

7. Buddha-Figuren und künstliche Rosen – die Banalität der großen Transzendenz

»Dass aber Symbole im engeren Sinne des Wortes den Bereich der ausgezeichneten Wirklichkeit des Alltags transzendieren, braucht ihrer Erforschung durchaus nicht im Weg zu stehen. Im Gegenteil, dieser Umstand soll die empirischen Sozialwissenschaften anspornen, die symbolischen Formen und Funktionen innerhalb der Sozialwelt [...] zu untersuchen. Die philosophische Problematik, der man hier begegnet, ist jedoch von Goethe in unübertrefflicher Klarheit formuliert worden: ›Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeinere repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen.« (Schütz 1979, S. 197)

Möchte man den Hospizkurs auf das reduzieren, was ihn als typisches oder hier zu typisierendes Phänomen der sozialen Welt ausmacht, erscheinen weniger seine diversen konkreten Inhalte gegenstandskonstituierend als vielmehr drei auffällige Merkmale: die Symbole, die seine Ästhetik bestimmen, die Rituale, die seiner Struktur zugrunde liegen, und die Metaphern¹, auf denen die von ihm angestoßenen intellektuellen und emotionalen Auseinandersetzungen beruhen.

Im Folgenden sollen zunächst die Symbole und Rituale analysiert werden, um einer basalen Dimension des Kurses gerecht zu werden: seinem Bezug zur großen Transzendenz, die mehr als eine Art Hintergrundrauschen zum Tragen kommt und weniger als direkte Konfrontation. Die »eidetische Reduktion« (Preglau 2001, S. 70), die sich in der Frage nach dem Wesenskern des Kursgeschehens andeutet, gibt gleichsam die soziologisch-phänomenologische Perspektivierung vor, die in diesem Kapitel verfolgt wird. Rituale und Symbole werden in Anlehnung an Alfred Schütz und Thomas Luckmann (1979, 1984; Schütz 1979) sowie der Weiterentwicklung von Hans-Georg Soeffner (2010) als erfahrungsstiftende Verweise gedeutet, über deren Konstruktion und Wirkung die Kurswirklichkeit mithervorgebracht wird. Die soziologisch-phänomenologische Herangehensweise bietet sich

1 Auf die Kursmetaphorik wird im folgenden Kapitel eingegangen.

aufgrund ihrer protosoziologischen Stoßrichtung an, da sie erlaubt, das Herstellen der symbolischen und rituellen Ordnung im Kurs nachzuzeichnen. Symbole und Rituale werden in ihrer Bedeutungshaftigkeit nicht a priori festgeschrieben, sondern in ihrer Bedeutungskonstruktion zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht. Die Konfrontation von Empirie und Theorie führt dazu, dass sowohl die Daten als auch die die davon losgelösten thematischen Überlegungen in einem neuen Licht erscheinen.

7.1 Die phänomenologische Perspektive: Symbole und Rituale

Symbole und Rituale sind so grundlegende Elemente des Hospizkurses, dass man sie als strukturstiftend ansehen kann; sie geben den beteiligten Akteuren einen Rahmen des Erwartbaren vor und generieren damit einhergehend Handlungssicherheit. Die Mitte, das dekorierte Zentrum des Stuhlkreises, repräsentiert die Symbolhaftigkeit exemplarisch. Wie das vorige Kapitel zeigen sollte, kommt keine Kurseinheit ohne Artefakte aus, welche die visuelle Wahrnehmung der Partizipierenden okkupieren. In der Anordnung um die Mitte, in dem kreisförmigen Arrangement der Sitzenden, findet sich ein weiteres Symbol, das den Kurs prägt: der Kreis. Ein drittes Symbol, das im Verlauf des Kurses zwar hauptsächlich Teil der Mitte ist, dem zeitweise aber eine davon losgelöste Sonderstellung zukommt, ist der Stein, der während der Talking-Stone-Runde den legitim Sprechenden in Abgrenzung von den Nicht-Sprechenden ausweist.

Neben den Symbolen sind Muster wiederkehrender Handlungszusammenhänge formgebend: am Beginn und am Ende finden sich Einstellungspraktiken, die Vergemeinschaftungspraktiken und Vermittlungspraktiken rahmen. Die Reihenfolge ist festgelegt und kein Praktikentyp darf ausgelassen werden – nur die variiierende Länge der Kurssequenzen hat Einfluss darauf, wie oft die einzelnen Praktiken zum Tragen kommen. Die so postulierbare Relevanz von Symbolen und Ritualen führt zu der zunächst theoretisch zu klärenden Frage, welchen spezifischen Beitrag diese Formen kultureller Vermittlung leisten und wie sie es tun.

Setzt man bei Symbolen an und möchte sie in ihrer spezifischen Erscheinungsform in der sozialen Welt verstehen, lässt sich zunächst nach ihrer Funktion oder Leistung fragen. Dazu stellt Hans-Georg Soeffner (2004, S. 149) grundlegende Überlegungen an und postuliert, Symbole seien Repräsentanten von Bedeutsamkeitsakzenten. Die Möglichkeiten der Zuordnung von Bedeutungen seien im Rahmen menschlichen Handelns und menschlicher Erfahrung grenzenlos, prinzipiell könne alles mit Sinn aufgeladen werden, was in einer Situation wichtig zu sein scheine, und alles könne wiederum auch zum Symbol werden. Symbolisierung wird so als kulturschaffender und kultureller Vorgang der Sinngebung identifiziert, dem keine gegenstandsbezogenen Grenzen gesetzt sind

– ihr Potenzial ist ubiquitär. Der Zuweisung von Bedeutung, der symbolischen Arbeit könne sich nichts entziehen, was der menschlichen Erfahrung zugänglich sei, wobei dieses Phänomen immer in ein Repertoire kollektiv bereits tradierter Symbole eingebettet sei (vgl. ebd.). Im Rahmen sozialer Bedeutungszuweisungen sind Symbole allerdings nur als eine Art von Zeichen zu verstehen – sie verfügen nicht über ein Monopol der Bedeutungsrepräsentation.² Soeffner spricht ihnen Eigenschaften zu, die sie von anderen Zeichen unterscheiden: Sie seien nicht arbiträr, konstituierten Unmittelbarkeit und bewältigten durch sie transportierte Widersprüche (vgl. Soeffner 2010, S. 13ff.). Diese drei Merkmale sollen im Folgenden diskutiert werden, um die Theorie zu entfalten. Daran anschließend werden Kollektivsymbole und Rituale als Sonderformen der Symbolisierung vorgestellt.

In Soeffners Gegenstandsbestimmung findet sich einerseits der Rekurs auf sein phänomenologisch-soziologisches Fundament, andererseits gehen die Setzungen substantiell darüber hinaus. Alfred Schütz und Thomas Luckmann (1984, S. 178ff.) analysieren in ihrem Werk *Strukturen der Lebenswelt* Symbole als Träger besonderer Appräsentationsleistungen, die große Transendenzen überbrücken und so Außeralltägliches mit-vergegenwärtigen könnten. Sie differierten von anderen Zeichen, indem sie auf etwas verwiesen, welches nicht in derselben Weise unmittelbar erfahren werden könne wie sie selbst. Symbolische Bedeutungen seien an bestimmten Bedeutungsträgern festgemachte Erinnerungen an Erfahrungen in außeralltäglichen Wirklichkeiten, die aus anderen Zuständen in den Normalzustand des Alltags zurückgebracht würden. Mit der hier zugrunde liegenden Sphären-trennung, die die Lebenswelt in unterschiedliche Erfahrungsmodi teilt und Zeichen mit der Möglichkeit ausstattet, kleine, mittlere und große Transendenzen (vgl. ebd., S. 147ff.) zu überbrücken (vgl. ebd., S. 195ff.), werden Symbole als Grenz-übergänge gedacht, die Alltägliches mit Außeralltäglichem assoziieren. Dabei muss das Außeralltägliche allerdings nicht mit einer Art von *fascinans* (vgl. Otto 1963, S. 42ff.) oder *tremendum* (vgl. ebd., S. 13ff.), also einer wie auch immer beschaffenen Überwältigungserfahrung, gleichgesetzt werden. Ebenso könnten Bedeutungen, die sich aus dem Abstand zu der natürlichen Einstellung des Alltags ergeben, symbolisch repräsentiert werden und seien eine Version großer Transzendenz (vgl. Schütz und Luckmann 1984, S. 198). Somit wird der Erfahrungsbereich der theoretischen Einstellung, die den Alltag seiner Selbstverständlichkeiten beraubt, zum

2 Hier soll nicht auf die in sich z.T. divers ausdifferenzierte phänomenologische Zeichentheorie mit ihren komplexen philosophischen Bezügen eingegangen werden (vgl. dazu u.a. Schütz 1979, S. 119ff.), da das Symbol als Sonderform des Zeichens zwar in diesen Kontext gehört, aber im vorliegenden Zusammenhang als ein auf die Empirie anzuwendendes Deutungsschema relevant ist und deswegen nur in seiner spezifischen Funktionalität diskutiert und herausgefordert wird.

Relevanzbereich der Überbrückungslogik. Dabei unterlägen Symbole den allgemeinen Grundsätzen der immer intersubjektiv konstituierten Zeichen: der – zumindest begrenzten – Beliebigkeit des Bedeutungsträgers, der Wandelbarkeit der Bedeutung und der Übertragbarkeit symbolischer Funktionen (ebd., S. 199).

Indem Soeffner eine dezidiert nicht-beliebige Verbindung zwischen Bedeutungsträger und Bedeutung im symbolischen Verweisungszusammenhang als Eigenschaft von Symbolen postuliert³, grenzt er sich von Schütz und Luckmann ab und entwickelt eine eigene Symboltheorie, die jedoch der phänomenologischen Grundlage der Appräsentation treu bleibt. Mit der theoretischen Integration der Konzepte der Realsymbolik, in der das Symbol zur Realität erklärt wird, und der Transparenzsymbolik, in der das Wesen des Symbolisierten durch das Symbol durchscheint (vgl. Soeffner 2010, S. 16f.), unterstellt er einen inhaltlich-gegenstandsbezogenen Zusammenhang von Zeichen und Bezeichneten, wobei er damit nicht die kulturelle Genealogie als Herausbildungsgrundlage negiert. Die Assoziation von Erfahrung und Stellvertreter in der Alltagswirklichkeit über eine Ähnlichkeitsbeziehung zeigt bereits den erfahrungsstiftenden Charakter von Symbolen an, der eine weitere konstituierende Eigenschaft darstellt. Laut Soeffner verweisen Symbole nicht auf Transzendentes, sondern schaffen dessen Gegenwart und zeichnen sich so durch Unmittelbarkeit aus. Ist das Spezifische symbolischer Erfahrungen bei Schütz und Luckmann der Abstand zu der Alltagswirklichkeit, der zunächst nur die Relevanzen der natürlichen Einstellung einklammert und diverse Erfahrungsräume generieren kann (bspw. religiöse oder wissenschaftliche), die mit unterschiedlichen höheren Ordnungen – verstanden als Rahmen- und Deutungsschemata (vgl. Knoblauch et al. 2003, S. 13) – assoziiert sein können, spricht Soeffner ihnen durch die Betonung der Unmittelbarkeit einen unhintergehbaren, wenn nicht Überwältigungscharakter, doch wenigstens Evidenzcharakter zu.

»Als Statthalter von Unmittelbarkeit von außeralltäglichen Erfahrungen lösen sich Symbole ab von den dicht durchstrukturierten Ordnungen und Verweisungszusammenhängen der alltäglichen Handlungs- und Erfahrungsräume. Symbolisch verfestigte Erfahrungen bilden Inseln in den individuell und kollektiv wahrgenommenen, interpretierten und tradierten Ereignisabläufen, in dem Fluss von Planungen, Geschehen und Geschichten, mit denen sie sich als Repräsentanten des Unmittelbaren nicht problemlos verknüpfen lassen. Metaphorisch (weiter-)gesprochen: Symbole haben keine feste Syntax wie andere Zeichen und deren Relationierungs- bzw. vorstrukturierte Kontextsystem. Der Kontext

3 In theoretisch orientierten Publikationen führt Soeffner (2004, 2010) den nicht-arbiträren Zusammenhang explizit als Merkmal des Symbols aus. In seiner Analyse der Symbole der Moseslegende schränkt er diese Sichtweise ein, indem er zumindest bei den Sprachsymbolen eine zunächst arbiträre Verbindung zwischen Signifikat und Signifikant unterstellt, andere Symbolformen davon aber nicht abgrenzt (vgl. Soeffner 2008, S. 54).

der Symbole ist die von ihnen evozierte eigene ›Realität‹: das punktuelle und unmittelbare ›Durscheinen‹ und ›Wirken‹ spezifischer ambivalenter Erfahrungen von Außeralltäglichem, deren Gleichzeitigkeitsempfindung keine syntaktische, durchgegliederte Abfolge zulässt. Symbole führen ihre spezifische Wirklichkeits-sicht mit sich, sie sind letztlich ihr eigener Kontext. Man kann sie aussprechen, darstellen, sich auf sie berufen und versuchen, sie argumentativ einzusetzen. Aber sie selbst entziehen sich der Form, Aussagestruktur und dem diskursiven Begründungszwang des Arguments.« (Soeffner 2010, S. 18)

Symbole werden so als Inklusionsmomente nicht-alltäglicher Wirklichkeit in der alltäglichen Erfahrungssphäre deutbar. Im Gegensatz zu anderen Zeichen rekurren sie nicht auf einen relationalen Verweisungszusammenhang, der es einer übergeordneten Logik unterordnet, sondern erzeugen ihren eigenen Kontext, ihre eigene Wirklichkeit – jenseits von Bedeutungshervorbringungen, die einer argumentativen Struktur folgen. Symbole müssen sich also nicht erklären und stellen auch keine Erklärung dar. Sie bringen Sinn in Form von Erfahrungen hervor, die auf eigenlogischen Wirkungen beruhen. Sie vermitteln Unmittelbarkeit (vgl. ebd., S. 28) und machen das Nicht-Erklärbare, Uneindeutige evident. Dabei und deshalb sind sie in dieser Argumentation wahlverwandt mit dem Sakralen (vgl. ebd., S. 17).

Ein letztes Spezifikum von Symbolen macht Soeffner mit Verweis auf Sigmund Freuds Traumanalysen an ihrer Funktion fest, Widersprüche zu bearbeiten. In Anlehnung an Fritz Mauthner erklärt er dies mit der Figur des Paradoxons, dessen Erscheinung einer gewöhnlichen Erfahrung oder eines allgemeinen Sprachgebrauchs zuwiderläuft. Dabei repräsentierten Paradoxa zugleich punktuelle Widersprüche und die Prozesse ihrer Harmonisierung. Symbole verfügten über paradoxe Strukturen und zeichneten sich durch die Eigenschaft aus, Paradoxa und Ambivalenzen zu betonen, auszuhalten und in ästhetische Konsonanten umzuformen. Sie würden genutzt, um scheinbar unverträgliche Bedeutungen, Gefühle, Werte und Tendenzen zu einer bildhaft ausgeformten, widersprüchlichen Einheit zu verknüpfen, in der unterschiedliche Gefühlslagen zu einer als unmittelbar erlebten, emotionalen Totalität zusammengeschlossen würden (vgl. ebd., S. 35f.). Damit weist Soeffner Symbolen eine spezifische Bewältigungsfunktion zu, die als Repräsentation und damit verbundene Akzeptanz von Gegensätzlichkeit zugespitzt verstanden werden kann. Das, was sich im Bereich menschlicher Erfahrung nicht durch Logik eindeutig zuordnen und kategorisieren lässt, wird in der Ästhetik harmonisiert, ohne den Bruch selbst zu leugnen. Symbolische Arbeit am Widerspruch ist somit die Ästhetisierung der Unvereinbarkeit und der daraus resultierenden Unbestimmtheit. Soeffner (2004, S. 163) erklärt Symbole zu Repräsentanten einer spezifischen Form von Wirklichkeitskonstruktion, die an ihrer Widersprüchlichkeit nicht zerbreche, sondern von ihr lebe und die Einheit der Widersprüche suggeriere. Symbole haben also eine besondere Form, die auf der Ähnlichkeitsbeziehung

zum Repräsentierten basiert, und eine spezielle Funktion, die Brücke zum Außeralltäglichen zu schlagen und Widersprüche ästhetisch zu bewältigen.

Als Sonderform der Symbole identifiziert Soeffner (2004) Kollektivsymbole, die sich durch »die Versammlung, Konzentration, und Organisation individueller Stimmungen, Gefühle und Haltungen zu einer gemeinsamen Reaktions-, Erlebnis- und Gefühlseintönung« (S. 164) bestimmen ließen. Kollektiver Symbolismus könne als Reaktion der Gesellschaft auf konkrete historische Problemsituationen verstanden werden, er repräsentiere sowohl Probleme und Widersprüche als auch überhöhte Problemlösungen. Dem Nicht-Ausdrückbaren verliehen Kollektivsymbole eine eigene Sprache und stifteten so Gemeinschaft (vgl. ebd.).

Ebenso fasst Soeffner Rituale als eine Art des Symbols – quasi als seine Aktionsform. Sie dienten dazu, Ordnungen zu repräsentieren, die im Handeln erst und immer wieder hergestellt werden müssten. Symbolische Einzelhandlungen würden nach intern organisierten Handlungsketten ausgerichtet. Über Formung und Disziplinierung werde das Handeln vorhersehbar, womit sich Orientierungssicherheit einstelle (vgl. Soeffner 2010, S. 40). Im Gegensatz zu Routinen und Gewohnheiten verliehen Rituale Handlungen die Aura des Heiligen, indem sie überhöhte oder heilige Ordnungen buchstäblich verkörperten. Konsequenterweise spricht Soeffner auch Ritualen, als Ableitung von Symbolen, eine Bewältigungsfunktion zu, wobei hier nicht Widersprüche als zentrales Phänomen auftreten, sondern Unbekanntes. Harmonisieren Symbole Widersprüche, stiften Rituale Ordnung, wenn Unbekanntes als Bedrohung erscheint. Dabei gehe rituelles Handeln mit einer eigentümlichen Manipulation der Gefühle der Ritualteilnehmenden einher. Der die Rituale prägende Formalismus schaffe einerseits Distanz zu mit spontanem Handeln assoziierten Affekten, führe andererseits durch vorgeformte Ausdruckshandlungen auch zum Auslösen und Steuern von Emotionen (vgl. ebd., S. 43). Anhand des Beispiels der Beerdigung plausibilisiert Soeffner eine Doppeltendenz der Gefühlserzeugung, die mit Ritualen einhergehe: Stark emotionalisierte Ritualteilnehmende würden affektiv gebändigt, während emotional distanzierte affiziert würden (vgl. ebd., S. 44f.). Das Ritual schafft also eine eigene kollektive Gefühlsordnung, die die Situation nicht nur im Sinne von Handlungserwartungen hervorbringt, sondern ebenso einen gemeinsamen und gemeinschaftlichen *state of mind* erzeugt.

Die phänomenologisch ausgerichtete Analyse der Funktion von Symbolen, die auch Kollektivsymbole und Rituale umfasst, macht ihre besondere Form der Bedeutungsrepräsentation in Bezug auf die Konstruktion sozialer Wirklichkeiten verstehbar. Im Gegensatz zu anderen Zeichenarten sind Symbole keine Verweise, sondern Statthalter außeralltäglicher Wirklichkeiten, die in der Rezeption einen Erfahrungsprozess und damit einhergehende Evidenz initiieren. Auf verschiedenen Stufen erzeugen sie Präsenz, Harmonisierung, Gemeinschaft und Ordnung. Dabei verfügen sie über das Potenzial, Gefühle zu manipulieren, Kollektive zu stiften und Unbestimmtheit zu bändigen. Ihre spezifische Überzeugungskraft basiert nicht

auf dem Potenzial der (Welt)Erklärung, sondern auf einer Art ästhetischen Befriedung, die Widersprüchliches im weitesten Sinne aushält und aushaltbar macht. Soeffners Symboltheorie überspitzt die Funktion der Symbole, die bereits in *Strukturen der Lebenswelt* angelegt und in den Kosmos der Appräsentationsleistungen integriert ist. Indem er sie als nicht-arbiträr fasst und damit den Grundstock für eine besondere Erfahrung der Unmittelbarkeit legt, assoziiert er sie mehr oder minder stark mit sakralen Ordnungen, die beständig als Hintergrund der theoretischen Ausführungen auftauchen⁴. Schütz und Luckmann lesen sich demgegenüber nüchterner und lassen die Symbole zumindest potenziell in der Welt des Profanen. Die Erfahrung des Außeralltäglichen kann auch die theoretische Einstellung sein, also Distanz zur natürlichen Einstellung des Alltags, ohne den Widerschein des Überwältigenden. Damit ist der Logos Teil des Außeralltäglichen, was als Widerspruch zu Soeffner gedeutet werden kann – wobei über die Struktur des Symbols selbst damit nichts ausgesagt ist. Beiden Theorien gemein ist, Symbole in die Wirklichkeit des Alltags über ihre Funktion, nicht-alltägliche Wirklichkeiten zu repräsentieren, theoretisch zu integrieren und ihnen eine besondere Appräsentationsleistung zuzusprechen. Welcher theoretischen Sinnsetzung soll aber gefolgt werden? Diese Frage lässt sich anhand der Fruchtbarkeit für die Empirie entscheiden.

7.2 Das symbolische Arrangement: Die Mitte und der Kreis

Die Reflexionen über den Bezug der Symbole zum Außeralltäglichen und dem Wesen des Außeralltäglichen dienen hier nicht selbstzweckhaft der theoretischen Betrachtung, sondern erhalten ihre Relevanz in Hinblick auf die Empirie, der Analyse der Handlungen und dem damit einhergehenden subjektiv gemeinten Sinn (vgl. dazu Weber 2013, S. 149) im Rahmen des Hospizkurses. Sind die prägnanten Symbole der Begleitungsausbildung – etwa die Konstellation der Sitzenden, die dekorierte Mitte der im Kreis Versammelten, die Einstellungspraktiken – Hinweise auf eine solchermaßen repräsentierte sakrale Ordnung? Schimmert das Religiöse durch Stuhlkreis, Buddha-Figuren, Plastikblumen, Talking-Stone-Runden, Streichelübungen hindurch? Muss der Kurs gar als populäre Form der Religion (vgl. Knoblauch 2009) gelesen werden, um ihn adäquat zu verstehen? Und reicht der Bezug zur großen Transzendenz tatsächlich, um Religiöses als Sinngehalt sozialer Wirklichkeitskonstruktionen auszumachen?

Im Folgenden sollen die Fragen nach der Repräsentanz großer Transzendenz in der Begleitungsausbildung und ihr verstehender Nachvollzug die Analyse der Sym-

4 Schon Soeffners (2010, S. 17) Beispiele im Rahmen seiner theoretischen Erläuterungen sind einer christlichen Symbolik verpflichtet: das Kreuz, die Taube mit dem Ölzweig im Schnabel, der Regenbogen nach der Sintflut.

bolebene des Kurses anleiten, um spezifische Sinn- und Wirklichkeitskonstruktionen herauszuarbeiten.

Der Hospizkurs vermag in der theoretischen Einstellung insofern zu irritieren, als dass sein symbolischer Gehalt schwerlich von der Hand zu weisen ist, seine inszenatorischen Elemente aber auch mit Profanität bis hin zur Banalität einhergehen. Ästhetik und Struktur haben einen Repräsentationscharakter, der aus einer analytischen Sicht die Frage nach einem sinnhaften Überbau und seiner Beschaffenheit permanent provoziert. Im Kurs selbst werden Fragen nach einem hintergründigen Sinn allerdings niemals thematisch – weder Ästhetik noch Struktur sind Anlass zu Erkundigungen oder gar Kritik. Diese Beobachtung lässt sich als Hinweis darauf deuten, dass der von Soeffner unterstellte Charakter von Symbolen hier zum Tragen kommt: Symbole erzeugen Unmittelbarkeit und gehen in der mit ihnen verbundenen Wirklichkeitserfahrung nicht mit einer argumentativen Logik einher. So erschließt sich der Sinn der Symbole nicht durch die Frage nach dem Sinn – zumindest im Erfahrungsstrom. Andererseits bestechen die symbolischen Artefakte selbst nicht zwangsläufig durch eine Aura des Heiligen, sie erscheinen – wenigstens zum Teil – im Gegenteil hochgradig weltlich und alltäglich. Zwar weisen mehrere Versionen der Mitte einen offensichtlichen Bezug zu religiösen Sinnsphären auf, doch erzeugen auch diese Arrangements – u.a. aufgrund ihrer Kombination mit areligiösen Symbolträgern – keinen unausweichlichen sakralen Sog, dem man sich nicht entziehen könnte. Eine erste Einschätzung lautet also: Symbole und Unmittelbarkeit ja, damit einhergehende Sakralität nur bedingt.

Wenn man das Wahrzeichen des Kurses, die Mitte, auswählt, um seiner symbolischen Bedeutungsebene auf die Spur zu kommen, stößt die fundierte empirische Analyse schnell an ihre Grenze. Da die Mitte vieles sein kann und sich dadurch auszeichnet, gestaltungsoffen – bis hin zu provokativ gemeinten Aschenbecher und elektrischen Kerzen⁵ – zu sein, repräsentiert sie zunächst nur ein Übersteigen der Gemeinschaft. Das Kollektiv ist nicht auf sich selbst gerichtet, sondern auf einen es überschreitenden Bezugspunkt, der im materialen Arrangement sichtbar und erfahrbar wird. Das auf diese Weise symbolisierte *Mehr* verweist einerseits auf die damit verbundene Appräsentationsleistung, ergibt andererseits aber nicht aus sich selbst heraus Sinn. Die Mitte, das sagt bereits ihr Name, der als Feldbegriff in der Analyse ernst genommen wird, wird durch ihre Position, als Komponente eines größeren Arrangements sinnhaft und erhält so die Wirkmacht, Unmittelbarkeit zu erzeugen. Sie ist eben nicht ihr eigener Kontext, sondern Teil eines symbolischen Verweisungszusammenhangs, der darüber hinaus keines argumentativen Bezugsrahmens mehr bedarf. Deswegen werden im Weiteren die prägnanten Symbole, die im Hospizkurs zum Tragen kommen, nicht nur als singuläre Phänomene,

5 Eine ausführliche Beschreibung sämtlicher Versionen der Mitte findet sich im vorherigen Kapitel.

sondern vor allem als symbolisches Arrangement perspektiviert. Da im Kurs aber nicht ausschließlich Symbole als materiale Phänomene relevant sind, sondern ihre Herstellung Teil einer größeren symbolischen Ordnung ist, die erzeugt wird, wird das symbolische Arrangement im Anschluss an seine Analyse in einen Kontext symbolischer Praktiken eingeordnet, um dem performativen Aspekt symbolischer Repräsentation Rechnung zu tragen.

Das symbolische Arrangement des Hospizkurses besteht aus einem ästhetischen Zentrum, um das sich ein Kreis von Sitzenden schließt. Die so hervorgebrachte materiale Ordnung setzt sich aus drei Elementen zusammen: dem Stuhlkreis, der Mitte und den sie bestückenden Artefakten. Der Kreis und die Mitte, als ein für alle Mitglieder der Gruppe relevantes und wirksames Kollektivsymbol, erzeugen symbolisch eine Gemeinschaft, die in ihrer Ausrichtung auf etwas Nicht-Festgeschriebenes, in der Inszenierung unbestimmt Bleibendes versammelt ist. Die spezifische Bedeutung der Mitte, als symbolisches Element des Arrangements, lässt sich aus zwei Richtungen bestimmen: Die sie hervorbringenden Artefakte selbst können nach ihrem symbolischen Gehalt befragt werden und ihre Wandelbarkeit verbunden mit der Pflicht zu ihrer Gestaltung können zum Gegenstand der Überlegungen werden.

Beschäftigt man sich in einem ersten Schritt mit den Artefakten selbst, wird große Transzendenz in Form von Religion als Bedeutungsdimension des Kurses sichtbar: Kerzen mit christlichen Segenssprüchen, Buddha-Figuren, Engel, ein kleiner Baum, der als Lebensbaum kategorisiert wird etc. Die Repräsentationen erstrecken sich auf unterschiedliche Religionen, wodurch sich tendenziell Spiritualität⁶ als wirklichkeitsstiftendes Phänomen herauschält – und weniger die Anhängerschaft zu einer bestimmten kirchlich geprägten Religionszugehörigkeit. Spiritualität kommt hier als ästhetische Repräsentation einer höheren Ordnung zum Tragen, die sich nicht eindeutig klassifizieren lässt und deutungs offen bleibt. Daneben finden sich nicht-religiöse Symbole, die sich an Natur oder Jahreszeiten anlehnen, Pflanzen und Früchte, und Artefakte, die eine rein dekorative Funktion erfüllen, bspw. Plastikrosen oder bunte, herzförmige Steine. Hier stellt die Ästhetik selbst den Bezug zum Transzendenten her; das Wahrnehmen des – im weitesten Sinne – Schönen (vgl. Gessmann 2009, S. 59) verweist auf ein Erleben des Schönen, in Form ästhetischen Genusses, die selbstbezüglich und selbstwirksam ist. Als eigene Klasse der Mitte schreibt sich die vollständig profanisierende und auf Hedonismus verweisende *Männer-Mitte* in den Kurs ein, die Rausch und Kurzweile in Form einer Opposition zur herrschenden ästhetischen

6 Spiritualität wird hier vor allem als Gegenbegriff zu einer kirchlichen Form von Religiosität genutzt. Darüber hinaus zeichnet sich das entsprechend kategorisierte Phänomen durch Anti-Dogmatismus, Ganzheitlichkeit, Popularisierung und einen erfahrungsbetonten Subjektivismus aus (vgl. Knoblauch 2009, S. 124).

Ordnung markiert – dabei aber nicht die Grenzen des Legitimen überschreitet –, schließlich gibt es keine Rebellion, nicht einmal Kritik an der dionysischen Repräsentation. Zusammenfassend lässt sich konstatieren, Religion als Horizont sich divers artikulierender Spiritualität, Ästhetik als Erlebnis des Schönen und Hedonismus als diesseitsverbundene Erfahrungsqualität werden über die Artefakte im ästhetischen Rahmen der Mitte als Element des symbolischen Arrangements repräsentiert.

Die Bandbreite der Artefakte in ihrer Funktion als Repräsentanten großer Transzendenz und höherer Ordnungen verweist auf die Wandelbarkeit der Mitte. Diese Variabilität wird hier als Teil der symbolischen Repräsentanz gedeutet, die sich über den Kursverlauf herstellt und so als zeitgebundener dramaturgischer Effekt fassen lässt. Große Transzendenz, ob nun als religiöses, ästhetisches oder hedonistisches Erfahren und Deuten, bleibt unterbestimmt, muss aber als Bestandteil der ästhetischen Rahmung repräsentiert werden. Die Schaffung symbolischer Bedeutung und Bedeutsamkeit ist individuellen Sinngebungsvorlieben im Rahmen ästhetischer Entscheidungen vorbehalten. Alles kann, etwas muss. Die an den einzelnen Artefakten festzumachenden Symbole erzeugen Unmittelbarkeit, indem sie eine höhere Ordnung repräsentieren – ohne dass diese aber a priori festgeschrieben oder veränderungsresistent wäre. So wird über die Mitte als Teil des symbolischen Arrangements, das mit einer spezifischen Zeitlichkeit und Wiederholbarkeit einhergeht, die Wandelbarkeit als konstitutives Element ermöglichen, eine moralische Ordnung hervorgebracht, deren entscheidendes Merkmal Offenheit gegenüber Sinnsetzungsprozessen ist, die wiederum in Form einer Verpflichtung eingefordert werden.

Ein weiterer Bestandteil des symbolischen Arrangements ist der Stuhlkreis, welcher Akzeptanz gegenüber der ästhetischen und moralischen Vielfalt ausdrückt. Sinngebung als offener Prozess, der über die Gemeinschaft vorbehaltlos akzeptiert wird, ist somit eine Botschaft, die in der symbolischen Relationierung zu finden ist. Große Transzendenz ist alles bzw. kann alles sein – einer Form (post)moderner Sinnstiftung wird hier der ihr eigene grenzenlose Raum gegeben. Teil der Inszenierung ist die ebenso symbolisierte Akzeptanz durch das Kollektiv, das gleichermaßen zu der Formierung gehört. Das symbolische Arrangement als Gesamtheit verweist auf Erfahrungen als Modus des In-der-Welt-Seins, Sinnstiftung als individualisierter Auftrag und gemeinschaftliche Akzeptanz als Legitimierung.

Im Überschreiten der natürlichen Einstellung des Alltags findet sich die symbolspezifische Appräsentationsfunktion, die nicht auf Sakrales enggeführt werden muss, sondern ebenso Profanes als Außeralltägliches mitvergegenwärtigen kann – durch Repräsentationen, die an keine heilige Sphäre anschlussfähig sein müssen. Die potenzielle Profanität oder Banalität der einzelnen symbolischen Artefakte wird durch die Aufwertung der Wahl, die ihnen zugrunde liegt, konterkariert; de-

ren Gültigkeit und Legitimität erscheinen unantastbar, unmittelbar gültig und in (nur) diesem Sinne heilig. So wird Soeffners mitschwingender Geltungsbereich des Symbolischen einerseits infrage gestellt, da Plastikrosen und Weihnachtsplätzchen die Aura des Heiligen abgesprochen wird, und andererseits bestätigt, da dem symbolischen Arrangement insgesamt eine Tendenz zur Sakralisierung zugesprochen wird, die sich in der Inszenierung einer individualisierten Wahl der zu repräsentierenden höheren Ordnung zeigt. Unmittelbarkeit, als Merkmal des Symbols, kommt in diesem Zusammenhang nicht als Erfahrung der Überwältigung zum Tragen, sondern als Form der Vermittlung, die als solche nicht offenbar wird. Die Akzeptanz der individuellen Wahl und des individuellen Ausdrucks wird als moralisches Gebot über eine symbolische Wirkung inszeniert, die man mit Soeffner (2010, S. 18) als vermittelte Unmittelbarkeit verstehen kann. Die Unmittelbarkeit der Vermittlung zeigt sich darin, dass das moralische Gebot im gesamten Kursverlauf nicht Gegenstand von Diskussions- und Reflexionspraktiken wird, die Inszenierung aber mühevoll und unter allen Bedingungen immer wieder hergestellt werden muss.

Das symbolische Arrangement des Kreises um die Mitte lässt auf spezifische Welt- und Selbstinterpretationen schließen, die zumindest im Erfahrungskontext der Kurswirklichkeit Evidenz erlangen und die eigentümliche Sinnprovinz mithervorbringen. Um den Widerspruch zu erhellen, der mit dem symbolischen Arrangement im Sinne Soeffners dargestellt, ausgehalten und über seine spezifische Ästhetik harmonisiert wird, müssen die noch herauszuarbeitenden Welt- und Selbstinterpretationen mit dem thematischen Horizont der Ausbildung in Verbindung gebracht werden.

Die Subjekte erscheinen im symbolischen Arrangement des Hospizkurses durch die Verpflichtung zur Gabe, die sich auf das selbstbestimmte Herrichten der Mitte bezieht, sowohl als Symbolisierungsdienstleister der Gemeinschaft als auch als Symbolisierungsschaffende. Unterwerfung unter kollektive Regeln und individuelle Autorisierung gehen Hand in Hand. Die so geschaffene, symbolisch vermittelte Wirklichkeit ist zugleich Ergebnis von Zwang und Ermächtigung, inszenierter Kollektivität und Individualität. Diese Ambivalenz wird nur deutlich, wenn das symbolische Arrangement in seinem Herstellungsprozess, der symbolischen Praktik, gesehen wird. Durch das rituelle und wahrnehmbare Machen der Mitte⁷ ist der Entstehungscharakter des Symbols – verstanden als Element des Gesamtarrangements – Teil der Symbolstruktur und seiner Wirkung. Die symbolische Arbeit ist im Rahmen des Kurses öffentlich und sichtbar. Damit sind Ambivalenzen, die die Pole Kollektivität und Individualität sowie Herstellung und Geltung umfassen, in das symbolische Arrangement eingeschrieben. Das mit dem Auftrag zur Symbolisierung versehene Subjekt ist Teil einer Gemeinschaft, die

7 Das *Machen der Mitte* ist wie bereits erwähnt der Feldausdruck für das Dekorieren der Stuhlkreismitte.

ihm die Pflicht aufbürdet, eine Ordnung zu Darstellungszwecken zu wählen, die in einem eingeschränkten zeitlichen Bereich allgemeine und uneingeschränkte Anerkennung beansprucht. Im Rahmen der symbolischen Arbeit ist es Herr und Knecht zugleich. Die symbolische Ordnung wird in ihrer Dialektik erkennbar, gleichermaßen von einem Einzelnen hergestellt und allgemein gültig zu sein. Die Symbolbeauftragten zeichnen für die Arbeit an der Repräsentation verantwortlich, die Symbolkonsumenten für die zur Schau gestellte Akzeptanz in Form kritikloser Perception, die auf der Unantastbarkeit der symbolischen Artefakte basiert. Dabei ist die symbolische Arbeit in einen thematischen Horizont gestellt, der bei der Analyse der großen Transzendenz im Hospizkurs nicht ausgespart werden kann: der Umgang mit dem Sterben als Interaktionsherausforderung und -pflicht.

Der selbst gewählte Auftrag des Kurses besteht darin, Sterbende in adäquater Form zu Subjekten sozialer Zuwendung zu machen. Sterben wird so in einem spezifischen Kontext zur Bewältigungsaufgabe erklärt – nicht das eigene Sterben, sondern das Sterben anderer, die karitativer Bezugnahmen bedürfen. Das Kollektiv, das sich im Kreis um Artefakte versammelt, vereint die Arbeit an einer an dem Ziel der Sterbebegleitung ausgerichteten Sinnherstellung, die sich empirisch als besondere Form symbolischer Arbeit zeigt. Die Unterdeterminiertheit des symbolischen Zentrums lässt sich interpretativ auf die Deutungsarbeit in Bezug auf das Sterben ausweiten. Als Kristallisationspunkt von Unverfügbarkeit, zumindest die Erfahrungsdimension betreffend, wird Sterben als deutungsaffines Phänomen festgeschrieben. Dem theoretischen Nicht-Wissen wird nicht mit eindeutigen und allgemeingültigen Versionen symbolischer Gestaltgebung begegnet, sondern eine Vielzahl von individuell zu erwähnenden Bedeutungsträgern gegenübergestellt, die gleichwertig erscheinen. Teil der Sinnbildung ist dabei die Inszenierung des autonom agierenden Subjekts. Der Sinnbildungsprozess selbst ist in Hinblick auf sein Outcome variabel – aber nicht optional. So wird die mit dem Sterben einhergehende anthropologische Unverfügbarkeit (vgl. Plessner 1975, S. 341ff.) einer Verfügbarmachung durch den Einzelnen in Form von Darstellungspraktiken untergeordnet. Der individuelle Ausdruck, der als Leistung eingefordert wird, wird auf der Geltungsebene kollektiviert, das unsichere Wissen auf diese Art befriedet. Dabei wird Nicht-Wissen sowohl repräsentiert als auch mit diversen Wissensversionen unterminiert. Als Gattungswesen Mensch wissen wir alles und doch nichts, dürfen uns aber nicht der Sinnlosigkeit hingeben – das ist die moralische Aussage auf das Sterben gewendet. Tod und Sterben dürfen alles sein – nur nicht nichts. Keine Banalität ist zu banal, kein Heiligtum zu heilig, kein Bruch zu extrem. Dabei wird die von Sterben und Tod bedrohte Autonomie des Subjekts (vgl. Benkel 2008, S. 132) konterkariert. Sinnstiftung und Autonomieinszenierung, wenn Sinn und Autonomie existenziell bedroht sind, sind Aufgaben, die vielleicht nur über symbolische Repräsentation eingefordert werden können. Damit sind die

Widersprüche im symbolischen Arrangement, das Teil symbolischer Praktiken ist, umrissen.

Soeffners Analyse des Symbols als nicht nur Statthalter von Außeralltäglichem, was sich bereits phänomenologisch ausdifferenziert als »Appräsentationsverweisung höherer Ordnung« (S. 169) bei Schütz (1979) findet, sondern als in die Struktur des Zeichens eingeflochtene Bewältigung von Widersprüchen, macht es attraktiv für eine entsprechende Perspektivierung des Hospizkurses. Über symbolische Verweisungszusammenhänge, die hier symbolische Arrangements getauft wurden, werden in der Begleitungsausbildung Wirklichkeit und moralische Selbst- und Weltbeziehungen hergestellt, die im Rahmen des thematischen Horizonts mit einer unhintergehbaren Widersprüchlichkeit einhergehen, da Sterben als Übergang in den Tod menschliche Sinngebungen bedroht, indem es diese mit Endlichkeit konfrontiert. Dabei wurde Soeffners mehr oder minder expliziter Hang, die symbolische Appräsentation mit dem Heiligen zu assoziieren – vielleicht – unverhältnismäßig ernst genommen, um die Fragen zu erörtern, ob und wie Religion, als gesellschaftliches System, das traditionell für die Sinnhaftigkeit von Sterben und Tod verantwortlich zeichnet, den Kurs als Deutungslieferant mitgestaltet. Das Erkenntnisinteresse so zu konturieren ist riskant, da die Sozialphänomenologie, spätestens seit sich Thomas Luckmann (2014) dieses Themas annahm, eine idiosynkratische Idee davon entwickelte, was unter Religion zu verstehen sei und dabei ein maximal breites Bedeutungsfeld aufspannt. Soeffner lehnt sich allerdings nicht an die Diskussion an, die Religion als Transzendenz fasst, sondern spricht Symbolen eine Aura des Heiligen zu und ist in diesem speziellen Detail – überspitzt ausgedrückt – tendenziell näher bei Ottos Numinosen (1963) als bei Luckmanns Transendenzen (2014), da er das Feld reiner Konstitution und Konstruktion in und durch das Bewusstsein verlässt und eine Evidenz- oder Überwältigungserfahrung – in Verbindung mit einer festgelegten höheren Ordnung – stark macht. Dies ist weder bei Schütz noch bei Luckmann ausgeschlossen und findet sich bereits in dem Schockerlebnis des Übergangs von einem Sinngebiet zu einem anderen (vgl. Schütz und Luckmann 1979, S. 48ff.), stellt aber kein strukturelles Merkmal dar. Soeffners Assoziation verführt dazu, Symbole ausfindig zu machen, die dieser – vielleicht auch nur literarischen – Überhöhung entgegenstehen. Der Hospizkurs ist ein empirisches Feld, das sich durch eine Ambivalenz von Banalität und Überhöhung auszeichnet, da es an unterschiedliche Sinnprovinzen anschließt und geradezu ein Dogma des Nicht-Dogmatischen in den ästhetischen Ausdrucksformen installiert. So lässt sich die Aura des Heiligen widerlegen und wiederum auch nicht, wenn man nicht einzelne symbolische Artefakte fokussiert, sondern Symbolismus hier als relationales System versteht, das nicht als Summe von Einzelteilen analysiert werden kann. In dem symbolischen Arrangement scheint die Aura des Heiligen dann nicht als heimlich ontologisierte Sphäre, sondern als moralisches Gebot durch – als höherer Wert. In Anlehnung an Soeffners Zuschreibung wird ein Sa-

kralisierungspotenzial deutlich, das Unantastbarkeit und immanente Immunisierung erzeugen kann. Symbole gehen nicht zwangsläufig mit einer Aura des Heiligen einher, ermöglichen aber Sakralisierung als performative Dimension symbolischer Appräsentationen, die hier der ethnographischen Tradition folgend nicht unabhängig von Praktiken gesehen werden. Symbolische Appräsentationen sind also nicht auf das komplex appräsentierende Bewusstsein reduziert, welches das Subjekt in mannigfache Wirklichkeiten (vgl. Schütz 1979, S. 179ff.) versetzt, sondern Teil eines sinnhaften Handlungszusammenhangs, der ebenso relevant ist wie die damit einhergehende Materialität. Diese Perspektive plädiert dafür, keinen Aspekt gegen den anderen auszuspielen. Hier wird also mit Soeffner über Soeffner hinausgegangen.

7.3 Das rituelle Arrangement: Einlassen und Offenbaren

Eine weitere symbolische Dimension des Bildungskontextes findet sich in seiner Ritualität. In Anlehnung an die zuvor eingeführte Begrifflichkeit wird im Folgenden das rituelle Arrangement des Hospizkurses diskutiert. Damit wird auch eine Distanzierung dazu eingefordert, die Begleitungsausbildung totalitär als Ritual zu verstehen, was die Gefahr bürge, nicht-rituelle Aspekte zu vernachlässigen oder die theoretische Perspektive zu verabsolutieren. Trotz aller Vorsicht erscheint eine rituelle Ordnungsbildung in Hinblick auf das Kursgeschehen evident. Strukturell weist der Kursverlauf wiederkehrende, chronologisch aufeinanderfolgende jeweils eigenlogische Handlungsketten auf, die ihn intern organisieren. Eine Kurssequenz beginnt mit dem Kontemplation evozierenden Hören von Musik, schreitet mit der Offenbarungen einfordernden Talking-Stone-Runde fort, geht zu unterschiedlichen Vermittlungspraktiken über, die von einer speisenlastigen Pause unterbrochen werden, um mit einer weiteren Talking-Stone-Runde und einem gemeinsamen Kanon oder Tanz etc. zu enden. Bevor das rituelle Arrangement aber mit der akustischen Eröffnung anfängt, wird das symbolische Arrangement hergerichtet, das die rituellen Handlungen mithervorbringt. Der Kreis mit auf die Teilnehmendenzahl abgestimmten Stühlen lässt keine andere Möglichkeit zu als das zugewandte Sitzen, das auf der körperlichen Ebene Nähe und Sichtbarkeit herstellt. Die Integration in eine Gemeinschaft, die spezifische Handlungserwartungen schaffen kann, ist so materiell abgesichert. Der Beginn des rituellen Arrangements verpflichtet die an dem Kurs Partizipierenden auf Besinnung und Unterwerfung. Der Kreis führt zu einer Öffentlichkeit, die Praktiken des Unterlaufens verhindert. Dabei wird der rituelle Effekt, Gefühle oder hier Stimmungen zu erzeugen, über die bereits konstatierte Nähe und Sichtbarkeit ermöglicht, die mimetische Handlungen provozieren. Die Phase der Kontemplation verstärkt die Wirkung des symbolischen Arrangements, der Übergang zu einem ausdifferenzierten Ausschnitt so-

zialer Wirklichkeit mit eigenen Regeln und Relevanzen wird so vollzogen. Auf das angeleitete Schweigen folgt eine Choreographie des Sprechens, die einen Bestandteil des symbolischen Arrangements, den Stein, buchstäblich aufnimmt. Hier zeigt sich auf der materiellen Ebene die Verschränkung des symbolischen und des rituellen Arrangements. Die Weitergabe des Steins im Kreis verstärkt den vergemeinschaftenden Aspekt, der bereits der Sitzkonstellation eingeschrieben ist. Die Talks der Talking-Stone-Runde bilden den Boden für Selbstdarstellungen, die egalitär organisiert sind und mehr oder minder tiefe Einblicke in die nicht kursbezogene Alltagswirklichkeit und Gemütsverfassung der Partizipierenden erlauben. Das Gebot der Nicht-Bezüglichkeit der einzelnen Sprechsequenzen schafft eine Inszenierung der Akzeptanz gegenüber den singulären Selbstpräsentationen, die selbstzweckhaft bleiben und den weiteren Kursverlauf tendenziell nicht tangieren. In dem Überhang floskelhafter Selbstbezüge zeigen sich das Formalhafte und damit auch Rituelle der Handlungsverkettung. Hier kommt es nicht auf Inhalte, sondern auf die Durchführung an (vgl. Wulf und Zirfas 2004b, S. 19). Den inhaltlichen Kern des Kursverlaufs bilden die Vermittlungspraktiken, die eine höhere Varianz, aber spezifische Muster (u.a. Input, Körperübung, Diskussion in Kleingruppen, Debatten im Plenum) aufweisen. Auch die thematischen Auseinandersetzungen folgen also voraussehbaren Handlungsordnungen, die im Modus unterschiedlicher Interaktionskonstellationen in den Kurs integriert werden. Die Pausen sind ebenso Gegenstand der kursspezifischen Ordnungsbildung – die Partizipierenden werden nicht aus einem Reglement entlassen. Über das Buffet, das von den Partizipierenden zu bestücken ist und den Nukleus der Pausenhandlungen bildet, werden Vergemeinschaftungen unterstützt, die den Rahmen des kursöffentlichen Austausches nicht strukturell verlassen und mit der Präsentation von Gaben verbunden sind. Eine weitere Talking-Stone-Runde, die jetzt einen reflektierenden, auf den Kurs bezogenen Charakter bekommt und die kursspezifischen Wirklichkeitsbezüge abfragt, läutet die Endphase des rituellen Arrangements ein. Die darauffolgenden *Cool-down-Spiele*, die keinen inhaltlichen Erarbeitungscharakter haben, sondern den Übergang in die Alltagswirklichkeit vorbereiten, setzen schließlich den Endpunkt. Der reglementierte und durch Wiederholung gefestigte Handlungsverlauf schafft zunächst Erwartungs- und Handlungssicherheit. Die Formalität der einzelnen rituellen Stationen führt zu einer Entlastung hinsichtlich der expliziten und impliziten Anforderungen wie Ernsthaftigkeit und Selbstoffenbarungen.

In den hochgradig ausdifferenzierten *ritual studies*, die diverse Gegenstandsbeschreibungen und theoretische Positionen hervorgebracht haben, findet sich eine Funktionsbeschreibung von Ritualen, die Anspruch auf einen übergreifenden Konsens über Theoriediversifikationen hinweg erhebt. Laut Christoph Wulf und Jörg Zirfas (2004b, S. 18f.) besteht Einigkeit darüber, Rituale als kommunitär, stabilisatorisch, identifikatorisch-transformatorisch, gedächtnisstiftend, kurativ-philosophisch, transzendent-magisch und differenzbearbeitend anzusehen. All diese Zu-

schreibungen treffen in unterschiedlichem Maße auf das rituelle Arrangement des Hospizkurses zu. Ein Merkmal soll hier aber herausgegriffen werden, um es einer genaueren Analyse zu unterziehen: die identifikatorisch-transformatorische Funktion. Sie lässt sich an einer Art von Handlungssequenz im Hospizkurs in besonders anschaulicher Weise festmachen, nämlich der Talking-Stone-Runde⁸, die (mindestens) zwei Stationen des Kursverlaufs strukturiert.

Am Beginn einer Kurseinheit wird in der Offenbarungsrunde tendenziell ein semantischer Bezug zur Alltagswirklichkeit der Partizipierenden hergestellt, während am Schluss vor allem die Kurswirklichkeit Gegenstand der Sprechhandlungen ist. Das zeigt sich bereits in den jeweiligen Eröffnungen durch eine der beiden Kursleiterinnen, die die erste Runde idealtypisch mit der Frage *Wie seid Ihr hier?* und die zweite mit *Was wollt Ihr hierlassen?* einläuten. Der variierende Startschuss macht unterschiedliche Selbstinterpretationen und -darstellungen anschlussfähig. Zu Beginn sind die sich im Kreis Offenbarenden noch hybride Kurssubjekte, die sich ganzheitlich den Ausbildungszumutungen verpflichten, während sie am Schluss totale Kurssubjekte sind, deren Relevanzen stark an der Kurshistorie orientiert sind – wobei der Bezugspunkt des Alltags teilweise wieder aufgespannt wird, wenn das Ende der Kurssequenz in der Selbstreflexion thematisch wird. Das rituelle Arrangement zeitigt unterschiedliche Stadien der Identifikation mit dem Bildungskontext und seinen Relevanzen – dabei stärken die zeitlich abgegrenzten Alltagsbezüge (die erste Talking-Stone-Runde evoziert Erzählungen, die sich auf die Vergangenheit richten, während die zweite sprachliche Bezüge plausibilisiert, die sich auf die Zukunft richten) die in der Gegenwart verankerte idiosynkratische Kurswirklichkeit. Die Subjekte durchlaufen bereits auf der Reflexionsebene, die sich nur auf den Kurs selbst bezieht, einen Übergang in den Hospizkurs als besonderen Ausschnitt sozialer Wirklichkeit. Dabei wird neben der Selbstreflexion die Transformation als Wechsel von einem Relevanzsystem in ein anderes geübt. Übertragen auf das Ziel der Ausbildung lernen die Kurssubjekte, sich den Relevanzen der Begleitung auszusetzen und sie hinter sich zu lassen. Sie geben sich während eines begrenzten Zeitraums hin und beenden diesen Modus, wenn sie den Kontext verlassen. Der Ausschnitt sozialer Wirklichkeit wird als solcher abgeschlossen – genauso wie die Identifikation damit. Die totale Identifikation mit den Inhalten und Relevanzen des Kurses ist eine auf Zeit, die nur in seinem Rahmen, der mit struktureller Kontrolle einhergeht, aufrechterhalten werden soll. Mit der rituellen Struktur wird eine zeitlich begrenzte Transformation eingefordert, die als solche Teil der reflexiven Praxis wird. Eine weitere transformative Funktion findet sich auch auf einer anderen Ebene, wenn im Einführungsgottesdienst (am Schlusspunkt des

8 Im vorausgegangenen Kapitel wurde die Talking-Stone-Runde als Vergemeinschaftungspraktik gefasst. Im Kontext ihrer Ritualität kann sie darüber hinaus hinsichtlich ihrer transformativen Funktion perspektiviert werden.

Kursverlaufs) aus Kursteilnehmenden Sterbebegleitende gemacht werden, die eine neue soziale Position besetzen und ausfüllen sollen. Diesem Aspekt soll am Ende des Kapitels im Rahmen einer eigenständigen Analyse nachgegangen werden.

Zunächst aber soll das rituelle Arrangement des Kurses mit erneuter Bezugnahme auf den theoretischen Paten dieses Kapitels als Ordnungsstruktur analysiert werden, die einen symbolischen Mehrwert produziert. Laut Soeffner basierten Rituale auf der Disziplinierung und Formung von Handlungen und zeichneten sich durch ihre Bewältigungsfunktion aus. Über die Verkörperung heiliger Ordnungen verliehen sie den Handlungen – diese Zuschreibung findet sich bereits bei der Analyse von Symbolen – eine Aura des Heiligen (s.o.). Zu fragen ist entsprechend, was im Rahmen des Hospizkurses durch seine Struktur bewältigt werden soll und muss – und auf welche Weise das geschieht. Wie bei der Analyse des symbolischen Arrangements wird auch für den Nachvollzug des rituellen Arrangements der thematische Horizont des Kurses, die Vorbereitung auf die Sterbebegleitung und die damit verbundene Auseinandersetzung mit dem Ableben, in Anschlag gebracht.

Haben Tod und Sterben in den modernen westlichen Gesellschaften das Potenzial, durch die mit ihnen einhergehende vollständige Rücknahme der individuellen Autonomie (vgl. Benkel 2008, S. 132) als Bedrohung zu erscheinen, sind Subjekte davon in zweierlei Weise betroffen: als endliche Wesen und als Bestandteile von Gesellschaften sowie Gemeinschaften. Im Kurs wird nicht primär das eigene Sterben problematisiert, sondern das Sterben anderer. Das Sterben anderer führt zu deren unwiderruflichen Austritt aus Gesellschaften und Gemeinschaften – zumindest als intentional handlungsmächtige Akteure. Dieser soziale Austritt wird u.a. im Rahmen des Hospizkurses als institutionalisierte Übergangsphase symbolisch bearbeitet und ist hier Anknüpfungspunkt spezifischer sozialer Beziehungsbildung – vor dem vollständigen Bindungsverlust. Gesellschaften als Makrostrukturen überdauern den Verlust einzelner Mitglieder und sind im Gegensatz zu Subjekten potenziell unsterblich – vorausgesetzt Geburten in Verbindung mit Sozialisation kompensieren die Sterbefälle. Gemeinschaften als fragilere Gebilde, die nicht auf Arbeitsteilung als Konstitutionsprinzip gründen, sondern ein emotionales Bindungsengagement erfordern (vgl. u.a. Ritsert 2009, S. 80ff.), sind tendenziell stärker von einem Mitgliederschwund bedroht. Die im Kurs konstruierte Sterbebegleitung basiert auf einer Gemeinschaft, die der Dauerkonfrontation mit dem Beziehungsverlust ein stabiles Beziehungsgefüge entgegensetzt. Die im rituellen Arrangement dargestellte Gemeinschaft ist aufgrund ihrer formalisierten Vergemeinschaftungsstruktur immun gegen existenzielle Bedrohungen in Form von Mitgliederverlust. Durch das Durchlaufen der rituellen Stationen, die Einlassen, Integration und Mitmachen beständig wiederholen, wird Vergemeinschaftung als herzustellender und herstellbarer Prozess aufgeführt, der die einzelnen Mitglieder transzendiert. Das rituelle Arrangement stellt eine Art Anleitung zur Integration und Gemeinschaftsfindung dar: Einlassen, Offenbaren, Mitmachen, Offenba-

ren. Gemeinschaftsherstellung wird als soziales Spiel inszeniert, das im Gegensatz zum sterbeanfälligen Subjekt verlässlich ist und als Prinzip zeitüberdauernd funktioniert. Man muss sich nur in den Kreis setzen, der Musik lauschen, den Stein nehmen etc. Gemeinschaft nicht allein als Verbund von Subjekten, sondern als Subjekte transzendierende Vergemeinschaftung, die die Bedrohung von Sterben und Tod performativ bewältigt, als symbolischer Kern der rituellen Ordnung findet sich auch am Schluss des rituellen Arrangements. Die körperfokussierten *Cool-down-Spiele*, die mit einer höheren körperlichen Berührungsdichte einhergehen, bilden den Schlusspunkt der dramaturgischen Handlungskette. Die ludischen Elemente spielen das Selbstzweckhafte der Vergemeinschaftung in den inszenatorischen Vordergrund und schließen die Kurswirklichkeit mit dem Versprechen der Reaktualisierung.

Die rituelle Ordnung stellt also nicht nur Gemeinschaft dar, sondern den Prozess der Vergemeinschaftung, der als Prinzip höherer Ordnung die Aura des Heiligen bekommt, da er die Einzelnen übersteigt und dabei als letzte Gewissheit der existenziellen Bedrohung trotzt. Die an dem Kurs Partizipierenden lernen, sich als Teil eines wiederholbaren Vergemeinschaftungsprinzips zu verstehen, das als Hintergrundfolie der einzelkämpferischen Sterbebegleitungen funktioniert und der sozialen Gefährdung durch Tod und Sterben entgegenwirkt.

Als letzter Aspekt der Symbolhaftigkeit und Ritualität des Hospizkurses soll im Folgenden der Einführungsgottesdienst vorgestellt und interpretiert werden, dem als offizieller Schlussakt des Kursgeschehens eine besondere – auch rituelle – Bedeutung zukommt.

7.4 Der rituelle Übergang: Das verlorene Schaf und die Mission

Wenn man den Hospizkurs hinsichtlich eines Subjektivierungsprozesses perspektiviert, der eingefordert und angeleitet wird, findet sich im *Einführungsgottesdienst* ein Höhepunkt performativer Transformation. Hier werden die Sterbebegleitenden als solche in einem öffentlichen und offiziellen Rahmen anerkannt. Da dem Einführungsgottesdienst bisher kaum Beachtung geschenkt wurde – weder deskriptiv noch analytisch –, soll er zunächst in Form einer Feldvignette beschrieben werden, um dann als Ritual, das einen symbolischen Übergang herstellt, reformuliert zu werden. Um diesem gesonderten Abschnitt des Kurses, der sich auf eine öffentliche Statusveränderung bezieht, nachgehen zu können, wird ein Bruch mit den in diesem Kapitel bislang verfolgten theoretischen Positionen vollzogen. Da hier nicht die Integration des Symbolischen in die Wirklichkeit des Hospizkurses im Vordergrund steht, sondern ein gesellschaftlicher Anerkennungsakt, wird auf Viktor Turners (2005) Terminologie zurückgegriffen und dieser Vorgang als Schwellenphasen beschrieben. Dabei wird nicht das gesamte damit verbundene

Theoriekonstrukt übernommen, das auf Arnold van Gennep (1986 [1909]) rekurriert, es werden vielmehr die Begrifflichkeiten genutzt, um einen distanzierten und theoretisch angefüllten Deskriptionsstil zu ermöglichen, der den ethnographisch immer gesuchten dichten Beschreibungen dienen soll.

Der Einführungsgottesdienst findet an einem Sonntagmorgen im Frühling in der Kirche statt, zu der das Gemeindehaus gehört, in dem der Hospizkurs veranstaltet wurde. Bei meiner Ankunft stoße ich auf Ute und Mareike, die festliche Kleidung tragen. Wir gehen gemeinsam in die Kirche, um Vorbereitungen zu treffen. Nach und nach finden sich die anderen Kursteilnehmenden ein. Ich habe im Auftrag zwei Notizbücher mit aufwendig verzierten Einbänden gekauft, in die alle Teilnehmenden Danksagungen für die Leiterinnen schreiben sollen. Während der Vorbereitungstätigkeiten – es werden Sitzplätze reserviert, Fotos vom Kurs aufgehängt, Stehtische mit Sektgläsern und Salzstangen präpariert –, initiiere ich das Schreiben der persönlichen Widmungen. Alle Anwesenden haben sich inzwischen im Eingangsbereich der Kirche versammelt. Jutta fragt, wie so ein Gottesdienst ablaufe, ob es etwas Besonderes zu beachten gebe. Sie kenne sich damit nicht aus. Ich antworte, dass ich auch relativ unwissend sei. Da es sich um einen evangelischen Gottesdienst handle, müsse man aber wohl nicht ständig aufstehen und knien. Wir müssten wahrscheinlich nicht viel machen.

Schließlich betritt der Pfarrer die Kirche und begrüßt alle Mitglieder des Hospizvereins mit einem Händeschütteln und sagt dann, wir liefen gemeinsam in die Kirche ein. Um Punkt 10 Uhr erklingt Orgelmusik, und der Pfarrer geht den Kirchengang entlang Richtung Altar. Die Hospizkursteilnehmenden und -leiterinnen folgen ihm in Zweiergruppen. Kurz vor dem Altar bleiben die Paare einige Sekunden stehen und verteilen sich dann nach rechts und links auf die beiden ersten Bankreihen. Jutta und ich gehen gemeinsam nach vorne und biegen ohne Pause nach links ab, um uns nebeneinander auf die Bank zu setzen. Die Orgelmusik hält noch einige Minuten an. Dann begrüßt der Pfarrer die Gemeinde und gesondert den Hospizverein. Ich schaue über meine Schultern auf die Bankreihen hinter mir und zähle fünf Personen, die neben den Hospizlern und Hospizlerinnen gekommen sind. Er fährt fort, der heutige Gottesdienst gehe mit der Segnung und Aussendung der ehrenamtlichen Hospizbegleiter einher. Die Predigt passe sehr gut zur Hospizarbeit, obwohl er sie nicht entsprechend ausgesucht habe. Daraufhin kündigt er das Singen des ersten Liedes an. Eine Frau hat inzwischen an einem Keyboard in Altarnähe Platz genommen und fängt an zu spielen und laut zu singen – die Gemeinde stimmt ein. Ich bewege nur die Lippen, da ich das Lied nicht kenne und Angst habe, die Töne nicht zu treffen. Danach bittet uns der Pfarrer, aufzustehen; er spreche jetzt ein Gebet. Jutta flüstert: »Da geht's schon los«. Ich muss schmunzeln. Nach dem Gebet geht Ute nach vorne und liest einen Auszug aus der Bibel vor, in dem das gemeinsame Essen mit Sündern mit dem Wiederfinden eines verlorenen Schafs verglichen wird. Anschließend wird das Singen eines Kanons initiiert. Dann hält der Pfarrer eine Predigt, in der er das verlorene Schaf u.a. mit der Hospizarbeit in Verbindung bringt. Man könne das Verdrängen des Sterbens und des Todes als das verlorene Schaf verstehen. Die Hospizarbeit gebe Würde zurück. Nach der Predigt wird erneut gesungen. Dann begibt sich der Vorsitzende des Hos-

pizvereins nach vorne und stellt die Organisation vor. Im Anschluss hält Mareike eine Rede und geht dabei auf das pädagogische Konzept, die Struktur und Inhalte des Hospizkurses ein. Sie schließt lächelnd mit dem Satz: »Jetzt sind wir bereit, in die Begleitungen zu gehen.«

Daraufhin bittet der Pfarrer diejenigen, die am Hospizkurs teilgenommen hätten, nach vorne. Mit den anderen gehe ich auf die Kanzel. Wir versammeln uns dort von den Bankreihen aus gesehen auf rechten Seite. Der Pfarrer und die Koordinatoren des Vereins stehen auf der linken Seite. Nacheinander werden die Namen der Kursteilnehmenden ausgerufen, die sich daraufhin etappenweise in einer Reihe aufstellen, bis wir die gesamte Horizontale der Kanzel einnehmen. Schließlich bittet der Pfarrer uns, uns umzudrehen. Dann beginnt Ute Bibelsprüche vorzulesen, die sie den einzelnen Kursteilnehmenden zuordnet. Mein Vers lautet: »Der Herr hat seinen Engeln befohlen, dass sie Dich behüten auf all Deinen Wegen.« Ute lächelt mich an und nickt mir zu. Ich bin gerührt. Im Anschluss werden wir einzeln vom Pfarrer gesegnet. Als ich an die Reihe komme, stellt er sich nah vor mich, platziert seine Hände über meinem Kopf und sagt einen Segnungstext auf, der mir lang vorkommt. Von dem Inhalt des Gesagten bekomme ich nichts mit, weil ich verunsichert bin und nicht weiß, wie ich mich verhalten soll. Danach gehen wir zurück zu unseren Plätzen auf der Bank. Ein weiteres Lied wird gesungen.

Dann werden wir erneut auf die Kanzel gerufen. Ute übergibt uns nacheinander personalisierte Beauftragungsurkunden. Mareike verteilt derweil Rosen und umarmt und beglückwünscht uns. Nachdem wir erneut zu unseren Plätzen zurückgekehrt sind, spricht der Pfarrer ein Glaubensbekenntnis und stellt im Anschluss Projekte der Organisation vor. Nach dem Singen eines weiteren Liedes, dem gemeinsamen Beten des Vaterunsers und einer Segnung, die diesmal die gesamte Gemeinde adressiert, wird der Gottesdienst mit Orgelmusik beendet. Im Anschluss wird an den Stehtischen Sekt ausgeschenkt. Die letzte offizielle Zusammenkunft in der Kurskonstellation endet mit einem gemeinsamen Mittagessen in einem Restaurant und dem Anfertigen eines Gruppenfotos.

Bevor der Einführungsgottesdienst beginnt, wird der kirchliche Raum von den Angehörigen des Hospizvereins vereinnahmt und präpariert. Hieran zeigt sich bereits, dass das vorzubereitende religiöse Zeremoniell über seine eigentliche Bestimmung hinaus im Dienste der Hospizorganisation steht. Die festliche Kleidung der Kursleiterinnen markiert den feierlichen Charakter des Ereignisses, dem so der Status des Außeralltäglichen verliehen wird. Ich zeichne für Geschenke verantwortlich, die auf die Inszenierung von Dankbarkeit als Dimension des rituellen Arrangements schließen lassen. Die ehemaligen Kursteilnehmenden, die noch keine Sterbebegleitenden sind, wenn man das am Empfang des entsprechenden Zertifikats festmacht – hier zeigt sich ihr liminaler Status (vgl. Turner 2005, S. 95f.) –, würdigen die vormaligen Kursleitenden, die den Prozess der Subjektivierung im Rahmen des Gottesdienstes dramaturgisch vollenden, mit Gaben. Die persönlichen Bezugnahmen, die durch die mit Inhalten zu füllenden Büchern provoziert

werden, stellen freundschaftliche Nähe dar, die zwischen den Vertreterinnen und Vertretern der beiden Statusgruppen entstanden ist.

Durch das Herrichten der Stehtische mit Sektgläsern und Naschwaren wird eine materielle Anordnung geschaffen, die den zu vollziehenden religiösen Akt als Gegenstand festiver Bezugnahmen ausweist. Die Art der Feierlichkeit lässt sich bereits anhand der Unwissenheit und damit verbundenen Unsicherheit von Jutta und mir die kirchliche Liturgie betreffend zuordnen: Es handelt sich um eine mit einem Übergangsritual assoziierte Schwellenphase, die Neophyten produziert, die Unbestimmtheit und Ambivalenz aushalten müssen (vgl. ebd., S. 95f.). Dabei entsteht eine spontane Form von Kameradschaft, die sich in einem Verbünden äußert, wir durchlaufen die rituellen Stationen schließlich zusammen. Mit dem Eintreffen des Pfarrers verschiebt sich die Dominanz von den raumeinnehmenden Hospizlern und Hospizlerinnen zum Leiter des Gottesdienstes, der Wertschätzung durch die persönlichen Begrüßungen und die Forderung nach einem gemeinsamen Einlaufen zum Ausdruck bringt.

Das darauffolgende Beschreiten des Kirchengangs, welches im Zusammenspiel mit der Orgelmusik einen dramatischen Effekt erhält, geht mit einer Präsentation der Ritualteilnehmenden einher, denen besondere Relevanz zukommt. Dabei schreitet der Repräsentant kirchlicher Autorität voran. Die ehemaligen Kursteilnehmenden in ihren Rollen als Neophyten folgen und huldigen dem heiligen Ort, indem sie vor dem Altar verharren, bevor sie sich auf die Bankreihen verteilen – wobei Jutta und ich, die mit Orientierungsschwierigkeiten kämpfenden verbündeten Frauen, die Selbstpräsentation verkürzen und uns im Anschluss einen gemeinsamen Platz suchen.

Der Pfarrer beginnt den Gottesdienst mit einer Begrüßung, in der die Gemeinde und die Angehörigen der Hospizorganisation als besonderer Teil des Publikums angerufen werden. Damit suggeriert er den Organisationszugehörigen eine Öffentlichkeit, die durch die geringe Besucherzahl konterkariert wird. Als besonderer Inhalt des Gottesdienstes markiert er die *Segnung und Aussendung* der ehrenamtlichen Hospizbegleiter und Hospizbegleiterinnen. Die Neophyten sollen im Verlauf des rituellen Arrangements also religiös geweiht⁹ und auf eine nicht näher erläuterte Mission gesandt werden. Der Predigt, der gottesdienstlichen Rede als Teil der Liturgie (vgl. Seitz 2010, S. 39), weist der Pfarrer daraufhin eine nicht intentional herbeigeführte Passung zur Hospizarbeit zu, womit er eine Art Wahlverwandtschaft postuliert. Es bedarf also keiner gesonderten Anstrengungen, Hospiztätigkeiten religiös zu legitimieren. Im Anschluss wird auf der Grundlage ostentativer musikalischer Anleitung das gemeinsame Singen eines Liedes initiiert,

9 Unter dem deutungsoffenen Begriff *Segnen* lässt sich grundsätzlich ein In-Beziehung-Setzen von göttlicher und irdischer Welt verstehen (vgl. Leuenberger 2015, S. 111).

das die mit der Durchführung der Liturgie Beauftragten und die Gottesdienstbesuchenden in das gleiche kollektive Handeln integriert. Die Zuschauenden werden zu Mitmachenden – hier wird ein spezifisches Beteiligungsmuster sichtbar, das auf einem Wechselspiel unterschiedlicher Formen der Integration basiert (vgl. Roth 2011, S. 251ff.). Das Singen als kollektive Praktik schreibt sich als mimetischer Prozess (vgl. Wulf 2005, S. 21ff.) in den Gottesdienst ein – zumindest wird das Potenzial entfaltet, auch über ein ungenügendes Wissen verfügende Gottesdienstteilnehmende durch die Möglichkeit der Nachahmung zu inkludieren. Dass dies unterlaufen werden kann, zeige ich, wobei meine Verweigerung aber nicht öffentlich wird, wenn ich durch das Bewegen der Lippen mehr oder minder virtuos den Anschein des Mitmachens erwecke. Auf das Lied folgt ein Gebet, das durch das Aufstehen als körperliche Darstellung der Ehrerbietung aus dem Handlungsfluss herausgestellt wird. Jutta kommentiert das in Hinblick auf die sich als unsicher herausstellenden Handlungserwartungen und -zumutungen. Die Lesung, in der ein Gleichnis deklamiert wird, trägt Ute vor, wodurch die Verschränkung von kirchlicher Liturgie und öffentlicher Darstellung des Hospizvereins noch deutlicher wird: Im Sinne eines *Quid-pro-quo-Prinzips* übernehmen Vertreter und Vertreterinnen des Hospizvereins kirchliche Aufgaben, während sich die religiöse Autorität als Öffentlichkeitsarbeiter der Organisation zur Verfügung stellt. Hospizarbeit und Kirchenarbeit gehen Hand in Hand, was eine geteilte Ideologie wenigstens vermuten lässt; wobei der Inhalt der Lesung, die Rückkehr des verlorenen Schafes, die Re-Integration des reuigen Sünders, nicht zwangsläufig als inhaltliche Brücke zur Hospizarbeit gelesen werden muss. Nach dem Singen eines Kanons, welches das versammelte kirchliche Kollektiv zu einer noch virtuoserem Performanz der Kooperation herausfordert, wird allerdings sehr wohl im Rahmen der Predigt das Gleichnis des verlorenen Schafs als Metapher für die Hospizarbeit plausibilisiert. Der Pfarrer deklariert das unterstellte Verdrängen von Sterben und Tod als Sünde und die Hospizarbeit als Rückgabe von Würde. Im Rahmen der Metapher wäre das verlorene Schaf als kollektive Verantwortungsübernahme für das Sterben sowie Sterbende und die Hospizarbeit als gesellschaftliche Rückkehr in die Sphäre der Moralischen zu deuten. Jenseits aller Fragen, ob Metapher und Metaphorisierendes tatsächlich kongruent sind, wird der gemeinsame Geist von kirchlicher Sinnstiftung und hospizlicher Tätigkeit deutlich: die Orientierung an höheren Werten, die Verteidigung sittlicher Grundsätze. Nach dem erneuten Tätigwerden des gesamten Kollektivs in Form von Gesang wird dem Hospizverein Raum für ausschweifende Selbstdarstellung gegeben – zunächst durch den Vorsitzenden des Vereins, der die moralische Botschaft der Predigt weltlich wendet, und dann durch eine Kursleiterin, die den Ausbildungsweg thematisch macht und damit als systematisierte Basis der Sterbebegleitung herausstellt. So werden die Organisation und ihr ehrenamtlicher Output als professionell gerahmt. Der Satz: »Wir sind jetzt bereit, in die Begleitungen zu gehen« bringt die Ausbildung als Befähigung zum institutio-

nalisierten Handeln hervor, das als Begleitung bezeichnet wird. Das Personalpro-nomen verweist auf eine Gemeinschaft, in der es ab diesem Punkt keine Status-unterschiede mehr gibt. Den Neophyten werden die Kompetenz und Bereitschaft zugesprochen, in den Stand der Sterbebegleitenden erhoben zu werden. Hier wird eine Differenz markiert zwischen denen, die das *Wir* erfasst, und denen, die davon ausgeschlossen sind (vgl. Wulf 2004, S. 50). So wird der identifikatorische Charak-ter des Rituals sichtbar: Der performative Akt erzeugt, was er bezeichnet, indem er die angehenden Sterbebegleitenden zu einem Können auffordert, das sie noch nicht zu leisten imstande sind, und als diejenigen anerkennt, die sie erst werden müssen (vgl. Wulf und Zirfas 2004a, S. 21). Auf die Reden, die die Neophyten in eine Zuschauerrolle verwiesen, in der sie den Zuschreibungen und Kontextualisie-rungen passiv ausgesetzt waren, folgt ein theatraler Einsetzungsakt, der sie dem Publikum der Gemeindeöffentlichkeit vorführt. Mit dem Ruf auf die Kanzel werden die Schwellenwesen Teil der Bühnenpräsentation, die zuvor den Liturgiegestalten- den und ihren jeweiligen Aufführungen vorbehalten war (vgl. Fischer-Lichte 2001, S. 326). Mit dem Ausrufen ihrer Namen werden sie einzeln dem Publikum prä-sentiert. Damit wird ihnen ein herausgehobener Status zugesprochen, der sie von der Anonymität der öffentlichen Sphäre entbindet und über die dargestellte Iden-tifizierbarkeit einer Kontrolle unterwirft, die Teil der Darstellung wird. Auf das öffentliche Zeigen folgt das Umdrehen der Körper, die jetzt nicht mehr der Ge-meinde zugewandt sind, sondern den kirchlichen und hospizlichen Funktionären und Funktionärinnen. Wieder werden die Neophyten einzeln adressiert – diesmal nicht, um sich zu zeigen, sondern um eine Botschaft zu empfangen. Der Bibelvers, den ich wie eine Gabe erhalte, drückt eine Art Care-Beziehung zwischen mir und einer mich beschützenden göttlichen Autorität aus. Die magische Handlung, wel-che die Hospizarbeit mit dem Sakralen assoziiert und so selbst die Aura des Hei-ligen verleiht, integriert die nicht kirchlich orientierte Ritualteilnehmende in die Gefühlsordnung der Aufführung. Das Versprechen transzendentaler Schützenhilfe geht aber auch mit dem Heraufbeschwören einer Bedrohung einher. Die Rührung als emotionale Reaktion antwortet auf die widersprüchliche Botschaft, die neben der Schutzzuweisung das Krisenpotenzial mitvergegenwärtigt und dabei den emo-tionalen Sog zeigt, den rituelle Arrangements entwickeln können.

Auf die personalisierten Begleitungsmottos, die die zu leistende karitative Ar-beit sowohl als Bewältigung als auch als Zu-Bewältigendes hervorbringen, folgt die bereits angekündigte Segnung der Neophyten. Meine Verunsicherung zeigt den Zwangscharakter des formalen und formalisierten Ritualablaufs. Die Station der Segnung kann schwerlich unterlaufen werden. Die körperliche Nähe, die plötz-lich zum Pfarrer entsteht, und die Unklarheit, welche Erwartungen die Interaktion strukturieren – bedarf die Segnung bspw. des Blickkontaktes oder gerade nicht etc. –, erzeugen Handlungsdruck und Unterwerfung, die sich hier in einem Aushalten der Situation zeigt. Darauf folgt eine weitere Vergemeinschaftungsversicherung,

welche die Egalität der zum Gottesdienst Versammelten wiederherstellt. Erst nach der darauffolgenden Übergabe der Beauftragungsurkunden, die eine Kompetenz ausweisen, die mit einer Mission einhergeht, haben die Neophyten den Übergang geschafft. Die Glückwünsche in Form von Gaben und Körperpraktiken zeigen die Vollendung des Transformationsprozesses an. Die Sterbebegleitenden sind jetzt offiziell ihrer Statusgruppe zugehörig und haben die Lehrlingsphase hinter sich gelassen – der magische Akt¹⁰, der seinen Höhepunkt in der religiösen Aufrüstung und Segnung sowie der weltlichen Zertifizierung findet, ist vollzogen. Der Kurs hat Sterbebegleitende geschaffen und diese soziale Konstruktion ist konstitutiv mit einer Mission verbunden, die auf eine karitative Abrufbarkeit hindeutet, die Teil der Rollenwahrnehmung ist.

Die in diesem Kapitel vorgestellten Überlegungen sollen dem Zweck dienen, neben der dichten Beschreibung des Statusübergangs, der durch den Hospizkurs initiiert wird, seine symbolische Dimension in allen Facetten zu beleuchten. Es wurden Analysen entwickelt, die sich mit strukturellen, materiellen und performativen Aspekten des Kursgeschehens befassen. Mit der Fokussierung auf Form und Ästhetik des Kurses sollte seine praktische Handlungslogik nachgezeichnet werden, die ihn als eigentümlichen Bildungsort verstehbar macht. Zu diesem Zweck wurde schwerpunktmäßig die phänomenologisch-soziologische Tradition bemüht, um Prozesse der Herstellung von Bedeutung auf unterschiedlichen Ebenen nachzuspüren. Mit Hilfe der theoretischen Perspektivierung wurde nach Mitvergegenwärtigungen, Widersprüchen und Bewältigungen gefahndet, die mit einer Ausbildung einhergehen, die es sich zum erklärten Ziel macht, den Umgang mit Sterbenden zu lehren, deren Erfahrungssphäre den Lebenden unverfügbar bleiben muss. Im Rahmen der Analyse wurden diverse Prozesse der Vergewisserung und Verunsicherung, Vergemeinschaftung und Ordnungsbildung herausgearbeitet und mit dem thematischen Horizont in Beziehung gesetzt. Dabei deckte die Frage nach der großen Transzendenz die individualisierte Souveränität im Umgang mit Unbestimmtheit auf. Im Kurs wird keine ontologische Antwort gegeben, vielleicht aber eine existenzialistische, wenn das performative Gebot den Einzelnen zu einer Suche nach seinem Weg anhält – unabhängig davon, wie sakral oder banal die Bedeutungshervorbringung am Ende ausfallen mag. Als Gegengewicht zur individualisierten Aufgabe der Sinnfindung zeigt sich die Gemeinschaft, die eine Legitimationsrolle erfüllt, indem sie Akzeptanz herstellt. Die Unbestimmtheit des Sterbens, die sich als basale Herausforderung der Sterbebegleitung abzeichnet, wird als solche dargestellt und erscheint gleichzeitig bearbeitbar – symbolisch bearbeitbar. Das Symbolische des Hospizkurses transzendiert Soeffners Symbol

10 Hier lehne ich mich an Pierre Bourdieu (2015, S. 112ff.) an, ohne dessen theoretische Einsichten vollständig zu übernehmen.

– im Rahmen einer Gemeinschaft, die über den einzelnen hinausgeht und so ein Bewältigungsversprechen schafft.

