

Öffentliche Rituale

Zur liturgischen Bearbeitung kollektiver Krisenerfahrung

Manuel Stetter

Rituale gehören zum etablierten Spektrum sozialer Praktiken auch spätmoderner Gesellschaften. Nachdem sie im Zuge der Auseinandersetzung um den Nationalsozialismus in den 1960er und 70er Jahren vorwiegend als Relikte einer abgelebten Gesellschaftspraxis thematisiert wurden, haben die Kulturwissenschaften mit Nachdruck die aktuelle Relevanz der Rituale herausgearbeitet. Über die letzten Jahre fiel der Blick zunehmend auf den Umgang mit Ereignissen, die das Gemeinwesen kollektiv erschüttern. In der Tat reagieren gegenwärtige Gesellschaften auf Katastrophen immer auch rituell, wobei die offiziellen Gedenkfeiern in der Regel innerhalb eines ganzen Sets rituellen Engagements zu stehen kommen: Sie ruhen auf spontanen „[g]rassroots memorial rites“ auf, werden durch individuelle Trauerfeiern begleitet und gehen in jährliche Begehungen über.¹

Für die Frage des Ritualen sind *disaster rituals* in doppelter Weise instruktiv. Sie legen nicht nur die öffentliche Bedeutsamkeit ritueller Praxis frei. Sie gewähren auch Einblick in die Mechanismen ritueller „Krisenbewältigung“². Dass in Deutschland, Österreich und der Schweiz dabei den Kirchen eine entscheidende Rolle zugeschrieben wird und die rituelle Bearbeitung der Krise in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit mithin liturgisch geschieht, macht den

-
- 1 Vgl. Post, Paul: *Current Post-Disaster Ritual. An Exploration of Established, Absent, and Emerging Repertoires*. In: Kranemann, Benedikt / Benz, Brigitte (Hg.): *Trauerfeiern nach Großkatastrophen*. Neukirchen-Vluyn / Würzburg 2016, 51–75: 59.
 - 2 Vgl. Wulf, Christoph / Zirfas, Jörg: *Performative Welten. Einführung in die historischen, systematischen und methodischen Dimensionen des Rituals*. In: Dies. (Hg.): *Die Kultur des Rituals*. München 2004, 7–45: 22.

Umgang mit kollektiven Unglückserfahrungen auch für die theologische Forschung interessant.³

Krisen und Rituale

Disaster rituals sind „okkasionelle Rituale“⁴, deren Spezifikum darin liegt, dass sich ihr Anlass einem unheilvollen Ereignis verdankt, das die Lebensumstände weiter Teile der Gesellschaft irritiert. Nicht alle rituellen Vollzüge sind auf diese Weise kriseninduziert. Viele als Krise erlebte Kontingenzerfahrungen entfalten keine gesamtgesellschaftliche Tragweite, werden als biographische Krisen im Kreis der Familie und lokaler Öffentlichkeiten ritualisiert. Auch werden nicht alle rituell begangenen Kasus von den Betroffenen als Krise erlebt. Rituale sind auch Feiern gelingenden Daseins. Sie bearbeiten nicht nur Unglück; sie inszenieren auch Glück.⁵

Ist also nicht jedes rituelle Handeln auf die Bearbeitung von Krisen abonniert, scheint doch die Bearbeitung von

Krisen notorisch auf rituelles Handeln angewiesen zu sein. Das jedenfalls war die These von Victor Turner, der in der Dynamik des sozialen Lebens mit seinen Konflikten, Spannungen und Fissuren geradezu den Ursprung der Rituale erkannte. Für Turner kommt das soziale Leben einem Drama gleich: Immer wieder werde das reibungslose Miteinander gestört (*breach*), woraus sich krisenhafte Zustände entwickelten (*crisis*), die Bewältigungspraktiken evozierten (*redressive means*); diese führen entweder zur Beilegung des Konflikts oder zum permanenten Bruch. Im Verlauf des „sozialen Dramas“ kommt der Phase der Bewältigung eine besondere Bedeutung zu. Genau hier liege der angestammte Ort der Rituale.⁶

Man muss die genealogischen Spekulationen Turners nicht teilen, um aus seinen Überlegungen dennoch eine interessante Beschreibungsmöglichkeit ritueller Praxis zu beziehen. Für Turner folgen Rituale der Logik von Irritation und Reflexion. Wie ein Gerät, das, solange es funktioniert, unauffällig bleibt, und erst Aufmerksamkeit erhält und Gegenstand dezidiert Bezugnahme wird, wenn es „hakt“, so werden auch soziale Formationen, sobald ein Ereignis ihr gewöhnliches Zusammenleben infrage stellt, reflexiv. Rituale sind Orte, an denen dieses Reflexivwerden Gestalt gewinnt. Durch ihre Aufführung erzeugen Rituale Außeralltäglichkeit. Sie sparen liminale, alltagsdistanzte Sphären aus, die sozialen Formationen Gelegenheit geben, sich selbst zum Gegenstand zu machen. Entsprechend bezeichnet Turner Ritu-

-
- 3 Vgl. zum Folgenden auch: Stetter, Manuel: *Der Pfarrer als Zeremonienmeister. Ritualtheoretische Perspektiven auf den evangelischen Gottesdienst*. In: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 114 (2014), 85–103; Ders.: *Die Predigt als Praxis der Veränderung*. Göttingen 2018, 145–164.
 - 4 Dückler, Burckhard: *Rituale. Formen – Funktionen – Geschichte*. Stuttgart / Weimar 2007, 42.
 - 5 Vgl. *Failing*, Wolf-Eckart: *Die kleine Lebenswelt und der umfassende Sinn. Weisheit des Alltags und kasuelles Handeln der Kirche*. In: Ders. / Heimbrock, Hans-Günter: *Gelebte Religion wahrnehmen*. Stuttgart u. a. 1998, 200–232: 210–217.
 - 6 Vgl. dazu exemplarisch Turner, Victor: *Social Dramas and Stories About Them*. In: Ders.: *From Ritual to Theatre*. New York 1982, 61–88.

ale als „modes of self-understanding“⁷. Rituale sind Praktiken der Selbstthematization, in denen sich Gesellschaften auf die „basic building blocks“⁸ ihres kulturellen Selbstverständnisses hin erkunden. Analog hat Burckhard Dücker von Ritualen als „wertexplizite[n] Erfahrungssituationen“ gesprochen: Rituale inszenieren die Ideale und kulturellen Bedeutungen, die eine soziale Formation im Alltag implizit prägen (sollen).⁹

Vor diesem Hintergrund lassen sich auch die öffentlichen Ritualisierungen gesellschaftlicher Katastrophen als reflexive Medien beschreiben. In ihnen setzt sich das Gemeinwesen mit sich selbst auseinander, mit dem, was es ist und sein soll, mit den Wertmustern, Sinnorientierungen und Aspirationen, die es bestimmen.¹⁰

Heuristiken des Ritualen

Um die Konturierung der Eigenart solch ritueller Selbstreflexion wurde in den *ritual studies* immer wieder gerungen. Die aktuelle ritualwissenschaftliche Debatte hat sich dabei von streng definierenden Begriffen weitgehend verabschiedet und zurückhaltendere Bestimmungen des Ritualen vorgenommen. Um der Komplexität der Ritualpraxis und ihrer historischen wie soziokulturellen Spezifik Rechnung zu tragen und die Theoriekonzepte für die Dynamiken der Ritualkultur offen zu halten, wird der Ritualbegriff gegenwärtig vornehmlich *polythetisch* gefasst. Er ruft kein eindeutig umgrenztes Set notwendiger Attribute auf, sondern versammelt eine Mehrzahl typischer Merkmale. In

Anlehnung an Jan Platvoets ritualtheoretischen Zugriff können einige dieser Merkmale benannt werden.¹¹

Platvoet beschreibt Rituale zunächst als *interaktionale* Praktiken. Ein streng egozentriertes, zwanghaftes und triebgelenktes Verhalten, wie etwa Sigmund Freud es beschrieben hat¹², liegt für Platvoet jenseits des Gegenstandsbereichs der Ritualwissenschaft. Als Interaktionen involvieren Rituale für gewöhnlich mehrere Teilnehmer*innen. Sie sind Praktiken, in denen *Kollektive* agieren, wobei zu diesen Kollektiven nicht nur sichtbare menschliche Akteur*innen gehören, sondern auch „putative beings“¹³ zählen können. Rituale lassen Gottheiten auftreten, geben Ahnengestalten

7 A. a. O., 79.

8 Turner, Victor: *Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites de Passage*. In: Ders.: *The Forest of Symbols*. Ithaca / London 1967, 93–111: 110.

9 Vgl. Dücker (2007), 58.

10 Vgl. dazu auch Kranemann, Benedikt: *Liturgie in der Öffentlichkeit. Trauerfeiern nach Großkatastrophen*. In: Ders. / Benz (2016), 21–39: 23 f. 37: „Diese Trauerfeiern sind [...] kein Nebenschauplatz für die Gesellschaft, sondern Rituale, in denen sich die Gesellschaft auch über sich selbst verständigt. Sie besitzen Gewicht für die Identitätsvergewisserung der Gesellschaft.“

11 Vgl. Platvoet, Jan: *Ritual in Plural and Pluralist Societies. Instruments for Analysis*. In: Ders. / van der Toorn, Karel (Hg.): *Pluralism and Identity*. Leiden u. a. 1995, 25–51. Vgl. dazu auch Snoek, Jan A. M.: *Defining „Rituals“*. In: Ders. / Kreinath, Jens / Stausberg, Michael (Hg.): *Theorizing Rituals*. Leiden / Boston 2006, 3–14.

12 Vgl. Freud, Sigmund: *Zwangshandlungen und Religionsausübungen*. In: Ders.: *Studienausgabe*, Bd. 7, Frankfurt a. M. 2000, 13–21.

13 Platvoet (1995), 27 f.

eine Stimme, beziehen ihre Teilnehmer*innenschaft kommunikativ auf das „Jenseits“ der Gesellschaft.

Ein für das Rituelle stets diskutierter Aspekt ist seine *Repetivität*. Der rituelle Praxistyp lebt von der Wiedererkennbarkeit bestimmter Handlungsformen, die durch ein präskriptiv durchgesetztes oder konventionell eingelebtes Reglement standardisiert werden, Rituale zu ausgezeichneten Vehikeln der Tradition werden lassen, aber auch zu Stereotypie, Formalismus und Rigidität tendieren können.¹⁴ Dass Rituale dadurch nicht zu invarianten Größen degenerieren, hat prominent der im Jahr 2000 installierte Heidelberger Sonderforschungsbereich *Ritualdynamik* in den Vordergrund gerückt. Die Faktoren ritueller Erneuerung sind vielfältig. So ist nicht zuletzt die grundsätzliche Unmöglichkeit, Praktiken vollständig kongruent zu wiederholen, eine Quelle ritueller Modifikation.

Die Individualität der Akteur*innen, die Kontingenzen produzierende Interaktivität leiblich kopräsentierender Ritualteilnehmer*innen, und das Erfordernis situativer Anpassung verhindern streng identische Nachahmungen. Weitere Faktoren bilden ritualkritisches Engagement, Ritualtransfers und Phänomene des Ritualdesigns, also der bewussten Neuaushandlung ritueller Aufführungen.¹⁵

Häufig beschrieben wird die *symbolische* Dimension der Rituale. Pointiert hat Thomas Luckmann Rituale als „Handlungsmodus der Symbole“ bestimmt.¹⁶ Platvoet unterstreicht insbesondere den Gebrauch sog. „core or pivotal symbols“¹⁷. Bei ihnen handelt es sich um ambige, affektbesetzte Verdichtungen relevanten Sinns sozialer Formationen. In Ritualen werden diese Schlüsselsymbole durch eine Vielzahl an Medien aufgeführt. Rituale sind morphologisch komplex, bilden „multimediale Amalgame“¹⁸, die nicht allein verbal kommunizieren, sondern Körper und ihre Sinne sowie Räume und ihre Dinge zu Situationen synästhetischer Erfahrung verkoppeln. Dabei kommt Ritualen ein dezidierter *Aufführungscharakter* zu. Sie sind Darbietungen, „conspicuous behaviour“¹⁹, das auf Wahrnehmung aus ist und Rituale insofern immer auch zu Apparaturen der Aufmerksamkeit²⁰ macht. Im Begriff des Performativen hat die neuere Ritualforschung allerdings nicht nur den Aufführungs- sowie Vollzugscharakter ritueller Praxis hervorgekehrt, sondern im Austinschen Sinn performativer Akte auch deren *wirklichkeitskonstituieren-*

14 Dass *Repetivität* zur Auszeichnung des Ritualen nur bedingt geeignet ist, hat prominent etwa Catherine Bell in ihrem praxistheoretisch inspirierten Ansatz gezeigt. Vgl. Dies.: *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford / New York 2009, 69–93.

15 Vgl. dazu exemplarisch Brosius, Christiane / Michaels, Axel / Schrode, Paula (Hg.): *Ritual und Ritualdynamik*. Göttingen 2013, bes. 116–128.159–164.188–196.

16 Vgl. Luckmann, Thomas: *Nachtrag*. In: Ders., *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M. 1991, 164–183: 177.

17 Platvoet (1995), 32.

18 Jäger, Ludwig: *Zur medialen Logik der Rituale*. In: Wulf / Zirfas (2004), 304.

19 Platvoet (1995), 33.

20 Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt a. M. 2004, 228–260.

de Effekte markiert. Demnach stellen Rituale das *in actu* Aufgeführte nicht nur dar, sondern auch her. Als Medien der Selbstthematization, bringen sie dieses „Selbst“ mit hervor. Platvoet macht dies exemplarisch an ihrer sozialen Dimension deutlich. So lassen sich Rituale als *expressive* Praktiken lesen, die das Relationsgefüge einer sozialen Formation ausdrücklich werden lassen. Simultan *erzeugen* sie dieses Relationsgefüge ebenso performativ mit, indem sie Gemeinsamkeit dramatisieren und affektiv aufladen sowie soziale Exklusionen vornehmen.

Folgt man Platvoet, dann ist deutlich, dass die Kultur des Ritualen nicht durch schlanke und allzu eng gezurzte theoretische Definitionen zu erfassen ist, sondern ein flexibles Beschreibungsvokabular benötigt, das im Sinne einer „Empirie anregenden Heuristik“²¹ die rituelle Welt der Gesellschaft erkunden hilft. Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden auf einige Facetten ritueller Krisenbearbeitung eingegangen werden.

Facetten liturgischer Krisenbearbeitung

Im deutschsprachigen Raum wurden die offiziellen Gedenkrituale im Zusammenhang katastrophischer Ereignisse bis dato meist in einer dezidiert gottesdienstlichen Form vollzogen. Offensichtlich bedarf die kriseninduzierte gesellschaftliche Selbstthematization eines Vokabulars, über das der religionsneutrale Staat nicht ohne Weiteres verfügt.²² Die Kirchen sehen sich damit vor die Aufgabe gestellt, ihre liturgischen

Repertoires für die „Belange des Gemeinwesens zur Geltung [zu bringen]“²³ und in eine rituelle *performance* zu überführen, die sich für eine weltanschaulich divers verfasste Öffentlichkeit als anschlussfähig erweist. Welche rituellen Logiken sich dabei ausweisen lassen, möchte ich an einem Beispiel konkretisieren.

Am 17. April 2015 fand im Kölner Dom die Gedenkfeier für die Toten des *Germanwings*-Unglücks statt. Neben inzwischen etablierten Elementen solcher Rituale wie etwa Ansprachen, Lesungen, musikalischen Vorträgen, Kerzenriten oder Gebeten umfasste der Gottesdienst auch eine Übergabe von Engeln aus Holz.²⁴ Verbal eingeführt wurde die Zeichenhandlung von Vertretern der Notfallseelsorge, die in berufsspezifischer Arbeitsmontur als Liturg*innen auftraten. Das Engelartefakt wurde dabei mit diversen Bedeutungen belegt: Engel stünden für Stärkung und Halt. Sie müssten „nicht Wesen mit Flügeln sein“; auch Menschen könnten „einander zum Engel werden“. Und unter Verweis auf

21 Reckwitz, Andreas: *Praktiken und ihre Affekte*. In: Schäfer, Hilmar (Hg.): *Praxistheorie*. Bielefeld 2016, 163–180: 164.

22 Vgl. Fechtner, Kristian / Klie, Thomas: *Risikante Liturgien. Zum Charakter und zur Bedeutung von Gottesdiensten in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit*. In: Dies. (Hg.): *Risikante Liturgien*. Stuttgart 2011, 7–19: 14.

23 A. a. O., 11.

24 Vgl. dazu www1.wdr.de/mediathek/video/sendungen/video-dokumentation-der-trauerfeier-aus-dem-koelner-dom-100.html (abgerufen 10.2.2022).

Erzählungen Trauernder wurden die Toten als Engel geframt; die „positive Kraft“ der geliebten Verstorbenen könne Hinterbliebene „wie ein Engel begleiten“.

Im darauffolgenden Übergabeakt wurden die Holzfiguren zeremoniell verteilt: an eine Angehörige „stellvertretend für alle Angehörigen der Opfer des Flugzeugunglücks aus Deutschland“ als „Zeichen des Trostes und der Zuneigung“, an den spanischen Innenminister „stellvertretend für die Angehörigen der in Spanien verunglückten Passagiere als Zeichen unserer Verbundenheit mit ihnen“, an den deutschen Bundespräsidenten „stellvertretend für alle Angehörigen der Verunglückten aus all den anderen verschiedenen Staaten als Zeichen unserer Anteilnahme und unseres Mitgefühls“, an den für Verkehr zuständigen französischen Staatsminister stellvertretend für die Helfer*innen in Frankreich „als Zeichen der Dankbarkeit“, an die nordrhein-westfälische Ministerpräsidentin „stellvertretend für alle Einsatzkräfte“ „als Zeichen der Zuversicht und Hoffnung“, an einen CEO von *Germanwings* „stellvertretend für die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter aller Fluggesellschaften als Zeichen der Ermutigung und Bestärkung“.

Spiel mit Mehrdeutigkeiten

Der Übergaberitus kann als Beispiel für das rituelle Spiel mit Mehrdeutigkeiten gelesen werden. Unabhängig davon, ob man die Zeichenhandlung als gelungen bewertet,²⁵ verweist die Szene auf die Ambiguität ritueller Symbolik, die hier zur Kommunikation mit einer pluralen Öffentlichkeit eingesetzt wird. Dabei wird nicht nur explizit ein diverses Deutungsspektrum eröffnet, wenn Engel als Sinnbilder transzendenten Halts, des Beistands konkreter Mitmenschen oder der bleibenden Gegenwart der Toten präsentiert werden. Auch durch die Materialität des Artefakts schreiben sich dem Ritual symbolische Sinnspuren ein: so, wenn das Objekt mittels seiner Form als berührbarer und in den Händen zu haltender Gegenstand den „Halt“ auch taktil repräsentiert; so aber auch, wenn das Artefakt bei genaueren Hinsehen nicht nur als Engelfigur, sondern ebenso als Kreuz visuell dechiffrierbar ist. Durch ein komplexes Zusammenspiel von materieller Formgebung, verbaler Deutung und synästhetischer Wahrnehmung werden in der christlichen Tradition verankerte Motive dem Deutungsspiel einer pluralen Öffentlichkeit dargeboten. Dass mit dem Engelmotiv ein nicht nur im Zusammenhang der volkstümlichen Bestattungs- und Trauerkultur weit verbreitetes, hochpopuläres Transzendenzmotiv rituell mobilisiert wird, dürfte der zivilreligiösen Anschlussfähigkeit zu dem zuarbeiten.

25 Kontroverse Beurteilungen dokumentiert Karger-Kroll, Anna: Fragen zur Angemessenheit von Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Anmerkungen einer Tagungsbeobachterin. In: Kranemann/Benz (2016), 185–194: 187f.

Praktiken der Versinnlichung

Wie die Relevanz der stofflichen Beschaffenheit des Artefakts und seine sinnliche Wahrnehmung zeigen, sind es ganz maßgeblich die materiellen Komponenten ritueller Praxis, über die sich ihr Wirkpotenzial aufbaut. Soziale Selbstthematisierung vollzieht sich rituell mittels Körperpraktiken, der Mobilisierung von Dingen und räumlichen Arrangements. So beschwört der Übergaberitus den Wert der Verbundenheit nicht nur verbal; er *enaktiert* ihn. Durch Aufstehen und Bewegen, demonstrative Übergabegesten, Blicke, Handberührungen, stilisierte Gebärden der Dingberührung, teils Umarmungen und physische Repräsentation imaginer Gruppen wird das bedrohte Ideal sozialer Verbundenheit in eine multisensorische Aufführung überführt.

Entsprechend besteht die rituelle Explizitheit der Werte nach Dücker nicht lediglich in sprachlicher Artikuliertheit. Rituale sind vielmehr Instanzen der „Sichtbarmachung von Werten“²⁶, wobei der Übergaberitus deutlich werden lässt, dass es genauerhin um Praktiken überhaupt der Versinnlichung und synästhetischen Erfahrbarmachung geht.

Mobilisierung von Emotionen

Es war insbesondere Émile Durkheim, der auf den emotionalen Aspekt ritueller Versinnlichungsprozesse verwiesen hat. Rituale beziehen ihre Teilnehmer*innen reflexiv auf bedeutsame Momente ihres kulturellen Selbstverständnisses; sie überführen sie in sinnliche Anschaulichkeit – durch kollektive Steigerung

des Erregungszustandes machen Rituale diese Momente aber auch affektiv erlebbar. Durch seine berühmte Formel von der „Effervescenz“²⁷ macht Durkheim damit auf Rituale als Emotionspraktiken aufmerksam. Rituale mobilisieren, benennen, kommunizieren und regulieren Gefühle.²⁸ In der Tat zeigen gerade Rituale, dass Emotionen als kulturelle Praktiken verstanden werden können, also nicht einfach in den Innenräumen des Subjekts, sondern in den Zwischenräumen des Sozialen zu stehen kommen und dabei dinglich, körperlich und räumlich vermittelt sind.

An der Engelübergabe lässt sich dies über die Fernsehübertragung der Gedenkfeier gut nachvollziehen. So dürfte sich die emotionale Qualität dieser rituellen Szene für die Zuschauer*innen am Bildschirm durch das Kamerahandeln der Regie, das die für die physische Emotionsbekundung zentralen Gesichter der liturgisch Beteiligten fokussiert und im *Close-up* zeigt, nochmals anders ausnehmen als für die Anwesenden vor Ort, für

²⁶ Dücker (2007), 52–59. Leicht variierend formuliert Fugger, Dominik: *Symbol, Handlung, Erfahrung. Perspektiven auf das Ritual als Gegenstand soziologischer Theoriebildung*. In: *European Journal of Sociology* 52 (2011), 393–421: 419 – Rituale bieten einen „Weg, um aus abstrakten Ideen Werte werden zu lassen“.

²⁷ Vgl. dazu Durkheim, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M. 32014, 307–319.

²⁸ Vgl. dazu Scheer, Monique: *Emotionspraktiken. Wie man über das Tun an die Gefühle herankommt*. In: *Beitl, Matthias / Schneider, Ingo (Hg.): Emotional Turn?! Wien 2016, 15–36: 29–34.*

die durch die räumliche Anordnung der rituellen Akteur*innen körperliche Gefühlsdarstellungen allein im sozialen Nahraum wahrnehmbar bleiben bzw. dem liturgischen Bühnenpersonal anheimgestellt sind. Gleichzeitig haben die Anwesenden am Sinnenspiel des Rituals weitaus physischer teil, dürften durch den architektonischen Klangraum stärker affiziert werden, partizipieren an den Gerüchen des Rituals etc.²⁹

Dass rituelle Emotionspraktiken dabei durch spezifische „feeling rules“³⁰ bestimmt sind, genauso wie sie solche „stumm“ weitervermitteln³¹, zeigt nicht nur ein Vergleich zwischen den Affektbekundungen der Angehörigen, der Zelebrant*innen und der staatlichen Repräsentant*innen, sondern hat in prominenter Weise auch das vielbeachtete Lachen von Armin Laschet im letztjährigen Wahlkampf deutlich werden lassen.

Performanzen der Gemeinsamkeit

Der Übergaberitus verweist zuletzt auf eine der Kernfunktionen ritueller Krisenbearbeitung. So muss es nicht überraschen, dass es insbesondere die *sozialen* Empfindungen der Anteilnahme und des Mitgefühls sowie die Landesgrenzen übergreifende *solidarische Verbundenheit* sind, die durch die Überreichung der Engel rituell dramatisiert werden. Die öffentlichen Gedenk- und Trauerfeiern bearbeiten nicht (allein) subjektive Trauererfahrungen und Mitgefühl mit dem Leid anderer. Sie verdanken sich vor allem einer Konfrontation mit der Zerbrechlichkeit der sozialen Ordnung, einer Erfahrung der Grenzen gesicherten Zusammenlebens.³² Als Gedenk- und Trauerfeiern sind sie zivilreligiöse Rituale gesamtgesellschaftlicher Kontingenzbearbeitung. In ihnen vergewissert sich das Gemeinwesen seines bedrohten Zusammenhalts, der Solidarität seiner Mitglieder. In diesem Sinn kann das Engelritual in der Tat als „zivilreligiöse Kommunion“³³ gedeutet werden. Es dient der Restitution sozialen Vertrauens. Dem entspricht, dass es von Vertreter*innen der Notfallseelsorge durchgeführt wurde. Ihre liturgische Beteiligung sichert nicht nur den Rückbezug des Rituals zur Katastrophe, sondern stellt auch die helfenden Institutionen, mithin das Gute, sozial Gelingende, den *Support* der Gesellschaft, also genau das, was mit der Tragödie in Frage steht, rituell vor Augen.

29 Vgl. dazu ausführlicher Stetter, Manuel: *Raum und Stimme. Überlegungen zur Predigt als Emotionspraxis*. In: Pock, Johann / Roth, Ursula / Spielberg, Bernhard (Hg.): *Predigt und Emotion*. München 2022 (im Erscheinen).

30 Vgl. Hochschild, Arlie R.: *The Managed Heart*. Berkeley u. a. 2012, *passim*.

31 Vgl. Schmidt, Robert: *Soziologie der Praktiken*. Berlin 2012, 204–225.

32 Vgl. Fechtner / Klie (2011), 11f; Schieder, Rolf: *Die Inszenierung einer Tragödie. Praktisch-theologische Überlegungen zu einer Trauerfeier im Kölner Dom am 17. April 2015*. In: Kranemann / Benz (2016), 140–154, 142f.

33 Schieder (2016), 152.

Rituale und Religion

Indem die öffentlichen Rituale nach Katastrophen häufig von den Kirchen mitverantwortet werden, wird deutlich, dass gesellschaftlichen Unglückserfahrungen religiöse Implikationen beigegeben werden. Die durch sie provozierte Reflexivität verlangt jedenfalls Formen, die die performativen Repertoires des religionsneutralen Staates übersteigt. Wo Gesellschaften mit der Zerbrechlichkeit ihrer sozialen Ordnung konfrontiert werden, führt ihre Selbstverständigung regelmäßig an die Grenzen ihrer „analytischen Fähigkeiten“, wie Clifford Geertz dies genannt hat.³⁴ Die wiederholte Rede von der Sprach- und Fassungslosigkeit und die auf Plakaten und niedergelegten Botschaften immer wieder aufgeworfene Frage nach dem Warum geben Zeugnis von der Transzendierungsbedürftigkeit der eingespielten Weltdeutungs vokabulare des gesellschaftlichen Alltags. Auch die normativen Grundlagen stehen, wie gesehen, in Frage. So sind die Fragen nach Schuld, dem Umgang mit Täter*innen, der Gerechtigkeit, dem Bösen und Guten Kernfragen angesichts gesellschaftlicher Tragödien. Und wenn das rituelle Gedenken die Trauer der Angehörigen als eine der wohl „wichtigsten Erscheinungsformen des Leidens“ öffentlich thematisiert, sind auch die affektiven „Grenzen [der] Leidensfähigkeit“ gesellschaftlich aufgerufen.³⁵

Im Blick auf diese dezidiert religiösen Bezüge erweisen sich rituelle Praktiken nicht zuletzt durch ihr Vermögen, Unsichtbares sichtbar, Übersinnliches sinnlich erfahrbar, mithin das *Undarstellbare darstellbar* zu machen, als probate Mittel sozialer Selbstthematisierung. Selbstredend sind nicht alle Rituale religiös. Als Instanzen der Versinnlichung sind sie aber besonders geeignet, die Ausgriffe auf Transzendenz mit immanenten Mitteln nicht allein sprachlich zu organisieren, sondern physisch, dinglich und räumlich zur Erfahrung zu bringen, um damit die Fragilität sozialen Lebens religiös zu bearbeiten.

34 Vgl. Geertz, Clifford: *Religion als kulturelles System*. In: Ders.: *Dichte Beschreibung*. Frankfurt a. M. 1987, 44–95: 61.

35 Vgl. a. a. O., 61.65.