

Christof Mandry

Trauerfeiern nach Großkatastrophen in Deutschland in theologisch-sozialethischer Perspektive

Die öffentlichen Trauerfeiern nach Katastrophen sind bislang von der theologischen Sozialethik kaum bearbeitet worden. Dabei machen sie als Kooperationsformen von staatlichen und kirchlichen Repräsentanten einen Teilbereich des viel diskutierten Staat-Kirche-Verhältnisses aus, das sich aufgrund der gesellschaftlichen Pluralisierung und der nachlassenden kirchlichen Bindungen im Wandel befindet. Der folgende Beitrag deutet die Trauerfeiern als zivilreligiöse Bewältigungsrituale von öffentlichen Kontingenzerfahrungen und fragt nach ihrer fundamental-politischen Dimension, um schließlich weitere sozialethisch interessante Aspekte dieses interdisziplinär herausfordernden Themas zu identifizieren.

Public disaster rituals have hitherto hardly been considered by theological social ethics, even though they are part of the cooperation of representatives of both sides in the much discussed relationship between the state and the church. However, due to social pluralization and the weakening of ties between church and society, these rituals are now undergoing profound changes. The following contribution interprets disaster rituals as civil-religious coping rituals of public experiences of contingency, and considers their fundamental, political dimensions, to finally identify further aspects that are important for social ethics to regard.

Öffentliche Gottesdienste oder Feiern mit kirchlicher Beteiligung, die nach katastrophalen Ereignissen wie Flugzeugabstürzen, Amokläufen oder zerstörerischen Naturereignissen abgehalten werden, sind kein selbstverständlicher Gegenstand der theologisch-sozialethischen Reflexion. Bearbeitet werden sie im Wesentlichen innerhalb der Liturgiewissenschaft und der Praktischen Theologie, die sich von jeher für die theologische Reflexion christlicher Lebensvollzüge in Seelsorge und gottesdienstlicher Feier verantwortlich sehen. Die christliche Sozialethik hat sich bislang noch weitgehend damit zurückgehalten,¹ die ethischen Aspekte dieses Feldes

¹ Bemerkenswerte Ausnahme im deutschsprachigen Raum ist der Aufsatz von *Alexander Saberschinsky*, »Staatsgottesdienste« – staatliches Gedenken oder Feier des Glaubens? Ein Grenzgang zwischen Sozialethik und Liturgiewissenschaft, in: *Jürgen Bärsch / Bernhard Schneider* (Hg.), *Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II*, Münster 2006, 121–140; für Frankreich vgl. *Arnaud Join-Lambert*, Personalisierte Staatsgottesdienste als theologische Herausforderung. Die Gottesdienste in der Öffentlichkeit als theologisch-praktische Frage, in: *Benedikt Kranemann / Myriam Wijlens* (Hg.),

christlicher Praxis zu identifizieren und zu untersuchen. Diese Zurückhaltung besteht trotz der Tatsache, dass das Staat-Kirche-Verhältnis bzw. das Verhältnis zwischen Religion(en) und Öffentlichkeit aktuell innerhalb der christlichen Sozialethik viel Aufmerksamkeit erfährt und zwei wichtige Eigenschaften dieser Feiern, nämlich ihre Öffentlichkeit und die »gemischte« Beteiligung sowohl von religiösen als auch von staatlichen Akteuren, sie grundsätzlich als Bestandteile dieses Themenbereichs erscheinen lassen.²

In meinem Beitrag möchte ich zunächst überlegen, warum die theologische Sozialethik sich vermutlich bislang den öffentlichen Feiern nach Großschadensereignissen noch nicht intensiver zugewandt hat und wieso es sich dennoch um ein aufschlussreiches Themenfeld für die christliche Sozialethik – im Gespräch mit Liturgiewissenschaft, Praktischer Theologie, aber auch Ritualstudien und Politischer Theorie – handelt. Anschließend werde ich einen Themenkomplex skizzieren, den ich für besonders relevant halte und den ich »fundamental-politisch« nenne. Zum Schluss werde ich skizzenhaft Forschungsdesiderate in methodischer und theoretischer Hinsicht nennen.

1. Das Interesse der christlichen Sozialethik an Desasterritualen

Meiner Einschätzung nach liegt es im Wesentlichen an der sozialetischen Konzentration auf Gerechtigkeitsfragen, dass die Feiern nach Großschadensereignissen innerhalb der christlichen Sozialethik bisher eher geringe Aufmerksamkeit finden. Als ethische Reflexionstheorie gesellschaftlicher Zusammenhänge und sozialer Institutionen interessiert sich die Sozialethik nun einmal zunächst vor allem für Kooperations- und Ressourcenkonflikte und für die sozialen und globalen Gerechtigkeitsfragen, die mit ihnen zusammenhängen. Im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Pluralisierung der religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen und der individuellen Lebensstile werden viele moralische und rechtsethische Fragen zum Gegenstand öffentlicher Diskussionen, etwa medizinethische Entscheidungsfragen am Lebensanfang und am Lebensende, aber auch das rechtsstaatliche Verbot der Folter,³ in denen bisher

Religion und Laïcité in Frankreich. Entwicklungen, Herausforderungen und Perspektiven (Erfurter theologische Schriften, 37), Würzburg 2009, 79–94.

² Im Folgenden verwende ich die Bezeichnungen »öffentliche Trauerfeiern«, »Feiern nach Großschadensereignissen«, »Desasterrituale« (Post) oder »Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit« (Fechtnner/Klie) weitgehend unterschiedslos, obwohl sie natürlich Unterschiedliches bezeichnen oder unterschiedliche Aspekte akzentuieren. Meine Überlegungen beschränken sich auf eine Skizze zu einem theologisch-sozialethischen Zugang zu diesem Phänomenbereich; detailliertere Untersuchungen müssten natürlich eine Klärung des Gegenstands und seiner Bezeichnung vornehmen.

³ Vgl. etwa *Hille Haker*, *Hauptsache gesund? Ethische Fragen der Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik*, München 2011; *Eberhard Schockenhoff*, *Ethik des Le-*

weitaus mehr Übereinstimmung herrschte. In den öffentlichen Debatten geht es jedoch nicht nur um solche Themen, bei denen sich die Kirchen und engagierte Christen öffentlich positionieren; da die gesellschaftliche Pluralisierung zum einen auch mit dem Rückgang kirchlicher Bindung verbunden ist und zum anderen neue religiöse Player in der Öffentlichkeit auftauchen – insbesondere von muslimischer Seite –, wird entsprechend auch das Verhältnis von Staat und Kirchen und von Öffentlichkeit und Religionen neu diskutiert. Innerhalb der christlichen Sozialethik ist gegenwärtig das Staat-Religionen-Verhältnis durchaus ein zentrales Thema der sozialetischen Diskussion. Es wird vor allem hinsichtlich der Wahrung von fundamentalen moralischen Rechten untersucht: So wurde und wird etwa die freie individuelle Religionsausübung in der komplexen modernen Gesellschaft, aber auch die gleichberechtigte Teilhabe von Religionsgemeinschaften am gesellschaftlichen Leben bei gleichzeitiger Wahrung der religiösen und weltanschaulichen Neutralität des Staates intensiv diskutiert.⁴ Die Forschungen der letzten Jahre haben sich in Deutschland vor allem mit der Pluralisierung der Gesellschaft auseinandergesetzt. Der Rückgang religiöser Bindungen auf der einen Seite, bei gleichzeitigem Anstieg der religiösen Pluralität – vor allem durch den Zuzug von Menschen mit Zugehörigkeit zu unterschiedlichen islamischen Richtungen – sowie die gestiegene öffentliche und mediale Aufmerksamkeit für religiöse Belange und Konfliktlagen auf der anderen Seite bilden Hintergrund und Anlass für vielfältige Untersuchungen etwa zu den neuen Herausforderungen des konfessionell verantworteten Religionsunterrichts und zu einem muslimischen Religionsunterricht, zur Anpassung des herkömmlichen Staatskirchenrechts, zu islamischen theologischen Fakultäten an staatlichen Hochschulen, interreligiöser Krankenhausseelsorge und weiteren Fragen der gleichberechtigten Beteiligung von Menschen an der pluralen Gesellschaft. Die Diskussionen beziehen dabei die unterschiedlichen Staat-Religions-Systeme in Europa mit ein und bewegen sich zwischen einer an gleichen moralischen und Menschenrechten

bens. Grundlagen und neue Herausforderungen, Freiburg/Br. [u.a.] 2009; *Veronika Bock*, Zur Not ein bisschen Folter? Sozialetisches Plädoyer für die ausnahmslose Geltung des Folterverbots, in: *Johannes Frühbauer* (Hg.), Freiheit – Sicherheit – Risiko. Christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen, Münster 2009, 99–113; *Wilfried Härle*, Kann die Anwendung von Folter in Extremsituationen aus der Sicht christlicher Ethik gerechtfertigt werden?, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 49 (2005), 3, 198–212; *Gerhard Beestermöller*, Erlaubnis zur Rettungsfolter – Imperativ der Gerechtigkeit? Erwiderung auf ein persuasives Argument, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 56 (2009), 451–476.

⁴ Vgl. etwa *Hans-Georg Ziebertz* (Hg.), Religionsfreiheit. Positionen – Konflikte – Herausforderungen, Würzburg 2015; *Karl Gabriel / Christian Spieß / Katja Winkler* (Hg.), Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche, Paderborn 2016; *Gerhard Schwarz u.a.* (Hg.), Religion, Liberalität und Rechtsstaat. Ein Spannungsverhältnis, Zürich 2015; *Marianne Heimbach-Steins*, Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck, Paderborn 2012.

orientierten Prinzipienauslegung und einer pragmatischen Bewertung, die historische Kontexte und rechtlich-politische Entwicklungspfade berücksichtigt.⁵

Das Beachten der historisch gewachsenen, kulturell-identitär verwurzelten europäischen Staat-Kirche-Systeme ist auch für die Einordnung der öffentlichen Feiern nach Großschadensereignissen wichtig. Angesichts der immer deutlicheren religiösen und weltanschaulichen Pluralität und des Wertpluralismus in Europa geht es dabei auch um die Anpassungsfähigkeit und die Akzeptanz dieser gewachsenen und stets auch in Konkurrenz miteinander stehenden rechtlich-politischen Systeme.

Die Trauerfeiern nach Großschadensereignissen gehören ebenfalls in diesen Zusammenhang, liegen aber auf einer anderen Ebene als die Verteilungsfragen, die sich innerhalb des institutionellen Regimes der europäischen Gesellschaften stellen. Anders als etwa bei den Fragen des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen, bei der Finanzierung konfessioneller Schulen und bei der Stellung der kirchlichen diakonischen Einrichtungen innerhalb des Wohlfahrtssystems geht es bei den Trauerfeiern nicht um rechtlich-soziale und letztlich finanzielle Regelwerke, die die gesellschaftliche Kooperation unter gerechten Freiheits- und Gleichheitsgesichtspunkten ermöglichen und absichern. Kurz gesagt, betreffen sie nicht die institutionellen Arrangements der Gesellschaft, sondern liegen auf der Ebene der symbolisch-rituellen und narrativ-identitätsbezogenen Selbstthematisierung und Selbstverständigung. Als öffentliche, symbolisch-rituelle Akte thematisieren die Trauerfeiern – wie die anderen öffentlichen Feiern zu Gedenk- und Festtagen – nicht die Verteilungskonflikte einer Gesellschaft, sondern die historisch und kulturell grundierte Identität.

Freilich kann die Erkenntnis, dass Sozialethik sich bevorzugt auf institutionell verfasste Verteilungsfragen konzentriert, nicht das letzte Wort in Bezug auf die Wahrnehmung der sozialen Relevanz der Trauerfeiern haben. Denn auch wenn bei ihnen Verteilungsfragen prima facie nicht direkt angesprochen sind, kann doch nicht übersehen werden, dass es mannigfache Schnittpunkte zu sozialethischen Themen und Fragestellungen gibt. Vereinfacht könnte man sagen, dass sowohl die öffentlichen Diskurse als auch die spezifischen Gestalten von Trauerfeiern in der Öffentlichkeit die jeweils aktuelle Situation von Religionen und Öffentlichkeit im Selbstverständnis der Gesellschaft widerspiegeln – einmal in diskursiver, einmal in performativ-ritueller Form. Da sowohl die institutionellen Arrangements des Staat-Kirchen- bzw. Religionverhältnis als auch die Ge-

⁵ Vgl. etwa *Maria Grazia Martino* (Hg.), *The State as an Actor in Religion Policy. Policy Cycle and Governance Perspectives on Institutionalized Religion*, Wiesbaden 2015; *Burkhard Kämper* (Hg.), *Die Trennung von Staat und Kirche. Modelle und Wirklichkeit in Europa* (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 40), Münster 2007; *Judith Könemann / Saskia Wendel* (Hg.), *Religion, Öffentlichkeit, Moderne: Transdisziplinäre Perspektiven*, Bielefeld 2016.

staltung der Trauerfeiern stets umstritten sind, spiegeln sich die Diskurse über die Stellung und Rolle der Kirchen bzw. von Religion in der Gestaltung der Trauerfeiern wider, etwa in der Beteiligung (oder der Diskussion über eine Beteiligung) von Muslimen an solchen Feiern.⁶ Darüber hinaus sind Machtfragen durchaus präsent, auch wenn sie hier nicht im eigentlichen Sinne reguliert werden. Öffentliche Feiern präsentieren und repräsentieren zunächst einmal »Macht« in einem unspezifischen Sinne, sie vergegenwärtigen den politischen Zusammenhang symbolisch und machen die »Gemeinschaft« im ansonsten anonymen gesellschaftlichen Kooperationsgeflecht sichtbar und erfahrbar. Daher ist es sowohl für die politischen Repräsentanten als auch für die Vertreter von Kirchen und Religionsgemeinschaften keineswegs nebensächlich, ob und wie sie dabei »vorkommen«, denn in diesen Feiern kommt auch die jeweilige Stellung im gesellschaftlich-öffentlichen Zusammenhang und in der politischen Ordnung zum Ausdruck, möglicherweise wird sie dabei je aktuell und situativ auch immer wieder neu zugewiesen.

Innerhalb des hier angedeuteten thematischen Komplexes von Religion, Öffentlichkeit und Politik können vorschlagshalber drei Dimensionen angegeben werden, auf die sich eine spezifisch theologisch-sozialethische Reflexion richten sollte.

Erstens gilt es, die öffentlichen Gottesdienste zu unterschiedlichen Anlässen als eine eigenständige Artikulationsform – als ein liturgisch-rituelles Phänomen – des Verhältnisses von Staat und Kirche, wie es sich in Deutschland herausgebildet und eingespielt hat, zu untersuchen und zu deuten. Neben den unterschiedlichen institutionell verfassten Kooperationsfeldern zwischen Kirchen und Staat im Sozial- und Bildungswesen handelt es sich bei den öffentlichen Feiern um eine weitere, nun jedoch anlassbezogene Kooperationsweise, die zum einen eine bestimmte Routine zwischen Kirchen- und Staatsvertretern zur Voraussetzung hat, zum anderen jedoch auch je wieder neu ausgehandelt und abgesprochen werden muss. Wichtig ist hier, dass die Feiern nicht nur in den Wortbeiträgen, sondern noch eindringlicher durch die – medial transportierten – Bilder eines aktiven Zusammenwirkens symbolisch ein bestimmtes Verständnis von Kooperation *und* Trennung zwischen Staat und Kirchen bzw. Religionen artikulieren und gewissermaßen öffentlich »in Szene setzen«. Sozialethisch zu untersuchen wäre, wie sich das Miteinander zwischen Staat und Kirchen, das in den Feiern zum Ausdruck kommt, zu jenen institutionellen Kooperationsformen und den öffentlichen, häufig mit Legitimationsfragen verbundenen Diskursen verhält.⁷ Signifikant wä-

⁶ Der genaue Zusammenhang und die Frage einer eventuellen wechselseitigen Beeinflussung zwischen Diskursen und Feierngestaltungen ist jedoch ein Forschungsdesiderat.

⁷ Um »riskante Liturgien« handelt es sich nicht nur im pastoralen Sinne (vgl. *Kristian Fehnter / Thomas Klie* [Hg.], *Riskante Liturgien. Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit*, Stuttgart 2011), sondern auch im politischen, da nicht vorherge-

re etwa, wie in den Feiern die Rollen und Zuständigkeiten zwischen Staat und Kirche aufgeteilt werden, die etwa durch unterschiedliche Inanspruchnahme von Raum, Zeitanteilen, Stellung in der Abfolge von Aktionsformen und -anteilen, Präsenz und Absenz etc. dargestellt werden. Wer nimmt hierbei welche Kompetenzen für sich in Anspruch, werden Kooperation oder Trennung, Parallelität, Bei- oder Über-/Unterordnung in Akt gesetzt? Solche Untersuchungen stellen freilich, wenn sie für die christliche Sozialethik aufschlussreich sein sollen, anspruchsvolle methodische und theoretische Anforderungen, die nur interdisziplinär zu bewältigen sind.

Zweitens geht es um das *Was*, das angesichts von öffentlichen Krisenerfahrungen oder von bedeutsamen Memorialakten zum Ausdruck gebracht wird. Welche Botschaft vermitteln die Feiern in Worten und durch symbolische Handlungen, was drücken die Rituale aus? Diese zunächst und vor allem natürlich liturgiewissenschaftlichen und ritualtheoretischen semantischen Fragestellungen sind für die christliche Ethik hinsichtlich ihrer ethischen Seite interessant. Näherhin ist die Dimension von Werten aufschlussreich, die die Feiern (re)präsentieren, beschwören oder implizit voraussetzen. Theoretisch liegt dem die Einsicht zugrunde, dass sich Öffentlichkeit und Gemeinwesen nicht nur auf politisch-rechtliche Grundsätze und Regeln stützen, sondern auch wertgeladen sind. Mit Werten sind jene Selbstverständnisse gemeint, die in einer Gesellschaft für wichtig gehalten werden, die ein gesellschaftliches Ideal beschreiben, die als sozial wünschenswert gelten oder die aufgrund historischer Erfahrungen als richtungsleitende Identitätsbestandteile gelten. Fundamentale Werte antworten auf die Fragen einer Gesellschaft, was sie eigentlich zusammenhält, was sie als eine distinkte Gemeinschaft ausmacht oder ausmachen soll, welche Solidaritätserwartungen vorhanden und zumutbar sind, wie Erinnerung vonstatten geht und ähnliches. Solche Werte müssen keineswegs unumstritten sein – aber es wird als wichtig und identitätsbestärkend empfunden, über sie zu debattieren und sie zu beschwören. Es wäre zu untersuchen, ob – und, wenn ja, in welchen Feiern und in welcher Weise – in nicht-trivialer Weise diese Wertdimension des Politischen artikuliert wird und ob und wie es gelingt, dabei Wertüberzeugungen als sozial verbindlich zu thematisieren. Christliche Sozialethik könnte daran Überlegungen über die Wertdimension im öffentlichen Raum anschließen und über die Bedeutung des diskursiven wie des performativen Thematisierens von Werten für demokratisch gelebte und politisch wirksame Wertbindungen nachdenken.

Drittens haben öffentliche Feiern – auch unabhängig von kirchlicher Beteiligung – stets eine legitimierende Dimension. Angesichts von Groß-

sehen werden kann, was öffentlich bzw. medial akzeptiert wird oder sich als umstritten herausstellt, was unverständlich bleibt oder auf Ablehnung trifft. Dies kann ebenfalls nicht grundsätzlich geklärt werden, sondern hängt auch von Ort, Zeit, Anlass und beteiligten Akteuren, den medialen Kommentatoren und weiteren Faktoren ab.

schadensereignissen und menschlichen und sozialen Tragödien muss die Politik zeigen, dass sie auf der Höhe der Situation ist, obwohl und gerade weil sie die Katastrophe nicht verhindern konnte. Leiderfahrungen sind unweigerlich mit Sinnfragen verbunden; diese richten sich keineswegs nur an religiöse Instanzen, sondern auch an das Gemeinwesen und an seine politischen Repräsentanten. Wieso sind Opfer unvermeidlich, welche Legitimation haben Staat und Politik, wenn sie menschliche Opfer nicht vermeiden können und damit das Versprechen innerer und äußerer Sicherheit für ihre Bürger nicht einhalten?⁸ Mehr noch geht es angesichts von Kontingenzerfahrungen, wie sie mit Großschadensereignissen verbunden sind, nicht nur um die Legitimität des politischen Systems. Es stellt sich darüber hinaus die Frage nach dem Zusammenhalt des Gemeinwesens schlechthin, das schließlich selbst historisch und damit kontingent ist. Inwiefern üben die Trauerfeiern eine wichtige Legitimationsfunktion aus, im Sinne einer Affirmation des gesellschaftlichen Zusammenhalts und der grundsätzlichen Solidarität der Menschen untereinander, in welcher Weise wird dieser Zusammenhalt bejaht und welche Rolle spielt die kirchliche bzw. religiöse Beteiligung dabei? Ernest Renan hat bereits 1882 in seiner bedeutenden Rede »Was ist eine Nation?« herausgestellt, dass Nationen nichts Natürliches, sondern etwas Kontingentes sind: Sie halten zusammen, solange der Wille der Menschen zum Zusammenhalt besteht.⁹ Dieser Wille zur Gemeinschaft muss – das besagt sein berühmtes Diktum vom »plébiscite de tous les jours« – ständig bestätigt und aktualisiert werden, wobei wir in der Regel an demokratische Wahlen und allgemein an die politische Partizipation der Bürger denken. Wenn es zutrifft, dass politischer Zusammenhalt nichts Selbstverständliches ist, sondern letztlich auf einer Entschiedenheit zur Solidarität beruht, erscheinen öffentliche Feiern und Trauerfeiern nach Desastern im Besonderen als sensible Momente, in denen diese prekäre Dimension des Politi-

⁸ Diese Fragen werden dann noch drängender, wenn es die Politik selbst ist, die Opfer fordert. Stefanie Hammer hat die Problematik einer militärischen Außenpolitik untersucht, die »in postheroischer Zeit« das Lebensopfer von Bürgern als Soldaten einkalkulieren muss und deshalb mit der Erfordernis einer Zivilreligionspolitik konfrontiert ist; vgl. *Stefanie Hammer*, *Wie der Staat trauert. Zivilreligionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland*, Wiesbaden 2015.

⁹ »Eine Nation ist also eine große Solidargemeinschaft, getragen von dem Gefühl der Opfer, die man gebracht hat, und der Opfer, die man noch zu bringen gewillt ist. Sie setzt eine Vergangenheit voraus, aber trotzdem faßt sie sich in der Gegenwart in einem greifbaren Faktum zusammen: der Übereinkunft, dem deutlich ausgesprochenen Wunsch, das gemeinsame Leben fortzusetzen. Das Dasein einer Nation ist – erlauben Sie mir dieses Bild – ein täglicher Plebiszit, wie das Dasein des einzelnen eine andauernde Behauptung des Lebens ist.« (*Ernest Renan*, *Was ist eine Nation?* Vortrag vor der Sorbonne am 11.3.1882. Aus dem Französischen von Henning Ritter, veröffentlicht in: *Michael Jeismann / Henning Ritter*, *Grenzfälle – Über neuen und alten Nationalismus*, Leipzig 1993, online unter: www.dir-info.de/dokumente/def_nation_renan.html [22.1.2016]).

schen manifest wird und das Verbindende und Verbindliche unter den Bürgern einer Affirmation bedarf. Die Trauerfeiern nehmen offenbar in symbolisch und rituell verdichteter Weise das Thematisieren des letztlich als gefährdet erscheinenden Zusammenhalts auf sich. Untersuchenswert sind dabei Fragen, wie diese Dimension in den Feiern genau präsent ist, was die Instanzen sind, die für den gesellschaftlichen Zusammenhalt angerufen werden, und welche Rolle die Kirchen dabei einnehmen, wenn offenbar staatliche Repräsentation dies nicht allein übernehmen kann oder will. Diese Themenstellung knüpft an die Diskussion über eine mögliche Bedeutung von »Zivilreligion« in Deutschland an und scheint mir auch für eine theologisch-sozialethische Zugangsweise zu den öffentlichen Feiern in besonderer Weise grundlegend und wichtig. Ich möchte diesen dritten Aspekt, den ich »fundamental-politisch« nenne, daher im folgenden Abschnitt noch etwas ausführen.

2. Die fundamental-politische Dimension von Großschadensereignissen und Desasterritualen

Die Trauerfeiern in der Öffentlichkeit, die nach Unfällen, Unglücksereignissen und Untaten abgehalten wurden und werden, sind in vielerlei Hinsicht unterschiedlich. Sie haben etwa unterschiedliche Arten von Ereignissen zum Anlass, die zu großem Sachschaden und zu großen menschlichen Opfern führen. Jüngere Beispiele, auf die auch in diesem Band eingegangen wird, sind Zugunglücke, ein Störfall im Atomkraftwerk oder ein Flugzeugabsturz aufgrund von technischem oder menschlichem Versagen oder sogar aufgrund von militärischer Einwirkung. Großschadensereignisse können auch von Tsunami, Flutkatastrophe oder Erdbeben verursacht sein, bei denen die Naturgewalten viele Menschenleben fordern, oder sie gehen auf Attentate, Mordanschläge und Amokläufe zurück, bei denen es nicht Naturgewalten, sondern Menschen sind, die »aus dem Ruder laufen«. Die Ursachen dieser Unglücksfälle mit vielen Toten sind unterschiedlich, aber sie haben in der Wahrnehmung der Überlebenden und in der Wahrnehmung der Gesellschaft, die an den Feiern Anteil nimmt, eine gemeinsame Erfahrungsdimension: In ihnen wird in unterschiedlicher Weise die Ungesicherheit und Unabsicherbarkeit menschlicher Existenz vor Augen geführt. Trotz aller Naturunterwerfung und Ausbeutung der natürlichen Ressourcen räumen die Naturgewalten immer wieder mit dem menschlichen Beherrschungsgefühl auf; trotz aller Sicherheitsvorrichtungen bergen technische Systeme immer Risikopotenziale, die niemals gänzlich ausgeräumt werden können. Und, am erschütterndsten, die gesellschaftliche Ordnung eines friedlichen Zusammenlebens kann zutiefst in Frage gestellt werden durch irrationale Gewaltausbrüche, die keiner noch so egoistischen Logik zu folgen scheinen, sondern wie die schulischen Massaker nur Fassungslosigkeit hervorrufen.

Die liturgiewissenschaftliche und theologische Deutung dieser Feiern, die vieles zum Ausdruck bringen wollen und denen es in unterschiedlichem Maße auch gelingt, dies auszudrücken, wird sicherlich auf vielfältige Aspekte eingehen. Für eine theologisch-sozialethische Interpretation könnte, wie bereits angesprochen, das Motiv der Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung zentral sein. Denn im Unterschied zu anderen Trauerfeiern mit staatlich-kirchlicher bzw. -religiöser Kooperation, die ebenfalls mit öffentlicher Aufmerksamkeit stattfinden – etwa die Trauerfeiern für hochrangige Politiker oder die Erinnerungsgottesdienste für historische Ereignisse wie das Ende des Zweiten Weltkriegs oder die Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz oder ähnliches – steht hier meiner These zufolge das Motiv der politischen Kontingenzerfahrung im Mittelpunkt. Es sind letztlich weder die Gewalt an sich noch die Tatsache, dass der Tod vieler unschuldiger Menschen zu beklagen ist, die der öffentlich artikulierten Bestürzung zugrunde liegen. Die große Zahl der Opfer trägt sicherlich zum hohen Maß an Aufmerksamkeit und an medialem Interesse bei. Weder die Opferzahl allein noch der Tod Unschuldiger und Unbeteiligter liegen meiner Wahrnehmung nach jedoch wirklich am Grund der Verstörung, die sie hervorrufen. Vielmehr ist es die Erfahrung eines Einbruchs des Unvorhergesehenen. Es ist der überraschende, plötzliche Schicksalsschlag, der besonders trifft. Er war nicht erwartet und zeichnet sich dadurch aus, dass er Vertrauen durchbricht: Vertrauen in Technik, Vertrauen in zivilisatorische Naturbeherrschung und vor allem: Vertrauen in Mitmenschen und in die Zivilität des Zusammenlebens. Es eignet ihm das Moment des Überraschenden, vielleicht abstrakt Befürchteten, aber nicht konkret Erwarteten. So unterschiedlich die einzelnen Ereignisse auch sind, sie vermitteln eine unausweichliche Erfahrung der Kontingenz, nämlich dass alles auch nicht sein kann – was uns als reibungsloser Funktionszusammenhang vertraut ist, kann nicht klappen. Im Prinzip kann alles, was für einigermaßen sicher und vertraut gehalten wird, zerstört werden, verlustig gehen, entgleiten, geraubt werden. Die plötzlich hereinbrechende gewaltsame Zerstörung eines Grundvertrauens in menschliche Zivilisation und Zivilität – in die Güte des Daseins – macht fassungslos.

Die Trauerfeiern nach Großschadensereignissen bearbeiten, so die hier vorgeschlagene Sichtweise, in zentraler Weise diese Begegnungen mit Kontingenz und bieten somit eine Gestalt von Kontingenzbewältigung durch Religion bzw. religiöse Rituale. Entsprechend sind die Untersuchungen dieser Feiern im Kontext der Diskussionen über Zivilreligion als Kontingenzbewältigung zu situieren, wie sie in Deutschland vor allem von Hermann Lübbe und dem ihm folgenden Forschungsdiskurs vertreten wird.¹⁰ Zivilreligion vollbringt diesem Verständnis zufolge eine wich-

¹⁰ Vgl. *Hermann Lübbe*, Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität, in: *Norbert Achterberg / Werner Krawietz* (Hg.), *Legitimation des modernen Staates*, Wiesbaden 1981, 40–64. An Lübbe orientieren sich etwa *Heinz Klegler / Alois Müller* (Hg.),

tige Aufgabe innerhalb der Gesellschaft, nämlich Kontingenzerfahrungen zu bearbeiten, zu benennen und religiös zu denken. Kontingenzerfahrungen werden damit nicht aufgelöst oder verdrängt, sondern können durch die Anerkennung als solche bewältigt werden, d.h. die in ihnen erfahrene Verunsicherung wird gemeinschaftlich durch neue Versicherung eines Grundvertrauens eingehegt, indem in religiöser Sprache artikuliert wird, was menschlicher Verfügungsfähigkeit grundsätzlich entzogen ist. Diese Funktion der Kontingenzbewältigung kann Lübbe zufolge allein von Religion geleistet werden, freilich von jener Gestalt von Religion, die common-sense-fähiger Bestandteil der vorhandenen »Religion der Bürger« ist, also Zivilreligion im Sinne eines grundsätzlich geteilten Transzendenzbezugs.¹¹

Ausgehend von dieser Grundidee muss festgehalten werden, dass es sich bei dem hier interessierenden Phänomenbereich um spezifisch öffentliche Formen der religiösen Kontingenzbewältigungspraxis handelt, während Religion diese Funktion ja auch in privaten Formen vollzieht, und dass es sich bei den Trauerfeiern in der Regel um kooperative Feiern handelt, nämlich um Feiern, an denen kirchliche/religiöse und politische Amtsträger (in unterschiedlichen Weisen) zusammenwirken. Es wäre demnach zu untersuchen, ob in Deutschland sich die Kontingenzbewältigungskompetenz auch auf öffentliche Amtsträger bzw. spezifisch auf die öffentlich-religiöse Kooperation erstreckt. Schließlich ist über Lübbe hinaus zu fragen, worin genau der Transzendenzbezug dieser Feiern besteht und wie die Kontingenzbewältigung eigentlich erreicht wird. Meinen ersten Eindrücken zufolge ist die in diesen Feiern angesprochene transzendente Dimension mehrdeutig und umfasst Aspekte immanenter Transzendenz bis hin zu eindeutig christlich-religiösen Transzendenzvorstellungen. Dies ist, so meine ich, dem öffentlichen Charakter dieser Feiern und der spezifischen Form der hier erfahrenen Kontingenz zu verdanken. Es ist in meinen Augen gerade die Kontingenz des sozialen Zusammenhangs, der vertrauenswürdigen sozialen Kooperation und der stabilen gesellschaftlichen Einheit, die nach Großschadensereignissen »bewältigt« werden muss. Dramatische Ereignisse reißen vielleicht eine Gesellschaft

Religion des Bürgers. *Zivilreligion in Amerika und Europa*, Münster 2004; auf theologischer Seite wird sein Ansatz von Vögele (*Wolfgang Vögele*, *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*, Gütersloh 1994) und Schieder (*Rolf Schieder* [Hg.], *Religionspolitik und Zivilreligion*, Baden-Baden 2001; *ders.*, *Wieviel Religion verträgt Deutschland?*, Frankfurt/M. 2001) rezipiert und fortgeführt. Auf die Unterschiede zum US-amerikanischen Verständnis von Zivilreligion und die deutsche Debatte dieses Begriffs kann hier nicht eingegangen werden.

¹¹ Vgl. *Hermann Lübbe*, *Zivilreligion*. Definitionen und Interessen, in: *Schieder* (Hg.), *Religionspolitik* (Anm. 10), 23–36, hier 28f. Lübbe lässt weitgehend offen, worin dieser Konsens genau besteht, macht aber deutlich, dass er über Verfassungsgrundsätze (im Sinne eines »Verfassungspatriotismus«) und auch über einen »Grundwertekonsens« hinausgeht, da beide nicht in der Lage wären, Kontingenzerfahrungen etwas entgegenzusetzen.

nicht auseinander, aber sie lassen ihre Zerreibarkeit verspüren. Der gesellschaftliche Zusammenhalt, die Grund-Solidarität wird als nicht-selbstverständlich, nicht-evident verspürt und muss vergewissert werden. Daher die Symbole, Gesten und Repräsentanzen in solchen Feiern, die über die konkret gegenwärtige Volksmenge hinausweisen, auf eine übergreifende, vielleicht nationale, in jedem Fall politische Ebene im fundamentalen Sinn, auf der verhandelt wird und versichert werden muss, was »uns« eigentlich zusammenhält. Gilt angesichts des Schreckens sinnloser absichtsvoller Gewalt »unsere« Solidarität noch, worin besteht diese Solidarität?

Für diesen Zusammenhang scheint es mir wichtig zu sein, dass es nicht nur die Trauerfeiern als Grorituale gibt, bei denen Amtspersonen aus Religion und Staat miteinander oder nacheinander tätig werden, sondern auch Kleinrituale, die quasi spontan von Betroffenen und der betroffen gemachten Öffentlichkeit erfolgen. Bei diesen »Ritualen von unten« handelt es sich etwa um Blumen- und Plschtiergaben, Abschiedsbotschaften an bestimmten Orten – auch im Internet –, um das Aufstellen von Kerzen, um das Tragen von Trauer- oder Solidarittszeichen an der Kleidung und anderes mehr. Die Feiern von oben und die Rituale von unten stehen in einem Zusammenhang, der keineswegs eindeutig ist, der aber hinsichtlich der politischen Signifikanz, die hier zum Tragen kommt, aufschlussreich sein könnte.

Die öffentlichen Trauerfeiern in gemeinschaftlicher Verantwortung von Kirchen und staatlichen Repräsentanten, aber auch die »Rituale am Rande«, wie das eben genannte Niederlegen von Blumen und Plüschtieren, die Grubotschaften und das Entzünden von Kerzen, sind insgesamt die Ritual- und Feiermenge, die den produktiven symbolisch-rituellen Umgang mit den schockierenden Ereignissen ausmachen. Anstelle von Erstarrung oder von ausschließlich privater, vielleicht sogar einsamer Trauer sind sie öffentlich, teilweise auch gemeinschaftlich. Hier wird ein fundamental-politisches Thema, das sonst im alltäglichen Leben ungenannt unter allem gesellschaftlichen Funktionieren liegt, plötzlich in seiner Kontingenz erfasst und darin als Gefhrdetes bewusst: Warum können wir einander eigentlich vertrauen? Fundamentalpolitisch ist diese Fragestellung in dem grundlegenden Sinne, den Hannah Arendt herausgearbeitet hat.¹² Es handelt sich um die Macht-Frage in einem vorpolitischen oder eben besser fundamental-politischen Sinne, die bei diesen Gelegenheiten offenbar wird. Arendt meint damit Macht im grundsätzlichen handlungstheoretischen Sinne, die jeglicher Herrschaft im Sinne von Macht, die über andere ausgeübt wird, voraus- und zugrunde liegt.¹³ Arendts Machtbegriff bezieht sich in einem basalen Sinne auf das

¹² Vgl. *Hannah Arendt*, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München ¹²2001, v.a. 251–263.

¹³ Vgl. meinen Aufsatz: *Macht und Ohnmacht – Freiheit und Ethik. Phänomenologische und ethische Sondierungen*, in: *Christoph Hbenthal / Werner Veith* (Hg.),

Gemeinsam-handeln-Können und umfasst daher den kollektiven Willen, koordiniert zusammenzuleben. Diese Macht, die stets beim Volk gegenwärtig ist, solange es zusammenhält, ist die Grundlage der politischen »Macht-über« von Amtsträgern, denn im explizit politischen Raum erfolgt das Koordiniert-handeln-Wollen in Gestalt der praktischen Zustimmung zu den Maßnahmen der legitimen politischen Funktionsträger, bedeutet also, ihrer Macht-über zuzustimmen.

Mit der Einordnung der öffentlichen Trauerfeiern in den Bereich dieses fundamental-politischen Machtbegriffes werden die Großschadensereignisse (bzw. die mit ihnen verbundenen krisenhaften Kontingenzerfahrungen) als sensible Momente gedeutet, an denen sich das Miteinanderkönnen und -wollen einer Gesellschaft bewahrheitet, indem es im Moment des Einbruches von Kontingenz – einer radikalen Unterbrechung von Normalität – zu einer symbolischen Bewältigungspraxis findet – oder auch nicht. Diese Momente sind prekär, denn es muss sich zeigen, ob sich im Moment der Kontingenzerfahrung die »Menge« zu einer »Gemeinschaft« zusammenfindet – einer Gemeinschaft, die sich meiner Hypothese zufolge genau in jenen Trauerfeiern konstituiert, indem sie die aufgebrochenen Kontingenzen zivilreligiös »bewältigt«. Es muss sich konkret und situativ zeigen, ob sich tatsächlich gemeinsame Zeichen und Handlungen finden bzw. aus dem zivilreligiösen Repertoire abrufen lassen, in denen sich die Gemeinschaft wiederfindet und als Gemeinschaft erkennt. Dies schließt ein, dass plausible und geteilte Kompetenzzuschreibungen vorhanden sind, indem etwa von Kirchenvertretern und Politikern bestimmte Rollenübernahmen erwartet und zivilreligiöse Kontingenzbewältigungshandlungen (»Sinnaussagen«) akzeptiert werden.

Die Trauerfeiern antworten den Kontingenzerfahrungen des Politischen, seiner gewaltsamen Infragestellung, nicht unbedingt sprachlich-diskursiv im Sinne einer Begründung, worin die Solidarität motiviert ist, wie dies etwa in Form einer nationalen Erzählung, des Verweisens auf eine gemeinsamen Kultur oder ähnliches erfolgen könnte. Ihnen wird vielmehr rituell-performativ begegnet durch eine symbolische Praxis, die eine Beteuerung des Gemeinschaftswillens und seines Sinnes in Szene setzt, die der Kontingenzerfahrung standhält.¹⁴ Freilich sollte Gegenstand

Macht und Ohnmacht. Konzeptionelle und kontextuelle Erkundungen, Münster 2005, 51–66.

¹⁴ Es ist sicherlich nicht angemessen, sprachlich-diskursive und liturgisch-performative Aspekte der Trauerfeiern einander entgegensetzen oder eine Bedeutungshierarchie zwischen ihnen anzusetzen. Vermutlich ist jedoch die bislang feststellbare Konzentration auf die sprachlichen Anteile der Trauerfeiern, vor allem die Ansprachen und Predigten (etwa bei *Wolfgang Vögele*, *Zivilreligion, Katastrophen und Kirchen* [Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen], Berlin 2007, oder in etlichen Fallstudien bei *Fechner/Klie* [Hg.], *Risikante Liturgien* [Anm. 7]), nicht nur den methodischen Herausforderungen geschuldet, die die liturgische und ritualwissenschaftliche Analyse bereithalten, sondern auch einer theoretischen Voreinstellung zugunsten des »Wortes«. Interdisziplinäre Forschung könnte hier weiterführen.

einer eigenen interdisziplinären Forschung sein, ob und inwiefern eine solche Kompetenz, die fundamentalpolitische Dimension in gesellschaftlichen Krisenerfahrungen anzusprechen, allein den Kirchen (und evtl. weiteren Religionsgemeinschaften) zukommt oder über diese hinaus auch staatlichen Repräsentanten oder zivilgesellschaftlichen Akteuren zugestanden wird. Diese Frage ist sicherlich nicht pauschal zu beantworten oder allein theoretisch zu klären, da sie nicht nur theologische und religionsphilosophische, sondern auch historische Aspekte hat. So ist es aus historischen Gründen plausibel, dass in Deutschland die Politik nicht selbst als zivilreligiöser Akteur zutage tritt und politische Rituale weitaus zurückhaltender geübt werden, sondern vielmehr diese Aufgabe an die Kirchen delegiert wird (bzw. bislang delegiert wurde). Der europäische Vergleich könnte hier weitere Zuordnungsmodelle und politische Praktiken zutage fördern. Zumindest im Moment scheint es in Deutschland so zu sein, dass diese Funktion nahezu ausschließlich den Kirchen zugestanden wird, näherhin in der für Deutschland typischen routinehaften Bikonfessionalität (und unter fallweisem Einbeziehen weiterer Religionsvertreter). Dass es sich jedoch um einen sensiblen Bereich handelt, den die Politik keinesfalls vollständig aus der Hand geben möchte, vielmehr ihn zu kontrollieren und zu lenken versteht, ist ebenfalls beobachtbar.¹⁵ Jenseits der in Deutschland historisch begründeten Zurückhaltung gegenüber staatlich veranstalteten Ritualen wird die der Religion zugesprochene Kompetenz, jene Sinnressourcen authentisch zur Sprache bringen zu können, die das konkrete Gemeinwesen transzendieren und seinem Zusammenhalt zugrunde liegen, von Habermas darin begründet gesehen, dass im gemeinschaftlichen Leben von Religionsgemeinschaften »etwas intakt bleiben« könne, »was andernorts verloren gegangen ist und auch mit dem professionellen Wissen von Experten allein auch nicht wieder hergestellt werden kann – ich meine hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und für die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge.«¹⁶ Wo und wie diese Sensibilitäten und Ausdrucksmöglichkeiten von kirchlichen Akteuren in den Trauerfeiern eingesetzt werden, ist zweifellos von großem theologischem und ethischem Interesse. Ein zentrales Beispiel erkenne ich etwa in den Kerzen bzw. den Gebeten für die Täter bei den Feiern in Erfurt, Win-

¹⁵ So spricht *Hammer*, *Wie der Staat trauert* (Anm. 8), mit Recht von staatlicher »Zivilreligionspolitik«. In Deutschland tritt der Staat als Akteur jedoch eher hinter den Religionsgemeinschaften zurück, wenn auch jede Feier Ergebnis eines staatlich-kirchlichen Aushandlungsprozesses ist. Dass der moderne Staat durchaus nicht ritualinkompetent ist, zeigt erneut der europäische Vergleich (und noch mehr der Blick in die USA), vgl. *Emma Crewe* (Hg.), *Rituals in parliaments. Political, anthropological and historical perspectives on Europe and the United States*, Frankfurt/M. u.a. 2006.

¹⁶ *Jürgen Habermas*, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005, 115.

nenden und Köln. Dass die Täterpersonen überhaupt in den Feiern vorkommen und darüber hinaus nicht nur in ihrer Täterrolle, sondern auch als Mit-Menschen thematisiert werden, ist strittig gewesen und bleibt offenbar weiterhin umstritten. Die Frage, wie mit sozialer Devianz umgegangen wird und ob auch der Täter einer fürchterlichen Untat irgendwie noch »zu uns« gehört oder ob er mitsamt seiner Familie der sozialen Ächtung anheimfällt, ist zweifellos eine Frage, in der große Sensibilität und theologische Entschiedenheit verlangt sind und die an die transzendenten Dimensionen von Personsein und Gemeinschaft rührt.

3. Theologisch-sozialethische Forschungsdesiderate

Abschließend möchte ich auf einige Themenkomplexe hinweisen, die aus theologisch-sozialethischer Sicht bei der Untersuchung der öffentlichen Trauerfeiern nach Katastrophen zentral erscheinen, aber erhebliche theoretische und methodische Herausforderungen bereithalten. Dabei beschränke ich mich auf die folgenden drei Themen: Um welche Gemeinschaft geht es in den Trauerfeiern? In welcher Weise wird ein Bezug auf »Transzendenz« hergestellt? Und wie kann man theologisch und ethisch über Qualität und Legitimität dieser Feiern argumentieren?

Wenn es zutrifft, was ich oben über die fundamental-politische Dimension geschrieben habe, die bei den Trauerfeiern im Sinne einer Kontingenzbewältigung bearbeitet wird, so stellt sich die Frage, welche Gemeinschaft hier eigentlich gemeint ist. Angesichts etwa der Einzelstudien zu den Trauerfeiern in Erfurt, Winnenden oder Köln fällt auf, dass ganz unterschiedliche politische Gemeinschaften thematisiert sein können: die tatsächlich versammelte Menschenmenge am Gedenkort? Oder die von der Katastrophe aufgewählte Stadtgemeinde der Kommune, wie in Erfurt und Winnenden? Oder die nationale politische Gemeinschaft, wie die Fernsehübertragung sie als Fernsehgemeinde adressiert? Oder eine kirchliche Gemeinschaft der Getauften, die die christliche Theologie bei ihren Feiern voraussetzt, auch wenn Nichtchristen und Nichtreligiöse hinzugeladen sind oder für sie eine Offenheit besteht?¹⁷ Hier überlagern sich offenkundig unterschiedliche Gemeinschaftskonzepte und Gemeinschaftsbilder. Diese Mehrschichtigkeit und Diffusität kann freilich durchaus von Vorteil sein, weil sie nämlich eine höhere Integration durch die Nichtfest-

¹⁷ Eine solche Unsicherheit bezeugt etwa Meyer-Blanck, wenn er mit Bezug auf Schleiermacher schreibt, bei dem Gedenkgottesdienst für die Opfer des Tsunami 2005 gehe es »um die Darstellung des mit sich selbst uneins gewordenen, verunsicherten Gemeindebewusstseins« (*Michael Meyer-Blanck*, Tsunami. Ökumenischer Gottesdienst im Berliner Dom anlässlich der Flutkatastrophe in Südostasien (2005), in: *Fechtnner/Klie* [Hg.], *Risikante Liturgien* [Anm. 7], 21–31, hier 31), und damit offenlässt, ob es sich um die konkrete kirchliche Versammlung, eine umfassende kirchliche Gemeinde oder um eine politische Gemeinde handelt.

legung erlaubt, wie es die fundamentale Ebene, die ich mit Arendt angesprochen habe, vielleicht sogar ausmacht. Theologisch wäre dies jedoch eigens zu reflektieren: Hat der christliche Gottesdienst bzw. hat die christliche Feierbeteiligung vor allem eine sozialintegrative und fundamentalpolitische Rolle und Relevanz oder ist diese Beteiligung darüber hinaus nicht nur sozialdiakonisch, sondern auch noch schöpfungstheologisch zu bestimmen?

Die Frage nach der Art des Transzendenzbezugs habe ich bereits oben angesprochen. Für einen christlichen Gottesdienst ist selbstverständlich, dass er einen solchen Transzendenzbezug aufweist und dass dieser biblisch identifiziert ist: Der Gottesdienst richtet sich an Gott, der sich in Jesus Christus heilswendend offenbar gemacht hat und dem der Gottesdienst daher dankend zugewandt ist. Bei den öffentlichen Trauerfeiern ist dies weitaus weniger eindeutig, auch wenn die kirchlichen Akteure – bei aller Zurückhaltung im pluralistischen Kontext – dies in der Regel angemessen artikulieren. Damit ist jedoch über den Transzendenzbezug der Feiern insgesamt noch nichts Abschließendes gesagt, denn auch in diesem Punkt könnte eine Mehrschichtigkeit vorliegen. Dies dürfte jedenfalls hinsichtlich der fundamental-politischen Problematik der Fall sein, denn es erschließt sich ja nicht unmittelbar, dass der christliche Gott den konkreten Zusammenhalt dieser jeweiligen, historisch kontingenten und faktisch vergänglichen nationalen oder kommunalen Gemeinschaft verbürgt. Ein Transzendenzbezug muss auch nicht, jedenfalls so wie ich es hier verstehe, eindeutig religiös-überweltlich bestimmt sein. Vielmehr sind gerade im politischen Bereich weitere immanente Transendenzen denkbar, die darin transzendent sind, dass sie die jeweilige politische Vergemeinschaftung übersteigen und sinngesamt auf sie bezogen sind. In Frage kommen etwa historische Erfahrungen, die sinnstiftend erinnert werden, nationale Traditionen, die als Erbe und Auftrag motivierend wirken, die Überzeugung einer geschichtlichen Sendung etc. Des Weiteren können moralische Werte wie die Menschenwürde, die unverwechselbare Individualität der Person oder eine – universale oder nationale – Solidarität adressiert werden. Wichtig ist hier erneut, dass diese Bezüge nicht nur in Wortbeiträgen unterschiedlicher Gattungen, sondern auch in Riten und Symbolen vergegenwärtigt werden können und dass sie sich damit auch überlagern und wechselseitig semantisch beeinflussen können. Daher hat die Feier insgesamt nochmals eine andere Aussage als ihre Elemente je für sich. Mit dieser Thematik sind weitreichende theologische und religionsphilosophische Fragestellungen verbunden, die letztlich anthropologischer Natur sind und auf das Grundverständnis menschlicher Sozialität abzielen. Die Herausforderung bestünde darin, sie vor dem Hintergrund einer nachvollziehbaren Interpretation der Trauerfeiern zu erörtern.

Schließlich müssen Legitimität und Qualität der Trauerfeiern jeweils für sich und im Zusammenhang diskutiert werden. Weder ein gesellschaftliches (oder mediales) Bedürfnis noch der faktische Applaus, den sie

finden, sind bereits hinreichender Legitimitätsausweis oder eindeutiges Qualitätssiegel. Dabei ist wiederum zu unterscheiden zwischen einer politischen Legitimität und einer theologischen Legitimität. Hinsichtlich der politischen Vertretbarkeit wird einerseits ihre Funktion und tatsächliche Relevanz kritisch zu beleuchten sein. Auf einer grundsätzlicheren Ebene partizipieren die Feiern an den Debatten über das der pluralen Gesellschaft und dem neutralen Staat angemessene Verhältnis zu den Kirchen und Religionsgemeinschaften. Theologisch gesehen müssen sowohl im engeren Sinne sozialetische als auch theologische Kriterien reflektiert werden, da ja auch aus theologischer Perspektive eine stimmige Position zu den politischen Bedürfnissen und Interessen im pluralen Gemeinwesen zu begründen ist und dabei gerade auch interreligiöse Fragen, die keineswegs nur pragmatischer Natur sind, berücksichtigt werden müssen. Die Legitimitätsfrage ist dabei auch nicht als pauschales Ja oder Nein zu öffentlichen Trauerfeiern mit kirchlicher Beteiligung zu sehen, sondern als differenzierte Stellungnahme zu Anlässen, Formen, Akteuren und Kontexten. Dies leitet bereits zur Qualitätsfrage über. Prinzipiell ist zwar nicht zu leugnen, dass alles, was überhaupt gemacht werden kann, auch mehr oder weniger gut gemacht werden kann. Auch Rituale können fehlen¹⁸ – doch wann ist dies genau der Fall? Hinsichtlich der Trauerfeiern sind sicherlich in erster Linie die Liturgiewissenschaft und die Praktische Theologie gefragt, hier theologisch begründete und handhabbare Qualitätsstandards zu entwickeln.¹⁹ Weitere Perspektiven – ritualwissenschaftliche, dogmatische, ethische, um nur einige zu nennen, könnten einbezogen werden, um zu ermitteln, wann eine Trauerfeier gut und wann sie möglicherweise – ästhetisch, theologisch, liturgisch, ethisch ... – missglückt ist.

¹⁸ Vgl. *Ute Hüsken* (Hg.), *When rituals go wrong. Mistakes, failure and the dynamic of ritual*, Leiden 2007.

¹⁹ Vgl. etwa *Benedikt Kranemann*, *Liturgie im öffentlichen Raum. Eine Herausforderung rituell-liturgischer Bildung*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 35 (2015), 35–48.