

Liturgie und Mission

Benedikt Kranemann

Das Thema, das mir gestellt worden ist, lautet schlicht und einfach „Liturgie und Mission“.¹ Ich gestehe, dass das ein Thema ist, das mich reizt aufgrund der gesellschaftlich-kirchlichen Situation, die ich vor allem in Ostdeutschland erlebe, von der ich als Kontext der Theologie aber auch im Gespräch mit niederländischen und tschechischen Kollegen erfahre; zugleich muss ich sagen, dass die Rede von Kirche und Mission oft schon modisch erscheint und die Intentionen bisweilen fragwürdig sind. Gleichwohl haben die entsprechenden Diskussionen die Liturgiewissenschaft wenig erreicht. Das weckt um so mehr die Lust, mit einigen Thesen der Frage nachzugehen, wie es denn bestellt ist um Liturgie und Mission.

1. Pluralistische Gesellschaft und neue kirchliche Feierformen

Ein halbes Jahrhundert nach Verabschiedung der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum 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 haben. Anhand dieser Feiern möchte ich im Folgenden mit Ihnen der Frage nach Liturgie und Mission nachgehen. Einige dieser Feiern sind bekannt, vor allem die mittlerweile an vielen Orten in Ostdeutschland und mit zum Teil erheblicher Teilnehmerzahl begangenen Lebenswendefeiern.² Sie verstehen sich als Alternative zur Jugendweihe, richten sich ausschließlich an konfessionslose Jugendliche und stellen einen Rite des 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 selbstgesprochenen 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 Anspra-

¹ Vortrag auf dem Katholisch-Theologischen Fakultätentag am 28. Januar 2013 in St. Augustin. Die Vortragform wurde beibehalten, der Text lediglich um einige Anmerkungen erweitert.

² Vgl. Benedikt Kranemann, *Rituale in Diasporasituationen. Neue Formen kirchlichen Handelns in säkularer Gesellschaft*, in: *Objektive Feier und subjektiver Glaube? Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität*. Hg. von Stefan Böntert. Regensburg 2011 (Studien zur Pastoralliturgie 32) 253–273.

che, ein Segensgebet mit der christlichen Glaubensbotschaft in Kontakt. Die Lebenswendefeier ist eine Feier, mit der sich die Kirche sehr weit für Konfessionslose öffnet. Neben dem seit dem Ende der DDR in Erfurt begangenen Weihnachtslob,³ 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,⁴ Segnungsfeiern im Umfeld des Erfurter Weihnachtsmarktes⁵ u.Ä. müssen genannt werden. Diese Feiern sind ganz offensichtlich innovativ – in den Ritual studies würde man von „erfundenem Ritual“ sprechen –, auch wenn sie auf Versatzstücke zurückgreifen, die aus der Tradition wie der Gegenwart der Liturgie bekannt sind. 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. Sie werden nun aber nicht in einem Umfeld begangen, in dem Religion 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. Mit Sach- wie Personalbenediktionen handelt die Kirche in dieser Öffentlichkeit.

Die genannten Feiern – nur zu einem Teil wird man sie als Liturgien im engeren Wortsinne bezeichnen können – 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 nach meiner Einschätzung richtig, wenngleich zu fragen wäre, wie weit diese Offenheit die jeweiligen Ortskirchen schon in ganzer Breite prägt. Es ist aber zumindest missverständlich formuliert, wenn der Autor dann fortfährt, diese Kirche scheue nicht zurück, „sich an bestimmte Gegebenheiten der Moderne an-

³ Vgl. Joachim Wanke, *Weihnachtslob für Ungläubige? Ein liturgisches Experiment im Erfurter Dom am 24.12.1988*, in: Gottesdienst 23. 1989, 145–147.

⁴ Vgl. Reinhard Hauke, *Herzlich eingeladen zum Fest des Glaubens ... Projekte für Christen und Nicht-Christen*. Leipzig 2009.

⁵ Vgl. *Folge dem Stern! Missionarische Projekte am Weihnachtsmarkt*. Hg. von Maria Widl – Andrea Schulte. Würzburg 2009 (Erfurter theologische Schriften 36).

zupassen“⁶. 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 *Sacrosanctum Concilium* begründet werden können. Provokant gefragt: Haben wir möglicherweise eine viel zu binnenkirchliche, ja „verkirchlichte“ Sicht auf die Liturgie, die aufzugeben uns u.a. die extreme Diasporasituation der ostdeutschen Bundesländer zwingt?

2. Diese Entgrenzung birgt ekklesiologisches Potential, 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 damit einer der dichtesten Formen der Selbstartikulation, in diese Gesellschaft einbringt. Wo das dialogisch gelingt, verändern sich Bild wie Wahrnehmung der Kirche. Ich sehe hier allerdings derzeit mehr Potential, als bereits genutzt wird.

3. Ein solches Vorgehen besitzt ein theologisches Potential, 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 ließen sich hier viele weitere Fragen anschließen. Ich möchte mit Blick auf unser Thema weniger die Teilnehmer in den Blick nehmen als die Perspektive der Kirche. Dafür sollen zunächst die Begriffe „Liturgie“ und „Mission“ ein wenig abgeklopft werden. Dann sollen kurz im Zusammenhang markante theologische Veränderungen in der Liturgie der Gegenwart in den Blick genommen werden. Und schließlich sollen einige Überlegungen zur – wie ich es nennen möchte – 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 Liturgiefeier der Getauften, im Mittelpunkt Wort und Sakrament, bei der die Strukturen, Rollen, Teilnahmeformen mit längerem Herkommen bei aller

⁶ Vgl. Stephan Schatzler, *Riten und Rituale der Postmoderne. Am Beispiel des Bistums Erfurt*. München 2012, 161.

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 Sakramentenliturgie. 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 werden in einen neuen Kontext gebracht. Der Habitus dieser Feiern legt zwar 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 aber Feiern, zu denen Nichtgetaufte hinzutreten können und die auf diese Gruppe hin konzipiert sind. Die Bedingungen sind andere als bei der Liturgie. Deshalb ist mir die Unterscheidung zwischen Liturgie in einem engeren Sinne und diesen – so möchte ich sie bezeichnen – 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 „erfunden“ und passgenau eingerichtet worden sind. So entwickeln sie die Möglichkeit, in diesem 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, Segnungen können auch Nichtkatholiken „erteilt“ werden. Das eröffnet für die theologische Reflexion wie die liturgische Praxis bemerkenswerte Spielräume. Es gibt in der Kirche „eine gestufte Vielfalt symbolischer Vollzüge“⁷, 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 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“⁸. Wenn Jugendliche in der Lebenswendefeier ihre Hoffnung auf ein gelingendes Leben äußern,

⁷ Reinhard Meßner, *Sakramentalien*, in: Theologische Realenzyklopädie 29. 1998, 648–663, hier 654.

⁸ Meßner, *Sakramentalien* (wie Anm. 7) 656.

das abschließende Segensgebet diese Bitten explizit vor Gott bringt und in den Zuspruch göttlichen Segens münden lässt, wird das Mysterium Gottes in die Lebensgeschichte dieser Jugendlichen hinein verkündet. Für Meßner bringen die Sakramentalien zum Ausdruck, dass „die ganze Welt [...] in der Sphäre der Heiligkeit Gottes“ steht⁹. 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 nahestehen oder Sakramentalien sind, gilt das auch für sie. Sie gehören damit zum Kosmos kirchlicher 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 hinein. Es kommt zu Begegnungen von Christen und Konfessionslosen, die der Feinfühligkeit und Diskretion bedürfen. Hier Mission ins Spiel zu bringen, könnte zu Verletzungen und Missverständnissen führen. 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. Dennoch ist unbestritten, dass Liturgien missionarisch wirken können, weshalb ich von einem missionarischen Aspekt oder einer missionarischen Dimension der Liturgie spreche.

„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 eingeblendet 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, wir also Ritualdynamik beobachten können, 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

⁹ Meßner, *Sakramentalien* (wie Anm. 7) 660.

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 Solidarität von Glaube und Glaubensgemeinschaft mit der Zeit¹⁰. Sie sind gerade nicht restaurativ zu verstehen, sondern weisen mindestens auf ein neues Selbstverständnis von Kirche hin, für die Kontextualität, Kommunikativität, Dialogizität von besonderer Bedeutung sind. Michael Gabel hat kürzlich geschrieben: „Stil der Mission ist nicht der der Eroberer, sondern der der Entdecker.“¹¹ 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.

3. Theologisch markante Veränderungen in der Liturgie der Gegenwart

Wenn man so nach Liturgie fragt, ist sehr schnell die Ekklesiologie im Spiel. Damit meine ich das Selbstverständnis von Kirche, subsidiäre Strukturen in der Kirche, das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft wie Kirche und Kultur. 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. Und hier 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. Es sei an zwei Texten aus dem Fürbittformular des Karfreitags festgemacht. Die ältere Fassung, nun mit dem Missale Romanum von 1962 wieder in Gebrauch gekommen, beginnt mit den Worten „Oremus et pro paganis“, im Schott von 1958 „Für die Bekehrung der Ungläubigen“¹² überschrieben. Der Nichtgläubige begegnet als Heide. Sündenelend 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 über die Sprache und einzelne Formulierungen mokieren. 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

¹⁰ Vgl. Arnd Bünker, *Zwischen Scham und Charme. Theologische Vergewisserungen über Mission im weltkirchlichen Gespräch*, in: *Mission. Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart*. Hg. von Benedikt Kranemann [u.a.]. Würzburg 2009 (Erfurter theologische Schriften 38) 11–28, hier 22–26.

¹¹ Michael Gabel, *Mission als Teilhabe*, in: *Mission* (wie Anm. 10) 29–48, hier 42.

¹² *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.

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“¹³ und „Für alle, die nicht an Gott glauben“¹⁴. 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“¹⁵. Der lateinische Text sagt für unseren Zusammenhang noch eindrücklicher: „tuae testes caritatis in mundo“¹⁶. 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 lateinische Text noch etwas mehr: „te semper desiderando quaerent“¹⁷ – 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, So 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 möchte ich einen zweiten Aspekt hervorheben, der gegenläufig ist zu binnenkirchlichen Tendenzen mindestens des letzten Jahrzehnts. Die eben genannten Beispiele für liturgische Feiern sind in einzelnen Bistümern entstanden. Die Identifikation der Lebenssituation, in der sie jeweils gefeiert werden sollen, die Wahl der verbalen und nonverbalen Ausdrucksformen, die hier zum Tragen kommen, die

¹³ 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].

¹⁴ *Feier der heiligen Messe* (wie Anm. 13) [50].

¹⁵ *Feier der heiligen Messe* (wie Anm. 13) [49].

¹⁶ *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II. instauratum auctoritate Pauli PP. VI. promulgatum. Editio typica*. Romae 1971, 255.

¹⁷ *Missale Romanum* 1971 (wie Anm. 16) 255.

Suche nach Art und Weise, wie diese Feiern in der Gesellschaft kommuniziert werden, kann nur vor Ort geschehen. Wir erleben im Bereich der Liturgie höchst problematische zentralistische Strömungen, für die auf Anhub kein Vergleich in der Geschichte einfällt. 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, wenn überhaupt, eher als Korrektiv auftreten. Wird das Verhältnis aber auf den Kopf gestellt und dadurch alle Kreativität aufgesogen, ist das für eine Liturgie, die durch ihre Vitalität die Gotteshoffnung bezeugen müsste, soll. Auf keinen Fall fördert es die Entfaltung der missionarischen Dimension der Liturgie.

4. Die doppelte missionarische Dimension der Liturgie

Die Liturgiekonstitution weist in eine andere Richtung. Liest man sie 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“ 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“¹⁸, scheint mir das zumindest voreilig zu sein. 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 dies das Problem: dass der Liturgie und Ritualen innerkirchlich zu wenig zugetraut wird und ihre Möglichkeiten in einer Umbruchsituation zu gering geschätzt werden. Genau das aber ist gefragt: eine kirchliche Feierkultur, in der die Glaubensbotschaft mit ihrer Lebenskraft auch für Nichtglaubende deutlich werden, sich mithin ihre missionarische Kraft entfalten kann. Den Ansatzpunkt bietet eine Liturgietheologie, an deren Anfang der universale Heilswille Gottes steht. Die Liturgie

¹⁸ So Reiner Kaczynski, *Sacrosanctum Concilium*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 2*. Hg. von Peter Hünermann – Bernd Jochen Hilberath. Freiburg/Br. [u.a.] 2004, 1–227, hier 72.

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, 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 Glaubens¹⁹ hat viel mehr im Blick.

Die weitere Lektüre von Konzilsdokumenten unterstreicht diese Einschätzung: Geht man dem Begriff 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 der Kirche und dem Atheismus beschäftigen, taucht der Sache nach der Hinweis auf das Pascha-Mysterium erneut auf. Und die Aussage des Konzils ist, dass es 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 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.“²⁰ Mit Pascha-Mysterium verbindet sich eine Heilzusage an *die* Menschen guten Willens schlechthin. Pascha-Mysterium steht in der jüngeren Theologiegeschichte eng mit der liturgiefeiern Kirche zusammen. Nimmt man GS 22 beim Wort, muss man darüber hinausgehen. Das muss die Suche nach anderen rituellen Formen einschließen, um Menschen jenseits von Glaube und Kirche mit den Zusagen des Pascha-Mysteriums in Kontakt zu bringen. 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 im religiösen Pluralismus zu entwickeln?

¹⁹ So eine Formulierung von Angelus 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.

²⁰ Hans Joachim 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. von Peter Hünemann – Bernd Jochen 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 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. Wir müssen hier nicht spekulieren, warum sie sich an die Kirche wenden. Es ist ein Phänomen, das in der pluralen Gesellschaft häufiger begegnet und begegnet wird: 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 dieses bereits seit vielen Jahren – wie hoffentlich deutlich geworden ist: in Übereinstimmung mit dem Konzil und zentralen 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 unserer kurzen Relecture der Liturgiekonstitution können wir formulieren: Im Zentrum katholisch-christlichen Glaubenslebens steht von Christus her die Zusage „... dass das Leben siegt“.²¹ 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, aber bekennt sich ebenso als Mitspieler in der pluralistischen Gesellschaft, als interessiert am Mitmenschen – gerade auf dem Boden der Glaubenshoffnung.

²¹ Zu einer entsprechenden Interpretation von „Pascha-Mysterium“ durch Karl-Heinrich Bieritz vgl. Benedikt Kranemann, *Liturgie in pluraler Gesellschaft. Eine Relecture von Sacrosanctum Concilium*, in: *Theologie und Glauben* 102. 2012, 526–545, hier 532.

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 in solche Feiern einbringen und damit der Gefahr der gesellschaftlichen Isolation – für den eigenen Glauben höchst problematisch – entgehen? 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 starken, selbstbewussten Ortskirche, die die skizzierte Liturgietheologie auf das eigene gesellschaftlich-kulturelle Umfeld hin durchbuchstabiert. Das kann dann heißen, wie Rainer Bucher jüngst 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“²². 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 eine neue 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 zu 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 Tomasz Halík sagt – „Zachäusmenschen“ mit ihrer möglicherweise „scheuen Frömmigkeit“. Die Theologie von Halík ist besonders hilfreich und auf die Liturgie hin noch 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

²² Rainer Bucher, ... *wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche*. Würzburg 2012, 196.

Gott‘ hören können?“²³ Halík sieht die Chance, in der Begegnung mit Atheisten, Agnostikern, Zweifelnden, Suchenden – den „Zachäusmenschen“ eben das Suchen und das Offensein 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*.“²⁴

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 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.

Prof. Dr. Benedikt Kranemann
Katholisch-Theologische Fakultät / Theologisches Forschungskolleg an der Universität Erfurt
Postfach 900 221, 99105 Erfurt, benedikt.kranemann@uni-erfurt.de

²³ Tomáš Halík, *Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute. Aus dem Tschechischen übersetzt von Vratislav J. Slezák*. Freiburg/Br. [u.a.] 2011, 151.

²⁴ Halík, *Geduld* (wie Anm. 23) 38.