

Gottesdienste des zweiten Programms

Warum Liturgiereformen heute nicht reichen

Winfried Haunerland

Dass die Kirche aus der Liturgie lebt und die Feier der Sakramente im Allgemeinen und die Feier der Eucharistie im Besonderen für die Kirche identitätsstiftend und daher unersetzbar sind, wurde schon vielfach herausgestellt. *Ecclesia de Eucharistia* – so hat Papst Johannes Paul II. im Jahr 2003 formuliert: Die Kirche lebt aus der Eucharistie.¹ Mit der Formel *ecclesia a liturgia* hat Kurt Kardinal Koch zu Recht die ekklesiogenetische Bedeutung der Liturgie insgesamt betont.² Stefan Kopp hat dazu Wichtiges und Wesentliches gesagt,³ von dem nichts zurückgenommen werden soll: Eine Kirche, die nicht mehr zur Feier des Herrenmahls zusammenkommt, übergeht den Auftrag Jesu „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ (Lk 22,19; 1 Kor 11,24) und trennt sich von ihrem Herrn. Eine Kirche, die nicht mehr tauft, verweigert sich dem Auftrag des Auferstandenen „Tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes!“ (Mt 28,19) und hört auf, Kirche zu sein. Um allen Missverständnissen vorzubeugen sei deshalb als erste These festgehalten:

These 1: Die Feier der Eucharistie und der anderen Sakramente ist der Kirche aufgetragen und bedarf ihrer ständigen Aufmerksamkeit und Sorge.

Damit ist vorausgesetzt, dass die Liturgie der Kirche im Allgemeinen und die Sakramente im Besonderen nicht zur Disposition stehen und auch dann gefeiert werden müssen, wenn die Mehrheit der Menschen, ja vielleicht sogar eine Mehrheit derer, die einmal getauft

¹ Vgl. Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* vom 17. April 2003 (VApS 159), Bonn, 2., korr. Aufl. 2013.

² Vgl. K. Koch, Vorwort. Liturgie und Kirche, in: ders., *Leben erspüren – Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit*, Freiburg i. Br. 1999, 11–15.

³ Vgl. den Beitrag von S. Kopp in diesem Band.

wurden und zur Kirche gehören, diesen Feiern nichts abgewinnt und ohne sie gut leben kann.

Genau diese Erfahrung, dass die amtlich geordneten liturgischen Feiern der Kirche ihre selbstverständliche Akzeptanz verloren haben, führt zu einer zweiten These:

These 2: In unserer Zeit und Gesellschaft finden viele Menschen, auch viele Getaufte, keinen Zugang zur Feier der Messe und zu den anderen liturgischen Feiern der Kirche; mindestens die Gestalt, vielleicht aber auch der Gehalt der Feiern ist für sie überfordernd.

Deshalb drängt sich zunehmend die Frage auf: Reicht es, wenn die Kirche mit denen, die zum Glauben gekommen sind und – was ja nicht unbedingt dasselbe ist – auch einen Zugang zur spezifischen Gestalt ihrer Liturgie gefunden haben, Gottesdienst feiert? Braucht es nicht neben den liturgischen Feiern, die als kirchlicher Selbstvollzug verstanden werden können, auch andere Formen gottesdienstlichen Handelns, die sich nicht nur an jene wenden, die in mehr oder weniger entfalteter Weise kirchlich gebunden und liturgisch erfolgreich sozialisiert sind?

Diese Fragen haben sich in den letzten Jahren immer mehr gestellt und manche haben darauf eine klare Antwort gegeben: Nein, es reicht nicht, wenn die Kirche sich mit dem zufrieden gibt, was sie immer schon getan hat. Wenn die Kirche zu den Menschen von heute gesandt ist, dann darf sie sich aus theologischen Gründen nicht damit zufriedengeben, eine kleine Herde zu sein, und das Risiko eingehen, eine sektiererisch abgeschlossene Gruppe zu werden, die nur um sich selbst kreist. Nicht um eines oberflächlichen Erfolges willen, sondern aufgrund ihrer Sendung in die Welt muss die Kirche prüfen, auf welche Weise sie gottesdienstlich oder zumindest rituell auch dort handeln kann, wo suchende und geistlich offene Menschen keinen Zugang zu den geprägten Formen der liturgischen Tradition finden. In diesem Sinn gilt es, anzusetzen bei der Beobachtung, dass es in den letzten Jahren vermehrt neue Aufbrüche rituellen Handelns gegeben hat, die aus vielfältigen Gründen nicht zur Liturgie im engeren Sinn gezählt werden können.⁴

⁴ Eine erste Auseinandersetzung mit dieser Entwicklung bot schon im Jahr 2004

These 3: Die Suche nach neuen Formen hat in den vergangenen Jahrzehnten zu vielfältigen Experimenten geführt, die Menschen, die nicht zur regelmäßigen Gottesdienstgemeinde gehören, einen Zugang zum gottesdienstlichen Handeln erleichtern und ihnen gemäße Partizipationsmöglichkeiten eröffnen wollen.

Unter der Überschrift „Weihnachtslob für Ungläubige?“ berichtete der Erfurter Bischof Joachim Wanke im Herbst 1989 in der Zeitschrift „Gottesdienst“ von einem liturgischen Experiment. Erstmals am Heiligen Abend 1988 feierte der Bischof die Mitternachtsmesse bereits um 22.00 Uhr in der dem Dom benachbarten St.-Severin-Kirche, um anschließend ab 23.30 Uhr im Dom einem Wortgottesdienst vorzustehen, der als „Nächtliches Weihnachtslob“ angekündigt war. Mit dieser neuen Gottesdienstform reagierten Bischof und Domgemeinde auf die Erfahrung der vorhergehenden Jahre, dass die Feier der Mitternachtsmesse im Dom in vielfacher Weise zum Problem geworden war. Denn neben einer kleineren Gruppe von Katholiken kamen zu diesem Gottesdienst „mehr die Nichtgetauften und die getauft-ungläubig Lebenden“. Gewachsen war das Unbehagen, „vor den ‚halb-‘ und ungläubigen Weihnachtsgästen die Eucharistie zu feiern“⁵. Alle Bemühungen, auf diese Menschen einzugehen, waren an eine offensichtlich unüberwindbare Grenze gekommen: „Für diese Menschen, die sich in der Weihnachtsnacht im Dom einfinden, ist die Eucharistie ein völlig fremdes Geschehen.“⁶ Das erstmals 1988 gefeierte Weihnachtslob war der konsequente Versuch, eine Feierform zu finden, die die Botschaft der Weihnacht in einer Weise inszeniert, die von den konkret Anwesenden rezipiert werden kann, auch wenn sie liturgisch nicht sozialisiert oder kirchlich entfremdet oder ungebunden sind. Dass dies nicht auf Kosten der Botschaft gehen muss, belegt eindrücklich die 7-Minuten-Predigt des Bischofs.⁷

Es dürfte kein Zufall sein, dass es gerade in Erfurt und anderen ostdeutschen Diözesen mit ihrem agnostisch-atheistischen Umfeld nach

Martin Lätzl; vgl. M. Lätzl, Den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten, Regensburg 2004.

⁵ J. Wanke, Weihnachtslob für Ungläubige? Ein liturgisches Experiment im Erfurter Dom am 24.12.1988, in: Gottesdienst 23 (1989) 145–147, hier: 145.

⁶ Ebd., 146.

⁷ Vgl. ebd., 147.

der Wende verstärkt als herausfordernde Frage wahrgenommen wurde, ob die Kirche mit ihrer religiös-rituellen Kompetenz über den Kreis der Getauften und der Katechumenen hinaus eine Aufgabe für die Zeitgenossen hat. Es war vor allem der Erfurter Dompfarrer und spätere Weihbischof Reinhard Hauke, der erste christliche Feiern für Konfessionslose entwickelte.⁸ Zu erinnern ist an die „Feier der Lebenswende“ für Jugendliche, die mittlerweile in vielen ostdeutschen Diözesen mit unterschiedlichen Namen aufgegriffen wurde. Hauke initiierte ein monatliches Totengedenken und eine Segnungsfeier für Liebende am Valentinstag (14. Februar). Zu erwähnen ist auch die Segnung von Kranken und ihren Helfern, die um den 26. September, den Gedenktag der heiligen Cosmas und Damian, in einem Cosmas- und-Damian-Gottesdienst ihren Platz gefunden hat.

Aber auch im Westen Deutschlands und in traditionell christlich oder sogar katholisch geprägten Räumen ist es seit langem offensichtlich, dass die geprägte Liturgie der Kirche einen großen Teil der Menschen und auch der getauften Kirchenmitglieder nicht erreicht. So entwickelte man an verschiedenen Orten religiöse Feierformen, die den Teilnehmenden keine liturgische Feierkompetenz und kirchliche Identifikation abverlangen. Die Liturgie der Kirche selbst konnte dafür nicht geeignet sein, weil eine volle tätige innere und äußeren Teilnahme, die nach der Überzeugung des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) vom Wesen der Liturgie her gefordert ist,⁹ ohne gottesdienstliche Sozialisation und Praxis sowie zumindest implizite Zustimmung zum Glauben der Kirche nicht denkbar ist.¹⁰ Das Bemühen, auf solche Hürden zu verzichten, führt zu niederschwellig konzipierten Feierformen.

Wer je ernsthaft daran mitgewirkt hat, weiß, dass dies kein geringeres gestalterisches Niveau erlaubt, sondern häufig mehr Ansprü-

⁸ Vgl. hierzu etwa B. Kranemann, Rituale in Diasporasituationen. Neue Formen kirchlichen Handelns in säkularer Gesellschaft, in: S. Böntert (Hg.), Objektive Feier und subjektiver Glaube? Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität (StPaLi 32), Regensburg 2011, 253–273; R. Hauke, Mitfeiern – miterleben – mitgestalten. Neue Perspektiven und Anregungen für die Seelsorge an Christen und Nichtchristen, Leipzig 2014.

⁹ Vgl. Konstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie, Nr. 14.

¹⁰ Dazu vgl. W. Haunerland, Gottesdienst als „Kulturleistung“. Von der Notwendigkeit und den Zielen liturgischer Bildung, in: LJ 55 (2005) 67–81.

che an die Verantwortlichen stellt als das feierlichste Hochamt. Im Jahr 2000 wurde in München die neue Herz-Jesu-Kirche konsekriert, die schon durch ihre architektonische Gestalt Offenheit signalisiert, kann doch die gesamte Frontseite zur Straße hin geöffnet werden. Dieses bauliche Spezifikum aufgreifend, entwickelte man dort unter dem Titel „Offene Tore“ ein „Angebot für alle, die sich nach neuen Erfahrungen mit Spiritualität sehnen, die Impulse für ihren Glauben suchen“¹¹. Durch Wort und Musik soll dabei jeweils ein Thema erschlossen werden.

Eine noch größere Offenheit und unter dem Aspekt der Identifikation noch niederschwelliger dürften viele geistliche Konzerte sein, die schon lange in katholischen und evangelischen Kirchen Tradition haben und auch bisher gelegentlich durch geistliche Impulse bereichert wurden. Neu ist, dass in den letzten Jahren verstärkt mit Lichtinstallationen experimentiert wird, offensichtlich um ganzheitliche Erlebnisse zu ermöglichen. Im Blick auf andere und auch jüngere Zielgruppen, die durch traditionelle geistliche Musik weniger zu erreichen sind, wird an manchen Orten mit modernen Formen von Musikinstallationen experimentiert.

Neue Aufmerksamkeit finden auch die Chancen, die sich für Führungen in touristisch stark frequentierten Kirchen ergeben. Unter dem Begriff „Kirchenraumpädagogik“ oder „Kirchenpädagogik“ geht es um Bemühungen, die Begegnung mit den Kirchengebäuden fruchtbar werden zu lassen und so geistliche Erfahrungen zu fördern.¹² Wünschenswert ist natürlich, dass das geistlich-spirituelle Angebot nicht nur als blinder Passagier bei einer an sich gewünschten kunsthistorischen Führung mitgeführt wird, sondern zu einem eigenständigen, spezifisch angebotenen und gewählten Format wird. Dies geschieht etwa dort, wo „mystagogische Kirchenführungen“

¹¹ Katholische Pfarrkirchenstiftung Herz Jesu München, Offene Tore: Wort und Musik, in: <https://www.erzbistum-muenchen.de/pfarrei/herz-jesu-muenchen/cont/75445> (Download: 2.11.2018); zur Sache vgl. G. Brüske, „Offene Tore in Herz Jesu“. Spirituelle Impulse eines niederschwelligen Gottesdienstes. Ein Werkstattbericht (Workshop), in: W. Haunerland, A. Saberschinsky, H.-G. Wirtz (Hg.), Liturgie und Spiritualität, Trier 2004, 131–138.

¹² Vgl. etwa H. Dörnemann, Kirchenpädagogik. Ein religionsdidaktisches Prinzip. Grundannahmen – Methoden – Zielsetzungen (Kirche in der Stadt 18), Berlin 2011.

nicht nur in die Sakramentenkatechese integriert, sondern auch als religiös-spirituelle Veranstaltungen angeboten werden.¹³

Gerade bei den letzten Beispielen stellt sich natürlich die Frage, ob hier – auch in einem weiteren Sinn – noch von Gottesdienst oder gottesdienstähnlicher Feier gesprochen werden kann. Denn ein christlicher Gottesdienst kann auf die Verkündigung des Wortes Gottes und das ausdrückliche Gebet nicht verzichten.¹⁴ Im Rahmen des liturgieergänzenden Handelns der Kirche in einer nachvolk-kirchlichen Zeit müssen aber auch solche paraliturgischen Formate im Blick bleiben, zumal wenn hier versucht wird, die rituellen Ressourcen der Kirche außerhalb der Liturgie aufzugreifen und fruchtbar zu machen.

These 4: Mit den neuen gottesdienstlichen Formen des „zweiten Programms“ verbinden sich unterschiedliche Ziele und Erwartungen.

In der Literatur der vergangenen Jahrzehnte finden sich unterschiedliche Begriffe, mit denen die Neuaufbrüche gottesdienstlich-rituellen Handelns bezeichnet werden. So wurde anfangs von „niederschweligen Angeboten“ gesprochen,¹⁵ die „kirchendistanzierten Menschen“ den Zugang erleichtern sollten.¹⁶ Andere sprachen von Fernstehenden, für die es Rituale „im Vorhof der Heiden“ geben müsse.¹⁷ Auf Dauer war diese an sich korrekte Anspielung auf den jüdischen Tempel aber wohl zu anstößig, weshalb dann die offene-

¹³ Vgl. etwa W. Kleine, *Mystagogie im Kirchenraum. Kirchenführungen der besonderen Art in Wuppertal (Mystagogische Kirchenführung)*, in: PBIDA 58 (2006) 272–279.

¹⁴ Vgl. in diesem Sinn SC 33: „Denn in der Liturgie spricht Gott zu seinem Volk; in ihr verkündet Christus noch immer die Frohe Botschaft. Das Volk aber antwortet mit Gesang und Gebet.“ Ähnlich formulierte auch Martin Luther in seiner Kirchweihpredigt zur Einweihung der Schlosskirche Torgau am 5.10.1544: „daß nichts anderes darin geschehe, als daß unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir umgekehrt mit ihm reden durch unser Gebet und Lobgesang“ (zit. nach: M. Meyer-Blanck, *Liturgie und Liturgik. Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt* [TB 97], Gütersloh 2001, 29–39, hier: 29).

¹⁵ Vgl. etwa Brüske, „Offene Tore in Herz Jesu“ (s. Anm. 11), 131–138.

¹⁶ Vgl. etwa Lätzl, *Den Fernen nahe sein* (s. Anm. 762).

¹⁷ Vgl. etwa A. Saberschinsky, *Liturgie im Vorhof der Heiden*, in: LJ 54 (2004) 128–132; K. J. Wecker, A. Bolha, *Im Vorhof der Heiden. Rituale für Fernstehende* (Themenhefte Gemeindearbeit 48), Aachen 2001.

ren Formen im *atrium gentium* etwas neutraler als Gottesdienste im „Vorhof der Völker“ bezeichnet wurden.¹⁸ Bischof Joachim Wanke möchte solche „Feiern mit Ungläubigen“ als „präkatechumenal“ bezeichnen und thematisiert damit die Möglichkeit, dass sie „einen Anstoß hin zu einem möglichen katechumenalen Prozeß“¹⁹ geben können.

Bischof Wanke macht damit offensichtlich, was auch für die anderen Begriffe gilt: Die jeweiligen Ausdrücke implizieren bestimmte Vorentscheidungen und Erwartungen. Unter diesem Gesichtspunkt ist vielleicht ein eher neutraler Sammelbegriff hilfreich, der dem evangelischen Sprachgebrauch entlehnt ist. Wenn dort in jüngerer Zeit von „Gottesdiensten im zweiten Programm“ gesprochen wird, sind damit alle gottesdienstlichen Formen gemeint, die nicht durch die Agenden geregelt sind.²⁰ Der Ausdruck lässt bereits erkennen, dass es ein erstes Programm gibt, den agendarischen Gottesdienst, ohne dass damit eine theologische Abwertung verbunden ist – das Zweite Deutsche Fernsehen (ZDF) jedenfalls würde es nicht akzeptieren, als weniger wichtig und qualitativ eingeschätzt zu werden. Unter dem Ausdruck „Gottesdienste des zweiten Programms“ sollen im Folgenden alle Gottesdienste und gottesdienstähnlichen Feiern in katholischer Trägerschaft oder Mitträgerschaft subsumiert werden, die nicht zur römisch geordneten Liturgie oder zur bischöflich geordneten Diözesanliturgie gehören. Es sind jene Feierformen, die neben der kirchenbildenden Liturgie entwickelt und gepflegt werden, weil sie auf besondere Bedürfnisse reagieren. Häufig sollen sie bewusst auch für jene offen und einladend sein, die sich nicht unbedingt als kirchlich gebunden oder auch nur „religiös musikalisch“ bezeichnen würden.

¹⁸ Vgl. etwa den Titel einer Tagung am 4. Dezember 2014 in Würzburg: „Liturgie der Zukunft – zwischen heiligem Rest und Vorhof der Völker“, hier zit. nach: <https://www.theologie.uni-wuerzburg.de/institute-lehrstuehle/prak/lehrstuhl-fuer-liturgiewissenschaft/aktuelles/single/news/liturgie-d-2> (Download: 2.11.2018).

¹⁹ J. Wanke, Feiern für Ungläubige, in: Gottesdienst 27 (1993) 85; ders., Weihnachtslob (s. Anm. 763), 146.

²⁰ Vgl. C. Schwarz (Hg.), Gottesdienste im Zweiten Programm. Gottesdienstentwürfe, Predigten und liturgische Texte, Gütersloh 2011.

These 5: Neben der amtlich geordneten Liturgie hat es auch in früheren Zeiten andere Formen gottesdienstlichen Handelns gegeben, die als Antwort auf konkrete Herausforderungen entstanden sind.

Auch wenn der Begriff „Gottesdienste des zweiten Programms“ neu ist, so hat es doch auch in früheren Zeiten gottesdienstliche Feiern gegeben, die nicht zur amtlichen Liturgie der Kirche zählten. Weil viele der klassischen Andachten und Prozessionen amtlich empfohlen wurden und einen festen Platz im Leben vieler Pfarrgemeinden hatten, konnte der Eindruck entstehen, sie gehörten zum ersten Programm, also zu dem, was für die Identität der Kirche notwendig ist. Aber im Blick auf ihre Entstehung und ihren Platz im Leben der Kirche zählen sie zu dem, was hier zweites Programm genannt wird. Denn auch wenn manche dieser Andachten und Prozessionen gelegentlich als notwendige Bestandteile eines ordentlichen Gottesdienstprogramms angesehen werden, so waren sie zumindest genuin eine Antwort auf neue Herausforderungen. Vor allem aber sind solche Andachten und Prozessionen keine gottesdienstlichen Feiern, die für den Aufbau der Kirche obligatorisch sind. Hier gibt es eine legitime Vielfalt, deren Nutzung in verschiedenen Regionen und von unterschiedlichen Gruppen und Individuen differiert, ohne dass deren grundsätzliche Kirchlichkeit und Katholizität dadurch gemindert wird. Insofern bezeugen Andachten und Prozessionen, dass es auch schon in früheren Zeiten neben der amtlichen, für die Kirche konstitutiven Liturgie andere Formen gottesdienstlichen Handelns gegeben hat, die auf Herausforderungen der Zeit, auf neue Mentalitäten und auf wechselnde spirituelle Ansätze antworteten.²¹ Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils fasst diese Feiern unter dem Begriff der „Andachtsübungen des christlichen Volkes“ (*pia populi christiani exercitia*) und sieht in ihnen eine legitime und wichtige Ergänzung der Liturgie (vgl. SC 13).²²

²¹ Vgl. W. Haunerland, Die Andacht als volksnahe Gottesdienstform. Beobachtungen am Beispiel der Diözese Würzburg, in: K. Hillenbrand, W. Weiß (Hg.), Reichtum des Glaubens [FS Friedhelm Hofmann] (WDGB 74), Würzburg 2012, 283–296; wiederveröffentlicht in: W. Haunerland, Liturgie und Kirche. Studien zu Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes (StPaLi 41), Regensburg 2016, 381–397.

²² Vgl. W. Haunerland, Ist alles Liturgie? Theologische Unterscheidungen aus praktischem Interesse, in: MThZ 57 (2006) 253–270; wiederveröffentlicht in:

These 6: Die neuen Formen gottesdienstlichen Handelns sind kein probates Mittel zu einer Stabilisierung der Kirche.

Wer über neue Formen gottesdienstlichen Handelns nachdenkt, muss sich Rechenschaft geben über seine Motive und seine Ziele. Ausgangspunkt für die Suchbewegung dürfte in der Regel die Erfahrung sein, dass die regelmäßigen, Kirche aufbauenden Gottesdienste von immer weniger Menschen besucht werden und dass die Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation offenbar vielfach misslingt. Verständlich ist also die Hoffnung, durch neue Formen gottesdienstlichen Handelns diesen negativen Trend zu stoppen. Allerdings müssen viele erleben, dass die vermeintlich attraktiven Formate keinen Zuspruch finden. Noch größer ist die Enttäuschung bei denen, die die neuen Formen des gottesdienstlichen Handelns als ein Mittel verstehen, gottesdienstlich nicht aktive Christen in das liturgische Leben der Gemeinde zu integrieren. Da mag der eine oder andere gottesdienstliche Event auf Interesse stoßen, eine langfristige Beheimatung im Gottesdienst und der Aufbau einer nachhaltigen Kirchenbindung gelingen in der Regel nicht oder nur im seltenen Ausnahmefall.

Wer solche Gottesdienste vor allem mit der Hoffnung verbindet, dass sich aus diesen präkatechumenalen Begegnungen zumindest bei Einzelnen der Wunsch nach engerem Kontakt und nach Mitgliedschaft entsteht, hat ein Kriterium, mit dem die neuen Gottesdienstformen leicht zu evaluieren sind. Es muss nur gefragt werden, ob diese Gottesdienste auch zu katechumenalen Prozessen führen und so ein Beitrag zum Wachstum der Kirche sind. Statistisch dürften die Ergebnisse ernüchternd sein.

Damit soll nicht gesagt werden, dass es überflüssig wäre, neue gottesdienstliche Formen für präkatechumenale und katechumenale Prozesse zu suchen.²³ Aber Gottesdienste in präkatechumenalen und

ders., Liturgie und Kirche (s. Anm. 21), 287–310. – Ausgeklammert wird in diesem Kontext die Frage nach dem Status der ebenfalls in SC 13 genannten „gottesdienstlichen Feiern der Teilkirchen“ (*sacra Ecclesiarum particularium exercitia*), die man theologisch als Diözesanliturgie bezeichnen kann.

²³ Die immer noch geringen Erfahrungen auf diesem Gebiet sind ja der entscheidende Grund, warum von der liturgischen Ordnung für die „Eingliederung Erwachsener in die Kirche“ auch 46 Jahre nach der Veröffentlichung der lateinischen *editio typica* keine definitive deutschsprachige Ausgabe erschienen ist; vgl. Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Nach dem neuen Rituale

katechumenalen Prozessen setzen bereits ein erstes Interesse an der Kirche, ihrem Glauben und an Jesus Christus voraus. Neue Formen in katechumenalen und katechetischen Prozessen sind insofern wichtig. Die Neuaufbrüche und das, was heute vielfach erprobt wird, ist aber – zu Recht – nicht auf dieses Feld reduziert. Was aber könnte dann eine Motivation und Begründung für die vielfältigen Experimente sein?

These 7: Neue Formen gottesdienstlichen Handelns können ein selbstloser Dienst sein, den die Kirche aufgrund ihrer Sendung durch den Herrn den Menschen und der Gesellschaft leistet.

Natürlich bleiben Mission und Evangelisierung der Kirche aller Tage aufgegeben. Aber die Sendung der Kirche in die Welt beinhaltet auch eine Sorge für das Wohl der Menschen, die nicht glauben, nicht glauben wollen und nicht glauben können. Kirchliche Seelsorge beginnt nicht erst, wenn von Jesus Christus gesprochen wird, sondern auch dann, wenn im Geist Jesu Christi den Menschen selbstlose Wegbegleitung angeboten wird.

Für das gottesdienstliche Handeln verbindet sich damit die Frage, ob die Kirche auch zu einer „Ritendiakonie“²⁴ bereit und in der Lage ist, die keine vorgängige Zustimmung zum Glauben voraussetzt. Die rituelle Kompetenz, die die Kirche hat, beschränkt sich dabei nicht auf ihre 2000-jährige dramaturgisch-inszenatorische Erfahrung, sondern auch auf die Fähigkeit der Religionen zur Kontingenzbewältigung. Wer zu solcher Ritendiakonie bereit ist, muss dabei nicht

Romanum. Studienausgabe, hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich, Einsiedeln 1975; Die Eingliederung von Kindern im Schulalter in die Kirche. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Erarbeitet von der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet, hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich, Einsiedeln 1986; Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Grundform. Manuskriptausgabe zur Erprobung, hg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, Trier 2001.

²⁴ Zum Ausdruck und zur Sache vgl. P. M. Zulehner, Wenn selbst Atheisten religiöse Riten wünschen, in: A. Gerhards, B. Kranemann (Hg.), Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft (ETHS 30), Leipzig 2003, 16–24, hier: 23; ders., Ritendiakonie, in: B. Kranemann, T. Sternberg, W. Zahner (Hg.), Die diaikonale Dimension der Liturgie (QD 218), Freiburg i. Br. 2006, 271–283.

zuerst fragen, was er gerne machen möchte, sondern was die Menschen erbitten und brauchen. Erst in einem zweiten Schritt gilt es dann zu klären, ob die Kirche in Treue zu Jesus Christus diesen Wünschen und Bedürfnissen entsprechen darf.

Entscheidend dürfte hier sein, dass die Kirche natürlich ihren eigenen Glauben nicht verstecken soll und darf. Aber sie muss damit leben, dass es zuerst einmal nur *ihr* Glaube ist, der nicht von allen Anwesenden geteilt wird. Sie bezeugt ihren Glauben, ohne zu vereinnahmen. Ganz in diesem Sinn haben die französischen Bischöfe schon 1996 einen Brief an die Katholiken Frankreichs überschrieben mit den Worten „proposer la foi“ – den Glauben anbieten.²⁵ Sie fordern dazu auf, den Glauben in der heutigen Gesellschaft so zu verkünden, dass die Menschen ihn als das erkennen, was die Christen trägt, und dass die Menschen diesen Glauben in Freiheit annehmen oder ablehnen können.

Ritendiakonie, die in unserer bundesdeutschen Gesellschaft mit einer gewissen Selbstverständlichkeit bei Großschadensereignissen von den Kirchen erbeten wird,²⁶ findet ihre Grenze dort, wo die Kirche ihren Glauben nicht mehr zur Sprache bringen darf und von allem schweigen soll, was nicht gesellschaftlicher Konsens ist. Das bedeutet nicht, dass bei jeder Gelegenheit das Glaubensbekenntnis unverkürzt ausgesprochen wird. Entscheidendes Kriterium muss vielmehr sein, ob die Kirche mit ihrem Tun das Evangelium Jesu Christi bezeugt oder verdunkelt.

These 8: Die Rede von gottesdienstlichen „Angeboten“ kann verdeutlichen, dass die Einzelnen frei bleiben, ob und wie sie die Einladung nutzen; sie ist missverstanden, wenn sie das rituell-gottesdienstliche Handeln nur im Sinn der Marktlogik als ein Produkt erscheinen lässt, das von Produzenten für Konsumenten erstellt wird.

²⁵ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs von 1996 (SWK 37), Bonn 2000, 7.

²⁶ Vgl. W. Hauerland, Religiöse Trauerfeier oder christlicher Gottesdienst? Kirchliche Rituale nach Großschadensereignissen, in: StZ 235 (2017) 247–256; B. Kranemann, B. Benz (Hg.), Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Theologische und sozialwissenschaftliche Zugänge (Evangelisch-katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt 3), Neukirchen-Vluyn 2016; B. Benz, B. Kranemann (Hg.), Deutschland trauert. Trauerfeiern nach Großkatastrophen als gesellschaftliche Herausforderung (ETHS 51), Würzburg 2019.

Jeder Gottesdienst ist eine Einladung, die prinzipiell angenommen oder abgelehnt werden kann.²⁷ Das gilt erst recht für Feiern, bei denen von vorneherein jene im Fokus stehen, die nicht regelmäßig am Gottesdienst der Gemeinde teilnehmen und vielleicht nicht Kirche sind und sein wollen. Wenn von gottesdienstlichen Angeboten die Rede ist, soll offensichtlich dieser einladende Charakter betont werden. Deutlich soll bleiben, dass der Einzelne die Freiheit hat, die Einladung anzunehmen oder abzulehnen und in bestimmten Grenzen auch das Maß und die Weise der subjektiven Nutzung der Feier selbst zu bestimmen. Ein Gottesdienst ist keine Zwangsveranstaltung, sondern bleibt ein Vorschlag oder – wie es dann häufig heißt – ein „Angebot“.

Im Horizonte der Liturgietheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils ist die Rede von gottesdienstlichen Angeboten allerdings nicht unproblematisch. Die Wiederentdeckung der Subjekthaftigkeit aller in der Kirche verbietet eine theologische Unterscheidung in liturgische Produzenten (Klerus) und Konsumenten (Laien). Vielmehr sind alle Glieder der Kirche Träger der gottesdienstlichen Feiern. Die Rede von „Angeboten“ lässt an Anbieter denken, die im Blick auf eine bestimmte Zielgruppe ein Produkt entwickeln. Von daher ist es nicht ungefährlich, die Liturgie der Kirche, also etwa Vorabendmesse, Hochamt und Familienmesse, als sonntägliche Angebote zu bezeichnen, deren Attraktivität sich in der Logik des Marktes bewähren muss.

Allerdings setzen natürlich die neuen gottesdienstlichen Formen des zweiten Programms bereits eine kirchliche Trägergruppe voraus, die für eine andere Zielgruppe, die sich nicht notwendigerweise als Kirche verstehen muss, etwas veranstaltet. Fatal wäre es freilich, wenn auf Dauer diese Feiern Angebote des hauptberuflichen Personals sind, die damit ein kirchliches Produkt verantworten, hinter dem möglicherweise viel Professionalität steht, das aber in der Substanz keine Feier glaubender und betender Menschen ist. Denn wenn wenige *Professionals* für viele Nutzer ein Angebot zu organisieren haben, dann reduziert sich die eigentlich angezielte Feier für die Verantwortlichen leicht zu einem Termin und zu einer Veranstaltung, die es halt zu stemmen gilt.

²⁷ Die besondere Problematik, dass die Kirche ihre Glieder zur Teilnahme an der Sonntagsmesse verpflichtet bzw. davon ausgeht, dass diese qua Taufe zur Teilnahme an der Liturgie verpflichtet sind, muss hier ausgeklammert werden.

Auch die Teilnehmer an solchen gottesdienstlichen Feiern sollten nicht nur als Kunden oder Konsumenten angesehen werden und damit als passive Objekte des pastoralliturgischen Handelns der Kirche oder ihrer Hauptberuflichen. Das Ziel aller Bemühungen muss darüber hinausgehen. Gerade wenn diese gottesdienstlichen Feiern dem Einzelnen die Freiheit lassen sollen, selbst das Maß seiner Identifikation und Teilnahme zu bestimmen, müssen sie ein Raum sein, in dem aus Beobachtern und Gästen, aus Neugierigen und Suchenden auch Hörer des Wortes Gottes, betende Menschen und damit Subjekte des religiös-gottesdienstlichen Handelns werden können.

These 9: Die Suche nach neuen Formen macht es nicht überflüssig, zu fragen, wie wir die Liturgie und die geprägten Formen gottesdienstlichen Handelns so feiern, dass sie einladend sind.

Diese vorletzte These verweist in gewisser Weise auf die erste These. Die Suche nach rituellen Handlungen, mit denen die Kirche selbstlos den Suchenden und der Gesellschaft zur Seite stehen kann, macht es nicht überflüssig, zu fragen, wie die Liturgie so gefeiert werden kann, dass sie einladend wirkt auf jene, die noch nicht dazugehören, aber sich ihr mit Interesse nähern. Unter diesem Gesichtspunkt verdient eine neuere Entwicklung noch einmal größere Aufmerksamkeit.

Zu den wirklichen Neuaufbrüchen der letzten Jahrzehnte muss man nämlich auch jene Gebetsgottesdienste zählen, die von eucharistischer Anbetung und anderen klassischen Elementen geprägt sind. Der enge, ja konstitutive Zusammenhang mit der Feier der Messe zeigt, dass man hier nur bedingt von Gottesdiensten des zweiten Programms reden kann. Die bekannteste Form bilden die Abende, die seit dem Weltjugendtag 2005 unter dem Namen „Nightfever“ veranstaltet werden und bei denen die Träger des Gebetes bewusst auf die Straße gehen, um fremde Menschen ohne Rückfrage nach ihrer religiösen Orientierung dazu einzuladen. Junge Menschen treffen sich, feiern zusammen die Messe und bleiben dann noch eine längere Zeit zur eucharistischen Anbetung zusammen. Besondere Aufmerksamkeit finden diese Abende, weil die jungen Leute zur eucharistischen Anbetung, aber auch zum Gespräch Menschen einladen, die zufällig an den – meist zentral gelegenen – Kirchen vorbeikommen.

Zu Recht ist gefragt worden, ob die Eucharistie hier nicht instrumentalisiert wird. Sehr kritisch haben Albert Gerhards und Kim de Wildt die Praxis von *Nightfever* analysiert, Spannungen zu den kirchlichen Bestimmungen herausgearbeitet und eine Vermischung von Diakonie und Mission beklagt.²⁸ Man wird ihnen durchaus zustimmen müssen: Die meisten Menschen, die eher zufällig in die Kirche stolpern, werden keine Beziehung zur eucharistischen Anbetung haben. Mehr als die Hostie in der Monstranz werden Kerzen und Musik für das Erleben bedeutsam sein. Insofern wird man sagen können: Die zufälligen Passanten brauchen die konsekrierte Hostie in der Monstranz nicht, ja sie werden sie häufig nicht einmal als solche wahrnehmen, weil sie weder mit der Eucharistie noch mit eucharistischer Anbetung vertraut sind.

Und in der Tat: Wer *Nightfever* als niederschwelliges Angebot evaluiert, muss sich diese Fragen stellen. Aber möglicherweise wird man den jungen Leuten und ihrem gottesdienstlichen Tun mit dieser Klassifizierung nicht gerecht. Denn diese jungen Leute machen diesen Abend nicht zuerst für andere, sondern treffen sich dort, um mit Glaubensgeschwistern Gottesdienst zu feiern und zu beten. Sie tun dies in einer Form, die ihnen gemäß ist, die aber zugleich auch einladend sein soll. Vor allem beten die jungen Leute selbst, und sie würden auch zusammenkommen und beten, wenn keiner von der Straße dazustößt. Neben der Messfeier ist die eucharistische Anbetung eine Weise, die für sie und ihre Spiritualität wichtig ist. Die Hostie in der Monstranz ist also nicht das – vermutlich ungeeignete – Mittel, um andere anzulocken, sondern der Kristallisationspunkt einer Gemeinschaft junger Christen, die davon so erfüllt sind, dass sie andere daran teilhaben lassen wollen – und das offensichtlich nicht ohne Resonanz.

Man muss kein Freund von *Nightfever* sein, um zu erkennen, dass diese jungen Leute gerade kein Angebot für den freien Markt kreieren, sondern einen authentischen Ausdruck ihrer Frömmigkeit pflegen. Sie werden damit zu einer Anfrage an andere kirchliche Gruppen, Gemeinschaften und Gemeinden: Von welchen gottesdienstlichen Feiern und von welchen Ausdrucksformen der Spiritua-

²⁸ Vgl. A. Gerhards, K. de Wildt, Zwischen modernem Event und traditionellem Katholizismus. Liturgiewissenschaftliche Anfragen an *Nightfever*, in: LJ 65 (2015) 91–104.

lität lebt ihr? Feiert und pflegt ihr dies, weil es euch wichtig ist? Oder organisiert ihr nur gottesdienstliche Events, um andere anzulocken und Erfolg zu haben? Die Hoffnung besteht: Wenn jene, die für einen Gottesdienst Verantwortung übernehmen und seine Gestalt prägen, selbst in diesem Gottesdienst Heimat finden und beten, dann können auch andere spüren und ausrufen: „Wahrhaftig, Gott ist bei euch!“ (1 Kor 14,25)

These 10: Wie Sammlung und Sendung zur Kirche gehören, so ergänzen sich Liturgie, die primär dem Aufbau der Kirche dient, und religiös-rituelle Handlungen, die primär als Dienst an der Welt verstanden werden.

Wie schon Jesus seine Jünger sammelt, um sie sodann zu senden, so gehören Sammlung und Sendung zur Kirche. Sie ist kein Selbstzweck und darf sich nicht selbst genügen, sondern hat einen Auftrag für die Welt. Wo das eine vom anderen getrennt wird, entsteht ein Zerrbild von Kirche bzw. hat die Kirche ihr Wesen verfehlt.

Zu Recht hat Michael N. Ebertz an die Konzilsaussage erinnert, dass der Heilige Geist die Kirche „in Gemeinschaft und Dienstleistung“ eint, *in communione et ministracione*.²⁹ Während die Bedeutung der Liturgie für die *communio* der Kirche außer Frage steht, spricht offensichtlich vieles dafür, dass für die Dienstleistung, die ja auch wesentlich zur Sendung und Identität der Kirche gehört, andere Formen religiös-rituellen Handelns der Kirche nicht nur legitim, sondern auch wünschenswert sind. Dabei sollten nicht die Wünsche und Vorstellungen der Kirche und ihrer Handlungsträger Ausgangspunkt sein. Vielmehr gilt es, die Lebenssituationen der Menschen wahrzunehmen, ihren wirklichen Bedarf festzustellen und zu fragen, auf welche Weise man sie im Geiste Jesu und des Evangeliums unterstützen kann.

Wo es sinnvoll und fruchtbar erscheint, bleiben natürlich direkte Formen der Evangelisierung legitim, und sie sollten gefördert werden. Aber vermutlich gibt es immer mehr Situationen, in denen

²⁹ Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* (LG) des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche, Nr. 4. – Dazu vgl. M. N. Ebertz, Vom Wert des Augenblicks. Die Kirche als „Gemeinschaft und Dienstleistung“ (LG 4), in: Gottesdienst 50 (2016) 149–151; zur Sache auch M. Bredeck, Dienstleistungspastoral als Herausforderung für die pastoralen Akteure, in: LebZeug 66 (2011) 262–273, hier: 268.

nicht sofort der Ruf zur Umkehr und zur Nachfolge Jesu angemessen und möglich ist. Seelsorge beginnt ja nicht erst dort, wo das Evangelium mit Worten verkündet wird, sondern wo die Kirche bereit ist, eine Wegstrecke solidarisch mit den Menschen zu gehen und sie im Geist Jesu zu begleiten. Zu einer solchen selbstlosen Wegbegleitung im Geist Jesu kann es auch gehören, ritendiakonisch zur Verfügung zu stehen, geistliche Impulse zu setzen, spirituelle Erfahrungen zu ermöglichen und in Offenheit religiös-rituell zu feiern, auch wo eine Identifikation mit Christus, Evangelium und Kirche nicht gegeben ist.

Wird Gottesdienst ganz breit als „in Gemeinschaft auf das Wort Gottes hören und beten“ definiert, wird man sehr viele der neuen Feierformen als Gottesdienst bezeichnen können. Zumindest jene Mitfeiernden, die getauft sind und Kirche sein wollen, machen solche Feiern zu kirchlichen Gottesdiensten. Da allerdings bei manchen neuen Formen das gottesdienstliche, kirchlich bekenntnishafte Handeln nur ein Element unter anderen ist, im Einzelfall sogar neben religiösen Handlungen anderer Traditionen und Religionen steht, könnte die Rede von einem Gottesdienst irreführend sein. Denn nicht alle Formate wollen ja als ganze zumindest christlicher Gottesdienst sein.

Innerhalb der römisch-katholischen Tradition sollte es sich auf jeden Fall verbieten, pauschal auch hier von Liturgie zu sprechen. Das gilt nicht nur, weil das Zweite Vatikanische Konzil und die nachkonziliare Sprache des Gesetzgebers unter Liturgie nur die römisch geordnete amtliche Liturgie versteht. Viele der neuen Feierformen wird man auch deshalb nicht als Liturgie bezeichnen dürfen, weil sie weder beanspruchen, Feier des Paschamysteriums, des Todes und der Auferstehung Christi,³⁰ zu sein, noch Glaubensfeier allein der Getauften sein wollen noch die tätige Teilnahme aller³¹ zum Ziel haben.

³⁰ Zu diesem liturgiethologisch zentralen Ausdruck vgl. S. A. Schrott, Pascha-Mysterium. Zum liturgiethologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014; dazu W. Haunerland, Der liturgiethologische Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils. Anmerkungen zu einer wichtigen Studie über das Pascha-Mysterium, in: LJ 64 (2014) 263–271.

³¹ Vgl. W. Haunerland, Tätige Teilnahme aller. Liturgiereform und kirchliche Subjektwerdung, in: StZ 231 (2013) 381–392; wiederveröffentlicht in: ders., Liturgie und Kirche (s. Anm. 21), 235–247.

Bei der Bischofssynode im Oktober 2018 zum Thema „Die Jugendlichen, der Glaube und die Berufungsunterscheidung“ berichtete die deutschsprachige Gruppe von ihrer letzten Eingabe zum Synodendokument und äußerte dabei unter anderem:

„Wir wollen in einem eigenen Modus auf die Wichtigkeit hinweisen, junge Menschen über Formen der Liturgie und des Gebets, der Begleitung und des sozialen Engagements in die persönliche Christusbeziehung zu führen.“³²

Offensichtlich wächst die Einschätzung, dass es nicht ausreichend ist, wenn die Kirche ihre amtlich geordnete, kirchenaufbauende Liturgie gewissenhaft und ehrfürchtig feiert und erneuert. Es gilt daneben vielmehr auch zu fragen, wie die Kirche mit ihren religiös-rituellen Möglichkeiten mitten in dieser Welt handeln kann. Denn sie ist auch zu jenen – jungen und alten – Menschen gesandt, denen der Zugang zur Liturgie nicht oder zumindest noch nicht offensteht.

³² Rolle von Frauen deutlich stärken. Bericht der deutschsprachigen Gruppe bei der Jugendsynode, in: <https://www.domradio.de/themen/jugend-und-spiritualitaet/2018-10-21/bericht-der-deutschsprachigen-gruppe-bei-der-jugendsynode?page=4> (Download: 3.11.2018).