

Reinhold Schmitt; Anna Petrova

## „Demonstrative“ und „partizipative“ Ritualität: Totensonntagserinnern in einem deutschen und einem russischen Gottesdienst

2017

<https://doi.org/10.25969/mediarep/3595>

Veröffentlichungsversion / published version  
Zeitschriftenartikel / journal article

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schmitt, Reinhold; Petrova, Anna: „Demonstrative“ und „partizipative“ Ritualität: Totensonntagserinnern in einem deutschen und einem russischen Gottesdienst. In: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift*, Jg. 2 (2017), Nr. 1, S. 38–75. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/3595>.

### Erstmalig hier erschienen / Initial publication here:

<https://doi.org/10.2478/kwg-2017-0003>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 3.0 Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0>

### Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - No Derivatives 3.0 License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0>

---


## Artikel

Reinhold Schmitt, Anna Petrova\*

# „Demonstrative“ und „partizipative“ Ritualität: Totensonntagserinnern in einem deutschen und einem russischen Gottesdienst<sup>1</sup>

---

**1** Dieser Beitrag fasst die Ergebnisse einer umfangreichen Studie zum Vollzug der Erinnerungsrituale in Zotzenbach und Sarepta zusammen. Aus Platzgründen können wir hier nur die zentralen Ergebnisse, nicht jedoch auch die Methode ihrer Produktion vorführen. Für detailliertere Einsichten siehe Schmitt/Petrova (in Vorbereitung).

 © 2017 Reinhold Schmitt, Anna Petrova, licensee De Gruyter Open.  
This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 License.

**Abstract:** This article explores how close one can come to a cultural-scientific perspective on the basis of a constitution-analytical methodology. We do this on the basis of a comparison of the celebration of *Totensonntag* in Zotzenbach (Southern Hesse) and Sarepta (Wolgograd). In both places, there are protestant churches that perform this ritual to commemorate the dead on this "Sunday of the Dead" as a part of their church service. Our scientific interest lies in the reconstruction of the rituality produced during the in situ execution. In both services, the names of the deceased are read out and a candle is lit for each deceased person. In Zotzenbach the priest reads out the names and an assistant ignites the candles for the deceased, whereas in Sarepta the bereaved are responsible for this. Since the ritual is organised in very different ways in terms of architecture-for-interaction (statically in Zotzenbach, spatially dynamic in Sarepta), we can reconstruct two completely different models of rituality: a demonstrative one (Zotzenbach) and a participative one (Sarepta). The demonstrative model works on the basis of a finely tuned coordination between the two church representatives and is aimed at a dignified execution. The model in Sarepta is not suitable for the production of formality due to its participatory structure. Here, however, the focus is also on the aspect of socialization, which goes beyond the church service and offers the Russian-German worshipers the opportunity to situationally constitute as a culturally homogeneous group.

**Keywords:** multimodality, multimodal interaction analysis; architecture-for-interaction; social topography; church service; rituality

**Dr. Reinhold Schmitt M.A.**, Institut für deutsche Sprache, Abteilung Pragmatik, Augustaanlage 32, D-68165 Mannheim, email: reinhold.schmitt@ids-mannheim.de

**Dr. Anna Petrova**, Universität Wolgograd, Institut für Philologie und interkulturelle Kommunikation, Lehrstuhl für deutsche und romanische Philologie, Prospekt Universitätskij 100, 400062 Wolgograd, email: petrova.anna@volsu.ru

## 1 Einleitung und Erkenntnisinteresse

Wir unternehmen mit diesem Beitrag den Versuch, Möglichkeiten und Grenzen, auszuloten, die sich ergeben und mit denen man konfrontiert wird, wenn man wissen will, wie weit man mit einer fallbezogenen Konstitutionsanalyse (und zunächst unter motiviertem Ausschluss ethnografischer Informationen und kulturhaltiger Kontextbeschreibungen) in falltranszendierender Weise in Begriffen und Vorstellungen von primär sozialer, aber im weiteren Sinne auch kultureller Relevanz kommt. Wir unternehmen diesen Versuch auf der Grundlage einer fallbasierten Kontrastierung zweier Beispiele des Vollzugs desselben gottesdienstlichen Rituals (das Totensonntagserinnern) in zwei verschiedenen Kirchen. Die zentrale Frage ist dabei für uns: Welche Hinweise auf soziale und

kulturelle Relevanzen produzieren die Daten und was davon ist konstitutionsanalytisch erfassbar?

Das sind Fragen, die im Kontext konversationsanalytischer Untersuchungen in der Regel nicht im Zentrum des Erkenntnisinteresses stehen. Und auch der nächste Schritt in Richtung soziologischer oder kulturwissenschaftlicher Weiterführung im Sinne einer Reflexion konstitutionsanalytisch produzierter Ergebnisse steht nicht ganz oben auf der konversationsanalytischen Relevanzliste. Wir wollen mit unserem Beitrag zum einen den fallbezogenen Implikationen der ersten Frage nachgehen und zum anderen zumindest ansatzweise zeigen, was auf der Grundlage einer konstitutionsanalytischen Methodologie mögliche und notwendige erste Schritte sein können. Der Schwerpunkt liegt dabei jedoch auf der konstitutionsanalytischen Rekonstruktion der implikativen Relevanzen unserer empirischen Grundlagen.

Unser Beitrag ist also kein kulturwissenschaftlicher und man kann zu Recht fragen, was er dann in einer kulturwissenschaftlichen Zeitschrift zu suchen hat.<sup>2</sup> Wir würden eine solche Frage wie folgt beantworten: Wir verstehen unseren Beitrag als ein doppeltes Diskussionsangebot: Zum einen ist es ein Angebot in Richtung empirischer Interaktionsforschung konversations- oder gesprächsanalytischer Provenienz, die sich in der Regel, wenn überhaupt, nicht analytisch, sondern im Bereich ihrer theoretischen Grundlagen mit kulturellen Voraussetzungen und sozialstrukturellen Implikationen ihres Untersuchungsgegenstandes und ihrer Fragestellungen auseinandersetzen. Zum anderen richtet sich das Diskussionsangebot an die Kulturwissenschaft, die ihren empirischen Grundlagen in der Regel einen bereits wesentlich stärker theoretisierten und theoriehaltigen Status zuweist und Interaktionsdokumente immer schon unter der Perspektive von theorierelevanten Belegen versteht.

Noch eine zweite Bemerkung müssen wir aufgrund unseres Titels machen, um keine Erwartungen zu wecken, die dann durch unsere Analyse enttäuscht werden. Die Aufnahmen aus beiden Gottesdiensten werden nicht systematisch ethnografisch flankiert. Wir haben auf die Durchführung ethnografischer Interviews und deren Auswertung verzichtet. Wir befragen keine Informand/innen und zielen auch nicht auf die Rekonstruktion der kulturellen Perspektive und Deutungsmuster der Beteiligten in ihren Worten.<sup>3</sup> Diese Entscheidung ist methodisch motiviert und methodologisch reflektiert. Sie hat ihren Ursprung in unserem zentralen Erkenntnisinteresse. Uns geht es – obwohl wir einen deutschen und einen russischen Fall kontrastiv analysieren – im engeren Sinne nicht um einen interkulturellen Vergleich, was aus kulturwissenschaftlicher

Sicht enttäuschend sein mag. Unser Hauptaugenmerk liegt auf dem multimodal-raumanalytischen Vergleich des Vollzugs desselben Rituals in zwei lutherischen Kirchengemeinden. Dass der sprachliche Teil des Vollzugs dabei ganz offensichtlich in zwei verschiedenen Sprachen und in unterschiedlichen gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhängen realisiert wird, ist Bestandteil und Relevanz unserer Daten. Für uns als Analytiker stellt diese Tatsache eine auferlegte thematische und methodisch-methodologische Relevanz dar, der wir im Rahmen unseres fallkontrastiven Ansatzes nachkommen. Obwohl also eine Analyse mit (inter-)kulturell tragfähigen Aussagen nicht unser primäres Erkenntnisinteresse ist, ‚zwingt‘ uns diese Relevanz in eine – aus konstitutionsanalytischer Perspektive – erweiterte sozialstrukturelle und kulturelle Reflexive Perspektive.

Dass wir dies methodisch motiviert und im Rahmen unseres konstitutionsanalytischen Ansatzes tun, führt dazu – was nicht unbedingt gängiger kulturwissenschaftlicher Praxis entspricht und daher vielleicht etwas unverständlich erscheinen mag –, dass wir relevante ethnografische Informationen und kulturell relevante Verweise erst nach der Fallanalyse einbringen. Die Kosten dieser forschungslogischen Sequenzierung, die aufgrund unserer konstitutionsanalytischen Primärorientierung zustande kommt, bestehen, wenn man eine stärkere initiale Kontextualisierungserwartung hat, in einer Art Verspätungserfahrung.

Wir sind mit unserem fallbasierten, multimodal-raumanalytischen Erkenntnisinteresse nicht nur hinsichtlich der Frage, wann wir auf relevante ethnografische Informationen zurückgreifen, gemessen an kulturwissenschaftlichen Erwartungen sehr zurückhaltend. Wir beabsichtigen darüber hinaus auch nicht, auf der Grundlage von zwei Fällen Aussagen darüber zu machen, ob die analysierten Beispiele eventuell typisch für den Vollzug des Totensonntagserinnerns in Deutschland und Russland sind. Wir nutzen die beiden Fälle vielmehr in erster Linie dazu, den Prozess der situativen und multimodal-raumbasierten Konstitution zweier unterschiedlicher Formen von Ritualität im Rahmen einer minimalen Kontrastierung zu rekonstruieren.

Auch wenn wir einen solchen engen Fokus haben, sehen wir unsere konstitutionsanalytische Rekonstruktion von Ritualität in theoretischer Nachbarschaft mit kultursoziologischen Arbeiten

<sup>2</sup> Die reflexiven Passagen, in denen wir uns – aus unserer Perspektive – mit kulturwissenschaftlichen Erwartungen beschäftigen, sind dieser „unsystematischen“ Platzierung geschuldet.

<sup>3</sup> Wir haben uns – um diesen Punkt zu verdeutlichen – dazu entschlossen, den ursprünglichen zweiten Titelteil „Totensonntagserinnern im deutsch-russischen Vergleich“ hinsichtlich seiner kulturspezifischen Erwartungen abzumildern und demgegenüber stärker den fallspezifischen Ereignisbezug und institutionellen Kontext zu betonen. Daher sprechen wir vom „Totensonntagserinnern in einem deutschen und einem russischen Gottesdienst“.

zur „Ordnung der Rituale“ (Soeffner 1992) und zur „Soziologie des Symbols und Rituals“ (Soeffner 2010). Unser grundsätzliches Verständnis religiöser Vergesellschaftung fußt in den religionssoziologischen Arbeiten von Luckmann (1967, 1988, 1996) und den Studien zu modernen Gottesdienstformen von Knoblauch (1999, 2009). So interessant und inspirierend diese Arbeiten sind: Sie sind für unser konkretes analytisches Vorhaben aufgrund der multimodal-raumbasierten Komplexität der Interaktionsdokumente und unserem Interesse an der detaillierten Rekonstruktion der situativen Konstitution von Ritualität nicht unmittelbar orientierungsleitend. Unsere Annäherung an Aspekte, die für ein kulturwissenschaftliches Erkenntnisinteresse zentral sind, erfolgt also nicht über den expliziten Anschluss an theoretisch-konzeptionelle Überlegungen, sondern über die Spezifik unserer Daten – und forschungslogisch daher zu einem ‚späten‘ Zeitpunkt.

Nachdem wir uns zunächst zur präventiven Bearbeitung möglicher Missverständnisse und Fehlerwartungen eher dazu geäußert haben, was unser Beitrag nicht ist, wollen wir nun darlegen, was genau wir tun werden.

Wir analysieren in diesem Beitrag auf der Grundlage einer raumbasierten, multimodal-interaktionsanalytischen Methodologie den Vollzug eines religiösen Rituals, das seinen festen Platz im Kirchenjahr hat und nur einmal im Jahr vollzogen wird. Das Ritual findet in evangelischen Kirchen als Bestandteil der gottesdienstlichen Liturgie am letzten Sonntag des Kirchenjahres, dem so genannten Totensonntag oder Ewigkeitssonntag, statt. Im Rahmen dieses Rituals wird an die Verstorbenen erinnert, indem deren Namen vorgelesen werden und für jeden Verstorbenen eine Kerze entzündet wird. Mit diesem Erinnerungsritual wird – aus religiöser Sicht – zum einen der Verstorbenen gedacht (daher Totensonntag), zum anderen wird die Angst vor dem Tod durch die Perspektive auf ein ewiges Leben nach dem Tod bearbeitet (daher auch Ewigkeitssonntag). Wir beschäftigen uns mit diesem Erinnerungsritual aus einer vergleichenden Perspektive. Unsere empirischen Grundlagen sind Videoausschnitte aus zwei Gottesdiensten, die am 20.11.2016 zum einen in Sarepta (Wolgograd) und zum anderen in Zotzenbach (Südhessen) aufgezeichnet wurden.

Bei den beiden Ritualvollzügen handelt es sich um einen minimalen Kontrast, denn die Ausschnitte sind weitgehend vergleichbar. Dies gilt für den Zeitpunkt der Aufnahme, für die konfessionelle Zugehörigkeit der dokumentierten Gemeinde (lutherische Kirchengemeinde) und die basale Struktur: Verlesen der Namen Verstorbener und Entzünden einer Kerze für jeden Verstorbenen. Auf der Grundlage dieser Vergleichbarkeit unterscheiden sich die Aufnahmen jedoch hinsichtlich folgender Merkmale: dem Aufnahmeort (Russland und Deutschland), der Sprache des rituellen Vollzugs (russisch und deutsch), der Interaktionsarchitektur der Kirchenräume und des Altarbereichs, der Raumnutzung während des Rituals sowie der Beteiligungsstruktur.

Diese Spannung von Übereinstimmung und Differenz liefert zum einen fallbasierte Einblicke in das Varianzspektrum, in dem dasselbe liturgische Element faktisch vollzogen werden kann. Und sie eröffnet zum anderen die Möglichkeit, in der Spezifik des jeweiligen Vollzugs mehr als nur eine Zufälligkeit zu sehen: nämlich den motivierten Ausdruck eines gottesdienstlichen Konzepts, das dem Erinnerungsritual zugrunde liegt, das auf Strukturen der Institution verweist und über deren gesellschaftliche und kulturelle Prägung Auskunft gibt.

Wir gehen von folgender Annahme aus: Der Zugang zu der spezifischen Bedeutung des Erinnerungsrituals für die vollziehende Institution, die beteiligte Gemeinde und die Hinterbliebenen führt nur über die genaue Analyse der Vollzugspezifika der beiden Erinnerungsrituale. Grundlage dieser Annahme ist die ethnomethodologische Perspektive, wonach Gesellschaftsmitglieder ihre soziale Umwelt im Moment des interaktiven Vollzugs verstehen und als soziales Faktum, das heißt als real existierend, begreifen. Bergmann (1981, 12) hat diese zentrale ethnomethodologische Vorstellung von Garfinkel (1967) in der Formulierung einer „Vollzugswirklichkeit“ verdichtet.

Wir betrachten die Spezifik des jeweiligen Vollzugs als die empirische Grundlage der Rekonstruktion von Ritualität. Die rekonstruierte Ritualität wiederum eröffnet den empirisch basierten Zugriff auf einen wesentlichen Aspekt der situativen Produktion religiöser Bedeutung und auf ein wichtiges Element religiöser Vergesellschaftung insgesamt.

## 2 Rituelle Kommunikation und Ritalität des Verhaltens

Mit unserem Erkenntnisinteresse an Ritalität im Gottesdienst bewegen wir uns in dem Bereich der Untersuchung institutioneller Kommunikation. Während es präferiert untersuchte Institutionen gibt, zu denen umfangreiche empirische Untersuchungen durchgeführt wurden (beispielsweise Schule, Gerichtssaal, Universität, Arztpraxis, Betrieb, Wirtschaftsunternehmen und Krankenhaus), besitzt die Kirche diesbezüglich eine eher randständige Bedeutung: Es gibt nur wenige Untersuchungen, die sich mit Kommunikation in der Kirche beschäftigt haben. Eine der einschlägigen stammt aus den 1990er-Jahren und beschäftigt sich mit Gottesdienst als prototypisches Beispiel für rituelle Kommunikation (Paul 1990)<sup>4</sup>. Paul grenzt sich von der Position von Leach (1978) und Werlen (1984) ab, die sich bei ihren Analysen rituellen Handelns auf das Formular oder die Partitur des Rituals im Sinne einer ablaufschematischen Ordnungsstruktur – in der Formulierung von Werlen (1984, 148) „eine klar strukturierte, klar kodifizierte Handlung (respektive Folge von Handlungen)“ – beziehen. Demgegenüber formuliert er als zentrales Argument: Für die Konstitution ritueller Bedeutung ist gerade nicht das Formular oder die Partitur verantwortlich (Paul 1990, 17), sondern spezifische, subjektgebundene Verhaltensweisen beim Vollzug des Rituals (Paul 1990, 11). Dies ist ein Aspekt, der in unseren eigenen Analysen in besonderer Weise sichtbar wird.

Ein weiterer Punkt, der für unsere Untersuchung eine Rolle spielt, ist das Verhältnis von Ritalitätsvollzug und Institution, mit dem sich Paul (1983) beschäftigt hat. Es ist vor allem die ethnomethodologische Vorstellung, dass ein Ritual als Bestandteil institutioneller Ordnung (wie andere Ordnungsstrukturen auch) situativ vollzogen, dass es gesprochen und verkörpert werden muss, um seine volle Wirkung zu entfalten,

die wir mit Paul teilen<sup>5</sup>. In einem wichtigen Punkt haben wir die ethnomethodologische Perspektive jedoch radikalisiert, denn wir sind im eigentlichen Sinne nicht am Erinnerungsritual als Bestandteil der totensonntäglichen Liturgie interessiert. Dieses Ritual setzen wir gewissermaßen als Bedingung unseres analytischen Erkenntnisinteresses voraus und beschäftigen uns konkret mit folgenden Fragen: Welche soziale Bedeutung wird durch den spezifischen Vollzug des Rituals situativ produziert? Wer sind die zentralen Agenten des Vollzugs und welche Beteiligungsstruktur (bezogen auf alle Anwesenden) liegt dem Vollzug zugrunde? Welche Vorentscheidungen gehen dem spezifischen Vollzug des Rituals voraus? Um diesen spezifischen Erkenntnisfokus zu verdeutlichen, sprechen wir im Titel auch nicht vom Erinnerungsritual, sondern von zwei Formen ritueller Sinnkonstitution, die wir als Ritalität bezeichnen. Dieser Sinn wird in situ und kollektiv produziert. Hierdurch und durch das handlungsimplikative *Totensonntagserinnern* verdeutlichen wir die Qualität und Eigenschaft unseres Erkenntnisgegenstands als faktisches Vollzugshandeln, das wir (im gegebenen Darstellungsrahmen) in seiner gesamten multimodal-räumlichen Komplexität rekonstruieren.

Da wir auf einer audiovisuellen Basis arbeiten, haben wir teilweise gänzlich andere Einblicke in die Struktur dieser Vollzugsnotwendigkeit ritueller Bedeutung, die Paul bei seiner Untersuchung nicht zur Verfügung hatte. Der rituelle Vollzug wird nun nicht nur in seiner monomodalen Reduktion auf Verbalität, sondern in seiner faktischen multimodal-räumlichen Komplexität analysierbar. Nur wenn alles Hör- und Sichtbare in seiner unausweichlichen räumlichen Bindung in den analytischen Fokus gerückt wird, werden Einsichten in die Konstitution ritueller Bedeutung deutlich, die gerade auch in ihrem mikrostrukturellen Zusammenspiel die zentrale Grundlage für die Konstitution von Ritalität darstellen. Ritueller Sprechen ist unter diesen Bedingungen nur noch ein Teil von „*embodied interaction*“ (Streeck/Goodwin/LeBaron 2011).

<sup>4</sup> Weitere Untersuchungen zum protestantischen Gottesdienst liefern Gülich/Paul (1984); zum römisch-katholischen Gottesdienst als Beispiel für ein prototypisches Ritual Rauch (1992); weiterhin Werlen (1984, 1987, 1988, 2001). Paul identifiziert auf der Grundlage eines protestantischen Gottesdienstes eine Opposition zwischen Ritual und Institution (Paul 1983, 95f.).

<sup>5</sup> Im Sinne dieser Vollzugsvorstellung von Ritual siehe hierzu auch Rappaport (2008) und seine Konzeption des Zusammenhangs von Ritual und performativem Sprechen („ritual and performative speech“; Rappaport 2008, 192).

Die punktuelle Beschäftigung mit Interaktion in der Kirche, die aus dem Anfang der 1990er-Jahre datiert, wurde nachfolgend nicht weitergeführt, obwohl es ein ungebrochenes Interesse an institutioneller Kommunikation gab. Die gleiche Einschätzung trifft auch auf linguistische Untersuchungen im Bereich Religiöser Diskurs zu. Dementsprechend wurde das Verhältnis von Sprache und Religion kürzlich als „unzureichend untersuchter Bereich“ (Lasch/Liebert 2015, 477) charakterisiert. Gleichwohl existiert ein anhaltendes, jedoch eher punktuell Interesse an diesem Untersuchungsgegenstand (siehe beispielsweise Cölfen/Enninger 1999; Bayer 2004; Greule/Kucharska-Dreiss 2011; Greule 2012). Gleichzeitig wurde darauf verwiesen, den Aspekt „Sprache der Religion“ soziolinguistisch zu fassen und als funktionale Varietät zu verstehen (Lasch/Liebert 2015, 481–487). Der aktuelle Forschungsstand ist jedoch ungenügend, und unser Wissen über die Kirche als Interaktionsraum und über die linguistische, pragmatische und interaktionsräumliche Spezifik dieser Form institutioneller Kommunikation ist überschaubar.<sup>6</sup>

Es gibt inzwischen vereinzelte Studien, die auf der Grundlage audiovisueller Dokumente und im Rahmen multimodal-räumlicher Konzepte zeigen, mit welchem Erkenntnisgewinn Interaktion im Kirchenraum untersucht werden kann. So wurde beispielsweise untersucht, wie Konfirmanden sich in ihrer kollektiven sozialen Zugehörigkeit dadurch positionieren, dass sie in den Altarraum gehen, dort ihre Konfirmandenkerze an der Osterkerze anzünden und wieder zurückkehren zu ihren angestammten Plätzen in reservierten Kirchenbänken (Schmitt 2012a). Eine andere Studie analysierte die sozialräumlichen Implikationen, die für die Konfirmanden mit einer erloschenen Osterkerze zusammenhängen (Schmitt 2012b). Eine dritte Studie fokussiert die Tatsache, dass die Konfirmanden den Abschluss der Kirchenbank berühren, wenn sie in die Bank eintreten oder sie verlassen (Schmitt 2013b). Diese Berührung wurde konzeptualisiert als Ausdruck dafür, dass hier ein relevanter Aspekt des räumlichen Settings geschaffen und angezeigt wird.

Hausendorf/Schmitt (2010) gehen der grundsätzlichen Frage nach, wann eigentlich der Gottes-

dienst beginnt und sich die spezifische Form religiöser Vergesellschaftung in Gang setzt. Hausendorf/Schmitt (2016b) zeigen, dass bei der Analyse ritueller Kommunikation im Gottesdienst die Interaktionsarchitektur und das sozialtopografische Wissen eine zentrale Rolle bei der Analyse von Ritualität als konstitutivem Element institutioneller Kommunikation in diesem Funktionsraum spielen.

Vorstellungen von Ritualisierung rahmen und leiten in der Regel die Analyse von Aktivitätszusammenhängen, die in unterschiedlichen Dimensionen ritualisiert sind (Bell 1992, 1997). Es sind vor allem drei Dimensionen, die dabei eine zentrale Rolle spielen:

**Formalisierung:** Ritualisierte Aktivitäten folgen Konventionen, die wichtiger sind als individuelle Entscheidungen oder die pragmatische Adaption an situative Bedingungen und Gegebenheiten (siehe beispielsweise Bloch 1989; Rappaport 1999, 26). Für den von uns untersuchten Fall existiert eine solche Formalisierung ebenfalls. Man kann in der Kirchenordnung nachlesen, dass es Bestandteil des Vollzuges dieses Erinnerungsrituals ist, dass die Namen der Verstorbenen vorgelesen werden und für jeden Verstorbenen eine Kerze entzündet wird. Weiterhin erfolgt der Hinweis, dass es grundsätzlich zwei Möglichkeiten des Anzündens der Kerzen gibt: Entweder werden sie von einem Kirchenvertreter entzündet oder von Angehörigen der Verstorbenen. Es werden dann noch Vorschläge formuliert, wo die Kerze stehen kann, an der die Anzünder ihre Kerze entzünden und wo die Verstorbenen-Kerze dann ihren Platz finden kann.

Die beiden Videoausschnitte repräsentieren genau diese beiden Möglichkeiten (die Lösungen für das Problem *Kerze entzünden*), sodass die Folgen beider Varianten für die Strukturierung des Gesamt ereignisses sichtbar werden.

**Wiederholung und Invarianz:** Ritualisierte Aktivitäten werden charakterisiert durch die Bedeutung von Wiederholung („punctilious concern with repetition“, Bell 1997, 150). Im Hinblick auf diesen Aspekt sind beide Aufnahmen von prototypischer Qualität, da wir die mehrfache und invariante Realisierung desselben Handlungszusammenhangs dokumentiert haben. Wir können also in unserem Fall der Produktion und Wirkungsweise von Ritualität sozusagen auf engstem Raum und als vielfache Wiederholung zusehen

<sup>6</sup> Das ist der Ausgangspunkt für die Argumentation für die Etablierung einer „Religionslinguistik“, wie sie von Liebert (2017) als notwendige Differenzierung der Linguistik vorgeschlagen wird.

und zuhören und dabei die Konstitution von Ritualität wie unter einem Mikroskop betrachten.

Rückgriff auf Traditionen: Die Relevanz der Tradition kann zwei unterschiedliche Formen annehmen. Zum einen können Traditionen durch die explizite Referenz auf Handlungen und Bedeutungen ausgewiesen werden, die vor langer Zeit etabliert worden sind (Wagner 2007, 21). Zum anderen können frühere Verhaltensweisen und Handlungen habituell und damit implizit reproduziert werden (Bourdieu 1993, 39). Dies ist ein Aspekt, der in unseren Dokumenten ebenfalls eine Rolle spielt, primär beim Erinnerungsritual in Sarepta.

Bei Bells Vorstellung von ritualisierter Interaktion als sowohl strukturierter als auch als strukturierender Aktivität wird zudem die Struktur der Gruppe verkörpert und reproduziert, die hinter dem Ritual steht (Bell 1997, 79). Wir werden auf diesen Aspekt zurückkommen und danach fragen, welche Konzeptionen von Gottesdienst sich für Sarepta und Zotzenbach tatsächlich aus der jeweiligen Vollzugsqualität desselben Rituals ableiten lassen.

### 3 Methodische und konzeptionelle Grundlagen

Die Analyse des Erinnerungsrituals erfolgt auf der Grundlage der multimodalen Interaktionsanalyse<sup>7</sup> sowie der interaktionistischen Raumanalyse (Hausendorf/Schmitt/Kesselheim 2016, Hausendorf/Schmitt 2017). Theoretischer Rahmen ist dabei die konzeptionelle Trias von *Interaktions-*

<sup>7</sup> Unter multimodaler Interaktionsanalyse ist der eigenständige Ansatz zur Interaktionsanalyse zu verstehen, der sich im deutschsprachigen Raum seit etwa 15 Jahren schrittweise aus der Konversationsanalyse entwickelt hat. Für diesen Ansatz ist die vollständige Aufgabe des verbalen Primats und die konsequente multimodale Entwicklung im Bereich der Datendokumentation (Schmitt 2017), der Methoden- und Datenentwicklung (Schmitt 2016, Hausendorf/Schmitt 2016c) und der Gegenstandskonstitution (Schmitt in Vorbereitung) zu verstehen. Siehe auch Schmitt (2015) zur Positionsbestimmung der multimodalen Interaktionsanalyse im Vergleich zur multimodalen Konversationsanalyse.

*architektur, Sozialtopografie und Interaktionsraum*<sup>8</sup>.

Bei der Interaktionsarchitektur gehen wir von der Kernvorstellung aus, dass bei allen Räumen, vor allem jedoch bei institutionellen Funktionsräumen, die gebaute Architektur Teil des sozialen Ereignisses ist. Die Architektur solcher Funktionsräume ist speziell für die Interaktion entwickelt worden, die in ihnen stattfindet und stellt gebaute Lösungen für rekurrente Probleme zur Verfügung, die mit dieser Interaktion zusammenhängen. Gesellschaftliche Funktionsräume stellen in zugespitzter Weise Ressourcen für die Interaktion zur Verfügung, wobei diese Ressourcen der Interaktion gegenüber vorgängig existieren. Daher ist es eine der ersten Aufgaben der interaktionistischen Raumanalyse genau diese Ressourcenqualität im Sinne von „Benutzbarkeitshinweisen“ (Hausendorf/Kesselheim 2013, 2016) zu rekonstruieren. Die Rekonstruktion erfolgt unabhängig von der in den Videodokumenten sichtbaren Raumnutzung und ist (bezogen auf die konkrete Interaktion) weitgehend interpretationsfrei und sozial-kulturell unspezifisch. Hier geht es vielmehr um die Möglichkeiten, die der Raum – bezogen auf die menschliche Sensorik und Motorik – in Begriffen von Wahrnehmbarkeit und Benutzbarkeit bietet: Welche Angebote macht der Raum für die visuelle Wahrnehmung, für die Möglichkeit, sich in ihm zu bewegen, zu verweilen und Gegenstände der innenarchitektonischen Ausstattung zu benutzen und zu berühren? Für die Beantwortung dieser Frage wurde das Konzept *Interaktionsarchitektur* als theoretischer Rahmen entwickelt.<sup>9</sup>

Die Frage, welche sozialen und kulturellen Implikationen damit jeweils verbunden sind und was konkrete Formen der Raumnutzung für den Vollzug der Interaktion in solchen Funktionsräumen bedeuten, berührt den Kern der *Sozialtopografie*. In ihrem Zentrum stehen die unterschied-

<sup>8</sup> Zum Konzept Interaktionsraum, das inzwischen im Kontext der Analyse multimodaler Interaktion zur aktiven Herstellung körperlich-räumlicher Konstellationen der Interaktionsbeteiligten mit unterschiedlicher Nuancierung etabliert ist, siehe beispielsweise Mondada (2007), Müller/Bohle (2007), Schmitt/Deppermann (2007), Hausendorf (2013) sowie Schmitt (2013a).

<sup>9</sup> Die Konzepte Interaktionsarchitektur und Sozialtopografie sind detailliert ausgeführt in Hausendorf/Schmitt (2013, 2016a).



lichsten Formen konkreter Raumnutzung: sowohl die von Gruppen im Kontext fokussierter Interaktion als auch die eines einzelnen Anwesenden und damit losgelöst von Interaktion. Die sozialtopografische Vorstellung versteht konkrete Formen der Raumnutzung als Selektionen aus der Vielzahl von Möglichkeiten, die durch die Interaktionsarchitektur ‚objektiv‘ zur Verfügung gestellt wird. Sie geht weiterhin davon aus, dass diese Selektion motiviert ist, unabhängig davon, ob den Handelnden diese Motivierung reflexiv zugänglich ist, und dass diese Motivierung ihre zentrale Grundlage im kulturellen Wissen derjenigen hat, die gesellschaftliche Funktionsräume nutzen.

Es ist also die Ebene des Sozialen, die mit der Sozialtopografie in den Fokus rückt. Sie begreift konkrete Raumnutzung aufgrund ihrer inhärenten Selektivität (weswegen die vorgängige Analyse der Interaktionsarchitektur notwendig ist) als verhaltensspezifische und verkörperte Kommentare hinsichtlich der Grundfunktionalität des Funktionsraumes. Diese Kommentare beziehen sich auf das, was kollektiv und in fragloser Übereinstimmung und auf der Grundlage kollektiven Wissens als adäquates Verhalten wahrgenommen und erwartet wird (im Sinne einer Normalform von Cicourel (1975)).

Ohne kollektives sozialtopografisches Wissen ist nicht erklärbar (ohne dass jeweils konkrete Anweisungen gegeben werden müssen), wie ein Gottesdienst in aller Regel als reibungsloses Ritual vollzogen werden kann und fraglos ‚funktioniert‘. Diese Wissensgrundlagen aus dem faktischen Verhalten der Beteiligten zu rekonstruieren, wird durch das Konzept *Sozialtopografie* gerahmt und angeleitet.<sup>10</sup>

Sowohl interaktionsarchitektonische als auch sozialtopografische Implikationen und ihr Bezug auf gebauten Raum werden in der Regel bei der

**10** Das Konzept *Interaktionsarchitektur* hat gewisse Gemeinsamkeiten mit der Vorstellung des Dispositivs von Foucault (1978), ist jedoch in seiner Extension und in seinem Anspruch bewusst auf Architektur beschränkt. Der gemeinsame Kerngedanke lässt sich – bezogen auf Architektur – etwa wie folgt formulieren: Architektur ist eine sozial-kulturelle Größe, die dem kulturell sozialisierten Individuum als autonome Relevanz begegnet und sich auf dessen Verhalten auswirkt. Das Individuum verhält sich – teils bewusst, teils unbewusst – dieser Relevanz gegenüber, immer dann, wenn es Architektur (in Form von Räumen) nutzt. Das ist auch dann der Fall, wenn beispielsweise bewusst gegen Normalformerwartungen verstoßen wird.

Analyse von Interaktion entweder überhaupt nicht oder doch nur sehr peripher und in der Regel, ohne methodisch Spuren zu hinterlassen, berücksichtigt. Das ist bei unseren Analysen anders. Beide Aspekte sind vielmehr konstitutive Bestandteile der Interaktionsanalyse.

Ein methodisch-methodologischer Aspekt ist für unsere Analyse des Erinnerungsrituals wesentlich. Wir werden nicht der Gefahr erliegen, bei unseren Analysen gleich in Richtung ‚interkulturelle Spezifik‘ loszulaufen. Es geht uns nicht darum, die Analyse des rituellen Vollzugs durch die Basisannahme zu orientieren, eventuell beobachtbare Spezifika und Unterschiede seien kulturspezifisch und der Tatsache geschuldet, dass die eine Aufnahme aus Sarepta (Wolgograd), die andere aus Rimbach (Südhessen) stammt.

Es geht uns vielmehr unter Adaption des konversationsanalytischen Diktums „from the data themselves“ (Schegloff/Sacks 1973, 291)<sup>11</sup> darum, beide liturgische Ereignisse als rituellen, gottesdienstlichen Vollzug in ihrer jeweiligen Eigenständigkeit zu rekonstruieren. Erst in einem zweiten Schritt werden die (bei den eigenständigen Fallrekonstruktionen produzierten) Ergebnisse aufeinander bezogen und verglichen. Dieses Vorgehen ist notwendig, um einen methodologischen Kurzschluss in Form eines vorschnellen Vergleichs zu verhindern und der jeweiligen Eigenständigkeit der Dokumente gerecht zu werden. Nur durch diese methodischen Vorkehrungen kann verhindert werden, dass das zweite Dokument bereits zu Beginn seiner Analyse mit der ergebnisorientierten Perspektive des ersten vermessen und evaluiert wird.

Mit einem solchen Vorgehen leugnen wir natürlich nicht die Relevanz kulturspezifischer Einflüsse auf den Ritualvollzug. Die Ignoranz der sprachkulturellen Differenz der Dokumente wäre angesichts ihrer empirischen Evidenz nicht zu rechtfertigen. Es ist ja gerade diese Differenz im Rahmen weitgehender Vergleichbarkeit, die das zentrale Motiv für unsere analytischen Anstrengungen darstellt. Wir versuchen, aus dem lokal produzierten

**11** Diese methodologische Orientierung der Konversationsanalyse besagt, dass relevante Konzepte und Kategorien zur Charakterisierung von Interaktionsdokumenten aus der empirischen Auseinandersetzung mit den Daten selbst zu entwickeln sind und nicht in einem analyse-vorgängigen Akt theoretischer Setzungen erfolgen dürfen.

und situationsgebundenen Interaktionsverhalten die diesem Verhalten implementierten kulturspezifischen ‚Hinter- und Untergründe‘ zu rekonstruieren. Habscheid (2016) hat beispielhaft skizziert, welche theoretischen und methodischen Implikationen mit einem solchen Versuch verbunden sind. Ein solches Erkenntnisinteresse weist weit über den konversationsanalytischen Gegenstand hinaus, weil es die Tatsache zu berücksichtigen versucht, dass – wie Habscheid (2016, 145) in Bezug auf Bewertungen formuliert:

[...] sich die Interagierenden, ohne dem systematisch Aufmerksamkeit widmen zu können, im *Hintergrund* über all das *mit*[verständigen], was ihre Bewertungen überhaupt erst sinnvoll erscheinen lässt [...], z. B. kulturelle Rahmen für ästhetische, moralische, charakterliche oder politische Bewertungen. (Herv. im Original)

Man kann den Fokus auf Bewertungen auf interaktives Verhalten insgesamt erweitern und in dem Versuch der Rekonstruktion der verhaltensstrukturierenden Relevanz solcher kultureller Rahmen ein Erkenntnisobjekt unseres Beitrags sehen. Methodologisch ist es jedoch wichtig, den Bereich grundlegender theoretischer Annahmen von der methodischen Rekonstruktionsarbeit getrennt zu halten. Wir jedenfalls machen die Setzung kultureller Grundlagen nicht zum Ausgangspunkt unserer empirischen Analysen.

Wenn man mit Interaktionsdokumenten in unterschiedlichen Sprachen arbeitet, die aus unterschiedlichen gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten stammen, gerät man leicht in Verdacht, fremdkulturelle Relevanzen und Verhaltensstrukturen mit der eigenen kulturellen Orientierung zu vermessen. Wir verfügen jedoch beide über langjährige Kenntnisse bezüglich der Kontexte, aus denen die Aufnahmen stammen. Wir analysieren die beiden rituellen Vollzüge auf der Grundlage des von Garfinkel/Wieder (1992, 182) postulierten Prinzips der methodischen Adäquatheit:

The unique adequacy requirement of methods is identical with the requirement that for the analyst to recognize, or identify, or follow the development of, or describe phenomena of order\* in local production of coherent detail the analyst must be vulgarly competent in the local production and reflexively natural accountability of the phenomenon of order\* he is ‚studying‘.

Wenn wir Aussagen über Raumnutzung, interaktive Präsenzen und institutionelle Vorentscheidungen des dokumentierten Ritualvollzugs machen, dann geschieht dies auf der Basis eigener handlungspraktischer Kompetenzen bezüglich der analysierten Ereignisse. Es ist unser eigenes kulturelles Wissen, das wir bei der konstitutionsanalytischen Rekonstruktion institutionellen Ritualhandelns nutzbar machen. Es ist das kulturelle Wissen einer in der Nachbarschaft von Sarepta lebenden Russin und das eines in Zotzenbach aufgewachsenen und in der dokumentierten Kirche konfirmierten Deutschen. Wir sind beide seit längerer Zeit in Gottesdiensten in den beiden Kirchen mit unseren Kameras präsent.

Da wir nicht an kulturellen Deutungsmustern der Beteiligten interessiert sind, sondern an sozialen und kulturellen Implikationen institutionellen Ritualhandelns, reicht uns diese empirische Grundlage und methodologische Absicherung für unser Erkenntnisinteresse aus. Trotz dieser bewusst starken Fokussierung zeigen die Analysen, dass es möglich ist, die engen Grenzen der Fallspezifität in Richtung einer sozialhaltigen und im weiteren Sinne kulturgeprägten und kulturreproduktiven Praxis zu überschreiten. Dies jedoch – wie bereits erwähnt – zum Abschluss der Fallanalyse.

#### 4 Die empirische Grundlage: Gottesdienstaufnahmen aus Zotzenbach und Sarepta

Die Videoaufzeichnungen sind Bestandteil einer seit längerer Zeit existierenden Kooperation zwischen der Universität Wolgograd und dem Institut für Deutsche Sprache, Mannheim (Schmitt/Petrova 2015, Petrova/Schmitt/Stuhlberg im Druck). Sie stehen wiederum im Rahmen des übergeordneten Forschungszusammenhangs *Sprache und Raum*, der im Rahmen einer Kooperation der Universität Zürich und dem Institut für Deutsche Sprache von Heiko Hausendorf und Reinhold Schmitt bearbeitet wird. Die Videoaufnahmen von Zotzenbach und Sarepta sind als Ergänzungskorpus zu der systematischen Dokumentation von so genannten Alpha-Gottesdiensten (einer modernen Gottesdienstform mit Musik und Theaterspie-

len sowie gemeinsamem Essen) in der Kirche in Rimbach (Südhessen) entstanden.<sup>12</sup> Die Aufnahmen erfolgen zum gleichen Zeitpunkt an ausgewählten Feiertagen des Kirchenjahres (hier dem Totensonntag) und unter der Maßgabe möglichst weitgehender Vergleichbarkeit. Die Videoaufzeichnungen in Zotzenbach wurden von Reinhold Schmitt (IDS), die in Sarepta von Anna Petrova (Universität Wolgograd) durchgeführt. Anna Petrova hat die russischen Aufnahmen transkribiert und übersetzt. Zu beiden Pfarrern und Gemeinden gibt es kontinuierliche Kontakte, zu denen auch die Rückführung zentraler Forschungsergebnisse in das dokumentierte ‚Feld‘ zählen.

## 5 Das Erinnerungsritual in Zotzenbach

Wir beginnen unsere Ausführungen zum Erinnerungsritual in Zotzenbach mit den interaktions-

<sup>12</sup> Die Beschäftigung mit den Aufnahmen des Rimbacher Gottesdienstkorporus ist dokumentiert in: Hausendorf/Schmitt (2010, 2013, 2014, 2016, 2017) und Schmitt (2012a, b und 2013b).

architektonischen Grundlagen des Altarbereiches, in dem das Ritual vollzogen wird. Im Anschluss wenden wir uns der detaillierten, multimodal-räumlichen Beschreibung der Vollzugsspezifik zu und beschließen unsere Ausführungen mit einem fallspezifischen Resümee.

### 5.1 Interaktionsarchitektur: Das Vorne in Zotzenbach

Betrachten wir also das Vorne des Kirchenraums, auf das die Gemeinde durch die Anordnung der Kirchenbänke ausgerichtet ist [Abb. 1]. Der durch drei Stufen erhöhte Altarraum ist recht groß. Genauer gesagt, gilt das primär für den Bereich vor dem Altar, dem *Altarvorplatz*. Der Altar selbst ist gänzlich in die Nische integriert und zudem durch den davor platzierten, schmalen Tisch im gewissen Sinne zugestellt. Er ist zudem relativ weit weg von der ersten Kirchenbankreihe. Die Größe der nutzbaren Fläche wird nicht nur als Potential, sondern in gewisser Weise auch als Problem sichtbar, auf das interaktionsarchitektonisch reagiert wird. Denn die von der gebauten Architektur zur Verfügung gestellte Nutzungs-



Abbildung 1: Der Altarraum und seine relevanten Handlungszonen

fläche wird durch die Ausgestaltung mit mobilen Gegenständen und Objekten in motivierter Weise verkleinert.

Zunächst suggerieren die beiden an den Außenwänden platzierten Kirchenbänke, die genau wie die Bänke im Gemeinderaum aussehen, dass es vor den beiden Wänden einen Sitzbereich gibt. Es ist jedoch nicht ohne weiteres einsichtig, in welchen Situationen dort Gottesdienstbeteiligte Platz nehmen und in welcher Rolle oder Funktion sie dies tun sollten. Ein Sitzplatz in einer dieser Bänke würde die Person klar hervorheben und sie in den Wahrnehmungsfokus der Gemeinde rücken und so durch ihre Sichtbarkeit ‚veröffentlichen‘. Vor allem für potenziell in der rechten Bank Sitzende würde der Blick durch das mit einem schwarzen Tuch zugehängte Objekt behindert. Die beiden Bänke reduzieren jedoch die Grundfläche bereits erkennbar, wie die weißen Linien in Abbildung 1 zeigen. Obwohl selbst mobil, strahlen die Bänke wesentlich mehr Dauerhaftigkeit aus als die anderen im Altarraum platzierten Objekte. Man kann sich nur schwerlich vorstellen, dass die Bänke nach diesem Gottesdienst wieder weggeräumt werden.

Im Gegensatz dazu zeichnen sich die anderen Gegenstände und Objekte durch eine ‚höhere Mobilität‘ aus. Man erwartet nicht, dass beispielsweise die weißgedeckten Beistelltische vergleichbar dauerhaft an dem Platz stehen, an dem sie für diesen besonderen Gottesdienst gestellt worden sind. Würden sie dauerhaft an ihrem momentanen Platz verbleiben, würde das ein ernsthaftes Problem für die Begehbarkeit des Altarvorplatzes und ganz besonders für die Altarnutzung selbst etablieren. Die aktuelle Ausgestaltung des Vorne legt die Vermutung nahe, dass der Altar in diesem Gottesdienst nicht benötigt wird. Dies wird auch dadurch gestützt, dass der unmittelbare Bereich vor dem Altar nicht als Sprechort ausgewiesen ist. Zumindest fehlt dort ein Mikrofon. Sollte der Altar dennoch gebraucht werden, wären größere Umbauten notwendig, zumindest müsste der Tisch davor weggeräumt werden.

Eine fehlende Dauerimplikation gilt auch für die beiden kleineren, seitlich platzierten Tische, von denen der linke auf einer Linie mit dem Ambo und dem dort platzierten Mikrofon steht. Zusammen rahmen diese Objekte eine zweite, kleinere Nutzungsfläche mit unbehinderter Begehbarkeit, die in Abbildung 1 rot gezeichnet ist. Ein mittig

in dieser Nutzungsfläche aufgestelltes Mikrofon markiert den zentralen Sprechort dieses Gottesdienstes, soweit dies den Altarvorplatz betrifft. Demgegenüber ist der Platz hinter dem Ambo, der zweite ausgewiesene Sprechort, mit temporärer und einmaliger Relevanz verbunden. Um die Anzahl der interaktionsarchitektonisch ausgewiesenen Sprechorte zu komplettieren, muss man auf die Kanzel verweisen. Auch dort befindet sich ein Mikrofon, um das Grundproblem der Hörbarkeit zu bearbeiten.

Hinsichtlich der Tische, des Ambos und der Mikrofone kann man von einer Nutzung im Gottesdienst ausgehen. Demgegenüber werden wahrscheinlich weder die beiden Bänke besetzt werden (zumindest nicht die rechte), noch wird das schwarz abgedeckte Objekt zum Einsatz kommen. Im Gegensatz zu allen anderen Gegenständen und Objekten weiß man nicht, was sich unter der Decke verbirgt und warum es der Sichtbarkeit entzogen ist. Sollte es wider Erwarten eine Rolle im Gottesdienst spielen, müsste es aufgedeckt werden.

Wir können abschließend davon ausgehen, dass sich das relevante Geschehen im Altarvorplatz primär in der rot gerahmten Fläche und teilweise auch in der weiß gerahmten abspielen wird. Und wir erwarten an zwei verschiedenen Sprechorten im Altarraum zu unterschiedlichen Zeitpunkten verbale Aktivitäten.

## 5.2 Die Vorankündigung in der Gottesdienstöffnung

Wir werden erstmalig im Rahmen der Gottesdienstöffnung auf das Erinnerungsritual aufmerksam, als der Pfarrer die Erinnerung an die Verstorbenen mit folgenden Worten vorankündigt: *ich begrüße besonders (--) die angehörigen der verstorbenen des vergangenen kirchenjahres die wir heute besonders in unser gebet einschließen (--) wir werden später für jeden unserer verstorbenen eine kerze entzünden (--)*.

Unter einer multimodalen Perspektive fällt neben der sprachlichen Ankündigung der blickliche und gestikulierende Verweis des Pfarrers (simultan mit **verstorbenen**) auf das mit der schwarzen Decke verhüllte Objekt auf [Abb. 2], von dem man annehmen muss, dass es sich um einen Halter für die Kerzen der Verstorbenen handelt. Dieses Objekt besitzt eine zentrale Relevanz

für das Erinnerungsritual, die bereits zu einem Zeitpunkt demonstriert wird, als das Objekt ganz offensichtlich noch nicht in dem Zustand ist, in dem es später beim Erinnerungsritual seine spezifische Funktionalität erfüllen wird.

14 PF: wir werden später (-)



15 für jeden (-) unserer verstorbenen<sup>13</sup> (-)  
16 eine Kerze entzünden (--)

Während zur Vorankündigung des Erinnerungsrituals primär Verbalität genutzt wird, erfolgt eine Weile später die nahkontextuelle Vorbereitung des demonstrierten Objekts ausschließlich im Bereich des visuell Wahrnehmbaren und während gemeinsam ein Kirchenlied gesungen wird.

### 5.3 Vorbereitung des Erinnerungsrituals durch den Küster [106 Sekunden]

Während die Gemeinde mit Orgelbegleitung das zweite Kirchenlied singt, bereitet der Küster den Einsatz des signifikanten Objekts für die Gemeinde sichtbar vor: Er kommt aus der Sakristei, holt einen Kerzenanzünder hinter dem Altarkreuz hervor und legt diesen auf der Kirchenbank im rechten Altarbereich in der Nähe

<sup>13</sup> Die Zuordnung von Transkripttext und Bild wird durch Fettmarkierung verdeutlicht. Die Transkription erfolgt in Anlehnung an Selting et al. (2009).

des zugedeckten Objekts ab. Dann nimmt er langsam und mit Bedacht die schwarze Decke ab und gibt sukzessive den Blick auf einen Kerzenständer in Form einer Weltkugel frei, auf dessen zwei ‚Breitengraden‘ Teelichter angeordnet sind [Abb. 3-11].

Der Küster folgt dabei keiner ökonomischen Handlungsrealisierung, bei der die Decke eventuell in einem Zug und mit einer gewissen Dynamik abgezogen wird. Wir sehen vielmehr den Vollzug einer Aktivität, die Zeit für sich beansprucht und sich durch eine Art Entschleunigung bzw. Zerdehnung (gemessen an einer alltagsweltlich-ökonomischen Realisierung) auszeichnet. Die Entfernung der schwarzen Decke rückt dadurch selbst in die Nähe eines rituellen Vollzugs und projiziert bereits die spezifische rituelle Qualität des folgenden liturgischen Vollzugs. Der Küster positioniert sich zudem so an der Weltkugel, dass die in den Bänken Sitzenden den sukzessiven Fortschritt seiner Aufdeckungsaktivitäten verfolgen können. Nie steht er mit dem Rücken zur Gemeinde vor der Weltkugel!

Er legt die Decke dann auf der Kirchenbank ab, holt von dort den Kerzenanzünder und entzündet die Zentralkerze im Zentrum der Weltkugel. Danach nimmt er die Decke von der Bank, geht zurück hinter den Altar, legt Anzünder und Decke hinter dem Altar ab und geht dann weiter in die Sakristei.

Um diese Vorbereitung – die in einem demonstrativen Sichtbarmachen der Weltkugel besteht – richtig einschätzen zu können, muss man Folgendes wissen: Die Weltkugel wird nicht immer erst im laufenden Gottesdienst aufgedeckt. Im ‚normalen‘ Gottesdienst wird die nicht abgedeckte Weltkugel vor dem Gottesdienst an genau die Stelle gebracht, an der sie auch am Totensonntag steht. Sie wird dann – teilweise vor dem Gottesdienst oder nach der Teilnahme am Abendmahl – von Gläubigen für ein ‚privates Erinnerungsritual‘ genutzt: Sie entzünden an der Weltkugel eine Kerze und verweilen für einen Moment in andächtiger Haltung vor der brennenden Kerze. Sie tun dies jedoch in einer deutlich nicht-demonstrativen, sondern selbstbezogenen Weise.

Da die Abdeckung der Weltkugel also nicht grundsätzlich im bereits laufenden Gottesdienst geschieht, handelt es sich beim Totensonntagsgottesdienst um eine markierte Praxis, die auf Sichtbarkeit hin angelegt ist. Die Gemeinde soll das

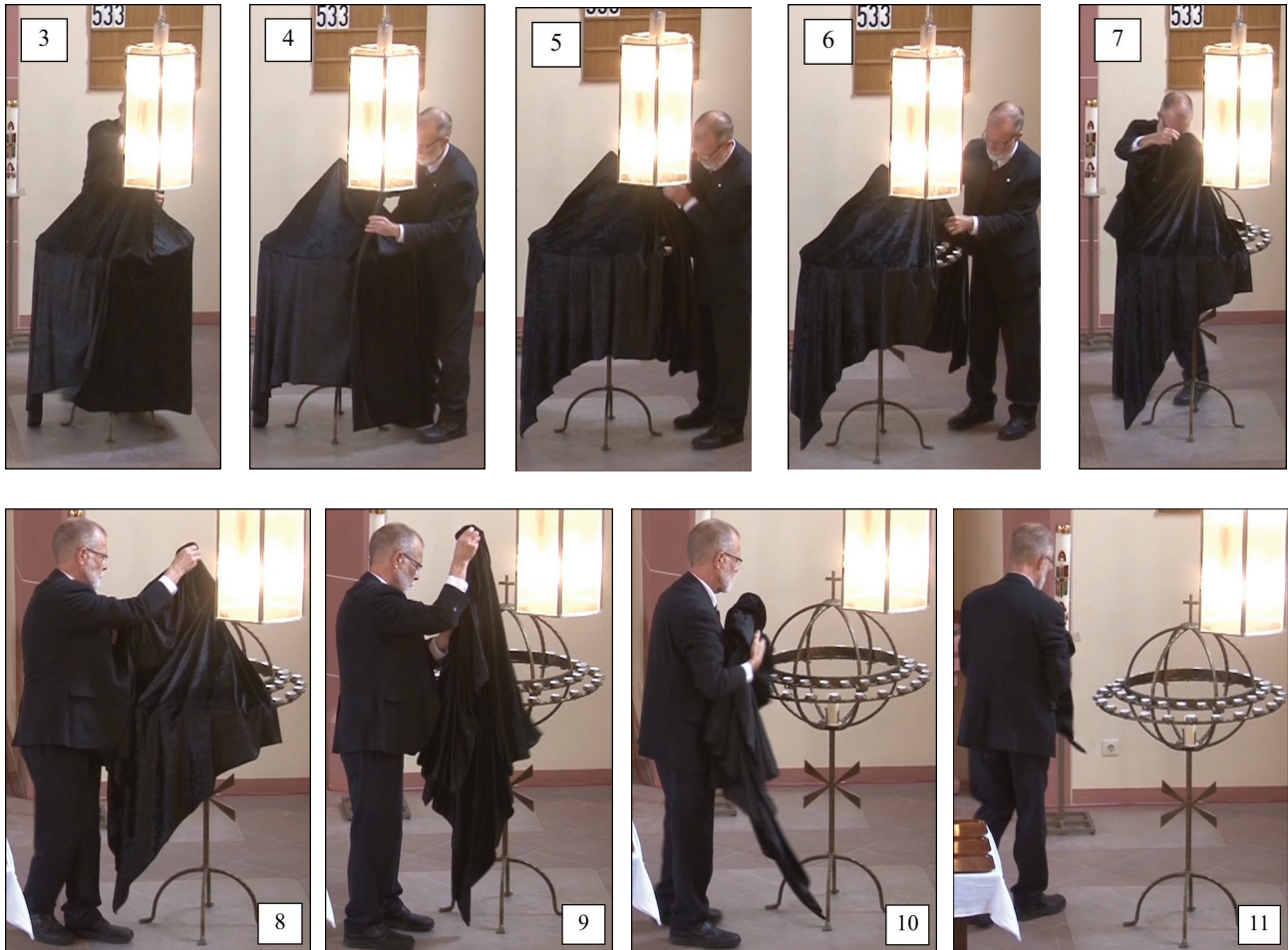


Abbildung 3-11: Das Aufdecken der Weltkugel durch den Küster

Aufdecken als Vorbereitung des Erinnerungsrituals wahrnehmen. Gerade dadurch, dass sie nicht schon von Beginn an sichtbar ist, wird ihre besondere Bedeutung im Kontext der Erinnerung an die Verstorbenen hervorgehoben. Sie wird speziell für dieses Ritual und daher auch erst zeitnah zu dessen Vollzug sichtbar gemacht und rituell aufgeladen.

## 5.4 Vollzug des Erinnerungsrituals

### 5.4.1 Ankündigung des liturgischen Elements

Der Pfarrer, der bereits seit längerer Zeit hinter dem mittig im Altarraum platzierten Standmikrofon positioniert ist, kündigt – [14:45 nach offiziellem Beginn] nachdem ein gesungenes Amen ausgeklungen ist – das Erinnerungsritual an: *wir hören jetzt die namen der verstorbenen des ver-*

*gangenen kirchenjahres*. Hatte er im Zusammenhang mit der Vorankündigung im Rahmen der Gottesdiensteröffnung das Erinnerungsritual über das Anzünden einer Kerze für jeden Verstorbenen benannt, referiert er nunmehr ausschließlich auf das Vorlesen der Namen – und damit auf die verbalen Ressourcen der Realisierung.

Dabei ist die Formulierung *wir hören jetzt* interessant. Der Pfarrer nimmt sich mit dieser Formulierung als Handelnder zurück (nicht: *Ich lese jetzt die Namen*) und inkludiert sich selbst durch die Kollektivreferenz *wir* als Teil der hörenden Gemeinde. Es ist gängige, gottesdienstliche Praxis, dass Pfarrer das inkludierende *wir* in Situationen verwenden, in denen ihre Exklusion sichtbar ist (Beispiel: Der Pfarrer sagt *Wir stehen auf*, wobei er diese Äußerung stehend vor dem Altar realisiert). In dieser spezifischen Form der Selbstpositionierung, in der der Pfarrer sprachlich (nicht handlungsfaktisch) als Fokuspersion zurücktritt,



Abbildung 12: Grundpositionen des Ritualvollzugs

kommt zum einen ein genereller Hinweis auf den Gottesdienst als rituelle Vergesellschaftung zum Ausdruck. Zum anderen produziert der Pfarrer einen Verweis auf die spezifische Ritualität des Totensonntageserinnerns. Wesentlicher Aspekt dabei ist, zwar für den Vollzug verantwortlich zu sein, die eigene Person jedoch ganz in den Dienst des rituellen Vollzugs zu stellen. Dieser Zusammenhang zeigt sich auch in der Folgeäußerung des Pfarrers. Hier verdeutlicht er mit *hören* die Gemeinde (und besonders die Hinterbliebenen) als Adressaten des Rituals. Es ist nicht primär wichtig, dass die Namen (von ihm) *verlesen* werden, sondern dass sie von der Gemeinde und den Hinterbliebenen *gehört* werden.

Im Anschluss bittet der Pfarrer die Anwesenden ihre bisherige Präsenzform *sitzen* aufzugeben und für den Vollzug des Erinnerungsrituals aufzustehen: *wem es möglich ist den bitte ich dazu aufzustehen*. Hier kann man sehen, dass sich der Pfarrer mit der *ich*-Referenz an dieser Stelle nunmehr als Initiator der Präsenzformveränderung kenntlich macht. Man kann dies als Ausdruck einer Binnendifferenzierung des Rituals hinsichtlich konstitutiver und präparativer Bestandteile verstehen.

Dies ist im bisherigen Gottesdienstverlauf die erste Situation, in der die Gemeinde aufsteht. Das Aufstehen als allgemeines Zeichen von Respekt den Toten gegenüber ist eine wesentliche Voraussetzung für den angemessenen Vollzug des Erinnerungsrituals und – wenn man so will – ein aktiver Beitrag der Gemeinde hierzu. Auch hier kann man wieder die oben skizzierte doppelte Indikativität des Ritualvollzugs sehen: Die Gemeinde wird im Rahmen eines bereits im Vollzug befindlichen Rituals (Gottesdienst) zur Teilnahme am Erinnerungsritual aufgerufen. Dieses wird – aufgrund seiner ‚Einmaligkeit‘ im Kirchenjahr und der Anwesenheit der Hinterbliebenen als vom Ritual in spezifischer Weise Betroffene – nochmals gesondert markiert.

In der folgenden 13-sekündigen Sprechpause erheben sich die Anwesenden in ihren Bänken. In der dritten Bankreihe steht eine Frau auf und geht nach vorne in den rechten Altarraum. Dort nimmt sie eine Kerze von der Kirchenbank und zündet diese an der zuvor vom Küster entzündeten Zentralkerze der Weltkugel an. Sie positioniert sich dann mit der brennenden Kerze in der Hand in Armlänge rechts neben der Weltkugel, sodass diese von allen Anwesenden gesehen

werden kann. Aufgrund ihrer Positionierung und des zurückliegenden Hinweises auf das Anstecken einer Kerze für jeden Verstorbenen ist klar, dass diese Frau den Pfarrer als Assistentin beim Vollzug des Rituals unterstützen wird.

Die folgende Abbildung [Abb. 12] zeigt das Ende der Sprechpause und die inzwischen eingenommenen Positionen des Pfarrers und seiner Assistentin. Der Pfarrer steht in aufrechter Positur seitlich versetzt zur Gemeinde und ist körperlich auf die Weltkugel ausgerichtet. Aber auch seine Orientierung auf die Gemeinde bleibt durch seine Position, in der er hinter dem Mikrofon steht, sichtbar.

#### 5.4.2 Die Namensnennung und das Entzünden der Kerze

Im Folgenden erinnert der Pfarrer an den ersten von insgesamt elf Verstorbenen, und seine Helferin zündet nach dem vorgelesenen Namen ein Teelicht auf dem Mittelring der Weltkugel an. Dieser Vorgang wiederholt sich dann insgesamt noch zehnmal. Wir wollen uns nun die erste Realisierung in ihrer multimodal-räumlichen Spezifik im Detail ansehen, wobei wir mit der Analyse des verbalen Geschehens unter besonderer Berücksichtigung der Prosodie beginnen.

Der Pfarrer beginnt erst dann mit dem Verlesen des ersten Namens, als die Glocken bereits leise eingesetzt haben. Hier gibt es also einen motivierten Startpunkt und eine motivierte Synchronisierung. Das Läuten der Glocken trägt die Erinnerung an die Verstorbenen auch in die kirchenräumliche Außenwelt. Da die Glocken an einem Totensonntag und zu einem ‚systematischen‘ Zeitpunkt läuten, werden die wissenden Hörenden außerhalb der Kirche darauf hingewiesen, dass aktuell im Gottesdienst etwas Besonderes geschieht.<sup>14</sup>

122 PF: hErr tEo Albert bAtO- (.)<sup>15</sup>

123 verstOrbn am drEIundzwAnzigstn jAnuAr-

**14** Ähnlich verhält es sich in Zotzenbach mit dem so genannten *Ausläuten*, bei dem der Tod eines Gemeindemitglieds durch ein spezielles Läuten zu einem unsystematischen Zeitpunkt (= keine Kundgabe der Uhrzeit, kein Rufen zum Gottesdienst) mitgeteilt wird.

**15** Bei allen nachfolgenden Namen und biografischen Angaben handelt es sich um Masken.

124 PF: im Alter von sEchsunAchtzig jAhren.  
125 (3.0)

Der verbale Beitrag des Pfarrers besteht aus insgesamt drei Elementen: 1) der Nennung des Namens des Verstorbenen, wobei der Nennung das Anredepronomen *hErr* vorausgeht; 2) der Angabe des Todeszeitpunktes unter Berücksichtigung von Tag und Monat sowie 3) der Angabe des Alters des Verstorbenen. Mit diesen drei Elementen wird (vor allem durch die Angabe des erreichten Lebensalters) eine maximal komprimierte Kurzbiografie des Verstorbenen konstruiert. Damit wird nicht nur der Verstorbene mit seinem Namen genannt, sondern ein Teil seiner Lebensgeschichte wird in Erinnerung gerufen. Dieser Moment wird bei den Frauen durch Angabe ihres Mädchennamens noch deutlicher, wodurch ihr Familienstand thematisiert wird. Diese Information wird bei den Männern nicht gegeben.

Bei der Segmentierung dieser Kurzbiografie wird die Nennung des Namens von den nachfolgenden beiden Elementen durch eine Sprechpause etwas abgetrennt. Die beiden lebensgeschichtlichen Informationen werden hingegen flüssig und ohne erkennbares Absetzen der Stimme realisiert. Die Lautstärke und das Sprechtempo sind reduziert; zudem fehlen markante Akzentsetzungen und Betonungen. Dadurch entsteht eine gedämpfte, pietätvolle Sprechweise.

Schaut man sich die Realisierung der drei Intonationsphrasen an, wird Folgendes deutlich:<sup>16</sup> Die erste in Zeile 122 wird ohne Phrasenakzent (bzw. Fokusakzent) realisiert, da jedes Wort akzentuiert ist. Der erste Steigakzent liegt schon auf *Herr*, das in nicht ritueller Rede („normalerweise“) im Nebenton und ohne Akzent steht. Der Artikulationsdruck (Intensität) hat drei Gipfel (jeweils bei 65-67 dB), und zwar bei den ersten drei Silbenkernen (*hErr tEo Al*). Die Intonationsphrase endet mit Level-Pitch (schwebende Intonation, projiziert Fortführung).

Auch Intonationsphrase zwei (Zeile 123) wird wieder ohne Fokusakzent realisiert. Wir haben hier jedoch eine streng trochäische Rhythmisierung mit fünf Akzenten und – wie in der vorgängigen IP – mit finalelem Level-Pitch. Im Vergleich zur ersten Intonationsphrase 122 fällt das Grund-

**16** Unser Dank gilt hier Ralf Knöbl für das Einbringen seiner prosodieanalytischen Kompetenz.



frequenzniveau ab (von durchschnittlich 115 Hz auf 100, wobei beide Phrasen ein Pitchrange von 35 Hz zwischen Minimal- und Maximalwert haben). Dafür erhöht sich nun die Artikulationsintensität (von durchschnittlich 62 dB in der ersten IP auf 64 dB in der zweiten).

Auch die dritte Intonationsphrase (Zeile 124) wird ohne Fokus, aber wieder mit tröchäischem Rhythmus realisiert. Im Unterschied zu den vorgängigen IPs nunmehr mit fallender finaler Tonhöhenbewegung (Projektion: Gesamteinheit der drei IPs wird beendet). F0- und Intensitätsniveau sind im Vergleich zu den beiden vorangehenden IPs niedriger (Durchschnitt F0: 95 Hz, geringerer Range: 17 Hz, Durchschnitt Intensität/Artikulationsdruck: 59 dB, Range 12 dB).

Als Gesamteindruck kann man sagen: Hier wird durch Parallelität und durch Rhythmisierung/Akzentuierung ein ‚Päckchen geschnürt‘, wozu auch die Einheitsmarkierung durch Grenzintonation der Untereinheiten beiträgt (IP 122 und 123 mit schwebender Intonation, 124 dann final fallend.)

Die nächste Abbildung [Abb. 13] zeigt das Geschehen in der kurzen Sprechpause, die der Pfarrer nach der Nennung des Namens macht. Während

er unverändert in sein Buch schaut, ist seine Assistentin gerade dabei, das erste Teelicht anzuzünden.

Es ist deutlich, dass es ihr dabei nicht nur darum geht, das erste Teelicht zum Brennen zu bringen. Neben dieser handlungspraktischen Relevanz, für deren Realisierung es sicherlich einen bequemeren Stand gibt, spielt für die konkrete Ausführung des Anzündens noch ein anderer Aspekt eine Rolle: die Sichtbarkeit dessen, was sie tut für die Gemeinde.

Wenn sie es hätte bequem haben wollen, hätte sie das Teelicht unmittelbar vor ihr anzünden können. Hätte sie sich dafür entschieden, wären das Anzünden und die brennende Kerze jedoch für viele der Anwesenden nicht zu sehen. Es ist also ganz offensichtlich auch hier der Aspekt der Sichtbarkeit, der sich verhaltensstrukturierend auswirkt und nicht die alltagspraktische Technik *ein Teelicht anzünden*.

Zudem spielt im Kontext und als wesentlicher Bestandteil des Erinnerungsrituals das Teelicht in seiner alltagspraktischen Bedeutung keine Rolle. Das Teelicht ist vielmehr sakral aufgeladen und erhält einen religiösen Status als Sinnbild des ewigen Lichts und des ewigen Lebens. Dass es nicht um die Lösung des alltagspraktischen Pro-



13

Abbildung 13: Entzünden der ersten Kerze

blems *Kerze anzünden* geht, sondern um ihre aktive Beteiligung am Vollzug des Rituals, die darin besteht, die Verstorbenen durch das Licht zu symbolisieren, zeigt auch die beidhändige Haltung der Kerze, mit der die Assistentin die nachfolgenden Teelichter entzündet.

Die Bildfolge [Abb. 14-18] zeigt den Ablauf des Kerze-Anzündens und das körperliche Verhalten der Assistentin. In Bild 14, das die Sprechpause zwischen zwei Namensnennungen zeigt, sehen wir sie in Wartestellung mit Blick auf den Pfarrer. Sie hält die Kerze in beiden Händen, die dadurch an gefaltete Hände erinnern. Das hat den Vorteil gegenüber einer einhändigen Haltung, dass sie nicht mit dem Problem konfrontiert wird, was sie mit ihrer dann freien Hand anstellen soll. Die Bilder 15 bis 17 zeigen die leichte Vorwärtsbewegung der Arme und Hände auf dem Weg zur Kerze auf dem oberen Ring der Weltkugel und wieder zurück. Sie hat ihren Oberkörper auch minimal etwas nach vorne gebeugt und fixiert das fragile Teelicht mit ihrem Blick. Auf dem Bild [Abb. 18] sehen wir die Assistentin wieder in ihrer Ausgangsposition wie in Bild 14 mit aufrechtem Stand und dem koordinierenden Blick in Richtung Pfarrer. Bild 14 und 18 zeigen also die „home position“ (Sacks/Schegloff 2002), in die sie nach erfolgtem Anzünden einer Kerze immer wieder zurückkehrt.

Die nächste Abbildung [Abb. 19] zeigt das Ende der dreisekündigen Pause, die der Pfarrer

nach dem erstmaligen Vollzug des Erinnerungsrituals und dem Abschluss der Minimalbiografie des ersten Verstorbenen macht.

Man sieht die Assistentin wieder in ihrer Ausgangsposition und in derselben Positur mit Blick auf den Pfarrer. Sie wartet darauf, dass an den nächsten Verstorbenen erinnert wird. Durch den Rückgang in ihre Ausgangsposition ist die brennende Kerze für nahezu alle Anwesenden sichtbar. So wie der Pfarrer durch die längere Sprechpause den Abschluss des erstmaligen Vollzugs des Erinnerungsrituals markiert, so markiert die Assistentin mit der Einnahme ihrer Ausgangsposition, dass sie auf den nächsten Namen wartet, um die nächste Kerze zu entzünden.

### 5.4.3 Die Rolle der Gemeinde beim rituellen Vollzug

In Reaktion auf die Aufforderung des Pfarrers erheben sich alle in den Kirchenbänken Sitzenden und bleiben bis zum Ende des Erinnerungsrituals stehen. Während des gesamten Ritualvollzugs sind alle Anwesenden in der Präsenzform *stehen* vereint. Dies hat ungeachtet der kulturell begründeten Tatsache, dass durch Stehen (nach vorherigem Sitzen) Respekt und Achtung zum Ausdruck gebracht werden kann, noch eine weitere Implikation. Das Stehen als kollektive Prä-

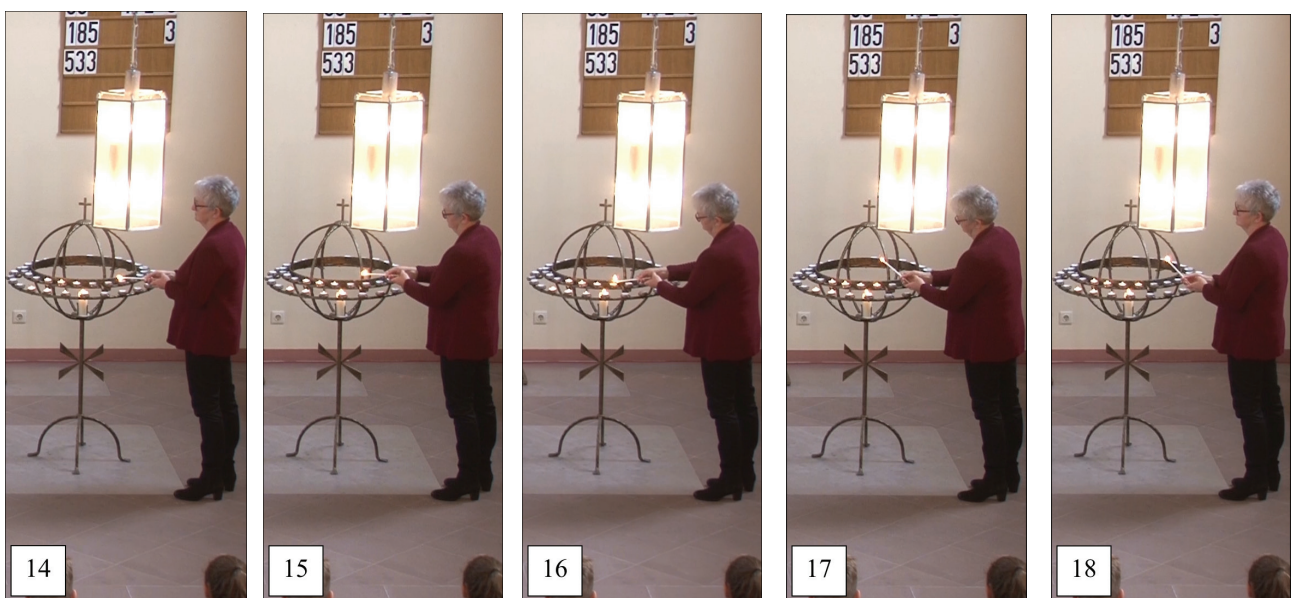


Abbildung 14-18: Beidhändiges Anzünden der Kerzen



Abbildung 19: Vorlesen des nächsten Namens

senzform etabliert ungeachtet der klaren Aktiv-Passiv-Struktur bei der Durchführung des Rituals auch ein Moment der Gemeinsamkeit.

Letztlich zeigen auch die Positionierung und das körperliche Verhalten der beiden im Altarraum agierenden Personen die Relevanz der Gemeinde. Der Pfarrer steht seitlich rechts eingedreht hinter dem Zentralmikrofon, dessen Schwenkarm er nach rechts gedreht hat. Er dreht sich also der Gemeinde gegenüber nicht vollständig ins Profil und ist dadurch körperlich nicht vollständig auf die Weltkugel ausgerichtet. Die Assistentin wiederum steht so neben der Weltkugel, dass der Blick der Gemeinde auf die von ihr in Reihe entzündeten Kerzen fallen kann.

#### 5.4.4 Nach der Erinnerung an die Verstorbenen

Nachdem alle Namen der Verstorbenen verlesen und alle Kerzen angezündet sind [Dauer 2:10 Minuten], leitet der Pfarrer mit den Worten *lasst uns beten* zum Gebet über. In der Anfangsphase des Gebets klingen die Glocken langsam und leise aus. Auch hierbei handelt es sich (wie zu Beginn des Rituals) nicht um eine zufällige Koinzidenz,

sondern um einen zeitlich genau abgestimmten Beitrag des (nicht sichtbaren) Küsters zum Vollzug des Erinnerungsrituals. Nach Abschluss des Gebets gibt der Pfarrer der Gemeinde das Zeichen zum Hinsetzen. Die Assistentin verlässt ihren Platz im Altarraum und begibt sich wieder zu ihrem Sitzplatz in der Kirchenbank. Der Pfarrer räumt das Mikro in der Altarraummitte zur Seite und setzt sich wieder in die erste Kirchenbank, während sich der Kirchenchor in der Mitte des Altarraums etabliert. Spätestens mit diesen Veränderungen der Präsenzformen aller Beteiligten ist der Vollzug des Erinnerungsrituals abgeschlossen.

#### 5.5 Fallbezogenes Resümee (Zotzenbach)

Das in Zotzenbach realisierte Erinnerungsritual besteht – sequenziell geordnet und arbeitsteilig realisiert – aus folgenden Teilen:

- Vorlesen des Namens eines Verstorbenen plus Familienstand bei den Frauen (Pfarrer),
- Anzünden einer Kerze für den Verstorbenen auf der Weltkugel (Assistentin),

- Verlesen des Todestags des Verstorbenen (Pfarrer) und
- Verlesen des Lebensalters des Verstorbenen (Pfarrer).

Die Orientierung an weitgehender Gleichbehandlung ist letztlich dafür verantwortlich, dass alle Erinnerungen (auch intonatorisch) auf nahezu identische Art und Weise realisiert werden (sieht man von den oben ausgewiesenen geschlechtsspezifischen Implikationen einmal ab). *Invarianz*<sup>17</sup> und *Rekurrenz* bestimmen nicht nur äußerungsstrukturell, sondern auch intonatorisch den Vollzug des Erinnerungsrituals. Das gilt sowohl für den Pfarrer als auch für seine Assistentin.

Beim Pfarrer wird *Invarianz* und *Rekurrenz* bei folgenden Aspekten deutlich:

1. Die Informationen, die er über die Verstorbenen gibt, besitzen alle die gleiche dreiteilige Struktur.
2. Diese Struktur wird auf identische Weise segmentiert, wobei die Namensnennung (und bei den Frauen der Familienstand) vom Todestag und dem Lebensalter durch eine Pause abgetrennt werden. Auch die Abschlussegmentierung zwischen den einzelnen Namensnennungen besitzt mit etwa drei Sekunden dieselbe Dauer.
3. Die Sprechweise ist bei allen Beispielen identisch. Reduzierte Lautstärke und verlangsamtes Sprechtempo, Akzentlosigkeit der Formulierung und die Abwesenheit von markanten Betonungen sind hier die bestimmenden Merkmale.
4. Das körperlich-räumliche Verhalten des Pfarrers wird durch Stabilität und Statik seiner Position und Positur und eine weitgehende körperliche und mimische Inaktivität charakterisiert. Zu beobachten sind lediglich kurze, koordinierende Blicke zur Assistentin.

Bei der Assistentin fallen folgende Rekurrenzaspekte ihres körperlich-räumlichen Verhaltens auf:

1. eine stabile Verankerung neben der Weltkugel,

2. das Anzünden der Kerze immer zum gleichen Zeitpunkt, nachdem der Pfarrer den Namen des Verstorbenen vorgelesen hat,
3. die Abfolge der entzündeten Kerze in Reihe und im Wechsel der beiden Ringe der Weltkugel,
4. die Rückkehr in eine Art Home-Position, die bei jedem neuen Namen eine ‚Ausgangszuwendung‘ ermöglicht bzw. erfordert und
5. die beidhändige, gebetsartige Technik des Anzündens.

Wenn man sich nun die Frage nach den besonderen Implikationen des Verhaltens der Assistentin stellt, sind es vor allem zwei Aspekte, die einen Beitrag zur Konstitution von Ritualität leisten: die versetzte Reihe der entzündeten Kerzen und die beidhändige Technik des Kerzenanzündens.

Durch die versetzte Reihe wird die Ausdehnung des Bereichs, in dem Teelichter brennen, im Vergleich zu einer Abfolge auf nur einem Ring halbiert und verbreitert. Dadurch kommt es zu einer Fokussierung der brennenden Teelichter und damit einer Verdichtung der Symbolisierung des Lichts. Hierbei spielen nicht in erster Linie ästhetische Aspekte der Liturgie eine Rolle, sondern vielmehr die Sichtbarkeit der Ergebnisse des Verhaltens der Assistentin für die Gemeinde. Das ist gewissermaßen die ergebnisorientierte Implikation. Darüber hinaus strukturiert der Wechsel der Ringe auch den Bewegungsablauf der Assistentin. Durch den Wechsel der Ringe reduziert sich die Extension und die Dynamik ihrer Anzündbewegung und sie benötigt – nach der fünften brennenden Kerze – nur einen einzigen kleinen Schritt nach hinten, um wieder in eine für das Anzünden der restlichen Teelichter stabile Position zu gelangen.

Durch die damit verbundene Reduktion ihrer räumlichen und körperlichen Bewegung entsteht eine Gleichförmigkeit ihrer Anzündbewegung, die sich mit der vom Pfarrer äußerungsstrukturell und prosodisch produzierten Gleichförmigkeit vergleichen lässt. Gleichförmigkeit lenkt in beiden Fällen von der handelnden Person ab und orientiert bei der Assistentin den Blick der Gemeinde auf das, was sie tut. Der Wechsel der Ringe hat somit unmittelbare Rückwirkungen auf ihre soziale Positionierung im Sinne einer Reduktion der Wichtigkeit ihrer Person. Man kann sich sehr gut den Fall und die dafür notwendige Bewegung und Um-Positionierung vorstellen, bei dem

<sup>17</sup> *Invarianz* ist hier nicht im Sinne faktischer Identität zu verstehen. Es gibt beim Sprechen und praktischen Handeln durchaus Varianz im engen Bereich. Diese ist jedoch für den Vollzug des Rituals im Sinne einer konsistenten Ritualität nicht relevant.

sie die Teelichter so entzündet, dass sie über die gesamte Weltkugel bzw. die beiden Ringe verteilt sind. Auch ihre betenden Hände, mit denen sie die Anzündkerze hält, verdeutlichen, dass sie nicht in der alltagsweltlichen Aktivität *eine Kerze anzünden* begriffen ist, sondern einen Beitrag zum Vollzug eines religiösen Rituals leistet, der darin besteht, einen Verstorbenen durch das Anzünden einer Kerze sichtbar zu repräsentieren.

Ritualität ist eine spezifische Qualität der Handlungsausführung und als solche ein kontinuierlicher, sich permanent reproduzierender Prozess. Über unterschiedliche Formen von Rekurrenz und Invarianz wird dabei eine durchgängige, fallexplikative Ordnungsstruktur produziert. Ritualität wird in der Regel gerade nicht dadurch erreicht, dass segmental eigenständige Verhaltensweisen realisiert werden, die auf die Produktion und Sichtbarmachung von Ritualität spezialisiert sind. Es sind vielmehr unauffällige und kleine Details eines Handlungsvollzugs (wie der *Wechsel der Ringe beim Anzünden der Teelichter*), die im kontinuierlichen Zusammenspiel Ritualität als spezifische Handlungsqualität konstituieren und sichtbar machen.<sup>18</sup> Diese spezifische Handlungsqualität zeichnet sich durch eine strukturelle Kontrastivität zu vergleichbaren, alltagsweltlichen Handlungsdurchführungen aus. Der zentrale Unterschied zu pragmatisch bestimmten, alltagsweltlichen Handlungsrealisierungen ist dabei: Ritualität ist auf Sichtbarkeit ausgelegt und soll wahrgenommen werden.

Invarianz und Rekurrenz sind nicht fraglos gegeben und auch nicht zufällig. Sie sind vielmehr das Ergebnis kollektiver Anstrengungen. Beides wird erreicht durch den Einsatz verfahrensspezifischer Verhaltensweisen seitens des Pfarrers und der Assistentin. Grundlagen hierfür sind eine arbeitsteilige Organisation, eine fein abgestimmte interpersonelle Koordination und eine kollektive Orientierung an einer adäquaten Vollzugsmodalität, bei der das körperlich-räumliche Verhalten der Assistentin den verbalen Aktivitäten des Pfarrers entspricht. Nur wenn all das zusammenkommt, kann die Erinnerung an die Verstorbenen von den Hinterbliebenen und der Gemeinde als ritueller Vollzug und rituelle Hand-

lungsdurchführung und damit als Verdeutlichung religiöser Praxis wahrgenommen werden.

Ritualität ist kein Selbstzweck der Gottesdienstteilnehmer, sondern ein analytisches Konzept. In den Worten von Schütz (1971, 7) formuliert, handelt es sich um eine Konstruktion zweiten Grades. Konstruktionen zweiten Grades sind

Konstruktionen jener Konstruktionen, die im Sozialfeld von den Handelnden gebildet werden, deren Verhalten der Wissenschaftler beobachtet und in Übereinstimmung mit den Verfahrensregeln seiner Wissenschaft zu erklären versucht.

Mit der Fokussierung auf Ritualität als spezifische Qualität der Handlungsdurchführung versuchen wir, den gemeinsamen Vollzug des Erinnerungsrituals am Totensonntag (Konstruktion ersten Grades und Ausdruck der Relevanz der Beteiligten) als wesentliche Voraussetzung für die gemeinsame Produktion einer alltagskontrastiven, religiösen Erfahrung zu verstehen. Ritualität ist für die Gottesdienstbesucher kein bewusstes Motiv oder Ziel. Es ist viel eher auf Seiten des Pfarrers und seiner Assistentin eine dominante Orientierung und auf Seiten der Gemeinde und Hinterbliebenen eine fraglose Erwartung, die für die Organisation der eigenen Teilnahme am Gottesdienst und für die Wahrnehmung und das Verstehen des Verhaltens der anderen Anwesenden wichtig ist. Ritualität als hör- und sichtbare Handlungsqualität ist in ihrer alltagskontrastiven Qualität eine wichtige Voraussetzung für die Möglichkeit, im Gottesdienst religiöse Erfahrungen im Sinne einer – zumindest situativen – Transzendenz machen zu können. Diese religiöse Erfahrung wird nicht bereits durch die Struktur eines Rituals (hier Totensonntags-erinnern) gewährleistet. Vielmehr bedarf es einer spezifischen Vollzugsqualität, in der dies geschieht – und die wir als Ritualität konzeptualisiert haben.

Hierzu trägt auch die grundsätzliche Entscheidung bei, den rituellen Vollzug von institutionellen Vertretern ohne Beteiligung der Hinterbliebenen durchzuführen. Das Zotzenbacher Ritual basiert auf einem würdevollen, am Schutz der Hinterbliebenen orientierten rituellen Vollzug. Bei diesem werden die Angehörigen – in ihrem potenziell vorhandenen Schmerz – nicht gezwungen, sich in ihrer Trauer (hier gemeint auch als eine soziale Erwartung und nicht als individuelle Disposition) vor der Gemeinde zu exponieren.

<sup>18</sup> Zur Bedeutung von Details siehe Heritage (1984, 24): „[...] no order of detail in interaction can be dismissed a priori as disorderly, accidental, or irrelevant.“

## 6 Das Erinnerungsritual in Sarepta

Sarepta ist vor allem deswegen ein interessanter Vergleichsfall, weil das Erinnerungsritual auf der Grundlage einer anderen Vorentscheidung vollzogen wird. In Zotzenbach werden die Kerzen für die Verstorbenen des letzten Kirchenjahres von einer Vertreterin der Kirche entzündet. In Sarepta hingegen werden Kerzen von Angehörigen oder Freunden der Verstorbenen entzündet. Zudem werden Kerzen nicht nur für die Verstorbenen des letzten Kirchenjahres angezündet, sondern auch für Personen, an die Hinterbliebene erinnern möchten und die schon mehrere Jahre tot sind. Das führt zu einer gänzlich anderen Struktur des Erinnerungsrituals und einer eigenständigen Vollzugscharakteristik (Ritualität).

### 6.1 Die Interaktionsarchitektur: Das Vorne in Sarepta

Das Vorne und der Altarbereich in Sarepta sind interaktionsarchitektonisch nur wenig hervorgehoben. Einerseits ist der Altarbereich nur minimal mittels eines Podestes gegenüber dem Besucherraum erhöht, andererseits vereinheitlicht das dominante Weiß den gesamten Raum [Abb. 20].

Zusätzlich verstärkt wird der Eindruck einer eher egalitären Raumstruktur durch die unmittelbare Nähe der ersten Reihe von Kirchenbänken, die sehr nahe zum leicht erhöhten Altarbereich platziert sind. Farblich kontrastiv sind lediglich das Kreuz über dem Altar, der Altarschmuck sowie das Antependium, ein Teil der Rückseite des Ambos und der Aufsatz des Taufbeckens und sein Behang.

Durch das dominante Weiß rückt auch der Altar, der die Form eines normalen Tisches hat, in den Hintergrund. Er erscheint fast als Wandelement. Der Altar ist in der Mitte einer breiten Wand platziert und seitlich von jeweils zwei großen, hochstrebenden Fenstern mit durchsichtigem Glas gerahmt. Die Größe der Fenster lässt den Altar klein und keineswegs als das herausgehobene sakrale Zentrum des Kirchenraums erscheinen. Die breite Altarrückwand wird durch visuelle Durchlässigkeit charakterisiert und schafft dadurch Transzendenz zur Außenwelt.

Das charakteristische Strukturelement des Vorne ist seine *Horizontalisierung*. Dieser Ein-

druck wird nicht etwa durch bewegliches Mobiliar, sondern bereits unmittelbar durch die gebaute Interaktionsarchitektur aktualisiert. Insgesamt entsteht – anders als in Zotzenbach – kein Sog, der durch eine Mitte-vorne-oben-Orientierung charakterisierbar ist und die Wahrnehmung der Gemeinde auf einen Punkt im Vorne fokussiert. Der Blick geht hier vielmehr in die Breite.

Symmetrie ist unverkennbar ein Gestaltungsprinzip, sie hebt jedoch nicht den Altar als ihren Kulminationspunkt hervor. Vielmehr wirkt der Altarraum als begehbare Fläche, die durch drei mehr oder weniger gleichwertige Objekte – Altar, Taufbecken und Ambo – strukturiert wird. Vor allem der Ambo tritt dabei in Konkurrenz zum Altar.

Im Unterschied zur Zotzenbacher Interaktionsarchitektur werden potentielle Sprechorte nicht durch das Aufstellen von Mikrofonen markiert. Das Problem der Hörbarkeit scheint für diesen Raum nicht von Bedeutung zu sein.

Insgesamt produziert die Interaktionsarchitektur einen Raum mit alltagsweltlicher Anmutung, bei dem der Aspekt der institutionellen Funktionsräumlichkeit mit seiner Verweisqualität auf religiöse Vergesellschaftung etwas in den Hintergrund tritt. Die Grundfläche des Raumes, die Platzierung des Altars an der Mitte der Breitseite und die Horizontalisierung des Vorne verleihen dem Raum etwas Saalartiges und betonen den Aspekt der Versammlung mit durchaus alltagsweltlichem Beiklang. Zu diesem Eindruck tragen auch die grazilen Bänke bei, die nicht fest im Boden verankert sind, das Fehlen einer Kanzel sowie die Relevanzrückstufung des Altars durch unmittelbar angrenzende Bänke mit Blick in die Gemeinde.

### 6.2 Ankündigung des Ablaufs

Während das Erinnerungsritual in Zotzenbach etwa 15 Minuten nach dem offiziellen Gottesdienstbeginn und vor der Predigt platziert ist, findet es in Sarepta etwa 50 Minuten nach Beginn statt. Nach der Predigt werden zunächst Kirchenlieder in russischer und deutscher Sprache gesungen.<sup>19</sup> Danach gibt der Pfarrer das Ergeb-

<sup>19</sup> Diese Zweisprachigkeit hat ihren Grund darin, dass es sich um eine russlanddeutsche Gemeinde handelt. Näheres dazu in Abschnitt 6.3 „Modellimplikationen“.



Abbildung 20: Der Altarraum und seine relevanten Handlungszonen

nis der letzten Kollekte bekannt. Im Anschluss beglückwünscht er zwei Schwestern zu ihrem Geburtstag, wobei er sich zu ihren Plätzen in den Kirchenbänken begibt und Präsente überreicht. Danach wird das Erinnerungsritual angekündigt. Der Pfarrer steht dabei mittig vor dem Altar und erklärt ausführlich, wie das Erinnerungsritual, das er bereits vorangekündigt hatte, ablaufen soll. Seine Erläuterungen sind ausführlich und kontrastieren erkennbar mit der Vorbereitung des Rituals in Zotzenbach. Zunächst kündigt der Pfarrer explizit an, dass er nachfolgend Erklärungen zum Ablauf des Erinnerungsrituals geben wird.

22 PF: я напомню еще раз правило (0.5)<sup>20</sup>  
ich erinnere noch einmal daran

23 э(1.0) как это (1.0) поминовение  
усопших происходит

**20** Zur besseren Lesbarkeit verzichten wir auf die übliche Translationspraxis in Transkripten, bei der das Gesprochene zunächst wortwörtlich und dann seinem Sinn nach wiedergegeben wird. Wir kommen – gewissermaßen – sofort zum Sinn. Darüber hinaus orientieren wir uns nicht konsequent an der für GAT (Selting et al. 2009) konstitutiven Segmentierung nach Intonationseinheiten. Wir ziehen zuweilen mehrere Intonationsphrasen in einer Zeile zusammen.

wie dieses gedenken der verstorbenen  
ablaufen soll

Die Formulierung *ich erinnere noch einmal daran* verweist darauf, dass seine nachfolgenden Ausführungen grundsätzlich schon einmal (zumindest einmal) erfolgt sind, was nicht unbedingt in der aktuellen Situation der Fall gewesen sein muss. Und sie weisen den Ausführungen einen Status zu, der nicht nur über einen deutlichen Grad von Verfestigung, sondern auch von Kodifizierung verfügt. Dadurch wird auch die nachfolgende Praxis als regelhaft und regelgerecht – und damit im Verständnis gängiger ritualtheoretischer Vorstellungen – durch den ‚Verweis auf Tradition‘ legitimiert.

### 6.3 Beschreibung des Ablaufs

Dann beschreibt er den konkreten Ablauf des Rituals, wobei er auf eine Besonderheit aufmerksam macht, die eine gewisse Ablaufrelevanz besitzt. Teilweise liest er mehrere Namen von Verstorbenen einer Familie vor. In diesem Zusammenhang erfolgt sein Hinweis, nicht für jeden einzelnen Verlesenen, sondern kollektiv für die Familie eine

Kerze zu entzünden. Die entzündete Kerze steht dann stellvertretend für alle verlesenen Namen.

- 24 PF: я буду зачитывать (-)  
ich werde die nachnamen und vornamen
- 25 фамилии (.) имена ваших близких и  
родных  
eurer nächsten und verwandten vorle-  
sen
- 26 э (1.5) поскольку в списке находятся  
(1.0)  
teilweise werde ich dabei auch
- 27 несколько имен э от одной фамилии  
mehrere namen einer familie vorlesen
- 28 то (1.0) я предлагаю  
ich schlage in diesem falle vor
- 29 чтобы зажигали одну свечу на семью  
dass sie dann eine kerze für die  
familie entzünden

#### 6.4 Beschreibung des Beitrags der Kerzenanzünder

Dann beschreibt er die Beteiligungsweise derjenigen, die für die Verstorbenen die Kerzen entzündet werden: Sie sollen die ‚Verstorbenen-Kerze‘ an einer Kerze, die auf dem Altar steht, entzünden und die brennende Kerze dann auf einem speziell dafür positionierten Gestell platzieren.

- 30 и ставили ее в подсвечник (0.5)  
und auf dem kerzenständer abstellen
- 31 свечи надо зажигать  
die kerzen sollen an der kerze ent-  
zündet werden
- 32 от алтарной свечи  
von der altarkerze
- 33 которая находится на алтаре (5.5)  
die auf dem altar steht

Die Expansion und Expliztheit seiner Ausführungen hängen mit der Vorentscheidung zusammen, Angehörige der Verstorbenen die Kerzen anzünden zu lassen. Die Ausführungen sind also nötig, damit die Betroffenen wissen, wie sie sich beim Ker-

zenanzünden verhalten und welche Laufwege sie nehmen sollen. Im Kontext dieser Erklärungssequenz realisiert der Pfarrer zwei gestikulierende Verweise: Zunächst zeigt er mit seiner rechten Hand auf den im Altarbereich stehenden schwarzen Kerzenhalter, auf den die entzündeten Kerzen abgestellt werden sollen [Abb. 21]. Dann dreht er sich etwas zum Altar zurück und verweist auf die Altarkerze(n), an der/denen die Kerzen entzündet werden sollen [Abb. 22]. Er weist also die zentralen Stationen des Kerzenanzündens nicht nur sprachlich, sondern auch gestikulierend aus.

Die Entscheidung, Angehörige die Kerzen für die Verstorbenen entzünden zu lassen, wirkt sich zunächst auf den Ablauf der Vorbereitung des Rituals aus. In Sarepta werden genaue Ausführungen zum Ablauf notwendig, die in Zotzenbach nicht erfolgen müssen. Auch hinsichtlich der Konstitution von Ritualität sind mit beiden Lösungen unterschiedliche Implikationen verbunden.

Ein formalisierter ritueller Vollzug (wie in Zotzenbach) wirkt umso unmittelbarer und eigenrelevanter, je fragloser er auf der Grundlage geteilten Wissens und einer bis ins Detail fein abgestimmten, kollektiv koordinierten Orientierung aller Beteiligten erfolgt. Demgegenüber verdeutlichen die in Sarepta erfolgten expliziten Handlungsanweisungen des Pfarrers die Rolle der Angehörigen eher als Umsetzer seiner Anweisungen und weniger als fraglos und eigenständig rituell Handelnde. Der explizite Hinweis auf den Ablauf beeinträchtigt die Konstitution und Wirkung des Rituals als fraglose und eigenständige Qualität religiöser Vergesellschaftung. Reflexivität und Transparenz sind in Sarepta jedoch wichtig, weil der Pfarrer das Erinnerungsritual zusammen mit liturgischen Laien vollzieht, die über den konkreten Ablauf des Rituals nicht Bescheid wissen. Die Orientierung an Partizipation wiegt hier also mehr als die Orientierung an formaler Ritualität. Es handelt sich dabei um eine Gewichtung, die durch einen hohen kommunikativen Aufwand erkauft wird.

#### 6.5 Vollzug des Erinnerungsrituals

Bei der Analyse des fast 20-minütigen Rituals sind drei Aspekte deutlich geworden, die für dessen Vollzug konstitutiv sind: *Ungleichzeitigkeit* verweist auf eine situative, bifokale Handlungs-





Abbildung 21 und 22: Verweis auf Kerzengestell und Altarkerze

struktur (6.5.1), *drei-positionale Raumstruktur* bezieht sich auf die räumliche Organisation des Kerzenanzündens (6.5.2) und *strukturelle Offenheit* verdeutlicht die weitgehende partizipative Anlage des Ritualvollzugs (6.5.3).

In Sarepta wird nicht nur an Verstorbene des letzten Kirchenjahres erinnert, sondern grundsätzlich an Personen, die Hinterbliebenen erinnerungswürdig sind. Letztlich wird das Erinnerungsritual in Sarepta als ‚Familienmodell‘ vollzogen, bei dem nicht für den Einzelnen, sondern für die Familie (und deren weiteres Umfeld) eine Kerze entzündet wird. Das ist ein wesentlicher Unterschied zu Zotzenbach. Nach Nennung des ersten Namens einer Familie, realisieren die Angehörigen die nachfolgenden Teilhandlungen in chronologischer Abfolge: Sie

1. treten aus der Kirchenbank heraus,
2. gehen nach vorne zur ersten Kirchenbank,
3. spenden dort einen Betrag für die Kerze (auch hier ein Teelicht), die sie entnehmen,

4. nehmen die Kerze und gehen zum Altar,
5. zünden dort die Kerze an der Altarkerze an,
6. gehen mit der brennenden Kerze zum Kerzengestell,
7. stellen dort die brennende Kerze ab und
8. verlassen den Altarraum wieder in Richtung ihrer Kirchenbank.

### 6.5.1 Strukturelle Ungleichzeitigkeit (der Ritualkonstitution)

Die in dieser Auflistung beschriebenen Bewegungen im Raum und die ausgeführten Handlungen haben ihre eigene Zeitlichkeit. Wenn eine ältere Frau aus der letzten Bank ihre Kerze entzündet, beansprucht das wesentlich mehr Zeit als das Verlesen von Namen durch den Pfarrer. Die unterschiedliche Zeitlichkeit von *Namen vorlesen* und *Kerze entzünden* stellt an die Koordination dieser beiden Tätigkeitszusammenhänge gewisse

Anforderungen. Gleichzeitigkeit der beiden Handlungszusammenhänge könnte nur erreicht werden, wenn der Pfarrer sein Verlesen an den körperlich-räumlichen Aktivitäten der Angehörigen ausrichten würde. Das hätte zur Folge, dass er lange Pausen machen müsste und sich der Vollzug des Rituals stark in die Länge ziehen würde.

Nur wenn der Pfarrer viele Namen aus einer Familie vorliest und der Hinterbliebene keinen zu langen Weg nach vorne hat, können beide ihre Aufgabe annähernd gleichzeitig bearbeiten. Dies ist jedoch selten der Fall. In der Regel ist die Kerzenanzünderin von Familie ‚Burger‘ noch mit der Platzierung ihrer Familienkerze beschäftigt, während der Pfarrer bereits Namen der Familie ‚Maier‘ vorliest. So repräsentiert die Vertreterin der Familie Burger zeitlich überlappend ihre eigenen Verstorbenen und die der Familie Maier im Altarbereich. Eine solche Überlappung der Repräsentanz ist der Normalfall des Erinnerungsrituals in Sarepta.

Besonders deutlich wird die Ungleichzeitigkeit in den Fällen, in denen nur ein einzelner Name verlesen wird, der Repräsentant aber aus den hinteren Bankreihen nach vorne kommen muss. Hierzu das nachfolgende Beispiel:

Nachdem der Pfarrer den Namen einer Einzelperson vorgelesen hat (*maier boris antonowitsch*), macht er eine längere Sprechpause von fünfzehn Sekunden.

71 PF: майер борис антонович (5.5)<sup>21</sup>  
maier boris antonowitsch (5.5)

In dieser Sprechpause tritt ein Mann aus der linken Bankseite ins Bild, geht zu den Kerzen in der ersten Kirchenbank und nimmt von dort eine Kerze, als der Pfarrer bereits den nächsten Namen vorliest.

**21** Im russischen Namenssystem ist es üblich, bei der Identifikation einer Person auch den Vornamen des Vaters anzugeben, wobei die Identifikation über den Vornamen des Vaters geschlechtsspezifisch differenziert wird. Beispiel: Die männliche Person namens Anton Schäfer hat einen Vater mit Vornamen Ivan. Er wird durch Anhängen des Namensteils Ivanovitsch kenntlich gemacht und heißt dann – vollständig entweder Anton Ivanovitsch Schäfer oder Schäfer Anton Ivanovitsch. Anna, die Schwester von Anton Schäfer, heißt hingegen entweder Anna Ivanovna Schäfer oder Schäfer Anna Ivanovna.

72 PF: мюллер ернст (5.5)  
müller ernst (5.5)

Sogleich setzt sich die Vertreterin der Familie, zu der dieser Name gehört, in der dritten Bankreihe in Bewegung. Nach kurzer Zeit sehen wir dann die Repräsentanten von zwei Verstorbenen im Vorne, die sich beide auf das Anzünden ihrer Kerze vorbereiten. Der Repräsentant von *maier boris antonowitsch* kommt seinem Beitrag zum Vollzug des Rituals nach, als der Name des Verstorbenen, den er repräsentiert, bereits verklungen ist. Er teilt sich also mit der Repräsentantin der aktuell verlesenen Familie das kirchenräumliche Vorne. Für eine gewisse Zeit sind beide für die Gemeinde im Altarraum beim Anzünden ihrer Kerzen sichtbar. Der Mann steht also – objektiv betrachtet aufgrund der versetzten Zeitlichkeit – auch für die Verstorbenen der Familie Müller. In den folgenden Abbildungen [Abb. 23, 24] sehen wir die beiden Repräsentanten im Altarraum.



73 мюллер анита (6.0)<sup>22</sup>  
müller anita (6.0)

**22** *Multimediale Transkripte* versuchen, neben der schriftlichen Notation des Gesprochenen, auch Abbildungen, Standbilder, Markierungen und andere nicht-schriftliche Dokumentationsformen im Transkript zu integrieren. Der Einsatz unterschiedlicher Medien (Schrift, Bild, Markierungen etc.) soll dabei wichtige Aspekte der komplexen multimodalen Qualität menschlichen Ausdrucksverhaltens in



75 мюллер элизабет (4.0)  
müller elisabeth (4.0)

Während mit *anita* der zweite Name der Familie Müller verlesen wird (Zeile 73), ist der Mann damit beschäftigt, seine Verstorbenen-Kerze an der Altarkerze anzuzünden, während die Vertreterin der Familie Müller sich ‚anstellen‘ muss, da es nur einen Zugang zu der Altarkerze gibt und nicht zwei Personen gleichzeitig ihre Kerzen entzünden können. Gleichzeitig mit dem Verlesen des vierten und letzten Namens der Familie Müller (*elisabeth* in Zeile 75), ist deren Repräsentantin gerade dabei, ihre Kerze an der Altarkerze anzuzünden. Der Mann ist inzwischen bis zum Kerzengestell gekommen und stellt gerade sein brennendes Teelicht ab. Er ist jetzt bereits die ganze Zeit über im Altarraum sichtbar, in der die Verstorbenen der Familie vorgelesen werden, die von der Frau repräsentiert werden.

Als der Pfarrer den Namen eines Verstorbenen vorliest, der nicht mehr zur Familie Müller gehört, befindet sich der Mann immer noch in der Nähe des Kerzengestells im Bereich des Altarpodestes [Abb. 25].

der Interaktion zumindest annähernd erfassen. Siehe dazu beispielsweise Stukenbrock (2009) und Mondada (2016).



76 PF: фельдман ernst (5.5)  
feldmann ernst (5.5)

Das Familienmodell garantiert also nicht, dass es zu einer Gleichzeitigkeit von Namensnennung und Repräsentanz der Verstorbenen kommt. Das jedoch ist keinesfalls ein Fehler, sondern Ausdruck einer systematischen Relevanz des Ritualvollzugs. Es ist letztlich fast wichtiger, dass die Familie der Verstorbenen und nicht ein einzelner, namentlich genannter Verstorbener durch den Repräsentanten in Erinnerung gebracht wird. Dabei gewährleistet die unterschiedliche Zeitlichkeit auch die sichtbare Repräsentanz derjenigen Verstorbenen, von denen keine Angehörigen im Gottesdienst anwesend sind. Voraussetzung hierfür ist in erster Linie die dezentrale, dreipositionale räumliche Struktur von signifikanten Objekten, über welche die Beteiligungsweise der Repräsentanten der Verstorbenen organisiert wird. Diese Mitrepräsentanz wird in Zotzenbach durch die Assistentin gewährleistet, die für anwesende und nichtanwesende Angehörige gleichermaßen agiert.

### 6.5.2 Drei-positionale räumliche Struktur (des Kerzenanzündens)

Der Beitrag der Gottesdienstbesucher zum Erinnerungsritual ist mit einem längeren und auch anspruchsvollen Laufweg verbunden. Ein Teil der Kerzenanzünder ist bereits älter und auch nicht

mehr gut zu Fuß. Für sie stellt der Laufweg – vor allem der Gang mit den bereits brennenden Teelichtern zum Kerzengestell – eine echte Herausforderung dar.

Alle Repräsentanten bewegen sich sehr vorsichtig und schützen die Flamme mit der freien Hand, damit sie nicht wieder erlischt. Dieses vorsichtig-zögerliche Gehen produziert in den Situationen, in denen bereits die nächsten Repräsentanten im Altarraum warten, einen gewissen Stau [Abb. 26-28].

Noch deutlicher wird die Anfälligkeit der dezentralen räumlichen Grundlage des rituellen Vollzugs, wenn – wie das zweimal der Fall ist – das Teelicht tatsächlich erlischt und die Person ihre Bewegung unterbrechen und nochmals zum Altar zurückkehren muss. Eine weitere Anfälligkeit zeigt die Struktur bereits bei den in der ersten Bank platzierten Teelichtern, bei deren Entnahme ein symbolischer Betrag deponiert wird. Einmal wird die Spende bei der Entnahme des Teelichts zunächst vergessen und nach geleistetem Beitrag zum Zustandekommen des Rituals nachgeholt: Die Person kommt nochmals von ihrem Platz nach vorne in die erste Kirchenbank. Ein anderes Mal wird zwar die Spende platziert, aber die Repräsentantin nimmt keine Kerze mit, muss also noch einmal kehrtmachen und ein Teelicht holen.

Die dezentrale, drei-positionale räumliche Struktur hat für die Beteiligung der Repräsentanten am rituellen Vollzug jedoch eine wichtige Implikation. Die Repräsentanten halten sich relativ lange im Vorne auf und sind so für alle sichtbar. Die Dreipositionsstruktur organisiert den Repräsentanten also eine längere, legitime Präsenz im Vorne und eine gewisse Dauer der Repräsentanz der Verstorbenen. Der Verstorbene wird nicht nur durch die Nennung seines Namens und die für ihn entzündete Kerze symbolisiert, sondern letztlich auch durch den Laufweg der Hinterbliebenen zu den drei signifikanten Objekten *Kerzen in der ersten Kirchenbank*, *Altarkerze* und *Kerzengestell*. Dass diese drei Objekte weit auseinanderstehen, produziert eine markante Verweildauer und Mobilität im Vorne. Die Repräsentanten erhalten dadurch eine Sichtbarkeit und Bedeutung für den rituellen Vollzug, den die (nicht im Vorne sichtbaren) Angehörigen in Zotzenbach nicht haben.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Man kann sich weitergehend fragen: Symbolisiert der zurückgelegte Weg der Repräsentanten nicht den Lebens-

Man kann sich nun an dieser Stelle mit zwei unterschiedlichen Aspekten beschäftigen: Zum einen kann man fragen, welche Chancen und Risiken mit diesem bewegungsbasierten, partizipativen Ritualvollzug verbunden sind. Zum anderen kann man darüber reflektieren, inwieweit sich in der damit verbundenen Sichtbarmachung der Hinterbliebenen ein Aspekt kultureller Spezifik der Russlanddeutschen in Sarepta ausdrückt.

Während die erste Frage noch relativ nahe an der Empirie und ohne große interpretative Zwischenschritte beantwortet werden kann, führt der zweite Aspekt in den gleichermaßen interessanten wie schwierigen Bereich der kulturellen Grundlagen und Voraussetzungen lokaler Verhaltensspezifik. Wir werden uns gleich mit der ersten Frage beschäftigen, zu den kulturellen Implikationen und Voraussetzungen kommen wir im Abschlussteil zurück.

Bezogen auf die Frage nach den Chancen und Risiken kann man die Vollzugsspezifität und räumliche Ordnungsstruktur des Erinnerungsrituals aus der Perspektive einer formalen Vorstellung von Ritualität betrachten. Dabei kommt dann schnell der Aspekt struktureller Anfälligkeit in den Blick, denn der würdevolle Vollzug des Rituals (so man eine solche Erwartung an den rituellen Vollzug hat) ist durch lange Laufwege mit brennenden Kerzen von primär älteren Menschen und einer partiellen Bi-Fokalität des Handlungszusammenhangs gefährdet oder doch zumindest beeinträchtigt.

Man kann den rituellen Vollzug jedoch auch aus der Perspektive einer primär auf Partizipation ausgelegten Orientierung betrachten. Dann gewinnt die räumliche Struktur und der lange Laufweg eine andere Qualität: Er erscheint als eine (bereits in der Interaktionsarchitektur des Vorne angelegte) Möglichkeit der Partizipation der Repräsentanten und nicht als Risiko. Eine solche Orientierung an Partizipation setzt jedoch eine strukturelle Offenheit des Ritualvollzugs voraus, bei der der Pfarrer mit Strukturierungsleistungen der Repräsentanten rechnen muss, die nur noch sehr bedingt seiner Kontrolle unterliegen. Das bringt uns zum dritten Aspekt, der *strukturellen Offenheit*.

weg der Verstorbenen? Man könnte darin dann eine körperlich-räumliche Variante der in Zotzenbach verbal konstituierten Kurzbiografie der Verstorbenen sehen.

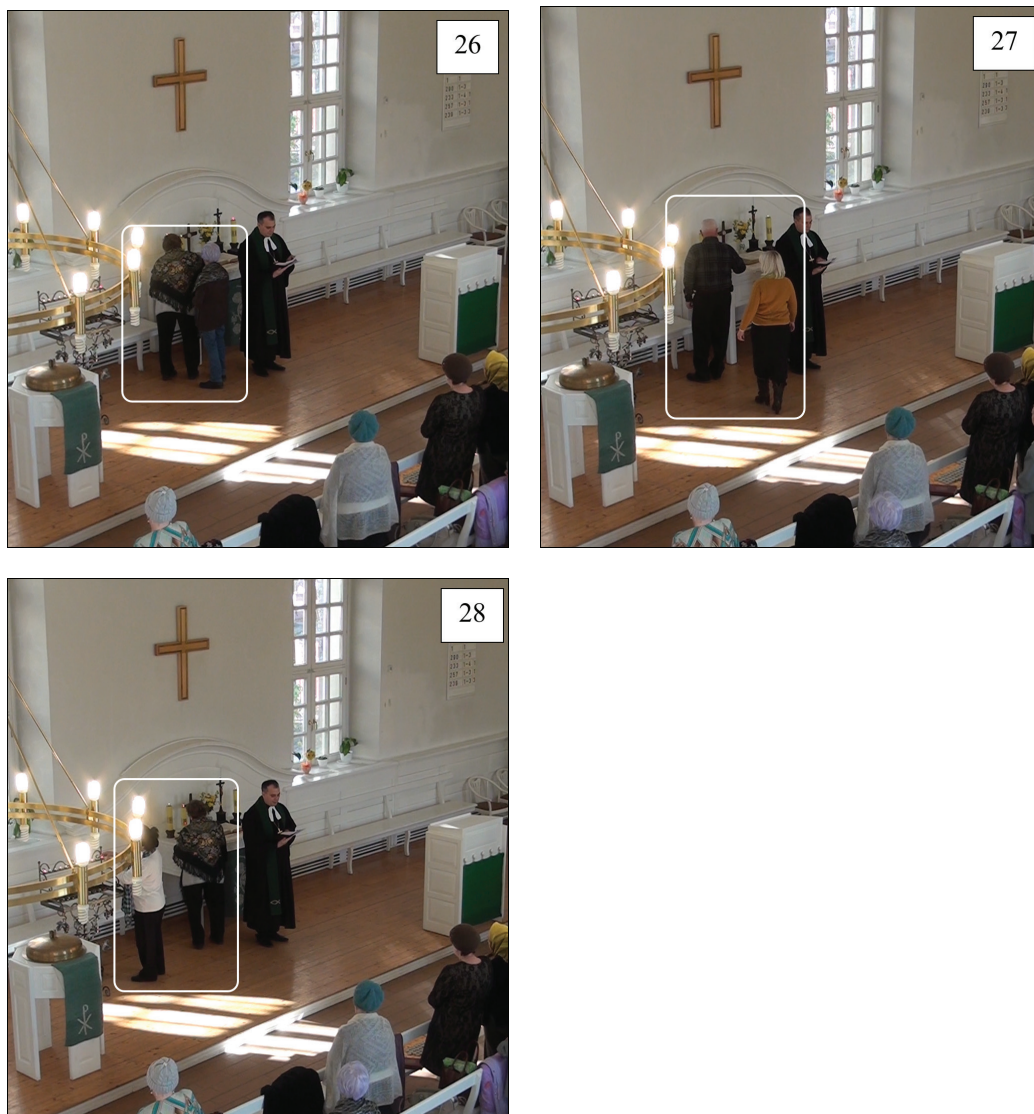


Abbildung 26-28: Stau vor der Altarkerze

### 6.5.3 Strukturelle Offenheit (des Ritualvollzugs)

Die strukturelle Offenheit ermöglicht es den Repräsentanten der Verstorbenen beim rituellen Vollzug eigenständig und in individueller Bewegungsdynamik zu agieren und den Ablauf mitzubestimmen. Ein besonders instruktives Beispiel struktureller Offenheit findet sich am Ende des Erinnerungsrituals. Der Pfarrer hat den letzten Namen vorgelesen und auch die letzten Repräsentanten der Verlesenen haben das Vorne bereits verlassen. Der Pfarrer hat sich bereits zum Altar umgedreht und beginnt laut zu beten. In sein Gebet hinein tritt eine ältere Frau aus ihrer Kir-

chenbank, geht zur ersten Bankreihe, nimmt von dort ein Teelicht, geht damit – recht beschwerlich – zum Altar, zündet dort in unmittelbarer körperlicher Nähe zum betenden Pfarrer ihr Teelicht an, geht mit dem brennenden Teelicht bedächtig zum Kerzengestell und platziert es dort.

Eine zweite, ebenfalls schon ältere Frau, fühlt sich offensichtlich durch das Verhalten der ersten Frau animiert. Sie holt sich nun ebenfalls ein Teelicht, entzündet dieses neben dem immer noch betenden Pfarrer am Altar, stellt das brennende Teelicht auf das Kerzengestell, geht zu ihrem Platz zurück und erreicht diesen mit dem gesungenen *Amen* der Gemeinde, durch welches das Gebet des Pfarrers abgeschlossen wird. In beiden Fäl-

len entzünden die Frauen Kerzen für Verstorbene, deren Namen nicht verlesen wurden. Obwohl der Vertreter der Institution durch seine Um-Positionierung (Abkehr von der Gemeinde und Ausrichtung auf den Altar) und durch den Beginn einer neuen Aktivität (Gebet) das Ende des Kerns des Erinnerungsrituals kenntlich macht, führen die beiden Frauen das von ihm bereits abgeschlossene Ritual selbstbestimmt weiter.

Die Abbildung [Abb. 29] zeigt den Moment, in dem sich der Rückweg der ersten Frau und der Hinweg der zweiten im erhöhten Altarbereich fast kreuzen. Wir können anhand der nach links gedrehten Köpfe der vor der ersten Kirchenbankreihe stehenden Frau und dem Mann erkennen, dass die Bewegung der beiden Frauen einen alternativen Wahrnehmungsfokus zum am Altar stehenden Pfarrer etabliert, was das konzentrierte Anhören des Gebets sicherlich tangiert.



102 PF: мы верим **что** никому не даешь пропасть  
wir glauben daran **dass** bei dir niemand verloren ist

Die beiden Frauen vollziehen für sich und ohne offiziellen Anlass das Ritual (nach) und es scheint für sie kein Problem zu sein, fast in Berührungsnähe zum betenden Pfarrer ihre Kerzen zu entzünden und ihren Ritualanteil ohne Mitwirkung des Pfarrers zu vollziehen. Die Aktivitäten der Frauen und die Anwesenheit der beiden Frauen unmittelbar neben ihm am Altar beim Gebet scheinen auch den Pfarrer nicht zu stören. Er betet unbeirrt weiter und wir erkennen in seinem Verhalten keinerlei Hinweise darauf, dass er auf die ganz dicht neben ihm stehenden Frauen reagiert.<sup>24</sup>

**24** Bei dem Verhalten der beiden Frauen handelt es sich nicht etwa um einen Fall von Selbstermächtigung (Gebhardt/Engelbrecht/Bochinger 2005), das heißt einem

Der kurzzeitig durch die beiden Frauen etablierte alternative Wahrnehmungsfokus scheint für keinen der Anwesenden ein Problem zu sein. Das Verhalten der Frauen ist nur aufgrund der strukturellen Offenheit des rituellen Vollzugs in den Gottesdienstablauf integrierbar. Nur wenn eine geteilte Orientierung an der breiten Beteiligung der Anwesenden existiert, wird die Frag- und Problemlosigkeit des Umgangs der Gemeinde und des Pfarrers mit den beiden Frauen verständlich.

Die Frauen ihrerseits positionieren sich durch ihr Verhalten als Mitglieder der Gemeinde, die am Vollzug des Rituals teilnehmen möchten. Sie zeigen damit aber auch ihren kategorial anderen Status, denn sie sind Repräsentantinnen von Verstorbenen, deren Namen nicht verlesen worden sind. Es ist ihre Orientierung an dieser kategorialen Differenz, die dafür verantwortlich ist, dass sie das Ende des ‚offiziellen‘ Teils des Erinnerungsrituals abwarten. Sie respektieren diese Tatsache und nehmen damit auch in Kauf, zur Etablierung einer bi-fokalen Wahrnehmungsstruktur beizutragen, indem sie ihre Repräsentanz sichtbar machen.

Die institutionelle Struktur sieht für die Beteiligung ‚namenloser‘ Repräsentanten zwar keine Stelle vor, ist jedoch offen und flexibel für die Fälle, in denen Beteiligte selbstbestimmt entscheiden, in genau dieser Eigenschaft am rituellen Erinnern teilzunehmen.<sup>25</sup>

verhaltensbasierten Ausdruck einer institutionenkritischen, autonomen Orientierung. An anderer Stelle (Schmitt/Petrova: in Vorbereitung) haben wir analysiert, dass sich die erste der beiden Frauen vor ihrem Losgehen mit einer Nachbarin bespricht und abklärt, ob ihr Vorhaben sozial akzeptabel oder legitim ist. Es ist deutlich zu sehen, dass sie von ihrer Nachbarin und einer zweiten Frau in ihrer Absicht bestärkt und gestikulatorisch zum Gang nach vorne ‚aufgefordert‘ wird. Erst nach dieser ‚Besprechung‘ und der damit verbundenen Absicherung geht sie los – und die zweite Frau folgt dann ihrem Beispiel.

**25** Ein weiteres Beispiel für das, was wir als *strukturelle Offenheit* bezeichnen, findet sich in der folgenden ethnografischen Beobachtung aus einem anderen Gottesdienst in Sarepta: Der Pfarrer hat bereits seit einiger Zeit am Ambo stehend mit der Predigt begonnen, als zwei Gottesdienstbesucher verspätet den Kirchenraum betreten. Der Pfarrer unterbricht daraufhin seine Predigt und bittet die Verspäteten freundlich nach vorne zu kommen. Er predigt erst dann weiter, als die beiden Nachzügler seiner Einladung Folge geleistet und sich in eine der vorderen Bankreihen gesetzt haben.

## 7 Modelle der Konstitution von Ritualität

Die Videoaufnahmen von Zotzenbach und Sarepta repräsentieren zwei prototypische Modelle, in denen das Erinnerungsritual durchgeführt werden kann: In Zotzenbach wird das Erinnerungsritual von Vertretern der Kirche als *demonstratives* und in Sarepta mit Beteiligung der Angehörigen der Verstorbenen als *partizipatives* Modell vollzogen.

Die begriffliche Unterscheidung orientiert sich – das ist ein wichtiger Punkt – ausschließlich an der Tatsache, dem Ausmaß und der Qualität, in der die Hinterbliebenen am Vollzug des Rituals beteiligt sind. Beiden Formen des Ritualvollzugs ist gemeinsam, dass sie auf Wahrnehmbarkeit durch die Gemeinde angelegt sind. Denn es ist ja gerade die Sichtbarkeit des Vollzugs, die (unabhängig von einer aktiven oder passiven Rolle der Gemeinde) eine zentrale Bedingung der Konstitution situativer Ritualität als Gemeinschaftserfahrung darstellt. Dass beide Ritualvollzüge sichtbar sind, dafür sorgt – wie oben detailliert geschildert – bereits die Interaktionsarchitektur des Kirchenraums mit ihrer – aufgrund der Platzierung der Kirchenbänke produzierten – strukturellen Wahrnehmungsausrichtung der Gemeinde auf das kirchenräumliche Vorne als dem Ort des Ritualvollzugs. Diese interaktionsarchitektonischen Grundlagen sind eine gebaute Voraussetzung für die permanente Wirksamkeit einer Struktur von „Wahrnehmungswahrnehmung“ (Hausendorf 2003).

Auch im partizipativen Modell agiert die Mehrheit der Gemeinde in der Rolle der *Zuschauer* und nur die *Aufgerufenen* tragen durch ihre interaktiv-räumliche Präsenz im kirchenräumlichen Vorne aktiv zum Ritualvollzug bei. Während für die Hinterbliebenen aufgrund der körperlich-räumlichen Grundlagen ihrer Partizipation damit zusammenhängende sensorische Erfahrungen von situativer Relevanz sind, besitzt der Ritualvollzug für die Zuschauer natürlich auch demonstrative Implikationen. Umgekehrt gilt auch für die ‚inaktive‘ Beteiligung der Hinterbliebenen – die im demonstrativen Modell nicht sichtbar werden – aus ritueller Sicht eine symbolische und aus konversationsanalytischer Sicht eine aktive Form der

Beteiligung. Dies verdeutlicht die Vorstellung von *discourse as achievement* (Schegloff 1971) oder die Idee von Heidtmann/Föh (2007), die *verbale Abstinenz* als gleichwertigen Modus interaktiver Beteiligung begreifen.

So wie Partizipation wahrnehmbar gemacht und auch demonstriert werden muss, so stellt die repräsentative Demonstration bezogen auf die Hinterbliebenen einen Modus mehr als nur symbolischer Partizipation dar. Demonstrativität und Partizipation sind hier in ihrer grundlegend interaktionsstrukturellen Bedeutung und ihrem Bezug auf das räumlich-handlungsförmige Beteiligungsformat der Angehörigen zu verstehen. Und Demonstrativität stellt in diesem Zusammenhang auch kein Gegenkonzept zu Sichtbarkeit dar.

Man muss sich jedoch fragen, wie konstitutiv die interaktive Präsenz und aktive/symbolische Mitgestaltung der Hinterbliebenen für beide Vollzugsmodelle jeweils ist. Es ist offensichtlich, dass in Sarepta das Ritual nicht in der hier dokumentierten Weise partizipativ vollzogen werden kann, wenn die Hinterbliebenen vorab keine Namenslisten einreichen und auch im Gottesdienst nicht anwesend sind. In Zotzenbach ist dies jedoch anders. Hier ist für die Generierung der Namensliste das vergangene Kirchenjahr – und damit ein Aspekt institutioneller Ordnungsstruktur – verantwortlich. Und aufgrund der demonstrativen Grundlagen des Erinnerungsrituals kann dieses in der hier dokumentierten Form auch dann vollzogen werden, wenn keine Hinterbliebenen im Gottesdienst anwesend sind.

Im Vergleich der beiden Institutionen zeigt sich also die Kirche in Zotzenbach durch ihre Entscheidung für Demonstrativität als wesentlich autonomer den Hinterbliebenen gegenüber. Dieser Aspekt institutioneller Autonomie, der seinen Vollzugsausdruck in der *Durchführungsgewalt* des Pfarrers und seiner Assistentin hat, existiert in Sarepta aufgrund der partizipativen Vollzugsstruktur nicht.

Neben der interaktionsstrukturellen Implikation und ihrem Verweis auf basale Beteiligungsmöglichkeiten besitzen die beiden modellkonstituierenden Begriffe also auch institutionsreflexive Implikationen. Sie sind in diesem Sinne wichtige Zwischenschritte bei der Beantwortung der Frage nach der Spezifik der institutionellen Reproduktion, die durch den Ritualvollzug – quasi nebenbei – miterledigt wird. *Demonstrativität* und *Partizipativität* lassen in diesem Sinne – auf der Grundlage

der konstitutionsanalytisch produzierten Einsichten in die beiden Fälle – auch Aussagen über die Institution und ihrem Konzept von Gemeinde zu.

Im Rahmen der unterschiedlichen institutionellen Verfasstheit (institutionelle Autonomie und Kontrolle versus institutionelle Offenheit und Partizipation) sind nun auch die mit den beiden Modellen implizierten Vorentscheidungen (hinsichtlich der Mitwirkung der Angehörigen und Freunde) zu sehen. Diese institutionellen und institutionsreflexiven Vorentscheidungen wirken sich bis in den Bereich mikrostruktureller Organisation des Ritualvollzugs aus und garantieren im Bereich mikrostruktureller Ordnung so institutionelle Reproduktion.

### 7.1 Das demonstrative Erinnerungsmodell (Zotzenbach)

Bei der Rekonstruktion der mikrostrukturellen Ordnung der Vollzugsspezifik mit ihren beschriebenen Details (Invarianz und Rekurrenz aller eingesetzten Ressourcen) wurde ein grundlegendes Konzept deutlich, das für den Vollzug des liturgischen Elements *Erinnerung an die Verstorbenen* in Zotzenbach prägend ist. Dabei handelt es sich um die arbeitsteilige Durchführung des Rituals durch zwei offizielle Vertreter der Kirche (Pfarrer und Assistentin) im Altarraum ohne aktive (sichtbare) Beteiligung der Gemeinde/Hinterbliebenen. Wir bezeichnen dieses Modell als *demonstrative Ritualität*, weil das Ritual von Vertretern der Kirche für die Wahrnehmung der Hinterbliebenen und der Gemeinde vollzogen wird. Das ist eine wesentliche Voraussetzung für die kategoriale Gleichbehandlung sowohl der Verstorbenen als auch der anwesenden Hinterbliebenen. Auf der Grundlage gemeinsamen Struktur- und Ablaufwissens und der dafür notwendigen inter- und intrapersonellen Koordination konstituieren der Pfarrer und seine Assistentin eine durchgängige formal-rituelle Qualität des Ablaufs. Dabei gewährleistet die Entscheidung, das Ritual ohne aktive Beteiligung der Gemeinde durchzuführen, ein Maximum an Kontrolle, die für die Konstitution von Ritualität und ihren wesentlichen Merkmalen *Wiederholung* und *Invarianz* notwendig ist. Damit wird ein problemloser und würdevoller Vollzug des Erinnerungsrituals garantiert.

### 7.2 Das partizipative Erinnerungsmodell (Sarepta)

Der Vollzug des Erinnerungsrituals in Sarepta geschieht auf der Grundlage eines *partizipativen Erinnerungsmodells*. Das Ritual wird unter aktiver Mithilfe der Angehörigen der Verstorbenen vollzogen, welche die Aufgabe übernehmen, für die Verstorbenen die Kerzen zu entzünden. Mit dem aktiven Beitrag der Angehörigen ist nicht nur die Reduktion der Kontrolle des Pfarrers über den rituellen Ablauf verbunden. Vielmehr wird durch die drei-positionale Grundstruktur des Kerzenganges ein Aspekt von *Alltagsweltlichkeit* in den Ritualvollzug importiert, der in Zotzenbach gänzlich – und nicht zufällig – fehlt. Aufgrund der handlungspraktischen Anforderungen, die sich den Kerzenanzündenden stellen (Teelicht entzünden und die Flamme beim Transport zum Kerzengestell schützen), ist eine vergleichbar rituelle Vollzugsqualität (wie das in Zotzenbach der Fall ist) nur sehr bedingt möglich.

Die Implikationen des partizipativen Modells von Sarepta zeigen sich auch darin, dass die Angehörigen bestimmen, welche Namen auf welche Weise verlesen werden. Im Unterschied zu Zotzenbach, wo nur die Verstorbenen des letzten Kirchenjahres genannt werden, stellen in Sarepta die Hinterbliebenen kleine Listen von Verstorbenen zusammen, deren Tod mehrere Jahre auseinanderliegen kann. Dadurch, dass manche nur den Vor- und Nachnamen der Verstorbenen nennen, anderen dazu noch die Vorgängergeneration (Vater), wird eine weitgehende Gleichbehandlung beim Vorlesen weder ermöglicht noch angestrebt. Im Unterschied zum Zotzenbacher Modell verzichten die Beteiligten in Sarepta auf der Basis einer partizipativen Grundstruktur ersichtlich auf die Produktion formaler Ritualität.

### 7.3 Modellimplikationen

Unsere Analysen weisen darauf hin, dass ein Ritual zu vollziehen, nicht automatisch mit der Produktion derselben formalen Ritualität einhergeht. Formale Ritualität ist vielmehr eine von den Beteiligten produzierte Qualität ihres Verhaltens. Diese Qualität hat in dem Sinne demonstrativen Charakter, als sie auf Wahrnehmung ausgelegt



ist. Diese Demonstrativität steht in einem kontrastiven Verhältnis zu alltagsweltlichem Verhalten, das sich an Kriterien wie *Ökonomie*, *Einfachheit* und auch *Bequemlichkeit* oder *Notwendigkeit* orientiert. Im erkennbaren Gegensatz zu solchen alltagsweltlichen Aspekten steht beispielsweise die *betende* Handhaltung der Assistentin in Zotzenbach. Wir wollen damit nicht sagen, dass sich der rituelle Vollzug nicht ebenfalls an Zwecken orientiert. Die Zweckhaftigkeit im religiösen Kontext ist jedoch eine, die sich strukturell von alltagsweltlichen Zwecken und ihrer handlungsmäßigen Realisierung abhebt. Bei der Aufnahme aus Sarepta führt die Vorentscheidung, auf ein anderes Model (Partizipation der Hinterbliebenen, die das Kerzenanzünden übernehmen) zurückzugreifen, nicht nur zu einer anderen Beteiligungsstruktur, sondern letztlich zu einer eigenständigen Form des Vollzugs des Erinnerungsrituals.

Die Charakterisierung der beiden Erinnerungsmodelle als *demonstrativ* und *partizipativ* gründet in der mikrostrukturellen Rekonstruktion des jeweiligen rituellen Vollzugs. Die Bezeichnungen sind in keiner Weise evaluativ intendiert, und sie sind auch nicht als ethnografisch abgesicherte Beschreibungen entstanden. Vielmehr reflektiert das jeweilige Modell mit seinen konstitutiven Bestandteilen allgemeine Relevanzen der beiden Gemeinden in ihrem Umgang mit dem Erinnern an Verstorbene und mit den dafür konstitutiven Beteiligten. In diesem Sinne haben wir zwei fallspezifische, empirische Evidenzen für die ritualtheoretische Annahme, wonach sich im Ritual selbst die durchführende Institution situativ reproduziert. Der zentrale Unterschied der beiden Erinnerungsmodelle liegt letztlich in dem Ausmaß, in dem sich die Autonomie und Ausschließlichkeit des Gottesdienstes als zentrale, von der jeweiligen Institution strukturierten, Vergesellschaftungsform im „geschlossenen Sinnbereich“ (Schütz 1971) der Religion<sup>26</sup> reproduziert.

Hier sehen wir den Gottesdienst in Sarepta offen für die aktive Beteiligung von offiziell und inoffiziell Betroffenen des Erinnerungsrituals. Beide haben aktiv Teil an der sicht- und hörbaren Konstitution des Erinnerungsrituals. Ihr Beitrag wirkt sich über die Zusammenstellung der Namenslisten bereits vor dem Gottesdienst in strukturprä-

gender Weise aus. Denn die Gemeinde legt fest, an wen im Erinnerungsritual gedacht wird. Dabei werden teilweise auch Namen von Personen verlesen, die bereits mehr als zehn Jahre tot sind. Es ist also primär die Länge der Listen, die für die Dauer des Rituals verantwortlich ist, und nicht die Anzahl der im Kirchenjahr Verstorbenen. Das Beispiel der beiden andockenden Frauen verdeutlicht in anschaulicher Weise das Ausmaß, in dem sich der Pfarrer in seiner liturgischen Eigenständigkeit und strukturellen Zuständigkeit dem Einfluss der Gemeinde aussetzt. Dies geht so weit, dass er situativ weitgehend die Kontrolle über das gottesdienstliche Geschehen und seinen eigenen Status als alleinige Fokuspersion verliert.

Demgegenüber ist das Erinnerungsritual in Zotzenbach von Aspekten aktiver Mitwirkung der Betroffenen frei. Die Namen der Verstorbenen und die Liste, die im Gottesdienst verlesen wird, entstehen durch das formale Kriterium *im zurückliegenden Kirchenjahr verstorben*. Eine von diesem Kriterium unabhängige Aufnahme auf die Liste auf Wunsch von Gemeindegliedern existiert nicht. In Zotzenbach behält der Pfarrer als offizieller Vertreter der Kirche zu jedem Zeitpunkt die Kontrolle über den Ablauf und seinen Status als Fokuspersion. In Zotzenbach ist dies – bezogen auf die etablierte Erinnerungskultur, bei der die Gottesdienstbesucher selbstbestimmt Kerzen an der Weltkugel entzünden – auch ein Mittel der Kontrastbildung. Hierüber wird die spezifische Ritualität des Totensonntagserinnerns im Unterschied zum privaten Erinnerungsritual verdeutlicht. In Zotzenbach wird der Gottesdienst vollständig auf Basis der Eigenständigkeit des religiösen Sinnbezirks und seiner institutionellen Relevanzstrukturen vollzogen. In diesem Sinne sehen wir die beim Vollzug des Erinnerungsrituals produzierte Formalität der Ritualität als einen solchen Ausdruck der Eigenwertigkeit des religiösen Sinnbereichs.

Die beiden Modelle verfügen weiterhin über deutliche interaktionsräumliche Implikationen, womit wir uns nochmals die beiden Abbildungen (Abb. 1 und 20) des jeweiligen Vorne der Kirche in Zotzenbach und Sarepta in Erinnerung rufen wollen. Die rituelle Nutzung des Altarraums in Zotzenbach während des Erinnerns an die Verstorbenen korrespondiert mit der zentrierten, vertikalen Ordnungsstruktur der Interaktionsarchitektur des kirchenräumlichen Vorne. Im Erinnerungsritual

<sup>26</sup> Zu den Kriterien geschlossener Sinnbereiche siehe Schütz (1971, 266ff.).

wird diese vertikale Ordnung durch eine institutionell-demonstrative Ritualität bestätigt und reproduziert, die ohne sichtbare Beteiligung der Gemeinde und der Angehörigen im Vorne vollzogen wird. Hier bleibt das Vorne-Oben den institutionellen Vertretern, dem Pfarrer und seiner Assistentin, vorbehalten.

Auch in Sarepta spiegelt die besondere Art und Weise des rituellen Vollzugs die Interaktionsarchitektur des kirchenräumlichen Vorne wider. Dieses Vorne (inklusive Altar!) ist beim Erinnerungsritual für die Gemeinde und die Angehörigen ein integraler und begehbare Bestandteil des Kirchenraums. In dieser Qualität ist das Vorne zudem speziell für die aktive Mitgestaltung des Rituals durch die Gemeinde und Angehörigen im Hinblick auf Begehrbarkeit und temporäre Verweilbarkeit und auch Sichtbarkeit hergerichtet. Durch diese Herrichtung werden die Hinterbliebenen – neben den Verstorbenen – in ihrer partizipativen Rolle in den Fokus der visuellen Wahrnehmung gerückt.

Diese partizipative Ritualität in Sarepta hat eine besondere Motivierung und eine spezifische kulturelle Grundlage. Um diese zu verstehen, wollen wir zum Abschluss zumindest kurz skizzieren, wie sich die Situation der Russlanddeutschen im Großraum Wolgograd aktuell darstellt und was es konkret mit Sarepta auf sich hat.

Zum aktuellen Zeitpunkt besteht die russlanddeutsche Gemeinde aus circa 1.000 – überwiegend älteren – Personen. Sie sind durchgängig Mitglieder der evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde und halten engen Kontakt zu den Verwandten, die nach Deutschland ausgesiedelt sind. Die deutsche Kultur spielt im Alltagsleben der Russlanddeutschen kaum noch eine nennenswerte Rolle. Inzwischen ist auch der Sprachverlust so weit fortgeschritten, dass die Kompetenz, einem vollständig in deutscher Sprache gehaltenen Gottesdienst folgen zu können, mehrheitlich nicht mehr vorhanden ist. Der deutsche Kulturanteil kommt zum einen als Folklore und in der Pflege deutschen Brauchtums zum Ausdruck, zu dem beispielsweise auch das Feiern des Oktoberfestes gehört. Zum anderen ist der kirchliche Kontext ein wichtiger Aspekt im Selbstverständnis der Russlanddeutschen. So stellt der sonntägliche Besuch des evangelisch-lutherischen Gottesdienstes eine Möglichkeit der kollektiven Konstitution als russlanddeutsche Minderheit dar. Der Ort, an dem diese kollektive Konstitution seit

1990 stattfindet, ist die Kirche in Alt-Sarepta. Diese Kirche wurde von den Herrnhuter Glaubensbrüdern gebaut und inzwischen aufwändig renoviert<sup>27</sup>. Die Russlanddeutschen begehen darüber hinaus die hohen kirchlichen Feiertage (Ostern, Pfingsten, Weihnachten etc.), wobei auch hier der Gottesdienst in der Regel in russischer Sprache stattfindet. Es scheint also nicht die deutsche Sprache zu sein, die hier identitätsstiftend wirksam wird, sondern das gemeinsame Feiern des evangelischen Gottesdienstes. Zweisprachig wird der Gottesdienst dann durchgeführt, wenn einer der häufigen kirchlichen Besuche aus Deutschland vor Ort ist.

Kirchlichen Kontakt zu Deutschland gibt es über diverse Partnerschaften mit deutschen Kirchengemeinden (beispielsweise die Evangelische Kirchengemeinde Berlin-Heiligensee). Und das Gustav-Adolf-Werk (Diasporawerk der Evangelischen Kirche in Deutschland) trug einen Großteil der Kosten, die bei der Sanierung der Heizung entstanden sind. Auch die evangelische Kirche Berlin-Brandenburg hat sich für die Sanierung der Kirche eingesetzt und die Orgel, die heute zu den Gottesdiensten gespielt wird, ist eine Spende aus Cottbus. Aber auch nichtkirchliche Organisationen engagieren sich in Sarepta. So stiftete das

**27** 1722 entstand in der Oberlausitz die Siedlung Herrnhut (unter dem Schutz des Herrn), die zur Anlaufstelle unterschiedlicher reformatorischer Glaubensgemeinschaften wurde. Von hier aus brachen die ersten Herrnhuter Brüder nach dem zweiten Einwanderungsmanifest Katharina II. von 1763 nach Russland in das Gebiet der südlichen Wolga auf. Nachdem das erste Einwanderungsmanifest (gänzlich ohne Privilegien für die Kolonisten) erfolglos blieb, versprach das zweite umfangreiche Privilegien. Zu diesen gehörten Selbstverwaltung, Freistellung vom Militärdienst und Steuer- und Abgabefreistellung für 30 Jahre sowie Religionsfreiheit. Im Zuge der darauf einsetzenden Einwanderungsbewegung kamen auch die Herrnhuter Glaubensbrüder an die Wolga. Sie errichteten dort ab 1765 die Siedlung Sarepta nach dem Vorbild der sächsischen Stammsiedlung Herrnhut. Die Kolonie prosperierte bis Mitte des 19. Jahrhunderts, 1823 kam es jedoch zu einem großen Brand, von dem sich die Kolonie nicht mehr erholte. Die letzten Herrnhuter Glaubensbrüder kehrten 1892 nach Deutschland zurück. Inzwischen ist Sarepta ein Freilichtmuseum. Von den 20 denkmalgeschützten Häusern sind inzwischen unter anderem die Kirche und das Vorsteherhaus, in dem sich die deutsche Bibliothek befindet, unter deutscher Mithilfe renoviert. Zu weiteren Informationen zu den Herrnhuter in Russland siehe Teigeler (2006).

Land Nordrhein-Westfalen 1996 eine deutsche Bibliothek, die gepflegt und erweitert wird.

Folgt man Theis (2006, 81f.), so ist für das kulturelle Selbstverständnis der Aspekt der Religiosität immer noch wesentlich. Dieser Aspekt steht neben

dem Wissen um die kulturelle Bedeutung der Deutschen für die historische Entwicklung Russlands einerseits, der Erfahrung unverschuldeter Entrechtung durch Zwangskollektivierung und ‚Entkulakisierung‘ und des 2. Weltkrieges als ‚traumatisches Kernerlebnis‘ sowie ferner dem Bezug auf ein fernes, unbekanntes Deutschland als ‚Fluchtpunkt des Selbstverständnisses‘ und der Zugehörigkeit zur nicht-orthodoxen Konfession: Das Bewusstsein, deutsch zu sein, war mit dem Gefühl der Zugehörigkeit zum evangelisch-lutherischen, katholischen oder mennonitischen Glauben verbunden.

Die Hervorhebung von Religiosität für das Selbstverständnis der Russlanddeutschen deckt sich mit unseren Schlussfolgerungen der zurückliegenden Analyse. Wenn die russlanddeutsche Minderheit in der Kirche von Sarepta Gottesdienst feiert, so tut sie dies an einem kulturell und historisch bedeutsamen Ort: in der im Jahre 1771 von der Herrnhuter Brüdergemeinde begonnenen und 1772 geweihten Kirche. Die Herrnhuter wurden als deutsche Kolonisten von Zarin Katharina II. zwecks Urbarmachung und Entwicklung der Wolgaregion ins Land gerufen (Aspekt der kulturellen Bedeutung der Deutschen für die historische Entwicklung Russlands). Dass das Kirchengebäude heute Teil eines Freilichtmuseums ist, spiegelt die fehlende alltagsweltliche Relevanz der deutschen Kultur und die weitgehend folkloristischen Grundlagen der deutschen Kultur wider. Gleichwohl wird durch das Engagement deutscher Institutionen für die Kirche und das Freilichtmuseum die Bedeutung Deutschlands quasi auch von außen symbolisiert.

In Sarepta wird jedoch nicht nur an einem historisch bedeutsamen Ort gemeinsam Gottesdienst gefeiert und dabei an Verstorbene erinnert. Vielmehr wird der Gottesdienst – und die Spezifik des Ritualvollzugs – auch als eine Gelegenheit genutzt, bei der sich die Gottesdienstbesucher als kulturelle Minderheit vergesellschaften (Aspekt der Zugehörigkeit zur nicht-orthodoxen Konfession). Bezogen auf eine solche Motivierung befördert eine partizipative Struktur des Gottesdienstes den kulturellen Vergesellschaftungspro-

zess stärker als das demonstrative Modell in Zotzenbach.

## 8 Abschlussbemerkung

Wir wollen mit einer kurzen Abschlussbemerkung den Bogen zurück zur Einleitung schlagen, in der wir unser Erkenntnisinteresse und die Ziele unseres Beitrags skizziert haben. Unseres Erachtens zeigt der Aspekt der *institutionellen Autonomie* in exemplarischer und prototypischer Weise, wie weit man mit einer fallbezogen-kontrastiven Konstitutionsanalyse in Richtung Rekonstruktion sozialer und – weitergehend – kultureller Implikationen kommen kann. Dass damit aus kulturwissenschaftlicher Sicht vielleicht nur ein erster Schritt getan wurde und es nun darauf ankommt, die empirisch aufgezeigte Richtung weiterzugehen, ist uns durchaus bewusst. Das zu tun, war jedoch nicht nur im Rahmen dieses Beitrags nicht möglich, sondern auch auf der Grundlage unserer konstitutionsanalytischen Methodologie nicht zu leisten. Wir begreifen unseren Beitrag jedoch im positiven Sinne als Versuch, mögliche Schnittstellen empirisch fundiert zu entdecken, an denen sich eine multimodal-räumliche Interaktionsanalyse (mit falltranszendierendem Anspruch) und eine (an empirischer Fundierung interessierte) Kulturwissenschaft produktiv reiben können.

Wir selbst würden dabei möglichst lange das Potenzial institutions- und situationsstruktureller Erklärungen ausschöpfen. Bezogen auf unseren konkreten Fall heißt das beispielsweise: Die strukturprägende Vorentscheidung, das Ritual in Zotzenbach demonstrativ, in Sarepta partizipativ zu realisieren, ist selbst noch nicht spezifisch im Sinne einer gesellschaftlichen und/oder kulturellen Differenz. Partizipative Lösungen werden durchaus auch in Gottesdiensten in Deutschland realisiert. Das, was jedoch eine deutliche kulturspezifische Aufladung besitzt, sind neben der spezifischen Nutzung der Interaktionsarchitektur (die historisch betrachtet in Sarepta jedoch ein deutscher Export ist) vor allem zwei Aspekte: zum einen die Zusammenstellung der Namenslisten durch Hinterbliebene im Rahmen eines ‚Familienmodells‘, zum anderen die weitgehende strukturelle Offenheit hinsichtlich der selbstbe-

stimmten und mit dem ‚offiziellen‘ Ablauf zeitlich inkompatiblen Partizipation von nicht durch einen ‚Listenplatz‘ legitimierte Anwesenden. Nicht nur in liturgisch traditionellen Gottesdiensten hätte eine selbstbestimmte Partizipation, wie wir sie bei den beiden Nachzüglerinnen in Sarepta sehen, anders als dort tatsächlich die Qualität einer institutionskritischen Selbstermächtigung.

## Literaturverzeichnis

### Quellen

Sarepta Gottesdienst-Korpus (unveröffentlicht)  
 Zotzenbacher Gottesdienst-Korpus (unveröffentlicht)

### Forschungsliteratur

- Bayer, Klaus (2004): Religiöse Sprache. Thesen zur Einführung. Münster: LIT Verlag. (= Religionswissenschaft: Forschung und Wissenschaft; 2).
- Bell, Catherine M. (1992): *Ritual theory, ritual practice*. Oxford/New York: Oxford Univ. Press.
- Bell, Catherine M. (1997): *Ritual. Perspectives and dimensions*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Bergmann, Jörg R. (1981): Ethnomethodologische Konversationsanalyse. In: Schröder, Peter/Steger, Hugo (Hgg.): *Dialogforschung*. (= Jahrbuch 1980 des Instituts für deutsche Sprache. Düsseldorf: Schwann, S. 9–51.
- Bloch, Maurice (1989): *Ritual, history and power. Selected papers in anthropology*. London: Athlone Press. (= London School of Economics Monographs on Social Anthropology; 58).
- Bourdieu, Pierre (1993): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Cicourel, Aaron V. (1975): *Sprache in der sozialen Interaktion*. München: dtv.
- Cölfen, Hermann/Enninger, Werner (Hgg.) (1999): *Sprache in religiösen Kontexten*. Oldenburg: Redaktion OBST. (= Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie; 58).
- Foucault, Michel (1978): *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve.
- Garfinkel, Harold (1967): *Studies in ethnomethodology*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Garfinkel, Harold/Wieder, Lawrence D. (1992): *Two incommensurable, asymmetrically alternate technologies of social analysis*. In: Watson, Graham/Seiler, Robert M. (Hgg.): *Text in context. Contributions to ethnomethodology*. London: Sage, S. 175–206.

- Gebhardt, Winfried/Engelbrecht, Martin/Bochinger, Christoph (2005): Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der „spirituelle Wanderer“ als Idealtypus spätmoderner Religiosität. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13, S. 133–151.
- Greule, Albrecht (2012): *Sakralität. Studien zu Sprachkultur und religiöser Sprache*. Tübingen: Francke. (= Mainzer hymnologische Studien; 25).
- Greule, Albrecht/Kucharska-Dreiss, Elżbieta (Hgg.) (2011): *Theolinguistik. Bestandsaufnahme – Tendenzen – Impulse*. In: *Ingingen: Bauer und Raspe*. (= *Theolinguistica*; 4).
- Gülich, Elisabeth/Paul, Ingwer (1984): *Gottesdienst: Kommunikation – Institution – Ritual. Linguistische Überlegungen zum Problem von horizontaler und vertikaler Kommunikation und zur institutionellen Vermittlung des Rituals*. In: Ermert, Karl (Hg.): *Gottesdienst als „Mitteilung“*. Kommunikative Aspekte rituellen Handelns. Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum vom 26. bis 28. Oktober 1983. Loccum: Pressestelle der Evangelischen Akademie. (= *Loccumer Protokolle*; 24), S. 84–141.
- Habscheid, Stephan (2016): *Handeln in Praxis. Hinter- und Untergründe situierter sprachlicher Bedeutungskonstitution*. In: Deppermann, Arnulf/Feilke, Helmuth/Linke, Angelika (Hgg.): *Sprachliche und kommunikative Praktiken*. Berlin/Boston: de Gruyter. (= *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Sprache* 2015).
- Hausendorf, Heiko (2003): *Deixis and speech situation revisited. The mechanism of perceived perception*. In: Lenz, Friedrich (Hg.): *Deictic conceptualisation of space, time and person*. Amsterdam/Philadelphia: Benjamins, S. 249–269.
- Hausendorf, Heiko (2013): *On the interactive achievement of space – and its possible meanings*. In: Auer, Peter/Hilpert, Martin/Stukenbrock, Anja/et al. (Hgg.): *Space in language and linguistics: geographical, interactional and cognitive perspectives*. Boston/New York: de Gruyter, S. 276–303.
- Hausendorf, Heiko/Kesselheim, Wolfgang (2013): *Können Räume Texte sein? Linguistische Überlegungen zur Unterscheidung- und Benutzbarkeitshinweisen*. (= *Arbeitspapiere des UFSP „Sprache und Raum“ (SpuR); Nr. 02*). Universität Zürich: [www.zora.uzh.ch/84555/1/SpuR\\_Arbeitspapiere\\_Nr02\\_Aug2013.pdf](http://www.zora.uzh.ch/84555/1/SpuR_Arbeitspapiere_Nr02_Aug2013.pdf). (Oktober 2017).
- Hausendorf, Heiko/Kesselheim, Wolfgang (2016): *Die Lesbarkeit des Textes und die Benutzbarkeit der Architektur. Text- und Interaktionslinguistische Überlegungen zur Raumanalyse*. In: Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold/Kesselheim, Wolfgang (Hgg.): *Interaktionsarchitektur, Sozialtopographie und Interaktionsraum*. (= *Studien zur Deutschen Sprache*; 72), Tübingen: Narr, S. 55–85.
- Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold (2010): *Opening up Openings. Zur Struktur der Eröffnungsphase*

- eines Gottesdienstes. In Mondada, Lorenza/Schmitt, Reinhold (Hgg.): *Situationseröffnungen. Zur multimodalen Herstellung fokussierter Interaktion.* (= Studien zur Deutschen Sprache; 47), Tübingen: Narr, S. 53–102.
- Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold (2013): *Interaktionsarchitektur und Sozialtopografie. Umriss einer raumlinguistischen Programmatik.* (= Arbeitspapiere des UFSP Sprache und Raum (SpuR); Nr. 01) 59 Seiten. Universität Zürich: [http://www.zora.uzh.ch/id/eprint/78153/1/SpuR\\_Arbeitspapiere\\_Nr01\\_Mai2013.pdf](http://www.zora.uzh.ch/id/eprint/78153/1/SpuR_Arbeitspapiere_Nr01_Mai2013.pdf) (Oktober 2017).
- Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold (2014): *Vier Stühle vor dem Altar. Eine interaktionslinguistische Fallstudie zur Raumnutzung in einem „Alpha-Gottesdienst“.* (= Arbeitspapiere des UFSP Sprache und Raum (SpuR); Nr. 03), 88 Seiten. Universität Zürich: [http://www.zora.uzh.ch/id/eprint/99117/1/SpuR\\_Arbeitspapier\\_Nr03\\_140702.pdf](http://www.zora.uzh.ch/id/eprint/99117/1/SpuR_Arbeitspapier_Nr03_140702.pdf). (Oktober 2017).
- Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold (2016a): *Interaktionsarchitektur und Sozialtopografie. Eine Konzeptklärung.* In: Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold/Kesselheim, Wolfgang (Hgg.): *Interaktionsarchitektur, Sozialtopographie und Interaktionsraum.* Tübingen: Narr, S. 27–54.
- Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold (2016b): *Vier Stühle vor dem Altar. Interaktionsarchitektur, Sozialtopografie und Interaktionsraum in einem „Alpha“-Gottesdienst.* In: Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold/Kesselheim, Wolfgang (Hgg.): *Interaktionsarchitektur, Sozialtopographie und Interaktionsraum.* (= Studien zur Deutschen Sprache; 72), Tübingen: Narr, S. 227–262.
- Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold (2016c): *Standbildanalyse als Interaktionsanalyse: Implikationen und Perspektiven.* In: Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold/Kesselheim, Wolfgang (Hgg.): *Interaktionsarchitektur, Sozialtopografie und Interaktionsraum.* (= Studien zur Deutschen Sprache; 72), Tübingen: Narr, S. 161–188.
- Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold (2017): *Räume besetzen im Gottesdienst. Interaktionsanalytische Argumente für ein Konzept sozial-räumlicher Positionierung.* (= Arbeitspapiere des UFSP Sprache und Raum (SpuR); Nr. 06), 112 Seiten. Universität Zürich: [http://www.spu.uzh.ch/dam/jcr:bbd30fd8-5228-43c7-85fc-abebe54ce1fb/SpuR\\_Arbeitspapier\\_Nr06.pdf](http://www.spu.uzh.ch/dam/jcr:bbd30fd8-5228-43c7-85fc-abebe54ce1fb/SpuR_Arbeitspapier_Nr06.pdf). (Oktober 2017).
- Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold/Kesselheim, Wolfgang (Hgg.) (2016): *Interaktionsarchitektur, Sozialtopographie und Interaktionsraum.* Tübingen: Narr. (= Studien zur Deutschen Sprache; 72).
- Heidtmann, Daniela/Föh, Marie-Joan (2007): *Verbale Abstinenz als Form interaktiver Beteiligung.* In: Schmitt, Reinhold (Hg.): *Koordination: Analysen zur multimodalen Interaktion.* (= Studien zur Deutschen Sprache; 38), Tübingen: Narr, S. 263–292.
- Heritage, John (1984): *Garfinkel and ethnomethodology.* Cambridge/New York: Polity Press.
- Knoblauch, Hubert (1999): *Religionssoziologie.* Berlin/New York: de Gruyter.
- Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion: auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft.* Frankfurt a.M.: Campus.
- Lasch, Alexander/Liebert, Wolf-Andreas (2015): *Sprache und Religion.* In: Felder, Ekkehard/Gardt, Andreas (Hgg.): *Handbuch Sprache und Wissen.* (= Handbücher Sprachwissen; 1), Berlin/Boston: de Gruyter, S. 475–492.
- Leach, Edmund R. (1978): *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Liebert, Wolf-Andreas (2017): *Religionslinguistik.* In: Lasch, Alexander/Liebert, Wolf-Andreas (Hgg.): *Handbuch Sprache und Religion.* (= Handbücher Sprachwissen (HSW); 18). Berlin: de Gruyter Mouton, S. 7–36.
- Luckmann, Thomas (1967): *The invisible religion. The problem of religion in modern society.* New York: Macmillan. Deutsch: *Die unsichtbare Religion.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Luckmann, Thomas (1988): *Die >massenkulturelle< Sozialform der Religion.* In: Soeffner, Hans-Georg (Hg.): *Kultur und Alltag.* (= Sonderband 6 der Sozialen Welt). Göttingen: Schwartz & Co., S. 37–48.
- Luckmann, Thomas (1996): *Religion – Gesellschaft – Transzendenz.* In: Höhn, Hans-Joachim (Hg.): *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne.* Frankfurt a.M.: Fischer, S. 112–127.
- Mondada, Lorenza (2007): *Interaktionsraum und Koordination.* In: Schmitt, Reinhold (Hg.): *Koordination. Analysen zur multimodalen Interaktion.* (= Studien zur Deutschen Sprache; 38). Tübingen: Narr, S. 55–93.
- Mondada, Lorenza (2016): *Zwischen Text und Bild: Multimodale Transkription.* In: Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold/Kesselheim, Wolfgang (Hgg.): *Interaktionsarchitektur, Sozialtopographie und Interaktionsraum.* (= Studien zur Deutschen Sprache; 72). Tübingen: Narr, S. 111–160.
- Müller, Cornelia/Bohle, Ulrike (2007): *Das Fundament fokussierter Interaktion. Zur Vorbereitung und Herstellung von Interaktionsräumen durch körperliche Koordination.* In: Schmitt, Reinhold (Hg.): *Koordination. Analysen zur multimodalen Interaktion.* (= Studien zur Deutschen Sprache; 38). Tübingen: Narr, S. 129–165.
- Paul, Ingwer (1983): *Der evangelische Gottesdienst als institutionell inszeniertes Ritual.* In: Redder, Angelika (Hg.): *Kommunikation in Institutionen.* Osnabrück: Redaktion OBST. (= Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie; 24), S. 91–106.
- Paul, Ingwer (1990): *Rituelle Kommunikation. Sprachliche Verfahren zur Konstitution ritueller Bedeutung und zur Organisation des Rituals.* Tübingen: Narr. (= Kommunikation und Institution; 18).
- Petrova, Anna/Schmitt, Reinhold/Stuhlberg, Oleg E. (im Druck): *ПАРТИЦИПАТИВНАЯ РИТУАЛЬНОСТЬ: мультимодальное исследование ритуализованной*

- коммуникации в пространстве церкви [Partizipative Ritualität im Gottesdienst]. Erscheint in: Tomsk State University Journal.
- Rappaport, Roy A. (1999): *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge/New York: Cambridge University Press. (= Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology; 110).
- Rappaport, Roy A. (2008): *Ritual und performative Sprache*. In: Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hgg.): *Ritualtheorien*. Ein einführendes Handbuch. 4. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 191–210.
- Rauch, Elisabeth (1992): *Sprachrituale in institutionellen und institutionalisierten Text- und Gesprächsorten*. Frankfurt a.M.: Peter Lang. (= Arbeiten zu Diskurs und Stil; 1).
- Sacks, Harvey/Schegloff, Emanuel A. (2002): *Home position*. In: Kendon, Adam (Hg.): *Gesture 2/2*, S. 133–146.
- Schegloff, Emanuel A. (1971): *Discourse as an interactional achievement: Some uses of 'uh huh' and other things that come between sentences*. In: Tannen, Deborah (Hg.): *Analyzing discourse: Text and talk*. Washington DC: Georgetown University Press, S. 71–93.
- Schegloff, Emanuel A./Sacks, Harvey (1973): *Opening up Closings*. In: Danesi, Marcel (Hg.): *Semiotica 8*, S. 289–327.
- Schmitt, Reinhold (2012a): *Gehen als situierte Praktik: „Gemeinsam gehen“ und „hinter jemandem herlaufen“*. In: *Gesprächsforschung Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion* (ISSN 1617-1837), Ausgabe 13, S. 1–44. <http://www.gespraechsforschung-online.de/fileadmin/dateien/heft2012/ga-schmitt.pdf>. (Oktober 2017).
- Schmitt, Reinhold (2012b): *Störung und Reparatur eines religiösen Ritus: Die erloschene Osterkerze*. In: Klein, Wolfgang/Habscheid, Stephan (Hgg.): *Dinge und Maschinen in der Kommunikation*. (= Sonderheft der Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 42/168). Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 62–91.
- Schmitt, Reinhold (2013a): *Körperlich-räumliche Aspekte der Interaktion*. Tübingen: Narr. (= Studien zur Deutschen Sprache; 68).
- Schmitt, Reinhold (2013b): *Zum „Be-Greifen“ relevanter Aspekte der räumlichen Umgebung*. In: Shamne, Nikolai Leonidovich (Hg.): *Raum in der Sprache. Raum der Sprache; Raum der Interaktionen*. Festschrift zum 30-jährigen Bestehen des Instituts für Philologie und interkulturelle Kommunikation der Universität Wolgograd. Wolgograd: Wolgograd University Press, S. 13–27.
- Schmitt, Reinhold (2015): *Positionspapier: Multimodale Interaktionsanalyse*. In: Dausendschön-Gay, Ulrich/Gülich, Elisabeth/Krafft, Ulrich (Hg.): *Ko-Konstruktionen in der Interaktion. Die gemeinsame Arbeit an Äußerungen und anderen sozialen Ereignissen*. Bielefeld: Transcript, S. 43–51.
- Schmitt, Reinhold (2016): *Der Frame Comic als empirische Grundlage für Interaktionsanalysen*. In: Hausendorf, Heiko/Schmitt, Reinhold/Kesselheim, Wolfgang (Hgg.) (2016): *Interaktionsarchitektur, Sozialtopographie und Interaktionsraum*. (= Studien zur Deutschen Sprache 72), Tübingen: Narr, S. 189–224.
- Schmitt, Reinhold (2017): *Multimodale Objektkonstitution: Wie eine Kirchenbesichtigung funktioniert*. In: *Science Journal of Volgograd State University Linguistics*, Volume 16, No. 1, S. 163–183.
- Schmitt, Reinhold (in Vorbereitung): *„Augenblicks-Kommunikation“: Interaktive Struktur und soziale Implikationen einer kommunikativen Minimalform*.
- Schmitt, Reinhold/Deppermann, Arnulf (2007): *Monitoring und Koordination als Voraussetzungen der multimodalen Konstitution von Interaktionsräumen*. In: Schmitt, Reinhold (Hg.): *Koordination. Analysen zur multimodalen Interaktion*. (= Studien zur Deutschen Sprache; 38). Tübingen: Narr, S. 95–128.
- Schmitt, Reinhold/Petrova, Anna (2015): *Zur Positionierung von Talkshowgästen in einer Sendung von Maybrit Illner*. In: *Science Journal of Volgograd University. Linguistics 5/29*, S. 60–75. <http://i.jvolsu.com/index.php/en/archive-en/349-science-journal-of-volsu-linguistics-2015-5-29/intercultural-communication-and-comparative-studies-of-languages/1211-schmitt-r-petrova-a-a-positioning-guests-in-a-maybrit-illner-talk-show>. (Oktober 2017).
- Schmitt, Reinhold/Petrova, Anna (in Vorbereitung): *Totensonntagserinnern: Eine multimodal-raumanalytische Studie zur Ritualkonstitution*. Erscheint in: *SpuR 07, Arbeitsberichte des Universitären Forschungsschwerpunktes Sprache und Raum*. Zürich.
- Schütz, Alfred (1971): *Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Selting, Margret/Auer, Peter/Barth-Weingarten, Dagmar et al. (2009): *Gesprächsanalytisches Transkriptionssystem 2 (GAT 2)*. In: *Gesprächsforschung - Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion*, Ausgabe 10, Seite 353–402. <http://www.gespraechsforschung-online.de/fileadmin/dateien/heft2009/px-gat2.pdf>. (Oktober 2017).
- Soeffner, Hans-Georg (1992): *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Soeffner, Hans-Georg (2010): *Symbolische Forschung: Eine Soziologie des Symbols und des Rituals*. Ort: Velbrück Wissenschaft.
- Streeck, Jürgen/Goodwin, Charles/LeBaron, Curtis D. (Hgg.) (2011): *Embodied interaction. Language and body in the material world*. Cambridge: Cambridge University Press. (= Learning in Doing: Social, Cognitive and Computational Perspectives).
- Stukenbrock, Anja (2009): *Herausforderungen der multimodalen Transkription: Methodische und theoretische Überlegungen aus der wissenschaftlichen Praxis*. In: Birkner, Karin/Stukenbrock, Anja (Hgg.): *Die Arbeit mit Transkripten in Fortbildung, Lehre*

- und Forschung. Mannheim: Verlag für Gesprächsforschung, S. 144–169.  
[www.verlag-gespraechsforschung.de/2009/pdf/transkripte.pdf](http://www.verlag-gespraechsforschung.de/2009/pdf/transkripte.pdf). (Oktober/2017).
- Teigeler, Otto (2006): Die Herrnhuter in Russland. Ziel, Umfang und Ertrag ihrer Aktivitäten. Göttingen: Vandenhoe & Ruprecht.
- Theis, Stefanie (2006): Religiosität von Russlanddeutschen. Stuttgart: Kohlhammer.
- Wagner, Gerhard (2007): Herrschaft und soziales Handeln – eine Notiz zur Systematisierung zweier soziologischer Grundbegriffe. In: Gostmann, Peter/Merz-Benz, Peter-Ulrich (Hgg.): Macht und Herrschaft. Zur Revision zweier soziologischer Grundbegriffe. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden, S. 19–26.
- Werlen, Iwar (1984): Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen. Tübingen: Narr.
- Werlen, Iwar (1987): Die "Logik" ritueller Kommunikation. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik, 65, S. 41–81.
- Werlen, Iwar (1988): Linguistische Analyse von Gottesdiensten. In: Liturgisches Jahrbuch, 38, S. 79–93.
- Werlen, Iwar (2001): Rituelle Muster in Gesprächen. In: Brinker, Klaus/Antos, Gerd/Heinemann, Wolfgang et al. (Hgg.): Text- und Gesprächslinguistik. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung. Berlin/New York: De Gruyter (= Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft; 16.2), S. 1263–1278.