

PThI

Pastoraltheologische
Informationen

Bildung und Pastoral –
Grenzgänge, Passagen, Brückenschläge

Die „rites de passage“ nach Arnold van Gennep

Ritualanalyse und theologische Legitimationsstrategien

Abstract

Rituale können an Übergängen zwischen Lebensphasen oder gesellschaftlichen Status vollzogen werden und dadurch den vollzogenen Wechsel erfahrbar machen. In diesem Kontext wurde die Theorie von Arnold van Gennep breit rezipiert. Van Gennep hat nicht nur aus der ethnologischen Literatur des späten neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhunderts viele Beispiele für solche Übergangsriten gesammelt, sondern meinte auch, im Vollzug dieser Rituale ein universelles, dreistufiges Schema zu erkennen. Menschen würden in Trennungsriten zunächst aus ihrem alten sozialen Status herausgelöst. Sie würden anschließend in einer liminalen Phase transformiert und schließlich durch Angliederungsriten in ihren neuen Status eingesetzt. In diesem Essay soll erstens gezeigt werden, dass das dreistufige Schema, welches die Theorie von Arnold van Gennep auf konkrete Beispiele anwendbar macht, nutzlos ist, wobei dabei die Kategorie der Übergangsriten im Allgemeinen weder gestützt noch angegriffen werden soll. Zweitens soll die aus der Behauptung der Universalität von Übergangsriten abgeleitete Norm, dass Lebensphasen von Übergangsritualen begleitet, dargestellt oder hergestellt werden müssen, in Frage gestellt werden. Schließlich soll drittens gefragt werden, warum sich diese Theorie trotz der aufgezeigten Mängel so großer Beliebtheit und Plausibilität erfreut.¹ Der Essay kommt zu dem Schluss, dass die van Gennep'sche Theorie der Übergangsriten als Analyseinstrument für Rituale aufzugeben ist. Gleichzeitig muss untersucht werden, welche politischen Implikationen die Anwendung dieser Theorie haben kann.

In 1909, Arnold van Gennep published a theoretical study about a type of rituals that he called *rites de passage*. He observed that such rituals were performed all over the world and consisted of three consecutive stages – rites of separation, the liminal phase of transformation, and rites of aggregation. These rituals transform the social status of individuals. Van Gennep's basic intuition is of course valid. Yet, when he applied his own theory to actual examples, inconsistencies abound especially in his analyses of Christian rituals such as baptism. While one must not disdain a pioneer like van Gennep who might have overstated the force of his own thesis, it is stunning that contemporary theologians simply take his theory for granted and apply it ubiquitously (as van Gennep did). Furthermore, it may be observed that the universality of the thesis is used in quite crude cases of natural fallacies. Thus, certain modern texts insinuate that certain rituals must be performed because they are *rites de passage*, and because *rites de passage* are part and parcel of human nature. The paper presents examples that show how an admittedly sweeping anthropological thesis becomes a truism that supports theological value judgments about modern rituals and even life-styles. It argues that these value judgements are inadmissible and that Christian rituals must be studied with more elaborate and refined methods than van Gennep's observations about *rites de passage*.

¹ Die Vorarbeiten zum vorliegenden Beitrag wurden durch die großzügige Unterstützung des Wissenschaftskollegs zu Berlin ermöglicht. Ich danke darüber hinaus den Kollegen einer Lesegruppe des Cluster of Excellence „Religion und Politik“ in Münster und Frau Kim de Wildt (Bonn) für interessante Anfragen an die Themen dieses Textes.

1. Problemstellung

1.1 Übergangsriten als anthropologische Universalie

Lambert Leijssen leitet 2007 einen Aufsatz zum Thema der Übergangsriten mit einer Serie von Annahmen ein, die er für evident hält.² Geburt, Heirat, Tod, eventuell auch noch einzelne weitere Wendepunkte des menschlichen Lebens seien in allen Kulturen durch Rituale begleitet. Die Geburt eines Kindes dränge notwendigerweise dazu, den Neuankömmling anzuerkennen und ihm einen angemessenen Namen und damit eine Position in der Gesellschaft zu verleihen. Im Fall der Eheschließung mache die wechselseitige Verpflichtung der Eheleute die soziale Anerkennung dieses Bundes der Ehe nötig. Diese Wendepunkte besäßen einen sakralen Charakter und erforderten daher eine sakrale Deutung, die durch die (katholische) Kirche in den von ihr praktizierten Übergangsriten gegeben sei. Sie begleiteten das Individuum auf seinem Weg von einem sozialen Status in einen anderen und bewirkten gleichzeitig diesen Übergang. Auch in modernen, säkularisierten Gesellschaften bestehe demnach große Nachfrage nach dem Vollzug von Übergangsriten.

Der Begriff scheint dermaßen evident zu sein, dass er auch in einer kirchlichen Verlautbarung ohne jede Erklärungen erscheinen kann. In einem *Instrumentum Laboris* der Bischofssynode für Asien aus dem Jahr 1998 wird auf Rituale der anderen Religionen ihrer Region hingewiesen. Auch bei Mitgliedern dieser Religionen pflege man Geburt, Heirat und Tod mit dem Vollzug von Übergangsriten zu begleiten. Jene Riten böten Anknüpfungspunkte für die Botschaft Christi.³ Diese Verlautbarung impliziert, dass der Vollzug von Übergangsriten Katholiken und Angehörige anderer Religionen in Asien verbindet.

Als wissenschaftlicher Ritualforscher beobachtet Ronald Grimes eine hohe Nachfrage nach Übergangsriten in den letzten zwei Jahrzehnten des Zwanzigsten Jahrhunderts.⁴ Die von den Menschen nachgefragten Riten bezeichnet auch Michael N. Ebertz

² Lambert Leijssen, *Les rites de passage dans un contexte postmoderne. L'inversion de la demande et de l'offre*, in: *Questions Liturgiques* 88 (2007), 257–267, hier 257f. Ähnliche Vorstellungen formuliert im selben Jahr: Louis-Marie Chauvet, *Neue Kultur – neue Wünsche nach Ritualen. Herausforderungen für die Kirchen*, in: *Concilium* 43 (2007), 525–536 mit wissenschaftlich nicht begründbaren Verallgemeinerungen („in allen Gesellschaften, die uns vorangegangen sind“, 526) und apologetischem Pathos: „Außer in unserer Gesellschaft wurden Menschen immer aus ökonomischen Gründen verheiratet, konnten sich aber nicht aus Liebe selbst dazu entscheiden“ (526). Sogar der viel realistischere Einleitungsbeitrag zu demselben Heft von David N. Power kann sich nicht von der Vorstellung der fraglosen Notwendigkeit von Lebenswenderitualen lösen, vgl. *Rituale für Lebensübergänge: Ja oder Nein?*, in: *Concilium* 43 (2007), 514–524, hier 520.

³ Vgl. *Jésus Christ, le sauveur et sa mission d'amour et de service en Asie*: „... pour qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient en abondance“. *Instrumentum Laboris*, online unter: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20021998_asia-instrlabor_fr.html (08.05.2012), s. § 7.

⁴ Ronald L. Grimes, *Deeply into the Bone. Re-Inventing Rites of Passage*, Berkeley u. a. 2000. Grimes setzt (5–7) die Systematik nach Arnold van Gennep (s. u. Anm. 7) zunächst voraus. Im Anschluss an

ohne Erklärung des Begriffs als „rites de passage“.⁵ Lebenswenden wie Geburt, Heirat und Tod erscheinen nicht nur als anthropologische Grundkonstanten, sondern auch als Anlässe, die nach ritualisiertem Handeln verlangen.⁶

Daraus wird auch gelegentlich der Umkehrschluss gezogen: In einer Gesellschaft, die den Vollzug der Übergangsrituale unterlässt, sei dann nicht ausreichend klar, welchen Status ihre Mitglieder haben. Das Fehlen solcher Rituale sei daher „vielleicht für das weitverbreitete Ungleichgewicht und die Verwirrung unter Jugendlichen verantwortlich“⁷.

Die hier als Beispiele angedeuteten Ansätze setzen ein epochemachendes Werk voraus, das Arnold van Gennep 1909 unter dem Titel „Les Rites de Passage“ publizierte.⁸ Die Erkenntnis, dass Übergangsrituale weit verbreitet und wichtig sind, wäre an sich zwar wenig aussagekräftig. Van Genneps theoretische Intuition besteht aber darin, in dieser Gruppe von Riten eine immer wiederkehrende Struktur erkannt zu haben. Diese Riten seien typischerweise in eine Sequenz von Trennungsriten, Umwandlungsriten und Angliederungsriten strukturiert. Die weite Verbreitung des Begriffs der „Übergangsriten“ verdankt van Gennep auch der Weiterentwicklung des Ansatzes durch Victor Turner. Dieser Forscher beschrieb vor allem das mittlere der drei Elemente, die

die Arbeiten von Grimes geht auch Kim de Wildt, Schulgottesdienst als Übergangsritual, in: Pastoraltheologische Informationen 33 (2013) 2, 175–184, von der Notwendigkeit von Übergangsriten aus. In ihrer empirischen Untersuchung beschreibt sie Ritualemente, die nicht dem Standardrepertoire der katholischen oder evangelischen Liturgie entstammen (Pflanzen eines Apfelbaums, Aufrufen von neuen Schülerinnen und Schülern etc.). In der normativen Bewertung dieser und ähnlicher Rituale sollte – mehr als de Wildt dies tut – zwischen den Kategorien der Annehmlichkeit und der Notwendigkeit solcher Rituale unterschieden werden. Im gegenwärtigen Essay wird nicht bestritten, dass die Konstruktion und Feier von Übergangsritualen nützlich sein kann. Immerhin deutet de Wildt an, dass Missbrauch ausgeschlossen werden muss, 182. Es wird hier danach gefragt, welche Hintergründe, Voraussetzungen und Interessen mit der Rede von deren *Notwendigkeit* verbunden sind.

⁵ Michael N. Ebertz, Getauft Sein – Christ werden? Religionssoziologische Anmerkungen zur Asymmetrie der Perspektiven im Blick auf liturgische Akte, in: Heiliger Dienst 54 (2000), 7–15, hier 12. Vgl. auch Sophie Tremblay, Les dimensions collectives d’une demande individualisée: l’exemple du baptême des enfants, in: Bernard Kaempf (Hg.), Rites et Ritualités. Actes du Congrès de Théologie Pratique de Strasbourg, Paris 2000, 67–82, bes. Tabelle 72. Sowie Paul Post, Reinventing Christian Initiation. Multiple Initiation, in: Questions Liturgiques 87 (2006), 37–57.

⁶ Vgl. zum Beispiel Annie Laporte, L’enfant, objet ou sujet du rite?, in: Kaempf, Rites et ritualités (s. Anm. 5), 99–114; hier 110.

⁷ M. Mahan Siler, Rites of Passage: A Meeting of Worship and Pastoral Care, in: Review and Expositor 85 (1988), 51–61, hier 52 (übersetzt von C. L.). Vgl. dazu bereits Arnold van Gennep, Übergangsriten, Frankfurt/M. u. a. 1981, 23.

⁸ Arnold van Gennep, Les rites de passage, Paris 1909. Zur wissenschaftlichen Rezeption von Arnold van Gennep, vgl. Wouter W. Belier, Arnold van Gennep and the Rise of French Sociology of Religion, in: Numen 41 (1994), 141–162.

„liminale“ Phase, als einen egalitären, sozialen Gegenzustand („*communitas*“) gegenüber der hierarchisierten Realität der Gesellschaft außerhalb des Rituals.⁹

Hier ist zu fragen, in welcher Form diese Ansätze in den gegenwärtigen Debatten angekommen sind und was die Analyse von Ritualen als im Sinn von van Gennep strukturierte *rites de passage* nützt. Davor ist kurz auf Punkte aufmerksam zu machen, in welchen die Van-Gennep-Rezeption hinter van Gennep selbst zurückbleibt.

1.2 Van Gennep und Van-Gennep-Rezeption

Das Referat von Positionen aus der Van-Gennep-Rezeption im ersten Absatz dieses Essays legt sehr rohe naturalistische Fehlschlüsse nahe. Übergangsriten – Geburt, Heirat, Tod – gehörten zur menschlichen Natur, also müssen sie vollzogen werden. Van Gennep beobachtete hingegen bereits differenzierter, dass die Riten, die den sozialen Status bestimmter Personen umwandeln, gerade nicht die biologischen Lebenswenden (z. B. Geschlechtsreife) präzise begleiten, sondern diese in entfernter Anlehnung an biologische Realitäten der Menschen als soziale Realität konstruieren – zwar mittels des menschlichen Körpers, aber nicht streng am tatsächlichen Entwicklungsstand orientiert.¹⁰

Zur Illustration des Problems lohnt sich ein Blick auf eine unserer Alltagserfahrung entzogene Wirklichkeit; in diesem Fall Vincent Crapanzanos Beschreibung der Bräuche um die Beschneidung von männlichen Kindern in Marokko. Das betroffene Kind wird in der untersuchten Gruppe vor und nach dem Ritual als (kleines) Kind behandelt. Sein kurzzeitiger Ausflug in die Symbol- und Alltagswelt der Männer (auf einem Pferd reiten, die Moschee betreten etc.) bleibt eine vorübergehende Episode. Crapanzano nennt das Ritual, das man im Sinn von van Gennep unbedingt als *rite de passage* bezeichnen müsste, „rite of return“ und nicht etwa *rite of transition*.¹¹ Die Beschneidung macht weder aus emischer noch aus etischer Perspektive einen Mann aus dem marokkanischen Kind oder ändert seinen Status. Das Ritual impliziert jedoch, dass die Männer des Dorfes die Macht haben, den Körper eines jüngeren Mitglieds ihrer Gesellschaft massiv zu markieren.¹²

In seiner Rezension zum Werk von van Gennep bemerkt Marcel Mauss schon 1910, dass die These von van Gennep nichts als eine Binsenweisheit ist, wenn man sie als uni-

⁹ Zur Kritik von Turners Begriff der *anti-structure*, vgl. Hans Schilderman, Rites of passage in a comparative perspective, in: *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 21 (2005), 7–28, hier 17f. Siehe dazu auch Victor Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca u. a. 1967.

¹⁰ Vgl. van Gennep, *Übergangsriten* (s. Anm. 7), z. B. Kap. 6 über die Initiationsriten, 70f. Vgl. auch Catherine Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York 1997, Kap. 2 und 94–102, hier 37.

¹¹ Vgl. Bell, *Ritual* (s. Anm. 10), 56–58, sowie Vincent Crapanzano, *Rite of Return. Circumcision in Morocco*, in: Werner Muensterberger – L. Bryce Boyer (Hg.), *The Psychoanalytic Study of Society*. Bd. 9, New York 1981, 15–36.

¹² Vgl. Crapanzano, *Rite of Return* (s. Anm. 11), 32.

versale Erklärung von Ritualen liest.¹³ Van Gennep ist der Versuchung zur Entwicklung einer universalen Theorie erlegen – ein Vorwurf, den Mauss gegen ihn nicht erhebt. Auch „die Messe“ ist für van Gennep als „Abfolge von Trennungs-, Umwandlungs- und Angliederungsriten“¹⁴ oder als „Opfer“¹⁵ zu analysieren. Es scheint mit dieser Theorie unmöglich, ein Ritual zu finden, das sicher kein Übergangsritus ist.¹⁶

Es ist heute daher zu fragen, welche Bedeutung dieser Begriff für die Analyse von Ritualen in der praktischen Theologie haben soll und welche ihrer Eigenschaften diese These bis heute so erfolgreich macht. Zunächst werden (im Abschnitt 2) Elemente der Theorie und ihrer Rezeption an der katholischen Taufe erprobt. Aus den daraus gewonnenen Einsichten werden daraufhin (in Abschnitt 3) Gründe für die große Popularität des Begriffs gesucht – Gründe, die gleichzeitig dafür sprechen, ihn nicht mehr zu benutzen.

2. Die christliche Taufe und die Grenzen der analytischen Kraft des Begriffs der Übergangsriten nach van Gennep

2.1 Hervorhebung und Verschleierung von liturgischen Rollen

Ein gravierender Mangel der Theorie selbst wie auch ihrer Rezeption ist die Konzentration der Betrachtung auf Einzelpersonen oder diejenigen Gruppen, die durch Ritualhandlungen und -texte sowie deren emische Erklärungen (innerhalb oder außerhalb des Rituals) in den Vordergrund gerückt werden. Solche Analysen machen bestenfalls das sichtbar, was hier mit Crapanzano als „ritual illusion“ bezeichnet wird. So kann man mit den *rites de passage* nach van Gennep suggerieren, dass es in jenem marok-

¹³ Vgl. Marcel Mauss, Rezension von van Gennep *Les rites de passage* [s. Anm. 8], In: *L'Année sociologique* 11 (1906–1909), 200–202. Pertti J. Anttonen, *The Rites of Passage Revisited. A New Look at van Gennep's Theory of the Ritual Process and Its Application in the Study of Finnish-Karelian Wedding Rituals*, in: *Temenos* 28 (1992), 15–52 zeigt an einigen Beispielen, wie Versuche, die *rites de passage* als Analyseinstrument von langen Sequenzen mit ritualisierten Handlungen wie Werbung-Verlobung-Hochzeit-Geburt (des ersten Kindes) einzusetzen, zu willkürlichen Strukturierungen und damit zu nutzlosen Funktionsanalysen dieser Rituale führen.

¹⁴ Van Gennep, *Übergangsriten* (s. Anm. 7), 96 im Anschluss an seine Analyse der antiken Erwachsenentaufe. Die Stelle ist auch Edmund Arens in seinem Überblicksartikel, *Religion und Ritual*, in: *Theologische Revue* 91 (1995), 105–114, auf Seite 107 aufgefallen.

¹⁵ Van Gennep, *Übergangsriten* (s. Anm. 7), 96.

¹⁶ Auch Grimes schlägt vor, die universelle Ausweitung der Gültigkeit des Analyseinstruments zugunsten von dessen Plausibilität einzuschränken. Er möchte zwischen „transforming“ und „performing rituals“ unterscheiden und empfiehlt den Versuch eines „middle course“ zwischen nivellierendem Universalismus und jeden Vergleich ablehnendem „localism“; Grimes, *Deeply* (s. Anm. 4), 7–9 und 103–107 zu einer Warnung vor der Ästhetik dreigliedriger Erklärungsschemata für komplexe soziale Phänomene. Der Vorschlag von Grimes zeigt, dass der Begriff der Übergangsriten der Einschränkung und nicht der Ausweitung bedarf, um Plausibilität zu gewinnen.

kanischen Beschneidungsritual um die in einem bestimmten Alter für einen Mann sozial unumgängliche Genitalverstümmelung oder in der katholischen Taufe um die Eingliederung in die Kirche und Reinigung (von Sünden) der Taufkandidaten und Taufkandidatinnen geht. Das Ritual hilft demnach dabei, eine Lebenswende zu begleiten, darzustellen etc. Dasselbe Ritual könnte aber auch bearbeiten, dass durch den Statuswechsel des Kindes der Rest der Gruppe einem prekären Wandel unterzogen wird. Das Ritual könnte sogar inszenieren, dass der Gruppe trotz des Übergangs eines Individuums ein Wandel erspart bleibt.

Zur Bearbeitung der Rolle des Kindes oder einer Taufkandidatin oder eines Taufkandidaten im Ritual könnte der Blick zum Beispiel auf die Handlungsoptionen unterschiedlicher Ritualteilnehmer gerichtet werden. In dieser Hinsicht spielt das zu taufende oder zu beschneidende Kind eine analoge Rolle im Ritual wie der Leichnam beim Begräbnis. Es handelt nicht, wenn es von Männern festgehalten und beschnitten oder über das Taufbecken gehalten und mit Wasser übergossen bzw. im Taufbecken untergetaucht wird. Bei Taufe, Beschneidung und Begräbnis sind die angeblich einen Übergang vollziehenden (im Fall des Begräbnisses: ehemaligen) Personen nicht Ritualteilnehmer. Lebendige Menschen werden im Ritual von dessen Teilnehmern versachlicht.¹⁷ Dagegen sind Männer, die im Rahmen des Beschneidungsfestes zwanzig Minuten brauchen, um herauszufinden, wer in ihrer Runde den Tee zubereiten und ausgeben wird,¹⁸ veritable Akteure des Rituals. Es geht bei diesen Ritualen *auch* um das Kind.

Die Entwicklung der katholischen Taufe nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil macht dasselbe Problem deutlich. Der Ritus der Säuglingstaufe sollte der „tatsächlichen Situation der Kinder angepasst werden“ und „im Ritus selbst“ sollten „die Rolle der Eltern und Paten und ihre Pflichten deutlicher hervortreten“¹⁹. Seit der Liturgiereform werden im Ritual die Eltern nach ihrem eigenen Glauben befragt und nicht mehr wie zuvor ein stellvertretendes Glaubensbekenntnis der Säuglinge inszeniert. Die Taufe kann sogar in den (meisten) deutschsprachigen Ländern auf zwei Stufen aufgeteilt werden, um die Einführung der *Eltern* in die Kirchengemeinde sicherzustellen, bevor das Kind getauft wird. Die Suche nach *rites de passage* würde den Blick auf den Täufling und den Wasserritus konzentrieren. Die größere Sorge der katholischen Kirche gilt aber längst der gemeindlichen Integration und Anpassung der Eltern. Deren wie auch immer motivierter Wunsch, ein Kind taufen zu lassen, wird zum Anlass, die Regelkonformität ihrer Beziehung zur Kirchengemeinde innerhalb und außerhalb des Rituals zu thematisieren.

¹⁷ Vgl. zu dieser Vorstellung auch Laporte, *L'enfant* (s. Anm. 6).

¹⁸ Vgl. bei Crapanzano, *Rite of Return* (s. Anm. 11), 26f.

¹⁹ *Sacrosanctum Concilium* 67.

2.2 Segmentierung von Taufritualen

Van Genneps Theorie könnte allerdings trotz der Einschränkung des Interesses auf einen Teil der beobachtbaren Wirklichkeit eines Rituals ein nützliches Analyseinstrument in genau dieser eingeschränkten Hinsicht bereitstellen. Beim Beispiel der Taufe käme es dann darauf an, zu zeigen, wo in ihrem Vollzug die drei von van Gennep analysierten Schritte zu finden sind. Dazu käme die Frage danach, was dieser analytische Prozess zum Verständnis des Taufens in einer bestimmten Epoche der Kirchengeschichte oder der Gegenwart beiträgt.

Wie oben angedeutet, ist sich van Gennep selbst nicht sicher, wie er die Ritualelemente der christlichen Taufe den Phasen seines Modells zuordnen soll.²⁰ Bei der Analyse der Taufe greift er oft auf eine aus der Antike rekonstruierte Form des Rituals als einem historischen „Grundschema“²¹ zurück, das im Lauf der Zeit durch sekundäre Anlagerungen erweitert worden sei. Es bleibt offen, was es für das Verständnis der Säuglingstaufe bedeutet, wenn im Taufritual „lange zahlreiche Praktiken, die nur bei der Taufe Erwachsener sinnvoll waren“²² erhalten blieben, obwohl sich wichtige Parameter des sozialen Kontexts und der Ritualteilnehmer geändert haben:

„Früher hat man in der Taufe eine Lustration, einen Reinigungs- bzw. Befreiungsritus gesehen, d. h. einen reinen Trennungsritus, der von der früheren profanen oder unreinen Welt lösen soll. Man muß jedoch mit der Interpretation dieses Ritus vorsichtig sein, denn wenn er mit geweihtem statt gewöhnlichem Wasser vollzogen wird, kann er auch die Funktion eines Angliederungsritus haben. In diesem Falle verliert der Getaufte nicht nur etwas, sondern er gewinnt auch etwas hinzu. Diese Überlegung weist uns den Weg zur Erforschung einer Reihe weiterer Übergangsriten, die gewöhnlich als Initiationsriten bezeichnet werden.“²³

Die „Exsufflation mit einer Exorzismusformel“ sei ein „Trennungsritus und entspricht der Kennzeichnung (σφραγή) [sic! in der dt. Übersetzung] in den griechischen Mysterien und im Urchristentum“²⁴. „Der dritte Ritus [nämlich die Verabreichung von exorzisiertem Salz, C. L.] stellt – vor allem aufgrund des Gebets, das ihn begleitete – einen Angliederungsritus dar“. Obwohl hier Trennungsritus und Angliederungsritus in unmittelbarer Folge vollzogen werden,²⁵ schließe sich „die Umwandlungsphase“ erst im späteren Zustand des Katechumenats an. Die Exorzismen während der (antiken) Katechumenatszeit seien weitere Trennungsriten. Darauf wird nur mehr die antike Erwachsenentaufe gedeutet:

²⁰ Van Gennep, Übergangsriten (s. Anm. 7), 68. Vgl. zu dem Problem Schilderman, Rites of passage (s. Anm. 9), 7–28, bes. Kap. 3, 15–20.

²¹ Van Gennep, Übergangsriten (s. Anm. 7), 96.

²² Van Gennep, Übergangsriten (s. Anm. 7), 94.

²³ Van Gennep, Übergangsriten (s. Anm. 7), 94.

²⁴ Dieses und die folgenden Zitate: van Gennep, Übergangsriten (s. Anm. 7), 95.

²⁵ Auch die Klerikertonsur ist für van Gennep *gleichzeitig* Trennungs- und Angliederungsritus; siehe van Gennep, Übergangsriten(s. Anm. 7), 105.

„Nun folgten die eigentlichen Angliederungsriten. Man weihte Wasser, bespritzte damit den Katechumenen, der so – nach den Worten des während des nächsten Ritus gesprochenen Gebetes – zum *regeneratus*, zum *Neuempfangenen* wurde. Die Getauften legten ihre Kleidung ab und zogen weiße Gewänder an, wobei ihnen ihre Paten und Patinnen behilflich waren. Sie traten vor den Bischof, der sie mit dem Kreuzzeichen ‚markierte‘ – ganz offensichtlich ein Ritus, der an die Gottheit bindet und in die Gemeinschaft der Gläubigen integriert. Erst jetzt waren die Neophyten zur Kommunion zugelassen. [...] Die ‚Wiedergeburt‘ wurde schließlich mit einer Prozession der Getauften zum Ausdruck gebracht, die brennende Kerzen in den Händen hielten.“²⁶

Wenn van Gennep beobachtet, dass „die Umwandlungsphase [...] zeitlich nicht begrenzt“ war und „bis zum Tag des Ablebens dauern“²⁷ konnte, zeigt sich, dass er annimmt, dass ein Ritual während seines Vollzugs abgebrochen werden kann oder ein dermaßen unvollendetes Ritual den Rest des Lebens der Menschen andauerte. Van Gennep fehlt in diesem Kontext die Unterscheidung zwischen zwei historischen Beobachtungen liturgischer Praxis und einer theoretischen Überlegung über die Taufe unabhängig vom Aussehen ihres Rituals.

Erstens verstanden sich tatsächlich im vierten Jahrhundert viele Menschen als Teil der Kirche, obwohl sie von der Kirche als Katechumenen betrachtet wurden.²⁸ Kinder christlicher Eltern waren durch kleine Rituale zu Beginn ihres Lebens zu Katechumenen gemacht worden. Sie hatten dabei aber kein Taufritual abgebrochen. Es nützt dem Verständnis dieses Phänomen nichts, zu behaupten, dass dreißig Jahre Katechumenatszeit eines Individuums ein liminales Umwandlungs-Ritual sei. Bestenfalls die antiken Prediger hätten die christliche Initiation gerne so betrachtet. Ihre Hörerschaft fühlte sich nicht unter Druck, die Katechumenatszeit als Zwischenzustand zu verlassen. Die Katechumenatszeit war in der einzigen Epoche, aus der überhaupt Daten darüber vorliegen, nicht die den Menschen transformierende, intensive Umwandlungsphase eines Rituals, sondern eine mit vielen Mitgliedern bevölkerte Statusgruppe innerhalb der Kirche.²⁹

Zweitens etablierte sich im Frühmittelalter in Nordeuropa die Firmung als von der Taufe getrenntes Ritualelement, dessen Vorläufer man im vierten Jahrhundert noch

²⁶ Van Gennep, Übergangsriten (s. Anm. 7), 94f.

²⁷ Van Gennep, Übergangsriten (s. Anm. 7), 95.

²⁸ Vgl. Studien von David F. Wright, z. B.: At What Ages were People Baptized in the Early Centuries? in: Elizabeth A. Livingstone (Hg.), *Biblica et Apocrypha, Ascetica, Liturgica*. Papers Presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1995 (*Studia Patristica* 30), Leuven 1997, 389–394.

²⁹ Paul Bradshaw, The profession of faith in early Christian baptism, in: *The Evangelical Quarterly* 78 (2006), 101–115, bes. 104 meint, dass das Glaubensbekenntnis im Taufritual, wie es bei Johannes Chrysostomus belegt ist, den Übergang von einer prä-liminalen in die liminale Phase des Rituals deutlich markiert („clearly differentiated“). Dann wären die Tage zwischen der Feier der Ablegung des Glaubensbekenntnisses und der Osternacht die liminale Phase des Rituals. Das suggeriert, dass in diesen Tagen die Umwandlung der Katechumenen in Christinnen und Christen stattfindet. Dafür gibt es keinen Anhaltspunkt jenseits dieser Strukturanalyse selbst.

als integralen Bestandteil der Taufe gedeutet hätte. Van Genneps Behauptung, dass die Applikation von Weihwasser oder der bischöflichen Salbung im vierten Jahrhundert³⁰ ein Angliederungsritus sei, zeigt, dass er aus der theologischen Perspektive seiner Zeit auf die Taufe blickt. Nach gegenwärtiger Theorie müsste er behaupten, dass die erste Eucharistie der Angliederungsritus sei. Nach weit verbreiteter Praxis wäre zu sagen, dass diese Funktion der Firmung zukommen muss, die im Leben vieler Christen und Christinnen das letzte der Initiationssakramente ist, welches sie feiern. Das Modell der *rites de passage* führt dazu, dass theologische Vorstellungen in die Daten gelesen und die Vorstellungen daraus legitimiert werden. Von einer Analyse der Daten kann keine Rede sein. Wer zum Beispiel aus emischer Perspektive den Katechismus der Katholischen Kirche (z. B. Nr. 1285, 1302–1305) nach dem Abschluss der Initiation fragt, wird über eine nicht näher beschriebene Quantifizierung von Gnade³¹ – Firmung als „Vollendung“ der Taufgnade – informiert. Wenn die Säuglingstaufe als Ganze ein Trennungsritus ist, verlassen Katholikinnen und Katholiken, die nicht gefirmt sind, nie die Umwandlungsphase der christlichen Initiation, obwohl sie immer wieder und rechtens den Angliederungsritus des Kommunionempfangs mitvollziehen.

Drittens assoziiert eine theoretische Deutung der Taufe als unabgeschlossener Lebensprozess die Taufdeutungen von Martin Luther. Der Reformator interpretiert die Bemerkung über die Taufe in Röm 6 im Sinn des Paulus.³² In der Taufe stirbt der getaufte Mensch mit Christus. Ein Mitauferstehen mit Christus ist aber keine im Ritual inszenierte Realität. Es ist eine Angelegenheit der Hoffnung und des Trostes während des ganzen folgenden Lebens. Den Abschluss der Taufe bildet der Tod des Menschen.³³ Luther interpretiert das Leben der Christinnen und Christen mittels der Metaphorik eines Rituals, nämlich der Taufe. Damit sagt er allerdings nichts über die Taufe, sondern der Hinweis auf die Taufe sagt etwas über Struktur und Ziel des christlichen Lebens. Man muss wissen, dass jedes Taufritual ein Ende hat, um die Tragweite der Behauptung verstehen zu können, die Taufe als bloße Metapher sei erst mit dem Tod vollendet.

Die Verwendung von Ritualen als Metapher zeigt sich noch deutlicher, wenn man Victor Turners Beschreibung der Initiationsriten der Ndembu heranzieht. Die Jugendli-

³⁰ Das 4. Jh. ist für van Gennep, Übergangsriten (s. Anm. 7), 94 die maßgebliche Epoche, weil er die Taufe unter der Rubrik „Initiationsriten“ behandelt und sieht, dass die Säuglingstaufe seit dem Mittelalter dieser Klassifikation seiner Vorstellung nach nicht mehr entspricht.

³¹ Vgl. die Nr. 1212–1213 des Katechismus der Katholischen Kirche.

³² Röm 6,3–4. Vgl. die Position des Kol 2,11–13 und 3,1 der die Auffassung nahelegt, dass Tod und Auferstehung Christi im Ritual dargestellt werden.

³³ Die Anschaulichkeit der Vorstellung ist groß. Sie hat auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil Eingang in das katholische Ritual des Begräbnisses gefunden: Die kirchliche Begräbnisfeier. Manuale. Trier 2012, Nr. 54, 57: „Im Wasser der Taufe bist du mit Christus begraben worden und hast in ihm neues Leben empfangen. Der Herr *vollende* an dir, *was er in der Taufe begonnen hat*“ [kursiv: C. L.].

chen, die sich der Beschneidungszeremonie des Mukanda unterziehen müssen, bleiben selbstverständlich nicht für immer in der *communitas* der Beschneidungshütte im Wald. Sie kommen im Gegenteil bald nach ihrer Genesung in ihr Dorf zurück und das mehrtätige Großritual hat ein für alle Beteiligten klares Ende. Die realexistierenden Vorbilder für Übergangsriten beginnen und enden in sehr überschaubaren Zeiträumen.

Damit ist van Genneps Behauptung, dass grundlegende Ritualelemente (Angliederungsriten) einfach wegfallen können, entweder eine Nutzung der Theorie als Metapher für etwas anderes als Übergangsriten oder aber die Anzeige einer kritischen Schwäche der Theorie. Hier zeigt sich keine Sonderform des prinzipiell dreigliedrigen Rituals, sondern van Gennep deutet an, dass sich ein Übergangsritus wie die Taufe nicht mit diesem Schema interpretieren lässt. Die Theorie ist daher unbrauchbar oder höchstens für einen kleinen Sektor des Materials, das van Gennep referiert, erhellend. Daneben wurde oben festgestellt, dass sie grundsätzlich eine Verengung des Blicks auf einen kleinen Teil der Realität beobachtbarer Rituale nahelegt. Außerdem zeigt sich, dass die Theorie gerade dort, wo van Gennep über seine eigene Erfahrungswelt spricht (die katholische Säuglingstaufe im Gegensatz zu Riten australischer Ureinwohner) in unauflösbare Aporien fällt. Diese Überlegung wirft einen umso größeren Schatten des Zweifels auf die Analyse von Ritualen, die van Gennep ausschließlich aus der gelehrten Literatur kannte. Damit stellt sich in aller Dringlichkeit die Frage, warum sich die Vorstellung der Übergangsriten immer noch dermaßen großer Beliebtheit erfreut.

Besonders das Interesse an Grund- und Urschemata von Ritualen fällt in der Rezeption von van Gennep auf. Es lässt sich zumindest auf vier Faktoren zurückführen, die solche Schemata weiterhin zu empfehlen scheinen: erstens die Anschaulichkeit jeder Komplexitätsreduktion durch Konzentration darauf, was Ritualkommentatoren als Zentrum, Funktion und Wirkung des Rituals ausgeben (*ritual illusion*); zweitens die ebenso unmittelbare Anschaulichkeit der Raummetaphorik; drittens die Plausibilität der Anwendung der Metaphorik einer an sich schon kaum fassbaren Gruppe von Kategorien und viertens die überwältigende Kraft naturalistischer Fehlschlüsse. Diese vier Faktoren sind näher zu betrachten und auf ihre politischen Implikationen zu befragen.

3. Faktoren der Plausibilität der Theorie der rites de passage und ihre Bruchlinien

3.1 Komplexitätsreduktion durch Ausblenden von Daten

Der Begriff der Übergangsriten verführt Betrachter und Betrachterinnen von Ritualen wie Arnold van Gennep dazu, bei der Beschreibung der Rituale emische und etische Kategorien zu vermischen. Dabei handelt es sich nicht um zufällige Fehler einzelner Denkerinnen und Denker, sondern um einen irreparablen Mangel des Arbeitsinstru-

ments. Die drei Phasen der Übergangsriten können aus einer Außenperspektive an unterschiedlichen Ritualen identifiziert, aber nicht bewiesen oder widerlegt werden. Besonders gut dokumentierte Rituale sind so komplex, dass es ein Leichtes ist, die drei Phasen an den verschiedensten Stellen in sie hineinzulesen. Dass sich in vielen Ritualen Trennungs-, Umwandlungs- und Angliederungsriten identifizieren lassen, zeigt nicht, dass die Theorie dabei hilft, Rituale zu verstehen, sondern dass Rituale mehrdeutig sind.

Nachdem sich die van Gennep'sche Segmentierung nicht beim Beobachten der Rituale erschließt, bietet es sich an, Insiderinformationen heranzuziehen. Insider wissen von unerlässlichen, zentralen und marginalen Teilen der Rituale und von übernatürlichen Wirkungen. Van Genneps Dreischritt verleitet daher dazu, Verbalisierungen von *ritual illusions* als Erklärungen der Ritualelemente auszugeben. Wer die untersuchten Rituale als gesellschaftliche Phänomene verstehen will, erhält dann nur oberflächliche Fragmente von Insiderwissen. Wer Rituale aber aus einer gut informierten Insiderperspektive deuten will, wird nicht durch eine komplexe Außenperspektive herausgefordert, den eigenen Blickwinkel zu weiten oder zu verändern. Die Theorie erlaubt es, ein vermeintlich wissenschaftliches Arbeitsinstrument als Legitimationsgrund dessen auszugeben, was man schon immer über das Ritual gewusst hat.

3.2 Übergangsriten und die Metaphorik des Raumes

Obwohl man sich als Fluggast nicht ohne Berechtigung fragen darf, welchen praktischen Sinn so manche angebliche Sicherheitsmaßnahme hat, wird der Begriff der Übergangsriten in seiner erklärenden Kraft ausgehöhlt, wenn er auch auf das Einchecken und ähnliche soziale Prozesse³⁴ angewandt wird. Wenn jedes Überschreiten einer Schwelle oder einer Grenze ein Schwellen- oder Übergangs-Ritus ist, hat das Begriffselement „-ritus“ in „Übergangsritus“ keine Bedeutung mehr.

Van Gennep setzt Überlegungen zu *räumlichen* Übergängen an den Anfang seiner Theoriebildung. Was er zunächst als *Analogie* – Überschreiten einer Schwelle oder Grenze – zum Zweck des besseren Verständnisses für *andere* Vorgänge heranzog, wird selbst zu einem Fall der Analyse. Wenn der Grenzübertritt ein Übergangsritus ist, wird mit der Metaphorik des Grenzübertritts ein Grenzübertritt erklärt. Diese Metaphorik eines Grenzübertritts kann *nur* dort erhellend wirken, wo gerade keine Grenze überschritten wird – wie zum Beispiel im Ritual der Taufe oder bei einer Beschneidung, wo ein Mensch mit Wasser übergossen, mit Öl gesalbt oder beschnitten wird und wo Untergruppen der Gesellschaft und ihre komplexen Hierarchien dargestellt werden (und vieles mehr geschieht).

³⁴ Jean Y. Hameline, Les Rites des Passage of Arnold van Gennep, in: *Studia Liturgica* 33 (2003), 2, 129–150, bes. 144 und Anm. 49 als Referat eines Aufsatzes von Julian Pitt-Rivers.

3.3 Metaphorik und Meta-Metaphorik

Wenn die sinnstiftende Plausibilität der Übergangsrituale so groß wird, dass die Übergangsrituale und ihre drei Phasen selbst zur Metapher für andere Bereiche des Lebens werden, erklärt die These keinen Aspekt der Rituale, sondern Aspekte der Rituale helfen, Meinungen über Befindlichkeiten des Lebens zum Ausdruck zu bringen. Es hat jedoch keinen Wert für das Verständnis der Situation der Katechumenen oder des antiken Taufrituals, das gesamte Leben der Katechumenen, die erst spät in ihrem Leben zur Taufe kommen, als Zustand zwischen Trennungs- und Angliederungsritus zu deuten. Die Katechumenen sind längst auch ohne Taufritual in die Kirche eingegliedert. Die Taufe auf dem Totenbett versteht man nicht besser, wenn man sie als Angliederungsritus deutet, der Jahrzehnten eines normalen Lebens als Umwandlungsphase folgt.

Die oberflächliche Rezeption des Begriffs der Übergangsriten kann im Alltagswissen als Bestätigung der Nützlichkeit dieser Vorstellung als Analyseinstrument missverstanden werden. Wenn das gesamte Leben der Christen ein Zustand zwischen Beginn und Abschluss der Taufe sein soll, ist die Taufe als Übergangsritual zu einer Meta-Metapher für das Leben der Christen geworden. Die Taufe kann allerdings diese Rolle nur spielen, wenn das Leben der Christen gerade kein Übergangsritual ist – auch kein Teil eines Übergangsrituals. Mit der Übertragung der Taufe auf das Leben soll ein Verständnis des Lebens debattiert werden. Wenn es möglich wäre, die Taufe als Ritual zu beginnen und dieses Ritual einfach nicht zu beenden, wäre sie als Meta-Metapher für das Leben, das mit dem Tod endet, nutzlos. Die liminale Phase (bzw. ein Umwandlungsritus) des Rituals erklärt so etwas wie christliche Existenz nur demjenigen als quasi-liminal, der weiß, dass sein Leben nicht die liminale Phase eines Rituals ist.

3.4 Naturalistische Fehlschlüsse und die Selbstverständlichkeit der Normativität dessen, was eigentlich faktisch sein sollte

Remco Robinson, Chris Hermans und Hans Schilderman zeigen in ihren Analysen der Eheschließung zum Zweck der Erarbeitung eines Fragebogens zur empirischen Untersuchung der Deutung dieses Rituals in den Niederlanden, dass die Kategorien von van Gennep kaum geeignet sind, die Funktionen des Rituals zu erheben.³⁵ Das Ritual der Eheschließung werde bestenfalls als „Bestätigungsritus“ für schon lange gelebte Be-

³⁵ Remco Robinson – Chris Hermans – Hans Schilderman, *The marriage ritual: transition or confirmation. Development of a measuring instrument for research in theology and ritual studies*, in: *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 21 (2005), 47–64. Sie beziehen in ihre Fragen dann allerdings auch sakramententheologische Kategorien ein, die weder im Ritual selbst noch in seinen sozialen Wirkungen einen Anhaltspunkt haben und sich so der wissenschaftlichen Diskussion entziehen. Es handelt sich auch hier um eine Vermischung empirischer und ethischer Kategorien, die nichts zum Verständnis der Daten beiträgt.

ziehungen zwischen den Eheleuten gefeiert. Die emische Deutung als Begleitung des Übergangs zu einem gemeinsamen Leben der Eheleute hat praktisch keinen Anhaltspunkt in der gesellschaftlichen Realität dieser Eheleute mehr. Man kann zwar auf Trennungs-, Transformations- und Angliederungsriten verweisen. Sie bleiben aber einem argumentativen Gespräch entzogen.

Die Diskrepanz zwischen der Alltagserfahrung (bzw. empirischen Untersuchungen derselben), der Abwesenheit einer Lebenswende und der Deutung eines Rituals als Darstellung oder Herstellung einer Lebenswende lässt allerdings normative Vorstellungen umso deutlicher hervortreten. Wie oben bemerkt, behauptet Louis-Marie Chauvet, dass es sich bei denjenigen Lebenswenderitualen, die Übergänge zwischen den „vier ‚Jahreszeiten‘ des menschlichen Lebens (Geburt, Adoleszenz, Heirat, Tod)“ begleiten, um überall anzutreffende und darum allgemeingültige Konstanten der Anthropologie handelt.³⁶ Diese Behauptung ist besonders interessant, weil Chauvet die Eheschließung betont.

Es geht bei dieser Rede von Lebenswenderitualen (*rites de passage*) nicht mehr darum, mit van Gennep manche Formen menschlichen Handelns zu verstehen. Es geht hier um politische Legitimitätskonstruktionen für bestimmte Lebensformen. Die Konstruktion der Legitimität bestimmter Lebensformen impliziert die Dekonstruktion der Legitimation anderer, wenn auch genauso real existierender Lebensformen. Nach den Beobachtungen von Robinson, Hermans und Schilderman dient die Eheschließung eines konkreten Paares zwar auch der öffentlichen Legitimierung einer lange zurückliegenden konkreten Lebenswende eines konkreten Paares. Wenn sie nach dem katholischen Ritualbuch gefeiert wird, dient diese Feier aber mindestens ebenso prominent der Delegitimierung von Trennungen oder jenseits der kirchlichen Ehe bestehenden Lebensformen.³⁷ Weil die Delegitimierung einer Lebenswende Teil der Implikationen des Rituals ist, ist die legitimierte Lebenswende und Lebensform aber nicht natürlich oder anthropologisch universell. Die Anwendung der Terminologie der Lebenswenderituale dient bei Chauvet und in vielen anderen Texten der Ablehnung von Handlungsweisen auf der Basis derartiger naturalistischer Fehlschlüsse. In dieser Deutung suggeriert das verobjektivierte und immer wieder vollzogene Ritual – nicht der einzelne Theologe oder die einzelne Theologin – dass Paare, die ohne Eheschließung zusam-

³⁶ Chauvet, *Neue Kultur* (s. Anm. 2), 525–528, hier 525. Neben der kosmischen Metaphorik gelangt Chauvet zum Schluss, dass Taufe, Firmung, kirchliche Eheschließung und Begräbnis die Antworten auf entsprechende menschliche Grundbedürfnisse sind, die einer feindlichen „Gegenwart“ gegenüberstehen, die sie „umstoßen“ will, obwohl die Taufe eigentlich doch kein Lebenswenderitual sei. Vgl. dagegen die nuancierte Position von Paul Post, *Life Cycle Rituals: A Ritual-Liturgical Perspective*, in: *Questions Liturgiques* 83 (2002), 10–29.

³⁷ Vgl. das Ritualelement des Handschlags mit den Worten des Vorstehers: „Was Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen“, in: *Die Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz u. a.* (Hrsg.), *Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebiets*, Zürich u. a. 1992, Nr. 34.

menleben, sich widernatürlich verhalten; dass Familien, die ihre Kinder nicht zur Taufe bringen, diese Kinder einem natürlichen Prozess zum Beginn eines neuen Lebens entziehen oder dass Jugendliche, die nicht zur Firmung gehen, aufgrund solchen widernatürlichen Verhaltens Orientierungslosigkeit in Kauf nehmen.³⁸

Damit ist die Frage, warum der Begriff der Übergangs- und Lebenswenderituale eine so große Anziehungskraft ausübt, beantwortet. Äußerst unverdächtige Zeugen, nämlich die Religionen Asiens,³⁹ denen kein Interesse an der Konstruktion von Legitimität für die katholischen Sakramente und Sakramentalien unterstellt werden kann, etablieren eine kosmisch-anthropologische Grundkonstante und verleihen damit kirchlichen Normen Legitimität. Die nach außen hin gnädige Geste der Anerkennung der Anderen auf der Basis kosmischer Konstanten stabilisiert nach innen ein Normensystem, dessen Plausibilität gefährdet ist.

Die Frage gewinnt im Licht der von Ronald Grimes zusammengestellten Zeugnisse über neu erfundene, in unterschiedlichen Kulturen entstandene aber auch von Menschen bei ihm explizit erbetene Übergangsriten weiter an Profil: Schulbeginn, Abtreibung, Scheidung, eine schwere Krankheit (wobei Grimes offenbar nicht an die neuere Form der kath. Krankensalbung denkt), Verlust der Anstellung, Vergewaltigung, Menopause, Eintritt in den Ruhestand etc. Säkulare Ritualdesigner befassen sich mit der rituellen Bearbeitung von Ehescheidungen. Dieser Hintergrund profiliert die politische Liste von Chauvet – Geburt, Adoleszenz, Heirat, Tod – und ihre Verknüpfung mit Taufe, Firmung, Eheschließung, Begräbnis. Der naturalistische Fehlschluss lässt diejenigen Lebenswenden, die kirchlich legitim sind, ins Licht der sakramentalen Begleitung treten. Damit werden reale Lebenswenden oder gesellschaftliche Status, die die Katholische Kirche ablehnt, durch die Verortung in den dunklen Zonen abzulehnender Praxis, für die es keine Rituale gibt und geben kann, delegitimiert. Eine beobachtbare und mitunter sehr einschneidende Lebenswende wie eine Ehescheidung, für die es weder Sakrament noch Sakramentalie gibt, wird unter anderem deswegen als widernatürlich verstehbar, weil natürliche Lebenswenden in der konkreten Praxis von *rites de passage* begleitet werden.

Obwohl man diesen Zug der Debatte nicht van Gennep anlasten darf, hat der Versuch, sein Wissen über Rituale der Welt mit dem Begriff der *rites de passage* zu bearbeiten, dazu beigetragen, den Begriff zu entleeren und auf dieser Basis für implizite gesellschaftspolitische Polemik anschlussfähig zu machen.

³⁸ Siler, Rites of Passage (s. Anm. 7), 52.

³⁹ Vgl. Instrumentum Laboris (s. Anm. 3).

4. Aufgaben

Aus diesen Überlegungen ergeben sich drei Aufgaben für die Beschäftigung mit Ritualen, die als Übergangsrituale bezeichnet und gedeutet werden, in der praktischen Theologie.

Erstens gehört es zur Aufgabe der theologischen Arbeit mit Ritualen, im Horizont der Rezeption der Thesen von van Gennep, naturalistische Fehlschlüsse zurückzuweisen. Von Fall zu Fall ist zu zeigen, dass sich die normative Bewertung von Lebensformen zwar durch die Feier oder Nicht-Feier von Ritualen darstellen lässt, dass das Feiern oder Nicht-Feiern aber auf historischen Entscheidungen von Menschen gegründet ist. Es ist Aufgabe der Wissenschaft, dem gesellschaftlichen Feiern oder Nicht-Feiern bestimmter Lebenswenden entlang der Geschichte den Anspruch naturgegebener Unausweichlichkeit streitig zu machen.

Zweitens müssen einerseits theologische und andererseits soziologische, historische und empirische Methoden der Betrachtung und Analyse von Ritualen zwar miteinander in Verbindung gebracht werden. Sie müssen aber unterschieden bleiben. Auf die Frage: „Welche sozialen Funktionen lassen sich im dokumentierten Vollzug der Taufe in Situation X erheben und beschreiben?“ kann die Antwort nicht sein: „Die Taufe befreit den Täufling von der Erbsünde.“ Umgekehrt darf nicht „Was glauben wir in Bezug auf die Wirkung der Taufe?“ mit „Es handelt sich um die öffentliche Darstellung der Hoffnung der Gemeindefunktionäre, dass sich damit eine Familie in eine Kirchengemeinde integriert, mit der sie bis dato nichts zu tun gehabt hat.“ beantwortet werden. Die Arbeit der praktischen Theologie muss derartige Unterscheidungen einfordern.

Drittens führt die Anwendung des Repertoires an Analyseinstrumenten wie sie Arnold van Gennep in *Les rites de passage* vorgelegt hat, systematisch zu einer unkomplexen und eingeschränkten Betrachtung von Ritualen der Gegenwart wie von Zeugnissen über Rituale der Vergangenheit. Die Analyse darf zum Beispiel nicht im eingeschränkten Blick auf Individuen, deren anscheinender Übergang inszeniert wird, weitere soziale Funktionen der Rituale aus dem Blick verlieren. Zum Abschluss dieser Konfrontation einer Van-Gennep-Rezeption mit Beobachtungen zur katholischen Taufe könnte man folgern, dass sozialwissenschaftliche Theorien eben nicht geeignet seien, die Rituale der Kirche adäquat zu beschreiben. Das Gegenteil ist der Fall. Die wissenschaftlich arbeitende Theologie muss sich bloß der bequemen Legitimation vorwissenschaftlicher Gemeinplätze durch die gelegentlichen Hinweise auf *rites de passage* als Lebenswenderituale und deren dreifaches Strukturschema enthalten und Vertreterinnen und Vertreter der anderen Wissenschaften ersuchen, sie auf dem mühsamen Weg zu komplexeren Methoden und Ansätzen zu begleiten.

Prof. Dr. Clemens Leonhard
Seminar für Liturgiewissenschaft
Katholisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms Universität Münster
Robert-Koch-Str. 40
48149 Münster
E-Mail: clemens.leonhard(at)uni-muenster(dot)de