

Offene Kirche

Zu einer Ekklesiologie „alternativer“ Liturgien

Benedikt Kranemann

1 Prolegomena

Eine Ekklesiologie aus der Liturgie ist nur dann sinnvoll, wenn sie das gesamte Feld des Gottesdienstes und damit umfassend liturgische Glaubenspraxis in den Blick nimmt. Sie muss zudem damit ernst machen, dass das Volk Gottes Träger der Liturgie ist, dass der *sensus fidelium* einschließlich der *praxis fidelium* Gegenstand theologischer Reflexion sein muss, auch und gerade dann, wenn es um das Verständnis von Kirche geht.¹ Sie muss im Sinne wissenschaftlicher Reflexion den Gottesdienst der Kirche zunächst beobachten, dann beschreiben, schließlich analysieren, also eine Bestandsaufnahme vornehmen und diese in ihre Theologie des Gottesdienstes und ihre Aussagen über den Gottesdienst und die Kirche, ihren Beitrag zur Ekklesiologie einbeziehen.² Das ist ein Plädoyer für eine klar theologisch positionierte Liturgiewissenschaft, die sich aber nicht von Empirie und tatsächlicher Praxis abkoppelt, sondern diese konstitutiv in ihre theologische Reflexion integriert.³

¹ Vgl. dazu A. Slunitschek, T. Bremer (Hg.), *Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Praktische und systematische Theologie im Gespräch* (QD 304), Freiburg i. Br. 2020 – mit Blick auf die Liturgie insbesondere: H.-G. Ziebertz, S. Döhnert, A. Unser, *Liturgische Normen zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Eine empirisch-theologische Untersuchung zu Einstellungen von Hauptamtlichen in der Kirche*, in: ebd., 125–166; B. Kranemann, *Gelebter Glaube – gefeierte Liturgie. Quellen und Fragestellungen heutiger Liturgiegeschichtsschreibung*, in: A. Gerhards, B. Kranemann (Hg.), *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes. Liturgiegeschichte in neuem Licht* (QD 289), Freiburg i. Br. 2018, 52–75.

² Vgl. H. Buchinger, *Liturgiewissenschaft im Dialog. Theologisches Profil im interdisziplinären Gespräch*, in: *SaThZ* 20 (2016) 189–200.

³ Die Überlegungen von Christian Bauer (* 1973) müssten liturgiewissenschaftlich aufgenommen werden. – Vgl. C. Bauer, *Leutetheologien, ein locus theologicus? Ein kartographischer Vorschlag mit M.-Dominique Chenu und Michel de*

Medard Kehl (* 1942), von dem umfangreiche Studien zur Ekklesiologie vorliegen,⁴ hat den Begriff „Ekklesiologie“ knapp folgendermaßen erläutert: Sie ist

„die methodisch reflektierte Auslegung des glaubenden Selbstverständnisses und Selbstvollzugs der Kirche [...]. Im Unterschied zu einer rein historischen oder soziologischen Reflexion über die Kirche geht es in der Ekklesiologie darum, den theoretischen und praktischen Ort der Kirche im Bekenntnis des Glaubens an den dreifaltigen Gott und seine Selbstmitteilung in der Geschichte zu bestimmen.“⁵

Kehl nennt im Weiteren die Liturgie als eine Quelle der Ekklesiologie, macht aber deutlich, dass diese und andere Quellen auf ihre „Authentizität, Normativität und Universalität“⁶ hin zu befragen seien. Er nennt Herausforderungen heutiger Ekklesiologie: Sie müsse sich in Zeiten von Pluralität, Betonung des Subjekts, Ökumene bewähren und entsprechend gestaltet werden. Kehl fragt nach der Vermittlung zwischen – so kann man es formulieren – verschiedenen Wirklichkeiten von Kirche: Kirche ist Gemeinschaft *für* die Glaubenden, zugleich aber Kirche *aus* den einzelnen Glaubenden.⁷

Diese kurze Begriffsbestimmung kann mit liturgiewissenschaftlichem Interesse auch als Problemanzeige gelesen werden. Was meint und was umfasst der Begriff „Kirche“? Schreibt man schon eine Ekklesiologie der Liturgie – und wenn ja, welche – wenn man allein auf Grundlage von liturgischen Büchern, liturgierechtlichen Normen, Verlautbarungen, Dokumenten usw. theologische Aussagen macht?⁸

Certeau, in: Slunitschek, Bremer (Hg.), *Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis* (s. Anm. 1), 35–68.

⁴ Vgl. etwa M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 42001 [Erstausgabe: 1992].

⁵ M. Kehl, *Ekklesiologie*, in: *LThK*³ 3 (1995) 568–573, hier: 568 [Abkürzungen im Lexikontext sind aufgelöst worden].

⁶ Ebd., 568f.

⁷ Vgl. ebd., 572 [Kursivierungen in Anlehnung an Kehl].

⁸ Davor warnen letztlich die Ergebnisse von M. Stuflesser, T. Weyler (Hg.), *Liturgische Normen. Begründungen, Anfragen, Perspektiven* (Theologie der Liturgie 14), Regensburg 2018.

Zwei Einwände dagegen: Wenn man so vorgeht, nimmt man Kirche, die sich doch gerade aus den Glaubenden, ihrem Glauben und ihrer Praxis bestimmt, nicht umfassend ernst.⁹ Es kommt nur *eine* Dimension von Kirche in den Blick, die Ebene der Leitung und des Lehramts. Aus liturgiewissenschaftlicher Sicht ist zugleich darauf hinzuweisen, dass die Pluralität der Liturgie und ihre vielfältige Praxis, damit zugleich ihre Anlässe und Inhalte, und die subjektiven Partizipationen Teil einer solchen Ekklesiologie sein müssen, auch wenn sie in Spannung zu „Authentizität, Normativität und Universalität“ stehen sollten.¹⁰ Eine Ekklesiologie der Liturgie wird heute aufgrund der Komplexität der kirchlichen Verhältnisse ohne theologische Spannungen und Ambiguitätstoleranz nicht auskommen können.¹¹ Sie wird gerade daraus ihre Qualität beziehen. Judith Gruber argumentiert ähnlich, wenn sie den Dissens als für die Ekklesiologie grundlegend bestimmt und „die Umstellung von konsensualer Einheit auf konfliktive Pluralität als ekklesiologisches Prinzip“¹² fordert. Ihr Ziel ist es, „innerekklesiale Pluralität zum Ausgangspunkt für eine Theologie der Kirche zu machen“¹³.

⁹ Vgl. T. Bremer, Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Ein Problemaufriss, in: Slunitschek, Bremer (Hg.), Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis (s. Anm. 1), 15–31, hier: 23: „Das bedeutet, dass die Kirche auf lange Sicht in Bezug auf die Lehre eine erheblich größere Breite tolerieren können müsste. Sie würde zu einer Art Forum werden, auf dem verschiedene Positionen sich gegenseitig als [...] jeweils authentische Entfaltung des apostolischen Erbes anerkennen.“

¹⁰ Eva-Maria Faber (* 1964) macht auf die notwendigen subjektiven Brechungen des Paschamysteriums aufmerksam. – Vgl. E.-M. Faber, Persönliches in Gemeinschaft. Liturgisches Beten in der Spannung von Intimität und öffentlich-sozialer Handlung, in: I. U. Dalferth, S. Peng-Keller (Hg.), Beten als verleblichtes Verstehen. Neue Zugänge zu einer Hermeneutik des Gebets (QD 275), Freiburg i. Br. 2016, 197–229.

¹¹ Vgl. dazu T. Bauer, Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt (Reclams Universal-Bibliothek 19492), Ditzingen 2018; vgl. ders., Auf der Suche nach Eindeutigkeit. Wie die Flucht vor Ambiguität Religion und Kultur verändert, in: M. Dürnberger (Hg.), Die Komplexität der Welt und die Sehnsucht nach Einfachheit (Salzburger Hochschulwochen: Jahrbuch 2019), Innsbruck 2019, 51–69.

¹² J. Gruber, Umwertungen: Dissens als ekklesiologisches Prinzip, in: Slunitschek, Bremer (Hg.), Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis (s. Anm. 1), 301–317, hier: 315.

¹³ Ebd., 304.

Liturgie wird als „Spiegel des Kirchenbildes“¹⁴ bezeichnet. Zahlreiche Publikationen widmen sich dem Zusammenspiel von Liturgie und Ekklesiologie in der Gegenwart.¹⁵ Liturgische Ekklesiologie ist lange Zeit mit Blick auf die Eucharistie entwickelt worden, sodass damit faktisch eucharistische Ekklesiologie gemeint war.¹⁶ Andere Sakramente oder die Stundenliturgie sind wenig in den Blick genommen worden. Es gibt kirchliche Dokumente, die auch in der Liturgiewissenschaft breit rezipiert worden sind, die diese Ausprägung der Ekklesiologie unterstrichen und in gewisser Weise die wissenschaftliche Perspektive gelenkt haben. Genannt sei Artikel 41 der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965), der ein Idealbild der Liturgie in einem Bistum zeichnet. Kirche wird demnach „auf eine vorzügliche Weise“ sichtbar gemacht in jener Eucharistiefeyer, die vom „heiligen Gottesvolk“ zusammen mit dem Bischof gefeiert wird. Diese Versammlung wird näher beschrieben: Der Bischof soll umgeben sein vom Presbyterium und den Altardienern. Dass hier Zentrales genannt wird und dass es letztlich um ein Bild und nicht eine Praxisbeschreibung geht, soll gar nicht in Abrede gestellt werden. Aber reicht ein solches Bild von Kirche schon für eine Ekklesiologie aus der Liturgie aus?

Erinnert sei an das von katholischen und orthodoxen Theologen verfasste sog. Münchener Dokument „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit“¹⁷ von 1982, das u. a. den Zusammenhang von Kirche, Ge-

¹⁴ H. Sauer, W. Haunerland, *Liturgie – Spiegel des Kirchenbildes. Wer das Volk Gottes ist und wie es feiert* (Kardinal-König-Bibliothek 3), Wien 2013.

¹⁵ Vgl. etwa K. Richter, *Zum Verhältnis von Kirchenbild und Liturgie. Die erneuerte Liturgie und der alte Ritus im Widerstreit*, in: S. Böntert (Hg.), *Objektive Feier und subjektiver Glaube? Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität* (StPaLi 32), Regensburg 2011, 147–169; K. Richter, *Fünf Jahrzehnte Sacrosanctum Concilium. Treue zum Konzil oder Abbruch des Aufbruchs?*, in: *Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg* 4 (2011) 59–91; J. Bärsch, *Populo congregato. Die Feier der Liturgie als Ausdrucksform der Ekklesiologie*, in: B. Dennemarck, H. Hallermann, T. Meckel (Hg.), *Von der Trennung zur Einheit. Das Bemühen um die Pius-Bruderschaft* (Würzburger Theologie 7), Würzburg 2011, 111–142.

¹⁶ Vgl. beispielsweise A. Thaler, *Gemeinde und Eucharistie. Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie* (PTD 2), Fribourg 1988.

¹⁷ Gemeinsame Internationale Kommission für den theologischen Dialog zwi-

meindeversammlung und Eucharistiegemeinschaft unterstreicht. Klemens Richter (* 1940) hat vor diesem Hintergrund formuliert, Kirche konstituiere sich „durch die einzelnen die Eucharistie feiernden und durch die Eucharistie miteinander verbundenen Gemeinden.“¹⁸ In diesem Zusammenhang fallen für eine Ekklesiologie wichtige theologische Begriffe wie *actuosa participatio*, „Konzelebration aller Versammelten“¹⁹, Volk-Gottes-Theologie.

Ausgesprochen oder unausgesprochen spielt in all diesen Ekklesiologien die Normativität eine Rolle. Die theologischen Modelle gehen von normativen, also kirchenamtlich vorgegebenen liturgischen Büchern, den dort abgedruckten Texten und beschriebenen Riten aus. Das ist aus der Genese dieser theologischen Entwürfe und ihrer Geschichte zu verstehen. Es erleichtert auch die Erarbeitung einer Ekklesiologie, die selbst wieder normativ wirken wird. Im Gegenzug verliert man aber – möglicherweise – die Fülle liturgischer Praxis, die für das Kirche-Sein unverzichtbar ist, aus dem Blick.²⁰ Ekklesiologie koppelt sich von der Glaubenspraxis in ihrer ganzen Breite ab. Ihrer Normativität ist dann – wiederum: möglicherweise – ein erhebliches Defizit eingeschrieben: Sie kann am Leben der Kirche vorbeigehen.

Wenn heute nach einer Ekklesiologie aus der Liturgie gesucht wird, muss in Ergänzung des gerade Beschriebenen auf Weiteres als allein die Eucharistie verwiesen werden. Es muss zudem die Frage nach dem Verständnis von „Gemeinde“ gestellt werden. Es gibt vielfältige Formen des Gottesdienstes, in denen sich entweder sehr fluide Formen von Gemeinde bilden oder eher von situativer Gemein-

schen der römisch-katholischen und orthodoxen Kirche, Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit (München 1982), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Eucharistie der einen Kirche. Dokumente des katholisch-orthodoxen Dialogs auf deutscher und auf internationaler Ebene (27. Mai 1989) (DtBis. Ökumene-Kommission 8), Bonn ³1995, 25–35 [Erstausgabe: 1989].

¹⁸ K. Richter, Sacerdotium und Presbyterium angesichts einer Neubestimmung des Verhältnisses von Ekklesiologie und Liturgie, in: G. Augustin u. a. (Hg.), Priester und Liturgie [FS Manfred Probst], Paderborn 2005, 41–57, hier: 48.

¹⁹ Ebd., 44.

²⁰ Klemens Richter beispielsweise gehört zu jenen Liturgiewissenschaftler(inne)n, die die kirchlichen Normen immer wieder von der Praxis her auch kritisch befragt haben. Vgl. die entsprechenden Aufsätze in: K. Richter, Feiernde Gemeinde. Die Identität der Kirche und ihr Gottesdienst – eine Aufsatzsammlung, hg. von B. Kranemann, T. Sternberg, M. Stuflesser, Münster 2015.

schaft als von Gemeinde gesprochen werden kann oder in Rechnung gestellt werden muss, dass es seitens Einzelner eine sehr ernsthafte Feier der Liturgie gibt, aber kein weitergehendes Interesse an Gemeinschaft oder gar Gemeinde, wohl aber an Beziehung zu Kirche in einem eher diffusen Sinne. Und es muss ausgelotet werden, was „Verbindung“ zwischen den Gemeinden meinen kann. Für die Eucharistie, aber auch für Taufe und Firmung ist das schnell beschrieben. Aber wie verhält es sich für „alternative“ Liturgien? Was bedeutet das für die Ekklesiologie? In einer Zeit, in der bestimmte tradierte Vorstellungen von Gemeinde in die Krise geraten oder bereits „implodiert“ sind, muss hinterfragt werden, ob sie nicht theologisch, wenn man sie absolut setzt, in die Irre führen.

Es soll nicht die Bedeutung bisheriger liturgietheologischer Entwürfe infrage gestellt werden. Es soll aber darauf hingewiesen werden, dass sie eine Relecture und ein Update benötigen mit Blick auf heutige theologische Überzeugungskraft wie Praxistauglichkeit.

2 „Alternative“ Liturgien und ihre ekklesiologischen Implikationen

Vier Beispiele sollen kurz vorgestellt und in ekklesiologischer Absicht analysiert werden. „Alternativ“ meint im Folgenden Liturgien, die aus seelsorglichen Notwendigkeiten heraus entstanden sind, für die neue Modelle geschaffen wurden und keine kirchenamtlichen Ordnungen vorliegen. Die Beispiele sind das Bonner Mittagsgebet, die Segnungsfeier am Valentinstag, die Segnungsfeier für gleichgeschlechtliche Paare und eine Trauerfeier mit multireligiösen Elementen.

2.1 Bonner Mittagsgebet – Kirchlichkeit der Liturgie

Das erste Beispiel ist vertraut und in seiner Gestalt mittlerweile nicht mehr spektakulär: das Bonner Mittagsgebet. Die Entstehungsgeschichte ist schnell erklärt: Achim Budde (* 1969) hat diese Form mittäglicher Stundenliturgie entwickelt und in einer eigenen Studie reflektiert. Es handelt sich um eine für die Stadtöffentlichkeit konzipierte Liturgie mit einem kleinen Bestand an Lied, Psalm und Schriftlesung, einer Leitung des Gottesdienstes, die sich offensichtlich bewusst zurücknimmt, und einer Gebetsordnung – einschließ-

lich dem Design des Textheftes für die Feiernden –, die auf ein Höchstmaß an Partizipation hin angelegt ist.

Budde legt darauf Wert und begründet das u. a. breit historisch, dass Kirchlichkeit für solche Formen des Gebets grundlegend ist und folglich auch erfahrbar werden muss. Das ist für die Suche nach einer dem Heute verpflichteten Ekklesiologie wichtig. Wie äußert sich diese Kirchlichkeit in einer Liturgie, die nicht kirchenamtlich reglementiert oder legitimiert ist, keinem liturgischen Buch folgt, deren Leitung nicht festgelegt ist und die eine offene Teilnahme kennt? Drei Gesichtspunkte hebt Budde hervor:²¹ Es lassen sich Grundvollzüge kirchlichen Betens identifizieren, die basal sind für den Gottesdienst der Kirche – in dieser Reihenfolge: Doxologie, Anamnese, Epiklese. In ihnen kommt die Zeitlichkeit, die für Liturgie konstitutiv ist, zum Ausdruck. Durch sie findet Gebet statt, wenn die Geschichte Gottes mit den Menschen erinnert und um die Vollendung dieser Geschichte durch Gott gebetet wird. In ihnen ereignet sich Lobpreis Gottes als das Eigentliche jeder Liturgie.²²

Dazu tritt die Einbindung in kirchliche Überlieferung, die Budde als identitätsstiftend bezeichnet. Aus dem, was er nennt, sei hervorgehoben der Gebrauch der biblischen Schriften – „Lektüre und Meditation“²³ –, von Elementen des Gottesdienstes, die in der Kirche üblich sind, bis hin zu Strukturen der Liturgie. Dabei geht es nicht oder nicht vorrangig um die Verbindung mit einer bestimmten Tradition, sondern um die Einbettung in eine christliche Deutungsgeschichte des Lebens, die gewissermaßen performative Qualität für die Gegenwart besitzt.²⁴

²¹ Die von ihm genannten Aspekte begegnen auch bei Florian Ihsen (* 1976). – Vgl. F. Ihsen, *Eine Kirche in der Liturgie. Zur ekklesiologischen Relevanz ökumenischer Gottesdienstgemeinschaft* (FSÖTh 129), Göttingen 2010. Hier steht eine vergleichende Diskussion noch aus.

²² Vgl. A. Budde, *Gemeinsame Tagzeiten. Motivation – Organisation – Gestaltung* (PThE 96), Stuttgart 2013, 77; ders., *Tagzeitengebete – Ordnungen und ihre Kontexte*. Albert Gerhards zum 65. Geburtstag, in: *LiKu* 8 (2017) 5–18; ders., *Das Stundengebet als Chance für die Ökumene*, in: S. Winter, A. Poschmann (Hg.), *Liturgie und Ökumene. Früchte des gemeinsamen christlichen Erbes*, Trier 2019, 121–137. – Vgl. dazu auch die Beiträge von S. Kopp und A. Zerfaß in diesem Band.

²³ Budde, *Gemeinsame Tagzeiten* (s. Anm. 22), 77.

²⁴ Vgl. ebd., 77f.

Schließlich ist wichtig, dass diese Dimensionen des Gottesdienstes auch denen, die die Liturgie feiern, vermittelt werden. Das könne intuitiv geschehen, könne auch nur punktuell realisiert werden, schreibt Budde.²⁵

Die ekklesiologische Dimension kommt hier also nicht über kirchliche Approbationsverfahren, eine wie immer kirchlich legitimierte Gebetsordnung, Beauftragungen zur Leitung usw. zum Ausdruck, sondern im Anspruch, das zu tun, was die Kirche im Kern tut, wenn sie Liturgie feiert. Man kann auch formulieren: Von dem her, was Liturgie ausmacht, definiert sich ihre Kirchlichkeit und erhält sie ekklesiologische Relevanz.

2.2 Segnungsfeier am Valentinstag – offene Partizipation in der Liturgie

Als zweites Beispiel soll hier die Segnungsfeier am Valentinstag dienen. Die Geschichte ist bekannt: Diese Feier ist in Erfurt entstanden, wird dort ökumenisch gefeiert und steht insofern für eine offene Kirche, weil alle, die feiern und sich segnen lassen möchten, zu diesem Gottesdienst eingeladen sind.²⁶ In einem Brief, den der jetzige Erfurter Weihbischof Reinhard Hauke (seit 2005) vor Jahren öffentlich gemacht hat, schreibt eine konfessionslose Teilnehmerin dem Sinn nach, sie könne zwar nicht beten, aber es sei für sie wichtig gewesen, sich den Segen zusprechen zu lassen.²⁷

Vieles, was gerade für das Bonner Mittagsgebet genannt worden ist, trifft auch hier zu. Die genannten liturgischen Grundelemente begegnen. Wenn eine biblische Lesung verkündigt wird, ist das ebenso Bezug auf Überlieferung wie bei Liedern oder in der Predigt. Und hier wie dort spielt der Kirchenraum eine Rolle, der im Zusammenspiel mit dem Gottesdienst ja „spricht“. Wenn nach einer Ekklesiologie der Liturgie gefragt wird, ist Folgendes hervorzuheben: Die Segnungsfeier wird von einem katholischen Priester und einer evan-

²⁵ Vgl. ebd., 78.

²⁶ Vgl. dazu auch den Beitrag von S. Kopp in diesem Band und zuletzt: B. Jeggler-Merz, Segnungsfeiern am Valentinstag. Eine Initiative aus dem Bistum Erfurt mit weitreichender Ausstrahlung, in: J. Knop, B. Kranemann (Hg.), Segensfeiern in der offenen Kirche. Neue Gottesdienstformen in theologischer Reflexion (QD 305), Freiburg i. Br. 2020, 149–176.

²⁷ Vgl. R. Hauke, Partnerschaft unter dem Segen Gottes, in: AGD 17 (1/2003) 69–73, hier: 71.

gelischen Pfarrerin geleitet.²⁸ Die Gottesdienste, um die es jetzt geht, werden oft ökumenisch gefeiert. Was bedeutet das für die Ekklesiologie? Geht es um katholische Kirche, geht es um christliche Kirche?

Eine zweite Auffälligkeit: Die Leitung liegt bei Klerikern zweier Kirchen, aber wesentliche Handlungen übernehmen Menschen, die nicht ordiniert sind. Das sind vor allem die Zeugnisse, die Paare über ihre Partnerschaft abgeben: wie sie sich gefunden haben, wie sie leben, was ihnen in ihrem Zusammenleben wichtig ist. Die Paare wirken aufgrund ihrer Kompetenz mit, wie überhaupt auffällt, dass Kompetenz in der Verantwortung für die Leitung der hier beschriebenen Feiern konstitutiv ist. Es gibt eine Leitung in diesem Gottesdienst – sichtbar in den zentralen Sprachhandlungen, in den Raumzonen, in denen sich die Pfarrer aufhalten, in der Predigt usw. –, die aber zugleich an nicht weniger zentraler Stelle zurückgenommen wird. Und in einem Segnungsgottesdienst „für alle, die partnerschaftlich auf dem Weg sind“, ist der Segen nichts Zweitrangiges. Ekklesiologisch betrachtet stellt sich die Frage nach Partizipationsformen, Hierarchien, Leitung im Gottesdienst und ihrem theologischen Gewicht.

Ein Drittes: Dieser Gottesdienst ist offen für alle, die sich segnen lassen möchten, was für das Kirchenbild sehr wesentlich ist. Zumindest für Erfurt gilt: Die Einladung zum Segnungsgottesdienst, so Weihbischof Hauke, richtet sich an Christ(inn)en und Nichtchrist(inn)en. Eine Recherche im Internet zeigt schnell, dass das vielerorts so praktiziert wird, auch in Kathedralkirchen.²⁹ Das ist für die Ekklesiologie interessant, wenn auch interpretationsbedürftig. Zumindest wird man sagen können, dass zwei christliche Kirchen sich hier weit für Menschen öffnen, die in einem sehr wichtigen Bestandteil ihres Lebens, der Partnerschaft, um den Segen Gottes bitten und diesen Segen jetzt nicht von irgendeiner rechtlichen oder lehrmäßigen Voraussetzung abhängig machen. Das ist auf jeden Fall ein neues Element gegenüber einer eucharistischen Ekklesiologie, die von der Eucharistie her anders ansetzt.

²⁸ Zum Folgenden – nach dem Modell der Erfurter Feier – vgl. R. Hauke, Mitfeiern – miterleben – mitgestalten. Neue Perspektiven und Anregungen für die Seelsorge an Christen und Nichtchristen, Leipzig 2014, 37–39.

²⁹ Eine vergleichende Untersuchung fehlt leider bisher.

Schließlich: Die Geschichte der Segnung am Valentinstag zeigt eine Kirche, die Riten auch Bottom-up entwickelt. Es gibt zwar mit dem Benediktionale Vorlagen, die dann auf neue Situationen hin adaptiert werden können. Doch enthält beispielsweise das Erfurter Modell dieses Segens Elemente, die so im Benediktionale gar nicht zu finden sind. Die Segnungsfeier ist von der Basis der Kirche her entstanden und hat sich, trotz eines römischen Einwandes,³⁰ zumindest im deutschen Sprachgebiet rasch verbreitet, dabei aber auch wieder verändert. Es ist eine gegenüber sonstigen Verfahrensweisen im Bereich der Liturgie strikt dezentrale, autarke Form, Gottesdienst der Kirche weiterzuentwickeln. Auch das ist ekklesiologisch relevant, denn es zeigt, wie situativ oder in spezifischen gesellschaftlichen Kontexten subsidiär gehandelt werden kann.

2.3 Segnungsfeiern für gleichgeschlechtliche Paare – Liturgie mit prospektivem Charakter

Das dritte Beispiel knüpft hier unmittelbar an, wobei jetzt weder Ordnungen der Feiern noch Texte beschrieben werden sollen: Segnungsfeiern für gleichgeschlechtliche Paare. Diese Segnungsfeiern sind ein Faktum in der kirchlichen Praxis und werden inzwischen an vielen Orten begangen. Es gibt seit längerem eine theologische Neubewertung von Homosexualität, die zeigt, dass für Segensfeiern von gleichgeschlechtlichen Paaren die theologischen Voraussetzungen gegeben sind.

Viele in der Kirche kommen nach theologischer Diskussion und reiflicher Überlegung letztlich aufgrund ihrer Glaubensüberzeugung zur Entscheidung, dass sie solche Feiern für angemessen und notwendig halten. Der *sensus fidelium* hat bereits zu einer neuen liturgischen Praxis geführt, auch gegen römische Weisungen, das Kirchenrecht und entsprechende Aussagen des römischen Katechismus.³¹

³⁰ Vgl. B. Piontek, Valentinstag in Erfurt. Ein Heiliger kehrt zurück in die Kirche, in: I. Mildenerger, W. Ratzmann (Hg.), Liturgie mit offenen Türen. Gottesdienst auf der Schwelle zwischen Kirche und Gesellschaft (BLSp 13), Leipzig 2005, 165–170, hier: 169.

³¹ Vgl. T. Schüller, Kirchenrechtliche Anmerkungen zur Segnung gleichgeschlechtlicher Paare – eine vorläufige Bestandsaufnahme, in: Knop, Kranemann (Hg.), Segensfeiern in der offenen Kirche (s. Anm. 26), 340–357; P. Schallerberg, Homosexualität aus Sicht des katholischen Lehramtes, in: S. Loos,

Die Segnungen wurden und werden gefeiert, ohne dass nach Kirchen- oder Religionszugehörigkeit, Lebensstand, dem „moralisch Richtigen“ usw. gefragt wird. Sie haben prospektiven Charakter, bringen Veränderungen in der Kirche zum Ausdruck. Für diese Weise der Ritendiakonie spielen insbesondere Benediktionen eine Rolle. Diese Segnungsfeiern sind mit Blick auf die Ekklesiologie ein spannendes Beispiel. Zum Teil werden sie mit Wissen, z. T. ohne Wissen, z. T. gegen die Weisungen der Kirchenleitungen gefeiert. Wichtig ist der gottesdienstliche Rahmen mit Schriftlesung, Gebet, Segen. Sie stehen unter der Leitung von ordinierten oder nichtordinierten kirchlichen Mitarbeitern, werden aber offensichtlich auch von anderen Personen geleitet. Für die Gestaltung gibt es keine fixen Vorgaben.

Die Segenstheologie, die in diesen Feiern in aller Regel zugrunde gelegt wird, ist nicht nur für deren Selbstverständnis, sondern auch für die Ekklesiologie konstitutiv. Man kann auf die Pastorale Einführung in das Benediktionale verweisen, wo eine sehr grundlegende anthropologische Aussage gemacht und auf die Komplexität des biblischen Segensverständnisses hingewiesen wird. Segen heißt demnach, dass Gott den Menschen mit seiner ganzen Existenz, auch mit seinen dunklen Seiten, umfasst und ihm seine Nähe zusagt. Man kann den Segen als einen Symbolraum verstehen,³² in dem sich Gott und der Mensch, so wie er leib-seelisch existiert, begegnen. Das richtet sich aber an jeden Menschen, weshalb diese Feiern so verstanden werden, dass sie vom biblischen Segensverständnis, dann aber natürlich auch von einer neuen Einschätzung von gleichgeschlechtlicher Liebe her möglich sind.

Es handelt sich aber um Liturgien, in denen Menschen öffentlich in der Kirche ihre Partnerschaft feiern. Der Gottesdienst besitzt eklesiale Relevanz, insofern dafür kirchliche Liturgie als Begegnungsraum von Gott und Mensch wahrgenommen wird. Diese Feiern

M. Reitemeyer, G. Trettin (Hg.), *Mit dem Segen der Kirche? Gleichgeschlechtliche Partnerschaft im Fokus der Pastoral*, Freiburg i. Br. 2019, 71–85.

³² Vgl. A. Odenthal, *Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen (PThe 60)*, Stuttgart 2002; ders., *Rituelle Erfahrung. Praktisch-theologische Konturen des christlichen Gottesdienstes (PThe 161)*, Stuttgart 2019.

schreiben der Kirche etwas ein und hinterlassen Spuren im kirchlichen Selbstverständnis, in der Pastoral und in der Wahrnehmung der Kirche von innen wie von außen. Sie haben folglich Einfluss auch auf die Ekklesiologie.

In den verschiedenen Feiern findet der Segen im Rahmen einer Liturgie statt,³³ kommt also wieder das zum Tragen, was durch Bude bereits aufgerufen wurde. Dazu gehören rahmende Elemente, Wortverkündigung einschließlich Predigt, Gebet mit Fürbitte, Segensgebet, Zeichenhandlungen. Ein Segensgebet sollte Anamnese und Epiklese umfassen; es wäre im Einzelnen zu überprüfen, wie das geschieht. Ein solches Gebet zeigt, dass die gleichgeschlechtlichen Paare vom Rand in das Zentrum der Kirche geholt werden. Wie andere Liturgien auch sind diese Segnungsfeiern öffentlich, um jeden Anschein von erneuter Diskriminierung von vornherein zu vermeiden und die ekklesiale Dimension dieser Feiern zu unterstreichen – Menschen wollen ihre Beziehung im Raum der Kirche segnen lassen. Sie finden an einem Ort statt, an dem auch sonst Gottesdienst gefeiert wird (Kirche, Kapelle). Eine in ihrer Feierlichkeit zurückgestufte Liturgie wäre liturgiethologisch nicht zu vertreten und wäre ekklesiologisch wie pastoral problematisch, weil sie erneut für weitere Verletzungen und Entfremdungen von der Kirche sorgen würde.

2.4 Trauergottesdienst nach einem Anschlag – ökumenische und interreligiöse Dimensionen der Liturgie

Das vierte Beispiel stammt aus einem anderen Zusammenhang. Am 14. Juli 2016 kam es in Nizza zu einem Attentat – ein Lkw wurde in eine Menschenmenge gefahren; 86 Menschen starben. Am 18. Juli

³³ Vgl. die Beschreibung und Analyse einzelner Feiern in: B. Kranemann, Liturgiewissenschaft und ihre Aufgabe für ein neues kirchliches Ritual, in: E. Volgger, F. Wegscheider (Hg.), Benediktion von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften (Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz 8), Regensburg 2020, 129–160; vgl. auch M. Thurn, J. zu Eltz, Segensfeiern für Paare. Ein Vorschlag aus Frankfurt, in: Loos, Reitemeyer, Trettin (Hg.), Mit dem Segen der Kirche? (s. Anm. 31), 131–139; Osnabrücker Überlegungen, „Voller Geschichten der Liebe“. Zu aktuellen Herausforderungen bei der rituell-gottesdienstlichen Begleitung von Paarbeziehungen aus einer römisch-katholischen Perspektive, in: ebd., 170–203.

fand im Berliner Dom ein „ökumenischer Gottesdienst mit muslimischer Beteiligung“ statt. Nach dem von Jochen Arnold (* 1967) u. a. publizierten Ablauf³⁴ standen im Zentrum der Feier neben gemeinsam gesungenen Liedern und Chormusik, Psalm 69 – ein von zwei christlichen Geistlichen gesprochenes Klagegebet –, die Lesung von Offb 21,1–5a.6b–7, eine Ansprache, das gedenkende Entzünden von Kerzen, Vaterunser und Segen. Ein mit „Gebet“ überschriebener Text, den ein Muslim sprach, ging dem Vaterunser voraus. Sachgerecht würde man nicht von „Gebet“, sondern eher von einer Gebets-einladung sprechen. So heißt es dort:

„In der Trauer sind wir verbunden als Menschen, die sich und ihr Leben Gott verdanken. Und so können wir beten. Ein jeder in seiner Sprache. Ein jeder in den Worten seiner Religion. So stehen wir nebeneinander vor dem Geheimnis Gottes.“³⁵

Wenn man allein diese Gebetssequenz nimmt, kann man von einer Kirchlichkeit der Gebetsformen und von Traditionsbindung sprechen. Bei diesem Gottesdienst ist auch die Leitung unter ekklesiologischen Gesichtspunkten geklärt, sie lag bei einem Propst der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz und einem Weihbischof des Erzbistums Berlin. Der Berliner Dom „sprach“ in diesem Kontext als ein durch die christliche Tradition und Praxis geprägter Raum. Insgesamt galt für den Gottesdienst, dass er keiner im engeren Sinne agendarischen Vorlage folgte oder auch nur folgen konnte. Es handelte sich um eine stark von der Situation der Katastrophe geprägte Liturgie.

Ekklesiologisch ist die muslimische Beteiligung interessant. Es soll hier nicht die Diskussion um multireligiöse Gottesdienste o. Ä. aufgemacht werden.³⁶ Mit Blick auf das Selbstverständnis und die Identität der beteiligten Kirchen zeigt sich aber, dass sich beispielsweise angesichts einer Katastrophe, von der Menschen unterschied-

³⁴ Vgl. J. Arnold u. a. (Hg.), *Öffentliche Liturgien. Gottesdienste und Rituale im gesellschaftlichen Kontext* (GGG 30), Leipzig 2018, 129–134.

³⁵ Ebd., 134.

³⁶ Vgl. B. Kranemann, *Deutschland trauert. Gedenkgottesdienste in pluraler Gesellschaft*, in: B. Benz, B. Kranemann (Hg.), *Deutschland trauert. Trauerfeiern nach Großkatastrophen als gesellschaftliche Herausforderung* (EThS 51), Würzburg 2019, 9–32. – Vgl. dazu auch den Beitrag von S. Kopp in diesem Band.

licher Religion und Weltanschauung betroffen sind, die innerchristliche Gebetsgemeinschaft öffnen und andere integrieren kann. Dafür gibt es mittlerweile viele unterschiedliche Beispiele, die man theologisch in verschiedener Weise beurteilen kann. Das Faktum als solches ist interessant: Kirche und Kirchen zeigen sich offen für Veränderungen in der Gesellschaft, hier: religiösen Pluralismus, und zwar bis in den inneren Bereich des Gottesdienstes. Sie lassen sich auf andere ein, stellen sich mit ihnen vor das „Geheimnis Gottes“. Das spricht für theologische Entwicklungsfähigkeit und rituelle Dynamik, auch ein entsprechendes Selbstverständnis, zeugt von einem ekklesialen Selbstvollzug, um noch einmal einen Gedanken von Medard Kehl aufzugreifen, der ekklesiologisch für eine sich in ihrem kulturellen Umfeld verändernde Kirche spricht. Daran ändert nichts, dass solche multireligiösen Elemente in Teilen von Theologie und Kirche umstritten sind. Dass sie existieren, ist für eine Ekklesiologie aus der Liturgie zunächst einmal zur Kenntnis zu nehmen, um ablesen zu können, was sich in der Praxis an kirchlichem Selbstverständnis zeigt.

3 Entscheidungsprozesse für den Gottesdienst in einer pluralen Kirche

Bisher ist hier die These entwickelt worden, dass eine Ekklesiologie aus der Liturgie nicht nur Normen oder autoritativ vorgelegten liturgischen Büchern einen Aussagewert zusprechen dürfe. Von Rainer Bucher (* 1956) stammt eine Formulierung, die auf die Kirche bezogen ist, die aber auf die Liturgie hin abgewandelt werden kann. Demnach braucht man heute keine Erlaubnisdiskurse, sondern Ermöglichungsdiskurse.³⁷ Dies impliziert eine Ekklesiologie, die besonders stark Partizipation, Entwicklungs- und Gestaltungsmöglichkeiten, Kontextualität und Dezentralität gewichtet. Zugleich stellt sich in einer Kirche, die solche Vielfalt ermöglichen will, die Frage, wie ein gemeinsamer Weg – und zwar als Weg gegenseitig anerkannter Orthopraxie – beschritten werden kann. Die vier genannten Beispiele zeigen, wie unterschiedlich die Diskussion um Orthodoxie und

³⁷ Vgl. R. Bucher, *An neuen Orten. Studien zu den aktuellen Konstitutionsproblemen der deutschen und österreichischen katholischen Kirche*, Würzburg 2014, 131–148.

Heterodoxie geführt werden kann. Das Mittagsgebet ist vermutlich unverdächtig, hält grundlegende theologische Voraussetzungen und auch entsprechende Riten und Elemente fest, verändert aber die Form, Möglichkeiten der Beteiligung und der Verantwortung. Es widerspricht in keiner Weise kirchlicher Lehre, sondern eröffnet inmitten eines großstädtischen Szenariums neue Handlungsmöglichkeiten. Die Segnungsfeiern für gleichgeschlechtliche Paare sind innerhalb der katholischen Kirche umstritten, weil sie in Spannung zu kirchlicher Sexualmoral stehen. Einzelne Bistümer diskutieren die damit aufgerufenen Fragen mit unterschiedlicher Intensität. Dieses letztgenannte Beispiel ist insofern interessant, weil hier eine neue Debattenkultur zu beobachten ist. Bischöfe begeben sich mit Homosexuellen, die eine solche Segnung wünschen, Fachleuten aus Theologie und Humanwissenschaften ins Gespräch, um gemeinsam auszuloten, wie der Stand des Wissens und der Diskussion ist, und nach Lösungsmöglichkeiten zu suchen.³⁸ Lebenserfahrungen, wissenschaftliche Expertise und kirchliche Überlieferung werden miteinander ins Gespräch gebracht, um in einer konkreten Frage von Pastoral und Lehre zu Ergebnissen zu kommen.

Viele Fragen in der Kirche lassen sich nicht mehr Top-down beantworten. Das hängt mit der Komplexität der Fragestellungen zusammen, hat mit kultureller Vielfalt in einer Weltkirche zu tun, die von Menschen in Anspruch genommen wird und gelebt werden will, ist aber auch und vor allem in Zusammenhang mit der Rezeption des Konzils, den Entwicklungen in der Kirche nach dem Konzil und der Inanspruchnahme des Rechts von Getauften zu sehen.³⁹ So sind in bestimmten Kontexten in den vergangenen Jahren neue litur-

³⁸ Vgl. etwa die Tagungsdokumentation: Loos, Reitemeyer, Trettin (Hg.), *Mit dem Segen der Kirche?* (s. Anm. 31).

³⁹ Es werden sehr unterschiedliche Gründe für diese Entwicklung genannt. Es ist zu vermuten, dass verschiedene Faktoren eine Rolle gespielt haben. Immer wieder wird die Enzyklika *Humanae vitae* von Papst Paul VI. (1963–1972) über die Weitergabe des Lebens als eine Zäsur genannt, durch welche die Gläubigen in einem wesentlichen Bereich ihres Lebens Gewissensentscheidungen in Widerspruch zum kirchlichen Lehramt gefällt hätten. Die Pluralisierung westlicher Gesellschaften zeitigt auch innerhalb der Kirche Konsequenzen, nämlich die Veränderung von Glaubenspraxis, beispielsweise im Umgang mit dem „Sonntagsgebot“. Und die Übernahme von Rollen in Kernbereichen des kirchlichen Lebens, etwa in der Liturgie, führt zum Anspruch, bei Glaubensfragen mitsprechen zu wollen.

gische Formen entstanden oder adaptierte Liturgien in kirchlich wenig vertrauten Zusammenhängen beheimatet worden. Dabei ist an Segnungsfeiern für Menschen ohne Konfessionszugehörigkeit,⁴⁰ neue Formate für Wortgottesdienste,⁴¹ durchaus auch die vor Ort entworfenen Trauergottesdienste nach Großkatastrophen zu denken,⁴² aber auch an Segnungsfeiern für erneut Verheiratete, die ihre erste Ehe nicht haben annullieren lassen,⁴³ an Beisetzungsfeiern für Konfessionslose,⁴⁴ an Gottesdienste mit multireligiösen Elementen⁴⁵ usw. Diese Feiern sind in Gemeinde oder auf diözesaner Ebene – im Gespräch zwischen engagierten Laien und kirchlich Verantwortlichen – offen oder eher im Verborgenen entstanden. Sie haben wichtige Akzente in die Liturgie der Kirche eingetragen und tragen weiterhin zur Veränderung von Gottesdienst wie Kirchenbild bei.

Ein gutes Beispiel ist die Kommunionpraxis von Paaren, die aus verschiedenen Konfessionen stammen. Viele von ihnen haben über Jahrzehnte an Abendmahl oder Eucharistie, also an der Praxis der jeweils anderen Kirche, teilgenommen und eingefordert, dass die katholische Kirche ihre Restriktionen aufgeben möge. Das ist schließlich geschehen, wenn auch nur innerhalb der Ortskirchen, die in einer Bischofskonferenz zusammengeschlossen sind, von denen aber wieder einige ausgeschert sind. Dennoch wird man sagen können: Die Praxis und der entsprechende Diskurs haben zu einer veränderten Situation im Gottesdienst geführt.⁴⁶

⁴⁰ Vgl. etwa E. Handke, Segen im säkularen Raum. Religiöse Kommunikations- und Lernprozesse am Beispiel christlicher Jugendrituale für Konfessionslose, in: Knop, Kranemann (Hg.), Segensfeiern in der offenen Kirche (s. Anm. 26), 113–131.

⁴¹ Vgl. die Beispiele und Studien in: M. Klöckener, B. Bürki (Hg.), Tagzeitenliturgie. Ökumenische Erfahrungen und Perspektiven – Liturgie des heures. Expériences et perspectives oecuméniques, Fribourg 2004.

⁴² Vgl. zuletzt Benz, Kranemann (Hg.), Deutschland trauert (s. Anm. 36).

⁴³ Vgl. A. Odenthal, Segnungsfeiern für Wiederverheiratet-Geschiedene. Zu Möglichkeiten ritueller Erfahrung in einem schwierigen Lebenskontext, in: Knop, Kranemann (Hg.), Segensfeiern in der offenen Kirche (s. Anm. 26), 177–194.

⁴⁴ Vgl. R. Hauke, Eine Bestattungskirche in post-sozialistischer Zeit als Ort der Erstverkündigung. Die Allerheiligenkirche in Erfurt, in: LS 61 (2010) 358–365.

⁴⁵ Beispiele in: Arnold u. a. (Hg.), Öffentliche Liturgien (s. Anm. 34).

⁴⁶ Vgl. T. Söding, W. Thönissen (Hg.), Eucharistie – Kirche – Ökumene. Aspekte und Hintergründe des Kommunionstreits (QD 298), Freiburg i. Br. 2019.

Es bedarf Strukturen, in denen solche Entwicklungen begleitet oder auch angestoßen werden können, in denen Diskussionen geführt, Kriterien entwickelt, fallweise auch Entscheidungen getroffen werden können. Das spricht für kontinuierliche synodale Verfahren, die dazu dienen können, die Fortschreibung der Liturgie aus der Anonymität von Kommissionen und Arbeitsgruppen zu holen und eine breitere Partizipation in der Kirche zu ermöglichen. Die konkrete Ausgestaltung wäre zu diskutieren, aber wichtig wäre, dass der Glaubenssinn der Gläubigen in einer solchen Synode zur Geltung käme, Beachtung fände und für Entscheidungsprozesse einbezogen würde.⁴⁷

Solche Prozesse legen sich mit Blick auf das innerkirchliche „Konfliktfeld Liturgie“ nahe, auf dem sich bereits zwischen Hauptamtlichen, die man befragt hat, und bei unterschiedlich gewichtigen Fragen deutliche Differenzen zeigen: wenn es um Veränderbarkeit oder Nichtveränderbarkeit von Hochgebeten, die Notwendigkeit von zwei Lesungen im Wortgottesdienst der sonntäglichen Messfeier, das Verbot der Laienpredigt usw. geht.⁴⁸ Meinungsvielfalt und die damit verbundenen Spannungen sind nicht ein Zeichen von Krise, sondern sollten als Ausdruck lebendiger Glaubensgemeinschaft in entsprechenden Kommunikationsprozessen aufgenommen werden.⁴⁹ Selbstbestimmtheit des Menschen und eine enggeführte Vorstellung von Einheitlichkeit in der Kirche sind nicht zusammenzudenken, auch nicht in der Liturgie. Die Konsequenz ist, dass es ein mehr an Differenzierung braucht „auch in Bezug auf die kirchliche Lehre und die daraus folgende Praxis.“⁵⁰ Das gilt nicht nur für die Weltkirche, sondern betrifft auch Ortskirchen. Es muss aber ein verbindlicher, weil verlässlicher Rahmen geschaffen werden, um Entwicklungen in der Praxis mit Blick auf Tradition, Theologie und pastorale Erfordernisse vor Ort, aber auch die Fragen und Ideen, die die Menschen jenseits theologischer und kirchenamtlicher Diskurse

⁴⁷ Vgl. Bremer, *Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis* (s. Anm. 9), 27–29.

⁴⁸ Vgl. Ziebertz, Döhnert, *Unser, Liturgische Normen zwischen Anspruch und Wirklichkeit* (s. Anm. 1), 163.

⁴⁹ Vgl. ebd., 166.

⁵⁰ Bremer, *Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis* (s. Anm. 9), 23.

einbringen, diskutieren und aufgreifen zu können. Solche Strukturen wären Ausdruck einer Kirche, die das Volk Gottes ernst nimmt, hört und seinen Glaubenssinn wie seine Glaubenspraxis als Ort der Theologie akzeptiert.⁵¹

4 Abschließende Thesen

Die Beobachtungen zu einer Ekklesiologie „alternativer“ Liturgien sollen in einigen Thesen zusammengefasst werden.

These 1: Die Ekklesiologie verändert sich mit der liturgischen Praxis, die wiederum mit Glaube und Gesellschaft in Bewegung bleibt.

Die vier Beispiele weisen letztlich auf kirchliche wie gesellschaftliche Veränderungen hin, die am Gottesdienst nicht spurlos vorbeigehen. Am eindeutigsten kann man das mit Blick auf die veränderte Sicht der Gesellschaft auf Homosexualität sagen, der zugleich eine theologische Neubewertung entspricht.⁵² Ebenso eindeutig ist, dass das Zusammenleben mit Menschen anderer Religionen und Bekenntnisse immer wieder zu einer Herausforderung für den Gottesdienst wird. Trauerfeiern nach Katastrophen sind hier nur ein (wenngleich extremes) Beispiel. Die Segnung am Valentinstag ist entstanden zum einen in Reaktion auf den außerhalb der Kirche existierenden Tag der Liebenden, ist zum anderen entwickelt worden in der christlichen Diaspora. Sie hat vom kirchlichen Selbstverständnis her ihre Offenheit erhalten. Das Bonner Mittagsgebet ist ein liturgisches „Angebot“ – ein Begriff, über dessen ekklesiologische Aussagekraft auch nachzudenken wäre – inmitten der Großstadtseelsorge und damit eines sehr fluiden und offenen Umfelds. Ekklesiologie, die sich auf solche und andere liturgische Feiern gründet, kann nicht statisch sein, sondern bleibt selbst in Bewegung, auch auf Zukunft hin.

⁵¹ Der Synodale Weg kann sich dafür zu einem Paradigma entwickeln. Zumindest lässt die Eröffnung im Dezember 2019 das hoffen.

⁵² Vgl. S. Goertz (Hg.), „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“. Homosexualität und katholische Kirche (Katholizismus im Umbruch 3), Freiburg i. Br. 2015.

These 2: Eine Ekklesiologie, die aufgrund liturgischer Praxis entwickelt wird, kann (und soll) kein geschlossenes System ergeben, sondern wird Ambiguitäten aushalten müssen.

Das ist ein weiterer Ertrag der wenigen Beobachtungen, die hier gemacht werden konnten. Man kann eine Ekklesiologie denken, die ein in sich stimmiges und geschlossenes System „Kirche“ präsentiert. Die sehr unterschiedlich situierten Beispiele zeigen, dass die Praxis der Kirche eine andere ist und sich in dieser Praxis Kirche sehr unterschiedlich als sie selbst präsentiert: in Verantwortlichkeiten, im Umgang mit Lebenskonstellationen, in der keineswegs nebensächlichen Auswahl von Riten und Texten, in der Nutzung von Räumen, im Zugehen auf oder sich Öffnen für andere Religionen und Bekenntnisse. Das verlangt nach einem ekklesialen Selbstbewusstsein, das Außerordentliches in der eigenen Liturgie tolerieren kann, ohne dadurch die eigene Identität gefährdet zu sehen. Zu einer solchen Ekklesiologie gehören Mehrdeutigkeit und Vielfalt, gehört die von Thomas Bauer (* 1961) angesprochene Ambiguitätstoleranz. Es geht nicht um Gleichgültigkeit, sondern darum, Vielfalt, Komplexität, Pluralität als Bereicherung zu begreifen und sich immer neu damit auseinanderzusetzen.⁵³ Das führt zu einer durchaus spannungsvollen Ekklesiologie, die aber der Realität der Kirche entspricht.⁵⁴ Es erfordert erhebliche liturgische Kompetenz, um damit umgehen zu können. Es verlangt ebenfalls die immer neue liturgiewissenschaftliche Reflexion. Aber eine solche Ekklesiologie korrespondiert mit der Praxis und kann für sie hilfreiche Kriterien entwickeln.

These 3: Diese „alternativen“ Liturgien sind Ausdruck einer Kirche, die für unterschiedliche Weisen des Glaubens und verschiedene Lebenssituationen offen ist.

Der Begriff „offen“ kann sehr unterschiedlich verstanden werden. Er steht hier für Offenheit zur Gesellschaft hin. Das kann für jede dieser Liturgien in Anspruch genommen werden. Jede(r) ist eingeladen, sie zu feiern. Das unterscheidet sie beispielsweise von einer Eucharistie-

⁵³ Vgl. Bauer, Vereindeutigung der Welt (s. Anm. 11), 30.

⁵⁴ Hierfür sei nochmals verwiesen auf: Gruber, Umwertungen (s. Anm. 12).

feier, die unter anderen Voraussetzungen steht, und trägt in die Ekklesiologie etwas Neues ein. Diese Liturgien sind zudem offen für unterschiedliche Lebensstile. Sie zeigen eine Kirche, die die Gottesbotschaft Menschen unbeschadet ihres Geschlechts, ihres Glaubensstandes, ihrer Kirchen- und Religionszugehörigkeit zuspricht, weil sie – das muss vorausgesetzt werden – von der Nähe Gottes zu diesen Menschen ausgeht. Offenheit meint nicht Gleichgültigkeit und Beliebigkeit, das würde die Ekklesiologie auf den Kopf stellen, der es mit Kehl gesprochen um Selbstverständnis und Selbstvollzug der Kirche im Glauben geht. Wer so handelt, wie es diese Liturgien zeigen, handelt aus großer gläubiger Souveränität heraus und kann mit der genannten Ambiguität umgehen. Hier feiert eine Kirche, die aufgrund ihrer Glaubensüberzeugung auf die wechselnden Herausforderungen der Gegenwart auch situativ reagieren kann, ohne ihre Erkennbarkeit zu verlieren.

These 4: Die Kirche, die in diesen Feiern sichtbar wird, ist eine stark partizipative Kirche.

Inmitten aller Diskussionen um Macht und Klerikalismus, die auf dem Synodalen Weg geführt werden, weisen diese Liturgien die Kirche als Glaubensgemeinschaft aus, die für den Gottesdienst die Kompetenz aller Getauften in Anspruch nimmt und zugleich Menschen mit dem Gottesdienst ein Feld eröffnet, das für und aus dem Glauben gestaltet werden kann. Alle vier Gottesdienstformen sind durch vielfältige unterschiedliche Aktionsmöglichkeiten aller Getauften geprägt, befragen von hierher kritisch andere Ekklesiologien der Liturgie und schreiben sie fort. Wenn man sieht, wie zentral die Vorstellung der *participatio actuosa* für das Konzil war, kann man feststellen, dass die Ekklesiologie „alternativer“ Liturgien nicht nur Offenheit zur Gesellschaft hin implizieren, sondern auch nach innen eine neue Offenheit praktizieren. Sie besitzen das Potenzial, einer theologischen Grundaussage des Konzils weitere Dynamik zu verleihen und von hierher der Ekklesiologie der Liturgie zukunftsweisende theologische Impulse zu geben.

These 5: Eine Kirche, die Glaubenssinn und -praxis als Ort der Theologie ernst nimmt, bedarf synodaler Strukturen.

Eine solche Kirche und Ekklesiologie, wie sie hier skizziert worden ist, ist durchaus spannungsvoll. Sie braucht Orte des Austausches, der Verständigung, der Entscheidung, wenn es bei Glaube und Kirche nicht um Beliebigkeiten gehen soll. Wenn man den Glaubenssinn und die Glaubenspraxis in der Breite, wie hier beschrieben, als Ort der Theologie verstehen möchte, müssen synodale Strukturen geschaffen werden, in denen Kirchenleitung und die anderen Gläubigen, auch Vertreter(innen) der Theologie, sich darüber austauschen können, wie sich die Kirche heute selbst verstehen und wie sie sich nach außen darstellen will. Die „alternativen“ Liturgien zeigen, dass die verschiedenen Akteur(inn)e(n) in der Kirche zusammenkommen müssen, um solche und andere Wege der Kirche zu erörtern und zu Entscheidungen zu gelangen. Die Liturgien sind in der Pastoral entstanden, sie prägen das Bild der Kirche für viele in der Gesellschaft mit. Das ruft nach einer entsprechenden theologischen Reflexion und Rezeption.