

Harald Schroeter-Wittke

## Übergang statt Untergang

### Victor Turners Bedeutung für eine kulturtheologische Praxistheorie<sup>1</sup>

»Und Paulus sah eine Erscheinung bei Nacht: ein Mann aus Mazedonien stand da und bat ihn: Komm herüber!« (Apg 16,9) – Ein doppelter Übergang, von dem hier berichtet wird. Zum einen: Paulus träumt. Er befindet sich in jenem Übergangsstadium zwischen Wachheit und Schlaf, aber auch zwischen Himmel und Erde, wie der Traum in den biblischen Schriften vielfach gedeutet wird. Zum anderen: Paulus, der sich mit seiner Mission am Übergang von Asien nach Europa befindet, betritt schwankenden Boden, als er mit dem Schiff nach Philippin in Mazedonien reist.

Es gilt im Allgemeinen nicht als Ausweis von Wissenschaftlichkeit, wenn einem eine *metabasis eis allo genos* vorgehalten wird, dass man von einem Genus ins andere gesprungen sei, dass man mit seiner wissenschaftlichen Begrifflichkeit logisch entgleist sei. Im Vollzug von Religion jedoch geschieht solcher Übergang, solche Metabasis allerorten und immer wieder. Die Frage nach Übergang statt Untergang ist nicht nur eine Basisfrage, sondern auch eine Metabasisfrage.

Übergänge sind ein verbreitetes biblisches Thema. Das Exodusgeschehen, die nachfolgende Wüstenwanderung und die sog. Landnahme sind wohl eine der umfassendsten Übergangsgeschichten, die es in der Weltliteratur gibt.<sup>2</sup> Aber auch in der Frömmigkeit sind Übergänge ein Thema, wenn z. B. Friedrich Adolf Lampe dichtet: Mein Leben ist ein Pilgrimstand.<sup>3</sup> Ist das Christentum, und der Protestantismus insbesondere, möglicherweise ein permanenter Übergangszustand, nein, besser noch: ein permanenter Übergangsprozess?

Der schottische Ethnologe und Kulturanthropologe Victor Turner<sup>4</sup> jedenfalls hat dies behauptet:

1) Erweiterte Fassung eines Vortrags vor der Theologischen Fakultät der Universität Rostock am 25.4.2001.

2) Vgl. hierzu auch die für unsere Fragestellung kriteriologisch spannende Stelle Hebr 11,29, die hier jedoch leider nicht weiter diskutiert werden kann: »Durch den Glauben gingen sie durchs Rote Meer wie über trockenes Land; das versuchten die Ägypter auch und ertranken.« Der Übergang, das Vorübergehen, das Passieren hat in vielen Sprachen auch noch eine andere Dimension, nämlich die des Verschönens, so z. B. wenn das Unheil an den mit Blut bestrichenen Türschwellen in Ägypten vorüberzieht (Ex 12) oder wenn Gott in seinen Epiphaniën an Mose (Ex 33) oder an Elia vorüberzieht (1Kön 19).

3) EKG 303. Dieses Lied wurde nicht ins EG übernommen. Lampe (1683–1729) gehört zu den reformierten Pietisten wie Gerhard Tersteegen (1697–1769), vgl. thematisch ähnlich: Kommt, Kinder, lasst uns gehen (EG 393).

4) Hauptwerke Victor Turners: *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*, Manchester 1957; *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca 1967 (darin: *Between and Between: The Liminal Period in Rites of Passage*, 93–111); *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago 1969 (dt.: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a. M. 1989/2000 [Lit.]); *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca 1974; *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, New York 1978 (mit Edith Turner); *From Ritual to Theater: The Human Seriousness of Play* (darin: *From Liminal to Liminaloid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbolology*), New York 1982 (dt.: *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*, Frankfurt a. M. 1989); *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*, Tucson 1985 (hrsg. von Edith Turner); *The Anthropology of Performance*, New York 1987 (hrsg. von Richard Schechner).

»Der Christ ist ein Fremdling auf Erden, ein Pilger, ein Reisender, ohne einen Ort, an dem er sein Haupt zur Ruhe betten kann.« Hier ist aus dem Übergang ein permanenter Zustand geworden.«<sup>5</sup>

Turner hat Übergänge als Grundthema religiöser und gesellschaftlicher Vollzüge thematisiert und analysiert. Und weil seine Theorien und Analysen in den letzten 10 Jahren in der Theologie, und besonders in der Praktischen Theologie, immer stärker rezipiert wurden, will ich nun ein Metabasislager aufschlagen – übergangsweise, versteht sich. Dabei werde ich Turners Ritualtheorie anhand der Taufe verifizieren, denn sie vor allem stellt unser Thema »Übergang statt Untergang«<sup>6</sup> im christlichen Kontext rituell dar.

#### 1. Werdegang: Zum Leben und Werk Victor Turners (1920–1983)<sup>7</sup>

Victor Turner gehört mittlerweile zu den Klassikern der Religionswissenschaft.<sup>8</sup> Er wurde 1920 in Glasgow geboren und starb 1983 in den USA. Seine Liebe zum Theater war geprägt von seiner Mutter, einer Schauspielerin des schottischen Nationaltheaters. Seine Leidenschaft als Wissenschaftler stammt von seinem Vater, einem Elektroingenieur. Von 1951 bis 1954 betrieb Turner zusammen mit seiner Frau Edith Feldforschungen

Wichtige englischsprachige Sekundärliteratur zu Turner: Richard Schechner: *Performance Theory*, New York 1988 (dt.: *Theater-Anthropologie. Spiel und Ritual im Kulturvergleich*, Reinbek 1990); Kathleen M. Ashley (Ed.): *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism. Between Literature and Anthropology*, Bloomington-Indianapolis 1990; Ronald L. Grimes: *Ritual Criticism. Case Studies in Its Practice. Essays on Its Theory*, Columbia 1990; Bobby C. Alexander: *Victor Turner Revisited: Ritual as Social Change*, Atlanta 1991.

Deutschsprachige Einführungen in Turners Leben und Werk: Eugene Rochberg-Halton: *Nachwort*, in: Victor Turner: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt-New York 1989, 198–213; Paola Ivanov: *Zu Victor Turners Konzeption von »Liminalität« und »Communitas«*, in: ZE 118 (1993), 217–249; Peter J. Bräunlein: *Victor Witter Turner (1920–1983)*, in: Axel Michaels (Hrsg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München 1997, 324–341.405–409 (Lit.); Sylvia M. Schomburg-Scherff: *Nachwort*, in: Victor Turner: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt 2000, 198–206; Monika Wagner-Willi: *Liminalität und soziales Drama. Die Ritualtheorie von Victor Turner*, in: Christoph Wulf/Michael Göhlich/Jörg Zirfas (Hrsg.): *Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln*, Weinheim-München 2001, 227–251.

5) V. Turner, *Ritual* [2000], 103; vgl. auch *Theater* [1989], 56–59.

6) Natürlich lässt sich die Taufe auch als »Übergang im Untergang« (so Michael Herbst mündlich) oder auch als »Übergang durch Untergang« verstehen, je nach kommunikativer Zielrichtung. Meine hier vorgetragene Perspektive orientiert sich an der Gesprächsfähigkeit mit denjenigen, die die Leichtigkeit der Postmoderne nicht als Bedrückung, sondern als Befreiung erleben und somit die Erleichterung als Erlösung von der Erlösung auch in Kirche und Theologie gewürdigt wissen wollen. Denn auch diese Weltsicht hat ihre spezifische Berechtigung bei dem Versuch, Untergangsstimmungen nicht zur beherrschenden Handlungsatmosphäre werden zu lassen und so Katastrophen in die Krise zu führen; vgl. dazu Ulrich H. J. Körtner: *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalypstik*, Göttingen 1988.

7) Vgl. zum Folgenden die beigefügte Skizze, 587 f.

8) Vgl. P. J. Bräunlein [1997].

bei den Ndembu in Sambia. In seiner 1957 veröffentlichten Dissertationsschrift *Schism and Continuity in an African Society* beschreibt er die Rituale der Ndembu als soziale Dramen, welche aufgeführt werden, um Konflikte in ihrer tribalen Gesellschaft zu bearbeiten. Demnach hat ein soziales Drama vier Phasen: 1. Nach einem Bruch sozialer Normen, der 2. in eine Krise mündet, finden 3. rituelle Versuche der Krisenbewältigung statt, denen ein großes Maß an Reflexivität eigen ist. Am Ende steht 4. entweder die Reintegration der Konfliktparteien oder der unüberwindbare Bruch. Mit diesem Konzept fasst Turner »Kultur im Sinne eines Dramenmodells als performativen Prozeß«<sup>9</sup> auf.

Mitte 1963, als er sich selber in einem Übergangsstadium zwischen England und den USA befindet, entdeckt Turner mit zunehmendem Interesse Arnold van Genneps Studie *Les Rites de Passage* aus dem Jahre 1909. In nur wenigen Tagen entsteht Turners berühmtester Aufsatz *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage*.

Van Gennep hatte verschiedene Übergangsrituale untersucht und dabei als übergreifende Struktur drei Klassen von Riten ausgemacht, die in einem Dreiphasenmodell Gestalt gewinnen: 1. Trennungsriten, 2. Schwellen- bzw. Umwandlungsriten, 3. Angliederungsriten.<sup>10</sup> Dabei nennt van Gennep die mittlere Transformationsphase auch liminale Phase, ein Kunstwort, welches sich vom lateinischen Wort *limen*: »Schwelle/Grenze« herleitet.<sup>11</sup> In dieser Phase befindet sich das rituelle Subjekt in einem Niemandsland. Van Gennep sagt: Es »schwebt zwischen zwei Welten.«<sup>12</sup>

Turner findet nun in dieser liminalen Phase den Schlüssel für seine eigene Ritualtheorie, deren zentrale Stichworte »Liminalität« und »Communitas« sind. Turner interessiert sich ab jetzt vor allem für diese mittlere Phase der Liminalität, in dem sich die Ritualteilnehmenden in einem Zwischenzustand befinden: *betwixt and between*. In diesem Dazwischen befinden sich die Ritualteilnehmenden in einem ambivalenten und paradoxen Prozess, welcher sie transformiert. Die geltenden gesellschaftlichen Regeln, Strukturen und Normen werden im Ritual in dieser Phase außer Kraft gesetzt bzw. in ihr Gegenteil verkehrt. Es findet ein mitunter langwieriger Prozess der Umordnung statt. Gegenüber der Gesellschaft mit ihren Strukturen, Regeln und Normen stellt das Ritual eine Anti-Struktur dar, die von Zeit zu Zeit als soziales Drama aufgeführt werden muss, damit die Gesellschaft nicht verkrustet. Der dialektische bzw. oszillierende Prozess zwischen Struktur und Ritual macht dabei das aus, was dann als Kultur eines Volkes, einer Gesellschaft oder eines Milieus beschrieben werden kann.

Seine neue Ritualtheorie veröffentlicht Turner 1969 in seinem meistrezipierten Buch *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Turner zeigt hier, dass das Ritual sachgemäß nicht als reine Abfolge von Symbolen beschrieben werden kann, sondern dass es hierbei um einen dramatischen Prozess geht, dem nur eine Prozessanalyse gerecht wird, die den Menschen als lebendiges Wesen in den Mittelpunkt stellt und nicht die Ermittlung eines abstrakten Systems.<sup>13</sup> Dieses Buch stellt nun

selbst einen Übergang dar in der Theoriebildung Turners. Denn in den ersten beiden Kapiteln analysiert er wichtige Ndembu-Rituale mit der neuen bei van Gennep gefundenen Begrifflichkeit. Im dritten Kapitel erläutert er seine neue Begrifflichkeit von »Liminalität« und »Communitas«, um dann in den Kapiteln vier und fünf die liminale Phase nicht nur auf das Ritual zu beschränken, sondern sie vielmehr auf die Erklärung von Übergangsphänomenen in Gesellschaften zu erweitern. Turners These lautet: Liminalität ist nicht nur in Ritualen, sondern auch in vielen gesellschaftlichen Phänomenen in Geschichte und Gegenwart zu beobachten. Dabei reicht sein Spektrum von Franz von Assisi über Shakespeare-Dramen und millenarische Bewegungen bis hin zu den Hippies der 60er Jahre.

Turners Grundfrage lautet, wie denn im Ritual diese Transformation, diese Veränderung, dieser Übergang Gestalt gewinnt. Dabei betont er, dass die Eigenschaften der Liminalität oder von Schwellenpersonen, sog. Grenzgängern, »notwendigerweise unbestimmt« sind und dass für rituelle Subjekte gilt:

»Schwellenwesen sind weder hier noch da; sie sind weder das eine noch das andere, sondern befinden sich zwischen [im englischen Original: *betwixt and between*, HSW] den vom Gesetz, der Tradition, der Konvention und dem Zeremonial fixierten Positionen. Viele Gesellschaften, die soziale und kulturelle Übergänge ritualisieren, verfügen deshalb über eine Vielzahl von Symbolen, die diese Ambiguität und Unbestimmtheit des Schwellenzustands zum Ausdruck bringen. So wird der Schwellenzustand häufig mit dem Tod, mit dem Dasein im Mutterschoß, mit Unsichtbarkeit, Dunkelheit, Bisexualität, mit der Wildnis und mit einer Sonnen- oder Mondfinsternis gleichgesetzt.«<sup>14</sup>

Besonders bei Initiationsriten sind die rituellen Subjekte ihrem Anführer zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet. Sie werden verschiedenen, z. T. sehr schmerzhaften Handlungen unterzogen, die alle das eine Ziel haben: dass sie als Schwellenwesen nichts aufweisen, was sie von ihren Mitinitianten unterscheiden könnte. Durch diese Egalisierung nun entsteht unter den Initianten eine intensive Form von Solidarität und Gemeinschaft, die Turner *communitas* nennt, um sie von allen Formen alltäglicher Gemeinschaft zu unterscheiden, in denen immer auch Rang- oder Statusunterschiede eine Rolle spielen. Durch diese *Communitas* und durch die Erinnerung an sie werden Menschen allererst lebensfähig in ihrer Gesellschaft. Diese *Communitas* beinhaltet bzw. verkörpert in all ihrer Ambivalenz die konstruktiven Kräfte, die eine Gesellschaft braucht, will sie nicht verkrusten.

Dabei lautet Turners These: Eine Gesellschaft kann nur überleben, wenn sie solche Übergangsrituale hat, in denen die rituellen Subjekte in der Anti-Struktur des Rituals *Communitas* erleben. Wo solche Umordnung im Ritual nicht geschieht, wo also keine Liminalität Gestalt gewinnt, dort spricht Turner nicht von Ritual, sondern von Zeremonie, die nichts bewegt, weil sie nur bestätigt. Zwar brauchen Menschen auch solche Zeremonien, aber sie bringen die Menschen nicht weiter und daher auch nicht die Gesellschaft, in der sie leben. Die Zeremonie ist die Gefahr jeden Rituals, weil *Communitas* nicht auf Dauer gestellt werden kann. Daher ist die Prozessanalyse und eben nicht nur eine Symbolanalyse des Rituals wichtig, denn Rituale sind immer der Gefahr ausgesetzt, zu Zeremonien zu erstarren. Für die Praktische Theologie sind vier grundlegende Einsichten von Interesse:

1. Rituale sind keine zwanghaften Handlungen, die nur das Gleiche wiederholen und etwa als Kontingenzbewältigung nur der Bestätigung dienen. Rituale sind nicht »confirmatory«, sondern »transformative«.<sup>15</sup> Sie transformieren, sie stellen einen *transitus*, einen Übergang dar, der die

9) E. Rochberg-Halton [1989], 201.

10) Arnold van Gennep: *Übergangsriten (Les rites de passage)* [1909], Frankfurt a. M.-New York 1999, 21.

11) Dieses Wort begegnet uns nur im französischen Original ([1909], 14. 27), nicht aber in der deutschen Übersetzung.

12) A. van Gennep [1999], 27.

13) Für seine Forschungsmethodik bedeutet dies: »Struktur ist dem Prozeß stets untergeordnet, hängt von ihm ab, ergibt sich aus ihm.« E. Rochberg-Halton [1989] resümiert daher: »Im Mittelpunkt seiner am Prozeß orientierten Ethnologie steht nicht das tote abstrakte System, sondern der Mensch als lebendiges Wesen.« (206)

14) V. Turner, *Ritual* [2000], 95.

15) Vgl. V. Turner, *Forest* [1967], 95: »Ritual is transformative, ceremony is confirmatory.«; sowie ders., *Theater* [1989], 128: »Eine Zeremonie ist indikativisch, ein Ritual transformativ.«

Menschen verändert. Daher muss nach Turner strikt zwischen Ritualen und Zeremonien unterschieden werden.

2. Rituale sind Prozesse der Umordnung.<sup>16</sup> In ihnen passiert *Communitas* als Anti-Struktur, die für das Weiterleben einer Kultur konstitutiv ist.

3. Rituale sind soziale Dramen, die einen Konflikt oder eine Krise so aufführen, dass sie für eine kulturelle Bearbeitung zugänglich werden.

4. Sozialen Dramen wohnt in ihrer Aufführung eine Reflexivität inne. Die Darstellung dieses Komplexes bildet die Voraussetzung für konfliktlösendes Handeln in einer Gesellschaft. Rituale sind daher, mit Schleiermacher gesprochen, darstellendes Handeln, d. h., mitteilende Darstellung und darstellende Mitteilung,<sup>17</sup> welches als solches die Voraussetzung für wirksames Handeln bildet.

Turners Ideen machten schon in den 70er Jahren Schule. Die liminale Phase des Rituals in tribalen Gesellschaften stellte einen Schlüssel dar für die Wahrnehmung und die Interpretation ähnlich gelagerter Prozesse in industriellen und postindustriellen Gesellschaften. Dabei wurde bis heute eine Vielzahl disparater Phänomene analysiert. Ich nenne nur einige auf den ersten Blick kuriose Beispiele:<sup>18</sup> eine Analyse des Friseurbuchs,<sup>19</sup> eine Analyse nächtlicher Taxifahrten als Übergangsritual,<sup>20</sup> die gemeinschaftsbildende Kraft liminaler Phänomene im Schulalltag (z. B. das Pausenverhalten),<sup>21</sup> das Reisen als Wunsch nach Verwandlung,<sup>22</sup> die symbolischen Handlungen während der Wiedervereinigung,<sup>23</sup> das Verhalten gewalttätiger Gruppierungen,<sup>24</sup> der Zusammenhang von Terrorismus und Performance,<sup>25</sup> eine sportwissenschaftliche Analyse des Spiels<sup>26</sup> oder

16) Vgl. Bernd Beuscher: *Leistungskurs Religion. Vorlesungen zur Kunst der Religionspädagogik*, Norderstedt 2000, 8: »Der entscheidende (Glaubens)Schritt vollzieht sich von der Ordnung zum nötigen (Um)Ordnen, der vorübergehend auch Unordnung mit sich bringt, um wieder in nötige vorläufige Ordnungen zu münden.« Vgl. auch die entsprechenden biblischen Ausführungen ebd., 79–81.

17) Vgl. dazu Christiane Braungart: *Mitteilung durch Darstellung. Schleiermachers Verständnis der Heilsvermittlung*, Marburg 1998.

18) Die meisten dieser Beispiele verdanke ich Gerrit Herlyn: *Initiationsriten. Anmerkungen zum Umgang mit Ritualtheorien*; in: *Vokus 9* (1999) 1, 5–30; sowie ders.: *Ritual und Übergangsritual in komplexen Gesellschaften*, Münster u. a. 2002.

19) Vgl. Karin Friedrichs: *Haare und Zeremonienmeister* (unveröffentlichte Diss.), Hamburg 1991.

20) Vgl. Katharina Steffen: *Übergangsrituale einer auto-mobilen Gesellschaft. Eine kulturanthropologische Skizze*, Frankfurt a. M. 1990.

21) Christoph Wulf u. a.: *Das Soziale als Ritual. Zur performativen Bildung von Gemeinschaften*, Opladen 2001.

22) Christoph Hennig: *Reiselust. Touristen, Tourismus und Urlaubskultur*, Frankfurt a. M. 1999.

23) Vgl. Gottfried Korff: *Spione, Hütchenspiel und Bananen. Alltags-Symbole und Metaphern der kulturellen Integration von Ost- und Westdeutschland*; in: *ZVK 91* (1995), 248–263. M. W. existiert auch noch keine Analyse der Herbstereignisse 1989 in der DDR mit Hilfe der Turnerschen Ritualkategorie des Liminalen. Hierzu würde es mittlerweile einiges an interessantem Material geben, z. B. Susanne Höser/Richard Scherer: *Wir hatten Hoffnung auf eine Demokratie. Rostocker Protestanten im Herbst '89*, Mössingen-Talheim 2000. Es wäre weiter zu fragen, warum der Feiertag für die Wiedervereinigung sich nicht auf die umstürzenden Rituale der Wende bezieht, sondern auf die Eingliederung in eine Struktur. Die gegenwärtige Kraftlosigkeit des 3. Oktobers hängt m. E. auch damit zusammen, dass ihm eben nicht die Erfahrungen von Liminalität zu Grunde liegen, welche (re)kreativ wirken, sondern eine Ordnung zeremoniell beschworen wird, die den liminalen und liminoiden Erfahrungen der Wende als progressivem und experimentellem Kräfterservoir unserer Gesellschaft misstraut.

24) Vgl. Maya Nadig: *Selbstkonstituierende Gewaltexplosionen. Die rituelle Bearbeitung von Angst und Bedrohung in rechtsextremen Jugendgruppen*; in: Wolfgang Kaschuba (Hrsg.): *Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie*, Berlin 1995, 210–228; sowie Anne Claire Groffman: *Rechtsorientierte Jugendgruppen als *Communitas*bewegung. Ein Entwurf*; in: *Kuckuck. Notizen zu Alltagskultur und Volkskunde 2* (1995), 17–22.

25) Vgl. Arthur J. Sabatini: *Terrorismus und Performance*; in: *Kunstforum 117* (1992), 147–153.

26) Brian Sutton-Smith: *Die Dialektik des Spiels. Eine Theorie des Spielens, der Spiele und des Sports*, Schorndorf 1978.

die heilende Wirkung von Ritualen in psychotherapeutischen Prozessen.<sup>27</sup> Aber auch in der Theologie wurden unterschiedlichste Phänomene mit Turners Theorie erforscht: die liminale Theologie des Paulus,<sup>28</sup> weibliche Frömmigkeit im Hoch- und Spätmittelalter,<sup>29</sup> die theologische Rezeption von popkulturellen Phänomenen,<sup>30</sup> das Fernsehen als religiöses Ritual<sup>31</sup> und schließlich alle rituellen Formen kirchlicher Praxis,<sup>32</sup> vom Gottesdienst über die Kasualien bis hin zum Bibliodrama.

Als Turner merkte, auf wieviel unterschiedliche Phänomene seine Theorie angewandt wurde, begann er, seine Begrifflichkeit

27) Karin Holz/Carmen Zahn: *Rituale und Psychotherapie. Transkulturelle Perspektiven*, Berlin 1995.

28) Christian Strecker: *Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive*. FRLANT 185, Göttingen 1999, bes. 40–82.

29) Caroline Walker Bynum: *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt a. M. u. a. 1996, bes. 27–60; Bynum macht anhand mittelalterlicher Frauenforschung darauf aufmerksam, dass Turners Theorie der Transformation von einem Status in einen anderen, der zumeist mit einer Statuserhöhung oder Statusumkehrung und daher mit einem Bruch einhergeht, Männergeschichten sehr viel besser zu interpretieren in der Lage ist als Frauengeschichten.

30) Gotthard Fermor: *Ekstasis. Das religiöse Erbe in der Popmusik als Herausforderung an die Kirche*, Stuttgart u. a. 1999; Hans-Martin Gutmann: *Populärmusik als Gegenstand ästhetischer Praxis. Zu einem vernachlässigten Thema der Religionspädagogik*, in: PTh 83 (1994), 285–302; ders.: *Grenzgänge. Einfälle zu Jazz und Theologie*, in: Gotthard Fermor/Hans-Martin Gutmann/Harald Schroeter (Hrsg.): *Theophonie. Grenzgänge zwischen Musik und Theologie*, Rheinbach 2000, 78–97.

31) Günter Thomas: *Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens*, Frankfurt a. M. 1998.

32) Turners Rezeption in der Praktischen Theologie reicht von Ritual-, Kasual- und Festtheorie über Liturgik, Homiletik, Bibliodrama und Kirchenbau bis zur Pastoraltheologie: Henning Luther: *Schwellen und Passage. Alltägliche Transendenzen*, in: ders.: *Religion und Alltag*, Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 212–223, 296–300; Hans-Martin Gutmann: *Wider den Reduktionismus. Aspekte einer praktisch-theologischen Neubestimmung im Gespräch mit den sogenannten Humanwissenschaften*, in: PTh 87 (1998), 105–122; Hans-Günter Heimbrock: *Ritual als religionspädagogisches Problem*, in: JRP 5 (1988), 45–81, bes. 66–72; Dietrich Zilleßen: *Sicherung und Bedrohung des Körpers im Ritual. Spuren sakramentalen Handelns*, in: Hans-Günter Heimbrock/Heinz Streib (Hrsg.): *Magie. Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes*, Kampen 1994, 199–226; Petra Bahr: *Ritual und Ritualisation. Elemente einer Theorie des Rituals im Anschluß an Victor Turner*, in: PrTh 33 (1998), 143–148 (Lit.); Karl-Heinrich Bieritz: *Ritual*, in: *GlLern 13* (1998), 11–23; Gerhard Marcel Martin: *Provozierte Krisen. Rituale in Religion und Gesellschaft*, in: *EvTh 58* (1998), 12–24; Dietrich Zilleßen: *Ritual und Theater im Spiel des Lebens*, in: *IJPT 3* (1999), 229–250; Wilhelm Gräß: *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 1998, bes. 184–188; Ulrike Wagner-Rau: *Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft*, Stuttgart u. a. 2000, bes. 114–121; Ursula Roth: *Reden, wenn etwas der Fall ist. Deutungsoptionen der Kasualansprache*, in: *Lernort Gemeinde 18* (2000) 2, 44–47; Tilman Walther-Sollich: *Festpraxis und Alltags Erfahrung. Sozialpsychologische Predigtanalysen zum Bedeutungswandel des Osterfestes im 20. Jahrhundert*, Stuttgart u. a. 1997, bes. 51–60; Kristian Fechtner: *Schwellenzeit. Erkundungen zur kulturellen und gottesdienstlichen Praxis des Jahreswechsels*, Gütersloh 2001; Hans-Günter Heimbrock: *Gottesdienst – Spielraum des Lebens. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual in praktisch-theologischem Interesse*, Kampen/Weinheim 1993; Harald Schroeter-Wittke: *Unterhaltung. Praktisch-theologische Exkursionen zum homiletischen und kulturellen Bibelgebrauch im 19. und 20. Jahrhundert anhand der Figur Elia*, Frankfurt a. M. u. a. 2000, 118–130 (Lit.); Sunny J. C. Panitz: *Bibliodrama. Teilhabe an Wirkung und Inhalt der Heiligen Schrift*, Waltrop 1996, bes. 37–43; Wolf-Eckart Failing: *»In den Trümmern des Tempels«. Symbolischer Raum und Heimatbedürfnis als Thema der Praktischen Theologie. Eine Annäherung*, in: PTh 86 (1997), 375–391; Manfred Josuttis: *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*, Gütersloh 1996, bes. 34–49.

zu differenzieren. In dem 1982 erschienenen Essay *From Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual* wird diese neue Differenzierung greifbar. Rituale in vorindustriellen Gesellschaften nennt Turner nun liminal, Rituale in industriellen Gesellschaften jedoch liminoid. Ein wesentlicher Unterschied besteht dabei darin, dass Rituale in industriellen Gesellschaften nicht mehr für alle verbindlich sind. Liminoide Phänomene sind daher grundlegend durch Freiwilligkeit gekennzeichnet. Sie sind »eher individuelle Hervorbringungen« und haben »einen pluralistischen, fragmentarischen und experimentellen Charakter«.33 Auch sie bieten veritable Schwellenerfahrungen. Auch in ihnen wird *Communitas* erfahren. Dabei sind sie aber stärker vom Moment der Freiwilligkeit und des Spiels bestimmt. Was in ihnen erlebt wird, ist eine Fluss-Erfahrung, eine *flow-experience*, wie Turner dies nun im Anschluss an den Kreativitätsforscher Mihalyi Csikszentmihalyi nennt.34 In dieser Fluss-Erfahrung kommt es z. B. zu kurzfristigen Aufhebungen der Subjekt-Objekt-Spaltung oder zu ekstatischen Sequenzen, wie sie etwa von Musikern während ihres Spiels beschrieben werden, wo es dann eben anfängt zu fließen. Schließlich unterscheiden sich liminale und liminoide Phänomene dadurch, dass sich die Menschen in liminalen Ritualen dem vorgegebenen Ritual unterziehen. Sie sind dort Unterworfenen des rituellen Geschehens und in diesem Sinne *sub-iectum*. Deshalb spielen dort auch unbedingte Gehorsamsstrukturen eine große Rolle. In liminoiden Ritualen sind die Menschen in einem neuzeitlichen Sinne Subjekte, d. h., sie unterziehen sich keinem Ritual mehr, sondern sie nehmen aus freien Stücken an Ritualen teil. Sie gestalten Rituale nicht nur mit, sondern sie bestimmen auch darüber mit, wie ihre Rituale gestaltet werden sollen. Turner fasst den Unterschied so zusammen: »Man *arbeitet* am Liminalen, *spielt* aber mit dem Liminoiden.«35

Liminoide Rituale stellen nach Turner kein zu beklagendes Verfallsphänomen dar, da sie der einzige Ort in unserer Gesellschaft sind, wo gesellschaftsverändernde Ideen und Potentiale überhaupt erwachsen können. Deshalb geht der Weg vom Liminalen zum Liminoiden bzw. vom Ritual zum Theater, wie Turner eine seiner letzten Publikationen betitelt.

## 2. Durchgang: Taufe als liminaler Prozess, liminoide Prozession und soziales Drama

Die Taufe als Ritual ist ein soziales Drama, welches sich zwischen liminalen Prozess und liminoider Prozession bewegt und gestaltet werden muss.

Betrachtet man die Taufe als liminalen Prozess, so ergeben sich folgende Einsichten: Am Beginn jeder Taufe stehen Trennungsriten, die die Separation aus der alten Welt anzeigen. Dazu gehörten in der Alten Kirche etwa die Aufnahme in den Katechumenat, Handauflegungen, Selbstwaschungen und Exorzismen. Mit dem Ablegen der Kleider am Taufmorgen, Zeichen für den Tod des alten Menschen, betreten die Täuflinge die mittlere Phase, die Schwellenphase der Initiation. Hier werden sie ihrer alten Statussymbole und Rangunterschiede beraubt. Sie betreten nun einen Raum zwischen zwei Welten. Dieser gestaltet sich z. B. als Hineingehen in ein fließendes Gewässer, als Durchgang durch eine *piscina*36 oder als Hineingehen in ein Baptisterium, wo dann durch dreimaliges Untertauchen und

Sprechen der Taufformel der Übergang vom Tod zum Leben passiert. Der Untergang wird hier zum Übergang. Im Akt der Taufe verkörpert sich die für das Christentum umfassendste Umordnung. Im Taufakt gewinnt der fröhliche Wechsel Gestalt, wie Luther das genannt hat. In der Taufe mit Wasser und Geist verkörpert sich die Freiheit der Liminalität so, dass hier veränderndes Potential auch für die künftige Sozialstruktur gespeichert wird. Ekklesiologie wird dabei von der Pneumatologie her begriffen und gestaltet.37 Im Akt der Taufe verkörpert sich für die Täuflinge die Erfahrung von *Communitas* mit Gott und mit den anderen Täuflingen. Diese *Communitas*-Erfahrung hat Dimensionen erlebter Sündenvergebung, wie Turner zeigt:

»*Communitas* kann keine Ressourcen manipulieren oder soziale Kontrolle ausüben, ohne ihr eigenes Wesen zu verändern und aufzuhören, *Communitas* zu sein. *Communitas* kann aber die akkumulierten Sünden und Spaltungen der Struktur durch kurze Offenbarung »ausbrennen« oder »wegwaschen« – je nachdem, welche Reinigungsmetapher man verwendet.«38

Die anschließenden Riten, die auch Ordinationsriten genannt werden, gliedern die Täuflinge in einen neuen Status ein, nämlich in die Kirche als Leib Christi. Fußwaschung, das Anziehen neuer Kleider, die Besiegelung durch Handauflegung, der Friedenskuss und die gemeinsame Eucharistie brachten in der Alten Kirche die neue Sozialität des Leibes Christi zur Darstellung. Doch auch diese neue Sozialität ist von Struktur und deren Erstarrungstendenzen bedroht. Wenn Kultur nach Turner als dialektischer Prozess von Struktur und Anti-Struktur, also von Struktur und Ritual zu verstehen ist, so äußert sich die Qualität einer kirchlichen Taufkultur darin, inwieweit sich Kirche als Organisation davon prägen lässt, dass in der Taufe das Potential für Kirchenreform steckt, dass sich die Kirche mit jedem Täufling verändert, dass also nicht nur individuell, sondern auch institutionell der alte Adam täglich zu ersäufen ist. Verwaltet die Kirche hingegen die Taufe nur, so droht sie zu einer Zeremonie zu verkommen.

Betrachtet man die Taufe nun als liminoide Prozession, wie ich dies hier anhand des Taufbuchs der EKU zeige,39 so ergeben sich folgende Beobachtungen: Zunächst gibt es keine feststehenden Liturgien mehr, sondern in Analogie zum Evangelischen Gottesdienstbuch »eine Grundgestalt der Tauf liturgie, die unterschiedlich ausgestaltet werden kann« (5). Damit nimmt das Taufbuch die Anregungen der semiotischen Liturgieforschung der letzten 30 Jahre auf. Das Taufbuch ist darin liminoid, dass es keinen vorgegebenen Ritus mehr vorschreibt, welcher auf jede Situation zu passen hätte, sondern dass es die Gestaltung bzw. Inszenierung des Rituals in die Hände der daran vor Ort Beteiligten legt. Dabei werden folgende Riten als verbindlicher Grundbestand einer kirchlichen Taufe festgelegt:

»Der Taufbefehl, das Glaubensbekenntnis und die Taufhandlung mit Wasser und Taufvotum; bei der Kindertaufe die Anrede und Verpflichtung der Eltern, Patinnen und Paten sowie bei der Taufe älterer Kinder und der Erwachsenentaufe die Tauffrage.« (21)

loh 1992, 245; dort auch die näheren Erläuterungen zu den altkirchlichen Taufritualen, 235–248.

37) Vgl. dazu auch die Turners Ritualtheorie zu Grunde legende Analyse des frühchristlichen Taufgeschehens bei Wayne A. Meeks: *Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden*, Gütersloh 1993, 307–322.

38) V. Turner, *Ritual*, 176; vgl. dazu auch Christian Strecker: *Notizen zur Bedeutung des Rituals im Neuen Testament*; in: *GlLern* 13 (1998), 38–49, bes. 44–48.

39) *Taufbuch*. Agenda für die Evangelische Kirche der Union Band 2 (i. A. des Rates hrsg. von der Kirchenkanzlei der EKU), Berlin-Bielefeld 2000. Die Seitenzahlen im laufenden Text beziehen sich auf die Ringbuchausgabe.

33) V. Turner, *Theater* [1989], 85 f.

34) Vgl. V. Turner, *Theater* [1989], 88–94, wo er sich bezieht auf Mihalyi Csikszentmihalyi: *Flow. Studies of Enjoyment*, Chicago 1974.

35) V. Turner, *Theater* [1989], 91.

36) Vgl. dazu die Abbildung der *Piscina* in der Taufkirche von Spaita im Negev bei Rainer Volp: *Die Kunst, Gott zu feiern*. Liturgik 1, Güters-

Eine liminoide Betrachtung der Taufe zeigt aber nun, dass die für das Ritual notwendige *Communitas*-Erfahrung nun nicht etwa allein an diesen verbindlichen Zeichenhandlungen hängt, sondern daran, *wie* die Taufe insgesamt als Prozess gestaltet wird. Dazu gehört die Einsicht in die Taufe als gestreckte Handlung, in den Taufweg als einen lebenslangen Weg, zu dem das Taufbuch der EKU Anregungen anbietet. Taufe ist damit nicht nur liminaler Prozess, sondern auch liminoide Prozession.

Dies geschieht zum einen im engeren Sinne im Taufgottesdienst in der Gestaltung der Taufe als einem Taufweg mit den fünf Stationen Hinführung – Zuspruch – Vollzug – Sinnzeichen und Eingliederung (21), wobei besonders die »vielfältige[n] Möglichkeiten der Mitwirkung der Mitfeiernden« (24) betont werden. Dabei können auch in Auswahl weitere Sinnzeichen in die Gestaltung der Taufe mit einbezogen werden: Taufvotum, Kreuzeszeichen, Salbung, Taufkerze, Taufgewand oder Hephata-Handlung. Wo es möglich ist, empfiehlt das Taufbuch Prozessions-Elemente im Zusammenhang mit der Taufstätte (32–34). Taufe soll so gestaltet werden, dass tatsächlich etwas in Fluss gerät bzw. in Bewegung kommt.

In einem weiteren Sinne wird die Taufe auch als lebenslänglicher Taufweg verstanden. Dazu gehören etwa auch Christenlehre und Konfirmandenunterricht oder Taufgedächtnisfeiern und Taufferinnerungsgottesdienste oder Dank- und Fürbittgottesdienste für das neugeborene Kind, auch Kindersegnung genannt, zu denen im Taufbuch eigenständige Liturgien angeboten werden. Dabei gerät einerseits der Zusammenhang von Abendmahl und Taufe wieder deutlich in den Blick. Andererseits wird dadurch z. B. auch das Taufgespräch als Teil des sozialen Dramas Taufe wahrgenommen.

Aus pragmatischen Gründen hat sich der Liturgische Ausschuss der EKU dazu entschlossen, beim Vollzug der Taufe nur das Apostolische Glaubensbekenntnis und die Superfusions-taufe als Kernhandlungen anzugeben. Bei soviel individuellen Gestaltungsmöglichkeiten soll es einen wiedererkennbaren Kernritus geben. Aus liminoider Perspektive wäre hier zu fragen, ob nicht auch andere Glaubensbekenntnisse, wie sie etwa im Evangelischen Gesangbuch stehen, für manche Taufgesellschaften sinnvoller wären, oder ob z. B., wie Karl-Heinrich Bieritz mit Rudolf Roosen 1987 gefragt hat, die Immersionstaufe nicht das bessere Zeichen wäre für die Umordnungsprozesse, die in der Taufe geschehen.<sup>40</sup> – Aber die Taufe befindet sich zwischen liminalen und liminoiden Phänomenen. Sie braucht das Liminoide, um in ihrer rituellen Kraft nicht auszutrocknen. Sie braucht die kulturellen Kontexte, wie etwa den Film *Titanic*<sup>41</sup> als zeitgenössische Wassergeschichte oder als Geschichte von Liebe und Tod oder als Geschichte einer neuen Sozialität, um verständlich von Taufe nicht nur reden zu können.

Turner selbst siedelte die Liturgie zwischen Liminalem und Liminoidem an, wobei er den Riten stärker liminalen Charakter, der Predigt jedoch stärker liminoide Qualitäten zusprach.<sup>42</sup> Für die Kasualhomiletik bedeutet dies, dass sie die Ambivalenz des sozialen Dramas zur Darstellung zu bringen hat und nicht in den vereindeutigenden Redemodus der Erklärung fallen darf.

40) Vgl. dazu Karl-Heinrich Bieritz: *Die Taufe als Zeichenhandlung. Überlegungen zu ihren nichtverbalen Elementen*; in: ThLZ 112 (1987), 785–798. Bieritz bezieht sich dabei auf die ungekürzte Fassung der Dissertation von Rudolf Roosen: Taufe lebendig. Taufsymbolik neu verstehen, Hannover 1990.

41) Vgl. dazu medien praktisch texte 2 (1999): *Filmerleben. Zur emotionalen Dramaturgie von Titanic*; sowie Inge Kirsner: *Der Trug der Schwelle. Untergang der Titanic. Ein Blick zurück. Zur Inszenierung des Jahrtausendendes im populären Film*; in: PrTh 34 (1999), 91–96.

42) V. Turner, *Theater* [1989], 174.

Auch aus einem weiteren Grund bewegt sich die Taufe zwischen liminalem Prozess und liminoider Prozession.<sup>43</sup> Während liminoide Rituale nämlich die Gefahr in sich bergen, dass die dort gemachten Erfahrungen von *communitas* nicht in eine neue *socialitas* münden, stellt die Kirche mit ihrem lebenslänglich begleitenden Ritualangebot einen Raum dar für solch eine neue Sozialität. Wer seine *Communitas*-Erfahrungen allein in Michael-Jackson- oder Bach-Konzerten macht, hat damit noch keine neue Sozialität erfahren.

Damit ist die Frage nach Kriterien für die Gestaltung von Übergängen gestellt, wozu mein biblisches Eingangszitat eine Hilfestellung bieten kann. Dort habe ich Apg 16,9 nicht zu Ende zitiert. Der Mann im Traum des Paulus sagt nämlich nicht nur: »Komm herüber nach Mazedonien!«, sondern auch: »Und hilf uns!« Die Diakonie einer neuen Sozialität also wäre nach der Apostelgeschichte ein Kriterium für die Frage nach der angemessenen Gestaltung von kirchlichen Übergangsriten. Es gibt nämlich auch Übergänge, die nichts helfen. Die neue Sozialität der Kirchen als *diakonia*, die aus der *communitas* gespeist wird und als Prozess zwischen geschlossener Liminalität und offener Liminoidität Gestalt gewinnt,<sup>44</sup> ist die Stärke und die Chance der Kirchen im Vergleich zu anderen, rein zeremoniellen oder rein liminoiden Institutionen. Die Kraft der *communitas* gibt dieser Sozialität die Bereitschaft, sich auf Grenzüberschreitungen einzulassen.

### 3. Übergang: Thesen zu einer Praktischen Theologie als kulturtheologische Praxistheorie

1. Die Praktische Theologie, die vor 200 Jahren notwendig wurde, weil sich Religion, Christentum, Kirche und Theologie auseinander differenzierten, partizipiert an Turners Unterscheidung von Zeremonie, Liminalität und liminoiden Phänomenen. Die neueste Geschichte der Praktischen Theologie beginnt daher zurecht mit dem programmatischen Satz: »Praktische Theologie war von Anfang an eine Krisenwissenschaft.«<sup>45</sup>

Insofern Krisen Übergänge markieren, beschreiben und begleiten,<sup>46</sup> ist Praktische Theologie Übergangswissenschaft par excellence. Als solche lehrt sie die partnerschaftliche Kommunikation zwischen liminal und liminoid, um so die Spannung zwischen beiden Phänomenen aufrecht halten zu können. Man könnte hierbei von der kulturanthropologischen Spur der eschatologischen Spannung »schon jetzt – noch nicht« reden. In dem Maße, wie Praktische Theologie und Kirche diese Spannung verlieren, verbreiten sie tödliche Langeweile.

43) So auch U. Wagner-Rau [2000], 114–121. Wagner-Rau entdeckt hier weitreichende Zusammenhänge zwischen Turners Konzeption von Liminalität und Winnicotts Konzept des intermediären Raumes.

44) Im Taufbuch der EKU wird dies z. B. daran deutlich, dass es bei jeder Taufe bei dem Schritt der Eingliederung nach der Taufe auch eine Anrede an die Gemeinde gibt, in der diese ermahnt wird, sich des Täuflings anzunehmen. Noch deutlicher wäre m. E. eine Praxis, wo unmittelbar vor dem Vollzug der Taufe nicht nur Eltern, Paten und/oder der Täufling ihre Verpflichtung, die sie bei der Taufe eingehen mit Ja beantworten würden, sondern auch der Gemeinde etwa folgende Tauffrage gestellt wird: »Liebe Gemeinde, seid ihr bereit, N. N. in eurer Mitte aufzunehmen, tragt ihr mit dafür Sorge, dass N. N. von der Liebe Gottes erfährt und verspricht ihr, euch durch N. N. verändern zu lassen, so antwortet: Ja, mit Gottes Hilfe.« Eine solche Selbstverpflichtung der Gemeinde würde den Auftrag der Kirche von Zeit zu Zeit liturgisch so zur Darstellung bringen, dass erlebbar wird, wie die Verkündigungsdimension der Kirche als Diakonie, als Bildungsauftrag und als Kirchenreform missionarisch Gestalt gewinnt.

45) Christian Grethlein/Michael Meyer-Blanck (Hrsg.): *Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker*. APrTh 12, Leipzig 1999, V (Vorwort).

46) Vgl. Walter L. Bühl: *Krisentheorien. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im Übergang*, Darmstadt 21988.

Turner hatte so unterschieden, dass wir am Liminalen arbeiten, aber mit dem Liminoiden spielen. Diese notwendige Spannung zwischen Arbeit und Spiel<sup>47</sup> lässt sich mit Turners Prozessanalyse aber nur dialektisch denken, so dass in der Arbeit das Spiel und im Spiel die Arbeit wahrgenommen wird. In Anerkennung dieser Unterscheidung hat Michael Meyer-Blanck hier für die Kirchen eine interessante Abwandlung dieser Verhältnisbestimmung angeregt: »Wir arbeiten am Liminoiden, um das Liminale ins Spiel zu bringen.«

Dies gilt für alle rituellen Tätigkeiten der Kirche, nicht nur für die Taufe. Karl Heinrich Bieritz hat in diesem Zusammenhang mündlich angeregt, auch das Abendmahl mit Turners Theorie zu interpretieren, wodurch die liminoiden Phänomene gegenüber den liminalen im Christentum noch einmal gestärkt würden, weil das Opfern mit Christus ein Ende gefunden hat.<sup>48</sup>

Als kulturtheologische Praxistheorie ist Praktische Theologie der Ort, wo die Grenzen zwischen Liminalität und Liminoidität fließend bleiben, damit die Kirche mit ihren Ritualen nicht im Zeremoniellen verkrustet, sondern geistesgegenwärtig Übergänge in eine neue Welt gestaltet. Dem entspricht eine Praktische Theologie, die ihre kulturtheologische Fragestellung nicht eklesiologisch, sondern pneumatologisch angeht.<sup>49</sup>

2. Dabei hat Praktische Theologie nicht nur einseitig zu fragen, wie denn nun die Kultur von ihr kritisch begleitet werden kann, wie es das Impulspapier der EKD zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur vorwiegend tut,<sup>50</sup> sondern sie hat zunächst einmal zu lernen, überhaupt wahrzunehmen, wie sie geprägt wird von Kultur. Als neue praktisch-theologische Disziplin ist hier eine Gemeindekulturpädagogik<sup>51</sup> zu entwickeln, in der gelernt werden kann, dass und wie (nicht nur) der Kultus Kultur braucht.<sup>52</sup> Gemeindekulturpädagogik vernetzt drei der Praktischen Theologie in den letzten 20 Jahren neu hinzugekommenen Wahrnehmungs- und Handlungsdimensionen:

Zum einen fokussiert sie die ästhetische Wendung der Praktischen Theologie gemeindepädagogisch. Zum anderen lenkt sie die Wahrnehmung und Reflexion vor Ort auf die Gemeindekul-

47) Dabei handelt es sich um die Grundspannung, der das Spielen ausgesetzt ist. Spannungsverhindernd und damit bezeichnend für den Modus der Unbeweglichkeit ist der Ernst als Gegenbegriff des Spiels. Spiel als Spielen ist nämlich keine Zustandsbeschreibung, sondern eine Tätigkeit, ebenso wie die Arbeit als Arbeiten. Das Ernst-Sein dagegen – man kann schlecht ernst sein – ist eine fixierende Fest-Stellung, weshalb die meisten Diskussionen über Spiel und Ernst so unfruchtbar sind, weil die Ernstenden die Spielenden fixieren wollen, wohingegen jene immer schon in Bewegung, im Fluss, und damit nicht mehr da, sondern fort sind.

48) Der Zusammenhang von Opfertheorie und Turners Ritualtheorie wartet meines Wissens noch auf eine gründliche Untersuchung; vgl. dazu vorerst Hans-Martin Gutmann: *Symbole zwischen Macht und Spiel. Religionspädagogische und liturgische Untersuchungen zum »Opfer«*, Göttingen 1996.

49) Dies hat G. Fermor [1999], 234–244 am Phänomen der Ekstase als kulturellem Paradigma überzeugend gezeigt.

50) *Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert* (hrsg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland [EKD] und der Geschäftsstelle der Vereinigung Evangelischer Freikirchen [VEF]), Hannover-Frankfurt a. M. 1999. Zur Kritik dieses Papiers aus kulturtheologischer Sicht vgl. die Beiträge in [www.theomag.de](http://www.theomag.de) (Magazin für Theologie und Ästhetik), besonders Heft 4, sowie Gotthard Fermor: *Welche Gestaltung, welche Kritik? Kulturtheologische Impulse für die Gemeindekulturpädagogik*; in: ders. u. a. (Hrsg.): *Gemeindekulturpädagogik*, Rheinbach 2001, 21–39.

51) Diesen Begriff und erste Anregungen für diese neue Disziplin hat Henning Schröer in die Diskussion eingebracht; vgl. dazu Gotthard Fermor/Günter Ruddat/Harald Schroeter-Wittke (Hrsg.): *Gemeindekulturpädagogik*, Rheinbach 2001.

52) Vgl. dazu H. Donner (Hrsg.): *Kirche und Kultur in der Gegenwart. Beiträge aus der evangelischen Kirche*, Hannover/Frankfurt a. M. 1996; Peter Stolt/Wolfgang Grünberg/Ulrike Suhr (Hrsg.): *Kultur, Kulturen, Gottesdienste. Öffentliche Inszenierung des Lebens*, Göttingen 1996; Peter

turn als die kulturelle Pointe gemeindepädagogischer Anstrengungen. Es zeigt sich nämlich immer mehr, dass vor allem die Atmosphäre, die eine Gemeinde mit ihrer Kultur als Gesamtheit ihrer Kulturen ausstrahlt, entscheidend ist für ihre je milieuspezifische Attraktivität. Und schließlich verortet sie die kulturpädagogischen Implikationen der Postmoderne in den Gemeinden und schafft so einen Ort, wo das, was Gemeinde von *extra muros ecclesiae* her prägt, überhaupt erst einmal wahrgenommen werden, ankommen und schließlich gestaltet werden kann. Darin wehrt Gemeindekulturpädagogik den Versuch(ungen), sich von der Welt abzuschotten.

3. Als kulturtheologische Praxistheorie steht oder schwebt Praktische Theologie nicht über den Dingen, sondern hat zu reflektieren, dass und wie sie im Fluss der Kultur (re)agiert und reflektiert. Dabei entspricht ihr der Modus der Unterhaltung eher als der des Überblicks, was weitreichende wissenschaftstheoretische, -praktische und -didaktische Folgen nach sich zieht.<sup>53</sup> Auch die Theologie kann die Augen davor nicht verschließen, dass die Wissenschaft selbst seit 200 Jahren ein liminoides Phänomen ist:

»Die experimentelle und theoretische Wissenschaft ist selbst »liminoid«. [...] Universitäten, Institute, Colleges usw. sind »liminoide« Bereiche sowohl für alle Arten von freiem, experimentellem kognitivem Verhalten wie für Formen symbolischen Handelns.«<sup>54</sup>

4. Turner hat der Erforschung konkreter Kulturen immer den Vorrang gegeben vor der Formulierung eines allgemeinen Kulturbegriffes. Daher bleiben seine Theorien widersprüchlich.<sup>55</sup> Turners Theorie ist tentativ. Sie geschieht versuchs- und probe-weise und stellt sich genau darin als anfechtbar dar. In diesem Sinne bewegt sich Praktische Theologie als kulturtheologische Praxistheorie nicht nur zwischen den Zeiten und liest auch nicht nur zwischen den Zeilen, sondern setzt sich auch zwischen die Stühle. Das bedeutet hochschuldidaktisch, dass Praktische Theologie sich sowohl an der Wahrnehmung und Reflexion konkreter Kulturen abarbeitet als auch kulturschaffend tätig ist. Praktische Theologie gewinnt dabei selbst als Performance Gestalt.<sup>56</sup> Dabei wird die Grenze zwischen Publikum und Kunstwerk durchlässig für das, was zwischen Performance und Publikum in Fluss kommt, für das Interesse, das »Da:Zwischen«<sup>57</sup>. Das Publikum wird zum Teilnehmer des Kunstwerks. In seiner Performance-Theorie sieht Marvin Carlson den Unterschied zwischen *doing* und *performing* in der Haltung, in der wir Handlungen ausführen. Im *doing* handeln wir, ohne darüber nachzudenken, im *performing* entsteht beim Handeln ein Bewusstsein vom Handeln.<sup>58</sup> Daher geschieht Praktische Theo-

Biehl/Klaus Wegenast (Hrsg.): *Religionspädagogik und Kultur. Beiträge zu einer religionspädagogischen Theorie kulturell vermittelter Praxis in Kirche und Gesellschaft*, Neukirchen-Münster 2000; sowie Henning Schröer: *Theologie und Kultur. Überlegungen zu einem kirchlichen Impulspapier*; in: Dietrich Zilleßen (Hrsg.): *Religion, Politik, Kultur. Diskussionen im religionspädagogischen Kontext*, Münster 2001, 95–107: »Cultus Dei est cultura animi et cura animae.« (107).

53) Vgl. dazu Helga Nowotny: *Es ist so. Es könnte auch anders sein. Über das veränderte Verhältnis von Wissenschaft und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1999.

54) V. Turner, *Theater* [1989], 50.

55) S. M. Schomburg-Scherff [2000] berichtet von Turners scherzhafter Oscar-Wilde-Paraphrase: »Klarheit [von der akademischen/scholastischen Sorte] ist die letzte Zuflucht der Spießbürger.« (205).

56) Vgl. dazu ausführlicher Harald Schroeter-Wittke: *Praktische Theologie als Performance. Ein religionspädagogisches Programmheft mit 7 Programmpunkten*; in: Eberhard Hauschildt/Ulrich Schwab (Hrsg.): *Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert*, Stuttgart u. a. 2002, 141–158.

57) Hanne Seitz: *Statements zur »Performance«*; in: dies. (Hrsg.): *Schreiben auf Wasser. Performative Verfahren in Kunst, Wissenschaft und Bildung*, Bonn-Essen 1999, 273.

58) Marvin Carlson: *Performance. A Critical Introduction*, London-New York 1996.

logie nicht als *Doing Theology*, sondern als *Performing Religion*. Auch Turner hat in Anlehnung an den New Yorker Theaterregisseur Richard Schechner<sup>59</sup> gezeigt: »Performatives Verhalten ist [...] immer doppeltes Verhalten [...] es kann der Spiegelung und der Reflexivität nicht entfliehen.«<sup>60</sup>

1998 fand in Potsdam ein Symposium statt, welches dem Verhältnis von Performance und Lehre auf der Spur war.<sup>61</sup> Dabei stellte sich gerade die Unschärfe des Modewortes Performance als fruchtbar heraus, weil es Phänomene zusammenbringt, die normalerweise fein säuberlich auseinander gehalten werden. Als wesentliche Kennzeichen von Performance in der und für die Wissenschaft lassen sich demnach benennen:

- a) »Sharing, not showing.«<sup>62</sup>
- b) »Denkweisen praktizieren, statt Wissen vermitteln.«<sup>63</sup>
- c) »Die Performance ist Betrachtung zum Zwecke des Handelns.«<sup>64</sup>
- d) »Von der Performance sprechen heißt, sich zu lesen geben.«<sup>65</sup>
- e) »Das Handeln in [...] Performances gibt [...] der Utopie der Veränderung einen Ort. Denn es löst das Subjekt aus den Fesseln einer signifikanten Ordnung und gibt ihm Spielraum zur Veränderung seiner Position in dieser. [...] Immer dann, wenn pädagogische Veränderungen nötig sind, beginnt die Erinnerung von Spuren, die performatives Handeln hinterlassen hat.«<sup>66</sup>

Einer Praktischen Theologie und einer Religionspädagogik als kulturtheologischer Praxistheorie, die sich im Gefolge Schleiermachers als Kunst verstehen, stünden eine solche Wissen-

Skizze zu Turners Ritualtheorie\*

ZEREMONIE <i>confirmatory</i>		RITUAL <i>transformative</i>	Kultur	STRUKTUR <i>Statussystem</i>
bestätigt Person bestätigt Gesellschaft	transformiert Person bestätigt Gesellschaft		transformiert Person transformiert Gesellschaft	
	liminal <i>vorindustrielle Gesellschaft</i>		liminoid <i>(post-)industrielle Gesellschaft</i>	
	↓	Anti-Struktur soziales Drama Communitas Flow-Experience Betwixt and Between Reflexivität	↓	Struktur Institution Rangunterschiede Ordnung Entweder/Oder Routine
	Pflicht Totalität Arbeit Zentralität Sozialstrukturstärkung Priester Tradition sub-iectum Unterwerfung		Freiwilligkeit Fragment Spiel Randerscheinungen soziale Kritik Prophet Kreativität Subjekt Mitbestimmung	

\* Diese Skizze versucht Phänomene zu ordnen, die nach Turner einen Prozess beschreiben. Insofern kann eine solche Rubrizierung nur fehlerhaft sein, weil sie eine Klarheit der Unterscheidung vortäuscht, die es *in processu* nicht geben kann.

schaftsdidaktik gut zu Gesicht, zumal sie auch bei den Studierenden der Theologie mittlerweile damit zu rechnen haben, dass die kulturellen Vorbildungen und -prägungen hier so unterschiedlich sind, dass nicht nur Fragen der Religionsausübung, sondern auch der Religionseinübung zunehmend eine Rolle spielen in allen Phasen öffentlicher theologischer Bildung.

5. In alledem leistet Praktische Theologie ihren Beitrag zur christlichen Mission,<sup>67</sup> die in der Apostelgeschichte beispielhaft als nicht endende Übergangsgeschichte dargestellt wird. Dabei schöpft sie aus mehr als aus dem Übergang, nämlich aus dem Überfluss. Oder um es mit dem Autor der Apostelgeschichte zu sagen in Luk 6,45: »Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über.«

### Summary

The Scottish ethnologist, Victor Turner's (1920–1983) theory of ritual procedure with its central themes of »liminality« and

»communitas«, have been taken up by theologians in the last fifteen years. His theory is sketched here with reference to its reception in Pastoral Theology. The »Taufbuch« (2000) of the Evangelical United Church in Germany (EKU) shows the advantages of this theory for an analysis of baptismal procedure as a liminal process, liminoid procession, and social drama. Using Turner's theoretical framework, the article proposes to understand Pastoral Theology as a theological theory of cultural practice and experience in the church.

62) Hans-Wolfgang Nickel: *Streifzüge. Bemerkungen zum Begriff der Performance*; in: H. Seitz (Hrsg.): A. a. O. [1999], 179.

63) Gunter Otto: *Ästhetik als Performance – Unterricht als Performance?*; in: H. Seitz (Hrsg.) [1999], 198.

64) Hanne Seitz: *Einführung*; in: dies. (Hrsg.): A. a. O. [1999], 13.

65) Hans-Friedrich Bormann/Gabriele Brandstetter: *An der Schwelle. Performance als Forschungslabor*; in: H. Seitz (Hrsg.): A. a. O. [1999], 53.

66) Ulrike Hanke: *Von Wildwüchsen, Maulwürfen und Gärtnern. Performance und Lehre*; in: H. Seitz (Hrsg.): A. a. O. [1999], 95.101.

67) Vgl. dazu Christian Grethlein: *Praktische Theologie und Mission*; in: EvTh 61 (2001), 387–399; sowie die Beiträge im Themenheft »Mission!? – ein Reizwort in der praktisch-theologischen Diskussion« der PTh 91 (2002), 125–188. Im April 2002 hat das Institut für Praktische Theologie in Leipzig ein Symposium veranstaltet zum »Streitfall Mission. Eine Tagung zur Kommunikation des Evangeliums zwischen evangelistischen Missionsstrategien und neoliberaler Religionshermeneutik«, auf der diese Fragestellung intensiv verhandelt wurde. Vgl. den Dokumentationsband: *Mission als Dialog. Zur Kommunikation des Evangeliums*, Leipzig 2003.

59) Mit Richard Schechner, *Professor of Performance Studies* an der *University of New York*, und dessen »Performance Group« hat Turner gegen Ende seines Lebens sehr eng zusammengearbeitet.

60) V. Turner, *Theater* [1989], 166.

61) 1992 bis 1995 gab es eine von der Bund-Länder-Kommission und dem Land Bremen als Modellversuch geförderte »Versuchsbühne zwischen Bildung, Wissenschaft und Kunst«, die im sog. »Theater der Versammlung« bis heute erfolgreich weitergeführt wird; vgl. Johannes Beck/Jörg Holkenbrink/Anne Kehl (Hrsg.): *Tragt Masken, schont das eigene Gesicht. Performance zwischen Bildung, Wissenschaft und Kunst*, Bremen 1996.