

Neue Feierformen in der ostdeutschen Diaspora

Eine theologische Reflexion

Benedikt Kranemann

Im Vierteljahrhundert seit dem politischen Umbruch in Deutschland hat die katholische Kirche in den ostdeutschen Diözesen eine Reihe von Liturgien und neuen Feierformen entwickelt, mit denen sie sich in neuer Weise in die Gesellschaft einzubringen versucht, Menschen in unterschiedlichen Lebenssituationen Hilfe anbietet und den Glauben verkündet.¹ Solche Feiern gibt es in den anderen katholischen Ortskirchen Mitteleuropas bislang offensichtlich nicht. In Tschechien beispielsweise sind sie unbekannt. Die Wahrnehmung dieser Feiern² in Theologie und Kirche fällt unterschiedlich intensiv aus. Dabei ist ihr theologisches wie liturgisches Potenzial groß und handelt es sich um Initiativen der Kirche, die die liturgiewissenschaftliche Reflexion lohnen. Von hierher fällt nämlich neues Licht auf die Rolle der Liturgie für die Kirche in der modernen Gesellschaft, zugleich auf das Selbstverständnis der Kirche und ihren Dialog mit Menschen, die konfessionell nicht gebunden sind. Deshalb sollen im Folgenden einige Überlegungen zur Liturgie und zu liturgienahen Feiern, ihrer Gestalt und ihrer theologischen Bedeutung in der säkularen Gesellschaft der Gegenwart entwickelt und zur Diskussion gestellt werden. Es soll gezeigt werden, wie unter den besonderen Rahmenbedingungen der ostdeutschen Gesellschaft religiöse Feiern entstanden sind, an denen sich Menschen mit sehr unterschiedlicher Nähe zum christlichen Glauben beteiligen. Neben der tradierten Liturgie der Kirche können diese neuen Feiern als spezifisches Handeln der Kirche in der pluralen Gesellschaft der Gegenwart gelten.

1 Der Text geht auf einen Vortrag auf dem Katholisch-Theologischen Fakultätentag am 28. Januar 2013 in St. Augustin zurück, wurde aber in einigen Partien und vor allem um Fußnoten erweitert. Ähnliche Gedanken sind bereits an anderer Stelle vorgetragen worden, zuletzt in *B. Kranemann*, Liturgie in pluraler Gesellschaft. Eine Relecture von Sacrosanctum Concilium, in: *Theologie und Glaube* 102 (2012), 526–545; *ders.*, Ein liturgischer Katechumenat? Neue Chancen für Riten und Rituale, in: *Liturgia – Die Feier des Glaubens zwischen Mysterium und Inkulturation*, hg. v. *M. Kirschner – J. Schmiedl*, Freiburg/Br. [u. a.] 2014 (Katholische Kirche im Dialog 2), 160–175.

2 Zur Terminologie „Feier“ bzw. „Feierform“ und „Liturgie“ vgl. unten S. 192 mit Anm. 13.

1. Pluralistische Gesellschaft und neue kirchliche Feierformen

Ein halbes Jahrhundert nach Verabschiedung der Liturgiekonstitution *Sacro-sanctum Concilium* hat sich die Szenerie der Gottesdienste und liturgienahen Feiern in Deutschland merklich verändert. Einen nicht unwesentlichen Beitrag haben dazu Katholikinnen und Katholiken in den ostdeutschen Bundesländern geleistet, die sich bald nach der Friedlichen Revolution auf die neuen Möglichkeiten religiös-rituellen Handelns in einer durch Konfessionslosigkeit geprägten Gesellschaft kreativ eingestellt und neue Feiern entwickelt haben.³ Einige dieser Feiern sind bekannt, vor allem die mittlerweile an vielen Orten in Ostdeutschland und mit zum Teil erheblicher Teilnehmerzahl begangenen Lebenswendefeiern.⁴ Sie verstehen sich als Alternative zur Jugendweihe,⁵ richten sich ausschließlich an konfessionslose Jugendliche und stellen von der Konzeption her einen Rite de passage vom Jugend- zum Erwachsenenalter im kirchlichen Raum dar. Die Jugendlichen entscheiden sich bewusst, diese Feiern in und mit der Kirche zu vollziehen. Die Feiern werden von Kirchengemeinden, Ordensgemeinschaften oder kirchennahen Initiativen getragen. Sie sind ganz auf die religiösen Möglichkeiten der Jugendlichen, ihrer Freunde und Angehörigen abgestellt: Sie verlangen kein Bekenntnis und setzen an die Stelle des selbst

-
- 3 Vgl. u. a. *H. Bauernfeind*, Inkulturation der Liturgie in unsere Gesellschaft. Eine Kriterien-suche – aufgezeigt an den Zeitzeichen Kirche heute, Esoterik/New Age und modernes Mensch-sein, Würzburg 1998 (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 34); Auf der Suche nach dem Menschen von heute. Vorüberlegungen für alternative Seelsorge und Feierformen, hg. v. *K. Schlemmer*, St. Ottilien 1999 (Andechser Reihe 3); Gott feiern in nachchristlicher Gesell-schaft. Die missionarische Dimension der Liturgie, hg. v. *B. Kranemann – K. Richter – F.-P. Tebartz-van Elst*, Stuttgart 2000; *M. Lätzel*, Den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kir-chendistanzierten, Regensburg 2004; *G. Brüske*, Offene Türen: Feiern mit Menschen auf der Suche nach Gott. Eine Arbeitshilfe zu niederschweligen Gottesdiensten, Freiburg/Schw. 2010.
 - 4 Vgl. *B. Kranemann*, Rituale in Diasporasituationen. Neue Formen kirchlichen Handelns in säku-larer Gesellschaft, in: Objektive Feier und subjektiver Glaube? Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität, hg. v. *St. Böntert*, Regensburg 2011 (Studien zur Pastoralliturgie 32), 253–273.
 - 5 Vgl. *A. Döhnert*, Jugendweihe zwischen Familie, Politik und Religion. Studien zum Fortbe-stand der Jugendweihe nach 1989 und die Konfirmationspraxis der Kirchen, Leipzig 2000 (Arbeiten zur Praktischen Theologie 19); *J. Pilvousek*, Jugendweihe und kein Ende?, in: Theo-logie der Gegenwart 48 (2005), 130–139; *B. Weyel*, Die Jugendweihe. Die Dynamik eines Ritu-als zwischen Beharrung und Wandel, in: Berliner theologische Zeitschrift 26 (2009), 31–46; *R. Cerny-Werner*, Atheistische Firmung? Jugendfeier? Ersatzritual? Jugendweihe als Phäno-men säkularer Jugendentwicklung, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 15 (2011), 301–311; *A. Döhnert*, „Jugendweihe: mehr als eine Feierstunde“. Ein säkulares Ritual zwischen An-spruch und Wirklichkeit, in: Theologie der Gegenwart 56 (2013), 242–257.

gesprochenen Gebetes das stellvertretende Gebet der kirchlichen Leiterinnen und Leiter. Die Feiern finden im Kirchenraum statt und bringen die Mitfeiernden u. a. über den Raum, die Ansprache, ein Segensgebet mit der christlichen Glaubensbotschaft in Kontakt. Mit der Lebenswendefeier öffnet sich die Kirche sehr weit für Konfessionslose. Neben dem seit dem Ende der DDR in Erfurt begangenen Weihnachtslob,⁶ einem feierlichen Wortgottesdienst am Heiligen Abend, ist hier empirisch am leichtesten nachvollziehbar, dass die Teilnehmer wirklich Konfessionslose sind.

Das ist für andere Liturgien und Feierformen nicht ohne weiteres ersichtlich, wenngleich in Einzelfällen durchaus belegt. Die Segnung von Paaren am Valentinstag, Neuerungen im Totengedenken,⁷ Segnungsfeiern im Umfeld des Erfurter Weihnachtsmarktes⁸ u. Ä. müssen genannt werden. Diese Feiern sind innovativ – in den Ritual studies würde man von „gemachtem Ritual“ sprechen⁹ –, auch wenn sie auf Versatzstücke zurückgreifen, die aus der Tradition wie der Gegenwart der Liturgie bekannt sind.¹⁰ Andere Feiern sind zwar vertraut und gehören in den Grundbestand christlicher Liturgie, verdienen aber durch ihren Kontext eine neue Beachtung. Es sind beispielsweise die klassischen Benediktionen, die im öffentlichen Raum vollzogen werden, bei der Einweihung von Bahnhöfen, Tunnelanlagen, Brücken.¹¹ Sie werden nun aber nicht in einem Umfeld gefeiert, in dem das Christentum zumindest als Traditionshintergrund noch bekannt, wenn schon nicht vertraut ist, sondern in einer Gesellschaft, die mittlerweile in der zweiten oder dritten Generation keine kirchlichen Bindungen mehr kennt, der Kirche und Christentum fremd sind.¹² Mit Sach- wie Personalbenediktionen handelt die Kirche in dieser Öffentlichkeit.

6 Vgl. J. Wanke, Weihnachtslob für Ungläubige? Ein liturgisches Experiment im Erfurter Dom am 24.12.1988, in: Gottesdienst 23 (1989), 145–147.

7 Vgl. R. Hauke, Herzlich eingeladen zum Fest des Glaubens ... Projekte für Christen und Nicht-Christen, Leipzig 2009.

8 Vgl. Folge dem Stern! Missionarische Projekte am Weihnachtsmarkt, hg. v. M. Widl – A. Schulte, Würzburg 2009 (Erfurter theologische Schriften 36).

9 Vgl. J. Gengnagel – G. Schwedler, Ritualmacher, in: Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen, hg. v. Chr. Brosius – A. Michaels – P. Schrode, Göttingen 2013 (UTB 3854), 165–170.

10 Vgl. unten S. 193f.

11 Vgl. generell zur Theologie und Praxis der Benediktionen jetzt F. Kluger, Benediktionen. Studien zu kirchlichen Segensfeiern, Regensburg 2011 (Studien zur Pastoralliturgie 31).

12 Mit Religionslosigkeit hat sich u. a. Eberhard Tiefensee wiederholt aus theologischem Interesse befasst; vgl. E. Tiefensee, Areligiosität denken, in: Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. Festschrift für Bischof Joachim Wanke zum 65. Geburtstag, hg. v. J. Freitag – C.-P. März, Leipzig 2006 (Erfurter theologische Studien 88), 39–60; ders., Die Frage nach dem ‚Homo

Die genannten Feiern – nur zu einem Teil wird man sie als Liturgien im engeren Wortsinne bezeichnen können¹³ – erweitern die tradierte christliche Liturgie und öffnen den Handlungsraum der Kirche über die eigentlichen Kirchenglieder hinaus in die Gesellschaft. Kirchenleitung und kirchliche Initiativen reagieren damit auf den religiösen und weltanschaulichen Pluralismus in der Gesellschaft. Wenn es in einer jüngeren religionswissenschaftlichen Untersuchung heißt, hier zeige sich eine „offene Kirche“, so ist das durchaus zutreffend, wenngleich zu fragen wäre, wie weit diese Offenheit die jeweiligen Ortskirchen schon in ganzer Breite prägt und über die Akteure auf die Ortsgemeinden zurückwirkt. Es ist aber zumindest missverständlich formuliert, wenn der Autor dann fortfährt, diese Kirche scheue nicht zurück, „sich an bestimmte Gegebenheiten der Moderne anzupassen“¹⁴. Es geht tatsächlich um Offenheit zur und in der Moderne, aber dies mit einer klaren Identität; von Anpassung kann nicht gesprochen werden. Man kann vielmehr von einer Entgrenzung von Kirche sprechen, die theologisch in mehrfacher Hinsicht bedeutsam ist:

1. Sie verändert das Feld rituellen Handelns der Kirche, wobei die Frage gestellt werden soll, ob solche neuen Feierformen nicht durchaus mit *Sacro-sanctum Concilium* begründet werden können. Provokant gefragt: Gibt es möglicherweise eine viel zu binnenkirchliche, ja „verkirchlichte“ Sicht auf die Liturgie, die es aufzugeben gilt, u. a. aufgrund der extremen Diasporasituation der ostdeutschen Bundesländer?

2. Diese Entgrenzung birgt ekklesiologisches Potenzial, das aber bislang kaum ausgelotet ist. Die Kirche verändert sich, indem sie sich in die Gesellschaft hinein öffnet und in einer neuen Weise, nämlich mit ihrem Ritual und

areligiosus‘ als interdisziplinäre Herausforderung, in: *Mission. Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart*, hg. v. B. Kranemann – M. Wijlens – J. Pilvousek, Würzburg 2009, 155–185.

- 13 Vgl. dazu unsere Überlegungen zur Lebenswendefeier in B. Kranemann, *Erfahrungsräume des Transzendenten. Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zu neuen kirchlichen Feierformen*, in: *Christi Spuren im Umbruch der Zeiten*, 201–219, hier 209 mit Anm. 30; zu einer anderen Einschätzung kommt jetzt B. Jeggle-Merz, *Jugendrituale im Raum der Kirche. Ein liturgiewissenschaftlicher Blick auf neue Feierformen*, in: *Theologie der Gegenwart* 56 (2013), 258–271. Allerdings bleibt fraglich, ob man damit den Teilnehmenden, die die Voraussetzungen für eine Liturgie, die als „Dialog zwischen Gott und Mensch“ (Emil Joseph Lengeling) verstanden wird, gar nicht mitbringen, und den Feiern, die auf manche basalen Elementen von Liturgie verzichten, wirklich gerecht wird. Könnte es nicht im Sinne einer notwendigen Pluralität kirchlicher Rituale sinnvoll sein, zwischen Liturgien und anderen Feierformen zu unterscheiden, ohne dass dadurch letztere in ihrer Bedeutung abgewertet werden müssen?
- 14 Vgl. St. Schatzler, *Riten und Rituale der Postmoderne. Am Beispiel des Bistums Erfurt*, München 2012, 161.

damit einer der dichtesten Formen der Selbstartikulation, in diese Gesellschaft einbringt. Wo das dialogisch gelingt, verändern sich Bild wie Wahrnehmung der Kirche. Es gibt hier allerdings derzeit mehr Potenzial, als bereits genutzt wird.

3. Ein solches Vorgehen besitzt theologisches Potenzial, denn die Kirche spricht ihre Gotteshoffnung in neuer Weise in die Gesellschaft hinein: als offenes Angebot, als Möglichkeit der Deutung von Leben, als Lebensperspektive der Hoffnung. Es handelt sich um eine neue Form der Verkündigung, die vielfältige Rezeptionen zulässt.

Es ließen sich hier viele weitere Fragen anschließen. Im Folgenden sollen weniger die Teilnehmer in den Blick genommen als die Perspektive der Kirche erfragt werden. Dafür sollen auch die Begriffe „Liturgie“ und „Mission“ – letztere wird im Zusammenhang der neuen Feiern immer wieder angesprochen – abgeklopft werden. Im Weiteren sollen kurz im Zusammenhang markante theologische Veränderungen in der Liturgie der Gegenwart betrachtet werden. Und schließlich sollen einige Überlegungen zur doppelten missionarischen Dimension der Liturgie vorgetragen werden.

2. „Liturgie“ – „Mission“: Begriffsklärungen

Mit Blick auf das unterstellte Zusammenspiel von Liturgie und Mission sind Begriffsklärungen notwendig. Die Feiern, die genannt worden sind, fallen zumindest zum Teil aus dem Rahmen dessen, womit sich Theologie und Liturgiewissenschaft in aller Regel beschäftigen, wenn sie nach Liturgie fragen: der Liturgiefeyer der Getauften, im Mittelpunkt Wort und Sakrament, bei der die Strukturen, Rollen, Teilnahmeformen mit längerem Herkommen bei aller Gestaltungsfreiheit geregelt sind. Partiiell sind bei den neuen Feiern andere Teilnehmergruppen im Blick, nämlich Konfessionslose; d. h. Initiation und Kirchenmitgliedschaft werden nicht vorausgesetzt. Die Voraussetzungen, unter denen diese Feiern stehen, sind andere als beispielsweise in der klassischen Sakramentaliturgie. Grundelemente heutiger katholischer Liturgie wie die Schriftlesung werden nicht in allen Feiern verwendet; andere wie das Fürbittgebet sind in offene, nicht theo- oder christozentrisch abgefasste Bitten transformiert; Traditionselemente wie das Memorialbuch für das Totengedenken werden in einen neuen Kontext gebracht.¹⁵ Der Habitus dieser Feiern legt zwar

15 Vgl. *B. Kranemann*, Christliche Feiern des Glaubens und religiöser Pluralismus in der modernen Gesellschaft, in: *Liturgisches Jahrbuch* 56 (2006), 181–201, bes. 197–200; demnächst

die Assoziation „Liturgie“ nahe: über die handelnden Personen und – zum Teil jedenfalls – ihre liturgische Kleidung; ritualisierte Handlungen; die Kirchenräume, in denen gefeiert wird usw. Es sind bisweilen aber Feiern, zu denen Nichtgetaufte nicht nur hinzutreten können, sondern die auf diese Gruppe hin konzipiert sind.¹⁶ Die Bedingungen sind andere als bei der Liturgie. Deshalb ist die Unterscheidung zwischen Liturgie in einem engeren Sinne und diesen kirchlichen Feierformen in einem weiteren Sinne wichtig. Diese Offenheit und Freiheit brauchen diese Feiern, weil sie ganz auf Menschen und ihr Leben hin konzipiert werden. Die Stärke dieser Feiern ist, dass sie auf bestimmte Lebenssituationen hin entwickelt und eingerichtet worden sind. So eröffnen sie die Möglichkeit, im jeweiligen Umfeld Glauben vorleben, zusprechen, verkündigen zu können. Hier kommt die missionarische Dimension solcher Feierformen in den Blick, ohne dass diese aber missionarisch verzweckt werden. Sie bleiben offene Feierformen in einer offenen Kirche.

Am ehesten kommen diese Feiern den Sakramentalien und hier den kirchlichen Segnungen nahe. Interessant ist, dass das Kirchenrecht in can. 1170 vorsieht, dass Segnungen auch Nichtkatholiken „erteilt“ werden können. Das eröffnet für die theologische Reflexion wie die liturgische Praxis bemerkenswerte Spielräume. Es gibt in der Kirche „eine gestufte Vielfalt symbolischer Vollzüge“¹⁷, in deren Zentrum Taufe und Eucharistie stehen. Auch Sakramentalien sind auf Taufe und Eucharistie hin als jene Sakramente ausgerichtet, die Kirche konstituieren, und von ihnen her zu denken. Damit ist ein Doppeltes gesagt: Die verschiedenen Feierformen und Liturgien der Kirche stehen in einem theologischen Zusammenhang, der jedenfalls für die Glaubensgemeinschaft erkennbar ist. Und es gibt Unterschiede zwischen ihnen, die nicht eingeebnet werden; zugleich gilt aber, dass alle am selben Glaubensgeschehen partizipieren. Sakramentalien sind nach Reinhard Meßner Teil eines „Kosmos symbolischer Vollzüge, welche das eine große Mysterium/Sakrament Gottes [...] in der Geschichte wahrnehmbar und erfahrbar machen“¹⁸. Wenn Jugendliche in der Lebenswendefeier ihre Hoffnung auf ein gelingendes Leben äußern, das abschließende Segensgebet diese Bitten explizit vor Gott bringt und in den Zupspruch göttlichen Segens münden lässt, wird das Mysterium Gottes in die Le-

ders., Offenheit für eine „scheue Frömmigkeit“. Neue christliche Rituale in religiös pluraler Gesellschaft.

16 Das gilt für das Weihnachtslob und die Lebenswendefeier.

17 R. Meßner, Sakramentalien, in: Theologische Realenzyklopädie 29 (1998), 648–663, hier 654.

18 R. Meßner, Sakramentalien, 656.

bengeschichte dieser Jugendlichen hinein verkündet.¹⁹ Für Meßner bringen die Sakramentalien zum Ausdruck, dass „die ganze Welt [...] in der Sphäre der Heiligkeit Gottes“ steht²⁰. Das gilt auch für die neuen Feierformen als Teil einer variierenden Weise kirchlichen Feierns. Es gibt ein Spektrum vielfältiger kirchlicher Feiern und Rituale, die alle am Gottesgeheimnis partizipieren. Da die neuen Feierformen aufgrund ihrer Segensstruktur den Sakramentalien nahe stehen oder Sakramentalien sind, gilt das auch für sie. Sie gehören zum Kosmos kirchlicher ritueller Vollzüge.

Wie kommt hier die Mission ins Spiel? Es ist vielleicht schon deutlich geworden, dass diese neuen Rituale ein durchaus fragiles Gebilde sind. Die Kirche öffnet sich in für sie neue Räume. Es kommt zu Begegnungen von Christen und Konfessionslosen, die der Feinfühligkeit und Diskretion bedürfen. Hier Mission ins Spiel zu bringen, kann zu Verletzungen und Missverständnissen führen.²¹ Es ist aber auch aus liturgiewissenschaftlicher und ritualtheoretischer Perspektive problematisch. Liturgien und auch Rituale kommunizieren zwar Werte und Inhalte, aber sie sind im Letzten zweckfrei. Liturgie darf von ihrem Selbstverständnis her nicht verzweckt werden, sondern muss freibleiben für das Begegnungsgeschehen von Gott und Mensch. Dies gilt ganz abgesehen davon, dass Manipulationen von Menschen durch Liturgien und Rituale im höchsten Maße verwerflich sind.²² Dennoch ist unbestritten, dass Liturgien missionarisch wirken können, weshalb hier von einem missionarischen Aspekt oder einer missionarischen Dimension der Liturgie gesprochen werden soll.

19 Ein Beispieltext kann das verdeutlichen: Er beginnt mit den Worten: „Guter Gott, junge Menschen haben heute von ihrem bisherigen Leben erzählt und ihre Pläne für sich und die Welt uns mitgeteilt.“ Das wird entsprechend fortgeführt. Die Jugendlichen wenden sich also nicht selbst an Gott, sondern es wird ein Gebet für sie gesprochen. Die Bitte lautet: „Stärke sie im Guten, schenke ihnen zahlreiche ermutigende Erfahrungen bei der Suche nach Freundschaft und Glück, richte sie auf, wenn sie mutlos geworden sind und lass sie die Früchte ihrer Mühe und ihres Fleißes sehen.“ Es handelt sich wiederum um stellvertretendes Gebet. Es wird etwas für die Jugendlichen erbeten, die aber selbst nicht beten. Das mündet in die Schlussworte: „Dazu segne alle der gute Gott, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist“. (*R. Hauke*, Herzlich eingeladen, 31).

20 *R. Meßner*, Sakramentalien, 660.

21 Deshalb ist für eine frühe Publikation zum Thema der Begriff „missionarische Dimension“ gewählt worden. Vgl. Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie.

22 Auf die gefährliche Seite von Ritualen weist hin *H. G. Soeffner*, Rituale, in: Berliner theologische Zeitschrift 26 (2009), 7–15, hier 14, der von der Gefahr der Rituale spricht „zu überzeugen wider alle Vernunft“.

„Mission“ wäre aber auch dann für diese Feiern wie für die Liturgie insgesamt problematisch, wenn sie im Sinne von „Verkirchlichung“ verstanden und mit der Realisierung bestimmter Vorstellungen von Kirche und kirchlichen Verhältnissen verbunden würde. Ein restauratives Verständnis von Mission ist für Liturgie und neue Feierformen abzulehnen. Die wenigen Beispiele, die gerade eingblendet worden sind, machen das Problem schon deutlich: Hier setzen sich Ortskirchen in ihrer Feierkultur neu ins Verhältnis zu Konfessionslosen, öffnen sich zu Menschen am Rande der Kirche, zu Fernstehenden und Suchenden, kurz und knapp: zur Gesellschaft insgesamt. Es entsteht ein neues Zusammenspiel mit der Gegenwartskultur und -gesellschaft, mit den Mitmenschen. Dass die genannten Feiern weiterentwickelt werden, dass sie Rezeptionen an anderen Orten erfahren, dass neue Feiern hinzukommen, man also Ritualdynamik²³ beobachten kann, spricht für einen Prozess. Wohin dieser Prozess, den man auch als ein Suchen beschreiben kann, führen wird, ist offen und muss auch offenbleiben. Es geht um das Verkünden und Hören des Evangeliums im Hier und Jetzt. Wie das im Einzelnen geschieht, entwickelt sich gerade in den neuen Feiern sehr kontextuell und bleibt in Bewegung.

Die beschriebenen Feiern werden geprägt durch eine grundlegende, vom Evangelium her reflektierte Solidarität von Glaube und Glaubensgemeinschaft mit der eigenen Zeit.²⁴ Sie sind gerade nicht restaurativ zu verstehen, sondern weisen mindestens auf ein neues Selbstverständnis von Kirche hin, Kontextualität, Kommunikativität, Dialogizität sind von besonderer Bedeutung. Michael Gabel hat kürzlich geschrieben: „Stil der Mission ist nicht der der Eroberer, sondern der der Entdecker.“²⁵ Die neuen Feierformen sprechen für eine Kirche der Entdecker und das Interesse, mit anderen ins Gespräch zu kommen und Partnerschaft zu entwickeln im Suchen wie im Hoffen.

-
- 23 Vgl. dazu Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns, hg. v. D. Harth – G. J. Schenk, Heidelberg 2004; D. Harth – A. Michaels, Ritualdynamik, in: Ritual und Ritualdynamik, 123–128.
- 24 Vgl. A. Bünker, Zwischen Scham und Charme. Theologische Vergewisserungen über Mission im weltkirchlichen Gespräch, in: Mission, 11–28, hier 22–26.
- 25 M. Gabel, Mission als Teilhabe, in: Mission, 29–48, hier 42.

3. Theologisch markante Veränderungen in der Liturgie der Gegenwart

Wenn man so nach Liturgie fragt, ist sehr schnell die Ekklesiologie im Spiel. Damit sind das Selbstverständnis von Kirche, subsidiäre Strukturen in der Kirche, das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft wie Kirche und Kultur gemeint.²⁶ Um es auf eine knappe Formel zu bringen: Eine imperiale Kirche der Eroberer feiert auch eine entsprechende Liturgie, eine im besten Sinne des Wortes missionarische Kirche der Entdecker hoffentlich eine andere. Diesbezüglich hat sich beispielsweise auf der Ebene des Messbuches im letzten Jahrhundert so viel getan, dass man gar nicht glauben mag, es könne dieselbe Theologie sein, die sich hier wie dort äußert. Das sei an zwei Texten aus dem Fürbittformular des Karfreitags festgemacht. Die ältere Fassung, nun mit dem *Missale Romanum* von 1962 wieder in Gebrauch gekommen,²⁷ beginnt mit den Worten „Oremus et pro paganis“,²⁸ im Schott von 1958 „Für die Bekehrung der Ungläubigen“²⁹ überschrieben. Der Nichtgläubige begegnet als Heide. Sünden-

-
- 26 Zur ekklesiologischen Bedeutung der Liturgie vgl. *K. Richter*, Zum Verhältnis von Kirchenbild und Liturgie. Die erneuerte Liturgie und der alte Ritus im Widerstreit, in: *Objektive Feier und subjektiver Glaube?*, 147–169; weiterführend sind die Überlegungen von Michael Böhnke zu einer pneumatologischen Ekklesiologie, die (auch) im Gespräch mit der Liturgie wie Liturgiewissenschaft gewonnen werden: „Theologisches Kennzeichen der pneumatologisch verbürgten Wahrheit dieser Kirche ist, dass sie sich nicht ohne Bezugnahme auf Jesus Christus und auf die Welt verstehen kann. Sie hat die Freundschaft und Treue Gottes zu den Menschen darzustellen und so dem Heiligen Geist Christi im Dienst an den Menschen zur Auferbauung seines Leibes, das heißt seines Daseins in der Welt, zu dienen.“ (*M. Böhnke*, Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts, Freiburg/Br. [u. a.] 2013, 143).
- 27 Vgl. dazu *A. Grillo*, Ende der Liturgiereform? Das *Motuproprio* „*Summorum pontificum*“, in: *Stimmen der Zeit* 225 (2007), 730–740; *ders.*, Eine Bilanz des *Motu Proprio* „*Summorum Pontificum*“. Vier Paradoxien und eine vergessene Zielsetzung, in: *Concilium* 45 (2009), 215–221; Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie, hg. v. *A. Gerhards*, Freiburg/Br. [u. a.] 2008 (Theologie kontrovers); *M. Klöckener*, Wie Liturgie verstehen? Anfragen an das *Motu proprio* „*Summorum Pontificum*“ Papst Benedikts XVI, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 50 (2008), 268–305; *J. F. Baldovin*, Reflections on „*Summorum Pontificum*“, in: *Worship* 83 (2009), 98–112.
- 28 „Oremus et pro paganis: Ut Deus omnipotens auferat iniquitatem a cordibus eorum; ut, relictis idolis suis, convertantur ad Deum vivum et verum, et unicum Filium ejus Jesum Christum, Deum et Dominum nostrum.“ *Missale Romanum ex decreto ss. concilii Tridentini restitutum* [...], Ratisbonae 1946, 194.
- 29 Das vollständige Römische Meßbuch lateinisch und deutsch mit allgemeinen und besonderen Einführungen im Anschluß an das Meßbuch von Anselm Schott O.S.B. herausgegeben von den Benediktinern der Erzabtei Beuron, Freiburg/Br. 1958, 392.

elend lastet auf seinem Herzen. Götzen gilt seine Verehrung, Götzendienst ist sein Kult. Auf der anderen Seite steht die heilige Kirche, mit der die sündigen Heiden nach erfolgter Bekehrung vereint werden sollen. Man muss sich nicht an der Sprache und einzelnen Formulierungen stoßen. Das fast dualistische Moment von Hell und Dunkel, von Reinheit und Sünde, von Kirche und Ungläubigen ist das eigentlich Interessante. Wenn man vor diesem Hintergrund Liturgie und Mission zusammenschaut, handelt es sich um eine Einbahnstraße, bei der man nur hoffen darf, dass sie nicht theologisch zur Sackgasse wird.

Interessant sind die Veränderungen nach dem Zweiten Vatikanum mit dem *Missale Romanum* Pauls VI. Es sind zwei Gebete, die unter den Karfreitagsfürbitten ins Auge fallen: „Für alle, die nicht an Christus glauben“³⁰ und „Für alle, die nicht an Gott glauben“³¹. Diese Gebete haben eine Doppelstruktur. Sie beten für die anderen wie für die Gemeinde selbst. Sie kommen einmal im Gestus dessen, der selbst noch etwas zu entdecken hat. Die nicht Christusgläubigen mögen redlich leben und die Wahrheit finden. Die Gläubigen aber sollen das Leben Christi immer besser durchdringen und in der Liebe wachsen, damit – wie es wörtlich heißt – „wir immer mehr zu glaubhaften Zeugen deiner Güte werden“³². Der lateinische Text sagt noch eindrücklicher: „*tuae testes caritatis in mundo*“³³. Der Bitte für die Kirche selbst wird mehr Platz eingeräumt als der Bitte für die, die nicht an Christus glauben. Noch auffälliger und für den Zusammenhang von Liturgie und Mission einschlägig ist die zweite Bitte, also die „für alle, die nicht an Gott glauben“. Das Menschenbild fällt auf: Der Mensch ist geschaffen, Gott zu suchen und in ihm Ruhe zu finden. Auch hier bietet der

-
- 30 Vgl. Die Feier der heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres, Einsiedeln [u. a.] 1975, [49]: „Laßt uns beten für alle, die nicht an Christus glauben, daß der Heilige Geist sie erleuchte und sie auf den Weg des Heiles führe. [...] Allmächtiger, ewiger Gott, steh allen bei, die sich nicht zu Christus bekennen, damit sie mit redlichem Herzen vor dir leben und die Wahrheit finden. Uns aber gib, daß wir das Geheimnis deines Lebens immer tiefer erfassen und in der brüderlichen Liebe wachsen, damit wir immer mehr zu glaubhaften Zeugen deiner Güte werden. Durch ...“.
- 31 Feier der heiligen Messe, [50]: „Laßt uns auch beten für alle, die Gott nicht erkennen, daß sie mit seiner Hilfe ihrem Gewissen folgen und so zum Gott und Vater aller Menschen gelangen. [...] Allmächtiger, ewiger Gott, du hast den Menschen geschaffen, daß er dich suche und in dir Ruhe finde. Gib dich zu erkennen in den Beweisen deines Erbarmens und in den Taten deiner Gläubigen, damit die Menschen trotz aller Hindernisse dich finden und als den wahren Gott und Vater bekennen. Darum bitten wir ...“.
- 32 Feier der heiligen Messe, [49].
- 33 *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II. instauratum auctoritate Pauli PP. VI. promulgatum. Editio typica, Romae 1971, 255.*

lateinische Text noch etwas mehr: „te semper desiderando quaerent“³⁴ – das Verlangen nach Gott wird unterstrichen. Die Bitte zielt darauf, dass Gott sich in seinem Erbarmen zu erkennen gibt, aber auch in den Taten seiner Gläubigen. Dass der Nichtgläubige zu Gott finden kann, hängt wesentlich am Gläubigen selbst. Bekehrung der anderen setzt, so könnte man sagen, die eigene Bekehrung voraus. Selbstevangelisierung steht am Anfang. In dieser Weise betet die katholische Kirche in einer ihrer zentralen Liturgien, und das ist dann natürlich ein Selbstanspruch. Jedes mit „Amen“ ratifizierte Gebet verpflichtet bekanntlich.

Mit Blick auf die missionarische Dimension der Liturgie soll ein zweiter Aspekt hervorgehoben werden, der gegenläufig ist zu binnenkirchlichen Tendenzen mindestens des letzten Jahrzehnts.³⁵ Die eben genannten Beispiele für liturgische Feiern sind in einzelnen Bistümern entstanden.³⁶ Die Identifikation der Lebenssituation, in der sie jeweils gefeiert werden sollen, die Wahl der verbalen und nonverbalen Ausdrucksformen, die hier zum Tragen kommen, die Suche nach Art und Weise, wie diese Feiern in der Gesellschaft kommuniziert werden, kann nur vor Ort geschehen. In den letzten Jahren hat es im Bereich der Liturgie höchst problematische zentralistische Strömungen gegeben, die historisch ihresgleichen suchen. Wenn Liturgie ihre missionarische Dimension entfalten soll, folglich sich im Kontext einer bestimmten Kultur ereignen soll, ist primär die Ortskirche gefragt. Die zuständige römische Kongregation wird dann eher als Korrektiv auftreten. Wird das Verhältnis aber auf den Kopf gestellt und dadurch alle ortskirchliche Kreativität aufgesogen, ist das für eine Liturgie, die durch ihre Vitalität die Gotteshoffnung bezeugen müsste, ein großes Problem. Auf keinen Fall fördert es die Entfaltung der missionarischen Dimension der Liturgie.

34 Missale Romanum 1971, 255.

35 Vgl. dazu *M. Klöckener*, Wie Liturgie verstehen?; *B. Kranemann*, Semper reformanda. Mehr Offenheit in der Diskussion über die Liturgie, in: Herder-Korrespondenz 66 (2012), 74–78.

36 Es geht letztlich um Fragen der Inkulturation, die ortskirchlich geregelt werden müssen; weitgehende Forderungen in dieser Richtung formuliert *P. C. Phan*, Liturgical Inculturation: Unity in Diversity in the Postmodern Age, in: Liturgy in a postmodern world, hg. v. *K. F. Pecklers*, London 2003, 55–86, hier 86: „In the postmodern age with its manifold challenges to the Christian faith, a truly inculturated liturgy capable of meeting these challenges can no longer, it seems to me, be conceived mainly as a transposition of the Roman Rite with its inherited rituals and centrally composed typical editions, even in the the ‚accomodated‘ and ‚inculturated‘ forms, by way of both ‚dynamic equivalence‘ and ‚creative assimilation‘.“ Vgl. auch *M. R. Francis*, A Response to Peter Phan, ebd. 87–91, der Phans Überlegungen kritisch diskutiert.

4. Die doppelte missionarische Dimension der Liturgie

Liest man die Liturgiekonstitution unter dem Aspekt „Liturgie und Mission“, kann man eine interessante Beobachtung bereits im ersten Kapitel der Liturgiekonstitution machen. Dort entdeckt man, wenn man sich durch die Grundgedanken der Liturgietheologie hat führen lassen, in SC 9 die Aussage, dass sich das Tun der Kirche nicht in der Liturgie zur Gänze erschöpft. Vielmehr ist der Mensch zuvor zum Glauben gerufen. Aber die Kirche soll sich nicht auf die Kirchenglieder beschränken, sondern „denen, die nicht glauben, die Botschaft des Heils“ („non credentibus praeconium salutis annuntiat“) verkünden. Die Zuwendung auch zu den Außenstehenden wird also früh in der Liturgiekonstitution genannt, immerhin in der theologischen Grundlegung. Die deutschsprachigen Kommentare greifen das kaum auf. Wenn es im jüngsten Kommentar zu dieser Stelle heißt, da die Liturgie „selbst nicht in erster Linie missionarisch ist, muß die Verkündigung des Glaubens vorausgehen“³⁷, ist das zumindest voreilig. Gibt es, jenseits einer Verzweckung von Liturgie, nicht auch eine Dimension des Gottesdienstes, die bezeugenden Charakter trägt und nachdrücklicher wirkt als eine Information über den Glauben, selbst als eine Liturgiekatechese? Gibt es im Umfeld der Liturgie nicht Rituale, die eine Ahnung vom Evangelium geben? Vermutlich ist das Problem, dass der Liturgie und den Ritualen innerkirchlich zu wenig zugetraut wird und ihre Möglichkeiten in einer Umbruchsituation der Kirche zu gering eingeschätzt werden. Genau das aber ist gefragt: eine kirchliche Feierkultur, in der die Glaubensbotschaft mit ihrer Lebenskraft auch für Nichtglaubende deutlich wird, sich mithin ihre missionarische Kraft entfalten kann. Den Ansatzpunkt bietet eine Liturgietheologie, an deren Anfang der universale Heilswille Gottes steht. Die Liturgie spielt diese Botschaft immer wieder neu durch und feiert im Pascha-Mysterium die Hoffnung auf Erlösung und den Sieg des Lebens über den Tod. So gesehen, muss dann die Frage lauten: Wie sieht eine Liturgie aus, die das ausdrucksstark feiert? Aber es muss ebenso ernsthaft gefragt und als entscheidende Herausforderung begriffen werden: Wie können über die Liturgie im engeren Sinne hinaus,

37 So R. Kaczynski, *Sacrosanctum Concilium*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 2, hg. v. P. Hünermann – B. J. Hilberath, Freiburg/Br. [u. a.] 2004, 1–227, hier 72. Die Kommentare von E. J. Langeling, *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar*, Münster 1965 (reihe lebendiger gottesdienst 5/6), 30f, und J. A. Jungmann, *Constitutio de sacra Liturgia. Konstitution über die heilige Liturgie. Einleitung und Kommentar*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche. Ergänzungsband I 12* (1966), 9–109, hier 24, gehen auf die hier anstehenden Fragen nicht ein, sondern verweisen nur auf die Voraussetzungen der Liturgie.

mit Blick auf die Gesellschaft Feierformen aussehen, in deren Zentrum diese Hoffnung steht, die gleichsam „mit allen Menschen“ gefeiert wird? Auf jeden Fall verbietet sich eine auf die Kirche enggeführte Rede vom Pascha-Mysterium. Die Kurzformel des Glaubens³⁸ hat viel mehr im Blick.

Die weitere Lektüre von Konzilsdokumenten unterstreicht diese Einschätzung: Geht man dem Begriff „Pascha-Mysterium“ durch verschiedene Texte nach und begibt sich auf die Spur des Dialogs zwischen den Dokumenten, macht man eine überraschende Entdeckung. In *Gaudium et spes* 22, unmittelbar nach jenen Artikeln, die sich mit dem Verhältnis der Kirche zum Atheismus beschäftigen, taucht der Hinweis auf das Pascha-Mysterium erneut auf. Und die Aussage des Konzils ist, dass dieses sich nicht allein auf die an Christus Glaubenden bezieht, sondern auf „alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt“. Das, was im Zentrum von Liturgie und Kirche steht, wird über diese hinaus allen Menschen zugesagt. Nach Hans-Joachim Sander „drückt das auf der einen Seite den universalen Heilswillen Gottes allen gegenüber aus und bedeutet auf der anderen Seite [...] die Hinwendung zu einem unaufdringlichen Grundrespekt allen gegenüber.“³⁹ Mit Pascha-Mysterium verbindet sich eine Heilzusage an *die* Menschen guten Willens schlechthin. Pascha-Mysterium steht in der jüngeren Theologiegeschichte eng mit der liturgiefeiernenden Kirche zusammen. Nimmt man GS 22 beim Wort, muss man darüber hinausgehen. Das muss die Suche nach rituellen Formen einschließen, die Menschen jenseits von Glaube und Kirche mit den Zusagen des Pascha-Mysteriums in Kontakt bringen können. Anders gesagt: Steht eine Kirche, die sich auf dieses Glaubensgeheimnis beruft und zugleich aussagt, dass es allen Menschen zugesagt ist, nicht auch in der Verantwortung, entsprechende Feierformen zu suchen? Bieten *Sacrosanctum Concilium* und andere Dokumente nicht das theologische Fundament, ja sind sie nicht letztlich sogar eine Aufforderung, solche Rituale auf den religiösen Pluralismus hin zu entwickeln?

38 So eine Formulierung von A. A. Häußling, „Pascha-Mysterium“. Kritisches zu einem Beitrag in der dritten Auflage des „Lexikon für Theologie und Kirche“, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 41 (1999), 157–165, hier 164f. Vgl. S. A. Schrott, *Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Regensburg 2014 (Theologie der Liturgie 6).

39 H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et Spes*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* 4, hg. v. P. Hünermann – B. J. Hilberath Freiburg/Br. [u. a.] 2005, 581–869, hier 742.

Die Feier der Lebenswende besitzt eine lebensdienliche wie bezeugende Dimension, ohne dass man plakativ von einem diakonischen oder missionarischen Ritual sprechen müsste. Es gibt vor dem Hintergrund der Tradition der Jugendweihe von einer offensichtlich großen Bevölkerungsgruppe – man wird mittlerweile jährlich auf einige Hundert teilnehmende Jugendliche in Ostdeutschland kommen – den Wunsch, diesen Lebensübergang im Kirchenraum und gleichsam christlich begleitet zu feiern. Es ist der Wunsch von Konfessionslosen. Dieses Phänomen begegnet in der pluralen Gesellschaft häufiger und wird noch öfter begegnet: dass man sich temporär mit jemandem in einer Lebenssituation zusammentut, dem man zutraut, bei der Bewältigung dieser Situation helfen zu können. Der größere Teil der Jugendlichen wendet sich an andere Einrichtungen, aber ein Teil sucht die katholische Kirche auf. Die Kirche praktiziert diese Feier bereits seit vielen Jahren – wie hoffentlich deutlich geworden ist: in Übereinstimmung mit dem Konzil und zentralen kirchlichen Dokumenten. Es existiert bereits eine Feiertradition, die sich weiterentwickelt – nicht nur für den Liturgiewissenschaftler ein außerordentlich spannendes Phänomen. Aus liturgietheologischer Sicht ist damit für eine Kirche im Umbruch Zukunftsweisendes geleistet worden.

Vor dem Hintergrund der kurzen Relecture der Liturgiekonstitution kann man formulieren: Im Zentrum katholisch-christlichen Glaubenslebens steht von Christus her die Zusage „... dass das Leben siegt“.⁴⁰ Es ist eine Hoffnung, die eben nicht nur Christen zugesagt ist – was wäre das auch für eine Hoffnung? –, sondern dem Menschen schlechthin. Die Lebenswende macht nichts anderes, als Jugendlichen in ihrer Sprache und ihrer Bilderwelt, auf ihre Lebenswünsche hin diese Hoffnung auszudrücken und anzubieten. Sie zeigt, dass die Sehnsüchte konfessionsloser Jugendlicher und ihrer Angehörigen sich nicht unterscheiden von denen, die Christinnen und Christen mit sich tragen. Aber sie bezeugt in ganz unspektakulärer, aber offensichtlich doch bewegender Sprach- und Zeichenhandlung, aus welcher Hoffnung jenseits reiner Immanenz Christen leben. Dem Auftrag der Liturgiekonstitution und anderer Konzilsdokumente, auch denen, die nicht glauben, die christliche Botschaft der Hoffnung zu zeigen, wird hier entsprochen. Man öffnet den Kirchenraum und lässt sich auf andere Weltanschauungen ein, wohl wissend, dass es bei allem Unterscheidenden ein erhebliches Maß an Geteiltem gibt. Man bekennt den eigenen Glauben,

40 Zu einer entsprechenden Interpretation von „Pascha-Mysterium“ durch Karl-Heinrich Bieritz vgl. B. Kranemann, Liturgie in pluraler Gesellschaft. Eine Relecture von Sacrosanctum Concilium, in: Theologie und Glauben 102 (2012), 526–545, hier 532.

aber bekennt sich ebenso als Mitspieler in der pluralistischen Gesellschaft, als interessiert am Mitmenschen – gerade auf dem Boden der Glaubenshoffnung.

Letztlich verlässt man den engeren kirchlichen Raum und bekundet die eigene Hoffnung im Raum der Öffentlichkeit. Man lässt sich dabei auf weitreichende Fragen ein: Wie können sich die Kirchen mit solchen Feiern einbringen und damit der Gefahr der gesellschaftlichen Isolation – für den eigenen Glauben höchst problematisch – entgegen? Und wie wird an unterschiedlichen Orten eine den Teilnehmern wie der Glaubensbotschaft angemessene Liturgie aussehen? Von Fall zu Fall werden diese Feiern und die Mitwirkung der Kirche unterschiedliche Formen annehmen. Wichtiger aber sind die Wahrnehmung menschlicher Leidens- und Lebenssituationen und das Bewusstsein einer Kirche, die sich zur Wahrnehmung solcher Situationen inmitten der Gesellschaft und jenseits der Grenzen des Kirchenraumes herausgefordert sieht und diese Aufgabe auch annimmt. Damit verändert sich die Kirche, und sie verändert auch ihre Rolle in einer in Bewegung befindlichen Gesellschaft.

Was gefordert ist, zeigen die Orte sehr eindrucksvoll, an denen die gerade genannten Feiern begangen werden. Es bedarf der selbstbewussten Ortskirche, die die skizzierte Liturgietheologie auf das eigene gesellschaftlich-kulturelle Umfeld hin durchbuchstabiert. Das kann dann heißen, wie Rainer Bucher am Beispiel der Diözese Erfurt ausführt, „kontextsensibel neue Liturgien zu entwickeln für Menschen, die nicht mit der christlichen Tradition vertraut sind oder in ganz anderen ästhetischen Milieus sozialisiert wurden“⁴¹. Es bedarf neuer Weisen der Teilnahme: der Teilnahme aus der ganzen Kirche, die eben ihr Kontextwissen und ihre Fähigkeiten für eine solche Liturgie einbringen können muss; aber auch einer neuen Offenheit für unterschiedliche Formen und Intensitäten der Teilnahme derer, die von außen hinzukommen, um mitzufeiern. Es ist eine Haltung in der Kirche notwendig, die in der Liturgiekonstitution noch nicht zur Sprache kommt, aber von anderen Dokumenten her die Liturgie fordert: nicht nur zu bezeugen, sondern auch zu hören, den Dialog zu suchen mit jenen, die nicht zur Kirche gehören, den Suchenden, den – wie Tomáš Halík sagt – „Zachäusmenschen“ mit ihrer möglicherweise „scheuen Frömmigkeit“.⁴²

41 R. Bucher, ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg 2012, 196.

42 Vgl. dazu B. Kranemann, Zwischen theologischer Programmatik und pluraler Praxis: Christliche Feste in Deutschland, in: Christliches Fest und kulturelle Identität Europas, hg. v. ders. – Th. Sternberg, Münster 2012, 115–131, hier 127–129.

Die Theologie von Halík ist besonders hilfreich und auf die Liturgie hin weiterzudenken. Für Halík wird gerade der, der außerhalb der Kirche oder an ihrem Rande steht, für den Gläubigen Gesprächspartner. In seinem Buch „Geduld mit Gott“ liest man u. a.: „Ist [...] nicht manches von dem, was wir Säkularisierung, Kritik und Schwächung der Religion, Atheismus usw. nennen, bloß ein Bruch mit *den bekannten Göttern* und daher eine große Chance für eine Unterscheidung, Reinigung und Öffnung des Raumes, in dem wir erneut das Evangelium des Paulus vom ‚*unbekannten Gott*‘ hören können?“⁴³ Halík sieht die Chance, in der Begegnung mit Atheisten, Agnostikern, Zweifelnden, Suchenden – den „Zachäusmenschen“ – eben das Suchen und das Fragen wieder zu lernen. „Man muss *offen bleiben*, denn nur zu Menschen, die offen sind, kann das Reich Gottes kommen. [...] Unser Nahesein bei den Suchenden soll auch *uns* Offenheit beibringen; wir sollen nicht bloß daran denken, dass wir beauftragt sind, sie zu lehren und zu belehren – *wir können vieles von ihnen lernen*.“⁴⁴

Von der „missionarischen Dimension“ der Liturgie zu sprechen, ist dann kein modisches Accessoire, das man sich aus dieser oder jener Motivation umhängen kann. Nach außen – wenn man überhaupt noch so klar von außen oder innen, von Zentrum und Rand, von Kern und Marginalie sprechen kann – geht es um die Bezeugung der Hoffnung auf die Nähe Gottes in Liturgien und Feiern, die sich in die Gesellschaft hinein öffnen. Nach innen ist es das Zeugnis der Suchenden, die an einer Lebenswendefeier, einem Totengedenken oder irgendeiner kleinen Segnungsfeier teilnehmen, ohne Kirchenbindung, ohne großes Vorwissen, aber offensichtlich mit der Erwartung, dort eine Hoffnung oder einen Segen zugesprochen zu bekommen. In dieser gleichsam doppelten missionarischen Dimension muss im Zentrum das Bewusstsein um das stehen, was Kirche im Letzten trägt und was sie mit anderen teilen möchte: die Gottesbotschaft vom Sieg des Lebens in Christus.

Die Glaubensgemeinschaft steht in der pluralistischen Gesellschaft vor Herausforderungen, vor Problemen wie Chancen. Wenn es darum geht, in veränderter Situation neue Handlungsoptionen zu entwickeln, haben Liturgiefeier wie Liturgietheologie dazu Wesentliches beizutragen. Die Voraussetzung ist allerdings, dass man sie nicht in einem engen, verkirchlichten Sinne versteht und dass man Liturgie und Feierkultur nicht auf einen zu schmalen Pfad begrenzt. Hier sind wirklich der Enthusiasmus und der Mut des Entdeckers gefragt. Wenn man Liturgien, kirchliche Feiern, christliche Rituale aber mit der

43 T. Halík, *Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute*. Aus dem Tschechischen übersetzt von V. J. Slezák, Freiburg/Br. [u. a.] 2011, 151.

44 T. Halík, *Geduld*, 38.

Liturgiekonstitution im Sinne des Bekenntnisses zu „Gott, der will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“, liest, können sie dazu beitragen, dass die Kirche vom Umbruch zum Aufbruch findet. Dann könnte nicht zuletzt die Liturgie ihre missionarische Dimension ins Spiel bringen. Hierzu liefert die katholische Kirche in Ostdeutschland bemerkenswerte Beiträge.