MThZ 77 (2026) 458–469

»der bestirnte Himmel über mir«

Religiöse Rituale als Praktiken der kollektiven Horizonterweiterung

von Stephan Winter

Der vorliegende Text ist eine Response auf den im selben Heft abgedruckten Aufsatz von Margit Wasmaier-Sailer. Dieser Artikel setzt bei den beiden dort vorgestellten Richtungen zum Umgang mit ideengeschichtlichen Klassikern und ihren Konsequenzen an. Auf dieser Grundlage beschäftigt sich der Text mit Kants Verständnis von rituellen Gottesdiensten, das aus v. a. aus ritualtheoretischer/religionswissenschaftlicher und -philosophischer Sicht kritisch gegengelesen wird. Plädiert wird dafür, dass rituell-inszenierte Gottesdienste für eine etwaige diskursive Relevanz von Religionen auch unter den Bedingungen modernen Denkens unbedingt zu berücksichtigen sind – weil „Performanz und propositionaler Gehalt zusammenhängen" (Wasmaier-Sailer).

1. Exposition

In ihrem Beitrag zum vorliegenden Heft geht Margit Wasmaier-Sailer von einer Formulierung in einem Text von Thomas Schärtl und Benedikt Göcke aus: Demgemäß muss sich die ‚Analytische Theologie' in einer doppelten Frontstellung gegenüber „klassikerverliebtem Elitismus" einerseits und „untergründigem, im Namen eines postmodernen oder angewandt-kritischen Programms formulierten Neostrukturalismus" andererseits behaupten; dieser Neostrukturalismus halte „ein liberales Paradigma für eurozentrisch, damit vorgestrig, ja gefährlich" und stempele es „als neokonservativ" ab.[1] Vor diesem Hintergrund benennt Wasmaier-Sailer zwei Richtungen, in denen sich vorgehen ließe: *Erstens* wäre es ihrer Einschätzung nach „sicherlich interessant, die Durchlässigkeiten und Kombinationsmöglichkeiten der verschiedenen Parteiungen einmal zu überprüfen." *Zweitens* ließe sich der „Umgang mit ideengeschichtlichen Klassikern angesichts postmoderner Kritik einerseits und vor dem Forum einer analytisch geschulten Vernunft andererseits"[2] rekonstruieren. Es gehe dabei darum,

> „die Lektüre kanonischer Texte […] zu legitimieren, erst recht, wenn diese Werke problematische Thesen enthalten und rezeptionsgeschichtlich fragwürdige Auswirkungen gezeitigt haben."

[1] *Thomas Schärtl; Benedikt Paul Göcke,* Unter Verdacht. Zum Streit um die Analytische Theologie, in: Herder Korrespondenz 10 (2022) 50.

[2] *Margit Wasmaier-Sailer,* Blinde Flecken sehen. Klassiker auf dem Prüfstand, in: MThZ 78 (2026), 443–457, hier 444; dort auch die folgenden Zitate.

Wasmaier-Sailer hat sich entschieden, in der zweiten Richtung zu agieren, und beleuchtet exemplarisch den Umgang mit Immanuel Kants epochalem Beitrag zur Denkgeschichte. Dabei rückt sie dessen „rassistische, misogyne und antijudaistische Haltung" ins Blickfeld; sie arbeitet heraus, dass Person und Werk Kants als Ganzes betrachtet ‚hochambivalent' sind:

> „Klammerte man sich in purem Autoritätsglauben an dieses Werk, würde man in die benannten Abgründe mitgerissen. Striche man das Werk aus dem Kanon, beschnitte man umgekehrt jedoch die Ideengeschichte und mit ihr das Wissen um die Wege von Theoriebildungen und Rezeptionsprozessen, die ja nie nur um der Geschichte, sondern immer auch um der Gegenwart willen untersucht werden."

Es sind u. a. zwei der von Wasmaier-Sailer angesprochenen Aspekte, die nun auch aus liturgiewissenschaftlicher bzw. ritualtheoretischer Perspektive zum Nachdenken anregen: Die Beschäftigung mit dem ersten Aspekt hat sich eher locker-assoziativ aufgrund der Verknüpfung mit einer Lesefrucht des Kant-Jahres ergeben, die Thematisierung des zweiten Aspekts von grundsätzlicheren Überlegungen zur Relevanz rituell geprägter Handlungskontexte für Rationalitätsdiskurse her.

2. »Gott als philosophische Frage«: Boehm und Kehlmann im Gespräch über Kant

Wasmaier-Sailer befasst sich u. a. mit Nikita Dhawan und Pauline Kleingeld; beide ordnet sie im Blick auf Kant den aktuellen Denkströmungen zu, die sich einer konstruktiv-kritischen Aufarbeitung der Aufklärung verpflichtet haben, und die sich damit in der Sache auf der Spur befinden, wie sie nicht zuletzt die Frankfurter Schule um Horkheimer und Adorno vorgebildet hat.[3] Interessant ist vor diesem Hintergrund, wie diese Spur im »Gespräch über Kant« zwischen Omri Boehm und Daniel Kehlmann mit dem Titel »der bestirnte Himmel über mir« aufgenommen wird. Boehm sagt dort an einer Stelle, an der es um „Gott als philosophische Frage" geht:

> „Ich für meinen Teil sehe nicht, wie man Kant als Atheisten lesen könnte. Der Mann ist nicht nur gläubig – der Glaube spielt eine wichtige Rolle in seinem System. Ich würde sagen, dass ich durchaus nachvollziehen kann, dass er trotz *oder gerade wegen* seines Glaubens nicht religiös war. Denn sein Glaube gründet sich nicht nur nicht auf die Autorität Gottes, sondern lehnt schlussendlich jede äußere Autorität ab – und die Religion neigt dazu, meines Erachtens notwendigerweise, sich auf die Autorität Gottes zu konzentrieren. Also Glauben *gegen* Religion, und dabei … Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft … ist wohl keine Religion. Aber zwischen ihr und dem Atheismus ist nicht nichts. Wir hatten den berühmten Satz aus der Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* ja schon zitiert: ‚Ich muß also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen […].' Ich musste den Beweis von der Existenz Gottes widerlegen, sodass wir Gott auf der Grundlage des Glaubens akzeptieren können, nicht

[3] In der Vortragsfassung des Beitrags von Margit Wasmaier-Sailer findet sich übrigens der Hinweis, dass diese beiden Denker*innen eine Zeit an der Frankfurter Universität verbracht haben.

> auf jener des Wissens und schon gar nicht aufgrund eines ungerechtfertigten Anscheins von Wissen. Aber er glaubte an Gott."[4]

Kehlmann reagiert:

> „Es gibt eine Kant-Lesart, über die Adorno sich in seinen *Vorlesungen zur Kritik der reinen Vernunft* auf sehr geistreiche Weise lustig macht, wenn er sagt: Kant vollbringt dieses ungeheure Werk der Kritik, und nachher bleibt sowieso der protestantische Kirchenglaube unverletzt und kann schön und friedlich weiter existieren. Diese eher langweilige Lesart war natürlich in den Schulräumen des 19. Jahrhunderts sehr beliebt, aber in Wirklichkeit ist Kants Kritik am Gottesbegriff viel interessanter."[5]

Boehm hingegen erinnert sich an eine „frustrierende Stelle in der *Dialektik der Aufklärung*"[6], an der Adorno und Horkheimer „den Aspekt des Glaubens bei Kant völlig missverstehen und sich tatsächlich beklagen, dass die Aufklärung insgesamt nach positivistischem Wissen gestrebt und deshalb kein Vertrauen in die Macht der Kunst kultiviert habe"[7]:

> „‚Nach Schelling setzt die Kunst da ein, wo das Wissen die Menschen im Stich lässt. […] Solchem Vertrauen in Kunst war die bürgerliche Welt nur selten offen. Wo sie das Wissen einschränkte, geschah es in der Regel nicht, um für die Kunst, sondern um zum Glauben Platz zu bekommen' – eine Anspielung auf Kant, die impliziert, dass sein Glauben in einer Linie mit der protestantischen Spießigkeit steht, wie sie dem bürgerlichen Positivismus entspricht. Was für eine Fehlinterpretation. Es ist offensichtlich, dass Kants ‚Aufhebung' des Wissens unmittelbar gegen den Positivismus gerichtet war und dass er mit dem Glauben, für den er Platz schuf, auch Platz für die Kunst schuf. Denk nur an die Rolle der *Kritik der Urteilskraft*. Adorno wusste das eigentlich besser als wir alle zusammen."[8]

Und Kehlmann merkt an, dass Adorno diese Lesart als besonders spießig beschreibe, es aber „nicht seine Lesart"[9] sei.

Hier ist nicht zu diskutieren, was für die eine, was für die andere Lesart des Kantischen Gottesbegriffs und Kants Verständnis von Glauben spricht. Bemerkenswert ist aber, dass die erste mit der dritten Kritik ins Verhältnis gesetzt wird. Insbesondere werden eine durch den Glauben geprägte Weltsicht und das epistemische Potential der Kunst hervorgehoben.

Damit erhalten aber auch u. a. stilisierte Ästhetiken den Status originärer Wirklichkeitszugänge. Zu dieser Gruppe von Ästhetiken gehören rituelle und speziell religiös-rituelle Handlungskontexte, insofern sie einen explizit künstlerischen Anspruch haben, wobei die nochmals ganz eigentümlichen Geltungsansprüche „kultischer Rationalität" (Richard

---

[4] *Omri Boehm; Daniel Kehlmann*, der bestirnte Himmel über mir. Ein Gespräch über Kant, Übersetzungen aus dem Englischen von Michael Adrian, Berlin 2024, 176.
[5] Ebd.
[6] Ebd.
[7] Ebd.
[8] Ebd., 177.
[9] Ebd.

Schaeffler) gesondert thematisiert werden müssten[10]; ein paar entsprechende Hinweise folgen weiter unten. Um diesem Anspruch genauer auf die Spur zu kommen, lässt sich bei Martin Seels Bestimmung des Inszenierungsbegriffs ansetzen. Seel versteht unter „Inszenierungen […] Ereignisse eines vorübergehenden, grundsätzlich arbiträren, für die Augen und Ohren eines Publikums dargebotenen Arrangements“[11]:

> „[D]amit etwas als Inszenierung aufgefasst werden kann, muss es auf die eine oder andere Weise als ein absichtsvoll und artifiziell hervorgebrachtes Ereignis auffällig sein, das sich einer (wie immer begrenzten oder unbegrenzten) Öffentlichkeit als bedeutsam präsentiert.“

Ein grundlegender Anspruch von Inszenierungen ist es, Gegenwarten als spürbare Gegenwarten erlebbar zu machen, und etwas in seiner augenblicklichen *Besonderheit* offenkundig werden zu lassen. Solche Inszenierungen können dabei individuell wie kollektiv sowie einseitig oder mehrseitig sein. Sie sind dabei nicht distinkt begrifflich einholbar, sondern eröffnen eine Fülle an Verstehens- und Wahrnehmungsmöglichkeiten für das Inszenierte. „Gegenwart“ meint in diesem Zusammenhang einen Zustand,

> „in dem uns die Dinge der Welt und des Lebens auf verschiedene Weise etwas *angehen*. […] Gegenwart in diesem Sinn […] ist ein offener – und darin unübersehbarer, unfasslicher und unbeherrschbarer – Horizont der spürenden, handelnden und erkennenden *Begegnung* mit Vorhandenem. […] Inszenierung […] *ist die öffentliche Herstellung eines vorübergehenden räumlichen Arrangements von Ereignissen, die in ihrer besonderen Gegenwärtigkeit auffällig werden*.“[12]

Anders als bei einer symbolischen Vergegenwärtigung stellen Inszenierungen demnach nicht eine Gegenwart *dar*, sondern spürbare Gegenwarten *her* – was nicht heißt, dass innerhalb von Inszenierungen Symbolisierungsakte stattfinden können. Jedenfalls: Inszenierungen heben etwas gerade *in seinem Erscheinen* heraus, „markieren es, um es für eine gewisse

---

[10] Vgl. dazu u. a. *Stephan Winter*, Liturgie – Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der *lex orandi* (Theologie der Liturgie, Bd. 3), Regensburg 2013, bes. 545–548, bzw. als entsprechende Basistexte von *Richard Schaeffler*, Der Kultus als Weltauslegung, in: Balthasar Fischer u. a. (Hrsg.), Kult in der säkularisierten Welt, Regensburg 1974, 9–62; Die Stellung des Kultus im Leben des Menschen und der Gesellschaft, in: Konrad Baumgartner u. a. (Hrsg.), Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe aller Christen, Regensburg 1991, 9–34; Kultisches Handeln. Die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation, in: ders.; Peter Hünermann (Hrsg.), Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament, Freiburg i. B. u. a. 1977, 9–50. Später hat Schaeffler nochmals einige seiner zentralen einschlägigen Denklinien zusammengeführt in: *Schaeffler*, Phänomenologie der Religion. Grundzüge ihrer Fragestellungen, Freiburg – München 2017, bes. 78–107, 119–121. Vgl. zum Ansatz Schaefflers auch knapp die Auslegung in *Maria Weiland*, Ästhetik gebrochener Gegenwart. Zur Bedeutung der repräsentativen Dimension sakramentalliturgischen Handelns im Gespräch mit Dieter Henrich (ratio fidei, Bd. 44), Regensburg 2011, 391–397.

[11] Dieses und das folgende Zitat: *Seel, Martin,* Inszenieren als Erscheinenlassen, in: ders., Die Macht des Erscheinens. Texte zur Ästhetik, Frankfurt a. M. 2007, 67–81, 71 f. Für die liturgiewissenschaftliche Bezugnahme auf Seel, wie sie hier nur knapp eingespielt wird, vgl. ausführlicher *Stephan Winter*, Wolf oder Lamm? Überlegungen zum Verhältnis von Liturgie und Performance art, in: Jürgen Bärsch; Christel Köhle-Hezinger; Klaus Raschzok (Hrsg.), Heilige Spiele. Formen und Gestalten des spielerischen Umgangs mit dem Sakralen, Regensburg 2022, 337–365.

[12] Ebd., 73.

Dauer in einem öffentlichen Raum spürbar zu machen."[13] *Künstlerische* Inszenierungen *bieten* darüber hinaus Gegenwarten *dar*:

> „Sie sind Imaginationen menschlicher Gegenwarten – ob dies nun vertraute oder unvertraute, vergangene oder künftige, wahrscheinliche oder unwahrscheinliche Weltverhältnisse sind. Sie *produzieren* Präsenz nicht allein, sie *präsentieren* Präsenz."[14]

Das spezifische *religiös*-ritueller Inszenierungen ist nun wiederum, dass diese Präsenz – religionswissenschaftlich gesprochen – eine – wie auch immer konkret verstandene – übermenschliche Größe miteinschließt: „persönliche oder unpersönliche […] Mächte, d. h. Mächte, die kontrollieren oder beeinflussen, was sich menschlicher Kontrolle entzieht."[15] Die entsprechenden Handlungen, in denen mit den übermenschlichen Mächten Kontakt aufgenommen wird, bezeichnet Martin Riesebrodt als *interventionistische Praktiken*. Diese bestehen zum größten Teil in Interaktionen durch Gebete, Opfer, Gesänge, Gesten, Gebärden, Formeln, Gelübde, Divination, etc. und sind insofern weitgehend identisch mit dem, was vielfach unter dem Begriff »Cultus« gefasst wird. Davon zu unterscheiden sind die *diskursiven und die verhaltensregulierenden Praktiken* einer Religion, wobei diese „[l]ogisch, systematisch und pragmatisch […] auf der Existenz interventionistischer Praktiken [basieren]"[16]:

> „Der abstrakte Glaube allein, daß übermenschliche Mächte existieren, macht diese noch nicht zu einer den ganzen Menschen erfassenden Realität. Erst die Tatsache, daß man nicht nur an die Existenz übermenschlicher Mächte «glaubt», sondern mit ihnen verkehrt, gibt allen anderen Praktiken ihre Rechtfertigung."

Vielleicht ließe sich von hier her ein erster religionswissenschaftlicher Einspruch gegen eine Dimension des Kantischen Verständnisses offenbarter Religion formulieren, wie es vor allem im *vierten Stück* der *Religionsschrift*[17] mit der Charakterisierung liturgischer Praxis als Teil des so genannten „Afterdienstes" entwickelt wird. Jürgen Habermas nimmt

---

[13] Ebd., 76.
[14] Ebd., 77.
[15] *Riesebrodt, Martin*, Cultus und Heilsversprechen, München 2007, 108.
[16] Dieses und das nächste Zitat: *Riesebrodt*, Cultus (wie Anm. 15), 127.
[17] Vgl. *Immanuel Kant,* Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: ders., Werke, Bd. 8, hrsg. von Wilhelm Weischedel Frankfurt a. M. [9]1991, und zur Erschließung der Schrift u. a. *Otfried Höffe,* Einführung in Kants Religionsschrift, in: ders. (Hrsg.), Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Klassiker auslegen Bd. 41), Berlin 2011, 1–28, speziell zum vierten Stück bzw. zur Unterscheidung von Gottesdienst und Afterdienst auch *Friedo Ricken,* »Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt«, in: Höffe (Hrsg.), Kant, 173–191, bes. 174–178, sowie *Katrin Flikschuh,* Gottesdienst und Afterdienst: die Kirche als öffentliche Institution, in: Höffe (Hrsg.), Kant, 193–210. Letztere kommt zum harschen Gesamturteil, Kants Kritik am Afterdienst des Pfaffentums sei eine „unqualifizierte": „Wenn die Religion eine kommunale Dimension hat, dann kann nicht unbedingt *jede* Religionsfrage letztendlich Frage des Gewissens sein. […] Wenn man dem Klerus gegenüber seiner Gemeinde eine gewisse öffentliche Autorität zuspricht, – was ganz vernünftig scheint, wenn es um *gemeinsames* Glauben und Handeln geht – dann ist eine gewisse ‚Vergesetzlichung' des doktrinalen Kirchenglaubens unvermeidbar. Ebenso, wenn man den wahren Glauben zu einem allerpersönlichsten Glauben macht, fällt es schwer ihn als einen gemeinsamen Glauben zu konzipieren. Man kann es auch so sagen: Kants Unterscheidung zwischen wahrem Glauben und Kirchenglauben läuft Gefahr, die Funktion des letzteren so stark zu säkularisieren,

diese Dimension klassisch innerhalb seiner Konzeption der rettenden Aneignung[18] des kulturellen Erbes der Religionen auf. Er merkt in diesem Zusammenhang interessanterweise sogar gegenüber Kants Position zum rituellen Gottesdienst noch kritisch an, es dürfe philosophisch wirklich nur darum gehen, religiöse *Inhalte* begrifflich einzuholen, während alle Versuche, den „pragmatischen Sinn des Glaubens*modus* als solchen der Vernunft zu integrieren"[19] die Grenze von Vernunft und Glaube verunklare. Zu erreichen sei bestenfalls eine Bergung moralisch relevanter Elemente einer Religion, und diese kristallisieren sich für Habermas im Kern in assertorischen Sätzen aus dem Bereich der praktischen Vernunft. Anders gesagt: Ein entsprechendes Programm müsste darauf abzielen, den semantischen Gehalt religiöser Termini und Bilder nicht-entleerend über den Kreis der sie bewahrenden Glaubensgemeinschaft hinaus allgemein zugänglich zu machen.

Allerdings gibt es auch eine andere Spur in Habermas Denken. Auf dieser Spur hat er verschiedentlich und in seiner späten Schaffensphase, wenn ich es richtig sehe, mit stärkerer Betonung hervorgehoben, dass der Kultus durchaus entscheidend ist, wenn die wirklichkeitserschließenden Ressourcen der Religionen im aus seiner Sicht nachmetaphysischen Zeitalter gehoben werden sollen. Demnach kann nicht ohne weiteres zwischen propositionalem Gehalt und dessen Einbettung in bestimmte Handlungskontexte, etwa solche mit ritueller ‚Färbung', unterschieden werden: „[D]enn die religiösen Weltdeutungen wahren die archaische Einheit [von Mythos und Ritus] mit kultischen Praktiken, indem sie diese transformieren und mit einer höheren Reflexionsstufe kompatibel machen."[20] Es ist die „Verwurzelung im sakralen Komplex", die dafür gesorgt hat, dass sich die Religionen auch in Kontexten, die weitgehend durch säkulares Denken bestimmt sind, behaupten konnten und können. Hierin liegt für Habermas der eigentliche Grund, aus dem

daß er schließlich wie eine staatlich-öffentliche Institution erscheint, die dem wahren Glauben weniger zuträglich als abträglich ist, die der wahre Glaube aber andererseits zu benötigen scheint, um eine kollektive Dimension zu bewahren." (210) – Vgl. zur Kant-Relecture im vorliegenden Text auch *Stephan Winter*, Welcher Stimme gehorsam? Zur moralphilosophischen Bedeutung der biblischen Erzählung von Isaaks Bindung bei Immanuel Kant, Omri Boehm und in der Liturgie, in: ThQ 3/4 (2024) 447–469; *ders.*, Braucht die Theologie in der entfalteten Moderne die Liturgie? Methodologische Überlegungen zum Gottesdienst als Lebensform, in: Oliver Wiertz (Hrsg.), Katholische Kirche und Moderne (FTS, Bd. 73), Münster 2015, 355–402.

[18] Vgl. *Jürgen Habermas,* Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: Herta Nagl-Docekal; Rudolf Langthaler (Hrsg.), Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart, Berlin 2004 (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderbd. 9), 141–160, bes. 142; veränderte Fassung: *Jürgen Habermas,* Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 216–257, 218.

[19] *Habermas,* Grenze (wie Anm. 18), 148; vgl. dort auch 230, 255–257.

[20] Dieses und das nächste Zitat: *Jürgen Habermas,* Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus, in: ders., Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012, 77–95, 78. Vgl. ders., Auch eine Geschichte der Philosophie. I: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; II: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019, I, 192 f., und zur liturgietheologischen Relevanz der Überlegungen u. a. *Stephan Winter,* Gottesdienst als Lebensform. Zu Profil und Methodik der Liturgiewissenschaft innerhalb des theologischen Fächerkanons, in: Benedikt Paul Göcke; Lukas Valentin Ohler (Hrsg.), Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien (= Die Wissenschaftlichkeit der Theologie Bd. 2), Münster 2019, 307–348, 330–335.

sich die rituelle Praxis der Religionen unter den Rahmenbedingungen der institutionalisierten Wissenschaften und der säkularisierten Staaten in transformierter Gestalt erhalten hat:

> „Der sakrale Komplex hat sich nicht aufgelöst; religiöse Überlieferungen haben in der Symbiose mit dem Kultus ihrer Gemeinden ihre Vitalität bewahrt. Die Mitglieder religiöser Gemeinschaften können sogar das Privileg für sich beanspruchen, im Vollzug ihrer kultischen Praktiken den Zugang zu einer archaischen Erfahrung – und zu einer Quelle der Solidarität – behalten zu haben, die sich den ungläubigen Söhnen und Töchtern der Moderne verschlossen hat."[21]

Es wäre ausführlicher zu diskutieren, ob/inwiefern sich vor dem Hintergrund dieser verschieden akzentuierten Zugänge bei Habermas in kritischer Weiterführung seiner Überlegungen begründen ließe, dass sich rituell-religiöse Praxis auch diskursiv fruchtbar machen lässt.[22] Hier sei jedenfalls davon ausgegangen, dass selbst die moralischen Potentiale einer Religion, für deren rettende Aneignung Habermas ja plädiert, von deren rituellen Praktiken abhängig sind bzw. die letzteren unabdingbar dafür sind, um überhaupt zu ersteren zu kommen. Denn: V. a. die interventionistischen Praktiken fördern die „Aura der Tatsächlichkeit"[23] (*aura of factuality*; Clifford Geertz). Sie sind eine Dramatisierung der religiösen Prämisse, die erst zu einem entsprechenden (moralischen) Handeln motiviert. Nochmals mit Martin Riesebrodt formuliert:

> „Interventionistische Praktiken, wie Opfer, Gebet, Formel oder Gesang, die sich direkt an solche Mächte wenden, und religiöse Objekte, wie Architektur, bildliche Repräsentationen, heilige Gerüche und Klänge, in die interventionistische Praktiken eingebettet sind, begründen und bekräftigen die Erfahrung religiöser Realität emotional und kognitiv. Glaube und Handeln, Symbolisierung und Ritualisierung gehen Hand in Hand."[24]

Die methodologischen Schlussfolgerungen liegen auf der Hand: Ein adäquater Zugang zu einer bestimmten Religion wird nur gelingen, wenn deren interventionistische Praktiken zumindest an zentraler Stelle mit einbezogen werden; dies gilt, weil gerade hier eben nicht

---

[21] *Habermas,* Hypothese (wie Anm. 20), 78.

[22] Vgl. aus der Fülle der jüngeren Literatur zu Fragen einer kritisch-konstruktiven theologischen bzw. religionsphilosophischen Habermas-Rezeption u. a. *Franz Gruber*; *Markus Knapp* (Hrsg.), Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas »Auch eine Geschichte der Philosophie«. Mit einer Replik von Jürgen Habermas, Freiburg i. B. 2021; darin ist für den Rahmen der hier behandelten Fragen bes. interessant *Hans-Joachim Höhn*, Religion – Ritus – Transzendenz. Lebensdienliche Illusionen?, 105–123.

[23] Vgl. *Religion as a Cultural System* (1966), wieder abgedruckt in *The Interpretation of Cultures* (1973), dt. Übersetzung der entsprechenden Passage: „Eine Religion ist ein System von Symbolen, das darauf abzielt, starke, allgegenwärtige und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu etablieren, indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und diese Vorstellungen mit einer solchen *Aura der Tatsächlichkeit* umgibt, daß die Stimmungen und Motivationen als besonders realistisch erscheinen." (*Clifford Geertz*, Religion als kulturelles System, in: ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1992, 44–95, 44). Die besondere Stärke von Ritualen liegt nach Geertz darin, dass sie Weltbild (*worldview*) und Ethos eng verzahnen, indem sie religiöse Vorstellungen nicht nur darstellen, sondern erlebbar machen. Und dies ist kompatibel mit der oben eingeführten Definition von »Inszenierung«!

[24] *Habermas,* Hypothese (wie Anm. 20), 78.

über die jeweilige übermenschliche Macht explizit *reflektiert* wird, sondern weil sich der religiöse Mensch vornehmlich im rituellen Handeln dieser Macht *um ihrer selbst willen* ausdrücklich zuwendet – unbeschadet dessen, dass dies problematische, weil ihrerseits auf menschliche Bemächtigung abzielende Realisierungsformen ermöglicht. – Damit zu einem zweiten Aspekt:

(2) Riesebrodt identifiziert die kodifizierten „Liturgien" einer Religion als „idealtypische Konstruktionen des Sinns religiöser Praktiken"[25]. Hier präsentiere sich eine Religion bis zu einem gewissen Grad unabhängig von den subjektiven Sinngebungen ihrer Anhänger:innen:

> „Natürlich wissen wir, daß religiöse Praktiker keine Automaten sind, die einfach den institutionalisierten Sinn internalisiert haben. Sie sind auch keine Dauerreflektierer, die den Sinn ihres religiösen Handelns ständig hinterfragen, oder Neurotiker, die obsessiv sinnlose Handlungen ausführen. Sie besitzen jedoch alle eine «religiöse Kompetenz», indem sie genug wissen, um Praktiken selbst zu vollziehen oder am Vollzug teilzunehmen. Dieses Wissen kann nicht aus Theologien erschlossen werden, sondern am ehesten aus den in die interventionistischen Praktiken eingeschriebenen Versprechen von Religionen."[26]

Von daher gilt, dass für die theoretische Erfassung von Religion die Analyse von Liturgien hochgradig produktiv ist, da deren Performance (mit ihren verbalen wie non-verbalen Anteilen) letztlich die subjektiven Deutungen von rituellen Laien wie Experten und Expertinnen dominiert; so können rituell-gottesdienstliche Performances – mittels zwischenkörperlicher Sinnbildung – zu einer Horizonterweiterung der Beteiligten beitragen. Sie schaffen – auch über Kontexte der praktischen Vernunft hinaus – kognitive Potentiale:

> „Selbst Ungläubige, Agnostiker und Zweifler danken als Teilnehmer eines Cultus dem «lieben Gott im Himmel» und singen sein Lob. Intellektuelle und Ungebildete sprechen dieselben Texte und koordinieren ihre Bewegungen zu Unterwerfungsgesten unter den «Herrn». Allein diese überindividuelle, objektive Ebene der Religion erlaubt es deshalb, den Sinn religiöser Praktiken für den Zweck der Formulierung einer universalen Theorie methodisch sauber über historische und kulturelle Grenzen hinweg zu bestimmen."[27]

Die Frage, ob sich tatsächlich ein tragfähiger allgemeiner Religionsbegriff bilden und verteidigen lässt (bzw. lassen muss), kann hier nicht weiterbearbeitet werden. Es sei stattdessen noch auf einen anderen Aspekt eingegangen: Wasmaier-Sailer macht sich für ihre Überlegungen ausdrücklich „die Einsicht der in der Analytischen Philosophie beheimateten *Virtue Epistemology* zu eigen, dass Haltungen sich maßgeblich auf die Qualität wissenschaftlicher Erkenntnis sowie der Produkte intellektuellen Schaffens auswirken"[28]: erkenntnisproduktiv und ebenso erkenntniseinengend. Zu den entsprechenden intellektuellen Tugenden zählen „Bereitschaft zur (Selbst-)Transparenz" sowie das „Vermögen zur

---

[25] *Riesebrodt*, Cultus (wie Anm. 15), 129.
[26] Ebd.
[27] *Riesebrodt,* Cultus (wie Anm. 15), 130 f.
[28] *Wasmaier-Sailer*, Blinde Flecken (wie Anm. 2), 444.

(Selbst-)Kritik und (Selbst-)Distanzierung […], die bei der Identifikation oder Kontrolle (eigener) blinder Flecken helfen können."[29] Dabei ist freilich „ein Bewusstsein für (eigene) blinde Flecken wohl nur um den Preis der habituellen Einhegung intellektueller Bindungen zu haben". Rituelle Handlungskontexte können zur Einübung in einen entsprechenden Habitus beitragen: Sie machen es erforderlich, individuelle Einstellungen und Absichten zugunsten einer kollektiven Intentionalität, die ein Ritual realisiert, zurückzustellen bzw. jene (auch) von diesen her zu 'lesen'. Tatsächlich lässt sich mit guten Gründen annehmen, dass ein Kollektiv als Handlungssubjekt verstanden werden *und als dieses Subjekt Überzeugungen haben kann*, also Überzeugungen, die nicht auf die Überzeugungen seiner einzelnen Mitglieder reduzierbar sind (eine Aussage darüber, wie die verschiedenen Aktzentren innerhalb eines Rituals genau zusammenwirken, ist damit noch nicht formuliert und auch noch nichts darüber gesagt, wie genau das vorläufig als „kollektiv" charakterisierte Subjekt mit den beteiligten Einzelsubjekten zusammenhängt).[30] Josef Quitterer hat dies speziell für rituell-*gottesdienstliche* Handlungskontexte christlicher Prägung durchgespielt.[31] Er kommt dabei zum Ergebnis, dass Teilnehmende, die innerhalb eines konkreten Gottesdienstes nicht in herausgehobener Weise oder hauptsächlich aufgrund eines bestimmten Anlasses, aber ansonsten nicht oder kaum gottesdienstlich praktizieren, lediglich in einem recht begrenzten Umfang „repräsentationale Leistungen"[32] erbringen müssen, um „ihre unterschiedlichen Rollen während dieser geteilten intentionalen Praktiken ausüben [zu] können"[33] – vorausgesetzt, dass die zentralen Ziele, Überzeugungen und Intentionen, die die für die Feier verantwortliche Gemeinschaft damit verbindet, grundsätzlich verstanden, nachvollzogen und mitgetragen werden; dass sie in der Lage sind, diese Ziele und Überzeugungen in ihren eigenen Handlungsplan einzubeziehen, also z. B. einem gottesdienstlichen Vollzug beizuwohnen und – jedenfalls prinzipiell – für sie vorgesehene (verbale wie non-verbale) Teilvollzüge zu realisieren; dass sie sich den andersgearteten Handlungsplan anderer Rollenträger*innen vorstellen und vom eigenen unterscheiden sowie alle Handlungspläne als zu einem Zusammenhang gehörig begreifen können. Hingegen ist es dafür, eine Überzeugung der rituell handelnden Gruppe teilen zu können, *nicht* zwingend erforderlich, daran zu glauben, dass diese Überzeugung wahr ist. Einzelne Ritualteilnehmende

[29] Ebd., 454.
[30] Vgl. zu entsprechenden Diskursen die Zusammenstellung einschlägiger Texte in *Hans Bernhard Schmid; David P. Schweikard,* (Hrsg.), Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen, Frankfurt a. M. 2009, darin u. a. *Philip Pettit; David P. Schweikard,* Gemeinsames Handeln und kollektive Akteure, 556–585.
[31] Vgl. *Josef Quitterer,* Liturgie als geteilte intentionale Praxis, in: *Martin Stuflesser; Joris Geldhof; Andy Theuer*, (Hrsg.), »Ein Symbol dessen, was wir sind«. Liturgische Perspektiven zur Frage der Sakramentalität (Theologie der Liturgie Bd. 13), Regensburg 2018, 68–82. Vgl. dazu auch *Stephan Winter,* »Nur nicht aus dem Rahmen fallen …«. Rituell-gottesdienstliches Framing als zentrale pastoral-liturgische Herausforderung, in: HlD 72 (2018) 185–194; *Judith Hahn; Stephan Winter,* Kirche als performatives Ereignis. Rituale und normtheoretische Überlegungen im Anschluss an die Liturgiekonstitution, in: HlD 77 (2023) 1–21. Einzelne der im Folgenden verwendeten Formulierungen finden sich bereits in den beiden zuletzt genannten Texten.
[32] Gemeint sind „spezifische kognitive Fähigkeiten", u. a. diejenige, „bestimmte Ziele, Überzeugungen und Intentionen als intentionale Einstellungen der Gruppe zu repräsentieren; sie setzen auch die Fähigkeit voraus, die Haltungen gegenüber diesen geteilten intentionalen Zuständen zu repräsentieren, welche sich aus den unterschiedlichen Rollen der gemeinschaftlich agierenden Individuen ergeben." *Quitterer*, Liturgie (wie Anm. 31), 75.
[33] Ebd.

können eine Überzeugung „‚stillschweigend übernehmen'"[34], indem sie sich frei dazu entscheiden, Mitglieder einer konkreten Feiergemeinschaft zu werden, zu deren Gruppenüberzeugungen eben genau diese Überzeugung gehört. In der *shared beliefs*-Theorie spricht man auch von der „Positions-Auffassung"[35] von Gruppenüberzeugungen.

So irritierend diese Feststellung auf den ersten Blick sein mag – sie entspricht durchaus der Realität liturgischer Vollzüge christlicher Prägung:

> „Viele Menschen haben Schwierigkeiten mit der offiziellen Glaubenslehre; sie tun sich schwer, die Wahrheit der in liturgischen Vollzügen vorausgesetzten Überlegungen anzunehmen. Sie teilen aber trotzdem die Überzeugungen, welche für das Ritual konstitutiv sind – nicht, weil sie von ihrer Wahrheit überzeugt sind, sondern weil sie zu einer Gemeinschaft von Gläubigen gehören, von denen erwartet wird, dass sie bestimmte Zielsetzungen, Überzeugungen und Absichten teilen."[36]

Und einen zweiten Aspekt arbeitet Quitterer heraus, worauf hier nur verwiesen sei, ohne die Argumentation im Einzelnen nachzuzeichnen: Ein reduktionistisches Verständnis von Gruppenüberzeugungen, gemäß dem diese letztlich *von jedem* Mitglied der Gruppe vollumfänglich erfasst sein müssen, um bestehen zu können, ist vollkommen kontraintuitiv. Konkret auf unser Thema hin formuliert: Es kann durchaus sein, dass die einzelnen Mitglieder einer rituell-gottesdienstlichen Feiergemeinschaft nur eine „sehr allgemeine und schwache Vorstellung darüber haben, worin die Gruppenüberzeugung genau besteht"[37], und sie sich dennoch darüber im Klaren sind, dass sie durch die Mitfeier die Verpflichtung übernehmen, eben diese Gruppenüberzeugung zu akzeptieren:

> „Aufgrund dieser Verpflichtung können die ‚verschiedenen Gruppenmitglieder in unterschiedlicher Weise zur Herausbildung von Überzeugungen der Gruppe und zur Verfolgung ihrer Ziele beitragen'. […] Aus diesem Grund ist die Annahme, dass die meisten Gläubigen in einem liturgischen Vollzug nie die volle Bedeutung der Überzeugungen ihrer Gruppe erfassen, kein Argument gegen […] [die] Behauptung, dass die meisten liturgischen Rituale geteilte intentionale Aktivitäten sind, sondern für sie."[38]

Intellektuelle Tugenden können aus den skizzierten Gründen in und durch rituelle Praktiken gefördert werden – weil sie dazu herausfordern, sich innerhalb zerbrechender Lebenswelten und angesichts der durch das Anthropozän hervorgerufenen planetarischen Krisen und ihrer existenzbedrohenden Zuspitzung auf eine gemeinsame Einstellung zum Ganzen der Wirklichkeit einzulassen, die hier inszeniert wird, und in die die Beteiligten in ihrem körperlichen Dasein eingebunden sind. Erfahrbar wird damit: Wenn diese sich darauf ein-

---

[34] *Quitterer*, Liturgie (wie Anm. 31), 76.
[35] Ebd.
[36] Ebd.
[37] Ebd. 81 f., dort unter Verweis auf Ch. List.
[38] Ebd.

lassen, können rituelle Praktiken in Akteur*innen nachhaltig einschreiben, dass – in verschiedensten Kontexten in unterschiedlichen Weisen und Graden – „Performanz und propositionaler Gehalt zusammenhängen“[39].

Um es zum Schluss noch einmal allgemeiner zu sagen: Jedweder Versuch, den Beitrag von Religionen zur gesellschaftlichen Willensbildung im Rahmen von Gründen zu thematisieren, „die unabhängig von ihrer Genese und ihrem religiösen Gebrauch möglichst allgemein zugänglich sein sollen“[40], muss *einerseits* dafür aufmerksam bleiben, dass die „öffentliche Relevanz religiöser Gemeinschaften […] insbesondere daran festgemacht [wird], in welchem Maße sie ihre Inhalte in säkulare Kontexte vermitteln können“[41]; so heißt es die programmatischen Überlegungen zu einem jüngeren evangelischen Forschungsprojekt, das ekklesiologische Reflexionen mit zentralen Einsichten aus *Embodiment*-Diskursen verbindet. *Andererseits* gilt umgekehrt:

> „Dies entspricht aber häufig nicht dem Selbstverständnis dieser Gemeinschaften und auch nicht deren tatsächlicher Wahrnehmung von außen. Infolgedessen droht bei der angestrebten größeren Reichweite der Argumentation eine abstrakte Abkopplung vom Entstehungskontext religiöser Überzeugungen. Umgekehrt kann jedoch auch die theologische Durchdringung religiöser Praktiken nicht nur bei der Nachzeichnung der Binnenperspektive und deren über die jeweilige Gemeinschaft hinausgreifenden Ansprüchen von Normativität in Deutungsvollzügen und Lebensformen stehen bleiben. Denn damit unterläuft man nicht nur faktisch diese ausgreifenden Ansprüche von Normativität, sondern verschließt sich auch zum eigenen Schaden gegenüber kritischen Anfragen von außen. Schließlich können diese Anfragen von außen dazu führen, die eigene Position immer präziser und intrikater zu fassen, sodass die Verständigung zwischen der Binnen- und Fremdperspektive zunehmend komplexer und interessanter wird.“[42]

Binnen- und Fremdperspektive sind wohl ohnehin nicht jeweils getrennt voneinander zu haben. Das gilt schon deshalb, weil Kultur und Religion – zumindest in den meisten Kontexten – genetisch eng ineinander verwoben sind. Außerdem setzt die Unterscheidung einer Binnenperspektive voraus, dass es eine andere Perspektive gibt:

> „Es scheint religionstheoretisch sinnvoll, eine Grenzdialektik von Binnen- und Fremdperspektive in Rechnung zu stellen, die wiederum nicht im Allgemeinen verbleiben darf, sondern sich ihrerseits an einem konkreten Ort bewähren und gegebenenfalls auch weiterentwickeln lassen muss.“[43]

Abschließend noch einmal ritualtheoretisch gewendet: Inwiefern einzelne wie kollektive Akteur*innen innerhalb liturgischer Vollzüge tatsächlich affiziert und in eine Bewegung

---

[39] Ebd., 453, dort Fn. 34. – Zur zentralen Bedeutung von Haltungen beim Vollzug liturgischer Praxis vgl. jetzt auch *Markus Schmidt*, Gottesdienst als Handlung und Haltung. Eine eschatologische Gottesdienstlehre (EKGP, Bd. 10), Göttingen 2025.

[40] Einleitung, in: Philipp David; Thomas Erne; Malte Dominik Krüger (Hrsg.), Körper und Kirche. Symbolische Verkörperung und protestantische Ekklesiologie (Hermeneutik und Ästhetik, Bd. 1), Leipzig 2021, 11–41, 16.

[41] Ebd.

[42] Ebd.

[43] Ebd.

gebracht werden, die den rituell kreierten Kontext überdauert, ist – um mit Randall Collins zu sprechen – immer abhängig vom ganz konkreten Verhältnis der „ritual ingredients" und „ritual outcomes".[44] Um diese reflexiv angemessen zu erfassen, sind allerdings mikrosoziologische, interdisziplinäre Studien unabdingbar.[45]

This article responds to Margit Wasmaier-Sailer's essay published in the same issue of the *Munich Journal of Theology*, taking as its point of departure the two approaches to engaging with classics in the history of ideas outlined in her contribution and the implications that follow from them. Against this backdrop, the article examines Kant's conception of ritual worship, subjecting it to critical scrutiny primarily through the lenses of ritual theory, religious studies, and the philosophy of religion. It argues that ritually enacted forms of religious worship must be taken seriously if religion is to retain its discursive relevance under the conditions of modern thought. The underlying rationale is that, as Wasmaier-Sailer aptly observes, "performance and propositional content are interrelated."

[44] Vgl. *Randall Collins,* Interaction Ritual Chains, Princeton (NY) 2005, und dazu die knappe Darstellung in *Alexander Deeg; David Plüss,* Liturgik (Lehrbuch Praktische Theologie, Bd. 5), Gütersloh 2021, 272–276, ferner jetzt auch *Stephan Winter*, Im Dienst der Frage(n) nach dem Glauben an den Gott des Lebens. Überlegungen zum Profil einer ritualtheoretisch sensiblen Liturgiewissenschaft, in: Ann-Katrin Gässlein; Nicole Stockhoff (Hrsg.), Im Rhythmus des Lebens. Liturgie zwischen Kontinuität und Innovation, FS Birgit Jeggle-Merz, Freiburg i. B. 2025, 210–231.

[45] Vgl. dazu unter anderem die Beiträge zu einer empirisch angelegten Liturgiewissenschaft im einschlägigen Themenheft LJ 1 (2024).