiesbaden 2013. – Zum hier Folgenden vgl. *Stephan Winter*, „... Oder bleibt nichts?“ Zur Herausforderung biblisch begründeter Gott-Rede angesichts von Großkatastrophen. In: *Benz/Kranemann*, Trauerfeiern (wie Anm. 1), 89–103.

3 *Karl Jaspers*, *Philosophie II: Existenzerhellung* (Erstausg. Berlin 1932). München u.a. 1994, 203 (Kursivierung wie im Original).

4 Bei einer ausführlicheren Reflexion müsste der Weltbegriff genauer geklärt werden – zumal renommierte Positionen dafür stehen, dass es „die Welt nicht gibt“. Vgl. *Markus Gabriel*, *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin 2013.

5 *Andreas Ziemann*, *Zur Philosophie und Soziologie der Situation – eine Einführung*. In: *ders.* (Hg.), *Offene Ordnung* (wie Anm. 2), 7–18, 8 (Kursivierung wie im Original).

6 *Joachim Fischer*, *Die Situationstheorie der Philosophischen Anthropologie. Ein Durchbruch zur Wirklichkeit*. In: *Ziemann*, *Offene Ordnung* (wie Anm. 2), 63–80, 71.

7 *Helmuth Plessner*, *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens* (Erstausg. 1941). In: *ders.*, *Philosophische Anthropologie*. Frankfurt a.M. 1970, 11–171, 140.

8 A.a.O., 143.

9 A.a.O., 170.

10 So wird körperlicher Schmerz wahrgenommen als „eine in bodenlose Tiefe einstrudelnde Gewalt“ (a.a.O., 143).

11 A.a.O., 155.

12 *Christiane Brosius/Axel Michaels/Paula Schrode*, *Ritualforschung heute – ein Überblick*. In: *dies.* (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen* (UTB 3854). Göttingen/Bristol 2013, 7–24, 15 (*Hervorhebung S.W.*). – Vgl. den genannten Sammelband für erste Einblicke in die mittlerweile unüberschaubar gewordenen ritualtheoretischen Diskurse.

13 *Plessner*, *Lachen oder Weinen* (wie Anm. 8), 144.

14 A.a.O., 144f.

15 Vgl. z.B. *Hans Joas*, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Freiburg i. Br. 2013.

16 Vgl. *Benedikt Kranemann*, *Liturgie in der Perspektive der Anderen. Aufbrüche in die Zukunft des Gottesdienstes aus katholischer Perspektive*. In: *Hanns Kerner* (Hg.), *Aufbrüche. Gottesdienst im Wandel*. Leipzig 2010, 129–148, hierzu bes. 144–147; *ders.*, *Liturgie in a Pluralistic Society*, in: *Worship* 87 (2013), 414–428.

17 *Wolfgang Vögele*, *Zivilreligion, Katastrophen und Kirchen* (EZW-exte 189). Berlin 2007, 4f.

18 Siehe u.a. den Bericht über die Tagung „Trauer und Gedenken nach Großkatastrophen – das Miteinander von Kirche und Staat bei Trauerfeiern“

- (05.-06.07.2018) unter: <https://www.domradio.de/themen/seelsorge/2018-07-08/erfurter-theologen-erforschen-gedenkfeiern-nach-katastrophen> (letzter Aufruf: 12.10.2018).
- 19 Vgl. u.a. *Jochen Arnold* u.a. (Hg.), Gottesdienste und religiöse Feiern in der Schule (ggg Bd. 27), Leipzig 2015, darin bes. *ders.*, Dialog und Feier im multireligiösen Kontext – Eine theologisch-liturgische Hermeneutik, 125–142; *Alexander Saberschinsky*, Schulliturgie in postkonfessionellen und interreligiösen Zeiten. In: Pastoralblatt 67 (2015), 294–301. – Kirchenoffiziell sind – neben *Nostra Aetate* – u.a. zu beachten: *Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers* (Hg.), „Warum beten wir eigentlich nicht zusammen?“. Gottesdienste und religiöse Feiern im multireligiösen Schulkontext. Hannover 2007; *Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe (Arbeitshilfen 170). Bonn 2003; 2., überarb. u. aktual. Auflage 2008: Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen.
- 20 Vgl. *Paul M. Zulehner*, Ritendiakonie. In: *Benedikt Kranemann/Thomas Sternberg/Walter Zahner* (Hg.), Die diakonale Dimension der Liturgie (OD Bd. 218). Freiburg – Basel – Wien 2006, 271–283; *Karl-Heinrich Bieritz*, Einladung zum Mitspielen. Riten-Diakonie und Ritualtheorie: Anregungen und Einwürfe. In: a.a.O., 284–304.
- 21 Vgl. *Kristian Fechtner/Thomas Klie* (Hg.), Riskante Liturgien. Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Stuttgart 2011.
- 22 Vgl. *Klemens Richter*, Liturgie und Diakonie. In: *Giancarlo Collet* u.a. (Hg.), Liebe ist möglich, und wir können sie tun. Kontexte und Kommentare zur Enzyklika „Deus caritas est“ von Papst Benedikt XVI. Berlin 2008, 165–178, bes. 172f.
- 23 *Plessner*, Lachen oder Weinen (wie Anm. 8), 144.
- 24 Vgl. Winter, Herausforderung (wie Anm. 2).
- 25 *Karl-Heinrich Bieritz*, Perspektiven der Liturgiewissenschaft. In: *Irene Mildenberger/Wolfgang Ratzmann* (Hg.), Liturgie mit offenen Türen. Gottesdienst auf der Schwelle zwischen Kirche und Gesellschaft (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 13). Leipzig 2005, 9–30, 29f.