

1. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Einführung in das Thema

1.1 Zwischenräume

In den letzten Jahrzehnten wird den Gottesdiensten der Kirche, die lebensgeschichtliche Schwellen und Übergänge begleiten, in wachsendem Maß Aufmerksamkeit in theoretischer Auseinandersetzung und praktischer Gestaltung zuteil. Wesentlichen Anteil an dieser Entwicklung haben die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD, die seit dem Beginn der 70er Jahre in schöner Regelmäßigkeit die Wertschätzung, die das Kasualangebot der evangelischen Kirchen bei ihren Mitgliedern genießt, widerspiegeln. Nach und nach hat die praktisch-theologische Wissenschaft auf den empirischen Befund mit einer großen Zahl von Veröffentlichungen zum Thema reagiert.¹ Das Bewusstsein der Pfarrer und Pfarrerrinnen für das Gewicht der Kasualien hat sich geschärft: Man weiß darum, dass hier wichtige Begegnungen geschehen, und zwar vor allem Begegnungen mit Menschen aus der großen Gruppe der Mitglieder, deren religiöses Selbstverständnis einen kontinuierlichen Kontakt zur Kirchengemeinde nicht einschließt, die aber mit relativer Kontinuität am lebenszyklischen bzw. jahreszyklischen Kirchgang festhalten.² Die seelsorgerliche Bedeutung der Kasualien als unterstützende Begleitung einschneidender Wechselfälle im Leben der Betroffenen wird in der pastoralen Praxis weithin anerkannt. Auch die Bedeutung der Kasualien für die Bestandssicherung der Kirche ist spätestens durch das Impulspapier der EKD zur Zukunftsfähigkeit der Evangelischen Kirchen einer großen Öffentlichkeit bekannt geworden.³ Schwieriger dürfte es sich allerdings mit der theologischen Akzeptanz der religiösen Einstellungen und Bedürfnislagen verhalten, die im Kontext der Kontakte zur Kasualgemeinde erkennbar werden. Jedenfalls gibt es regelmäßig Konflikte, die sich an Fragen notwendiger Grenzziehungen entzün-

¹ Aus der Fülle von Veröffentlichungen zum Thema nenne ich hier nur die neueren Monographien, die sich mit dem Thema der Kasualpraxis insgesamt befassen: Theophil Müller, *Konfirmation – Hochzeit – Taufe – Bestattung. Sinn und Aufgabe der Kasualgottesdienste*, Stuttgart 1988; Jörg Dierken, *Amtshandlungen in der Volkskirche. Zum theologischen Umgang mit Kasualfrömmigkeit*, Theologische Studien 137, Zürich 1991; Eberhard Winkler, *Tore zum Leben. Taufe, Konfirmation, Trauung, Bestattung*, Neukirchen-Vluyn 1995; Ulrike Wagner-Rau, *Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft*, Stuttgart 2000; Kristian Fechtner, *Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – Eine Orientierung*, Gütersloh 2003; Christian Albrecht, *Kasualtheorie*, Tübingen 2006; Christian Grethlein, *Grundinformation Kasualien. Kommunikation des Evangeliums an den Übergängen des Lebens*, Göttingen 2007; Lutz Friedrichs, *Kasualpraxis in der Spätmoderne. Studien zu einer Praktischen Theologie des Übergangs*, Leipzig 2008.

² Anhaltende Aktualität hat die Analyse des Gottesdienstverhaltens von Peter Cornehl, *Teilnahme am Gottesdienst. Zur Logik des Kirchgangs – Befund und Konsequenzen*, in: Joachim Matthes (Hg.), *Kirchenmitgliedschaft im Wandel. Untersuchungen zur Realität der Volkskirche. Beiträge zur zweiten EKD-Umfrage „Was wird aus der Kirche?“*, Gütersloh 1990, 15–53.

³ Vgl. *Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert*, Hannover 2006.

den, und zwar in unterschiedlichen Konstellationen: Einzelne Pfarrer und Pfarrerrinnen geraten nicht selten in schwierige Auseinandersetzungen mit den Menschen, die um einen Kasualgottesdienst nachsuchen. Pfarrer und Pfarrerrinnen können sich untereinander nicht verständigen darüber, in welchen Fällen ein Gottesdienst noch produktiv zu gestalten oder wo entschlossen nein zu sagen ist. Kirchenvorständen ist es zuweilen schwer zu vermitteln, wenn im Einzelfall in seelsorgerlicher Freiheit und Verantwortung die Entscheidung gefällt wird, auch aus der Kirche Ausgetretene zu bestatten.

Die Konflikte freilich haben eine produktive Kehrseite. Sie verweisen darauf, dass in der Kasualpraxis verschiedene kulturelle Welten miteinander in Berührung kommen, die wechselseitig füreinander nicht nur schwierig, sondern auch eine reizvolle Bereicherung sein können: Die Welt kirchlich und christlich hoch Identifizierter – repräsentiert durch die Person des Pfarrers oder der Pfarrerin – öffnet sich für Menschen, die sich mehrheitlich in dieser Welt eher fremd fühlen und die kaum noch Verhaltenssicherheit im Kirchenraum und Kenntnisse des Traditionsgutes mitbringen. Die distanzierten Kirchenmitglieder ihrerseits verlassen den gewohnten Ort der Distanz und bewegen sich mit dem Wunsch nach einem Gottesdienst in das Zentrum der christlich-religiösen Praxis.

Die vage Einstellung dieser Menschen gegenüber der Kirche und der durch sie vertretenen Lehre ist im Rahmen der EKD-Untersuchungen „Unbestimmtheit“⁴ genannt worden, eine Einstellung, die sich auch im Kasualgespräch in entsprechenden Äußerungen und Verhaltensweisen widerspiegelt: Die Motive für das Kasualbegehren können häufig nur sehr diffus benannt werden. Man ist weitgehend unvertraut mit dem kirchlichen Milieu und seinen Selbstverständlichkeiten. Man kann die Lieder nicht singen und weiß nicht, wie man sich in der Kirche verhält. Nicht selten wird vorhandene Unsicherheit aggressiv überspielt oder äußert sich als massiv vorgebrachter Anspruch auf die fraglose Erfüllung aller Wünsche durch die kirchlichen Vertreterinnen und Vertreter. Aber Unbestimmtheit heißt auch: Man war zwar lange nicht mehr in der Kirche, aber man erwartet etwas, indem man den Kontakt zu ihr sucht. Man ist bereit, einer meist fremden Person eine Menge über sich zu erzählen. Man ist offen für religiöse Fragen, über die man sonst kaum spricht. Man erhofft sich etwas für das Leben von diesem Kirchengang, auch wenn man auf Hilfe angewiesen ist, um in Worte zu fassen, was die Hoffnung ausmacht und aus welcher Sehnsucht oder Not sie erwächst.

An der Wahrnehmung und der theologischen Bewertung dieser Phänomene entscheidet sich viel für die Gestaltung der Kasualpraxis und den Stellenwert, der ihr im Gesamtensemble kirchlichen Handelns eingeräumt wird. Wer die Entscheidung und Verbindlichkeit des Engagements zum bestimmenden Maßstab kirchlicher Zugehörigkeit erhebt, wird hier kaum viel investieren wollen oder nur

⁴ Vgl. Joachim Matthes, Unbestimmtheit: Ein konstitutives Merkmal der Volkskirche? Anmerkungen zu einem Thema der Diskussion um die EKD-Mitgliedschaftsstudien 1972 und 1982, in: Ders. (Hg.), Kirchenmitgliedschaft im Wandel, 149–162.

insoweit, als Möglichkeiten sichtbar sind, über die Kasualkontakte Menschen näher an die verpflichtende kirchliche Gemeinschaft heranzuführen. Wer aber die mit der volkshkirchlichen Situation verbundene Unterschiedlichkeit des Kirchenmitgliedschaftsverhaltens bejaht, wird sich auch für die Lebensformen des Glaubens interessieren, die in größerer Distanz zur Kirche ihre eigene Plausibilität entwickelt haben, wird verstehen wollen, wie sich hier bestimmende Motive religiöser Lebensdeutung darstellen, und wird sich öffnen für die Kommunikation mit denen, für die die lebensbegleitende Dimension des christlichen Glaubens offenbar wichtig ist, wenn sie auch keinen Wunsch nach einer größeren Nähe zur Kirchengemeinde haben.⁵

Eine solche – trotz aller unbestreitbar vorhandenen Irritationen – interessierte und offene Haltung der Kasualgemeinde gegenüber wird im Folgenden propagiert. Dafür gibt es unterschiedliche Motive:

- Ein erstes erwächst aus den Erfahrungen der Praxis. Bei aller Zwiespältigkeit, die Kasualgespräche und -gottesdienste immer wieder hinterlassen, überwiegt für mich der Eindruck, dass in diesen Kontakten sinnvolle Kommunikation des Evangeliums möglich ist. Wer auch immer kommt, hat ein ernst zu nehmendes Motiv dafür, das nicht sogleich auf seine Legitimität hin zu befragen ist, sondern dem zur Sprache und zur Darstellung zu verhelfen und das zu beziehen ist auf die Inhalte der christlichen Tradition. In jedem Kasualbegehren steckt die Sehnsucht nach Vergewisserung und nach einem Sinn- und Verheißungshorizont, der die Banalitäten, die Konflikte und die Festlegungen der alltäglichen Existenz transzendiert und öffnet. Wenn Menschen in emotional hoch besetzten Situationen ihrer Lebensgeschichte den Kontakt zur Kirche suchen, dann sind ihre Erwartungen hoch. Sie möchten verstanden und ernst genommen werden und setzen Hoffnung darauf, dass die Bilder des Lebens, die die christliche Tradition bewahrt, auch für ihre eigene Existenz bedeutungsvoll werden.
- Ebenso bedeutsam ist es, dass die Theologie durch die Kontakte der Kasualpraxis viel gewinnt. Denn die Kasualpraxis fordert dazu heraus, theologisch sprachfähig zu sein oder zu werden im Hinblick auf den Alltag, von dem die Menschen erzählen. Es geht darum, Biographie und Theologie plausibel und verständlich miteinander in Beziehung zu setzen, Theologie lebendig und konkret werden zu lassen im Hinblick auf unterschiedlichste Lebenserfahrungen. Henning Luther hat in diesem Zusammenhang eine erneuerte Theorie der Kasualien zum Desiderat erklärt, die als „Schwellenkunde“ für die Praktische Theologie insgesamt paradigmatische Bedeutung haben könne.⁶ Denn das Verweilen auf den Schwellen und an den Übergängen macht eine biographische Selbstthematizierung möglich, die auch religiöse Orientierungs-

⁵ Vgl. Reiner Preul, *Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche*, Berlin/New York 1997, 192, der den Begriff der Volkskirche bestimmt als Kirche, die „mit allen rechnet und die sich mit ihrer Arbeit auf alle einstellt“.

⁶ Vgl. Henning Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjektes* Stuttgart 1992, 254f.

fragen freisetzt.⁷ Dass dabei den Menschen, die im Mittelpunkt der Kasualpraxis stehen, die binnentheologischen und binnenkirchlichen Sprachspiele weitgehend unvertraut sind, stellt besondere Anforderungen an die Vermittlungsaufgabe von Theologie. Die Kasualpraxis ist insofern auch ein Testfall dafür, ob es gelingt, die christliche Deutung von Wirklichkeit für breitere Kreise der Gesellschaft plausibel zu halten.

- Indem die Kasualien die kirchliche Praxis entscheidend öffnen über den Kreis der hoch engagierten Kirchenmitglieder hinaus, sind sie ein wesentlicher Faktor für die Öffentlichkeit von Kirche überhaupt.⁸ Durch sie wird einer großen Zahl von Menschen christliche Lebensdeutung und Lebensorientierung vermittelt, die das offenbar auch nach wie vor wünschen und als wesentlich für ihre Lebenseinstellung betrachten. Aber umgekehrt gilt auch, dass durch die Kasualgemeinde Erfahrungen und Einstellungen aus der Kultur der Gegenwart in die theologische und kirchliche Kultur eingehen, die diese für gesellschaftliche Entwicklungen und Herausforderungen offen und durchlässig halten.

In den Begegnungen im Rahmen der Kasualpraxis geht es nicht darum, als Pfarrer oder Pfarrerin den Wünschen der Kasualgemeinde unmittelbar nachzukommen. Vielmehr ist es den Menschen wichtig, für ihre Bedürfnisse einen Ort zu finden, an dem diese nicht nur erkannt und ernst genommen, sondern auch signifikant „bearbeitet“ und verwandelt werden. Sie wollen nicht genauso aus der Kirche herauskommen, wie sie hineingegangen sind. Umgekehrt allerdings ist auch die Dialog- und Vermittlungsfähigkeit der Geistlichen gefragt: Jeder Kasus fordert Theologie und kirchliche Praxis dazu heraus, sich in Bezug auf herausgehobene Situationen des Lebens als sprach- und gestaltungsfähig zu erweisen. Jede Beerdigung evoziert eine neue Interpretation der christlichen Tradition, jede Taufe einen spezifischen liturgischen Vollzug (selbst wenn die formale liturgische Gestalt sich gleich bleibt), jedes Traugespräch ein neues Hinhören auf die verborgenen religiösen Gehalte in dem, was da erzählt wird.

Christian Albrecht bezeichnet die Kasualien sehr treffend als „Scharnierstück“ zwischen Individuum, Kirche und Gesellschaft.⁹ Ein Scharnier hat die Funktion, unterschiedliche Elemente miteinander zu verbinden, und zwar so, dass diese sich bewegen und verändern können, ohne den Kontakt zueinander zu verlieren. Dafür muss ein Scharnier selbst beweglich sein – freilich in den Grenzen, die ihm seine Eigenart setzt.

Zwischen unterschiedlichen Dimensionen christlich religiöser Praxis zu vermitteln, aber auch zwischen verschiedenen kulturellen Welten und Milieus, zwischen modernen Lebenssituationen und alten Texten, zwischen der Zuwendung zu den

⁷ Vgl. ebd.

⁸ So auch Wilhelm Gräß, *Lebensgeschichtliche Sinnarbeit. Die Kasualpraxis als Indikator für die Öffentlichkeit der kirchlichen Religionskultur*, in: Volker Drehsen u.a. (Hg.), *Der ‚ganze Mensch‘. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität*, FS für Dietrich Rössler zum 70. Geburtstag, Berlin/New York 1997, 219–240, hier: 219–221.

⁹ Vgl. Albrecht, *Kasualtheorie*, 5.

Bedürfnissen der Menschen und der Verantwortung vor Gott – diese Qualität des „Zwischen“ macht den Reiz und die besondere Aufgabe der Beschäftigung mit den Kasualien aus. Denn der Raum „dazwischen“, das wird in diesem Buch immer wieder deutlich werden, ist nicht zu verwechseln mit dem kleinsten gemeinsamen Vielfachen verschiedener Größen, sondern ist ein dynamischer und kreativer Raum, der für das Begehen lebensgeschichtlicher Übergänge große Bedeutung hat.

1.2 Segensraum. Zum Verständnis des Titels

Die Metapher des Segensraums ist in ihrer Verknüpfung der Begriffe Segen und Raum ungewöhnlich. Insofern bedarf sie einer Erläuterung.¹⁰

Die Metaphorik des Raumes verknüpft sich mit Michel Foucaults Annahme, dass in der Gegenwart die räumliche Dimension der Wirklichkeit wichtiger ist als die zeitliche. Wirklichkeit werde vor allem als Ineinander unterschiedlicher Räume wahrgenommen, als ein Netz, das die Punkte des Lebens verknüpft und sein Gewirr ordnet.¹¹

Raum wird hier nicht als berechenbarer Behälter verstanden, sondern als gelebter Raum, der sich durch Beziehungen und Sinneswahrnehmungen der Menschen strukturiert. Der Philosoph und Pädagoge Otto Friedrich Bollnow hat die Unterscheidung zwischen mathematischem und konkret erlebtem Raum phänomenologisch beschrieben und dabei die Qualitäten des erlebten Raumes, der durch die Beziehung zur Körperlichkeit bestimmt ist, zur Qualität der in ihm gemachten Erfahrungen in Verbindung gebracht. Jeder Ort im Raum ist durch die Erfahrungen bestimmt, die mit ihm verbunden werden. Während der mathematische Raum in sich ungegliedert und tendenziell grenzenlos ist, ist der erlebte Raum strukturiert durch das Erleben der Menschen, die sich darin bewegen und ihm Mitte und Peripherie zuschreiben.¹² Ähnlich hebt Peter Sloterdijk in seinem Nachdenken über Räume auf die Verbindung zwischen menschlicher Erfahrung und Raum ab. Die grundlegende Existenzweise des Menschen sei räumlich, sagt er. Aber die Geborgenheit eines geschlossenen Weltbildes, eines Lebens unter der bergenden Himmelskuppel sei durch die Erkenntnisse der Neuzeit zerstört. Darum fänden Menschen ihren Ort nicht vor, sondern erzeugten ihn selbst, „um zu haben, worin sie vorkommen können als die, die sind“.¹³ Die Menschen müssen sich beheimaten in symbolischen und sozialen Räumen, ihnen Struktur und Grenze geben, um ihre je eigene Struktur und Grenze zu finden. Die

¹⁰ Vgl. zum Folgenden Ulrike Wagner-Rau, Räume – Theoretische Zugänge, in: Eulenberger, Klaus/Friedrichs, Lutz/Wagner-Rau, Ulrike (Hg.), Gott ins Spiel bringen. Handbuch zum Neuen Evangelischen Pastoral, Gütersloh 2007, 15–22.

¹¹ Michel Foucault, Andere Räume, in: Karlheinz Barck u.a. (Hg.): Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik, Leipzig 1990, 34–46.

¹² Vgl. Otto Friedrich Bollnow, Mensch und Raum, Stuttgart 1997 (8. Aufl.), 16–18.

¹³ Peter Sloterdijk, Sphären I. Blasen, Frankfurt/M. 1998, 28.

Menschen wohnen, „sieht man näher zu, fürs erste nur in Gebilden, die aus ihnen selbst wie zweite Naturen hervorgewachsen sind – in ihren Sprachen, ihren Ritual- und Sinnsystemen ... Ohne Ausnahmen (gehen sie) ... dem Beruf von wilden Innenarchitekten (nach), die unablässig an ihrer Einquartierung in imaginären, sonoren, semiotischen, rituellen Gehäusen arbeiten.“¹⁴ Als „wilde Innenarchitekten“ sozialer oder symbolischer Zusammenhänge aber wirken sie nicht allein, sondern sind von Anfang an eingebunden in den Kontakt zu anderen, mit denen unterschiedliche Weltinnenräume eingerichtet werden, die gemeinsam bewohnt werden können.

Dass Menschen Orientierung im Raum durch Beziehung zu anderen Menschen und Dingen finden, ist auch eine grundlegende Annahme der Entwicklungspsychologie. Erste Vorstellungen des Raumes bilden sich durch die Erfahrungen des Säuglings, die er im Kontakt mit seinen ersten Bezugspersonen macht: Er wird aufgerichtet und hingelegt, er wird umhergetragen in Sphären, die ihm unterschiedliche sinnliche Eindrücke vermitteln. Er hört Schritte kommen, sieht über sich die Gesichter der Eltern erscheinen, und ebenso beobachtet er das Verschwinden des Gesichtes und hört die Schritte, die leiser werden. Schon sehr früh können Kinder, bereits Säuglinge im ersten Lebenshalbjahr, akustische und optische Sinnesreize so zueinander in Beziehung setzen, dass räumliche Vorstellungen daraus entstehen.¹⁵ Aus unterschiedlichen sinnlichen Wahrnehmungen werden grundlegende Vorstellungen der Welt synthetisiert, ein erstes Zuhause, das mehr oder weniger verlässlich strukturiert ist.

Auch die Beziehung selbst wird in der Entwicklungspsychologie metaphorisch als ein Raum beschrieben, in dem förderliche, aber auch belastende Erfahrungen gemacht werden. Zwischen dem Kind und den frühen Bezugspersonen entsteht, so Donald W. Winnicott, auf den ich mich im Weiteren eingehend beziehen werde, ein imaginärer *intermediärer Raum*.¹⁶ Dieser Zwischenraum hat einerseits haltende Qualitäten, ist ein Schutzraum, in dem das Kind sich geborgen fühlt. Andererseits aber und ebenso ist er ein Spielraum, der die Freiheit bietet, sich selbst „allein in Gegenwart eines anderen“ kreativ zu entwickeln. Schließlich, mit wachsender Eigenständigkeit des Kindes, wird der intermediäre Raum zum Ort des Zusammenspiels verschiedener Personen, wird zum sozialen und kulturellen Raum der Gesellschaft überhaupt. Die Aufgabe des intermediären Raumes, zwischen imaginärer und realer Welt zu vermitteln und dabei ebenso den notwendigen Schutz zu bieten wie kreative Überschüsse freizusetzen, wird von Winnicott nicht nur für die kindliche Entwicklung als notwendig angesehen. Vielmehr bleibt der Zwischenraum ein lebenslang notwendiger Ort, um Phantasie und Realität produktiv aufeinander zu beziehen. Auch die Religion, so Winnicott, hat ihren spezifischen Ort im intermediären Raum ebenso wie Kunst, Spiel und ähnliche Bereiche des kulturellen Erlebens.

¹⁴ Ebd., 84.

¹⁵ Vgl. Martin Dornes, *Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen*, Frankfurt/M. 1993, 43–46.

¹⁶ Vgl. Donald W. Winnicott, *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart 1987 (4. Aufl.), 58f.

Im Sinn eines gelebten, in der Interaktion entstehenden und imaginierten Raumes soll hier auch der Segensraum verstanden werden als ein Raum der Beziehung zwischen Gott und Mensch, dem ebenso haltende wie freisetzende Qualitäten für das menschliche Leben eignen. Vom psychoanalytischen Modell her wird ein theologisch-hermeneutischer Zugang zum Segen entwickelt: Im Segen stellt sich nämlich ein Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch dar.¹⁷ Das Segenswort und die Handauflegung bzw. das Erheben der Hände evozieren die Vorstellung des gnädig zugewandten Gottes. Zwischen Gott und Mensch entsteht der Raum, in dem das je einzelne Leben trotz aller ihm anhaftenden Destruktivität und Unvollkommenheit und mit ihm Akzeptanz und Sicherheit findet und zugleich freigesetzt wird dazu, die eigene Geschichte in die Zukunft hinein zu entwerfen.

Der intermediäre Raum, dem ich die Kasualpraxis hier zuordne, ist ein Ort der Selbstkonstitution in und durch Beziehung. Diese Perspektive ist für die gesellschaftliche Situation der Gegenwart insofern besonders aufschlussreich, als Menschen mit einer gefährdeten und beunruhigten Identität leben. Das manifestiert sich in wachsenden Diskontinuitäten ihrer Lebensgeschichte, in wechselnden Orientierungen und Bindungen, in Abbrüchen und Erfahrungen des Scheiterns von Lebensentwürfen. Diese beunruhigten und strapazierten Lebensgeschichten in den Raum des Segens zu stellen, sie unter dem Segen zu begehen und zu deuten, steht für eine Perspektive der Hoffnung: Durch Übergänge, Krisen und Abbrüche hindurch, so wird im Akt des Segnens dargestellt, bleibt durch die Zuwendung Gottes ein potentieller Raum erhalten, in dem Lebensgewissheit gefunden werden und Lebensgeschichte sich fortsetzen kann. Diese Hoffnung hat ihren Grund letztlich nicht in der eigenen Fähigkeit, die Lebensgeschichte zu gestalten und in ihr Sinn zu finden, sondern sie wurzelt im Glauben an die Unzerstörbarkeit einer Beziehung, nämlich der gnädigen Zuwendung Gottes und der vertrauensvollen Wahrnehmung dieser Zuwendung. Zwischen der Zuwendung Gottes und der Bereitschaft, sich auf diese Zuwendung zu verlassen, entsteht der Segensraum.

Foucault unterscheidet die Räume des Alltags von den *anderen* Räumen, den Heterotopien, denen er eine besondere Qualität zuspricht: Sie haben die Eigenschaft, sich auf alle Räume des Alltags zu beziehen, und zwar so, „daß sie die von diesen bezeichneten oder reflektierten Verhältnisse suspendieren, neutralisieren

¹⁷ Dass im Gottesdienst das ‚darstellende Handeln‘ der christlichen Gemeinde zum Tragen kommt, hat im Anschluss an Schleiermacher Peter Cornehl neu zur Geltung gebracht. Vgl. Peter Cornehl, Gottesdienst, in: Ferdinand Klostermann/Rolf Zerfuß (Hg.), *Praktische Theologie heute*, Stuttgart 1974, 449–463. Schleiermacher unterscheidet das darstellende Handeln vom wirksamen Handeln: Während dieses auf eine Wirkung abzielt, die jenseits der Tätigkeit liegt, ist das Ziel des darstellenden Handelns – nämlich ein erhöhtes religiöses Bewusstsein zu gewinnen – mit dem Handeln selbst identisch: Indem im Gottesdienst gesungen, gebetet usw. wird, erhöht sich darin das religiöse Bewusstsein. Vgl. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, hrsg. von Jacob Frerichs, Berlin 1850, 71.

oder umkehren“.¹⁸ Diese *anderen* Räume sind – anders als Utopien, die wesentlich unwirklich sind – ebenso als reale Orte realisierbar wie auch als Gegenorte zu den wirklichen Plätzen einer Kultur. Sie sind also – in einer nicht exakt fassbaren Weise – Orte jenseits der anderen Orte. Solche Orte, so Foucault, sind in jeder Kultur zu finden. Oft gehören sie zu Krisensituationen der Individuen in der Gesellschaft oder stellen wie der Friedhof einen Ort dar für die, die nicht mehr real in der Welt leben. Ebenso haben Heterotopien die Möglichkeit, unterschiedliche Räume in einem einzigen Raum zusammenzubringen: In einem Raum – z.B. im Theater oder im Kino – stellen sich virtuell oder symbolisch viele dar. Oder ein begrenzter Raum wie der Garten repräsentiert den gesamten Kosmos oder das Paradies. Heterotopien sind Zwischenräume, die quer zur herkömmlichen Zeit stehen, indem sie den Alltag unterbrechen. Sie sind abgegrenzt von anderen Orten, aber zugleich durchlässig für ihre Umwelt. Die Funktion der Heterotopien ist es, Illusionsräume zu schaffen und die Realräume zu transzendieren.

Kasualgespräch und -gottesdienst kann man analog als Heterotopien verstehen: Sie sind besonders und abgehoben gegenüber dem sonstigen Leben, aber in ihnen werden Dinge thematisiert, die für das gesamte Leben bedeutsam sind. Verschiedene Räume der Realität werden in ihnen phantasiert und dargestellt. Sie unterbrechen die Routinen des Alltags, machen andere Perspektiven und ein anderes Erleben möglich. Indem zur Realität vorübergehend eine umgrenzte Gegenwelt angeboten wird, entsteht ein Spiel- und Imaginationsraum, in dem Leben sich verändern kann.

Im Segensraum der Kasualpraxis findet die Auseinandersetzung mit der eigenen Lebensgeschichte einen Ort, von dem her das Leben heilsam anders betrachtet werden kann.

1.3 Die Lebensgeschichte als Bezugspunkt der Kasualtheorie

Die Verbindung von Lebensgeschichte und Religion ist in den letzten Jahrzehnten zu einer der wichtigsten Reflexionsperspektiven der Praktischen Theologie geworden.¹⁹ Für diese Entwicklung kann man unterschiedliche Hintergründe benennen. Zunächst ist die Lebensgeschichte mit ihren Entwicklungen und Krisen prinzipiell ein wesentlicher Bezugspunkt von Theologie. Denn der Glaube ist eng verbunden mit den Wechselfällen der lebensgeschichtlichen Erfahrungen, gewinnt in ihnen seine Evidenz. Immer schon ist es ein Thema der Theologie, wie ein Mensch zwischen Geburt und Tod seinen Weg auf Gott zu oder von Gott weg beschreitet, wie er auf diesem Weg zur Wahrheit findet oder sie verfehlt. Sodann legen sich die lebensgeschichtlichen Bezüge besonders nahe, wenn Religion als

¹⁸ Foucault, *Andere Räume*, 38.

¹⁹ Vgl. Friedrich Schweitzer, *Lebensgeschichte als Thema von Religionspädagogik und Praktischer Theologie*, in: PTh 83 (1994), 402–414; Albrecht Grözinger, *Religion und Lebensgeschichte in der neueren praktisch-theologischen Diskussion. Eine Bücherschau*, in: PrTh 36 (2001), 262–268.

individualisierte, dem Subjekt zugehörige Gesinnung und Lebenspraxis verstanden wird. Das ist spätestens seit Pietismus und Aufklärung in der evangelischen Religionspraxis zunehmend der Fall gewesen. Schließlich aber – und das dürfte für die Gegenwart der entscheidende Grund dafür sein, dass Religion vor allem in ihren lebensgeschichtlichen Bezügen thematisch wird – haben sich die Biographieverläufe durch unterschiedliche gesellschaftliche Entwicklungen seit den späten 60er Jahren individualisiert und pluralisiert, so dass die Frage nach der Gestalt und der Perspektive des eigenen Lebens unausweichlich die je eigene Existenz bestimmt. Entsprechend werden auch die religiösen Fragen besonders in dieser Perspektive wahrgenommen.

Besonders die Kasualien, die an biographischen Übergängen und Krisen ihren Ort haben, legen es nahe, dass ihre theologische Bedeutung wie auch ihre praktische Gestaltung im Spannungsfeld von Lebensgeschichte und Religion reflektiert wird. Dabei soll nicht geleugnet werden, dass auch andere Zugänge zur Kasualtheorie wichtige Reflexionsperspektiven eröffnen. Unterschiedliche Möglichkeiten sind in anderen Veröffentlichungen zum Thema in dieser Hinsicht realisiert worden:

- Kasualtheorie kann auf der Frage nach einem Religionsbegriff aufbauen, der gleichermaßen theologisch zu verantworten ist wie auch den besonderen Charakter der Frömmigkeit der Kasualgemeinde in sich aufnehmen muss.²⁰
- Kasualtheorie kann sich vom Auftrag der Verkündigung her begründen, demgegenüber die lebensweltlichen Motive der Kasualfrömmigkeit eher zurücktreten.²¹
- Kasualtheorie kann anschließen an die biblische Tradition, um von dorthin Ort und theologische Inhalte der Kasualpraxis zu bestimmen.²²
- Die Kasualpraxis kann im Rahmen der Kirchentheorie thematisiert werden als eine Teilfunktion des Gesamtsystems Kirche und insofern im Verhältnis zu den anderen Bereichen kirchlicher Arbeit in den Blick geraten.²³
- Kasualtheorie kann ihre Perspektive von den Fragen des Gemeindeaufbaus her gewinnen.²⁴
- Kasualtheorie kann ihren Schwerpunkt beim rituellen Verständnis der Kasualien setzen.²⁵

²⁰ Vgl. Dierken, Amtshandlungen.

²¹ Vgl. die Entwürfe zur Kasualtheorie im Umfeld der Dialektischen Theologie.

²² Vgl. z.B. Ferdinand Ahuis, *Der Kasualgottesdienst. Zwischen Übergangsritus und Amtshandlung*, Stuttgart 1985.

²³ Vgl. z.B. Preul, *Kirchentheorie*.

²⁴ Vgl. z.B. Friedrich Niebergall, *Die Kasualrede*, Leipzig 1907²; Winkler, *Tore zum Leben. Taufe, Konfirmation, der dieser Dimension der Kasualpraxis im Zusammenhang mit der zerbrochenen volksskirchlichen Basis in den östlichen Bundesländern neue Bedeutung zuschreibt*.

²⁵ Vgl. z.B. Werner Jetter, *Der Kasus und das Ritual. Amtshandlungen in der Volkskirche*, in: *WuPKG 65* (1976), 208–223; Yorick Spiegel, *Der Prozeß des Trauerns. Analyse und Beratung*, München 1973.

- Kasualtheorie kann sich schließlich auf die seelsorgerliche Aufgabe des Kasualgesprächs konzentrieren.²⁶

Zentrale Fragestellungen und thematische Akzente, die mit den genannten Perspektiven verbunden sind, werden auch im Folgenden berücksichtigt. Sie werden aber hier dem leitenden Gesichtspunkt zugeordnet, die Kasualpraxis in ihrer Verbindung zu Themen der Lebensgeschichte zu verstehen und im Blick auf diese Verbindung Funktion und theologische Begründung der Kasualien zu bestimmen.

Dabei geht es nicht darum, die verschiedenen Kasualien in ihrer je einzelnen Problematik darzustellen und zu bedenken, auch wenn die Überlegungen immer wieder auf Taufe, Konfirmation, Trauung oder Bestattung Bezug nehmen. Vielmehr wird die Kasualpraxis insgesamt im Kontext der gesellschaftlichen Modernisierungsschübe reflektiert, die die Lebenswirklichkeit in Deutschland seit den frühen 70er Jahren in wachsendem Ausmaß bestimmen und die starke Auswirkungen auf die lebensgeschichtlichen Verläufe und auf die Gestaltung der privaten Lebensformen haben. Durch die gesellschaftlichen Veränderungen entsteht auch im Blick auf die Kasualien Reflexionsbedarf: Weil sich die Kasualpraxis auf herausgehobene lebensgeschichtliche Ereignisse bezieht, wirkt die Veränderung der Lebensgeschichten und der privaten Lebensformen auf sie zurück. Das hat sich in der kirchlichen Öffentlichkeit zum Beispiel in der kontroversen Debatte um die Segnung eheähnlicher Partnerschaften gezeigt. Ebenso aber kann man verweisen auf die rasche Veränderung der Bestattungskultur, den verwandelten Charakter der Trauung nach teils jahrelangem Zusammenleben der Partner, die wachsende Anzahl der spät – oft erst im Zusammenhang des Konfirmandenunterrichtes²⁷ – Getauften als Symptome für einen sich wandelnden lebensgeschichtlichen Hintergrund, auf den die Kasualangebote der Kirche treffen.

Weil die Kasualpraxis mit einer theologischen Deutung und einer ihr entsprechenden gottesdienstlichen Begehung in die Wirklichkeit der Lebensgeschichten eingreift, ist sie auf eine sorgfältige Wahrnehmung dieser Wirklichkeit angewiesen. Sie braucht ein Verständnis der modernen Bedingungen von Lebensgeschichten, um für die Gegenwart ein theologisches Verständnis von Identität formulieren zu können. Konkret gesagt: Der Pfarrer oder die Pfarrerin, der/die in einem Kasualgottesdienst theologisch Bedeutsames im Hinblick auf eine spezifische Lebensgeschichte gestalten und formulieren will, muss verstehen, welche wichtigen Züge diese Geschichte bestimmen, damit die Vermittlungsaufgabe zwischen den substantiellen Einsichten der christlichen Tradition und dem jeweiligen zeitgeschichtlichen Bedingungsrahmen gelingen kann. Dafür steht in der Praxis zunächst die Wahrnehmung der individuellen Lebenswirklichkeit durch die persönliche Begegnung zur Verfügung. Die seelsorgerliche Wahrnehmung wird aber nicht nur durch die Ausbildung von Sensibilität und Beziehungsfähig-

²⁶ Vgl. z.B. Hans-Joachim Thilo, *Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik dargestellt am Kasualgespräch*, Göttingen 1971.

²⁷ In Ostdeutschland stellen auch Erwachsenentaufen eine zunehmend wahrnehmbare Realität dar.