

Religiöser Pluralismus als Herausforderung der Liturgie. Eine Relecture der Liturgiekonstitution

Benedikt Kranemann

1. Einführung

Pius Parsch hat 1940 sein Buch über die „Volksliturgie“ herausgegeben. Er nahm für sich in Anspruch, diesen Begriff selbst gefunden zu haben.¹ Das Ziel seiner Bemühungen war ein Beitrag zu einer volkskirchlichen Erneuerung und einer Förderung der aktiven Teilnahme des Volkes an der Liturgie. Dieses pastoralliturgische Programm entwickelte Parsch in einer Zeit, für die er über das Sudetenland sagen konnte: „Die Schule bot mir in religiöser Hinsicht nicht viel Anregung. [...] Die Mitschüler im Gymnasium waren meist religionslos oder indifferent.“² Was man in diesem interessanten Buch findet, sind vor allem Impulse und Reflexionen zur Liturgie der Pfarrei. Man stößt aber kaum auf etwas, das darüber hinausweist.

Wenn man hingegen heute nach einer Liturgie für das „Volk“ in ganzer Breite fragt, muss man weiter ausholen. Die Zahl der Konfessionslosen ist im deutschen Sprachgebiet gewachsen.³ Innerhalb der Kirchen begegnet man sehr unterschiedlichen Frömmigkeitspraktiken und Bindungen an die jeweilige Institution. In Gesellschaft und Kirche trifft man häufig auf „Patchworkreligion“.⁴ Neben der konfessionell gebundenen gibt es längst Spiritualität und religiöse Praxis unter Konfessionslosen, wie groß diese Gruppe auch sein mag. Wenn Danièle Hervieu-Léger von „Religion

1 P. Parsch, *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang*. Klosterneuburg–Wien 1940, 5 (Nachdruck: Würzburg 2004 [Pius-Parsch-Studien 1]). Zu den „lebensgeschichtlichen Prägungen“ von Parsch vgl. A. Redtenbacher, *Der Einfluss von Pius Parsch in der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, in: HfD 67 (2013) 230–245, hier 231 f.

2 P. Parsch, *Volksliturgie* (wie Anm. 1) 11.

3 Vgl. T. Kläden, *Forcierte Säkularität als Trend*, in: R. Hempelmann/H. Schönmann (Hg.), *Glaubenskommunikation mit Konfessionslosen. Kirche im Gespräch mit Religionsdistanzierten und Indifferenten* (EZW-Texte 226), Berlin 2013, 37–53.

4 Vgl. aus theologischer Perspektive die Analysen zur Situation der katholischen Kirche von R. Bucher, *... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche*, Würzburg 2012; H.-J. Höhn, *Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute*, Freiburg–Basel–Wien 2012.

in Bewegung“ spricht und die so Bewegten als „Pilger und Konvertiten“ bezeichnet,⁵ Grace Davie über das „believing without belonging“ und „vicarious religion“ doziert,⁶ schließlich José Casanova die Westeuropäer warnt, über der Säkularisierungsthese neue religiöse Entwicklungen neben den traditionellen Religionsinstitutionen nicht wahrzunehmen,⁷ ahnt man, was alles mit Pluralisierung angesprochen ist.

Notwendig ist ein intensives Nachdenken darüber, was der Stand der Liturgie in diesem Umfeld ist. Von Pius Parsch und den meisten seiner Zeitgenossen ist, wenn nicht alles täuscht, hier wenig zu erwarten. Sie stellen sich zwar als Theologen den Herausforderungen ihrer Zeit, aber sie sind ganz auf die Pfarrei konzentriert.⁸ Doch viele sind heute nicht mehr in dieser Pfarrei und nehmen nur punktuell und bedarfsweise kirchliche Rituale in Anspruch. Sie bewegen sich außerhalb der Kirche, aber suchen anlassbezogen immer wieder den Kontakt: bei einem Fest im Jahreslauf, anlässlich eines Ereignisses in der Familie, in einer Notlage usw. Die Kirche und die Kirchen reagieren darauf zunehmend mit dem, was sie diakonische oder missionarische Liturgie nennen oder auch als niederschwellige Feiern bezeichnen.⁹ Letztere sind offensichtlich schwer zu verorten,

5 Vgl. D. Hervieu-Léger, Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung (Religion in der Gesellschaft 17), Würzburg 2004.

6 Vgl. G. Davie, Religion in Europe in the 21th Century. The Factors to Take into Account, in: Archives Européennes de Sociologie 47 (2006) 271–296; dies., The Sociology of Religion (BSA new horizons in sociology), Los Angeles 2007; dies., Vicarious Religion. A Methodological Challenge, in: N. T. Ammerman (Hg.), Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives, Oxford–New York 2007, 21–35.

7 Vgl. J. Casanova, Die religiöse Lage in Europa, in: H. Joas/K. Wiegandt (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt/M. 2007, 322–357.

8 Vgl. T. Maas-Ewerd, Liturgie und Pfarrei. Einfluß der liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet, Paderborn 1969; zum Konzept der Pfarrei als Gemeinde und der „Pfarrfamilie“ vgl. A. Poschmann, Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde (Erfurter theologische Studien 81), Leipzig 2001, 70–73; ders., Klosterneuburg und Leipzig – zwei Zentren der liturgischen Bewegung, in: HfD 58 (2004) 133–141, vergleicht die Besinnung auf die Pfarrei bei Parsch und im Leipziger Oratorium.

9 Vgl. dazu in den letzten Jahren Analysen und Konzepte bei H. Bauernfeind, Inkulturation der Liturgie in unsere Gesellschaft. Eine Kriteriensuche – aufgezeigt an den Zeitzeichen Kirche heute, Esoterik/New Age und modernes Menschsein (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 34), Würzburg 1998; Benedikt Kranemann [u. a.] (Hg.), Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie, Stuttgart 2000; M. Lätzel, Den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten, Regensburg 2004; vgl. auch die im Folgenden genannte Literatur.

werden mal als katechumenal, mal als präkatechumenal bezeichnet, heißen Schwellenrituale oder finden im Vorhof der Heiden statt. Solche Bezeichnungen grenzen häufig aus und formulieren damit negativ. „Offene Türen: Feiern mit Menschen auf der Suche nach Gott“ wurde jüngst ein Buch sehr sinnvoll betitelt.¹⁰ Was haben die Liturgiekonstitution, was die Liturgietheologie zu solchen Feiern mit Gottsuchern zu sagen? Was hat die Liturgiewissenschaft,¹¹ was die Liturgie beizutragen, wenn es um religiösen Pluralismus geht?

2. Liturgietheologische Überlegungen zur Liturgie im religiösen Pluralismus

Die Antwort ist zunächst einfach: Von ihrem Selbstverständnis her kann die katholische Kirche, die der Liturgie für die eigene Identität eine zentrale Rolle beimisst, an der Liturgiefeier für eine solche Verhältnisbestimmung von Kirche und Pluralismus nicht vorbeigehen. Die Feier des Gottesdienstes – und damit ist hier immer mehr und anderes als allein die Eucharistie gemeint – gehört in die Mitte der Kirche.¹² Wer theologisch über die Veränderungen durch den Pluralismus und die Konsequenzen für den Glauben reflektiert und dabei nach der Zukunft der Kirche fragt, muss deshalb die Liturgie einbeziehen. Das gilt für die Kirche auch und gerade dort, wo sie sich den Veränderungen in der Gesellschaft und hier in erster Linie dem religiös-weltanschaulichen Pluralismus stellt. Die Liturgie spielt eine entscheidende Rolle in diesen Umbrüchen, weil sie als Ritual aufgrund ihrer Zeichensprache und ihrer charakteristischen Möglichkeiten der Glaubensartikulation, nicht zuletzt ihrer Sinnhaftigkeit

10 Vgl. G. Brüske, *Offene Türen: Feiern mit Menschen auf der Suche nach Gott. Eine Arbeitshilfe zu niederschweligen Gottesdiensten*, Freiburg/Schw. 2010.

11 Stefan Böntert hat darauf aufmerksam gemacht, dass schon in der liturgiewissenschaftlichen Ausbildung eine Auseinandersetzung mit entsprechenden Phänomenen notwendig ist; vgl. S. Böntert, *Identität wahren und Vielfalt wagen. Zu den Aufgaben und Zielen liturgiewissenschaftlicher Aus- und Fortbildung im Umfeld des weltanschaulichen Pluralismus*, in: *Theologie der Gegenwart* 52 (2009) 267–278.

12 Das macht schon vom Titel her der Sammelband mit Aufsätzen von Angelus A. Häußling, *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 79)*, hg. von M. Klöckener u. a., Münster 1997, deutlich.

eigene Beteiligungsformen kennt,¹³ die weit über die sogenannte Kern-gemeinde hinaus eine kommunikative Wirkung entfalten können.

Das erste Dokument des Zweiten Vatikanums gilt Fragen der Liturgie. In der Liturgiekonstitution entdeckt man bereits zentrale theologische Aussagen, die später in anderen Beschlüssen des Konzils erneut durchgearbeitet werden. Das Konzil sendet, indem es *Sacrosanctum Concilium* als ersten Text verabschiedet, ein Signal hinsichtlich der Bedeutung des Gottesdienstes aus. Die Liturgiekonstitution ist bekanntlich missverstanden, wollte man sie allein als ein pastoral-, also praxisorientiertes Dokument lesen. Sie beginnt vielmehr mit einer Reihe weitreichender theologischer Aussagen zum Wesen der Liturgie, zu ihrer Theo- und Christozentrik, zum Kirchenbild des Gottesdienstes, zum Verhältnis von Kultur und Liturgie, aber auch zur Theologie des Wortes, zur Teilnahme der Gläubigen usw.¹⁴

Was darf von einer solchen Theologie in Zeiten des Umbruchs erwartet werden? Das gesellschaftlich-kirchliche Umfeld des Gottesdienstes in unseren Breiten ist kaum strittig: Wir leben in einer kleiner werdenden Kirche und erleben in der Gesellschaft eine abschmelzende Vertrautheit mit der Überlieferung und den Ritualen der Kirche. Zugleich begegnen wir einer großen Vielfalt in den Glaubensbiographien und der religiösen Praxis in der Kirche. Zum Umbruch, den die Kirche derzeit erlebt, gehört die Erfahrung, dass die Zahl derer, die an den Rändern oder außerhalb der Kirche leben, immer stärker zunimmt. Es gilt zugleich wahrzunehmen, dass religiöse Praxis auch jenseits der Kirche vital ist. Es kommt hinzu, dass es Bereiche im kirchlichen Leben gibt, in denen die Grenze zwischen Kirchengliedern und Außenstehenden fließend ist. Das gilt

13 Auf die besondere „Sprache“ der Rituale macht aus theologischer Sicht H. Zabowski, *Vom Geschehen des Rituals. Hermeneutische Überlegungen*, in: *IKaZ* 42 (2013) 327–339, aufmerksam.

14 Vgl. zu einigen zentralen Aussagen zur Theologie der Liturgiekonstitution W. Haunerland, *Culmen et Fons. Zur Rezeption einer liturgietheologischen Spitzenaussage*, in: *LJ* 63 (2013) 137–152; M. Klöckener, *Die Zukunft der Liturgiereform – im Widerstreit von Konzilsauftrag, notwendiger Fortschreibung und „Reform der Reform“*, in: A. Redtenbacher (Hg.), *Die Zukunft der Liturgie. Gottesdienst 40 Jahre nach dem Konzil, Innsbruck–Wien 2004*, 70–118, bes. 72–88; J. Knop, *Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik*, Freiburg–Basel–Wien 2012, 172–176; K. Richter, *Grundlagen des Aufbruchs: Die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“*, in: H. Kerner (Hg.), *Aufbrüche. Gottesdienst im Wandel*, Leipzig–Trier 2010, 85–109, bes. 87–90. Vgl. auch die Beiträge in M. Stuflesser (Hg.), *Sacrosanctum Concilium. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 1)*, Regensburg 2011.

längst nicht mehr nur für die Christmette! Kurz gefasst: Die Zahl der Kirchenmitglieder wird kleiner, die Grenzen zwischen Innen und Außen werden unschärfer, die Kirche wird aber mit ihrem Umfeld pluraler und vielleicht auch offener. Umso dringlicher ist die Frage, was die Lebensmitte ausmacht, auf die nach theologischem Verständnis alle rituell-liturgischen Vollzüge der Kirche hin ausgerichtet sein müssen und um die herum sich immer wieder neu Kirche bildet, was also das theologisch-spirituelle Zentrum ist, aus dem schließlich Gemeinschaft wie Individuum leben können. Gefordert ist eine gleichermaßen prägnante wie sprechende Liturgietheologie, die das Zentrale des Glaubens und das tragende Moment von Kirche lebensrelevant zum Ausdruck bringt.

Eine solche Theologie würde entschieden zu kurz greifen, wenn sie allein auf die Kirche im engeren Sinne fokussieren würde.¹⁵ Dafür gibt es mehrere Gründe: Ein solches Selbstverständnis der Kirche würde wesentlichen Aussagen des Zweiten Vatikanums nicht gerecht. Die Liturgiekonstitution bezeichnet Gott mit 1 Tim 2,4 als denjenigen, der die Rettung aller Menschen will (SC 5). Später ist vom Ruf zu Glaube und Bekehrung die Rede, der der Liturgie vorausgehen muss. (Aber gibt es nicht auch eine Liturgie, die „missionarisch“ wirkt?¹⁶) Mit Blick auf die Heilsprolepse in

15 Überlegungen, denen in diesem Zusammenhang nachzugehen lohnt, bietet Hans-Joachim Sander an, der mit Blick auf die Lebenswendefeier im Erfurter Dom von einem „theologischen thirdspace“ zwischen Kirche und Gesellschaft spricht. „Dieser *thirdspace* geht vom Geschehen des neuen Ritus aus, den die Lebenswendefeier anbietet. Er nötigt zu einem Diskurs über andere Formen des Lebens und andere Weisen des Glaubens an die Gottespräsenz. Dieser *thirdspace* ist entscheidend für den Respekt vor der anonymen Gegenwart Gottes, weil er sowohl den expliziten Glauben wie das reale Leben auf eine Überschreitung hin öffnet, ohne die es keine Passage im Leben geben kann. Ein solcher dritter Raum ist für den expliziten Glauben an den Stadtbewohner Gott, also den christlichen Glauben, der sich im Dom eindrucksvoll Platz verschafft hat, überaus hilfreich. Denn sonst versagen die vielen Worte, die in diesem Glauben und seinen religiösen Riten über Gott gemacht werden, angesichts der Sprachlosigkeit seiner Präsenz.“ H.-J. Sander, Weniger ist mehr und Gott steckt in den Details. Der Gottesraum in Lebenswenden und seine urbane Feier, in: Theologie der Gegenwart 56 (2013) 272–287, hier 287. Zur Lebenswendefeier vgl. das Themenheft „Feier der Lebenswende“ (= Theologie der Gegenwart 56 [2013], H. 4) und 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 (Studien zur Pastoralliturgie 32), Regensburg 2011, 253–273.

16 Vgl. dazu schon früh A. Gerhards, Die Rolle des Gottesdienstes für die Weitergabe des Glaubens, in: ders., Erneuerung kirchlichen Lebens aus dem Gottesdienst. Beiträge zur Reform der Liturgie (Praktische Theologie heute 120), Stuttgart 2012,

der Liturgie wird von der Kirche die Verkündigung der Heilsbotschaft an die Nichtglaubenden verlangt (SC 9).¹⁷ Und wieder ein Stück weiter in der Konstitution wird deutlich, dass es einen unterschiedlichen Grad der liturgischen Entwicklung gibt, der mit „Alter, Verhältnissen, Art des Lebens“ zusammenhängt (SC 19). An zentraler Stelle kommen nicht nur die Vielfalt des Glaubenslebens in der Kirche, sondern auch die unterschiedlichen Glaubenssituationen in den Blick. Es reicht nicht ein Schwarz-Weiß-Kontrast, um das Glaubensleben zu erfassen, die Lebensverhältnisse in Kirche und Gesellschaft sind komplexer.

Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man die Liturgiekonstitution mit anderen Dokumenten zusammenschaut, insbesondere mit der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“. In GS 22 wird der Sache nach vom Paschamysterium gesprochen. Ein entscheidender Satz zu Beginn besagt, Christus sei schlechthin „der neue Adam“. Indem er das Mysterium des Vaters offenbare, mache er „dem Menschen den Menschen selbst voll kund“. Hans Joachim Sander kommentiert: „Wer sich auf Christus einlässt, steht in einer Beziehung zu jedem Menschen und muss deshalb Ausschließungen vermeiden.“¹⁸ Er legt GS 22 im Weiteren so aus, dass die Kirche sich nicht von dem trennen darf, was die Menschen bewegt.¹⁹ Er fährt später fort: „Christus ist der *locus theologicus proprius* der Begegnung der Kirche mit den Menschen, den Adressaten ihrer Botschaft; und die Menschen sind der *locus theologicus alienus* der Begegnung der Kirche mit Christus, ihrem Gründer und dem Grund ihrer Botschaft. In der Konstellation von innen und außen zwischen beiden realisiert sich die

190–208 (zuerst 1995 erschienen); ders., *Liturgie: Lern- und Lebensort des Glaubens*, ebd. 209–216 (zuerst 2000 erschienen).

17 Leider wird das in Kommentaren wenig aufgegriffen. Vgl. J. A. Jungmann, *Constitutio de sacra Liturgia. Konstitution über die heilige Liturgie. Einleitung und Kommentar*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche. Ergänzungsband 1* 12 (1966), 9–109, hier 24; E. J. Lengeling, *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar (reihe lebendiger gottesdienst 5/6)*, Münster 1965, 30 f.; R. Kaczynski, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium* (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 2), Freiburg–Basel–Wien 2004, 1–227, hier 73 f. Kaczynski vermerkt ebd. 72 sogar: „Da sie [die Liturgie; BK] selbst nicht in erster Linie missionarisch ist, muß die Verkündigung des Glaubens vorausgehen.“

18 H.-J. Sander, *Gaudium et spes*, in: G. Bausenhardt u. a., *Apostolicam actuositatem. Dignitatis humanae. Ad gentes. Presbyterorum ordinis. Gaudium et spes* (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 4), Freiburg–Basel–Wien 2005, 581–886, hier 740.

19 Ebd. 741.

pastorale Ortsbestimmung von GS.“²⁰ Gilt das auch für die Liturgie? Kann eine solche Begegnung von innen und außen nicht auch in Liturgie und liturgienaher Feier geschehen?

Eine ausschließliche Konzentration allein auf ein wie immer geartetes Zentrum der Kirche würde auch den gesellschaftlichen Realitäten im deutschen Sprachgebiet nicht gerecht. Es gibt Regionen, und sie befinden sich nicht allein in Ostdeutschland, in denen es neben der Liturgie der Gemeinde eine gottesdienstliche Praxis am Rande oder außerhalb der Kirche gibt, in der insbesondere Benediktionen und einfache Wortgottesdienste zu unterschiedlichen Anlässen und Zeiten im Jahreslauf eine besondere Rolle spielen. Es handelt sich um eine ernsthafte religiöse Praxis, die man aus einer bestimmten theologischen Perspektive als „marginal“ bezeichnen könnte,²¹ die aber für die Betroffenen von zentraler Bedeutung für das eigene Leben ist. Die britische Religionssoziologin Grace Davie hat von einem „believing without belonging“ gesprochen.²² Arbeiten aus jüngerer Zeit von Otmar Fuchs²³ und Andreas Odenthal²⁴ fordern eine neue Sicht auf eine solche religiöse Praxis heraus, die, wie sie ausführen, theologisch zu reflektieren ist. Odenthal hat sich jüngst aus gnadentheologischen Überlegungen gegen eine rituelle wie theologische Arroganz gegenüber „Taufscheinchristen“ ausgesprochen. „Die christliche Gemeinde hat sich immer schon durch die Offenheit und Öffentlichkeit ihres rituellen Tuns ausgezeichnet, ohne dabei den spezifisch christlichen Gehalt (das Paschamysterium) zu verleugnen.“²⁵

20 Ebd. 742.

21 Vgl. M. Barnard, Voorbij de liturgiewetenschap?!, in: L. van Tongeren/P. Post (Hg.), Voorbij de liturgiewetenschap. Over het profiel van liturgische en rituele studies (Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 12), Groningen – Tilburg 2011, 25–35, hier 26, der für eine „a-centrische“ Betrachtung der Liturgie plädiert: „Radicaal a-centrisch wil zeggen, dat iedere liturgische vorm dient te worden beschouwd als een particuliere vorm temidden van andere particuliere vormen en dus ook als zodanig benaderd dient te worden; het gaat niet aan onderscheid aan te brengen tussen kernliturgie en liturgie in de marge.“

22 Vgl. die Erläuterungen in G. Davie, Religion in Europe (wie Anm. 6) 274–277. Davie hält ebd. 276 fest: „Believing without belonging is a pervasive dimension of modern European societies; it is not confined to the religious lives of European people.“

23 Vgl. u. a. O. Fuchs, „Unbedingte“ Vor-Gegebenheit des Rituals als pastorale Gabe und Aufgabe, in: Theologische Quartalschrift 189 (2009) 106–129.

24 Vgl. A. Odenthal, Reiche Liturgie in der Kirche der Armen? Zum Über-Fluss gottesdienstlichen Handelns im Kontext einer diakonischen Pastoral, in: ThQ 193 (2013) 282–290.

25 Ebd. 287.

Das ist unter anderen Voraussetzungen auch auf Konfessionslose hin weiterzudenken.

Gefordert ist also eine Kirche, die sich nicht auf sich selbst konzentriert, sondern sich aus theologischen Motiven als eine zur Gesellschaft und in der Gesellschaft offene Kirche versteht. Eine andere Daseinsform von Kirche ist nach dem Konzil und einer Konzilsrezeption, in der sich Kirche immer mehr als „Welt-Kirche“, so Peter Hünemann, zu verstehen gelernt hat,²⁶ ehrlich betrachtet nicht mehr vorstellbar. Notwendig ist eine Kirche, die das Evangelium lebt und die es anderen als lebenswert anbietet, weil sie dieses Evangelium als lebenstragende Kraft versteht und dafür über den eigenen Raum hinaus engagiert sein will. Sie wird sich um eine Liturgietheologie bemühen müssen, deren Programmatik auf das Leben heutiger Menschen hin artikuliert werden kann, und um eine dem entsprechenden Liturgie ringen.

3. Paschamysterium und Liturgie im religiösen Pluralismus

Es sind also mehrere Aspekte, die für eine Liturgietheologie, wie sie hier zur Diskussion steht, wichtig sind und reflektiert werden müssen: Diese Theologie muss das Wesentliche des Glaubens und hier vor allem des Gottes- wie Menschenbildes wiedergeben. Sie muss auf ganz unterschiedliche Bereiche von Kirche, auf Menschen in Nähe und Distanz zur Kirche und auf ganz verschiedenen Transzendenzerfahrungen hin sprechen können. Sie muss sich schließlich durch Entschiedenheit wie Offenheit auszeichnen.

Wo findet eine solche Liturgietheologie ihre Mitte? Es ist auffällig, dass in letzter Zeit der zentrale theologische Begriff aus Liturgischer Bewegung und Liturgiekonstitution wieder verstärkt durchdacht wird: der Begriff „Paschamysterium“.²⁷ Er geht im Wesentlichen auf den Bene-

26 P. Hünemann/Kommentatoren, Schlusswort: Eine „kalligraphische Skizze“ des Konzils, in: Guido Bausenhardt u. a. (Hg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 5), Freiburg–Basel–Wien 2006, 447–469, hier 462.

27 Vgl. dazu in jüngerer Zeit B. Jeggle-Merz, Pascha-Mysterium. „Kurzformel“ der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils, in: IKaZ 39 (2010) 53–64; W. Haunerland, Mysterium paschale. Schlüsselbegriff liturgietheologischer Erneuerung, in: G. Augustin/K. Kardinal Koch (Hg.), Liturgie als Mitte des christlichen Lebens

diktiner Odo Casel zurück, wurde – umstritten – in der Auseinandersetzung mit Religionsgeschichte, antiker Literatur und vor allem den Kirchenvätern und östlichem Erbe gewonnen, dann im Konzil rezipiert. Henri Jenny und Aimé-Georges Martimort protegierten den Begriff und die ihm immanente Theologie, wobei, wie Winfried Haunerland anmerkt, „für manche Konzilsväter [...] der Hinweis auf das Paschamysterium offensichtlich nicht problemlos“ war.²⁸ Er wurde implizit zu einem theologisch zentrierenden Begriff von Sacrosanctum Concilium. Der Begriff hat durchaus Staub angesetzt, seine Deutung ist manchmal nicht sehr frisch. Und dennoch besitzt er nach wie vor Potenzial und eröffnet vielfältige Erschließungsmöglichkeiten gerade mit Blick auf die beschriebene Situation der Kirche, wie das eben schon anzitierte erste Kapitel der Liturgiekonstitution zeigt. Es handelt über „Das Wesen der heiligen Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche“ und beginnt mit einem Zitat aus 1 Tim 2,4: „Gott, der ‚will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen‘“ (SC 5). Wenn über das Wesen der Liturgie gesprochen wird, steht also bemerkenswerterweise der universale Heilswillen Gottes am Anfang. Man hätte durchaus anders und exklusiver einsetzen können, gerade wenn es um einen zentralen Lebensvollzug der Kirche selbst geht, wählt aber diesen Einstieg. Ihm folgt ein großer heilsgeschichtlicher Entwurf, der Alten und Neuen Bund, Israel und Kirche in den Blick nimmt und in den Mittelpunkt die Erlösung in Jesus Christus stellt. Wenn man zudem auf die Universalität des Heilshandelns Gottes, wie im ersten Satz ausgesprochen, schaut, ist interessant, wie Christus eingeführt wird: Er ist der Sohn, das Fleisch gewordene Wort, der Messias; und dann kommen Kennzeichnungen (Prädikationen), die die Proexistenz Christi beschreiben: Gott hat ihn gesandt, „den Armen das Evangelium zu predigen und zu heilen, die zerschlagenen Herzens sind, ‚den Arzt für Leib und Seele‘, den Mittler zwischen Gott und den Menschen“ (SC 5). Das erste Kapitel der Liturgiekonstitution – darauf kommt es an – dreht sich um die Bedeutung der Liturgie für die Kirche, aber es eröffnet hintergründig eine viel weitere Perspektive – mit Konsequenzen für die Liturgietheologie wie -praxis. Es lenkt den Blick, und zwar eingangs, über die

(Theologie im Dialog 7), Freiburg–Basel–Wien 2012, 189–209; S. Schrott, Die drei Tage des einen Mysteriums. Das Pascha-Mysterium als Schlüssel zu Liturgie und Triduum Sacrum, in: B. Leven/M. Stuflesser (Hg.), Ostern feiern. Zwischen normativem Anspruch und lokaler Praxis (Theologie der Liturgie 4), Regensburg 2013, 298–315.

28 W. Haunerland, Mysterium paschale (wie Anm. 27) 196.

Kirche hinaus auf alle Menschen. Es sind diese wenigen Sätze und es ist diese kurze theologische Skizze, vor der nun die Theologie des Paschamysteriums entfaltet wird, auch dies mit ganz knappen Strichen: Paschamysterium meint „sein seliges Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt. In diesem Mysterium ,hat er durch sein Sterben unseren Tod vernichtet und durch sein Auferstehen das Leben neugeschaffen“ (SC 5).

Die Bedeutung dieser Theologie ist in der Liturgiewissenschaft unbestritten; man müht sich, diese theologische „Kurzformel“²⁹ auch zu übersetzen. In der jüngeren liturgiewissenschaftlichen Diskussion stehen drei Aspekte im Vordergrund: eine Relecture des Begriffs „Paschamysterium“, die Rückbindung aller Liturgiefeier an das Paschamysterium und der Aufweis, dass das Paschamysterium nicht nur die Liturgie, sondern umfassender das Leben von Christen bestimmen soll. Was in der Feier des Paschamysteriums dem Menschen als Wandlung und Freisetzung widerfährt, soll im alltäglichen Leben und Handeln wieder aufscheinen. Für Stephan Wahle geht es in der theologisch entsprechend fundierten Liturgie um „das Widerfahrnis der Transzendenz“, aus dem bereits „in der Liturgiefeier [...] ein neues ethisches Miteinander“³⁰ anbricht. Dieses wiederum soll zur Lebensdeutung werden. Das gelingt aber nur einer Liturgie, die in ihrer theologischen Ästhetik sprechen kann.³¹

Angelus A. Häußling hat in seinen Arbeiten zum Paschamysterium den Aspekt der Zeitgenossenschaft zur Heilsgeschichte profiliert.³² Die Heilsunmittelbarkeit wird in diesem theologischen Ansatz betont. Die

29 Vgl. A. A. Häußling, „Pascha-Mysterium“. Kritisches zu einem Beitrag in der dritten Auflage des „Lexikon für Theologie und Kirche“, in: ALw 41 (1999) 157–165, hier 164.

30 S. Wahle, Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie (Innsbrucker theologische Studien 73), Innsbruck–Wien 2006, 456.

31 Auf den Zusammenhang von Ästhetik und gelingender Liturgiefeier macht aufmerksam A. Gerhards, Mimesis – Anamnesis – Poiesis. Überlegungen zur Ästhetik christlicher Liturgie als Vergegenwärtigung, in: ders., Erneuerung kirchlichen Lebens aus dem Gottesdienst (wie Anm. 16) 156–168 (zuerst 2002 erschienen); ders., Liturgie – die ästhetische Gestalt der Kirche zwischen Sein und Werden. Anmerkungen zu neueren Entwürfen einer Theologie der Liturgie, in: G. Augustin/K. Kardinal Koch (Hg.), Liturgie als Mitte des christlichen Lebens (wie Anm. 27) 210–234 (Auseinandersetzung mit den liturgietheologischen Entwürfen von Joseph Ratzinger und Walter Kasper).

32 Vgl. A. A. Häußling, Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart, in: ders., Christliche Identität aus der Liturgie (wie Anm. 12) 2–10.

Heilstaten sind den Feiernden heute so nahe wie den Gestalten der Heilsgeschichte.³³ Die theologische Dichte des Begriffs bleibt erhalten, gleichzeitig wird seine anthropologische Aktualität in einer Zeit des Umbruchs der Kirche herausgestellt.³⁴

Gerade in der Gegenwart mit ihren durchaus gegensätzlichen Signalen für den Status von Religion und Glaube erhält ein solch prägnantes theologisches Programm besondere Bedeutung, weil es die Lebensnähe des Gefeierten unterstreicht. Entscheidend ist zunächst, dass man sich innerhalb der Kirche dieses Programms bewusst ist und Liturgie so feiert, dass die Zusage von geistlicher Zeitgenossenschaft den Menschen überhaupt erreichen kann. Das rituelle Geschehen muss so vollzogen werden, dass erfahrbar wird: Gott ist *dem* Menschen nahe, damals wie heute; diese Nähe aber liegt allem menschlichen Tun voraus, ist gnadenhafte Zuwendung Gottes. Für das Selbstverständnis der Kirche, aber auch der Liturgie ist das eine wichtige Ansage, denn in der Konsequenz ist dann entsprechend Zugewandtheit zum Menschen gefordert – in der Kirche wie in der Liturgie.

Einen Übersetzungsversuch für Paschamysterium hat Karl-Heinrich Bieritz unternommen. Ihm geht es beim „Paschamysterium“ um die „Grundfrage menschlicher Existenz schlechthin“: den Tod und die Suche nach Sinn und Hoffnung für ein Leben im Angesicht des Todes.³⁵ Die eigentliche Botschaft lautet: ... *dass das Leben siegt*.³⁶ Es geht um die Lebensgeschichte Jesu Christi, aber im Letzten ist es die Geschichte des Menschen, die in einen neuen Horizont gestellt wird. „Der Weg zum Leben tut sich auf“, wenn das Pascha Jesu Christi gefeiert wird.³⁷ Joseph Ratzinger hat mit einer Reihe von Metaphern letztlich Ähnliches gesagt, als er „Pascha“ so ‚übersetzte‘: „Pascha ist ‚transitus‘ – ist die Dynamik der Überschreitung schlechthin, von Leben zu Tod und von Tod zu Leben,

33 Vgl. ebd. 10.

34 Das hat u. a. S. Wahle, Gottes-Gedenken (wie Anm. 30) herausgearbeitet, so ebd. im Kap. 7.2, wo „Liturgie als aktualisierendes Begegnungsgeschehen im Zueinander des Gedenkens Gottes und der Menschen“ (ebd. 410) interpretiert wird. Dazu vgl. S. Winter, Liturgie – Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der *lex orandi* (Theologie der Liturgie 3), Regensburg 2013, 187–200.

35 K.-H. Bieritz, Perspektiven der Liturgiewissenschaft, in: I. Mildenerger/W. Ratzmann (Hg.), Liturgie mit offenen Türen. Gottesdienst auf der Schwelle zwischen Kirche und Gesellschaft (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 13), Leipzig 2005, 9–30, hier 29.

36 Ebd. 30.

37 So S. Schrott, Die drei Tage des einen Mysteriums (wie Anm. 27) 306.

von Welt zu Gott, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, von den Stationen der Zeit in die neue Stadt, ins endgültige Jerusalem hinein.“³⁸

Für die Kommunikation über theologische Inhalte, die ohnehin heute für viele Menschen wie eine Zumutung wirken,³⁹ bleiben solche Neuübersetzungen unverzichtbar. Sie sind zugleich ein wichtiger Akt der Selbstverständigung über den Glauben als Voraussetzung für die Außenverständigung. Wenn man sich durch die Grundgedanken der Liturgietheologie hat führen lassen, entdeckt man in SC 9 die bereits erwähnte Aussage, dass sich das Tun der Kirche nicht in der Liturgie erschöpft. Vielmehr ist der Mensch zuvor zum Glauben gerufen. Die Kirche wird durch das Konzil aufgerufen, „denen, die nicht glauben, die Botschaft des Heils“ zu verkünden. Die Liturgiekonstitution selbst fordert diese Hinwendung nach außen, und zwar innerhalb der Ausführungen zur Theologie der Liturgie und damit in den sehr grundlegenden Abschnitten der Konstitution. Leider ist das in der Vergangenheit wenig gewürdigt worden.⁴⁰ Vielleicht stand dabei die Sorge im Hintergrund, die Liturgie könne für Mission wie Diakonie verzweckt werden. Das ist tatsächlich eine Gefahr, der man entgegentreten muss, will man die Liturgie nicht beschädigen. Deshalb ist es sinnvoll, von missionarischer oder diakonischer Dimension der Liturgie zu sprechen, um zu verdeutlichen, dass es sich um eine unter verschiedenen Dimensionen handelt. Zugleich muss deutlich werden, dass im Zentrum der Liturgie die Feier der Offenbarung Gottes in Jesus Christus steht. Dieses Zentrale darf nicht verzweckt bzw. unterschiedlichen Zwecken und Zielsetzungen untergeordnet werden. Ebenso wenig aber kann übersehen werden, dass eine Liturgiefeier Menschen für Evangelium und Glauben ansprechen und begeistern kann. Dafür muss es Liturgien geben, die die Botschaft Jesu Christi in einer glaubwürdigen und überzeugenden Weise feiern – eigentlich die Anforderung schlechthin an jede Liturgiefeier. Dem Evangelium muss gleichsam Raum gegeben werden, die ihm eigene Kraft auch für Menschen zu entfalten, die keiner Glaubensgemeinschaft angehören.

Es geht also zunächst um die Liturgiefeier als Mitte der Kirche selbst. In einem weiteren Schritt müssen Formen für Feiern auch mit Kirchenfernen gesucht werden, in denen in unterschiedlichen Lebenssituationen die Präsenz Jesu Christi und die christliche Hoffnung zum Ausdruck kommen. Es handelt sich um Feiern, die weit über den Kirchenraum hinaus

38 J. Kardinal Ratzinger, 40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick, in: LJ 53 (2003) 209–221, hier 212.

39 Vgl. S. Wahle, Gottes-Gedenken (wie Anm. 34) 464.

40 Vgl. o. Anm. 17.

rituell „sprechen“ können. Mit ihnen entgrenzt man das, was sich mit Paschamysterium verbindet, über den engeren kirchlichen Binnenraum und eröffnet die Möglichkeit, dass Menschen auch außerhalb der Kirche damit in Kontakt kommen. In einer Zeit des Umbruchs der Kirche muss die Frage gestellt werden, ob innerkirchlich Ritual und Liturgie genug zugetraut wird, wenn es um Kommunikation des Glaubens und dessen, was sich mit Paschamysterium verbindet, gegenüber Konfessionslosen und Suchenden geht.

Es ist allerdings zweifelhaft, ob das genug wahrgenommen wurde und wird. Mit Blick auf die Relecture von Schriften Pius Parschs und kurz nach dem 50-jährigen Jubiläum der Liturgiekonstitution müssen kritische Rückfragen gestattet sein. Teile der Liturgischen Bewegung haben sich ausdrücklich und in ihrer Zeit aus guten Gründen auf einen theologisch und spirituell gewichtigen, aber begrenzten Pfad der Liturgie festgelegt: Tagzeitenliturgie, Eucharistie, die Sakramente, einige wenige Sakramentalien, das Kirchenjahr mit sehr starker Differenzierung und unterschiedlicher Gewichtung. Der Bereich der sog. Volksfrömmigkeit wurde häufig geringgeschätzt. In der nachkonziliaren Reform ist dieser Pfad noch einmal schmaler geworden, insofern – zumindest in Deutschland – die Eucharistie die Normalform der Liturgie wurde, das Andachtswesen weitgehend zusammengebrochen ist, die Tagzeitenliturgie bis auf wenige Ansätze⁴¹ und bei manchen Bemühungen in jüngerer Zeit Marginalie blieb. Damit wird man aber weder dem Anspruch gerecht, das Paschamysterium auch dort vorzuleben und anzubieten, wo man statt von Glauben von Ahnung sprechen muss, noch praktiziert man die Vielfalt der Feiern, in denen sich dieses Paschamysterium im Leben aussprechen kann.

Doch genau das ist gefordert. In GS 19–21 wird das Verhältnis der Kirche zum Atheismus erörtert. Die Ausführungen enden in GS 21 mit einem Absatz, in dem u. a. von der Hoffnung die Rede ist, deren Botschaft Licht, Leben und Freiheit schenkt. GS 22 fährt dann mit der Erklärung fort, dass sich das Geheimnis des Menschen im Geheimnis des Logos erschließt. Im Weiteren wird der Sache nach über das Paschamysterium gehandelt. Der Christ, der dem Ostergeheimnis verbunden ist, geht auf die Auferstehung zu. Das aber ist „alle[n] Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt“, zugesagt. Die Konstitution hält fest, „daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.“

41 Vgl. A. Budde, *Gemeinsame Tagzeiten. Motivation – Organisation – Gestaltung* (Praktische Theologie heute 96), Stuttgart 2013.

Was im Mittelpunkt auch der Liturgie steht, ist den „Menschen guten Willens“ zugesagt. Das gilt dann aber nicht mehr nur für die Kirche, sondern weit darüber hinaus. Und es bezieht sich auch nicht mehr nur auf die Liturgie der Kirche im engeren Sinne, sondern fordert zum Bemühen um Rituale heraus, in denen das, was mit Paschamysterium gemeint ist, auch mit Menschen jenseits von Kirche und Glauben begangen werden kann. Wenn sich die Kirche so auf das Glaubensgeheimnis für „die“ Menschen beruft, wie sie es in GS 22 tut, muss sie auch nach Feierformen suchen, in den dieses ausgedrückt und zugesagt werden kann. Die Suche nach Ritualen in einer religiös-weltanschaulich pluralen Gesellschaft kann sich auf zentrale Texte des Konzils berufen.

4. Und die Praxis?

Was besagt all das über Liturgie und Pluralismus in der Praxis? Religion und Religiöses in der heutigen Gesellschaft sind eine Herausforderung, der sich auch die Liturgiewissenschaft mit Blick auf die Liturgie stellen muss. An anderer Stelle wurde zu zeigen versucht, dass sich die Liturgiewissenschaft beispielsweise mit einer Theologie wie der des Tschechen Tomáš Halík beschäftigen muss:⁴² einer Theologie, die sich mit dem Verleugnen und Suchen der ernsthaften Agnostiker und Atheisten, mit dem Ringen um den fernen Gott und mit der Frage nach Gott auseinandersetzt und sich dabei als Lernende begreift.⁴³ Halík fordert eine Offenheit für die scheue Frömmigkeit des heutigen Zachäus, der sich Jesus nur auf Distanz nähert, und sieht darin eine Chance, neu für die Verborgenheit Gottes und die Notwendigkeit des Suchens und Fragens nach Gott sensibel zu

42 Vgl. B. Kranemann, Liturgie in pluraler Gesellschaft. Eine Relecture von Sacrosanctum Concilium, in: Theologie und Glaube 102 (2012) 526–545, hier 544f.; ders., Zwischen theologischer Programmatik und pluraler Praxis: Christliche Feste in Deutschland, in: Ders./T. Sternberg (Hg.), Christliches Fest und kulturelle Identität Europas, Münster 2012, 115–131, hier 127–129.

43 Vgl. insbesondere T. Halík, Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute. Aus dem Tschechischen übersetzt von V.J. Slezák, Freiburg–Basel–Wien 2011. Er beschreibt den „Weg hin zu den heutigen Zachäus-Menschen – sie stehen am Rande oder befinden sich hinter den sichtbaren Grenzen der Kirchen, in einer Zone von Fragen und Zweifeln, in jener seltsamen Landschaft zwischen den zwei abgeschotteten Lagern derer, die sich ‚im Klaren‘ sind (nämlich selbstsichere Gläubige und selbstsichere Atheisten)“, ebd. 28.

werden. Das Sprechen von der Liturgie würde so in einem veränderten Zusammenhang gesehen, man könnte lernen von den Fragen der „Anderen“. Es könnte existenzieller werden. Dann wäre Paschamysterium nicht allein „Kurzformel“ des Glaubens, sondern ein Schlüsselwort für eine Theologie, die auf Grundfragen des Menschen eingeht. Die Interpretation von Karl-Heinrich Bieritz, Paschamysterium meine, dass der Tod nicht das letzte Wort hat,⁴⁴ sondern in Christus das Leben siegt, ließe sich in vielfacher Weise in das Leben heutiger Menschen hineinsagen und in vielen Lebensfeldern feiern.

Dazu sind aber einige Voraussetzungen unverzichtbar:

Notwendig ist eine Liturgie der Kirche, die die Liturgie von ihrem Kerngeschehen her versteht und dieses nicht durch alle möglichen Nebenschauplätze verstellt. Damit wird mit Blick auf die Kirche, die Voraussetzungen der Gläubigen, das Umfeld der Kirche einer Liturgie das Wort geredet, in deren Ritualen die Gegenwart des Paschamysteriums begangen werden kann. Man kann es auch so formulieren: Die christliche Liturgie ist für viele nicht mehr selbstverständlich. Die Kirche soll aber auch mit ihrer Liturgie „Welt-Kirche“ sein. Deshalb braucht sie eine Ästhetik der Liturgie, in der sich das Paschamysterium in dieser „Welt-Kirche“ aussagen kann.

Es wird eine breiter angelegte Feierkultur benötigt, für die hier Liturgie – die bestimmten Voraussetzungen folgt – und im weiteren Sinne kirchliche Feierformen und Rituale unterschieden werden. Wenn man eine Liturgietheologie vertritt, die von einem zentralen Geschehen her alle Liturgie deutet, dann ist es nur konsequent, die entsprechenden Feierräume zur Verfügung zu stellen. Die Konzentration faktisch auf die Eucharistie ist dann zu eng und dem, was gefeiert werden soll, wie den Menschen nicht angemessen. Darüber hinaus ist nachdrücklich neben einfachen Wortgottesdiensten für eine Aufwertung insbesondere der Benediktionen zu plädieren. Die neuen Feierformen, die sich in den letzten Jahren nicht nur in Ostdeutschland etabliert haben, sind häufig Segnungen, die in verändertem Gewand und Kontext auftauchen: Segnungen Neugeborener, deren Eltern konfessionslos sind; Segnungsfeiern am Valentinstag; Feiern für Paare, die sich die Trauung nicht zutrauen oder die aus kirchenrechtlichen Gründen nicht heiraten können; Segnungen öffentlicher Räume; Segnungen in der Öffentlichkeit im Advent usw.⁴⁵

44 Vgl. K.-H. Bieritz, Perspektiven (wie Anm. 35) 29 f. und o. S. 51.

45 Vgl. dazu u. a. folgende Literatur: I. Mildenerger/W. Ratzmann (Hg.), Liturgie mit offenen Türen. Gottesdienst auf der Schwelle zwischen Kirche und Gesellschaft

Reinhard Meßner hat von einer Vielfalt der symbolisch-rituellen Handlungen geschrieben, in denen das Paschamysterium zum Ausdruck komme und begegne. Die Sakramentalien und mithin die Benediktionen hat er hier einbezogen. Sie erhalten dadurch einen anderen Stellenwert. Solche Benediktionen, die in unterschiedlichen Lebenssituationen und an verschiedenen gesellschaftlichen Orten gefeiert werden, hängen zusammen mit dem Kern christlicher Liturgie und bringen Menschen, ob es diesen bewusst ist oder nicht, damit in Berührung. Meßner hat – mit Blick auf Christen – geschrieben, das, was Eucharistie feiere, werde „durch die Sachbenediktionen sozusagen in alle Bereiche des Lebens und der Welt, gerade auch des materiellen Lebens und der materiellen Welt hinein, verlängert“.⁴⁶ Er verknüpft das mit Überlegungen zum eucharistischen Menschen, die man nicht einfach auf Konfessionslose übertragen kann. Aber der Gedanke der Verlängerung des gefeierten Paschamysteriums durch einfache Rituale in die Welt hinein passt sich in in theologische Überlegungen, wie man einen zentralen Gedanken der Liturgiekonstitution auf heutige Verhältnisse hin denken kann, vielleicht sogar denken muss. Wenn man zudem diesen Bogen zwischen Eucharistie und Segnung schlägt, erreicht man zudem ein Doppeltes: Auch wenn man weiterhin von der Zentralität der Eucharistie sprechen wird, sind andere Liturgien und Feiern nicht marginal. Sie partizipieren an diesem Zentralen und lassen Anteil gewinnen je nach Lebenslage, Ort, Glaubensstand. Für die Liturgie ergibt sich damit aber eine Öffnung, die im Sinne der Sache selbst ist. In einer pluralen Gesellschaft wird eine plurale Liturgie gefeiert. Das zweite: Das Selbstverständnis von Kirche ändert sich.⁴⁷ Die verhängnisvolle Konzentration auf den kirchlichen Binnenraum wird in dem Moment aufgebrochen, wo die Kirche so handelt, wie jetzt beschrieben. Die Kirche wird zur Kirche wirklich in der Welt. Diese Öffnung kann nicht ohne die Liturgie und kirchliche Feierformen gelingen, wenn man

(wie Anm. 35); J. Block/I. Mildenberger (Hg.), Herausforderung: missionarischer Gottesdienst. Liturgie kommt zur Welt. Wolfgang Ratzmann zum 60. Geburtstag (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 19), Leipzig 2007; M. Widl/A. Schulte (Hg.), Folge dem Stern! Missionarische Projekte am Weihnachtsmarkt (Erfurter theologische Schriften 36), Würzburg 2009, sowie die in Anm. 9 f. genannte Literatur.

46 R. Meßner, Sakramentalien, in: TRE 29 (1998) 648–663, hier 662.

47 Vgl. B. Kranemann, Erfahrungsräume des Transzendenten. Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zu neuen kirchlichen Feierformen, in: J. Freitag/C.-P. März (Hg.), Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. Festschrift für Bischof Joachim Wanke zum 65. Geburtstag (Erfurter theologische Studien 88), Leipzig 2006, 201–219, hier 213–215. 218 f.

zum Ausgangspunkt nimmt, was das Konzil unter anderen Voraussagen über die Mitte kirchlich-gläubiger Existenz gesagt hat. Wichtig ist dabei, dass diese Feiern von der Kirche vor Ort, und das wird zumeist eine Gemeinde oder kirchliche Gemeinschaft sein, getragen wird. So erst kommt die ekklesiologische Bedeutung dieser Feiern zum Tragen.

Ein Beispiel, an dem sich diese Überlegungen durchspielen lassen, sind Gedenkfeiern nach Katastrophen.⁴⁸ An die Gedenkfeiern nach den Amokläufen in Erfurt und Winnenden ist zu erinnern,⁴⁹ an das Totengedenken nach dem Tsunami im Jahre 2004,⁵⁰ aber auch an die Trauerfeier für den Sportler Robert Enke.⁵¹ Hier verschärft sich die Situation noch einmal, denn die Kirchen sind häufig nur ein Akteur unter anderen, wenngleich ein gesuchter Akteur. Man steht vor neuen Gegebenheiten, Ablauf, Zeichensprache, Leitungspersonal, Ort, Teilnahmeverhalten, konfessionelle Eindeutigkeit, mediale Präsenz und vieles mehr werden in diesen Feiern zum Teil in deutlichem Unterschied zur allein kirchlich verantworteten Feier definiert.⁵² Eine kürzlich erschienene evangelische Publikation spricht gar von „riskanten Liturgien“.⁵³ Soll sich die katholische Kirche an solchen Feiern überhaupt beteiligen? Nach den vorangegangenen liturgietheologischen Überlegungen legt sich die positive Antwort nahe. Das katholische Rituale für die Begräbnisfeier lässt sich auf diese „riskanten Feiern“ ein. Es enthält erstmals ein Kapitel „Liturgische

48 Vgl. P. Post u. a., *Disaster ritual. Explorations of an emerging ritual repertoire* (Liturgia condenda 15), Leuven 2003; L. J. Danbolt/H. Stifoss-Hanssen, *Gråte min sang. Minnegudstjenester etter store ulykker og katastrofer*, Kristiansand 2007; dies., *Public Disaster Ritual in the Local Community: A study of Norwegian cases*, in: *Journal of Ritual Studies* 25 (2011) 25–36. Vgl. auch den im Folgenden genannten Sammelband „Riskante Liturgien“.

49 Vgl. K. Eulenberger, „Der Boden unserer Herzen ist aufgebrochen“. Trauerfeiern nach den Amokläufen in Erfurt (2002) und Winnenden (2009), in: K. Fechtner/T. Klie (Hg.), *Riskante Liturgien – Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit*, Stuttgart 2011, 33–42.

50 Vgl. M. Meyer-Blanck, *Tsunami. Ökumenischer Gottesdienst im Berliner Dom anlässlich der Flutkatastrophe in Südostasien* (2005), in: *Riskante Liturgien* (wie Anm. 49) 21–31; J. Neijenhuis, *Klage und Trauer vor Gott zur Sprache gebracht. Beschreibung und Deutung des ökumenischen Gottesdienstes im Berliner Dom zum Gedenken an die Opfer der Flutkatastrophe in Südasien*, in: *JLH* 45 (2006) 34–52.

51 Vgl. S. Beckmayer, „You'll never walk alone“. Trauerfeier für Nationaltorhüter Robert Enke (2009), in: *Riskante Liturgien* (wie Anm. 49) 107–125.

52 Vgl. B. Kranemann, *Christliche Feiern des Glaubens und religiöser Pluralismus in der modernen Gesellschaft*, in: *LJ* 56 (2006) 181–201.

53 Vgl. K. Fechtner/T. Klie (Hg.), *Riskante Liturgie* (wie Anm. 49).

Feiern nach Großschadensereignissen und Katastrophen“.⁵⁴ Dieses ist als solches bemerkenswert: Ein liturgisches Buch zeigt sich offen gegenüber „dem Wunsch nach einer öffentlichen Feier, die dem ehrenden Gedächtnis der Toten dienen und der gemeinsamen Trauer Ausdruck geben soll“.⁵⁵ Letztlich verlässt man hier den engeren kirchlichen Raum und bekundet die eigene Hoffnung im Raum der Öffentlichkeit. Man lässt sich dabei auf weitreichende Fragen ein: Wie kann in einem solchen Kontext die christliche Erinnerung an die Toten aussehen? Wie können sich die Kirchen in solche Feiern einbringen und damit der Gefahr der gesellschaftlichen Isolation – für den eigenen Glauben und seinen diakonalen Auftrag tödlich – entgegen? Und wie wird an unterschiedlichen Orten eine den Teilnehmern wie der Glaubensbotschaft angemessene Liturgie aussehen? Von Fall zu Fall werden diese Feiern und die Mitwirkung der Kirche variierende Formen annehmen. Wichtiger aber sind die Wahrnehmung menschlicher Leidens- und Lebenssituationen und das Bewusstsein einer Kirche, die sich zur Wahrnehmung solcher Situationen inmitten der Gesellschaft und jenseits der Grenzen des Kirchenraumes herausgefordert sieht und diese Aufgabe auch annimmt. Damit verändert sich die Kirche, und sie verändert auch ihre Rolle in einer in Veränderung befindlichen Gesellschaft.

Doch das alles ist nicht ohne Voraussetzungen zu haben.⁵⁶ Es bedarf der starken, selbstbewussten Ortskirche, die die skizzierte Liturgietheolo-

54 Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica 1969 (Rituale Romanum auf Beschluß des Hochheiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils erneuert und unter der Autorität Papst Pauls VI. veröffentlicht), Freiburg–Basel–Wien 2009, 341–346; Die kirchliche Begräbnisfeier. Manuale, herausgegeben im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und der Schweizer Bischofskonferenz sowie des Bischofs von Bozen-Brixen und des Bischofs von Lüttich, Trier 2012, 203–209.

55 Die kirchliche Begräbnisfeier. Pastorale Einführung. 28. Februar 2009. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2009 (Arbeitshilfen 232), 39, Nr. 85.

56 Viele kirchliche Verordnungen und innerkirchliche Diskussionen der letzten Jahre zur Liturgie haben in die Irre geführt: die Instruktion „Liturgiam authenticam“ zur Liturgiesprache (2001) (vgl. B. Kranemann/S. Wahle (Hg.), „... Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache [Theologie kontrovers], Freiburg–Basel–Wien 2011, neue zentralistische Entwicklungen im Liturgierecht, die Stärkung reaktionärer Kreise – die übrigens eindeutig die Theologie des Paschamysterium ablehnen – (vgl. P. Hünermann Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder [Quaestiones Disputatae 236], Freiburg–Basel–Wien 2009), das leichtfertige Zerreden von Errungenschaften

gie auf das eigene gesellschaftlich-kulturelle Umfeld hin durchbuchstabiert.⁵⁷ Es bedarf neuer Weisen der Teilnahme: der Teilnahme aus der ganzen Kirche, die eben ihr Wissen um gesellschaftliche und kulturelle Kontexte und ihre Fähigkeiten für eine solche Liturgie einbringen können muss; aber auch eine neue Offenheit für unterschiedliche Formen und Intensitäten der Teilnahme derer, die von außen hinzukommen, um mitzufeiern. Es ist eine Haltung in der Kirche notwendig, die in der Liturgiekonstitution noch nicht zur Sprache kommt, aber von anderen Dokumenten her diejenigen, die für die Liturgie Verantwortung tragen und sie feiern, fordert: nicht nur zu bezeugen, sondern auch zu hören, den Dialog zu suchen mit jenen, die nicht zur Kirche gehören, den Suchenden, den – wie Tomáš Halík sagt – „Zachäusmenschen“ mit ihrer „scheuen Frömmigkeit“.⁵⁸ Im Mittelpunkt muss das Bewusstsein um das stehen, was Kirche im Letzten trägt und was sie mit anderen teilen möchte, die Gottesbotschaft vom Sieg des Lebens in Christus. So kann man vielleicht neu zu dem gelangen, was Pius Parsch in seiner Zeit und unter anderen Voraussetzungen „Volksliturgie“ genannt hat.

des Konzils und der nachkonziliaren Kirche, das unter dem Label „Reform der Reform“ geschieht.

57 Vgl. Bucher, ... wenn nichts bleibt, wie es war (wie Anm. 4) 196.

58 T. Halík, Geduld mit Gott (wie Anm. 43) 90 f. formuliert: „Mit dem Begriff der scheuen Frömmigkeit bezeichne ich nicht nur den Frömmigkeitsstil eines Teils der Christen, sondern auch die Distanz eines großen Teils der Bevölkerung Tschechiens (insbesondere der einflussreichen Bildungsschicht) zur kirchlichen Form des Christentums – eine Distanz, die wir jedoch nicht mit Atheismus verwechseln sollten.“