

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Pastoraltheologie* 97 (2008). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Morgenthaler, Christoph
Abendrituale. Umriss einer ethnographischen Liturgik
in: *Pastoraltheologie* 97 (2008), pp. 169–186
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Pastoraltheologie* 97 (2008) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Morgenthaler, Christoph
Abendrituale. Umriss einer ethnographischen Liturgik
in: *Pastoraltheologie* 97 (2008), S. 169–186
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Abendrituale – Umriss einer ethnografischen Liturgik¹

Christoph Morgenthaler

1. Ethnografische Liturgik – ein verfremdender Blick auf Bekanntes

Die Poimenik wurde in den 70er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts aus ihrem „Dornröschenschlaf“ geküsst. Dietrich Stollberg gehört zweifellos zu jenen, die dieses Dornröschen nicht nur geweckt, sondern ihm auch ein ganzes Königreich neu erschlossen haben. Es ist mir eine große Freude und Ehre, aus Anlass seines siebzigsten Geburtstags sprechen zu dürfen. Haben die Sozialwissenschaften nicht nur die Poimenik sondern auch die Liturgik wach geküsst?, so fragen Schmidt-Lauber und Bieritz in ihrem Grundlagenwerk „Handbuch der Liturgik“ 1995². Mit der anthropologischen Wende setzte auf alle Fälle in dieser Disziplin der Praktischen Theologie ebenfalls eine neue Theoriediskussion ein. Deren Motivation lag ebenfalls in der Erwartung, aus der Begegnung mit den Humanwissenschaften Erkenntnisgewinn und Lösungskompetenz für die neu aufbrechenden Gottesdienstprobleme zu erhalten. Auch hier gehörte Dietrich Stollberg zu den ersten, die dieses liturgische Dornröschen aus seinem praktisch-theologischen Schlummer holten. Ich gestehe zwar: Es war für einen eingefleischten Reformierten aus dem liturgisch kargen helvetischen Süden eine einigermaßen erstaunliche Wende, die sich in Stollbergs Oevre abzeichnete, als ich eines Tages sein Buch „Liturgische Praxis“³ als Geschenk in den Händen hielt. Wie kommt Stollberg dazu, ein solches Buch zu schreiben, fragte ich mich unwillkürlich? Ich begann zu begreifen, als ich las. In jenen Jahren – einer Art Achsenzeit der deutschsprachiger Liturgik – bildete sich ein Konsens heraus: Liturgik ist nicht nur historisch-genetisch und systematisch-normativ zu entwickeln, sondern auch anthropologisch-analytisch zu durchdenken und praktisch-handlungsorientiert auszugestalten.⁴ Hier hat Stollberg kräftige Akzente gesetzt. Er deutete Gottesdienst als „unbeschwertes, zweckfreies Spiel vor Gott“ (ebd. 10). Er arbeitete mit seinen Studierenden am ganzheitlichen, auch körperlich-szenischen Ausdruck des Glaubens in liturgischen Handlungen. Er scheute bewusst auch nicht zurück vor handfester Anleitung für die Praxis und entwickelte in seinen Seminaren wohl als erster eine ausgeklügelte Form liturgischer Selbsterfahrung. Dies alles gründete in einer „inkarnatorisch-chalzedonensischen Theologie, die gestalthaften Ausdruck finden will“ (ebd. 9).

So setze ich nun nicht pastoralpsychologisch ein, sondern wende mich liturgischen Fragestellungen zu. Im Folgenden sollen Umriss einer ethnografischen Liturgik gezeichnet werden. Ich gehe dabei von Resultaten eines Forschungsprojekts aus, das in den Jahren 2003 bis 2006 am Institut für Praktische Theologie in Bern durchgeführt wurde. Es galt dem Thema „Rituale und Ritualisierungen. Religiöse Dimensionen und intergenerationelle Bezüge“ und wurde mit der Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung wissenschaftlichen Forschung realisiert.⁵ An Material aus diesem Projekt möchte ich entwickeln, was das Programm einer ethnografischen Liturgik bedeuten könnte.

¹ Es handelt sich um die überarbeitete Version eines Vortrags, der anlässlich eines Symposiums zu Ehren des 70. Geburtstags von Dietrich Stollberg am 3. November 2007 in Marburg gehalten wurde.

² Hans-Christoph Schmidt-Lauber / Karl-Henrich Bieritz (Hg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Leipzig / Göttingen 1995.

³ Dietrich Stollberg, Liturgische Praxis: kleines evangelisches Zeremoniale, Göttingen 1993.

⁴ In diesen Jahren erschien nicht nur das Handbuch der Liturgik (vgl. Anm. 2), sondern z.B. auch Rainer Volp, Liturgik: die Kunst, Gott zu feiern, Gütersloh 1992.

⁵ Weitere Informationen zum Projekt sind zu finden unter http://www.nfp52.ch/d_dieprojekte.cfm?Projects.Command=details&get=14

Ohne weitere Vorreden blicken wir zuerst in eine Deutschschweizer Familie, in die Familie Saras.

Sara ist 5-jährig. Sie wohnt zusammen mit ihren beiden Eltern und ihrer etwas älteren Schwester in einer kleinen Ortschaft der Deutschschweiz. Allabendlich spielt sich mit kleinen Variationen die folgende Szene ab. Nach dem Abendessen, einer kurzen Zeit, in der Sara noch spielen kann, und der Zeitansage „jitz isch Zyt“ – jetzt ist es Zeit – geht sie hinauf in den ersten Stock des kleinen Einfamilienhauses, zieht sich um, wischt sich, reinigt ihre Zähne und „nistet“ sich dann in ihrem eigenen Zimmer im Bett ein. Mutter oder Vater setzen sich zu ihr (der jeweils andere Elternteil beschäftigt sich mit Saras größerer Schwester Livia). Nach einigen wenigen Worten sagt der Elternteil: „Tü mer bätte?“⁶ Im gestischen Ablauf fein koordiniert falten beide die Hände und setzen zusammen mit dem Singen eines Liedes ein. Sie singen ein in der Deutschschweiz wohlbekanntes Abendlied: „I ghöre es Glöggli, es lüet so nätt, der Tag isch vergange, jitz gahni i ds Bett, im Bett tueni bätte und schlaaffe de ii, der lieb Gott im Himmel wird wohl bi mer sy.“⁷ Ohne Zäsur schließt sich daran das Gebet „Müde bin ich geh zur Ruh“, schließe meine Augen zu“ an, von dem drei Strophen gebetet werden. Wenn Sara nicht von sich aus noch ein Gesprächsthema aufbringt, wird nun das Licht gelöscht. Der Elternteil, der für Sara zuständig ist, geht aber nicht gleich weg, sondern setzt sich nochmals ans Bett. Auch hier besteht wieder Raum, etwas zu erzählen oder eine Frage aufzugreifen, die Sara beschäftigt. Versiegt das Gespräch, legen sich Vater oder Mutter noch einen kurzen Moment neben Sara aufs Bett. Dieser Moment ist den Eltern besonders wertvoll. „Ich spüre da eine tiefe Verbundenheit von ihr zu mir, von mir zu ihr“, sagt die Mutter im Interview. Nur kurze Zeit später folgt der Abschied mit dem Gute-Nacht-Kuss. Sara bleibt allein in ihrem Bett zurück. Man hört, wie sie zurecht rückt und ihre Atemzüge allmählich tiefer werden, während leichte Alltagsgeräusche durch die offene Türspalte dringen.

Sara und ihre Familie haben wie viele andere Familien am genannten Forschungsprojekt teilgenommen. Exemplarisch wurden in diesem Projekt drei Rituale untersucht, von denen wir annahmen, sie spielten für Familien mit Kindern eine bedeutsame Rolle: Taufe, Weihnachtsfeier und Abendritual. Im Teilprojekt zu den Abendritualen, auf das ich mich hier konzentriere, wurde untersucht, wie Deutschschweizer Familien ihre Abende mit Kindern

⁶ Berner Dialekt: „Wollen wir beten?“

⁷ „Ich höre eine kleine Glocke läuten, sie läutet so nett, der Tag ist vergangen, ich gehe ins Bett, im Bett bete ich und schlafe dann ein, der liebe Gott im Himmel wird gewiss bei mir sein.“

gestalten. 1300 Familien wurden mittels eines Fragebogens befragt, 17 Familien detailliert mit qualitativen Methoden untersucht. Wie die Familie Saras erhielten diese 17 Familien eine Videokamera und wurden instruiert, an drei aufeinander folgenden Abenden aufzunehmen, was sich am Bett ihres Kindes im Alter von fünf Jahren abspielt. Eltern und Kinder wurden zudem befragt. Anhand dieses Teilprojekts zu den Abendritualen möchte ich nun Umrisse einer ethnografischen Liturgik skizzieren.

Wenn man einschlägige liturgiewissenschaftliche Publikationen der letzten zwei Jahrzehnte nochmals mustert, wird schnell klar, wie wichtig sozialwissenschaftliche Kategorien – z.B. Kommunikation, Ritual, Symbol wurden, um „die Kunst, Gott zu feiern“ (Volp⁸) in neue Perspektiven zu rücken und anthropologisch vertieft zu reflektieren. Auffällig ist jedoch, dass sich diese humanwissenschaftliche Reflexion weit gehend auf der Ebene der Rezeption theoretischer Konzepte und einzelner Resultate kirchensoziologischer Untersuchungen abspielte. Bis heute jedoch fehlt in diesem Bereich eine breiter angelegte, eigenständige empirische Forschung. Hier setzt das Programm einer ethnografischen Liturgik an, das im angloamerikanischen Bereich von Leuten wie Mary McGann, Andrea Bieler, Siobhan Garrigan⁹ und anderen entwickelt wird, im deutschen Sprachraum bisher jedoch noch wenig bekannt ist. Der Blick dieser Liturgik richtet sich auf das bekannte Fremde in unserer eigenen Kultur. Inhaltlich verlagert sich das Interesse ethnografischer Liturgik weg von dem, was nach kirchlicher Tradition liturgisch sein soll und nach Meinung ordinierter Theologen sein darf, zu dem, was ist: zu konkreten gottesdienstlich-rituellen Vollzügen, zu den einzelnen Subjekten, die Gottesdienst feiern, und zur kulturell-religiösen Diversität alter und neuer rituell-liturgischen Produktionen. Zur Erschließung der liturgischen Handlungen in ihrem szenischen Vollzug, des damit gekoppelten subjektiven Erlebens und der liturgischen Diversität postmoderner Gesellschaften werden ethnografische Forschungsmethoden eingesetzt.

Im Folgenden soll es um diesen ethnografischen Blick auf liturgische Vollzüge gehen. Ich spitze die Problematik dadurch zu, dass ich mich auf das beziehe, was sich mitten im Alltag gewöhnlicher Familien – und nicht am Sonntagmorgen in der Kirche – abspielt. Ich unterstelle damit, dass dieser Alltag liturgisch bedeutungsvoll ist. Was tun Eltern und Kinder genau, wenn sie ihre Abende gestalten? Lassen sich diese Abläufe unter liturgischen Vorzeichen plausibel deuten? Ich möchte zuerst Material aus dem Projekt präsentieren und diese Fragen dann wieder aufgreifen.

2. Abendrituale – empirisch untersucht

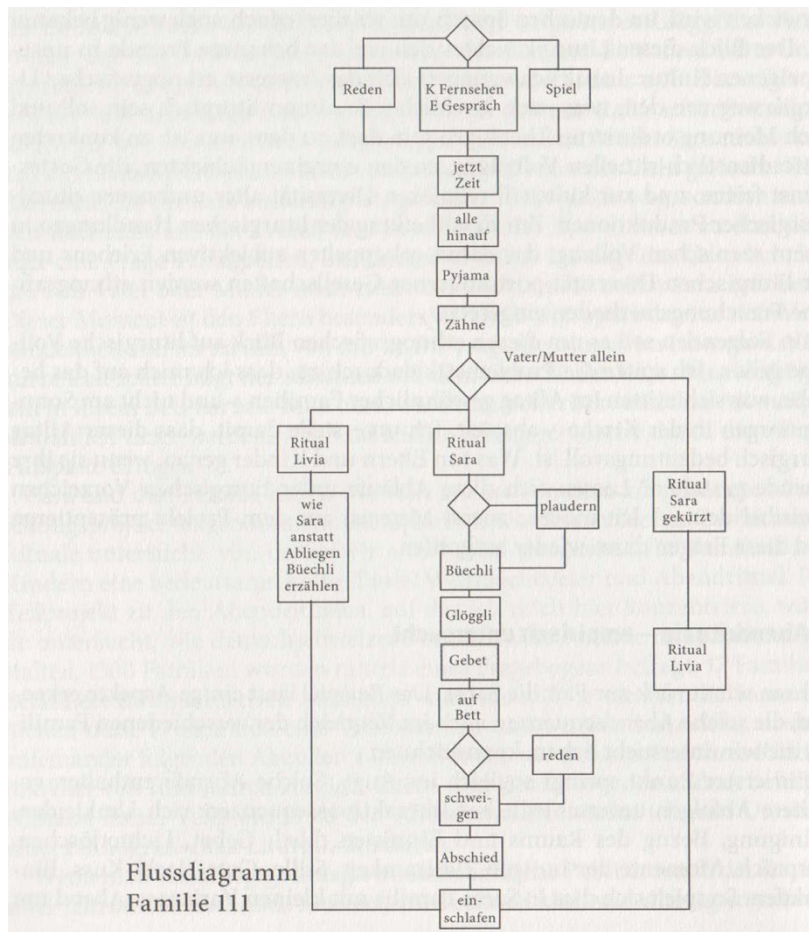
Kehren wir zurück zur Familie Saras. Das Beispiel lässt einige Aspekte erkennen, die solche Abendsequenzen auch im Vergleich der verschiedenen Familien, die wir untersucht haben, kennzeichnen.

Ein erster Punkt springt sogleich ins Auge. Solche Abende enthalten gestaltete Abfolgen unterschiedlicher Interaktionssequenzen: sich Umkleiden, Reinigung, Bezug des Raums und Einnisten, Lied, Gebet, Lichterlöschen, Gespräch, Momente der innigen Zweisamkeit, Stille, Gute-Nacht-Kuss, Einschlafen. So spielt sich dies in Saras Familie mit kleinen Varianten Abend um Abend ab. Ähnliches ist in nahezu allen Familien zu beobachten, die wir detailliert untersucht haben. Die Elemente, ihre Anzahl und Anordnung variieren von einer Familie zur andern. Die einzelnen Familien inszenieren die Elemente auch in je charakteristischer Weise – ich hätte nie gedacht, dass man sich einen Gute-Nacht-Kuss in so unterschiedlicher Weise geben kann; man könnte die Familien anhand dieses Kusses mühelos identifizieren. Vergleichbar sind sich die Familien aber darin, dass sie solche Elemente in eine mehr oder

⁸ R. Volp (Anm. 4).

⁹ Siobhán Garrigan, *Beyond Ritual. Sacramental Theology after Habermas*, Aldershot/Burlington VT 2004.

weniger feste Abfolge bringen, die sich wiederholt. Wir haben solche Abfolgen auch graphisch darzustellen versucht.



Die Abbildung zeigt ein Flussdiagramm der Abendrituale in der Familie Saras. Auf diesem Flussdiagramm sind – von oben nach unten in zeitlicher Reihenfolge angeordnet – die Grundelemente ersichtlich, aus denen diese Abendsequenzen gefügt sind. Mit den Verbindungslinien sind mögliche Verläufe solcher Abende gekennzeichnet, die alle ins Einschlafen münden. Alternative Verläufe einer solchen Abendsequenz können sich dort ergeben, wo Rhomben zu sehen sind, die eine Art „Verzweigungen“ markieren. Der zweite Rhombus zeigt beispielsweise jene Stelle im Abendritual an, an der sich der Ablauf verändert, je nachdem ob einer oder beide Elternteile anwesend sind: Sind beide anwesend, wird das Ritual bei Sara und Livia parallel von Vater resp. Mutter durchgeführt. Ist nur ein Elternteil zu Hause, werden die beiden Rituale nacheinander durchgeführt. Es ist verblüffend, mit welcher Sicherheit Eltern angeben können, wie die Abende mit ihren Kindern in der Regel ablaufen und unter welchen Umständen auch einmal größere Veränderungen zugelassen werden (hier beispielsweise dann, wenn nur ein Elternteil anwesend ist und die Rituale nicht parallel sondern in Serie „geschaltet“ werden müssen). Handlungstheoretisch betrachtet, verfügen die Eltern offenbar über eine Art Netzplan, anhand dessen sie die einzelnen Handlungen in eine Vorzugsordnung bringen, das Ritual zeitlich takteten und flexibel-konstant auf die besonderen Herausforderungen eines Abends abstimmen. Diese Handlungspläne werden dabei von den Familien in unterschiedlicher Komplexität ausdifferenziert.

Wir können am Beispiel der Familie Saras ein zweites Charakteristikum solcher Abläufe identifizieren: Sie sind aus stabilen und variablen Elementen zusammengesetzt. Stabil und „gesetzt“ sind bei Sara Lied und Gebet, das Lichterlöschen, der Gute-Nacht-Kuss. Variabel sind in dieser Familie die Gesprächselemente, die mehr oder weniger stark ausgestaltet werden, aber

auch einmal fast vollständig fehlen können, und andere Details, z.B. der Umgang mit dem Übergangsobjekt Kassettenrecorder. In Saras Fall ist der Ablauf recht stark festgelegt. In anderen Familien liegt der Anteil variabler Elemente teilweise viel höher. Selten aber fehlt, was als eine Art „rituelle Achse“ bezeichnet werden kann: einige wenige Elemente, die sich jeden Abend wiederholen. Solche Elemente weisen oft folgende Merkmale auf:

- *Hohe Bedeutsamkeit*: Diesen Elementen wird von den Eltern im Interview oft eine besondere Bedeutung beigemessen; sie sind mit zentralen Werten und Erziehungsprinzipien gekoppelt.
- *Hohe Regelmäßigkeit*: Es sind die Elemente, die jeden Abend vorkommen.
- *Hohe konsensuelle Absicherung*: Es sind Elemente, die für beide Eltern bedeutungsvoll und in gemeinsamen Überzeugungen der Eltern abgestützt sind.
- *Hohe emotionale Besetzung*: Es sind Elemente, die auch emotional von besonderer Bedeutung sind.
- *Hohe intergenerationelle Kontinuität*: Es sind oft auch Elemente, die von einer Generation zur nächsten tradiert werden, hier beispielsweise Lied und Gebet.

Die stabilen Elemente schaffen Vorhersehbarkeit, Verlässlichkeit, rituelle Konstanz. Die variablen Elemente auf der anderen Seite schließen diese stabilen Sequenzen an den turbulenten Alltag einer Familie mit kleinen Kindern an. Hier werden alltagspraktische Dinge geregelt oder wird Raum für die Verarbeitung wichtiger Erfahrungen geschaffen, wie in den Gesprächen mit Sara.

Durch solche Ritualisierungsstrategien – Auswahl von Interaktionselementen, feste sequentielle Verknüpfung, Mischung von stabilen und flexiblen Elementen – entsteht an den Abenden eine Vorzugsordnung von Handlungen, die deutlich von anderen möglichen Verläufen abgesetzt wird. Aus der alltäglichen Interaktion wird von Eltern und Kindern also die besondere Ordnung eines gemeinsamen Handlungsablaufs herauskreiert. Genau dies ist aber, geht man beispielsweise von der Ritualtheorie Catherine Bells¹⁰ aus, eines der Charakteristika von Ritualen. Gegen ein essentialistisches Verständnis von Ritualen setzt Bell ein sozialkonstruktives Modell: Rituale sind fragile gesellschaftliche Konstruktionen, die sich als Vorzugsordnungen von Handlungen identifizieren lassen, die mittels unterschiedlicher Ritualisierungsstrategien vor anderen privilegiert werden und in unterschiedlichen Kontexten je sehr unterschiedliche Formen annehmen können.

Nun könnte man allerdings einwenden: So entstehen nicht Rituale, so entstehen Routinen. Routinen könnten ja ebenfalls als habitualisierte Vorzugsordnungen von Handlungen verstanden werden. Sie sind aber deswegen noch nicht eigentliche Rituale. Sind diese Abende denn mehr als Routine, mehr als ein zweckrationales Unternehmen, Kinder möglichst problemlos „herunterzufahren“, wie es ein Vater ausdrückte? Um darauf eine Antwort zu finden, müssen wir weitere Charakteristika dieser Abendsequenzen betrachten.

Wenden wir uns zuerst den interaktiven Komponenten der Abendsequenzen zu. Welches sind denn die Elemente, die von Familien aufgegriffen und in ihre Abende integriert werden? Wir haben mittels einer Inhaltsanalyse der Videoaufnahmen eine Art Inventar dieser rituellen Elemente erstellt. Einige sind im Folgenden aufgeführt:

„Einnisten“	Kind richtet sich auf Bett ein, rückt Puppen u.a. zurecht, schlüpft unter die Decke; Elternteil deckt Kind zu, hilft beim Einnisten.
Übergangsobjekt	Puppe o.ä. wird zurechtgerückt, hingestellt etc.; Medien (Glockenspiel, Kassettenrecorder etc.) werden platziert, aufgezogen etc.

¹⁰ Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York / Oxford 1992

Vorlesen, erzählen	Geschichte aus Buch wird durch Elternteil erzählt, vorgelesen; frei improvisierte Geschichte wird erzählt.
Singen	Eines oder mehrere Lieder werden gesungen. Lieder werden z.T. abgewandelt oder mit persönlich formulierten Strophen ergänzt.
Sprachspiele	Reime, Verse, freie Sprachspielereien werden von Kindern, Eltern oder von Kindern und Eltern gemeinsam rezitiert resp. improvisiert.
Rollenspiele	Figur aus Geschichte, Lied etc. wird im Rollenspiel inszeniert.
Tagesrückblick	Ereignisse des Tages werden erzählt, erinnert, besprochen.
Weltwissen	Kind positioniert sich im fragenden Gespräch selber in Zeit, Raum oder hinsichtlich einer anderen Grösse (z.B. Geld). Sein Wissen wird von Elternteil bestätigt, erweitert, „kosmisiert“.
Bindungs- versicherung	Die Beteiligten versichern sich gegenseitig ihrer Bindung (Kind: „Ich habe dich gern“. Mutter: „Ich dich auch“).
Abschiedskuss	Die Eltern geben dem Kind einen Abschiedskuss (immer oder unter Bedingungen).

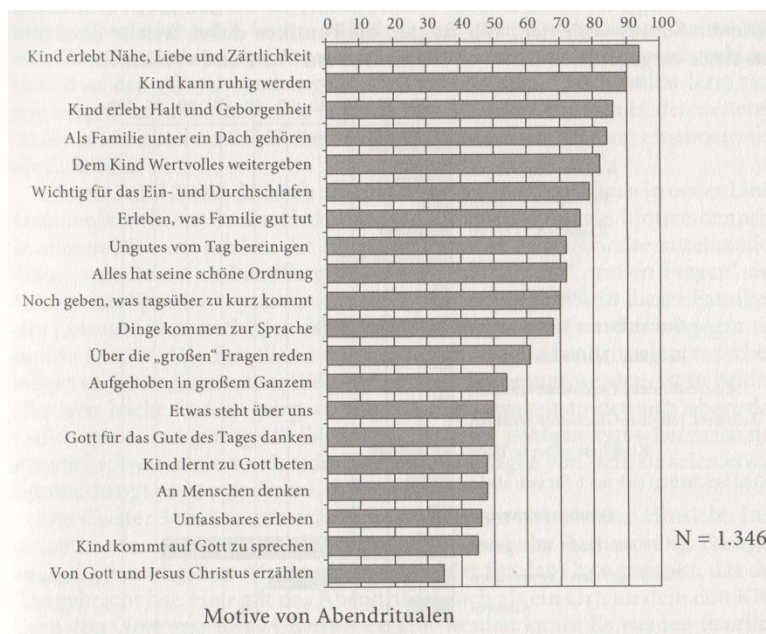
Hervorzuheben ist der Reichtum dieser Formen. Viele unterschiedliche, für Familien hochrelevante Tätigkeiten finden in diesen Abendsequenzen Platz. Wir konnten insgesamt mehr als 80 Handlungstypen identifizieren. Zudem sind mit den Elementen auch je charakteristische Funktionen verbunden. Die hier aufgeführten Elemente und andere können die Qualität von Beziehungen zwischen Eltern und Kind fördern, Werte und Normen transportieren, Weltwissen vermitteln, zur Bewältigung von Alltagsstress beitragen, den Übergang in den Schlaf erleichtern und auf Transzendenz verweisen, um nur einige besonders wichtige Funktionen zu nennen. Dies verleiht ihnen in den Augen der Eltern praktisch Sinn. Die abendliche Routinisierung, die die Aneinanderreihung solcher Elemente ermöglicht, wird also deutlich durch eine Dimension funktionaler Bedeutung ergänzt.

Funktion ist aber nicht gleich Sinn. Sonst befänden wir uns kategorial immer noch nahe bei den Routinen. Kehren wir nochmals kurz zurück zur Szene, die wir gesehen haben. Die Familie singt: „I ghöre es Glöggli“, und sie betet „Müde bin ich geh zur Ruh“. Bei aller Unterschiedlichkeit von Lied und Gebet lassen sich die zwei Sequenzen doch vergleichen: Sie weisen beide eine mimetische Struktur auf. Christoph Wulf und sein Berliner Team¹¹ haben in den letzten Jahren diesen Aspekt kultureller Handlungen eingehend untersucht. In Riten wie einem Gebet oder Lied wird ein kulturell tradiertes interaktives Schema aufgegriffen, in Handlung umgesetzt und dadurch zugleich bestätigt und variiert. Mimesis kommt dabei eine eigenartige Doppelgesichtigkeit zu: Menschen eignen sich durch mimetische Prozesse kulturelle Bestände in einem primär körperlich-leibhaft vermittelten Prozess an. Durch Mimesis wird diese kulturelle Ordnung in der individuellen Aneignung zugleich auch reproduziert und kreativ in Szene gesetzt. Dadurch dass Familien sich solche Elemente aneignen, verbinden sie sich handelnd, körperlich-inszenatorisch (und nicht primär begrifflich) mit einem umfassenden kulturellen Sinnzusammenhang und halten diesen Zusammenhang handelnd aufrecht.

¹¹ Z.B. Gunter Gebauer / Christoph Wulf, *Mimesis. Kultur - Kunst - Gesellschaft*, Reinbek 1992; Gunter Gebauer / Christoph Wulf, *Spiel - Ritual - Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*, Reinbek 1998; Christoph Wulf, *Religion und Ritual*, in: *ders. / Hildegard Macha / Eckard Liebau* (Hg.), *Formen des Religiösen*, Weinheim/Basel 2004, 115-124.

Dies geschieht nicht zuletzt durch die Kreation „metaphorischer Identitäten“¹². Sara ist in diesem Abendritual nicht nur Sara. Sara wird im Singen des Liedes zum Kind, das im Bett betet und dann einschlft, während Gott bei ihm bleibt. Sie wird zum Kind, das müde wird und zur Ruh' geht und seine Augen zuschließt, während Gottes Auge wacht. Dadurch, dass der Vater mitbetet, erhält auch er eine korrespondierende metaphorische Identität, die ihn in diesem Moment vor Gott auf dieselbe Ebene wie sein Kind stellt. Zugleich ist unübersehbar, wie das Auge des göttlichen Vaters, das über dem Bette wacht, und das Auge des irdischen Vaters symbolisch korrespondieren. Mit dem Religionspsychologen Hjalmar Sundén können wir vermuten, dass solche metaphorischen Identitäten durch einen Akt momentaner Rollenübernahme kreiert werden: der Rolle des einschlafenden Kindes, die Lied und Gebet suggerieren, entspricht die komplementäre Rolle Gottes, der über diesem Kind wacht und gewiss bei ihm bleibt.¹³ So schließen diese Elemente die Abendrituale nicht nur an funktional wichtige kulturelle Bestände an. Durch die Zuweisung metaphorischer Identitäten und die Übernahme der symbolischen Interaktionsmuster von Rollen werden Sara und ihre Familie auch zur Transzendenz in eine unmittelbare Beziehung gesetzt, die wiederum nicht begrifflich hergestellt, sondern szenisch, körperlich leibhaft und auch atmosphärisch eingespielt wird. Auch dadurch unterscheiden sich Rituale von Routinen.

Der Bezug auf unterschiedliche Formen von Transzendenz lässt sich noch an einem weiteren Aspekt dieser Abendrituale aufweisen. Wir legten den Eltern im Fragebogen auch eine Reihe von Motiven vor und baten sie anzugeben, wie stark in ihrer Familie die Zeit vor dem Einschlafen eine Zeit sei, in der die Kinder beispielsweise Halt und Geborgenheit erfahren, Eltern und Kinder über die großen Fragen des Lebens reden oder nach einem Streit Versöhnung finden könnten.



Hier ist eine numerische Auswertung zu sehen. Abzulesen ist, wie viele Prozent der Eltern angaben, dieses Motiv treffe auf die Abende ihrer Familie zu oder eher zu. Insgesamt fällt auf, wie hoch die Bereitschaft der Eltern im Schnitt war, den Abendritualen mittlere oder hohe Bedeutung zuzumessen. In ihrer Sicht sind diese Rituale weit mehr als nur ein effektives Mittel,

¹² Andrea Bieler, Embodied Knowing. Understanding Religious Experience in Ritual, in: Hans-Günter Heimbrock/Christopher P. Scholtz (Hg.), Religion: Immediate Experience and the Mediacy of Research, Göttingen 2007, 57, führt den Begriff mit Bezug auf den Anthropologen J.W. Fernandez ein. Vgl. J. W. Fernandez, Persuasions and Performances. The Play of Tropes in Culture, Bloomington 1986.

¹³ Hjalmar Sundén, Die Religion und die Rollen, Berlin / New York 1966.

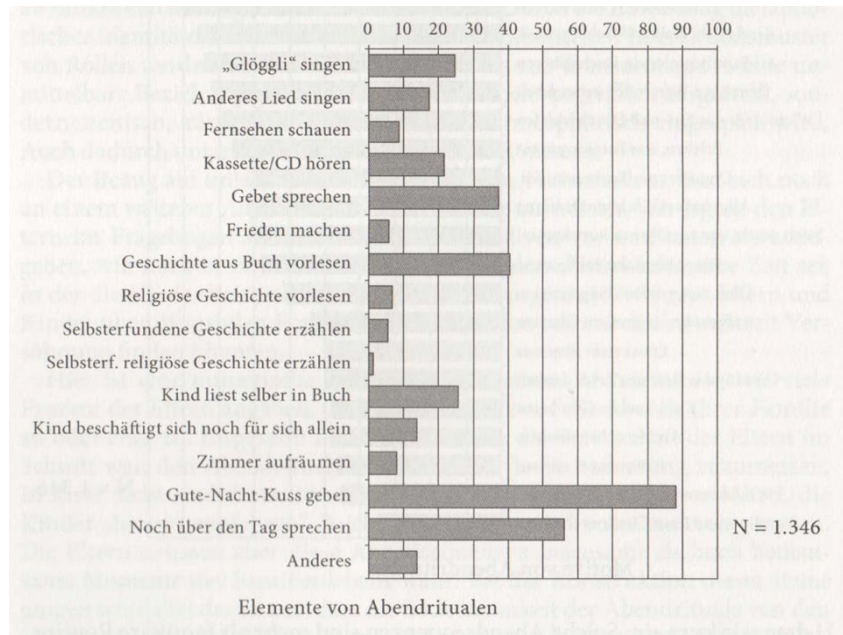
die Kinder „herunterzufahren“. Auch dieses Motiv wird unter anderen genannt. Die Eltern nehmen aber diese Abendsequenzen insgesamt als hoch bedeutsame Momente des Familienlebens wahr. Bei der Konstruktion dieser Items gingen wir dabei davon aus, dass die Bedeutsamkeit der Abendrituale von den Eltern auf unterschiedlichen Transzendenzebenen festgemacht wird: diese Rituale sind durchaus auch alltagspraktisch motiviert. Sie reichen aber darüber hinaus in den Bereich mittlerer Transendenzen, wie wir mit Luckmann¹⁴ Motive nannten, die den einzelnen zwar umgreifen, ihn aber nicht in einem religiösen Sinn überhöhen – typisch sind hier familiäre Motive –, aber auch in den Bereich grosser Transendenzen, wobei wir hier Transzendenzkonstruktionen ohne Bezug auf eine bestimmte religiöse Tradition von solchen mit einem Bezug auf bestimmte religiöse Traditionen unterschieden. Die Daten zeigen deutlich eine Tendenz: je spezifischer diese Transzendenzbezüge in einer bestimmten religiösen Tradition verankert sind, desto geringer ist die Zustimmung der Eltern (Mittelwerte der Zustimmung: allgemein-menschliche Werte: 83,5%, familiäre Motive: 69,5%, allgemein-religiöse Motive: 51,00%, explizit-christliche Motive: 43,7%).

Halten wir kurz ein: Solche Abendsequenzen sind mehr als familiäre Routine. Das zeigen die aufgeführten Aspekte. Zur Routinisierung gesellt sich der hohe symbolische Sinngehalt. Mit guten Gründen können diese Abendsequenzen deshalb als Rituale in einem präzisen Sinn bezeichnet werden, wenn wir davon ausgehen, dass Rituale wiederholbare Handlungsmuster sind, „deren Sinn nicht in einem instrumentellen Zweck aufgeht, sondern die einen ‚Überschuss an Bedeutung‘ (Jetter) mit sich führen“¹⁵ Der Blick auf einzelne Familien zeigt dabei eine erstaunliche Diversität und Fülle von Gestaltungsformen. Der Vergleich verschiedener Familien ermöglicht es aber auch, typische Merkmale solcher Abendrituale herauszuarbeiten. Trotzdem bleibt die Frage offen, ob es sich hier nicht doch letztlich immer nur um Einzelfälle handelt. Oder zeichnet sich in diesen singulären Prozessen auch Regelhaft-Soziales ab, wie dies bereits die Schichtung der Motive vermuten lässt? Um diese Fragen zu beleuchten, seien nochmals zwei Aspekte aufgegriffen.

Natürlich interessierte uns auch die Frage, wie häufig denn die Elemente der Abendrituale, die wir identifiziert hatten, in Deutschschweizer Familien im Schnitt anzutreffen sind. Aufgrund der qualitativen Untersuchungen wählten wir dabei einige charakteristische Elemente aus, die wir den 1200 Familien in unserem Survey vorlegten. Wir fragten die Familien dabei, welche Elemente aus einer vorgegebenen Liste von Elementen am Vorabend vorkamen:

¹⁴ Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991-

¹⁵ H.-Chr. Schmidt-Lauber / K.-H. Bieritz (Anm. 2), 121.



Dieses Säulendiagramm zeigt eine einfache numerische Auszählung der Häufigkeit, mit der die verschiedenen Elemente genannt wurden. Es überrascht nicht, dass fast 90% (88.2%) der Familien angeben, am Vorabend sei ein Gute-Nacht-Kuss Teil des Ablaufs gewesen. Erstaunlicher sind folgende Zahlen. Nur 8.6% der befragten Familien gaben an, Fernseh-Schauen sei Teil des Rituals gewesen. 42% gaben an, dass sie ein Lied gesungen hätten, wobei knapp 25% der Familien vermerkten, dies sei das ominöse „Glöggli“ gewesen. Zum Gespräch über den vergangenen Tag kam es in 56.1% der Familien. Addiert man die Zahlen, ist auch das Vorlesen oder Erzählen einer Geschichte ein häufiges Element (insgesamt 53.8%). Besonders erstaunlich ist die letzte Zahl: 37.4 % der Familien gaben an, am Vorabend sei ein Gebet gesprochen worden. Für sehr viele Eltern bedeutet zudem das Singen des „Glöggli“-Lieds Beten. Der Prozentsatz der Familien, in denen nach Ansicht der Familien gebetet wurde, muss also sogar deutlich gegen oben verschoben werden.¹⁶

Damit ist allerdings noch wenig darüber gesagt, wie die einzelnen Familien diese Elemente gruppieren. Interessant wäre es ja auch, zu wissen, ob sich typische Ausprägungsformen solcher Abendsequenzen, also eine Art rituelle Milieus, unterscheiden lassen. Mit dem Ziel einer Typenbildung haben wir deshalb statistisch analysiert, welche Motive, Elemente und Motivkombinationen in den Abendritualen gebündelt vorkommen. Das Resultat lässt sich wie folgt zusammenfassen: Es ergaben sich 5 Cluster, die sich in der weiteren Analyse eventuell noch auf drei reduzieren lassen, weil je zwei einander sehr ähnlich sind:

Cluster 1 und 2 sind dadurch charakterisiert, dass diese Eltern in erster Linie familienorientierte, kommunikative und alltagsfunktionale Motive nennen. In diesen Ritualen erleben die Eltern und Kinder beispielsweise miteinander etwas, was ihnen als Familie gut tut. Hier können die „großen Fragen“ des Lebens zur Sprache kommen. Rituale erleichtern in der Sicht dieser Familien das Ein- und Durchschlafen der Kinder. Kaum genannt werden hingegen religiöse Motive. Die Familien kombinieren in ihren Abendritualen zwischen einem und vier Elementen.

¹⁶ Dieser Befund entspricht anderen empirischen Untersuchungen. In einer repräsentativen Schweizer Studie gaben 1999 39% der Befragten an, sie würden täglich beten (*Roland J. Campiche, Die zwei Gesichter der Religion, Zürich 2004, 326*), der ebenfalls repräsentative Religionsmonitor der Bertelsmannstiftung ergab einen Anteil von 38% der Befragten, die mindestens mehrmals in der Woche beten (*Bertelsmann Stiftung, Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007 [Red. Martin Rieger/Karin Bawidamann/Mathias Jäger], 158*). Im internationalen Vergleich steht die Schweiz bezüglich der Häufigkeit des Gebets nach Polen und Italien mit Deutschland auf gleicher Höhe (29% der Befragten gaben an, sie würden täglich beten, ebd. 170).

Welche Elemente bevorzugt werden, ist in beiden Clustern leicht anders gelagert. Eine Gemeinsamkeit findet sich aber: das Gebet spielt eine geringe Rolle. Solche Familien gehören typischerweise der evangelisch-reformierten Landeskirche an und sagen von sich, sie seien etwas bis überhaupt nicht mit ihrer Kirche verbunden.

Die Cluster 3 und 4 unterscheiden sich hiervon in mehrerer Hinsicht. Insgesamt finden alle Motive in diesen Familien eine hohe Zustimmung. Dies gilt auch für die religiösen Motive. Hier wird Gott für das Gute gedankt, das der Tag gebracht hat. Hier gilt das Abendritual auch als ein Ort, an dem den Kindern von Gott und Jesus Christus erzählt werden kann. Es werden deutlich mehr Elemente kombiniert als von den Familien der Cluster 1 und 2. Dabei stehen Lieder und Gebete in besonderer Gunst. Selten geben diese Familien hingegen an, das Kind beschäftige sich mit sich allein. Diese Familien sind von ihrer kirchlichen Zugehörigkeit römisch-katholisch, altkatholisch, freikirchlich oder islamisch orientiert. Und sie sagen von sich, sie seien sehr bis ziemlich mit ihrer Kirche resp. religiösen Gemeinschaft verbunden.

Nochmals anders stellt sich Cluster 5 dar. Die im Fragebogen angebotenen Sinnzuschreibungen werden durchs Band zurückgewiesen. Bei den Elementen fällt auf, welche hohen Stellenwert Medien hier erhalten. Auffällig gering ist hingegen der Anteil des Gute-Nacht-Kusses. Sonst fallen diese Familien wenig auf. Sie sind weder einer bestimmten konfessionellen Subkultur stärker verbunden, noch stechen sie bezüglich der Anzahl genannter Elemente hervor.

Wie lässt sich dieser Befund deuten? Die Einzelfamilien zeigen wohl eine je spezifische Kombinatorik von Elementen und Sinnzuschreibungen, mittels derer die Abende ritualisiert werden. Betrachtet man diese Abendrituale aber auf einer aggregierten Ebene von Daten, zeigt sich, dass diese rituelle Kreativität zugleich auch ein „fait social“ (Durkheim), eine sozial genormte Kreativität ist. Kinder wachsen in sehr unterschiedlichen rituellen Milieus auf, in denen je eine bestimmte Ordnung von Handlungen und Sinnzuschreibungen bevorzugt wird. Diese Kombinatorik steht dabei in einem lockeren, aber doch statistisch deutlich nachweisbaren Zusammenhang mit konfessionellen Subkulturen. Dass die reformierte landeskirchliche Tradition rituell spröde ist, grenzt an eine Binsenwahrheit. Und doch überrascht, mit welcher Deutlichkeit die konfessionelle Zugehörigkeit und Bindung mit einer bestimmten rituellen familiären Subkultur korreliert. Es scheint, als ob der spezifische rituelle Mikrokosmos einer Familie eine durch die konfessionelle Zugehörigkeit moderierte Auswahl jener Elemente bietet, die im kulturellen Haushalt unserer Gesellschaften zu finden sind.

Soweit ein Blick in unsere Untersuchung. Kommen wir zurück auf die Ausgangsfrage: Inwiefern lässt sich diese Untersuchung nun als ein Beispiel ethnografischer Liturgik verstehen? Und: Welche Konsequenzen ließen sich daraus ziehen?

3. Umriss einer ethnografischen Liturgik

Am Beispiel haben wir gesehen, wie eine ethnografische Liturgik methodisch ansetzen kann: Liturgisch relevante Formen gelebter Religion werden mit unterschiedlichen Methoden empirisch erschlossen. Von besonderer Bedeutung sind dabei qualitative Untersuchungsmethoden, die es erlauben, gelebte Religion, insbesondere auch herkömmliche und „neue rituelle Produktionen“¹⁷ in ihrer Vielfalt, Differenz und charakteristischen Ausprägung detailliert empirisch zu beschreiben. Wir haben diese qualitativen Methoden mit quantitativen Methoden ergänzt. Was ethnografisch detailliert kartographiert wird, kann so zugleich in einen weiteren sozialen Kontext gestellt werden. Zum Besonderen dieses empirischen Zugangs der Liturgik gehört also zum einen die idiographische Rekonstruktion

¹⁷ Christian Grethlein, Grundfragen der Liturgik. Ein Studienbuch zur zeitgemäßen Gottesdienstgestaltung, Gütersloh 2001.

spezifischer ritueller Welten, die Zuwendung zu den Phänomenen und eine verzögerte Gegenstandsbildung. Zu diesem Zugang gehört aber auch die Rekonstruktion der sozialen Regelmäßigkeit solcher Abläufe, die Frage nach Zusammenhängen und Abhängigkeiten. Genauer betrachtet kann im Fall unserer Untersuchung eigentlich nur in einem eingeschränkten Sinn von einer ethnografischen Liturgik gesprochen werden. Die Einzelfallstudien können zwar zum Typus ethnografischer Religionsforschung in unserer eigenen Kultur gerechnet werden, wie ihn beispielsweise Hubert Knoblauch¹⁸ beschreibt. Die Erforschung der sozialen Regelmäßigkeit familiärer Rituale entwickelten wir in unserem Projekt aber in enger Kooperation mit Religionssoziologen. Daraus ergab sich der Typus einer „mixed model study“, wie solche methodischen Arrangements heute auch genannt werden.¹⁹ Mit diesem methodischen Arrangement verbunden ist eine These: Gerade für die Erforschung gelebter Religion auch in liturgischen Vollzügen ist ein solcher Methoden-Mix angemessen. Er erlaubt es, zwei sich überschneidende Prozesse deutlicher zu machen, die die heutige religiöse Szenerie charakterisieren: zum einen die zunehmende Pluralisierung und Privatisierung des Religiösen (wie sie in den Familienporträts fassbar wird) und zum anderen die alte, neue Relevanz des Religiösen auf einer sozialen, öffentlichen Ebene (wie sie sich in der Survey-Daten niederschlägt).

Was ergibt ein ethnografischer Blick speziell auf die Abendrituale? Ich fasse nochmals wesentliche Ergebnisse zusammen: Familie mit kleinen Kindern geben ihren Abenden in der Regel eine deutliche Form. Durch eine charakteristische Auslese von Elementen, die sie in einer weit gehend voraussehbaren Reihenfolge an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit in ebenfalls voraussehbaren Rollen und mit einem Bezug auf umfassende Sinnzusammenhänge inszenieren, geben sie diesen Abenden eine spezifisch rituelle Gestalt. Im Rahmen dieser Rituale erbringen Familien auch heute in einem erstaunlichen Ausmass jene Kosmisierungsleistungen, von denen Peter Berger in seinem Buch „Die Spuren der Engel“ spricht.²⁰ Der ethnografische Blick erlaubt es, eine qualitativ differenzierte Phänomenologie solcher ritueller Abläufe, ihrer subjektiven Voraussetzungen und kosmisierenden Wirkungen zu entwickeln. Die religionssoziologische Validierung zeigt, dass wir es hier mit einer weit verbreiteten Praxis junger Familien zu tun haben. Das kontrastiert den bisher wenig differenzierten praktisch-theologischen Blick auf solche familiären Wirklichkeiten.

Eine dritte Bemerkung trifft das Verhältnis von Gottesdienst und häuslicher Andacht. „Wohl nur wenigen Evangelischen dürfte heute bei einer Befragung zum Gottesdienst der eigene häusliche Bereich in den Sinn kommen“ (ebd. 38), so meint Grethlein bei einer Bestandsaufnahme liturgisch relevanter Äußerungen in unserer Gesellschaft. Gottesdienst vollzieht sich in der Kirche, geleitet vom Pfarrer, von der Pfarrerin. Die im Protestantismus privilegierte liturgische Form ist dabei die gottesdienstliche Liturgie, der „ordo“ des Sonntagmorgengottesdienstes. Hier werden Überlegungen Garrigans interessant.²¹ Sie ist eine der wenigen, die bisher im Bereich der Liturgik ethnografisch gearbeitet haben. Am Beispiel der katholischen Liturgie und ihrer kontextuellen Bedeutung – Garrigan zeigt dies an der katholischen Liturgie im irischen Kontext – arbeitet sie den tendenziell exkommunikativen Status heraus, den eine kirchlich etablierte Liturgie erhalten kann. Ihr ethnografischer Blick richtet sich dann programmatisch auf die Erforschung von Liturgien, welche Gruppen feiern, die auf dem Hintergrund dieser hegemonialen liturgischen Ordnung marginalisiert werden –

¹⁸ Hubert Knoblauch, Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft, Schöningh 2003.

¹⁹ Vgl. dazu zum Beispiel Abbas Tashakkori / Charles Teddlie (Hg.), Mixed Methodology. Combining Qualitative and Quantitative Approaches, Thousand Oaks 1998; Roland Hauri / Christoph Morgenthaler, Tapes and Tables. Mixed Methods Research on Family Religion, in: JET 20/2007, 77-99.

²⁰ Peter L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Freiburg i.Br. / Basel etc. 1996.

²¹ S. Garrigan (Anm: 9), 125ff., bes. 141ff.

Frauen, Lesben und Schwule, in Irland aber auch die exotische Minorität der Anglikaner. Garrigan orientiert sich dabei an Habermas' Theorie kommunikativer Handlungen und stellt dar, wie in solchen sozialen Zusammenhängen Liturgien in Akten wechselseitiger Anerkennung kommunikationsfähiger Subjekte entstehen. Damit sind die Verhältnisse in jenem Bereich, dem wir uns zugewendet haben, auf den ersten Blick nicht vergleichbar. Es findet sich hier keine offizielle, einklagbare Marginalisierung. Und doch: Sind Tendenzen einer hegemonialen liturgischen Ordnung nicht auch bei den Evangelischen spürbar, beispielsweise eben in der Marginalisierung dessen, was Familien mit kleinen Kindern an ihren Abenden liturgisch leisten? Eine Praxis, wie ich sie zu beschreiben suchte, hat keinen Status in der liturgischen Landschaft heutiger protestantischer Kirchen, auch nicht in Forschung, Theologie und Ausbildung. Familien sind als Subjekte liturgischen Handelns außer Sicht.

Auch in den untersuchten Familien entstehen Liturgien in Akten wechselseitiger Anerkennung, wie dies Garrigan am Beispiel alternativer Liturgien aufweist. Die Abendliturgien sind nicht von der Tradition gesetzt, sondern werden von Eltern und Kindern in subtilen Aushandlungsformen kreiert. Wir begegnen hier auf der einen Seite einer erstaunlichen liturgischen Alltagskompetenz von Eltern. Nicht abgesichert durch liturgische Agenden, noch trainiert in Seminaren zur Liturgik oder stabilisiert durch Jahrhunderte alte kirchliche Institutionalisierungen führen Eltern ihre Kinder mitten im turbulenten familiären Alltag „in liturgicis“ ein, ohne dass ihnen nur „mores“ beigebracht werden. Nicht vergessen seien dabei auch die Kinder. Sie sind konstitutiv für solche Rituale. So erzwingt das Bedürfnis kleiner Kinder, in festem Rhythmus von einer bekannten Person, meist der Mutter, zu Bett gebracht zu werden, Regelmäßigkeit und schafft einen Raum, in dem sich Charakteristika traditioneller Frömmigkeit entfalten können: „Regelmäßigkeit und Gemeinschaft, verbunden mit Langsamkeit“²². Kinder sind dabei in solchen Liturgien keineswegs nur von ihren Eltern abhängig. Vielmehr mischen sie kräftig mit, falten die Hände, stimmen ein Lied an, stellen Fragen, bringen mit ihren Bedürfnissen und schrägen Initiativen allzu festgezurzte Abend-Liturgien wieder in Fahrt. Dies geschieht zudem nicht in einem sozialen Vakuum, vielmehr in eigenständiger Weise mit kulturell-religiösen Tradition unserer Gesellschaft verbunden.

Hier könnten wir in einem nächsten Reflexionsschritt anschließen und die familiären und kirchlichen Liturgien nun auf den verschiedenen Ebenen vergleichen und in ihren wechselseitigen Bezügen erhellen: auf begrifflicher Ebene – was ist unter Liturgie denn nun wirklich zu verstehen –, auf theoretischer Ebene – welches Ritualverständnis ist in diesen Schnittbereichen von öffentlichen und privaten Ritualen angemessen? –, aber auch auf der Ebene von Erfahrungen – Welche Bedeutung könnten Erfahrungen mit Familienliturgien für die Rezeption kirchlicher Liturgien haben? Ich kann hier in aller Kürze nur auf eine interessante Verbindung hinweisen, die David Plüss in seiner kürzlich erschienenen Habilitationsschrift „Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes“ herstellt²³: Er entwickelt in dieser Arbeit eine szenische Anthropologie und weitet diese zu einer szenischen Religionstheorie. Dabei beschreibt er vier Typen von religiösen Urszenen: Berufungsszene, Bekehrungsszene, Harmonieszene, Vertrauenszene. Diese Szenen bleiben in unserer Gesellschaft oft ungestaltet. Gottesdienste haben die Funktion, Erfahrungen, die in solchen Szenen gemacht werden, explizit in den Zusammenhang einer religiösen Tradition zu stellen und so bewusst mit der Bedeutung dieser Tradition zu besetzen. Abendrituale gestalten, wie wir am Beispiel gesehen haben, exemplarische Harmonie- und Vertrauensszenen. Solche Szenen fundieren Erfahrungen, die in gottesdienstlichen Liturgien wieder aufgenommen und amplifiziert werden. Soweit können wir Plüss folgen. Und doch müsste sein Ansatz erweitert werden. Solche Urszenen sind, wie wir am Beispiel sahen, oft

²² Chr. Grethlein (Anm. 18), 39.

²³ David Plüss, Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes, Zürich 2007.

nicht amorphe, sondern reich gestaltete, liturgisch gefasste Szenen. Dabei wird Erfahrung in solchen Szenen auf mehreren Ebenen kodiert: als Atmosphäre, als „embodied knowing“, als Konstanz von Raum und Zeit, als sichere Bindung mit symbolischem Tiefgang. Wie werden solche vielfach kodierten Primärerfahrungen für die Wahrnehmung, Erfahrung und Konstruktion kirchlicher Liturgien relevant? Und: Inwiefern vermögen kirchliche Liturgien solche Primärerfahrungen aufzunehmen und sie dadurch heilvoll zu transformieren, dass sie nochmals und anders ins liturgische Spiel vor Gott gebracht werden?

Dies lässt sich zuletzt in einen grundsätzlichen theologischen Zusammenhang stellen.

„Christliches Gottesdienstverständnis“ - so formuliert Grethlein im Rückgriff auf biblische Traditionen – „impliziert eine deutliche Distanz zum Kult als einem Sonderbereich des Lebens. Die weitgehende Verkirchlichung religiöser Praxis bei den meisten Evangelischen steht dazu in deutlicher Spannung. Das besondere Verhältnis Gottes zu den Menschen droht damit den Bezug auf den Alltag zu verlieren.“²⁴.

In grundsätzlicher Weise ist also nochmals unser Gottesdienstverständnis zu befragen. Wo geschieht denn in evangelischer Sicht Gottesdienst? Gewiss: Im Sonntagsgottesdienst und den vielen andern kirchlich gefassten Liturgien. Tritt aber „der im paulinischen Begriff des Gottesdienstes im Alltag der Welt (logike latreia, Röm. 12,1f.) formulierte untrennbare Zusammenhang zwischen kultischem Handeln und allgemeinem Ethos, also ein Spezifikum christlichen Gottesdienstverständnisses“ (ebd. 68) nicht in den familiären Alltagsliturgien, die ich thematisiert habe, besonders deutlich hervor?

Ich breche ab, was allzu kurz angesprochen meist in Fragen mündete. Kehren wir nochmals zurück zu Sara. Was sagt eigentlich sie zum Ganzen? Was erfährt sie? Wir versuchten, Kinder auf ihre Erfahrungen hin zu befragen und waren einigermaßen verblüfft: Sie verstanden nicht eigentlich, was wir fragten. Und zudem fanden sie unsere Fragen auch noch äußerst uninteressant. Sie waren fast nicht zu Gesprächen über Abendrituale zu gewinnen. Ein Rätsel? Oder zuletzt ein deutlicher Fingerzeig: Religiös relevante Erfahrung konstellierte sich in einem Raum, an dem der „colonial gaze“ des Forschers letztlich abprallt. Einiges lässt sich erhellen und weckt zugleich neue Fragen. Vieles bleibt dunkel, dunkel wie die Szene, mit der ich schließen will. Die Lichter in Saras Zimmer werden gelöscht. Die Mutter setzt sich aufs Bett. Es wird still. Dann entspinnt sich nochmals ein Gespräch, unterbrochen von Stille, umhüllt von Dunkelheit und Wärme. Ich übersetze einige Fragmente:

K: Mami?

M: Hmm?

K: Der Dino Rex ist der stärkste ist der stärkste Dino(saurier), den es gibt

M: sicher?

K: ja und Tarzan hat die stärksten Zähne.

M: mhm (unv)

K: Dino Rex, der ist etwa ist etwa ist etwa so groß wie Flugzeuge, die am Himmel fliegen

M: mhm (Pause)

...

K: weißt Du, er ist so groß wie ein Haus (zeigt mit Händen die Größe).

M: mhm (unv)

K: Ein Auto ist so klein (zeigt mit Händen).

...

K: aber Dino Rex ist schon lange ausgestorben.

M: ja

K: der kann nicht überleben.

²⁴ Chr. Grethlein (Anm. 18), 67f.

Ich zitiere zum Schluss Stollberg²⁵:

„Frömmigkeit ist eine poetische Grundfunktion der Menschen. Durch sie realisieren sie staunend das Heilige, vor dem sie erschrecken, das sie lieben und dem sie in Ehrfurcht gegenüberreten“.

²⁵ *D. Stollberg* (Anm. 3), 19.