

Diakonische Liturgie

Vermittlung des entscheidend Christlichen?

Hans-Joachim Höhn

Mit zwei Problemen hat die Kirche seit geraumer Zeit am meisten zu kämpfen: mit ihrer öffentlichen Wahrnehmung und mit der Sicherung ihrer Identität. Während das Image von ihr nur sehr begrenzt steuerbar ist, hofft sie darauf, bei identitätssichernden Maßnahmen *ad intra* noch selbst Regie führen zu können. Dabei setzen kirchliche Führungseliten häufig auf die Devise „Identität durch Differenz“: Es ist angezeigt, die Identität des Katholischen durch die Markierung von Unterschieden zu sichern. Denn die Erfahrung zeigt, dass man sich im Kontext eines sozialen, moralischen und religiösen Pluralismus und in einer Situation des Wettbewerbs um Aufmerksamkeit nur über die Wahrung von Unterschieden behaupten kann. Christen fallen am ehesten dadurch auf, dass sie anders sind und das auch ausnahmslos zeigen – sowohl gegenüber einer säkularen Öffentlichkeit als auch gegenüber anderen Konfessionen und Religionen. Ökumene? Ja, aber bitte ohne Verlust konfessioneller Profile! Dialog der Religionen? Gerne, aber bitte ohne Verzicht auf das „unterscheidend“ Christliche!

Hinter diesen Optionen steht die Überzeugung, dass sich nur durch die Markierung von Differenzen ein besonderes Profil der Kirche sichern lässt. Dieser These ist auf den ersten Blick nur schwer zu widersprechen. In der Regel ist es unumgänglich, um der Identifikation zweier Größen willen einen Unterschied zwischen ihnen auszumachen. Aber fällt auch die Identifizierung des entscheidend Christlichen unter diese Regel? Ist es entscheidend christlich, das Verhältnis zu anderen sozialen und religiösen Akteuren über Unterschiede zu definieren? Ist das Unterscheiden überhaupt geeignet, treffsicher das Entscheidende zu erfassen?¹

¹ Zu dieser Unterscheidung vgl. bereits J. Werbick, *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, Düsseldorf 1992.

Im Folgenden soll eine andere Option vorgestellt und im Kontext der aktuellen kirchlichen Modernisierungsbemühungen² zur Diskussion gestellt werden: Entscheidend christlich ist es, für das einzustehen, was alle Menschen verbindet, was sie eint und einander gleich macht. Das ist zugleich das Katholische am Christentum und das Proprium aller kirchlichen Grundvollzüge – inklusive des liturgischen Handelns. Wer dagegen nur auf die Bestimmung von Unterschieden aus ist, macht das, was heute alle tun, um sich zu profilieren. Und wer das macht, was alle anderen auch tun, hat schon aufgehört, sich von allen anderen zu unterscheiden. Wenn sich in einer pluralen Gesellschaften alle Akteure auf dieselbe Weise unterscheiden, sind sie alle auf dieselbe Weise anders – und damit einander wieder sehr ähnlich. Entscheidend für die öffentliche Wahrnehmung und die Identität kirchlichen Handelns ist hingegen ein Leitbild, mit dem deutlich wird, dass alle Unterschiede zwischen Menschen relativiert werden von einer je größeren Gemeinsamkeit. Diesem entspricht eine Praxis politisch-sozialer Diakonie, die sich für den Abbau diskriminierender Unterschiede einsetzt und sich den Verbindlichkeiten stellt, die aus dem Wissen um das alle Menschen Verbindende erwachsen.³

An diesem Bild – so die Leitthese der folgenden Überlegungen – müssen sich auch die Überlegungen zur Erweiterung von Partizipationschancen am liturgischen Geschehen in der Kirche und zur Identitätssicherung dieses Geschehens orientieren.⁴ Um abzuschätzen, inwieweit dieses Leitbild bereits in Geltung ist, legt es sich nahe, das Repertoire der Kirche auf jene Gottesdienste zu sondieren, die sich durch eine größtmögliche Inklusion jener Menschen auszeichnen, an die sich das Evangelium wendet. In einem weiteren Schritt ist zu prüfen, ob die performative Kraft der dabei eingesetzten Rituale tatsächlich ausreicht, um das Evangelium so zu erschließen, dass es Menschen in ihren säkularen Lebenswelten existenziell an-

² Vgl. dazu S. Kopp (Hg.), *Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform* (QD 306), Freiburg i. Br. 2020.

³ Zur inklusiven Identitätslogik des Christentums vgl. auch H.-J. Höhn, *Ich. Essays über Identität und Heimat*, Würzburg 2019, 77–106; ders., *Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute*, Freiburg i. Br. 2012, 68–90.

⁴ Zum Nexus von ekklesiologischen und liturgischen Leitbildern vgl. auch S. Kopp, B. Kranemann (Hg.), *Gottesdienst und Kirchenbilder. Theologische Neuaufwertungen* (QD 313), Freiburg i. Br. 2021.

geht. Diese Prüfung leitet über zu einer Fragestellung, die nicht nur den liturgiewissenschaftlichen Diskurs herausfordert: Von welchen Sinn- und Gelingensbedingungen hängt die Vermittlung des entscheidend Christlichen im Kontext einer kirchlichen „Ritendia-konie“ ab?

1 Entscheidend christlich: die Logik der Inklusion

Im Anfang war – ein Unterschied. In der Theologie beginnen alle Verhältnisbestimmungen mit der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf. Es ist der größtmöglich denkbare Unterschied. Denn man kann von Schöpfer und Geschöpf keine Gemeinsamkeit aussagen, die nicht von einer je größeren Verschiedenheit überboten und relativiert wird.⁵ Aber zugleich begründet der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Gott und Mensch die Gleichheit und Ebenbürtigkeit aller Menschen. Gottes Ebenbild zu sein (vgl. Gen 1,27), ist die größtmöglich denkbare Gemeinsamkeit, die von allen Menschen auszusagen ist. Die geschöpfliche „Gleichstellung“ aller Menschen begründet die Gleichheit von Wert und Würde jeder menschlichen Person. Sie kann durch nichts überboten oder nachträglich relativiert werden. Für diese Gemeinsamkeit steht auch die Rede vom universalen Heilswillen Gottes (vgl. 1 Tim 2,4). Dass jeder Mensch Adressat einer unüberbietbaren Zuwendung Gottes ist, auf die in guten wie in schlechten Zeiten existenziell Verlass ist, kann durch nichts gesteigert oder infrage gestellt werden. Wenn die Kirche das Verhältnis Gottes zum Menschen in ihrem Handeln bezeugen will, ist sie ihrerseits auf die Praxis unbedingter Hinwendung zum Menschen in seinen guten wie in seinen schlechten Tagen verwiesen.

Diese Sätze hören sich an wie der übliche Theologenjargon. Aber sie haben es in sich. In ihnen steckt eine Partitur des Christseins und des Kirche-Seins, die nicht bloß gelesen, sondern aufgeführt werden will. Wer dies tut, fällt auf in einer Gesellschaft, die bei Identitätsvergewisserungen der Logik der Unterscheidung folgt und die Praxis

⁵ Vgl. die Lehraussage des Vierten Laterankonzils (1215): „Zwischen Schöpfer und Geschöpf lässt sich keine noch so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen nicht eine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“ (DH 806)

identitätsstiftender Unterscheidungen favorisiert. Wenn dagegen Christen bezeugen, dass jeder Unterschied zwischen Menschen umgriffen ist von einer je größeren Gemeinsamkeit, profilieren sie sich mit der Herausstellung dieses allen Menschen Gemeinsamen. Auf diese Weise setzen sie in dieser Zeit ein Zeichen des wohlthuenden Anders-Seins. Es ist diese Orientierung am alle Menschen Verbindenden, welche das entscheidend Christliche im sozialen und politischen Kontext ausmacht. Diese Orientierung hat Folgen: von der Flüchtlings- und Asylproblematik bis hin zum Thema „Inklusion in der Schule“. In der teilweise hysterisch diskutierten Genderfrage möge sich die Kirche an eine Aussage erinnern, die sie sich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) in der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* (LG) über die Kirche selbst ins Stamm-buch geschrieben hat:

„Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht; denn ‚es gilt nicht mehr Jude und Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus‘ (*Gal* 3,28 griech.; vgl. *Kol* 3,11).“ (LG 32)

Das Evangelium von Gottes unbedingter Zuwendung zum Menschen lässt sich nur angemessen bezeugen in einer Praxis, die das vollzieht, was sie bezeugt. Genau darin bestehen Auftrag und Identität der Kirche: Ort und Geschehen der Begegnung mit dem unbedingten Heilswillen Gottes in der Weise unbedingter Zuwendung zum Menschen zu sein.⁶ Kein anderes kirchliches Dokument hat die-

⁶ Nicht anders spricht auch das Zweite Vatikanische Konzil von der Sendung der Kirche: „So ist die Kirche, auch wenn sie zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf, nicht gegründet, um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten. Christus wurde vom Vater gesandt, ‚den Armen frohe Botschaft zu bringen, zu heilen, die bedrückten Herzens sind‘ (*Lk* 4,18), ‚zu suchen und zu retten, was verloren war‘ (*Lk* 19,10). In ähnlicher Weise umgibt die Kirche alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie müht sich, deren Not zu erleichtern, und sucht Christus in ihnen zu dienen.“ (LG 8) Wesen und Auftrag der Kirche werden hier über den Vollzug der *Diakonia* definiert. Ihr Erkennungsmerkmal ist die Option für die Notleidenden, Bedrückten und Verlorenen.

sen Sachverhalt so deutlich herausgestellt wie die Enzyklika *Deus caritas est*⁷ (DCE) über die christliche Liebe von Papst Benedikt XVI. aus dem Jahr 2005. Nirgendwo ist bisher deutlicher gesagt worden, dass die Kirche theologisch als Sakrament der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe zu bestimmen ist. Beide Vollzüge sind miteinander verschränkt und „gehören so zusammen, dass die Behauptung der Gottesliebe zur Lüge wird, wenn der Mensch sich dem Nächsten verschließt“ (DCE 16). Gottes- und Nächstenliebe stehen nicht zueinander im Verhältnis von Grund und Folge, sondern schließen sich wechselseitig ein. Caritas ist daher auch keine Art von Wohlfahrtsaktivität, welche die Kirche auch anderen Akteuren überlassen könnte, sondern „unverzichtbarer Wesensausdruck ihrer selbst“ (DCE 25). Die Zuwendung zu Menschen in Bedrängnis ist nicht aditiv, sondern konstitutiv für das Kirche-Sein.⁸

Was für die Bestimmung der unbedingten Zuwendung zum Nächsten ausschlaggebend ist, markiert auch das Alleinstellungsmerkmal sozialer Diakonie, um das in der Kirche immer wieder heftig gerungen wird. Dabei geht es um die Frage, ob hinter dem diakonischen Engagement nicht ein explizit religiöses Zeugnis und eine nachdrückliche Einladung zum Glauben sichtbar werden müssen. Solchen Anfragen ist entgegenzuhalten:

„Wer im Namen der Kirche karitativ wirkt, wird niemals dem anderen den Glauben der Kirche aufzudrängen versuchen. Er weiß, dass die Liebe in ihrer Reinheit und Absichtslosigkeit das beste Zeugnis für den Gott ist, den wir glauben und der uns zur Liebe treibt. Der Christ weiß, [...] dass Gott Liebe ist (vgl. 1 Joh 4,8) und gerade dann gegenwärtig wird, wenn nichts als Liebe getan wird.“ (DCE 31)

In diesem Sinne kann tätige Nächstenliebe auch niemals das Zeugnis des Glaubens verdunkeln.

⁷ Papst Benedikt XVI., Enzyklika *Deus caritas est* über die christliche Liebe vom 25. Dezember 2005, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 171), Bonn ⁷2014.

⁸ Vgl. M. Kirschner, J. Schmiedl (Hg.), *Diakonia. Der Dienst der Kirche in der Welt* (Katholische Kirche im Dialog 1), Freiburg i. Br. 2013; H. Haslinger, *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche* (UTB 8397), Paderborn 2009.

Das entscheidend Christliche besteht im „Umsonst“ der Liebe, d. h. in ihrer Voraussetzungs- und Absichtslosigkeit. Sie ist kein Mittel, um damit andere Ziele als die Freiheit und das Wohl der Anderen zu erreichen. Christliche Caritas lebt davon, dass sie nicht kalkuliert, wem sie einen Dienst erweist. Sie hält sich frei von Bedingungen und Hintergedanken. Sie bedient kein Klienteldenken. Über den Grundvollzug diakonischen Handelns wird somit am ehesten deutlich, was das entscheidend Christliche und das verbindend Katholische ausmacht. Die Kirche ist daher gut beraten, ihre Ressourcen für karitative Einrichtungen und Initiativen einzusetzen. Sie sind jene Orte, an denen das Evangelium öffentlich antreffbar wird und wo praktisch zu erleben ist, wie die Kirche ihre Identität wahrht, indem sie sich in den Dienst am Menschen stellt.⁹

Die Kirche mag angesichts sinkender Mitgliedszahlen kleiner werden. Sie kann es sich aber vom Evangelium her nicht erlauben, in Fragen des sozialen Engagements kleinlicher zu werden. Dies gilt auch für den Bereich der kulturellen Diakonie.¹⁰ Ihr Anliegen ist die Sicherung der Sinn- und Wertressourcen des *Humanum*.¹¹ Dazu ge-

⁹ Gelegentlich werden für eine Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zur modernen Gesellschaft neutestamentliche Metaphern herangezogen, die offensichtlich auf die Betonung eines unaufhebbaren Unterschiedes hinauslaufen und dessen Stilisierung fordern. Das neutestamentliche Bildwort vom „Licht der Welt“ zählt dazu (vgl. Mt 5,14–16). Wer es beim Wort nimmt, dem geht jedoch auf, dass die Identität des Christseins nicht im „Für-sich-Sein“ besteht, sondern erst im „Bezogen-sein-auf-die-Anderen“ verwirklicht wird. Wer direkt in eine Lichtquelle schaut, wird entweder geblendet oder muss die Augen zukneifen – und sieht nichts! Erst wenn man eine Lichtquelle dazu nutzt, etwas auszuleuchten oder anzustrahlen, erfüllt sie einen wohltuenden Zweck. Ansonsten bleibt sie ein folgenloser Selbstzweck. Wenn Christen etwas ausstrahlen, dann rücken sie ihre Umwelt in ein anderes, besseres Licht. Sie machen das Beste an den anderen sichtbar – nicht an sich selbst! Es geht um die Kultivierung einer Beziehung des Zugewandt-Seins, nicht um die Stilisierung eines Verschieden-Seins.

¹⁰ Ausführlich zu diesem Begriff vgl. H.-J. Höhn, Kulturelle Diakonie. Vom verbindend Christlichen, in: R. Bergold, J. Sautermeister, A. Schröder (Hg.), Dem Wandel eine menschliche Gestalt geben. Sozialethische Perspektiven für die Gesellschaft von morgen [FS 70 Jahre Katholisch-Soziales Institut], Freiburg i. Br. 2017, 367–380.

¹¹ In der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS) des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute findet sich der Hinweis: Mit dem Begriff „Kultur“ drückt der Mensch aus, „wodurch er endlich seine großen geistigen Erfahrungen und Strebungen im Lauf der Zeit in seinen Werken vergegen-

hört mehr als das Betreiben von kirchlichen „Kulturstationen“ wie Bildungswerken und Akademien, Bibliotheken und Medienzentralen, die mit traditionellen und modernen Kulturgütern vertraut machen. Kulturelle Diakonie widmet sich zwar auch der Pflege religiöser Baudenkmäler und dem Erhalt von (Diözesan-)Museen als Beitrag zum Langzeitgedächtnis einer Gesellschaft, aber sie tritt nicht bloß konservatorisch auf. Mit Kultur ist – nicht nur im etymologischen Sinne – ursprünglich das Projekt verbunden, die Welt „bewohnbar“ zu machen.¹² Dies verlangt, jene Nachteile und Einschränkungen zu überwinden, die dem Menschen von Natur aus gegeben sind. Kultur bekämpft naturwüchsige Chancenungleichheiten. Diakonisches Handeln findet sich ebenfalls nicht mit schicksalhafter Unglück ab – und auch nicht mit strukturellen oder institutionellen Behinderungen des Menschseins.

Kulturelle Diakonie nimmt die Zusage Gottes auf, dass Menschen mit ihrer Geburt nicht eine Welt betreten, in der sie sich nur den Tod holen werden. Sie beteiligt sich an der Bestimmung von Werten, die es wert sind, dafür auch ein endliches Leben zu investieren. Sie unterstützt die Ausbildung jener „Lebenskönnerschaft“, mit der man gekonnt die Herausforderungen des Lebens zu bestehen vermag. Sie skizziert Leitbilder, die zeigen, wie es gut (aus-)gehen könnte, ein Mensch zu sein. Ebenso leistet sie Beistand in Situationen des Scheiterns und Misslingens. Sie steht in Opposition zu einem Defätismus, der für Menschen, die von Schicksalsschlägen heimgesucht werden, nur die Bekräftigung eines ohnehin trostlosen Lebens übrig hat.¹³

ständig, teilt mit ihnen Dauer verleiht zum Segen vieler, ja der ganzen Menschheit“ (GS 53).

¹² Zur theologischen Valenz unterschiedlicher Konzepte von „Kultur“ vgl. H. Haslinger, *Pastoraltheologie* (UTB 8519), Paderborn 2015, 55–71.

¹³ Vgl. H.-J. Höhn, Was sollen wir tun? – Was dürfen wir hoffen? Humanität und Transzendenz, in: G. M. Hoff (Hg.), *Prekäre Humanität* (Salzburger Hochschulwochen: Jahrbuch 2015), Innsbruck 2016, 45–75.

2 „Für euch und für alle“: Erwartungen an eine diakonische Liturgie

Wenn der diakonische Aspekt alle kirchlichen Vollzüge grundiert und formatiert, dann muss auch das liturgische Handeln der Kirche daran identifizierbar sein, ob es die heilsame Zuwendung Gottes zu allen Menschen zum Ausdruck bringt.¹⁴ Sollte daher nicht in Analogie zur kulturellen auch eine liturgische Diakonie entwickelt werden, die sich an kirchlich Fernstehende wendet, ohne sie zugleich mit einem missionarischen Gestus zur Aufgabe ihrer Kirchendistanz zu bewegen?¹⁵ Ist die Kirche fähig und bereit, ihre Ritenkompetenz für die Bewältigung individueller und sozialer Kontingenzerfahrungen einzubringen, auch wenn sie dabei den Vorwurf der Selbstsäkularisierung, des Ausverkaufs des „Heiligen“ oder der Verschleuderung ihres „Gnadenschatzes“ riskiert? Gelingt es ihr, auf die steigende Nachfrage nach religiösen Riten und Symbolhandlungen einzugehen, die Menschen an biografischen Wendepunkten oder in existenziellen Schwellen-, Krisen- und Grenzsituationen äußern, ohne dass sie bisher eine religiöse Sozialisation erfahren haben?¹⁶

Vor dem Hintergrund dieser Fragen ergibt sich nicht nur die Herausforderung, in etablierten liturgischen Feiern verstärkt Anstrengungen zu unternehmen, um möglichst vielen Menschen entsprechende Partizipationsmöglichkeiten zu eröffnen. Ob man ihre Teilhabe abhängig machen darf von kirchenrechtlichen Vorgaben, deren Erfüllung nur zu oft auf die Exklusion vieler Kirchenmitglieder hinausläuft, wird seit geraumer Zeit intensiv diskutiert.¹⁷ Wie

¹⁴ Vgl. dazu B. Kranemann, T. Sternberg, W. Zahner (Hg.), *Die diakonale Dimension der Liturgie* [FS Klemens Richter] (QD 218), Freiburg i. Br. 2006.

¹⁵ Zu diesem Spannungsfeld vgl. exemplarisch B. Kranemann, K. Richter, F.-P. Tebartz-van Elst (Hg.), *Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie*, Stuttgart 2000.

¹⁶ Als Problem- und Projektskizzen vgl. P. M. Zulehner, *Ritendiakonie*, in: Kranemann, Sternberg, Zahner (Hg.), *Die diakonale Dimension der Liturgie* (s. Anm. 14), 271–283; B. Kranemann, *Liturgie im öffentlichen Raum – eine Herausforderung rituell-liturgischer Bildung*, in: PThI 35 (1/2015) 35–48; O. Fuchs, *Rituale der Kirche für das Heil der Welt. Rückblick und Ausblick in die Zukunft*, in: ders., M. Uder (Hg.), *Liturgie und Pastoral. Impulse für die Seelsorge aus den gottesdienstlichen Feiern*, Trier 2017, 149–174.

¹⁷ Vgl. J. Knop, B. Kranemann (Hg.), *Segensfeiern in der offenen Kirche. Neue Gottesdienstformen in theologischer Reflexion* (QD 305), Freiburg i. Br. 2020; G. M. Hoff, J. Knop, B. Kranemann (Hg.), *Amt – Macht – Liturgie. Theologische*

aber stehen die Chancen, wenn es darüber hinaus darum geht, das alle Menschen Verbindende in einem Ritus zur Geltung zu bringen bzw. alle von einer besonderen existenziellen Herausforderung betroffenen Menschen in einem Ritus zusammenzubringen?¹⁸

In den letzten Jahren sind – vor allem in ostdeutschen Diözesen – etliche Formen und Formate liturgischer Feiern entwickelt worden, die sich nicht nur an kirchlich „Fernstehende“ wenden, sondern auch an Menschen, die allenfalls als religiös „aufgeschlossen“ charakterisierbar sind und dies auch nur bei besonderen Anlässen. Hierzu zählen u. a.

- die Lebenswendefeier als Alternative zur Jugendweihe, die sich ausschließlich an konfessionslose Jugendliche wendet und ihnen einen Passageritus im Übergang vom Jugend- ins Erwachsenenalter anbietet;
- die Segnungsfeier am Valentinstag, die Menschen anspricht, die partnerschaftlich einen gemeinsamen Weg beschreiten wollen und sich dafür ein „gutes Wort“ – im wörtlichen Sinn: Benediktion – der Wertschätzung und Ermutigung erhoffen;
- das „Weihnachtslob für Ungläubige“, das am Heiligen Abend anstelle einer Christmette mit Eucharistiefeyer einen niederschweligen Zugang zur christlichen Weihnachtsbotschaft ermöglichen will.¹⁹

Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg (QD 308), Freiburg i. Br. 2020.

¹⁸ „Im Hintergrund steht die Wahrnehmung eines zunehmenden Verlustes an Kirchen- und Traditionsbindung bei einem gleichzeitig wachsenden Bedürfnis nach lebensdeutenden und sinnstiftenden Ritualen. Sie sollen vor allem Umbruchsituationen des Einzelnen, von Gruppen wie der Gesellschaft insgesamt (Lebensübergänge, Katastrophen, Zeiträume im Jahreslauf etc.) begleiten, aber beispielsweise auch gemeinschaftliches Gedenken und Trauern ermöglichen.“ (Kranemann, Liturgie im öffentlichen Raum [s. Anm. 16], 35) „Der deutsche Staat selbst soll ausdrücklich auf eigene ‚Leistung‘ im Bereich religiöser und weltanschaulicher Kommunikation, also auf Zivilreligion verzichten. Er setzt stattdessen auf die ‚Leistungen‘ der Religionen und Weltanschauungen. Welche Rolle spielen angesichts der Forderung nach solchen ‚Leistungen‘ Liturgien und Rituale der Kirchen? Sie müssen als Teil religiöser Kommunikation verstanden werden, es muss sich um religiöse Rituale handeln, die durch die jeweilige Glaubensgemeinschaft geprägt sein sollen und nicht einfach marktformig sein dürfen. Sie müssen zugleich ‚in Zielrichtung, Sprache und Symbolik über die eigene Klientel hinausreichen‘“ (ebd., 38).

¹⁹ Zu diesen Beispielen vgl. B. Kranemann, Offenheit für eine „scheue Frömmig-

Eine genuine Ritendiakonie bzw. diakonische Liturgie repräsentieren Gottesdienste, die nach dramatischen Katastrophenereignissen (Flugzeugabstürze, Amokläufe, Terroranschläge) stattfinden und deren gesellschaftliche Akzeptanz in einem gewissen Kontrast zu ihrer in der Liturgiewissenschaft teils kontroversen Reflexion steht.²⁰ Bisweilen wird dort moniert, dass Inhalt und Ablauf solcher Feiern sich derart an einem kleinsten Nenner religiöser und ethischer Überzeugungen orientieren, dass genuin christliche Glaubensinhalte nur noch in einer „Lightversion“ oder im schlimmsten Fall „anonymisiert“ zur Sprache kommen. Nimmt man jedoch eine religionssoziologische Außenperspektive ein, erscheint diese Form der Ritendiakonie als ein prominentes Beispiel für das erfolgreiche Bemühen der Kirche, ihre

„Ressourcen an sinnbezogener Deutung, lebensprägende Motive und Einstellungen [...], soziale Bindekräfte [...], aber auch symbolische Repräsentationen in den kulturellen Prozess einzubringen“²¹.

Dass damit zugleich eine wichtige Schnittstelle von Kirche und Gesellschaft, von Religion und Moderne markiert wird, hat Jürgen Habermas (* 1929) nach einer umfassenden Rekonstruktion der Wechselbeziehungen religiöser und säkularer Weltdeutungen herausgestellt.²² Seine Aufmerksamkeit gilt dabei der bleibenden kulturellen Bedeutsamkeit religiöser Traditionen,

keit“. Neue christliche Rituale in religiös pluraler Gesellschaft, in: H. G. Hödl, J. Pock, T. Schweighofer (Hg.), *Christliche Rituale im Wandel. Schlaglichter aus theologischer und religionswissenschaftlicher Sicht*, Göttingen 2017, 235–252.

²⁰ Vgl. dazu B. Kranemann, B. Benz (Hg.), *Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Theologische und sozialwissenschaftliche Zugänge* (Evangelisch-katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt 3), Neukirchen-Vluyn – Würzburg 2016; dies. (Hg.), *Deutschland trauert. Trauerfeiern nach Großkatastrophen als gesellschaftliche Herausforderung* (ETHS 51), Würzburg 2019; B. Kranemann, *Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Die Rolle der Kirchen im öffentlichen Raum*, in: A. Anter, V. Frick (Hg.), *Politik, Recht und Religion* (Politika 18), Tübingen 2019, 199–217; W. Haunerland, *Religiöse Trauerfeier oder christlicher Gottesdienst? Kirchliche Rituale nach Großschadensereignissen*, in: *StZ* 235/142 (2017) 247–256; ders., *Prophetisches Zeichen statt moralischer Instanz. Gottesdienstliches Handeln im Dienst an der Gesellschaft*, in: *MThZ* 68 (2017) 355–365.

²¹ K. Hilpert, *Kirche und Kultur. IV. Aktuelle Problemfelder*, in: *LThK*³ 5 (1996) 1489–1492, hier: 1490.

²² Vgl. dazu J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: *Die okzi-*

„sofern sich in ihnen auch weiterhin Wahrheitsgehalte auffinden lassen, die gegebenenfalls auf dem Weg einer hermeneutisch sensiblen Übersetzung als wahrheitsfähige Aussagen in allgemein zugängliche Diskurse eingeholt werden können“²³.

Mit besonderem Nachdruck misst er dabei der liturgischen Glaubenspraxis eine prominente Stellung zu:

„Die säkulare Moderne hat sich aus guten Gründen vom Transzendenten abgewendet, aber die Vernunft würde mit dem Verschwinden jeden Gedankens, der das in der Welt Seiende im Ganzen transzendiert, selber verkümmern. [...] Der Ritus beansprucht, die Verbindung mit einer aus der Transzendenz in die Welt einbrechenden Macht herzustellen. Solange sich die religiöse Erfahrung noch auf diese Praxis der Vergegenwärtigung einer starken Transzendenz stützen kann, bleibt sie ein Pfahl im Fleisch der Moderne, die dem Sog zu einem transzendenzlosen Sein nachgibt – und so lange hält sie auch für die säkulare Vernunft die Frage offen, ob es unabgegoldene semantische Gehalte gibt, die noch einer Übersetzung ‚ins Profane‘ harren.“²⁴

Es ist bemerkenswert, dass Habermas einer liturgischen und nicht einer politisch oder moralisch ausgelegten Glaubenspraxis die von der Theologie erhoffte kritische Gegenwartsrelevanz religiöser Überlieferungen zuschreibt. Nicht minder lässt die These aufhorchen, dass ausgerechnet der Ritus und nicht die semantischen Gehalte einer religiösen Dogmatik oder Ethik ein nachmetaphysisches Denken zu inspirieren vermag. Wenn Religion ausgerechnet im Ritual ein „Bewußtsein von dem, was fehlt“²⁵, wachhält, kann sie dann auch mit den Mitteln des Ritus das Fehlende vermitteln? Vor allem aber: Was wird dabei vom Evangelium als das „fehlende Passende“ erschlossen?

dentale Konstellation von Glauben und Wissen; Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019.

²³ Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie 1 (s. Anm. 22), 77f.

²⁴ Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie 2 (s. Anm. 22), 807.

²⁵ M. Reder, J. Schmidt (Hg.), Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas (Edition Suhrkamp 2537), Frankfurt a. M. 2008.

3 Ritus – Identität – Solidarität: Koordinaten liturgischer Diakonie?

Den Fokus auf Riten und Rituale zu legen, wenn es um die kulturelle Manifestation einer religiösen Tradition geht, liegt für die Religionssoziologie ebenso nahe wie für die Theologie. Dogma und Moral sind nicht das Erste, das man in einer vom Christentum geprägten Lebenswelt zu sehen und zu hören bekommt. Die primären Äußerungsformen und Selbstdarstellungsweisen sind hier – wie in jeder anderen Religion – lebensweltliche Praktiken, Ästhetiken und Liturgien. Erst danach und hinter diesen Ausdrucksweisen des Glaubens werden ein dogmatisches Lehrgebäude und eine moralische Wertordnung erkennbar.

Wenn Religion sich vor allem in jener Praxis manifestiert, mit der religiöse Gemeinschaften die Inhalte ihres Glaubens performativ bezeugen, dann muss für eine theologische wie für eine kulturtheoretische Ritualforschung ein Zugang zu diesem Komplex gewählt werden, der zum einen die „praktische“ Verfassung des religiösen Glaubens im Blick hat und zum anderen ein individuell wie gesellschaftlich relevantes Bezugsproblem dieser Praxis ausmachen kann. Daher verknüpft Habermas die funktionale Beschreibung religiöser Riten als Kontingenzbewältigungspraxis – ausgelöst von Krisen gesellschaftlicher Kollektive durch unerwartet unbeherrschbare Bedrohungen ihres Zusammenhaltes oder verursacht von individuellen Identitätskrisen angesichts biografischer Brüche – mit einer kulturanthropologischen Perspektive.²⁶ Als Bezugsproblem für die Ausbildung einer religiösen Praxis identifiziert er den gegenläufigen Prozess von Individuierung und Sozialisation und eine damit verbundene Ambivalenz: Ein Mensch wird nur in dem Maße zu einem selbstbewussten Individuum, in dem er sich erfolgreich kommunikativ „vergesellschaftet“. Ein „eigener“ Mensch kann nach Habermas nur werden, wer ein artikulierbares Selbstverständnis aufzubauen lernt. Zugleich kann sich eine kommunikativ strukturierte Gesellschaft nur erhalten und reproduzieren, wenn ihre Mitglieder ihre systemrelevanten Interaktionen wirksam koordinieren und die Be-

²⁶ Das Folgende bündelt einige Erörterungen in: H.-J. Höhn, Religion – Ritus – Transzendenz, in: F. Gruber, M. Knapp (Hg.), Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas „Auch eine Geschichte der Philosophie“, Freiburg i. Br. 2021, 105–123.

deutung der dabei eingesetzten Medien und Symbole verstehen, verinnerlichen und weitergeben können. Allerdings ist gerade diese Form der Integration und des Systemerhalts auch sehr scheiternsanfällig. In jeder gesellschaftlichen Krise wird deutlich, wie rasch es misslingen kann, jene Verhaltensmuster zu reproduzieren, deren Funktion und Bedeutung bei der Bewältigung sozialer Fliehkräfte für alle Mitglieder der Gesellschaft plausibel sind. Umgekehrt erlebt jedes Individuum in existenziellen Krisen und an biografischen Wendepunkten den doppelläufigen Prozess von Individuierung und Sozialisierung als eine Zerreißprobe. Wer in einer Lebenskrise zum (sozialen) Problemfall wird, riskiert entweder, von der Gemeinschaft isoliert zu werden, oder sieht sich damit konfrontiert, dass seine Individualität strukturell absorbiert wird.

Vor diesem Hintergrund kommt nach Habermas Religion als Er rungenschaft der soziokulturellen Evolution ins Spiel.²⁷ Sie hat einen „sakrale[n] Komplex“ ausgebildet, der im Krisenfall eine Art „Ausfallbürgschaft“ für den Erhalt individueller und sozialer Identität übernimmt. Zu diesem sakralen Komplex zählen mythische Narrative und rituelle Umgangsformen mit einander widerstreitenden heilbringenden und unheilvollen Mächten bzw. das Versprechen von Erlösung und ausgleichender Gerechtigkeit.

„Der Ritus lässt sich als Versuch begreifen, zu der als überwältigend erfahrenen sakralen Gewalt, die Menschen Rettung aus höchster Not verheißt, Abstand und eine eigene Einstellung zu finden, um in der Form einer praktischen Bewältigung des Widerfahrenen auch ein Stück Handlungsfähigkeit und damit die verlorene Fassung zurückzugewinnen.“²⁸

Zwar ist mit dem Hinweis auf den inneren Zusammenhang ritueller Praktiken mit der Restabilisierung gesellschaftlicher Solidarität eine zentrale kulturanthropologische Bestimmung des Religionsphänomens verbunden. Davon ist aber keineswegs eine verlässliche Zukunftsprognose ableitbar. Um eine kontinuierliche soziokulturelle Relevanz religiöser Rituale zu sichern, ist auf die Dynamik und

²⁷ Vgl. dazu auch J. Habermas, Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus, in: ders., Nachmetaphysisches Denken, Bd. 2: Aufsätze und Repliken, Frankfurt a. M. 2012, 77–95.

²⁸ Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie 1 (s. Anm. 22), 198.

Wechselwirkung säkularer und religiöser Weltbilder einzugehen. „Ebenso wichtig wie die performative ist die kognitive Selbstthematization der Gesellschaft in identitätsstabilisierenden Weltbildern.“²⁹ Für die Religion ergibt sich daraus die Notwendigkeit, „das in der Gesellschaft verfügbare Wissen jeweils in den begrifflichen Rahmen des Heilswissens einzuführen und zu einem Welt- und Selbstverständnis zu integrieren“³⁰.

An dieser Stelle werden gleichermaßen die Grenzen und die Herausforderungen der kirchlichen Ritenpraxis und -diakonie deutlich. Ihre unabgeholten semantischen Gehalte harren ja nicht nur einer synchronen Übersetzung ins Profane, sondern auch einer diachronen Vermittlung an die jeweils nächste Generation von Kirchenmitgliedern. Genügt es, einfachhin auf die performative Kraft von Riten und Ritualen zu setzen? Zwar sind sie dadurch definiert, dass man sich durch eine Symbolhandlung dasjenige „einhandelt“, was symbolisch dargestellt wird.³¹ Aber eine Definition des Performativen sichert noch nicht dessen Wirksamkeit. Unter welchen Gelingensbedingungen stellt sich eigentlich die Wirkung performativer Vollzüge ein? Kann gegenüber einer weitgehend säkularisierten Öff-

²⁹ Ebd., 199.

³⁰ Ebd., 198f.

³¹ Performative Vollzüge verweisen nicht auf etwas, das schon besteht, sondern lassen etwas entstehen, das ohne den jeweiligen Vollzug nicht zustande käme und über ihn hinaus Folgen hat. Das Abgeben eines Versprechens, die Ableistung eines Gelübdes oder Eides, das Verzeihen einer Verfehlung, die Verurteilung eines Angeklagten – all das sind Sprachhandlungen, mit denen in der Sphäre zwischenmenschlicher Beziehungen außersprachliche Wirkungen herbeigeführt werden. Der Satz „Ich bekenne mich schuldig“ ist keine Tatsachenfeststellung, sondern setzt den Sprecher in ein Verhältnis zu seinem Tun, das für ihn erhebliche Folgen hat. Mit performativen Sprechakten werden keine physischen Realitäten beschrieben oder geschaffen, sondern (inter-)personale Wirklichkeiten realisiert bzw. bedeutsame Objekte in eine neue Sphäre der Bedeutung übertragen. Daher verändert der Satz „Hiermit vermache ich Dir meine Uhr!“ nichts an der Uhr, aber er ändert Besitzverhältnisse. Performative Sprechakte haben somit nicht nur eine Hinweis-, Wahrnehmungs- und Darstellungsfunktion. Sie lassen das, wovon sie reden, zugleich Ereignis werden. Was hier Ereignis wird, hat keine andere Möglichkeit, als sich in und über diese Form des Handelns in und mit einem performativen Sprechakt zu ereignen. – Zur semiotischen Bestimmung und theologischen Bedeutung performativer Vollzüge vgl. ausführlich H.-J. Höhn, Gottes Wort – Gottes Zeichen. Systematische Theologie, Würzburg 2020, 86–99.245–299.

fentlichkeit die performative Kraft religiöser Symbolhandlungen entfaltet werden, wenn diese auf religiös konnotierte Sinnbedingungen angewiesen sind?

Diese Fragen stellen sich vor allem dort, wo nach dramatischen Ereignissen das soziale Leben erschüttert wird. Nicht selten können Trauergottesdienste, die aus Anlass eines Terroraktes, einer Naturkatastrophe oder eines Unglücks nationalen Ausmaßes mit der Absicht der Kontingenzbewältigung stattfinden, gerade deswegen nur schwachen Trost spenden, weil sie lediglich zum Ort der Bekundung zwischenmenschlichen Beileides gemacht werden. Manche Traueransprache meidet vor einem mehrheitlich säkularen „Publikum“ jeglichen Bezug auf religiöse Topoi (z. B. „ewiges Leben“, „Auferstehung“). Stattdessen lädt sie ein zu einer Symbolhandlung, bei der Kerzen angezündet werden und deren Lichtmetaphorik als Sinn- und Trostofferte herangezogen wird. Wenn aber himmelschreiendes Elend nicht so artikuliert wird, dass es den Himmel anschreit, woher will man dann mehr als schwachen Trost erwarten? Wie will man mit dem Ausbleiben jeden Trostes leben können, wenn man nicht bei Gott und mit den Leidenden Klage erhebt – selbst wenn dies zunächst zwecklos erscheint? Was die Klage wachhält, ist das Bewusstsein von dem, was fehlt. Im Klagegebet weigert sich der Mensch, sich damit abzufinden, sich mit dem Leiden abfinden zu müssen. In dieser Weigerung entsteht eine Solidarität mit den Leidenden, die weiter reicht als das Zahlen von Abfindungen oder das Anbringen von Gedenktafeln. Es geht um den Protest, dass ihr Leben nur Fragment geblieben ist, dass sie um ihre Zukunft betrogen wurden. Zugleich wird die Hoffnung auf eine „rettende Gerechtigkeit“ artikuliert – im Modus der „Hoffnung wider alle Hoffnung“ (vgl. Röm 4,18).

An diesem Beispiel wird deutlich, wie voraussetzungsreich eine kirchliche Ritendiakonie ist. Eine Haltung der resignationsresistenten Hoffnung kann bei einem säkularen „Publikum“ nicht einfach hin unterstellt werden. Und dass ein religiöses Ritual diese Haltung wecken kann, ist eine höchst riskante Annahme. Die Aufarbeitung solcher Risiken geht weit über eine liturgiewissenschaftliche Expertise hinaus. Sie ist gegenüber kirchlichen und säkularen Skeptiker(inne)n auszuweiten auf die Erörterung von Einwänden, welche die kirchliche Ritenpraxis ins Mark treffen: Verlangt die behauptete Relevanz religiöser Traditionen nicht auch überzeugende Argumente, um Inhalt und Praxis des Glaubens von haltlosen Projektionen und

haltgebenden Illusionen unterscheiden zu können? Müssen religiöse Rituale nicht eindeutig von „faulem Zauber“ unterscheidbar sein? Und geschieht dies nicht am besten dadurch, dass der kognitive Gehalt von Ritualen als anschlussfähig für säkulare Plausibilitäten demonstriert wird?

Folgt man Habermas' Ausführungen, hat das, was in der Moderne vom „sakralen Komplex“ der Religion noch übrig ist, weitreichende Rationalisierungs- und Transformationsschübe hinter sich, welche die Reichweite und Akzeptanz rituell formatierten „Heilswissens“ zunehmend einschränken. Es mag sein, dass das Spannungsverhältnis von Individuierung und Sozialisation noch immer existenzielle Krisen verschärft und soziale Konflikte forciert. Aber wer erwägt noch ernsthaft, dass dies Probleme sein könnten, die man nur mit den rituellen Mitteln der Religion oder unter maßgeblicher Beteiligung religiöser Institutionen bewältigen könnte?³² Religiöse Institutionen stehen doch ihrerseits in der Verlegenheit, moderne Standards der Sozialintegration auf dem Wege des Ausbalancierens individueller Selbstbestimmung und gleichberechtigter Teilhabe an demokratischen Entscheidungsprozessen mit einem dogmatischen

³² Es fällt auf, dass in den letzten Jahren der Staat in eigener Regie Gedenkveranstaltungen mit zivilreligiösem Charakter ohne kirchliche Beteiligung durchführt. Im Februar 2012 fand in Berlin ein Trauerstaatsakt für die Opfer des Rechtsterrorismus der Gruppe „Nationalsozialistischer Untergrund“ (NSU) statt. Zu Beginn der Gedenkveranstaltung trugen Berliner Schüler nacheinander und langsam zwölf Kerzen auf die Bühne im prunkvollen Konzerthaus am Gendarmenmarkt: „Dort flackern sie in einer Reihe und erinnern an die zehn Ermordeten. Eine weitere Kerze steht für das Gedenken an andere, vielleicht sogar noch unbekannte Opfer von Rechtsextremisten. Und ein letztes Licht soll Zuversicht symbolisieren.“ (L. Caspari, Elf Kerzen für die Trauer, eine für die Zuversicht. Gedenkfeier in Berlin [23. Februar 2012], in: <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2012-02/staatsakt-neonazi-opfer-gedenkveranstaltung/komplettansicht> [Zugriff: 18.2.2021]) – Am 18. April 2021 hat am selben Ort eine zentrale Gedenkfeier für die Opfer der Corona-Pandemie stattgefunden. Bei der Veranstaltung sollte es darum gehen, als Gesellschaft innezuhalten, den Hinterbliebenen eine Stimme zu geben und in Würde Abschied von den Toten zu nehmen. Erneut wählte man eine Symbolhandlung, bei der Angehörige der Verstorbenen und Repräsentant(inn)en der Verfassungsorgane Deutschlands Kerzen in der Mitte des Raumes aufstellten. Religions- und Kirchenvertreter(innen) waren bei diesem Staatsakt nicht anwesend. Sie hatten wenige Stunden zuvor einen ökumenischen Gedenkgottesdienst in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche abgehalten, an dem auch führende Politiker(innen) teilnahmen.

Verständnis vom sakrosankten Charakter ihrer Ämter und Strukturen zu vermitteln.

Es mag auch zutreffen, dass innerhalb religiöser Gemeinschaften der Ritus noch immer eine Quelle der Solidarität und ein kritisches Korrektiv gegen verletzte Solidarität, gegen Exklusion und Missachtung darstellt. Allerdings kann er dies nur leisten, wenn er nicht seinerseits „exklusiv“ praktiziert wird. Die Auseinandersetzungen um die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Kontroversen bei der Zulassung der „tridentinischen Messe“ als „außerordentliche“ römische Liturgie haben in der katholischen Kirche gezeigt, dass rituelle Praxisformen weniger zur Überwindung sozialer Zerreißproben als vielmehr zur Vertiefung religionsinterner Konflikte beitragen können. Ein kritisches Korrektiv gegen Exklusion und Missachtung, die geeignet sind, die Ausbildung von Selbstachtung und Solidarität zu behindern, kann ein religiöser Ritus nur dann sein, wenn er in Inhalt und Form einerseits „sensibel ist für verletzte Solidarität, Exklusion und Missachtung im sozialen Raum“³³ und andererseits religionsinterne Praktiken der Exklusion und Diskriminierung überwindet.

³³ J.-F. Albrecht, Ritus und Wahrheit. Eine kommunikationstheoretische Perspektive, in: NZSTh 58 (2016) 16–38, hier: 38.