

Schulgottesdienst als Übergangsritual

Empirische Einsichten

Schulgottesdienste sind Phänomene, die das Schulleben auf besondere Art und Weise prägen. Sie gehören nicht zum schulischen Unterricht, machen aber oftmals einen festen Bestandteil des Schullebens aus. Sie befinden sich an der spannenden Schnittstelle von Schule und Kirche.

Insbesondere (Schul-)Entlassungsgottesdienste und Einschulungsgottesdienste haben einen speziellen Stellenwert: Diese Schulgottesdienste markieren die Eckpunkte des Schullebens in der Lebensbiographie des Menschen. In diesem Beitrag möchte ich anhand von zwei konkreten Beispielen zeigen, welche Merkmale und Funktionen diese Gottesdienste prägen und was sie als „Rites de Passage“ oder Übergangsrituale bedeuten können. Um den Rahmen dieses Beitrages nicht zu sprengen, werde ich mich auf einen kurzen Überblick des theoretischen Rahmens und der empirischen Ergebnisse beschränken, der zwar nicht vollständig ist, aber einen Einblick in Wirkungen und Funktionen von Schulgottesdiensten ermöglicht.

1. „Rites de Passage“

„Rites de Passage“ ist ein Begriff des französischen Ethnologen Arnold van Gennep (1873–1957), der Riten bezeichnet, die einen Übergang im Leben begleiten oder inszenieren: Übergänge von der einen Situation in die andere Situation oder von einer kosmischen bzw. sozialen Welt in die andere Welt. Im Unterschied zu anderen Formen von Ritualität wie wöchentliche Riten haben einmalige „Rites de Passage“ die Kraft zu transformieren.¹ Van Gennep unterscheidet innerhalb des Konzepts der „Rites de Passage“ drei Unterkategorien von Ritualität: Trennungsriten (*rites de séparation [preliminal]*), Schwellen- oder Umwandlungsriten (*rites de marge [liminal]*) und Angliederungsriten (*rites d'agregation [postliminal]*). Obwohl „Rites de Passage“ sehr unterschiedliche Formen annehmen können, ist es kennzeichnend für alle, dass sie mit einer Statusänderung der Subjekte und der Eingliederung in einer neuen sozialen Gruppe zu tun haben. Diese Statusänderung ist der zweiten Unterkategorie der Schwellenriten zuzuordnen. Speziell der Ethnologe

¹ Vgl. Ronald Grimes, *Deeply into the Bone: Re-Inventing Rites of Passage*, Berkeley u. a. 2000, 7.

Victor Turner (1920–1983) hat sich mit dieser Übergangszeit beschäftigt. Er bezeichnet in dieser Phase die Kameradschaft zwischen den Statuslosen, die Subjekte des Rituals sind, als „Communitas“.²

Es ist trotz dieser Kategorien schwierig, sich auf die äußerlichen Formen zu beschränken, um bezeichnen zu können, wann ein bestimmter „Rite“ anfängt oder aufhört. Wenn man z. B. vor einigen Jahrzehnten die Trauung als „Rite de Passage“ betrachtete, war klar auszumachen, wann die Wandlung stattfand: Der junge Bräutigam kam am Tag der Trauung zum Elternhaus seiner jungen Braut und holte sie dort ab. Nachdem die Trauung vollzogen war, gingen die beiden Individuen, die ab jetzt (in sozialer und oftmals auch religiöser Hinsicht) ein Paar bildeten, als ein Paar über die Schwelle des neuen gemeinsamen Hauses, um dort einen neuen Haushalt zu gründen. Heutzutage kann dieses Ritual ganz anders aussehen: Oft leben Braut und Bräutigam schon seit mehreren Jahren zusammen und führen einen gemeinsamen Haushalt. Vielleicht haben sie auch schon (gemeinsame) Nachkommen. Die Trauung wird jetzt als eine Krönung der Beziehung betrachtet, die man gerne (öffentlich) feierlich gestalten möchte. In diesem Fall wird das Paar schon länger vom Umfeld als Familie wahrgenommen. Der Übergang des Jugendlichen ins Erwachsenenleben hat also schon längst stattgefunden. Aber, um es mit den Worten eines Professors für *Ritual Studies*, Ronald Grimes, zu sagen: Übergänge werden erlebt, Riten werden inszeniert.³ Übergänge finden also statt, unabhängig davon, ob sie ritualisiert werden oder nicht. Ritualisierte Übergänge aber ermöglichen dem Subjekt, Übergänge bewusst zu erleben und in spiritueller, psychologischer und sozialer Hinsicht zu vollziehen.⁴ Vielleicht könnte man hier in Anlehnung an Eberhard Jüngels berühmtes Wort, dass Gott nicht notwendig ist, sondern mehr als notwendig ist, sagen, dass Rituale nicht notwendig sind, sondern mehr als notwendig: dass sie mehr sind als nur Ziele für bestimmte Zwecke, auch wenn sie wichtige Zwecke erfüllen, aber dass sie einen Wert in sich selbst haben, der über das Zweckmäßige hinausgeht. Rituale machen das Leben mehr als sinnvoll, sie machen es zu mehr als einfach nur zu einem Überleben, sie machen es vielmehr zu einem transzen-

² Vgl. Arnold van Gennep, *Übergangsriten (Les rites de passage)*, Frankfurt/M. – New York 2005, 21. In der englischen Übersetzung sind die Kategorien mit dem Begriff der Liminalität verbunden: Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, Toronto – London 1960, 11. Victor Turner bezeichnet Liminalität als „betwixt and between“: Victor Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, 1969, 94–96. Victor Turner, *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage*, in: Louise Carus Mahdi (Hg.), *Betwixt and Between: Patterns of Masculine and Feminine Initiation*, La Salle, Illinois 1987, 4–5.

³ „We undergo passages, but we enact rites.“ Grimes, *Deeply into the Bone* (s. Anm. 1) 5.

⁴ Vgl. Grimes, *Deeply into the Bone* (s. Anm. 1) 5.

dierten Leben.⁵ In seiner Monographie *Deeply into the Bone* plädiert Grimes deswegen für Übergangsriten, weil wir ansonsten den Kontakt zum Lebensrhythmus verlieren.⁶

2. Partizipierende Beobachtung

Im Rahmen meiner Promotion habe ich mich u. a. mit der partizipierenden Beobachtung eines Abschlussgottesdienstes und eines Einschulungsgottesdienst beschäftigt. Den analytischen Rahmen für die Beschreibung der Gottesdienste habe ich von Grimes übernommen. Er beinhaltet die folgenden Oberkategorien: ritueller Raum, rituelle Objekte, rituelle Zeit, ritueller Klang und Sprache, rituelle Identität und rituelle Aktion.⁷ Für die Interpretation der Rituale habe ich erstens sechs Merkmale von Ritualität identifiziert, die ich überwiegend von Catherine Bell und Roy Rappaport übernommen und angepasst verwendet habe, um zu beobachten, ob und wie diese Merkmale in konkreten Riten vorkommen. Es geht dabei um die folgende Charakteristiken: formaler Charakter, traditioneller Charakter, struktureller Charakter, symbolischer Charakter, performativer Charakter und expressiver Charakter.⁸ In einem zweiten Schritt habe ich acht Funktionen von Ritualität identifiziert, die verschiedenen Autoren zuzuschreiben sind. Eine erste Funktion von Ritualität ist, dass Rituale als Schlüssel zu anderen Kulturen funktionieren können. Besonders Clifford Geertz und Edmund Leach haben Riten als Decodierung der gesellschaftlichen kulturellen Äußerungen identifiziert.⁹ Eine zweite Funktion stützt sich auf die Beobachtung von Émile Durkheim, dass Ritualität zur Gemeinschaftsbildung beiträgt. Rituale können Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft hervorrufen oder bestätigen.¹⁰ Eine nächste Funktion ist die der Identitätsbildung. Der niederländische Liturgiker Gerard Lukken beschreibt Rituale als eine Möglichkeit, sich selbst als Individuum auszudrücken.¹¹ Eine vierte Funktion, Ritualität als *Coping*-Mechanismus, zeigt die Fähigkeit von

⁵ Vgl. Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 16–44.

⁶ Vgl. Grimes, *Deeply into the Bone* (s. Anm. 1) 3.

⁷ Vgl. Ronald Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, Lanham – London 1982, 19–33.

⁸ Vgl. Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York – Oxford 1997, 138–169; Roy Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999, 23–50.

⁹ Vgl. Edmund Leach, *Cultuur en communicatie. Een inleiding tot de analyse van culturele gebruiken*, Baarn 1967, 15–18; Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York 1973, 417–421.

¹⁰ Vgl. Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, Oxford 2001, 40.

¹¹ Vgl. Gerard Lukken, *Rituelen in overvloed. Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijke ritueel in onze cultuur*, Baarn 1999, 68.

Ritualen, Stress bewältigen und mit Unsicherheit und Ängsten umgehen zu können. Diese Funktion ist ausführlich von Bronislaw Malinowski und Alfred Radcliffe-Brown beschrieben worden. Heutzutage ist Paul Post in der Ritenforschung bezüglich Krisenbewältigung von großer Bedeutung.¹² Besonders Ronald Grimes hat Kreativität als Merkmal von Ritualität hervorgehoben, im Gegensatz zu den gängigen Ideen, dass Rituale sich hauptsächlich wiederholen und ihrer Art nach konservativ sind.¹³ Eine nächste Funktion ist, dass Riten das Leben selbst innerhalb der eigenen Lebensbiographie strukturieren und dass sie einer bestimmten Struktur unterliegen, wie z. B. die dreiteilige Struktur von Übergangsriten. Es gibt dabei einen Unterschied zwischen kalendarischen Riten, die das alltägliche, soziale Leben ritualisieren und den „Rites de Passage“, die die Übergänge in der Lebensgeschichte dramatisieren.¹⁴ Eine siebente Funktion habe ich unter dem Namen „Erlebnisdimension/potentielle Spiritualität“ zusammengefasst. Sie deutet auf die Möglichkeit hin, mittels Ritualität Transzendenz zu erfahren, wie es Hans-Günter Heimbrock beschrieben hat.¹⁵ Ritualität in einem religiösen Kontext kann verschiedene Erfahrungen bei den Teilnehmern ermöglichen, aber muss es selbstverständlich nicht. Die letzte Funktion umfasst Dimensionen, die schwer voneinander trennbar sind, wie Verkörperung, Sinnlichkeit und Ästhetik. Mittels der Sinne und des Körpers ist der Mensch ganzheitlich in das rituelle Geschehen involviert. Genau diese Dimension der Ritualität ist ein Merkmal, das seinen Mehrwert im Gegensatz etwa zum bloßen Lesen eines Textes bestimmt.

¹² Vgl. George C. Homans, *Anxiety and Ritual: The Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown*, in: William A. Lessa – Evon Z. Vogt (Hg.) *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, Fourth Edition, New York 1979, 57–62; Paul Post – Albertina Nugteren – Hessel Zondag, *Rituelen na rampen. Verkenning van een opkomend repertoire*, Kampen 2002; Paul Post – Ronald L. Grimes – Albertina Nugteren – Per Pettersson – Hessel Zondag, *Disaster Ritual. Explorations of an Emerging Ritual Repertoire*, Leuven 2003.

¹³ Vgl. Ronald L. Grimes, *Rite out of Place. Ritual, Media, and the Arts*. Oxford 2006, 124, 142. Auch Victor Turner bestimmt Ritual als transformativ im Gegensatz zur Zeremonie, die er als bestätigend bezeichnet, vgl. Turner, *Betwixt* (s. Anm. 2) 6.

¹⁴ Vgl. Bell, *Ritual* (s. Anm. 8) 94–108.

¹⁵ Vgl. Hans-Günter Heimbrock, *Rituale: Unsinn oder Beitrag zu religiöser Sinn-Bildung?* in: Michael Wermke (Hg.) *Rituale und Inszenierungen in Schule und Unterricht*, Münster 2000, 39.

3. Entlassfeier

Am 19. Juni 2009 war ich bei einer Entlassfeier einer öffentlichen Hauptschule in NRW anwesend.¹⁶ Das vom Schulleiter gewählte Thema war: *Gewachsen wie ein Baum*. Die ganze Feier umfasste drei Teile: den Gottesdienst in der katholischen Ortskirche, das Pflanzen eines Apfelbaums auf dem Schulhof und schließlich die Abschlussfeier in der Aula der Schule. Verschiedene Formen wie Texte, Lieder, Musik und Vorträge waren in dem ganzen Ritus vorhanden. Ich werde mich hier auf das Symbol des Apfelbaums beschränken, das wie ein roter Faden die drei Räumlichkeiten des Feierns miteinander verband. Die Feier begann in der Kirche, wo ein junger Apfelbaum neben dem Altar stand. Diese Feier wurde von einem katholischen Priester geleitet. Eltern und LehrerInnen waren anwesend, aber an der Gestaltung der Feier nicht besonders beteiligt, einige SchülerInnen dagegen schon: Sie befestigten beschriebene Papier-„Äpfel“ am Baum. Diese „Äpfel“ symbolisierten verschiedene Ereignisse und Elemente, die bedeutsam für die Schulzeit waren: „Prüfungsangst überwinden“, „Gegenseitige Hilfe“, „Verständigung auf Englisch“, „Reife“, „Bestätigung“, „Prozentrechnen“, „Klippert-Tage“, „Fairplay“. Später wurde der Baum zum Schulhof mitgenommen und dort von den Schülern gepflanzt. Danach fand die Überreichung der Urkunden an den zu Graduierenden in der Aula statt.

Der Apfelbaumritus als Übergangsritual lässt sich anhand des theoretischen Rahmens wie folgt auswerten: Der Ritus drückt nicht nur bestimmte Werte aus, die für das Schulleben bedeutsam sind, sondern diese werden sogar von den Schülern selber materialisiert. Die Werte sind sowohl ein Teil des Baumes wie auch ein Teil der Schüलगemeinschaft und verbinden diese. Der Ritus zeigt, dass nicht nur schulische Leistungen wie „Verständigung auf Englisch“ und „Prozentrechnen“ für wichtig gehalten und an diesem Tag hervorgehoben werden, sondern auch Bildung im weiteren Sinne des Wortes, in Form von Werten wie „Fairplay“, „gegenseitiger Hilfe“ usw. Diese Werte bezeichnen Wachstum und drücken aus, wie diese Gemeinschaft sich darstellen möchte. Das Symbol des Apfelbaums kann in gewisser Hinsicht die ganzen Schuljahre komprimiert vergegenwärtigen, wie es in nicht-symbolischen Formen auf so eine elegante Weise nicht möglich wäre. Die ganze Schulzeit ist in diesem Ritual in ein aussagekräftiges Symbol kondensiert, das sowohl die verbrachte Schulzeit, wie auch die Schüler selbst in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft symbolisiert. Der Apfelbaum-Ritus vergegenwärtigt nicht nur den Schülern die eigenen Erlebnisse, bringt sie nicht nur in einem Bild

¹⁶ Vgl. Kim de Wildt, Rite de Passage in einer Hauptschule, in: Christlich Pädagogische Blätter 124 (2011) 3, 176–179.

zusammen und macht sie anschaulich, sondern der Apfelbaum verkörpert diese Erlebnisse. Diese Symbolisierung wird in der Ansprache des Priesters bestätigt, dass die Schüler hoffentlich so wie der Apfelbaum wurzeln, wachsen, blühen und Frucht tragen werden in der Zukunft. Das gilt auch für die Aussage des Schulleiters, dass die LehrerInnen genauso wie Gärtner die Ernährung und – wenn nötig – das Zurückschneiden der Äste in den vergangenen Jahren auf sich genommen haben.

Der Apfelbaum mag in einigen Augen vielleicht ein klischeehaftes Symbol sein, aber es ist ein Symbol, das in der Mythologie und in der Religionsgeschichte immer ein inspirierendes Symbol war.¹⁷ Der Baum als Symbol in einem Kirchenraum, „geschmückt“ mit Äpfeln aus Papier, bringt nicht nur Natur und Kultur in konkreter Form zusammen, sondern bei dieser Gelegenheit wird der Baum auf kreative Weise ein Ausdruck von individualisierter Selbstdarstellung, angepasst an gegenwärtige Bedürfnisse, während er zugleich ein evokatives Symbol ist, das in der Tradition wurzelt.

Die Abschlussfeier ist nicht nur als ein „Rite de Passage“ zu bezeichnen, sondern auch als ein Reifungsritual: In der liminalen Phase sind die Schüler keine richtigen Schüler mehr, aber auch noch keine „Nicht-Schüler“. Es ist genau diese Schwellensituation, durch die sie als eine Gemeinschaft (*Communitas*) zusammengefügt werden und die mittels der gemeinsamen Werte zum Ausdruck gebracht wird. Um sie auf die neue Lebensphase vorzubereiten, funktioniert der Ritus als ein *Coping*-Mechanismus, indem der Ritus die Schüler in konkreter und symbolischer Form auf die unsicheren Zeiten, die auf sie zukommen, und auf die Ereignisse der vergangenen Jahre, in denen sie sich aufeinander verlassen konnten, anspricht. Dieser „Rite de Passage“ begleitet nicht nur den Übergang in eine neue Lebensphase, sondern markiert gleichzeitig die Lebensgeschichte, indem er in der Positionierung des Selbst in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einen zeitlichen Rahmen aufbaut.

4. Einschulungsfeier

Eine zweite Übergangsfeier, die ich beobachtet habe, war eine Einschulungsfeier einer Katholischen Förderschule am 18. August 2009 in einer mittelgroßen Stadt in NRW.¹⁸ Auch diese Feier hatte ein Thema, und zwar das Thema *Freundschaft*. Sie fand in einer benachbarten evangelischen Kirche statt und

¹⁷ Vgl. Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New York 1958, 265, 330.

¹⁸ Vgl. Kim de Wildt, *De Einschulungsfeier. Hoe een kind scholier wordt in Duitsland en wat wij daarvan kunnen leren*, in: *Narthex* 12 (2012) 3, 78–83.

wurde von einem katholischen und einem evangelischen Pfarrer geleitet (ungefähr 40 % der Schülerschaft ist laut Angaben der Religionslehrerin muslimischer Herkunft). Auch bei der Beschreibung dieser Feier beschränke ich mich auf einen Teil des Ritus, der das zentrale Element ausmachte: der „Bilder-Ritus“.

Die einzuschulenden Kinder betreten an diesem Tag mit ihren Familien und den neuen LehrerInnen das Kirchengebäude. Lieder werden von einem Schülerchor gesungen und es werden Texte vorgelesen. Auf dem Altar stehen Pinnwände mit einigen Bildern von Kindern. Der Bilder-Ritus fängt an, wenn jedes einzelne Kind individuell in einem Lied angesprochen wird: „Hallo Kerstin, du bist da, hallo Kerstin, Sag mal JA“. Das Kind bekommt, nachdem es JA gesagt hat, ein Bild von sich selbst überreicht und wird aufgefordert, es zwischen den anderen Bildern aufzuhängen. Das laute Sprechen des „Ja“ beruht auf der Sprechakttheorie, die besagt, dass in bestimmten Fällen etwas zu sagen gleichbedeutend damit ist, etwas zu tun.¹⁹ Mit dieser Aussage des Kindes wird das Kind also zum Schulkind. Das Aufhängen des eigenen Bildes symbolisiert und bewirkt demnach die Aufnahme in die Schulgemeinschaft und bedeutet zugleich für einige Kinder auch die Bestätigung der Zugehörigkeit zur Kirchengemeinschaft. Die Liminalität dieses Rituals ist verkörpert in der Anwesenheit sowohl des schon Bekannten, des Privaten, nämlich der Familie, wie auch des Neuen, des Öffentlichen, der Schulgemeinschaft. Beide Lebenswelten, die normalerweise getrennt sind, treffen in dieser Phase der Statusänderung des Kindes zusammen. Diese Statusänderung wird durch den Ritus markiert: Das Kind nimmt eine neue Rolle im gesellschaftlichen Leben ein, die Rolle eines Schulkindes. Mit dem Thema Freundschaft wird das *Communitas*-Empfinden erzeugt. Diese Kinder, die einander meist noch nicht kennen und (deshalb) keine Freunde sind, werden unter dem Motto Freundschaft zusammengebracht, um eine Verbindlichkeit untereinander zu erzeugen. Verschiedene Sozialisierungsprozesse finden auf diese Art und Weise statt: Gesellschaftliche, schulische und religiöse Werte, wie das Thema Freundschaft, werden mittels des Ritus verinnerlicht und tragen zu der Sozialisierung vom Kind zum Schulkind bei. Innerhalb des gesamten Ritus werden Gefühle wie Angst, Unsicherheit und Hoffnung verbalisiert. Die Anwesenheit sowohl des Elternhauses als auch der neuen Schulgemeinschaft zielt darauf ab, den Übergang für das Kind und für die Umgebung als etwas erfahrbar zu machen, das nicht beängstigend zu sein braucht. Dies wird exemplarisch deutlich, wenn eines der Kinder sich nicht alleine zur Pinnwand traut und die Mutter mitkommt und ihrer Tochter hilft, ihre Angst zu überwinden.

¹⁹ Vgl. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, Cambridge/Ma. 1975, 6–7.

5. Ergebnisse

Eine Form der Inszenierung und symbolischen Gestaltung, wie es in beiden Beispielen gezeigt wird, ist bei administrativen Übergängen notwendig. Beide Schulfeste sind, weil sie ritualisiert worden sind, nicht nur Übergänge, sondern Übergangsrituale. Sie kommen dem gesellschaftlichen Bedürfnis entgegen, solche Übergänge in sinnstiftender Hinsicht zu gestalten. Auch in unserer Zeit gibt es ein Bedürfnis nach solchen Formen von Ritualität, aber nicht als etwas Festgelegtes und Vorgegebenes, ebenso wenig als eine völlig neu erfundene Form, sondern vielmehr als etwas, das sowohl ein Empfinden von Tradition vermittelt wie auch eine individualisierte Selbstdarstellung ist. Die Symbole werden von den Teilnehmern selbst mit Bedeutung gefüllt. Auch der soziale Rollenwechsel bzw. die Transformation wird von den Schülern selber bewirkt. Ritualisierung ist erforderlich, um diesen Rollenwechsel zu gestalten. In beiden Fällen wird klar, dass Rituale als *Coping*-Mechanismus in spannungsgeladenen Übergangssituationen funktionieren können, weil das Ritual diese Übergänge thematisiert, inszeniert und damit Emotionen zum Ausdruck bringt und nicht nur verbalisiert, sondern wirklich erleben lässt und kanalisiert. Diese Rituale sind also behilflich bei religiöser und gesellschaftlicher Sozialisierung bzw. beim Verinnerlichen von Regeln und Verhaltensweisen. Schüler- und Gender-Rollen werden internalisiert.

Die Gefahr besteht, dass diese Sozialisierung wegen der ritualisierten Form nicht kritisiert oder hinterfragt wird. Es bedarf keiner ausführlichen Erläuterungen, dass Rituale, wenn sie nicht kritisch betrachtet werden, in verheerender Weise missbraucht werden können. Deswegen ist es immer wichtig, nicht nur die Formen, sondern auch die Inhalte des Ritualisierten kritisch zu hinterfragen.²⁰ Ein Element, das genauere Beobachtung verdient, ist das Faktum, dass bei an sich säkularen Festen die religiöse Dimension implizit, aber selbstverständlich mit einbezogen wird. Dies wird u. a. deutlich an den selbstverständlichen inklusiven Redeformen wie dem Beten eines Vaterunsers und daran, dass das Ritual in einem Kirchenraum stattfindet und von christlichen Klerikern mit veranstaltet wird. Die Einschulungsfeier war nach Form und Inhalt ökumenisch geöffnet, aber es gab keinen interreligiösen oder multireligiösen Austausch; die Präsenz muslimischer SchülerInnen wurde nicht einmal in irgendeiner Form thematisiert. Dass in einer Schule in kirchlicher Trägerschaft das Christentum dominant ist, darf einen nicht wundern. Aber auch in der öffentlichen Schule wurde die Abschlussfeier in einem christlichen

²⁰ Das Ritual und Kritik keine sich selbstverständlich einander ausschließenden Phänomene sind, zeigt Grimes in: Ronald L. Grimes, *Ritual Criticism. Case Studies on Its Practice, Essays on Its Theory*, Columbia 1990.

Kontext inszeniert. Unsere westliche Kultur zeigt sich immerhin als eine christliche Kultur und nicht als religiös-plurale oder säkulare Gesellschaft, was in manchen Fällen eher den Tatsachen entspricht. Die Religionszugehörigkeit der Schülerschaft ist nicht maßgebend, und der christliche Kontext wird nicht hinterfragt. Wenn man möchte, dass ein Ritual alle anspricht und symbolisiert, Gemeinschaft unter den TeilnehmerInnen stiftet, was oftmals ein (unartikulierte) Ziel ist, kommt man nicht darum herum, zu prüfen, ob bestimmte Formen und Inhalte noch immer angemessen sind. Es gibt immer mehr Eltern, die ihren Kindern nicht erlauben, an solchen Feiern teilzunehmen, weil dies nicht der eigenen Konfession oder Weltanschauung entspräche. Eine „Lösung“ ist dann meistens, dass die Schüler zu Hause bleiben – aber ist das wirklich eine Lösung im Hinblick auf das Desiderat, Gemeinschaft zu stiften und zu erleben? Wenn die religiöse Gemeinschaft und die Schülerschaft nicht zusammenfallen, muss man sich vielleicht fragen, ob die Priorität bei der Konfessionalität liegt oder bei der Schülerschaft selbst.

Es ist an der Zeit, schulische Rituale neu zu bewerten. Sie abzuschaffen, wäre eine genauso fatale Lösung wie hinzunehmen, dass die Schüler, die nicht mitmachen dürfen oder möchten, zu Hause bleiben. Wir leben nicht in einer eindimensionalen Welt mit einfachen Aufgaben und Lösungen. Unsere Welt wird tagtäglich herausfordernder und verlangt von uns, dass wir jede Situation neu bewerten. Der Zeitmangel von LehrerInnen wegen immer neuer Aufgaben macht es schwierig, auch in diesem Bereich Zeit zu investieren. Aber Leben ist „*work in progress*“: Wir sind niemals fertig damit, jede Situation mit neuen Augen zu betrachten. Angesichts der Aufforderung, Heterogenität immer mehr in schulischem Rahmen zu betrachten, gehört die religiöse Heterogenität auch zum Kompetenzbereich der Lehrperson. Viel steht auf dem Spiel: die Möglichkeit, Gemeinschaft faktisch und metaphorisch im Ritus zu erzeugen; Ritualität als mehrsinnige, direkte Erfahrung, die mehr ausdrückt, als Worte es können; außerdem die Möglichkeit, ein ganzes Leben in einem „Rite“ zu veranschaulichen und die Lebensgeschichte anders zu erleben; die Struktur und der Halt, die der Ritus im Leben geben können, und nicht zuletzt die Schatztruhe „Ritualität“, die nicht nur Kultur²¹ ausdrückt, sondern sie tatsächlich kreiert.

²¹ Schulkultur, gesellschaftliche Kultur, religiöse Kultur.

Dr. des. Kim de Wildt
Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Liturgiewissenschaft
Katholisch-Theologische Fakultät
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
Am Hof 1, R. 3.023
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 73-7882
Fax: +49 (0) 228 73-7494