

ThGl **Theologie und Glaube**

Themenheft

Liturgie in Krisenzeiten

hg. von Stephan Wahle

STEPHAN WAHLE

Liturgie in Krisenzeiten

BIRGIT JEGGLE-MERZ/FABIO THEUS

Nach dem Verlust von Vertrauen, Glaubwürdigkeit
und Relevanz

FLORIAN WEGSCHEIDER

Die Eucharistie als Sonderform?

ALEXANDER SABERSCHINSKY

Kirchliche Rituale als Hilfe in Krisenzeiten

MATTHIAS HAMANN

Wo geschieht in Zukunft Verkündigung?

NICOLE STOCKHOFF

Der Kirchenraum als Stein des Anstoßes

MIT KURZBEITRÄGEN VON:

PETER SCHALLENBERG

CHRISTOPH JACOBS/HANNA PHILLIPS/

ARNDT BÜSSING

ThGl **Theologie und Glaube**

Wissenschaftliche Fachzeitschrift der Theologischen Fakultät Paderborn

Themenheft

Liturgie in Krisenzeiten

hg. von Stephan Wahle

Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. Arndt Büssing
Universität Witten/Herdecke
arndt.buessing@uni-wh.de

Dr. Matthias Hamann
Bischöfliches Ordinariat Magdeburg
matthias.hamann@bistum-magdeburg.de

Prof. Dr. Christoph Jacobs
Theologische Fakultät Paderborn
c.jacobs@thf-paderborn.de

Prof. Dr. Birgit Jeggle-Merz
Theologische Hochschule Chur
birgit.jeggle@thchur.ch

Hanna Phillips
Theologische Fakultät Paderborn
h.phillips@thf-paderborn.de

Prof. Dr. Alexander Saberschinsky
Katholische Hochschule NRW
saberschinsky@liturgie.de

Prof. Dr. Peter Schallenberg
Theologische Fakultät Paderborn
p.schallenberg@thf-paderborn.de

Dr. Nicole Stockhoff
Fachstelle Liturgie und Katechese
Bistum Münster
stockhoff-n@bistum-muenster.de

Fabio Theus, lic. theol.
Theologische Hochschule Chur
fabio.theus@thchur.ch

Prof. Dr. Stephan Wahle
Theologische Fakultät Paderborn
s.wahle@thf-paderborn.de

Prof. Dr. Florian Wegscheider
Pädagogische Hochschule der Diözese Linz
florian.wegscheider@ph-linz.at



Bibliographic information published by Deutsche Nationalbibliothek

Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-16455-6 (Print)

ISBN 978-3-402-16459-4 (ePDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-16459-4>



This work is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY), which means that the text may be used, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2025 Stephan Wahle. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Inhaltsverzeichnis

EDITORIAL

- 2 **Stephan Wahle**
Liturgie in Krisenzeiten
Eine kurze Einführung in die Fragestellung dieses Heftes

BEITRÄGE

- 9 **Birgit Jeggler-Merz/Fabio Theus**
Nach dem Verlust von Vertrauen, Glaubwürdigkeit und Relevanz
Kirchliche Rituale und die Lebenswelt von Menschen
- 24 **Florian Wegscheider**
Die Eucharistie als Sonderform?
Der Sonntagsgottesdienst in Zeiten von Priestermangel
und pastoralen Megaräumen
- 38 **Alexander Saberschinsky**
Kirchliche Rituale als Hilfe in Krisenzeiten
Chancen und Grenzen ritueller Vollzüge inner- und außerhalb
des liturgischen Bereichs
- 54 **Matthias Hamann**
Wo geschieht in Zukunft Verkündigung?
Liturgische Dienste als Baustein für Kirchenentwicklung im Bistum Magdeburg
- 72 **Nicole Stockhoff**
Der Kirchenraum als Stein des Anstoßes
Aktuelle Überlegungen zur Sakralraumtransformation
an Beispielen der Diözese Münster

KURZBEITRÄGE

- 91 **Peter Schallenberg**
Verantwortung vor Gott und christliches Menschenbild
75 Jahre Grundgesetz
- 97 **Christoph Jacobs/Hanna Phillips/Arndt Büssing**
„Die Bischofsportion bitte!“
Oder: Gesundheitskompetenzen als Förderungsziel in der Seelsorgeausbildung

REZENSIONEN

- 104 Systematische Theologie – Praktische Theologie – Spiritualität

111 IMPRESSUM

112 VORSCHAU

STEPHAN WAHLE

Liturgie in Krisenzeiten

Eine kurze Einführung in die Fragestellung dieses Heftes

Gegenwärtig scheint fast die ganze Welt von Krisen und Katastrophen heimge-sucht zu werden; manche beschwören sogar „apokalyptische Zeiten“ herauf.¹ Die pandemische Unterbrechung des Weltgeschehens ist zwar irgendwie über-wunden, dennoch leiden viele Menschen an Long-COVID und den Folgen der sozialen Isolation. Klimawandel, Umweltzerstörung, Ressourcenabbau und Rückgang der Artenvielfalt schreiten in ungebremstem Tempo voran. In vie-len Ländern macht sich ein neuer Nationalismus breit, Rechtsextreme haben immensen Zulauf. Die demokratische Grundordnung und tradierte Wertvor-stellungen stehen auf dem Prüfstand. Der gesellschaftliche Zusammenhalt ist in Gefahr. Hinzu kommen die vielen Kriege und Terrorakte. Hunger, Angst, Armut und Perspektivlosigkeit treiben Menschen in die Flucht, oft auf lebensbedrohli-chen Wegen über unsichere Länder, in überfüllten Booten über das Mittelmeer, der Habgier raffsüchtiger Schleuser und korrupter Regierungen ausgesetzt. Hat das Böse über das Gute die Oberhand gewonnen? Ist der Kipppunkt der vielen Krisen schon längst zum Schlechteren überschritten?

Angesichts der globalen und multiplen Krisenphänomene stellt sich die Fra-ge, wie wir damit umgehen können. Wo bekommen wir Kraft, um Krisen zu bekämpfen, Widrigkeiten auszuhalten und die Hoffnung zu stärken, dass wir dem allen nicht einfach ohnmächtig gegenüberstehen müssen? Was hat der christliche Glaube dazu anzubieten und ist er überhaupt noch eine Quelle, nach der Menschen fragen? Helfen Liturgien, Gottesdienste und kirchliche Rituale, Vertrauen zu schaffen, Hoffnung zu wecken und die Kraft zum Guten zu stär-ken? Ist Liturgie in der Krise überhaupt noch gefragt? Ganz offensichtlich lehrt Not nicht (mehr) beten. Wie kann der Glaube dennoch heute eine wichtige Res-source sein oder wieder zu einer lebensförderlichen Ressource werden?²

¹ Die folgenden Überlegungen sind ausführlicher entfaltet worden in: S. Wahle, *Noch manche Nacht wird fallen. Liturgie in Krisenzeiten* (Franziskanische Akzente 41), Würzburg 2024.

² Vgl. S. Wahle, *Liturgie als kulturelle Ressource. Chancen und Herausforderungen einer inklusiven Gottesdienstpraxis*, in: H. Buchinger/B. Kranemann/A. Zerfaß (Hg.), *Liturgie – Werk des Volkes? Gelebte Religiosität als Thema der Liturgiewissenschaft* (QD 324), Freiburg i. Br. 2021, 397–416. Zum Ressourcen-Begriff vgl. F. Jullien, *Es gibt keine kulturelle Identität. Wir verteidigen die Ressourcen einer Kultur*. Übersetzt aus dem Französischen von E. Landrichter, Berlin 2019.

1 Liturgie in der Krise

Die Krisen der Welt treffen auf eine Kirche, die selbst in der Krise ist. Der Sonntagsgottesdienst, der innerkirchlich immer noch als „Quelle und Höhepunkt“ allen kirchlichen Handelns gilt (vgl. *Sacrosanctum Concilium* 10; *Lumen gentium* 11), wird immer mehr zu einem Randphänomen. Mittlerweile versammeln sich am Sonntag mehr Menschen zu Hause vor den Fernsehern, Radios und digitalen Medien zu einem Gottesdienst als im heimischen Kirchenraum. Die Bankreihen werden immer leerer, der Gesang schwächer, das Gemeinschaftsgefühl hohler. Die Frage nach der Liturgiefähigkeit des modernen Menschen und der Menschenfähigkeit der modernen Liturgie beschäftigt seit Jahrzehnten die Liturgiewissenschaft.³ Es gibt Ausnahmen, keine Frage. Besondere Gottesdienste im Jahresverlauf etwa, immer noch Weihnachten sowie Kasualien wie Taufe, Erstkommunion/Konfirmation und Begräbnis sowie spezielle Familiengottesdienste und musikalisch ausgezeichnete Feiern. Auch neue Rituale auf der „Schwelle zur Liturgie“ entstehen, denen ein größerer Zuspruch bescheinigt werden kann: Segensfeiern für Verliebte, Gottesdienste zur Einschulung, religiöse Feiern nach Katastrophen, Lobpreisabende, Zeltgottesdienste, Taizé-Gebete. Die Liste lässt sich leicht und weit ergänzen. Und doch können diese „Gottesdienste des zweiten Programms“ nicht über die lähmende Leere und den Bedeutungsverlust von Gemeindeliturgie hinwegtäuschen.⁴

Wie soll sich auch das liturgische Leben erholen, wenn man die vielen negativen Vorzeichen bedenkt: die fortschreitende Säkularisierung, der Glaubwürdigkeitsverlust der Institution Kirche, die Missbrauchsskandale, die hierarchischen Verzerrungen. Zur Standortbestimmung von Liturgie heute gehört schließlich das schlichte Eingeständnis, dass die „konstantinische Formation des Christentums“, also die Übereinstimmung von Kultur und Glauben, zu Ende ist.⁵ Für die meisten Menschen spielen Liturgie und Religion für das eigene Leben keine Rolle. Wie kann dann ausgerechnet eine krisengebeutelte Liturgie zu einer Ressource in den multiplen Krisen der Zeit werden?

³ Ausgangspunkt der Frage ist ein Brief Romano Guardinis über die liturgische Frage kurz nach der Veröffentlichung der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* aus dem Jahr 1964; vgl. R. Guardini, *Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung*, in: ders., *Liturgie und liturgische Bildung*, Würzburg 1966, 9–17; dazu A. A. Häußling, *Liturgiereform und Liturgiefähigkeit*; in: *ALW* 38/39 (1996/1997) 1–24; A. Gerhards, *Romano Guardini als Prophet des Liturgischen: Die Frage nach der Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen neu gestellt*, in: ders., *Erneuerung kirchlichen Lebens aus dem Gottesdienst. Beiträge zur Reform der Liturgie* (PThe 120), Stuttgart 2012, 41–49; B. Jeggle-Merz, *Den heutigen Menschen im Blick. Wie Kirche liturgiefähig wird*, in: *HerKorr. Sp* (I/2013) 5–9.

⁴ Vgl. W. Haunerland, *Gottesdienste des zweiten Programms. Warum Liturgiereformen heute nicht reichen*, in: S. Kopp (Hg.), *Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform* (QD 306), Freiburg i. Br. 2020, 359–375; J. Knop/B. Kranemann (Hg.), *Segensfeiern in der offenen Kirche. Neue Gottesdienstformen in theologischer Reflexion* (QD 305), Freiburg i. Br. 2020.

⁵ Vgl. J. Loffeld, *Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz*, Freiburg i. Br. 2024.

2 Der Anspruch: Von der Absichtslosigkeit der Liturgie

Im Zentrum des christlichen Glaubens wie auch der Feier der Liturgie steht immer der Gekreuzigt-Auferweckte. Ein geschundener, von Krisen gebeutelter Mensch, den Christinnen und Christen als Gottes Sohn glauben. Die verschiedenen Konfessionen eint der Glaube, dass Jesus, dieser von Maria geborene Sohn aus einer jüdischen Familie, die Menschen aus allen Fängen des Todes, der Gewalt und Verstrickungen herausgerissen hat. Es ist dieses Paradox, das das Christentum auszeichnet: der Glaube an die Erlösung in einer unerlösten Welt. Seit Augustinus (354–430), dem einflussreichsten Kirchenlehrer der westlichen Kirchen, dominiert ein Konzept von Erlösung, das auf Sündenvergebung – als Ausdruck für die tiefste Not der Menschen – und einer individuellen Aneignung des Heils fokussiert ist. Mit dieser Schwerpunktsetzung löste es gewissermaßen die jüdische Messiaserwartung ab, die auf die äußere Sichtbarkeit der Erlösung, etwa eine Welt des Friedens, ohne Leid und Ungerechtigkeit, bestand. Allerdings hält auch das Christentum daran fest, dass die Erlösung in ihrer Vollendung noch aussteht.

An den biblischen Gott zu glauben, der sich ohne Einschränkung und Vorbedingung den Menschen zuwendet und das Leben in Ewigkeit will, heißt zugleich, immer wieder neu die Theodizeefrage zu stellen. Denn wenn es stimmen sollte, dass es diesen Gott gibt, dessen Güte die Menschen jeden Tag aufs Neue erfahren können,⁶ wie können das unschuldige Leid, die zum Himmel schreiende Ungerechtigkeit, die Zerstörung der Natur, das Artensterben, der Klimawandel, der sinnlose Tod der ungezählten Kriegsoffer hingenommen werden? Liturgische Glaubensüberlieferung und alltägliche Lebenserfahrung führen fast notwendig zu menschlichen Enttäuschungen und zu einer massiven Anfrage eines guten und gerechten Gottes, der angesichts der Faktizität der Zeitgeschichte sich mehr in seiner Ohnmacht als in seiner Allmacht demonstriert. So erklärt sich das notwendige Aufkommen einer intellektuell verarbeiteten Religionskritik – nicht erst in den multiplen Krisen der Gegenwart. Und so ist zu verstehen, warum existenzielle Enttäuschungen ein Leben im Glauben an Gott schwer oder gar unmöglich machen und eine authentische Teilnahme am Gottesdienst für viele unmöglich wird.

Worin liegt nun der Sinn der Liturgie, was ist ihr inneres Wesen? Romano Guardini (1885–1968) würde sagen: Der Sinn der Liturgie besteht darin, als Mensch vor Gott zu sein, einfach da zu sein, sich ihm zur Verfügung zu stellen, nach ihm zu suchen, ihn anzurufen, anzuklagen, nach ihm zu schauen, zu verweilen – und zwar nicht oder zumindest nicht primär, um irgendeinen Zweck zu verfolgen (etwa die Erlangung des eigenen Seelenheils).⁷ An dieser Einschätzung liegt

⁶ Vgl. die 6. Sonntagspräfation des deutschsprachigen Messbuchs: „Denn in dir leben wir, in dir bewegen wir uns und sind wir. Jeden Tag erfahren wir aufs neue das Wirken deiner Güte [...]“. (Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres, Freiburg i. Br. 21988, 408) Dazu S. Wahle, Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie (IThS 73), Innsbruck 2006, 208–216.

⁷ Vgl. R. Guardini, Vom Geist der Liturgie, Freiburg i. Br. 1918. Unver. Nachdruck der 19. Aufl.,

auch das Dilemma der Liturgie (wie der Religion allgemein): Für viele Menschen trägt ein solch „spielerisches“ Verständnis von Liturgie scheinbar nicht zum Leben bei, wenn das Leben sich doch sonst immer in zweckhaften Parametern abspielt. Anderen Menschen wird gerade diese scheinbare „nutzlose“, absichtslose Art und Weise des Feierns zur Kraft- und Sinnressource. Doch genau darin zeigt sich die Grundhaltung eines Liturgie feiernden Menschen: offen zu sein für das Unerwartete; frei zu werden für das, was geschieht und geschenkt wird; sich öffnen und von Gott angeschaut zu werden; anzukommen und den weiten Kirchenraum (oder auch einmal den Reiz der Natur bei einem Freiluftgottesdienst) auf sich wirken zu lassen; die digitale Taktung der Zeit loszulassen und sich eine analoge Stunde des Verweilens und Innehaltens schenken zu lassen.

Was bedeutet diese Grundeinsicht für die Sprache der Liturgie? Für die konkrete Gestalt eines Sonntagsgottesdienstes? Für die Gestalt von Symbolen und Zeichen? Für die Entwicklung neuer kirchlicher Rituale? Für eine zeitgemäße Ästhetik?

3 Die Konfrontation: Liturgie und Lebenswelt

Die Anfragen an die tradierte Liturgie können aber noch fundamentaler gestellt werden: Müsste, angesichts der Klimakrise, nicht doch stärker eine christliche Theologie und Liturgie greifbar werden, die neben den Motiven von Glaube, Sündenvergebung und Rechtfertigung auch bzw. intensiver den Auftrag zur Bewahrung der Schöpfung wachhalten – so wie es der Umweltapostel und Tierfreund Franz von Assisi (1181/82–1226) eingefordert und vorgelebt hat? Braucht es inmitten der menschlichen Tragödien nicht eine Neuauflage einer politischen Theologie und einer leidensiblen Liturgie, die solidarisch ist mit den allzu vielen Opfern in den Abgründen des menschlichen Zusammenlebens? Ist der dramatische Abbruch von Glaubenspraxis und Gottesdienstkultur nicht auch darin begründet, dass viele Gottesdienste in ihrer Text- und Ritengestalt schlicht und einfach jenseits der Lebenswelt der Menschen gefeiert werden?

Die Beschleunigung, Flexibilisierung und Digitalisierung von Arbeit und Freizeit gehen mit einer Enthabitualisierung religiöser Praxis einher, die sich negativ auf das regelmäßige Gemeinschaftserlebnis im Gemeindegottesdienst auswirkt. Hinzu kommen signifikante Verschiebungen im Interessensspektrum besonders der jüngeren Menschen. Die digitale Dauerpräsenz an Informationen bewirkt ein selektives und zurückgehendes Interesse für Wirtschaft, Wissenschaft, Literatur und Kunst. Ebenso interessiert sich nur eine kleine Minderheit der unter 30-Jährigen im Internet für kirchliche Themen, Glaubensbotschaften und Sinnfragen, ganz im Gegensatz zu ethischen, sozialen und ökologischen Themen. Auch wenn neue geistliche Gemeinschaften oder Freikirchen durchaus auf einige junge Menschen anziehend wirken, die Gleichgültigkeit in religiösen Fragen ist bei immer mehr Menschen aller Altersstufen zum bleibenden

Normalfall geworden. Religion wird sicherlich nicht verschwinden, doch ihre Form wird in Zukunft eine ganze andere sein.

Im Klima einer durch Machtmissbrauch diskreditierten Kirche wiegen diese faktischen Entwicklungen umso schwerer und fordern ein neues Erscheinungsbild einer Liturgie, das nicht Hierarchie und Gehorsam, sondern Beteiligung und geteilte Verantwortung zur Darstellung bringt.⁸ Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) hat mit seiner Volk-Gottes-Theologie einen Perspektivwechsel vollzogen, der zu einer Neubewertung der Gemeinde, also der Liturgie feiernden Menschen als handelndes Subjekt geführt hat. Die ganze Gemeinde, nicht der zelebrierende Priester, trägt den Gottesdienst. Dieser Grundsatz ist in der Theorie (fast) unumstritten, in der Praxis jedoch noch längst nicht Realität. Im Ringen um eine synodale Kirche schwingt auch das Bemühen um eine Liturgie in geteilter Verantwortung mit. Dem offensichtlichen Desinteresse am Erhalt der Institution Kirche (einschließlich ihrer Liturgie) kann nur durch eine größere, echte und offene Partizipation begegnet werden.

Der bleibende Auftrag Jesu zur Sammlung und Sendung kann sich in vielfältigen, theologisch und rituell unterschiedlich akzentuierten Formen erfüllen, die den Menschen in ihrer Freiheit spirituelle Erfahrungen ermöglichen und zur religiösen Selbsttätigkeit befähigen, auch dort, wo die Teilnehmenden sich nicht oder noch nicht mit Christus, seinem Evangelium und seiner Kirche identifizieren können. Schließlich ist es Gott selbst, der sich jenen Grenzen zu entziehen vermag, die ihm Kirche und Gesellschaft aufgerichtet haben.

Eine wesentliche Chance diakonischer Gottesdienstformen, wie etwa Rituale in Krisenzeiten, besteht folglich darin, im Zeugnis des christlichen Glaubens rituelle Erfahrung zu ermöglichen – eine Form von Erfahrung, die die individuelle Lebenswelt mit dem Glauben, persönliche Lebensdeutungen mit religiösen Erzählungen in einem „Zwischenraum“ produktiver, ästhetisch und emotional verdichteter Spannung zusammenführt. Eine solche Erfahrung lässt sich nicht herstellen, durch Reformen herbeiführen oder durch niederschwellige Gottesdienste „machen“, schon gar nicht durch Gesetze und Kirchenmitgliedschaft garantieren oder kontrollieren. Treffend hat der Bonner Liturgiewissenschaftler Andreas Odenthal (* 1963) einmal grundsätzlich über den Gottesdienst als „dritten Raum“ gesagt:

„Alles wird davon abhängen, den Gottesdienst als Frei-Raum, als ‚Ereignis‘ der Gnade fassen und erlebbar machen zu können: Hier vollzieht sich die Universalisierung des Heils-von-Gott-her. Der Gottesdienst ist als potentieller Raum (‘third space’) zu konstruieren, der neue Möglichkei-

⁸ Vgl. B. Kranemann/G. M. Hoff/J. Knop (Hg.), *Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg* (QD 308), Freiburg i. Br. 2020; S. Kopp (Hg.), *Macht und Ohnmacht in der Kirche. Wege aus der Krise?* (Kirche in Zeiten der Veränderung 2), Freiburg i. Br. 2020; ders., *Kirche im Wandel* (s. Anm. 4); S. Böntert u. a. (Hg.), *Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie*, Regensburg 2021; S. Kopp/S. Wahle (Hg.), *Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer: Liturgie – Identität – Partizipation* (Kirche in Zeiten der Veränderung 7), Freiburg i. Br. 2021.

ten des Lebens eröffnet. Damit ist das Ritual nicht mehr in Händen der Kirche: Die Menschen machen mit, was sie wollen – und Gott auch.“⁹

Die Akzeptanz, etwa die Mittagspause mit einem Mittagsgebet in der Citykirche zu verbinden oder das Wochenende mit einem „After-Work-Gottesdienst“ einzuläuten oder den Sonntag mit einem Taizégebet zu beschließen, um so mitten im Leben einen Moment innezuhalten und sich unterbrechen zu lassen, wird vermutlich heute und in Zukunft immer weniger an einem religiösen Bekenntnis oder katechetischen Unterweisungen, sondern an Stimmungen, Gefühlen und Atmosphären festgemacht. Spirituelle Gottesdienste mit einer ausgezeichnet ästhetischen Gestalt, die über die Artikulation von (belehrenden) Texten hinausgehen und vor allem als ein absichtsloses Feiern mit allen Sinnen erscheinen, machen dagegen eine stimmige Szene aus und lassen einen unverfügbaren Sinn aufscheinen. Denn wer will ernsthaft leugnen, dass der Mensch viel mehr über das Emotionale als über das Intellektuelle angesprochen wird.

In diesem Sinne ist dem tschechischen Theologen und Soziologen Tomáš Halík (* 1948) zuzustimmen, der für das kirchliche Christentum eine Wende von der Religion zur Spiritualität anmahnt.¹⁰ Die Kirche der Zukunft wird sich wesentlich in spirituelle Zentren und Orten der Begegnung und Begleitung, des Gebets und der Kontemplation verändern. Und auch die Gottesdienste der Kirchen werden sich noch intensiver zu existenziell bedeutsamen Feiern entwickeln (müssen), die von der Leichtigkeit des Aufbrechen- und Ankommen-könnens geprägt sind. Und wenn man noch einen Schritt weitergehen will, dann braucht es noch nicht einmal besondere Orte und besondere Menschen zur Gottesbegegnung. Gott lässt sich gerade dort finden, wo er nicht vermutet wird, vor allem in Zuwendung zum bedürftigen und notleidenden Menschen.

4 Kurze Vorschau auf die Themen dieses Heftes

Mit dem genannten Vertrauensverlust und der Glaubwürdigkeitskrise der Kirchen, insbesondere der katholischen Kirche, im deutschsprachigen Raum beschäftigen sich in einem ersten Beitrag *Birgit Jeggle-Merz* und *Fabio Theus*. Wie bereits angedeutet, haben Machtmissbrauch und Vertuschung zu einem drastischen Rückgang der Bedeutung kirchlicher Vollzüge und Rituale geführt. Zugleich betonen die Autor(inn)en die Wichtigkeit von Ritualen, die ein Grundbedürfnis der Menschen darstellen. Eine wesentliche Herausforderung für die Kirche wird es wohl sein, Liturgie und die sich wandelnde Lebenswelt wieder anzunähern und neue Gottesdienstformen zu entwickeln, die für die Menschen wahrhaftig relevant sind.

Die Bedeutung der Eucharistiefeyer in Zeiten des Priestermangels und großer pastoraler Räume thematisiert *Florian Wegscheider*. Er beleuchtet, dass die

⁹ A. Odenthal, Was ist praktisch-theologische Liturgiewissenschaft? Ein Entwurf in sieben Thesen, in: K. de Wildt/B. Kranemann/A. Odenthal (Hg.), Zwischen-Raum. Beiträge zu einer multiperspektivischen Liturgiewissenschaft (PTHe 144), Stuttgart 2016, 280–297, hier: 290.

¹⁰ Vgl. T. Halík, Der Nachmittag des Christentums. Eine Zeitansage, Freiburg i. Br. 2022.

sonntägliche Eucharistie zunehmend zur Ausnahme wird und alternative liturgische Formen, wie das nächtliche Lucernarium, in Erwägung gezogen werden. Er fragt nach weiteren Gottesdienstformen, die die „paschale Identität“ des Christseins am Sonntag bekräftigen und feiern.

Alexander Saberschinsky knüpft an die vorstehenden Überlegungen an und untersucht in seinem Beitrag die Rolle kirchlicher Rituale in Zeiten multipler Krisen, wie der Corona-Pandemie, des Ukraine-Kriegs und der Klimakrise. In seinem Beitrag weist er daraufhin, dass Gottesdienste nicht primär als Krisenhilfe konzipiert sind, jedoch eine wichtige Rolle dabei spielen können, Menschen in schwierigen Zeiten zu unterstützen. Er hebt hervor, dass die Liturgie auf die Beziehung zu Gott abzielt und nicht auf konkrete Krisenbewältigung, jedoch die Teilnehmenden in ihrer gesamten Lebenssituation berührt. Die Kasualien werden als besonders bedeutsam angesehen, da sie Menschen in emotional aufgeladenen Situationen sinnstiftend begleiten können.

Matthias Hamann lenkt den Blick auf die besondere Situation der Kirchen in Mitteldeutschland. Er fokussiert dabei auf die Herausforderungen und Veränderungen im Verkündigungsdienst im Bistum Magdeburg. Die zunehmende Säkularisierung und der Mangel an hauptamtlichen pastoralen Kräften führen hier dazu, dass Laien verstärkt in liturgische Dienste eingebunden werden, etwa als Gottesdienstbeauftragte oder Lektoren. Die Einführung einer neuen Predigtordnung für Laien wird diskutiert, um wieder als missionarische Kirche neue Wirkkraft zu entfalten.

Nicole Stockhoff fragt schließlich nach der Transformation und Umnutzung von Kirchenräumen angesichts sinkender Mitgliederzahlen und demografischem Wandel. Die Autorin diskutiert verschiedene Sakralraumtransformationen an Beispielen der Diözese Münster. Sie zeigt vielfältige Nutzungsmöglichkeiten der Sakralbauten auf und plädiert für flexible Lösungen und einen offenen Geist, denn: „Sakrales löst sich nicht auf, sondern formiert sich neu“, so die Autorin.

Das Themenheft wird um zwei Kurzbeiträge ergänzt: einen Kommentar zum Grundgesetz-Jubiläum von *Peter Schallenberg* sowie ein Statement zur Förderung von Gesundheitskompetenzen in der Seelsorgeausbildung von *Christoph Jacobs*, *Hanna Phillips* und *Arndt Büssing*.

Dr. Stephan Wahle ist Professor für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: s.wahle@thf-paderborn.de

BIRGIT JEGGLE-MERZ/FABIO THEUS

Nach dem Verlust von Vertrauen, Glaubwürdigkeit und Relevanz

Kirchliche Rituale und die Lebenswelt von Menschen

KURZINHALT

Die christlichen Kirchen stehen in der Gegenwart vor großen Herausforderungen. Sie haben viel an Glaubwürdigkeit und Vertrauen eingebüßt. In diesem Kontext geht der Beitrag der Frage nach, welche Chancen liturgische Feiern, die in der katholischen Kirche als „Höhepunkt und Quelle“ (SC 10) gemeindlichen Lebens verstanden werden, in der Gegenwart (noch) haben. Dazu wird der Zusammenhang von Liturgie und Lebenswelt beleuchtet und der Ritualität als Grundphänomen des Lebens nachgegangen.

SUMMARY

The Christian churches are currently facing major challenges. They have lost a great deal of credibility and trust. In this context, the article discusses the opportunities that liturgical celebrations, which are understood in the Catholic Church as the “climax and source” (SC 10) of parish life, (still) have in the present day. To this end, the connection between liturgy and the lives of the people is examined and rituality as a basic phenomenon of life is explored.

1 Einleitung

Die Berichte über die Tatsache und das Ausmaß von Machtmissbrauch, sexualisierter Gewalt und spirituellem Missbrauch im Umfeld der katholischen Kirche haben zu einem immensen Vertrauensverlust aller christlichen Kirchen im deutschen Sprachraum geführt. Die Kirchenleitungen haben durch eine lange Geschichte der Vertuschung solcher Übergriffe und durch ihre Versuche, die Täter mehr zu schützen als die Opfer, viel an Glaubwürdigkeit eingebüßt. Dabei sind Vertrauen und Glaubwürdigkeit die Eckpfeiler der Kirchen in der Gesellschaft:

„Nur wenn Menschen Vertrauen in die Kirche haben, wird es ihnen gelingen, ihre Vision von einer barmherzigen und solidarischen Welt einzubringen. Und nur wenn Menschen in die Kirche vertrauen, kann es ihnen gelingen, Menschen auf ihrem Weg mitzunehmen, sich als Gemeinschaft des Glaubens für die Botschaft und Praxis des Evangeliums zu engagieren und den Menschen Gottes Liebe nahe zu bringen.“¹

Die Konsequenz von verloren gegangenem Vertrauen ist eine veränderte Stellung der Kirche in der Gesellschaft und der Verlust von Kirchenmitgliedern.²

Den Kirchen der Reformation geht es bezüglich Vertrauen und Glaubwürdigkeit nicht viel anders als der katholischen Kirche, auch wenn die katholische Kirche in der öffentlichen Wahrnehmung weit mehr von den Skandalen der letzten Jahre betroffen ist. Der Kontakt zwischen den Menschen und den christlichen Kirchen, in die sie mehrheitlich einmal hineingetauft wurden, scheint mehr und mehr abzureißen. Haben die Kirchen es versäumt, die veränderte Situation der Menschen wahrzunehmen und sich ihren Themen, ihren Lebenslagen, ihren religiösen Einstellungen und Glaubensfragen zuzuwenden?³

Die folgenden Überlegungen setzen hier an. Im Fokus steht die Frage, welche Chance liturgische Feiern, die insbesondere in der katholischen Kirche als „Höhepunkt und Quelle“ (Sacrosanctum Concilium [SC] 10) gemeindlichen Lebens verstanden werden, in der Gegenwart (noch) haben. Auch wenn die kirchliche Statistik für Deutschland für 2023/24 eine kleine Erholung im Rückgang der Teilnehmenden an den sonntäglichen Eucharistiefeiern herausstreicht,⁴ so ist der Einbruch der Mitfeiernden seit der Corona-Pandemie unübersehbar. Ist dieser Einbruch nur eine Folge der Pandemie oder Ausdruck eines bereits länger währenden kontinuierlichen Relevanzverlustes? Ist Religion – oder genauer: die Ausübung von Religion – für heutige Zeitgenoss(inn)en keine lebensweltliche Notwendigkeit mehr? Wie sieht es mit Ritualen aus, denen vonseiten der Wissenschaft eine Hochkonjunktur zugeschrieben wird? Ist dieses prognostizierte Grundbedürfnis des Menschen nach Ritualität ein Weg, der zu einer Wiederannäherung von Lebenswelt und Liturgie führen kann?

Alle hier vorgestellten Analysen und Überlegungen erheben nicht den Anspruch, den Stein des Weisen gefunden zu haben, sondern verstehen sich in erster Linie diagnostisch. Wohl zu lange haben die Kirchen angenommen, der

¹ U. Winter-Pfändler, Das Vertrauen der Kirche ist auf dem Prüfstand, in: <https://kirchenstatistik.spi-sg.ch/das-vertrauen-in-die-katholische-kirche-auf-dem-pruefstand/#close> (Zugriff: 9. September 2024). Vgl. auch ders., Schwerpunkt Kirchenmitgliedschaft. Vertrauen in die Kirchen, Mitgliederbindung sowie individuelle und gesellschaftliche Folgen, in: J. Stolz u. a., Religionstrends in der Schweiz. Religion, Spiritualität und Säkularität im gesellschaftlichen Wandel, Wiesbaden 2022, 83–104.

² Vgl. Winter-Pfändler, Das Vertrauen der Kirche ist auf dem Prüfstand (s. Anm. 1).

³ Vgl. C. P. Hartmann, Warum es keine Kirchenkrise gibt. Fehlende Beschäftigung mit Menschen von heute, in: <https://www.katholisch.de/artikel/33185-warum-es-keine-kirchenkrise-gibt> (Zugriff: 9. September 2024).

⁴ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2023/24, Bonn 2024, 78, online zugänglich unter: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Allgemein_-_Zahlen_und_Fakten/AH-342_DBK_BRO_ZuF_2023-2024_Internetdatei.pdf (Zugriff: 9. September 2024).

Entfremdungsprozess der Gesellschaft von Religion und Glaube käme irgendwann schon an ein Ende. Derzeit sieht es nicht danach aus. Jetzt ist es Zeit, sich der Situation zu stellen, sie ernst zu nehmen und neu auf die Menschen der Gegenwart zu hören.

2 Gegenwartsanalyse: Die Kirche(n) vor großen Herausforderungen

2.1 Fehlende Nachfrage der kirchlichen Vollzüge

Die Ergebnisse der sechsten, im Herbst 2023 veröffentlichten Kirchenmitgliedsuntersuchung der Evangelischen Kirche in Deutschland, an der sich zum ersten Mal auch die katholische Kirche beteiligte, zeichnen ein düsteres Bild.⁵ Nur noch vier Prozent der Katholik(inn)en sehen sich selbst als kirchennah. 43 Prozent der katholischen Mitglieder könnten sich sogar einen Austritt aus ihrer Kirche vorstellen. Ohnehin hat die Mehrheit ein höheres Vertrauen in die evangelische Kirche als in ihre eigene Kirche. In der Gesamtbevölkerung glaubt mit 46 Prozent nur noch knapp die Hälfte der Befragten an Gott (oder an eine geistige Macht), bei den katholischen Mitgliedern sind es wenigstens noch zwei Drittel der Befragten.

Das bedeutet: Religiosität spielt in der gegenwärtigen Gesellschaft immer weniger eine Rolle. Die Ergebnisse der repräsentativen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung zeigen, wie sehr sich Kirche(n) und Gesellschaft voneinander entfernt haben.⁶ Der Verlust an Ansehen der Kirchen geht mit einem Schwinden individueller Frömmigkeit und gottesdienstlicher Praxis einher. Gut lässt sich das am Beispiel der kirchlichen Trauungen ablesen. Die kirchliche Statistik 2023/24 für Deutschland weist seit 2005 einen Rückgang der kirchlichen Trauungen um annähernd die Hälfte aus.⁷ Vergleichbares ist für die Schweiz zu konstatieren, wo beispielsweise im Bistum Chur im Jahr 2012 noch 929 katholische Trauungen verzeichnet wurden, wohingegen 2021 nur noch 399 Trauungen gezählt wurden. Auch im Bistum Basel sanken die Zahlen von 1549 in 2012 auf 571 in 2021.⁸ Möglicherweise waren Schweizer Paare 2021 aufgrund der Corona-Pandemie noch zurückhaltend bezüglich einer möglichen kirchlichen Trauung, aber das darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die religiöse Dimension der Ehe an Bedeutung verloren hat. Die jüngste statistische Erhebung in Österreich aus dem Jahr

⁵ Vgl. <https://www.ekd.de/kmu-kirchenmitgliedschaftsuntersuchung-75049.htm> (Zugriff: 9. September 2024).

⁶ Die Kirchenmitgliedsuntersuchung zeigt interessanterweise aber auch, was die deutsche Bevölkerung von den Kirchen erwartet: Rund 90 Prozent der Befragten wünschen sich Reformen in den Kirchen, wobei die Segnung gleichgeschlechtlicher Paare, die Lockerung des Zölibats und mehr Demokratie an vorderer Stelle stehen. Zweifelhaft bleibt aber, ob derartige Reformen die Entfremdung heutiger Zeitgenoss(inn)en von den Kirchen umkehren könnten.

⁷ Vgl. Katholische Kirche in Deutschland (s. Anm. 4).

⁸ Vgl. <https://kirchenstatistik.spi-sg.ch/trauungen> (Zugriff: 9. September 2024).

2023 spricht zwar von stabilen Zahlen bei den Gottesdienstteilnehmenden, stellt aber auch einen Rückgang der Zahl der Trauungen fest.⁹

Welche Konsequenzen der Rückgang der kirchlichen Trauungen langfristig hat, kann man jetzt noch nicht sagen. Aber deutlich wird an diesem Beispiel, dass die Teilnahme an den Sakramentenfeiern der Kirche immer begründungsbedürftiger wird. Mag auch lange der schöne Rahmen, den ein Kirchengebäude bieten kann, sowie das traditionelle rituelle Gefüge mit seinem Versprechen von Stabilität so manches Paar zu einer kirchlichen Trauung motiviert haben, so kann heute all dies anderenorts abgeholt werden.¹⁰

Friedhelm Hengsbach, der durchaus streitbare Sozialethiker und langjährige Leiter des Oswald von Nell-Breuning Instituts für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik, sieht die Ursache für den Bedeutungsverlust der katholischen Kirche bei ihr selbst:

„Die katholische Kirche blockiert sich selbst durch ihr unverständliches, dogmatisch verkrustetes Sprechen von Gott, durch ein verkümmertes Gottesbild, durch wiederholtes Zitieren ihrer eigenen Zitate und das Beharren auf das einmal Definierte. Damit stößt sie auf Unverständnis, ohne zu begreifen, warum sie nicht verstanden wird. Es gibt einen Zusammenhang zwischen der von ihr behaupteten Glaubenskrise und der von ihren Kritikern diagnostizierten Kirchenkrise, solange die Kirche behauptet, sie vertrete die Sache Gottes in der Nachfolge Jesu. Aber sie zerreißt diesen Zusammenhang, indem sie dogmatische, moralische und rituelle Fossilien durch die Zeiten mit sich schleppt und den Menschen im Namen Gottes Gewalt antut. Wenn die Außenseite der kirchlichen Strukturen die spirituelle Innenseite verdunkelt, löscht sie in sich selbst die Spuren Gottes.“¹¹

Greift diese Analyse? Kaum von der Hand zu weisen wird sein, dass die Kirche (und auch die Kirchen) an der gesellschaftlichen Relevanz, die sie in der Vergangenheit hatte (bzw. hatten), festzuhalten versuchen und sich schwer dabei tun, sich auf die neuen Realitäten einzustellen bzw. sie zu deuten. Doch der Blick in die Pastoral zeigt: Auch „dort, wo Kirche gut ist“, lässt sich Entkirchlichung und Säkularisierung nicht stoppen.¹² Das gilt auch für das gottesdienstliche Leben: Man hört schon Einzelne nach einem besonderen, gut gestalteten Gottesdienst sagen: „Wenn es immer so wäre, würde ich öfter kommen“. Aber solchen Aussagen folgen selten Taten.

⁹ Vgl. Katholische Kirche veröffentlicht Kirchenstatistik 2023 vom 18. September 2024, in: <https://www.katholisch.at/aktuelles/150078/katholische-kirche-veroeffentlicht-kirchenstatistik-2023#:~:text=Die%20Österreichische%20Bischofskonferenz%20hat%20am, die%20Anzahl%20aber%20weitgehend%20stabil> (Zugriff: 18. September 2024).

¹⁰ Schon 2017 berichtete Camille Kündig von einer Ausbildung für auf die Trauung von Paaren spezialisierten Zeremonienmeister: C. Kündig, Mit Schleier, aber ohne Gott: Konfessionslose Hochzeiten sind im Trend vom 23. Juli 2017, in: <https://www.watson.ch/schweiz/liebe/475842627-mit-schleier-aber-ohne-gott-konfessionslose-hochzeiten-sind-im-trend> (Zugriff: 9. September 2024).

¹¹ F. Hengsbach, „Gotteskrise“ oder Kirchenkrise? vom 28. April 2012, in: https://www.wir-sind-kirche.de/files/1707_2012_04_28_Gottes-V-nw.pdf (Zugriff: 9. September 2024).

¹² Vgl. J. Löffeld, Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz, Freiburg i. Br. 2024, 28.

2.2 „Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt“ (Jan Loffeld)

Die Situationsanalyse des Pastoraltheologen Jan Loffeld setzt noch grundsätzlicher an. Er hält das weitverbreitete Optimierungsparadigma kirchlicher Pastoral schlicht für unpassend, weil es von falschen Voraussetzungen ausgeht. Die Annahme, dass jeder Mensch für die Gottesfrage offen sei und damit auch mit den richtigen Methoden für die kirchliche Verkündigung zugänglich, erweise sich für die Gegenwart als unzutreffend. Er versteht „Säkularisierung als Trend einer lebensweltlichen Gleichgültigkeit gegenüber transzendenzbasierten Deutungsbezügen.“¹³ Wie auch immer man das Evangelium performe, welche konkrete Gestalt man ihm auch gebe, welche kirchenpolitische Agenda man verfolge, „die Bilder ähneln sich überall: Für die meisten und immer mehr Menschen ist Religion an sich unwichtig.“¹⁴ Das Christentum als Erlösungs- und Offenbarungsreligion stoße mit seinem Angebot eines „Lebens in Fülle“ (Joh 10,10), das durch Gott geschenkt wird, nicht mehr auf ein direktes Bedürfnis vieler Zeitgenoss(inn)en.¹⁵ Für die Kirche ergebe sich dadurch ein Terrain, das ihnen unbekannt ist und sie verunsichere. Was ist zu tun? Jan Loffeld dazu: „Müssten wir nicht zunächst die wirklichen Fragen von Menschen in ihrer großen Diversität rekonstruieren und von hier her versuchen, Antworten zu finden?“¹⁶ Die Leerstelle „religiöse Indifferenz“ lasse sich nicht vorschnell füllen oder überbrücken. „Sie ist ein wirklicher Null-Ort, ein Ort, an dem nichts ist und nichts sein soll, weil dieses Nicht-Sein noch nicht einmal bemerkt wird.“¹⁷ Bei vielen Zeitgenoss(inn)en ließe sich nicht nur kein Bedürfnis nach Gott, nach Transzendenz oder nach Spiritualität feststellen, es sei zunehmend fraglich, ob überhaupt jeder Mensch in seinem Leben nach umfassendem Sinn suche.¹⁸ Für die Bewältigung der Kontingenzen brauche man keine transzendente Wirklichkeit oder ein Konzept umfassenden Lebenssinns. Es genüge vielen Menschen, partiell und weltimmanent einen solchen Sinn zu finden.¹⁹

Wie können solche religiösen Indifferenzen geöffnet werden? Jan Loffeld meint:

„Dies geschieht, wo es geschieht, nach allem, was wir bisher wissen – und das ist noch sehr wenig –, sehr divers, aber auch unter anderem durch Gemeinschaftserfahrungen im Glauben: bei Pilgerfahrten, christlichen Großevents, etc. Vorsichtiger ließe sich schlussfolgern, dass die Gemeinschaft als evangelisierender Ort wichtig bleibt, gerade wenn es um religiöse Sozialisation geht. Allerdings: Gemeinschaft, Sozialform bzw. Kirche

¹³ Ebd., 11. In diesem kleinen Buch macht er die zentralen Inhalte seiner Habilitationsschrift „Der nicht notwendige Gott. Die Erlösungsdimension als Krise und Kairos des Christentums inmitten seines säkularen Relevanzverlustes“ (Würzburg 2020) für eine breite Leserschaft zugänglich.

¹⁴ Ebd., 16 (Kursiven im Original).

¹⁵ Vgl. ebd., 19.

¹⁶ Ebd., 36f.

¹⁷ Ebd., 45.

¹⁸ Vgl. ebd., 46.

¹⁹ Vgl. ebd., 100–103.

als Monopolkonzept für die Zukunft von Glauben und Kirche zu setzen, greift nachweislich zu kurz.“²⁰

2.3 „Die Krise der Kirche ist auch eine Krise der Liturgie“ (Benedikt Kranemann)

Mit diesen Worten zitierte ein Bericht der KNA²¹ den Liturgiewissenschaftler Benedikt Kranemann, der im Rahmen der Salzburger Hochschulwochen 2023 zusammen mit Christoph Stender einen Workshop durchführte unter dem Titel „Grundlagen und Laboratorium für eine in die Zukunft weisende Liturgie“.²² Die Kirche müsse sich der aktuellen Krise der Liturgie stellen, so forderte Kranemann, und neue Formen von Gottesdienst entwickeln, die den Menschen von heute entsprechen. Nur noch wenige Katholikinnen und Katholiken gingen noch in die sonntäglichen Gottesdienste. Der Niedergang von Kirche und Liturgie sei unübersehbar, dabei hätten Rituale und Feste eigentlich einen hohen Stellenwert für die Menschen von heute. „Die Kirche müsse sich dieser Krise stellen, weil sie andernfalls ‚schlicht existenzgefährdend‘ sei.“²³

Haben die überkommenen Formen der Liturgie ausgedient? Spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist das liturgische Leben erstaunlich verarmt. In dieser weltweit zu beobachtenden „Hyperkonzentration der katholischen Liturgie der vergangenen Jahrzehnte auf die Eucharistie bei gleichzeitiger Aufgabe anderer Formen gemeinschaftlicher Gottesdienstfeiern und weitgehendem Verzicht auf die Entwicklung neuer [Gottesdienstformate]“ sieht der in Südamerika wirkende Sozialanthropologe Stefan Krotz „eine erhebliche Hypothek.“²⁴ Die theologische Hochschätzung der Eucharistie als „Höhepunkt und Quelle des ganzen christlichen Lebens“ (SC 10; vgl. auch *Lumen gentium* [LG] 11), als Feier, „aus der die Kirche immerfort lebt und wächst“ (LG 26), als Erfüllung des grundsakramentalen Auftrags „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit zu sein“ (LG 1), führte zu einer Verengung des liturgischen Lebens auf die Feier der Eucharistie als den zentralen Ort des Begegnungsgeschehens zwischen Gott und Mensch.²⁵

²⁰ Ebd., 82.

²¹ Kranemann: Krise der Kirche ist auch Krise der Liturgie. Niedergang sei unübersehbar, unvermeidbar, aber heilsam vom 31. Juli 2023, in: <https://katholisch.de/artikel/46311-kranemann-krise-der-kirche-ist-auch-krise-der-liturgie> (Zugriff: 9. September 2024).

²² Nähere Angaben zu dem Laboratorium: <https://www.salzburger-hochschulwochen.at/2024/referentinnen/benedikt-kranemann> (Zugriff: 9. September 2024). Vgl. auch den Beitrag von B. Kranemann, Sakramentliche Liturgie – ein liturgietheologisches Programm, in: E. Dirscherl/M. Weißer (Hg.), *Wirksame Zeichen und Werkzeuge des Heils? Aktuelle Anfragen an die traditionelle Sakramententheologie* (QD 321), Freiburg i. Br. 2022, 139–154.

²³ Kranemann: Krise der Kirche (s. Anm. 21).

²⁴ S. Krotz, Vom Amazonas ins Weltkirchenmeer? Zur panamazonischen Synode, in: StZ 145 (2020) 133–144, hier: 138. – Näheres dazu: B. Jeggle-Merz, Amazonien-Synode. Aufruf zu einer partizipativen, zeitsensiblen Liturgie, in: J. Gruber u. a. (Hg.), *Laboratorium Weltkirche. Die Amazonien-Synode und ihre Potenziale* (QD 322), Freiburg i. Br. 2022, 138–153.

²⁵ Einen Höhepunkt im Prozess eines solchen eucharistiezentrierten Kirchenverständnisses stellt die

Es ist nicht leicht, aus dieser Verengung herauszufinden, hängt doch (scheinbar) theologisch die ganze Existenz der katholischen Kirche an der Eucharistie. Bei aller Hochschätzung der Eucharistie darf nicht übersehen werden, dass nicht wenige Zeitgenoss(inn)en in den gottesdienstlichen Feiern der Kirche, die mehrheitlich Eucharistiefiern (oder an ihnen orientierte Formen) sind, keinen Bezug (mehr) zu ihren Fragen und Nöten sehen. Müsste sich Kirche und Theologie nicht wieder vermehrt den Themen und Lebenslagen der Menschen zuwenden und sie fragen, was ihnen wichtig ist und sie bewegt, und daran anknüpfend gottesdienstliche Formen entwickeln, die religiöse Indifferenz zu öffnen vermögen?

3 Liturgie und Lebenswelt

Nach Jan Loffelds Diagnose haben viele heutige Zeitgenoss(inn)en den lebensweltlichen Bezug zu Kirche und ihrem gottesdienstlichen Leben verloren. Ohne Rückbezug auf die konkrete Lebenswelt (oder die Lebenswelten) der Menschen von heute liefe Kirche und die theologische Reflexion allerdings Gefahr, anderen von außen Bedürfnisse zu unterstellen „oder diese gar auf sie zu projizieren“, die „sich im alltäglichen Vollzug nicht nachweisen lassen.“²⁶

Loffeld mahnt also dazu, die Lebenswelt als Korrektiv für alles wissenschaftliche Reflektieren zu sehen. Genau diese Intention bildete die Grundintention bei der Prägung der Rede von „Lebenswelt“. Der Begriff geht zurück auf den Philosophen Edmund Husserl, der in seiner letzten großen Arbeit mit dem Titel „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ (1935/36) von Lebenswelt sprach, um seine Kritik einer positivistischen Verengung der Wissenschaften zum Ausdruck zu bringen.²⁷ Seine Kritik richtete sich darauf, dass die Wissenschaften ausschließlich auf Tatsachen fixiert seien.

„Durch den Bezug auf die lebensweltlichen Erfahrungen, unter denen zunächst Lebensnähe und Konkretheit zu verstehen sind, werde der Rationalitäts- und Wahrheitsanspruch der Wissenschaft relativiert, so dass auch für andere Wissenschaftskonstruktionen, wie sie z. B. in der Religion, der Philosophie oder in der Kunst zum Ausdruck kommen, Platz bliebe. [...] Die verkürzte, abstrakte Erfahrung der Wissenschaft

Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* Johannes Pauls II. dar. Für ihn hängen Kirche, Amt und Eucharistie so eng zusammen, dass Kirche aufhört zu existieren, wo keine Eucharistie gefeiert wird oder werden kann. Vgl. dazu: B. Jeggle-Merz, Das theologische Ideal einer Eucharistischen Ekklesiologie und die Gegenwart der Kirche im frühen 21. Jahrhundert. Liturgiewissenschaftliche Annäherungen, in: S. Kopp/B. Kranemann (Hg.), Gottesbilder und Kirchenbilder. Theologische Neuaufarbeitungen (QD 313), Freiburg i. Br. 2021, 84–107.

²⁶ Loffeld, Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt (s. Anm. 12), 47.

²⁷ E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (1935/36), hg. v. W. Biemel (Husserlina 6), Den Haag 1962, 130.

schiebt sich über die konkrete Lebenserfahrung,²⁸ was schlussendlich zu falschen Annahmen führe.

Husserl spricht von der „alltäglichen Lebenswelt“ und versteht darunter die vorgegebene Welt, die „wirklich anschauliche, wirklich erfahrene und erfahrbare Welt, in der sich unser ganzes Leben praktisch abspielt“²⁹, jener „Wirklichkeitsbereich [...], den der wache und normale Erwachsene in der Einstellung des gesunden Menschenverstandes als schlicht vorgegeben vorfindet“³⁰. Daran anknüpfend legen später die Soziologen Peter Berger und Thomas Luckmann den Akzent vor allem auf die Vorgegebenheit und das Gewicht der Alltagswelt:

„Unter den vielen Wirklichkeiten gibt es eine, die sich als Wirklichkeit par excellence darstellt. Das ist die Wirklichkeit der Alltagswelt. Ihre Vorrangstellung berechtigt dazu, sie als die oberste Wirklichkeit zu bezeichnen. In der Alltagswelt ist die Anspannung des Bewusstseins am stärksten, das heißt, die Alltagswelt installiert sich im Bewusstsein in der massivsten, aufdringlichsten, intensivsten Weise.“³¹

Lebenswelt ist so etwas wie ein Leitbegriff, der dazu aufruft, die stets vorzufindenden Erfahrungen, Einstellungen, Deutungs- und Verhaltensmuster der Gegenwart wahrzunehmen.

„Was Menschen in ihrer alltäglichen Einstellung von der Welt wahrnehmen, wie sie handeln ebenso wie das Wissen, das sie aufgrund von Erfahrung und vorwissenschaftlicher Weltauslegung immer schon haben: all das bildet jene Lebenswelt, die als tragfähige Lebensgrundlage sowie unverzichtbares Fundament wissenschaftlicher Reflexion zu werten ist.“³²

Liturgie und Lebenswelt sind in der Geschichte der Kirche nur selten wirklich kongruent gewesen. Über viele Jahrhunderte hinweg konnte die Lebenswelt der Menschen in erster Linie Niederschlag finden in der Frömmigkeit der Menschen, waren doch beispielsweise nach dem Konzil von Trient Gebete und Riten der offiziellen Liturgie streng vorgeschrieben. Die breite Masse der Christ(inn)en war kaum eingebunden, wurde doch die Liturgie als Tun des Klerus verstanden. Das führte zu einer vom Menschen und seinem Leben absehenden Gestalt der Liturgie.³³ Lebensrelevanz und Gegenwartsbezug im Gottesdienst aufzuweisen, war erst (wieder) das Anliegen der Liturgischen Bewegung im 20. Jahrhundert und

²⁸ B. Jeggle-Merz, Liturgie und Lebenswelt. Skizzen angesichts neuzeitlicher Strömungen und alter Sehnsüchte, in: E.-M. Faber (Hg.), Lebenswelt und Theologie. Herausforderungen einer zeitsensiblen theologischen Lehre und Forschung (Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur 9), Freiburg i. Ü. 2012, 205–235, hier: 207.

²⁹ Husserl, Krisis der europäischen Wissenschaften (s. Anm. 27), 51.

³⁰ A. Schütz/T. Luckmann, Strukturen der Lebenswelt (UTB 2412), Konstanz 2003, 29.

³¹ K. Berger/T. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. M. 1980, 24.

³² E.-M. Faber, Lebensorientierung in Systematischer Theologie, in: dies. (Hg.), Lebenswelt und Theologie (s. Anm. 28), 21–159, hier: 24.

³³ Vgl. dazu J. Bärsch, Liturgie und Lebenswelt. Beziehungen und Spannungen zwischen gottesdienstlicher Feier und alltäglicher Wirklichkeit, in: BiLi 85 (2012) 163–173.

der ihr folgenden Liturgiereform im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils. Allerdings nahm man nicht wirklich ernst, dass die Lebenswelt der Menschen einem fortdauernden Prozess ausgesetzt ist. Die Gestalt der Liturgie sollte sich nach der Liturgiereform nicht mehr groß verändern, dafür sah die Kirche kaum eine Notwendigkeit. Dies rächt sich heute: Für viele Katholik(inn)en ist die Liturgie der Kirche weit weg von ihren Lebensrealitäten. Die Kirche hat es versäumt, auch die Gestalt und die Formen der Liturgie einem ständigen Erneuerungsprozess zu unterziehen. Ein Weg bestünde darin, genau hinzuhören, was die Menschen ausmacht, was ihre Sorgen, Nöte und Freuden sind und dies in Wort und Zeichen zu bringen. Dabei würde deutlich werden, dass Ritualität nicht netter, aber überflüssiger Zierrat ist, sondern ein Grundphänomen des menschlichen Lebens darstellt, das ernstgenommen werden will.

4 Ritualität als Grundphänomen des Lebens

Im Jahr 2020, als weltweit die Sterberaten aufgrund der Infektionen mit dem Coronavirus in die Höhe schnellten, aber die Kontaktverbote den Hinterbliebenen Riten des Abschiednehmens verboten,³⁴ wurde besonders offensichtlich, dass wichtige Ereignisse eines rituellen Begehens bedürfen. Ist dies nicht möglich, führt das zu individuellen und kollektiven Verunsicherungen. Rituale bewahren vor Isolation und Alleinsein, schützen vor Chaos und helfen weiterzuleben. Dies bewahrheitet sich auch in einer Gegenwart, die durch religiöse Indifferenz gekennzeichnet ist. Aber was genau ist unter Ritualen zu verstehen und wie wirken sie?

4.1 Von Ritualen und ihrer Performanz

Seit etwa der 1990er-Jahre ist eine wachsende Bedeutung von Ritualen bzw. Ritualität zu beobachten. Gegenwärtig gibt es ein vielfältiges Spektrum an Ritualen, das kaum mehr überschaubar ist.³⁵ Entlang von Wünschen und Ansprüchen und nicht selten im höchsten Maße individualisiert, werden unaufhaltsam „andere“ und „neue“ Rituale gestaltet. Ein solcher „Rausch der Rituale“³⁶ führt zu einer gewissen Inkonsistenz im Verständnis dessen, was unter Ritual überhaupt verstanden und gemeint ist.³⁷ Einen Definitionsversuch wagt die Histo-

³⁴ Vgl. K. Büchenbacher u. a., Bestatten in Zeiten der Seuche: Wenn der Rabbi die Gebete übers Handy spricht, in: NZZ vom 2. Mai 2020 (online: <https://www.nzz.ch/international/coronavirus-beerdigungsrituale-in-wuhan-bergamo-und-new-york-ld.1554383?reduced=true> [Zugriff: 9. September 2024]).

³⁵ Vgl. B. Jeggle-Merz, Liturgie als rituell-sinnenhaftes Tun des ganzen Menschen, in: M. Baechler u. a. (Hg.), Gott feiern. Liturgie verstehen und gestalten (Kontext Katechese 4), Kriens 2022, 86–130, hier: 87.

³⁶ Dieser Begriff klingt an bei K.-P. Köpping/U. Rao (Hg.), Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz (Performanzen. Interkulturelle Studien zu Ritual, Spiel und Theater 1), Münster u. a. 2000.

³⁷ Zur Kritik einer unverständlichen Ritualdefinition vgl. R. L. Grimes, Ritual Criticism. Case Studies in its Practice, Essays on its Theorie, Waterloo 2010 sowie ders./U. Hüsken, Ritualkritik, in: C. Brosius

rikerin Barbara Stollberg-Rilinger. Sie bezeichnet Ritual als „eine menschliche Handlungsabfolge [...], die durch Standardisierung der äußeren Form, Wiederholung, Aufführungscharakter, Performativität und Symbolizität gekennzeichnet ist und eine elementare sozial strukturbildende Wirkung besitzt.“³⁸ Besonders hervorgehoben wird von Barbara Stollberg-Rilinger die „Performativität“ von Ritualen. Dabei bezieht sie sich auf die Theorie des britischen Sprachphilosophen John L. Austin³⁹, wonach durch sprachliche Äußerungen nicht nur „etwas“ gesagt, sondern tatsächlich „etwas“ getan wird. Wenn es bei der Eheschließung heißt: „Ich erkläre euch zu Mann und Frau“, dann wird damit eine neue Beziehungskonstellation zwischen diesem Mann und dieser Frau gesetzt. Die Wirkung dieses Satzes ist transformatorisch. Der Satz verändert. Diese Erkenntnis Austins löste ab den 1960er-Jahren den sogenannten „performative turn“⁴⁰ aus und wurde zur zentralen Chiffre zunächst in den Kultur- und Theaterwissenschaften, dann auch in der Ritualforschung. Anders als in den eher textverhafteten Liturgie- und Religionswissenschaften damaliger Zeit, legten diese Wissenschaftsdisziplinen ihren Fokus auf die Wirkung als Konsequenz des performativ rituellen Tuns. Der Begriff „Performance“ bezeichnet seither ein Doppeltes: Einerseits ein Handlungsgeschehen als Funktion, andererseits eine aus dieser Funktion heraus sich (be-)/(er-)wirkende transformatorische (Ver-)Änderung.⁴¹

„Rituale thematisieren und verdichten, beschleunigen und erleichtern Veränderungsprozesse und markieren Wendepunkte in unserer Biografie wie auch in der Gesellschaft. Sie ereignen sich an räumlichen, zeitlichen oder sozialen Übergängen und wirken wie Katalysatoren, Anker und Schaltgetriebe unserer Lebensgestaltung.“⁴²

Zur Performanz kommt die „Struktur“ von Ritualen hinzu, auf die schon Anfang des 20. Jahrhunderts der einflussreiche Ritualtheoretiker und Ethnologe Arnold van Gennep⁴³ aufmerksam gemacht hatte. Er beobachtete in seinen Studien den hohen Stellenwert der Ordnungs- und Strukturfunktion von Ritualen in den Übergangsphasen des Lebens (z. B. Geburt, Pubertät, Heirat, Arbeitslosigkeit).⁴⁴

u. a. (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen 2013, 159–164.

³⁸ B. Stollberg-Rilinger, *Rituale (Historische Einführungen 16)*, Frankfurt a. M. u. a. 2013, 9.

³⁹ J. L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte (How to do Things with Words)*. Deutsche Bearbeitung von E. von Savigny, Ditzingen 1986. Originalfassung: J. L. Austin, *How to do Things with Words, The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford 1962.

⁴⁰ „Performative turn“ steht zusammen mit dem Ende des 20. Jahrhunderts gestiegenen Interesses der Forschung an Ritualen mit modernen Handlungskomplexen. Zum Beginn der Ritualforschung vgl. R. L. Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, Washington 2010. Vgl. auch J. Martschukat/S. Patzold, *Geschichtswissenschaften und „performative turn“*. *Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit (Norm und Struktur 19)*, Köln 2003.

⁴¹ Vgl. H. Walsdorf, *Performanz*, in: C. Brosius u. a. (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen 2013, 85–91.

⁴² L. Niederberger, *Rituale. Was uns Halt gibt*, Freiburg i. Br. 2012, 51.

⁴³ A. van Gennep, *Übergangsriten*, Frankfurt a. M. u. a., 3. erweiterte Auflage 2005 (Erstveröffentlichung: *Les rites de passage*, 1909).

⁴⁴ Vgl. ebd., 30f.

Er nannte dieses Phänomen „Les rites de passage“. Van Gennep synchronisierte solche transformatorischen Übergänge als ritualisierte ordnungs- und strukturfunktionale Lebens-(ver-)Änderungen.⁴⁵ Technisch formuliert, ist es das strukturelle Muster des dichotomischen Konstrukts von Funktion und Transformation, das die homologisierte Systematisierung des rituellen Tuns bildet. Diese logische Struktur ist analytisch als synthetischer Vorgang zu betrachten, als jener Mechanismus nämlich, durch den die Kategorie der Funktion (Wozu) und das Ziel der Handlung, sprich das Erreichen transformatorischer Wirksamkeit (Was), zusammengebracht wird. Der benannte Mechanismus wird angetrieben wiederum durch die Performanz rituellen Tuns. Sie bestimmt die angestrebte zu erreichende Wirkungsintention, also die gewollte transformatorische Wirksamkeit (Was). Hierbei ist wichtig, dass sich die Performanz rituellen Tuns immer auf die in der Realität zu (ver-)ändernde Lebenswelt des Menschen ausrichtet, nie konträr dazu.

Noch ein weiteres ist im Zusammenhang mit Performativität wichtig: Der US-amerikanische Ethnologe Clifford Geertz⁴⁶ bemerkte, dass im Ritual zunächst nur eine Darstellung einer speziellen Perspektive zu sehen ist, die durch eine begriffliche Orientierung inspiriert und gelenkt wird. Geertz spricht unter anderem von „Inszenierungen“, „Materialisierungen“ und „Realisierungen“. Diese begrifflichen Orientierungen sind für die am Ritualen teilnehmenden Menschen nicht einfach nur „Modelle dessen, was sie glauben, sondern auch Modelle, um daran zu glauben“⁴⁷. Die Verwendung des Begriffs „Glaube“ weist darauf hin, dass das transformatorische Geschehen im Ritualen nicht einfach automatisch abläuft, sondern als „disposition impérative“⁴⁸ den rituell tätigen Menschen selbst vorenthalten bleibt. Die Bedeutung von Ritualen für die Lebenswelt der Menschen kann kaum überschätzt werden, nimmt man die Performativität von Ritualen ernst.

4.2 Liturgie und Ritual

Die Überlegungen zur Performativität des Ritualen und der damit verbundene Gedanke des Transformatorischen hatte ab den 1960er-Jahren großen Einfluss auf das Verständnis vom liturgischen Geschehen und in Folge auch auf die Liturgiereform, zu der die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils aufforderte. So wurde die „participatio actuosa“ (vgl. u. a. SC 14) zum

⁴⁵ Die in den 1960er-Jahren aufgestellte These von B. Fischer, wonach die Ritualefaszikel der katholischen Kirche Beschreibungen von Liturgien enthielten, die von der Geburt bis zum Tod gefeiert werden, lässt sich grobzügig in diesem Sinne verstehen. Vgl. B. Fischer, *Das Rituale Romanum (1614–1964). Die Schicksale eines liturgischen Buches*, in: *TThZ* 73 (1964) 257–271.

⁴⁶ C. Geertz, *Interpretation of Cultures*, New York 1973. Deutsche Ausgabe: C. Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Aus dem Amerikanischen von B. Luchesi und R. Bindemann, Frankfurt a. M. 152022.

⁴⁷ Geertz, *Interpretation of Cultures* (s. Anm. 46), 114.

⁴⁸ Die Dichotomie des konzeptuellen Bezugsrahmens der eigenen Lebenswelt und der Dispositionsimperative lassen sich mit Untersuchungen ergänzen bei S. F. Moore/B. G. Myerhoff, *Secular Ritual*, Assen u. a. 1977.

Leitprinzip der Liturgiereform.⁴⁹ War vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil der Priester der Liturgen, der allein für die Gültigkeit der Liturgie notwendig war, so war nun die versammelte Gemeinde die Trägerin des liturgischen Geschehens. Sie sollte mittun, teilhaben, bewusst, ganz und voll. Genau dies entsprach dem performative turn: Nicht nur hören und sagen, sondern tatsächlich „etwas“ tun! Auch wenn der Gedanke der *Participatio actuosa* aller Mitfeiernden am liturgischen Geschehen eine Intention ist, die ihre Wurzeln bereits in den Bestrebungen einer frühen liturgischen Bewegung beginnend in der Mitte des 19. Jahrhunderts hat, so ist doch der stille Einfluss Austins nicht zu übersehen. Auch die heutige Auseinandersetzung um kirchliche Rituale in der multipluralen Gegenwart menschlicher Lebenswelt(en) wird sich gerade mit der Performativität des Rituellen auseinandersetzen müssen.⁵⁰

Erst in jüngerer Zeit gibt es Überlegungen zur Relevanz kirchlicher Rituale und Liturgien im Kontext von Großereignissen.⁵¹ Darunter verstanden werden sowohl liturgisch designte und performte Gedenkgottesdienste als auch niederschwellige rituelle Handlungen im Zusammenhang mit Katastrophen. Hier steht die Frage der transformatorischen Wirksamkeit solcher Rituale im Vordergrund. Dabei wird gerne auf niederländische Studien⁵² zu Gedenkfeiern nach Katastrophen verwiesen. So erzählt etwa eine Mutter, dass sie nach dem Tod ihres Sohnes das Bedürfnis verspürte, in die örtliche Kirche zu gehen:⁵³ „As I said, we went to the church, then ... before we went to the site of the accident to see it, we hadn't been there yet. But I did feel this need to go to the church already the same night.“⁵⁴ Im Zusammenhang mit dem Fall des verstorbenen Sohnes gaben andere an, dass die Kirche für sie im Erleben einer Katastrophe

⁴⁹ Vgl. z. B. B. Jeggle-Merz, Tätige Teilnahme in Sacrosanctum Concilium. Stolperstein oder Impulsgeber für gottesdienstliches Feiern heute, in: LJ 63 (2013) 153–166 (dort vielfältige Literaturangaben).

⁵⁰ Die Wahrnehmung dieser Komplexität erfolgt jedoch erst langsam in jüngerer Zeit. Vgl. dazu B. Kranemann, Einführung: Die modernen *ritual studies* als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft, in: ders./P. Post (Hg.), Die modernen *ritual studies* als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft (LiCo 20), Leuven 2009, 9–31, hier: 9. Vgl. auch B. Kranemann, Gottesdienst als Ritual verstehen. Liturgiewissenschaft und Ritual Studies, in: ders./S. Winter (Hg.), Im Aufbruch. Liturgie und Liturgiewissenschaft vor neuen Herausforderungen, Münster 2022, 141–154.

⁵¹ Dazu ausgewählt etwa: J. Arnold u. a., Öffentliche Liturgien. Gottesdienste und Rituale im gesellschaftlichen Kontext, Leipzig 2018; B. Benz, Eine Stadt trauert. Zum Umgang mit einem Schulamoklauf in Erfurt, in: B. Kranemann/B. Benz (Hg.), Deutschland trauert: Trauerfeiern nach Großkatastrophen als gesellschaftliche Herausforderung (EThS 51), Würzburg 2019, 39–46; K. Fechtner/T. Klie, Riskante Liturgien. Zum Charakter und zur Bedeutung von Gottesdiensten in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, Stuttgart 2011; B. Kranemann/B. Benz, Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Theologische und sozialwissenschaftliche Zugänge (Evangelisch-katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt 3), Göttingen 2016; J. Teuffel, Im Angesicht der Katastrophe. Öffentliche Trauer- und Bittgottesdienste. Elemente. Modelle. Materialien, Gütersloh 2012; R. Uden, Trauerrituale als öffentliche Seelsorge. Wie die Kirche in der Medienwelt richtig mit Katastrophen und Terror umgeht, in: PTHE 92 (2003) 445–457.

⁵² Vgl. H. Stifoss-Hanssen/L. J. Danbolt, Public Disaster Ritual in the Local Community: A Study of Norwegian Cases, in: JRitSt 25 (2/2011) 25–36; L. J. Danbolt/H. Stifoss-Hanssen, Grate min sang – minnedagstjenester etter store ulykker og katastrofer, Kristiansand 2007.

⁵³ Vgl. H. Stifoss-Hanssen, The Function of Ritual Use after Disasters. A practical theological Perspective, in: Kranemann/Benz, Trauerfeiern (s. Anm. 51), 40–50, hier: 43.

⁵⁴ Ebd., 43f.

emotional anregend und fürsorglich gewesen sei. „It is not the sanctuary in itself that makes the difference, in a way, it is what has been said and done.“⁵⁵ Die Antwort lässt erahnen, dass es nicht die Kirche als „heiliger Ort“ (= „sanctuary“) ist, das den Unterschied macht, sondern die Ritualisierung, also was in der Kirche gesagt und getan, sprich performt wurde. Die Studien machen zudem aufmerksam auf die Bedeutung generationsübergreifender Ritualisierungen, die dem Menschen auch aus dem Kontext des Liturgischen bekannt sind: „To me, lighting a candle is actually some sort of a positive action. An action of hope, you can say ... a positive action, an action of hope, something you wish for somebody.“⁵⁶

Diese Zitate von Betroffenen verweisen unverkennbar auf die sozialgesellschaftliche Bedeutung von Kirche und ihrer Rituale in der von Unglücksfällen oder Katastrophen betroffenen multipluralen Gesellschaft. Sie verlangt in solchen Situationen des Ausnahmezustandes offensichtlich nach Kirche und nimmt sie in die Pflicht. An diesen sogenannten „Orten des Heterotopischen“⁵⁷ ist etwas Paradoxes zu beobachten. Zum einen lässt sich durch vielfältige Untersuchungen belegen, dass in der heutigen multipluralen Gesellschaft kirchliche Rituale ihre Selbstverständlichkeit eingebüßt haben. Zum anderen ist bemerkenswert, dass in Situationen von Ausnahmezuständen die gleiche Gesellschaft von den Kirchen selbstverständlich Rituelles einfordert.⁵⁸

Ihr Potenzial zur Entwicklung neuer zeitsensibler und auf die Lebenswelten der Menschen ausgerichteter Rituale hat weder die katholische Kirche noch andere christliche Denominationen bislang ausgeschöpft. Bislang fehlt weit hin ein Diskurs über „andere“ und „neue“ kirchliche Rituale, die sich direktissimo „auf den sozial konstruierten Raum der Menschen zu beziehen“⁵⁹ wissen und auf die schon existierenden säkular-profanen Ritualen zu reagieren vermögen.⁶⁰ Darum gilt heute noch, was schon Ende der 1990er-Jahren gefordert worden war: „Multiperspektivität ist nötig. Vor allem muss die Liturgiewissenschaft eine ‚binnentheologische‘ Sichtweise überwinden, die die Lebenswirklichkeit der konkret versammelten Menschen im Verhältnis zur theologiehis-

⁵⁵ Ebd., 44.

⁵⁶ Ebd., 48.

⁵⁷ „Heterotopie“ ist verstanden als Gegenwelten zu den heterogenen Strukturen der Realität der Gesellschaft. Dazu ausführlich bei M. Foucault, Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radio-vorträge. Zweisprachige Ausgabe, aus dem Französischen von M. Bischoff, mit einem Nachwort von D. Defert, Berlin 2021. Als Übersicht bei H.-J. Sander, Das prekäre Gesetz der kleinen Zahl. Dem Heil dienen jenseits von Normalliturgie und Normalglauben, in: Kranemann, Trauerfeiern (s. Anm. 51), 76–88.

⁵⁸ Vgl. Fechtner/Klie, Riskante Liturgien, (s. Anm. 51), 13; vgl. Sander, Das prekäre Gesetz der kleinen Zahl (s. Anm. 57), 87.

⁵⁹ A. Saberschinsky, Ecclesia de eucharistia? Kirchenentwicklung aus der Liturgie unter heutigen Bedingungen, in: J. Bärsch/S. Kopp/C. Rentsch (Hg.), Ecclesia de Liturgia. Zur Bedeutung des Gottesdienstes für Kirche und Gesellschaft. Festschrift für Winfried Haunerland, Regensburg 2021, 33–46, hier: 42.

⁶⁰ Vgl. A. Gerhards, Das Ganze im Konkreten. Ortskirchliche Traditionen und Realien in liturgiewissenschaftlicher Perspektive, in: ders./A. Odenthal (Hg.), Kölnische Liturgie und ihre Geschichte Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln (LQF 87), Münster 2000, 13–28, hier: 14.

torischen Korrektheit des Rituals als sekundäres Problem erachtet.⁶¹ Vielleicht braucht die Kirche dazu einen liturgischen Katechumenat, also einen Lernprozess, „um zum einen die Fülle von Ritualen neben der tradierten Liturgie, und zum anderen die Bedeutung von Ritualen für menschliche Identität und die Bedingungen, unter denen Rituale vollzogen werden, stärker ins Bewusstsein zu heben?“⁶²

4.3 Rituale und Lebenswelt als Herausforderung für die Kirchen

Die Kirchen sind heute längst nicht mehr die einzigen Anbieterinnen von Ritualen.⁶³ Ritualdesigner(innen) und Zeremonienmeister(innen) sind nicht unbedeutende „Konkurrent(inn)en“. Das sollte die Kirche(n) dazu anregen, die Qualität ihrer Rituale hinsichtlich ihrer Relevanz für die Lebenswelt der Menschen zu überprüfen. Das Beispiel von Ritualen und Liturgien anlässlich von Großschadensereignissen mag hier einen möglichen Pfad angeben.

Auffallend ist, wie selbstverständlich in solchen Situationen Kerzen, Engel und Kreuze sowohl an der Unglückstelle eines Ereignisses als auch in Gedenkgottesdiensten vorkommen. Es sind religiös(-kirchliche) Symbole, die aber in diesen Situationen nicht bei der ausschließlichen Bindung an ihre kirchliche Tradition verbleiben, sondern sich markant auf die jetzt stattfindende Situation menschlicher Lebenswelt übertragen und dort „anders“ und „neu“ verwendet werden. Hier kommt es folglich zur rituellen „Vermischung“ von religiös(-kirchlich) Symbolischem mit Kreativität, Lebendigkeit und Innovativität. Solche „Mischrituale“ sind religionswissenschaftlich formuliert „eine maßgeschneiderte Reaktionsmöglichkeit auf potentiell alle Lebenslagen, die in größtmöglicher Flexibilität religiöse Vorstellungen einbinden kann und somit neben den psychischen Wirkmechanismen auch noch transpersonale Wirkpotentiale verspricht.“⁶⁴

Kirche(n) und die theologische Reflexion muss sich folglich der sich (ver-)ändernden Rituallandschaft annehmen, um dann ihr umfassendes Wissen um Rituale gelingend in die Lebenswelt der Menschen (hin-)einbringen zu können.

„Vielen Menschen fällt es zunehmend schwer, die liturgischen Ausdrucksgestalten aus der Tradition zu erschließen und sich anzueignen. So besteht die Gefahr einer zunehmend sich öffnenden Schere von ‚Insidern‘, die zur vollen, bewussten tätigen Teilnahme in der Lage sind, und Menschen, die wie ‚Zaungäste‘ beiwohnen [...]. Zugleich gilt es, die konkreten Formen der Liturgie so auszugestalten, dass sie anschlussfähig

⁶¹ H. Becks, *Der Gottesdienst in der Erlebnisgesellschaft. Zur Bedeutung der kultursoziologischen Untersuchung Gerhard Schulzes für die Theorie und Praxis des Gottesdienstes (Wechsel-Wirkungen Ergänzungsreihe 13)*, Waltrop 1999, 313.

⁶² B. Kranemann, *Ein liturgischer Katechumenat? Neue Chancen für Riten und Rituale*, in: M. Kirchner/J. Schmiedl (Hg.), *Liturgia – Die Feier des Glaubens zwischen Mysterium und Inkulturation (Katholische Kirche im Dialog 2)*, Freiburg i. Br. u. a. 2014, 160–175, hier: 162.

⁶³ Vgl. S. Schatzler, *Riten und Rituale der Postmoderne. Am Beispiel des Bistums Erfurt*, München u. a. 2012, 90.

⁶⁴ D. Lüddeckens, *Neue Rituale für alle Lebenslagen. Beobachtungen zur Popularisierung des Ritualdiskurses*, in: *ZRGG* 56 (2004) 37–53, hier: 53.

sind für die Menschen ihrer Zeit, denn diese haben nicht nur die Pflicht, sondern auch das Recht zur tätigen Teilnahme.“⁶⁵

5 Und nun? Wie weiter?

Patentlösungen wurden als Ergebnis der vorliegenden Spurensuche in Lebenswelt und Ritualität nicht versprochen. Aber dennoch konnten einige Punkte benannt werden: So zeichnet heutige Zeitgenoss(inn)en mehrheitlich aus, dass in ihrer Lebenswelt Gott, Glauben oder die Ausübung religiöser Praktiken kaum vorkommen. Kirchliches Leben spielt in ihrem Leben keine Rolle. Das macht es für die Kirche(n) schwer, verlorenes Vertrauen und eingebüßte Glaubwürdigkeit wiederzuerlangen. Sie haben kaum mehr ein Feld, auf dem sie ihr Potenzial entfalten können. Gerade deshalb ist es für die Kirche(n) und auch für die Theologie so wichtig, sich wieder mehr den Menschen zu zuwenden, und genauer hinzuhören, was Menschen in der Gegenwart bewegt, was ihre Fragen und Nöte sind. Für alle Fragen rund um gottesdienstliches Leben wird dies in der Zukunft das A und O bedeuten. Kirchliches Handeln wird – so Jan Loffeld – noch am ehesten als Diakonie und in Ritualen wahrgenommen und geschätzt. Aber auch wenn Menschen eine Taufe für ihr Kind wünschen oder es zur Erstkommunion anmelden, so bedeutet das noch lange nicht, dass sie dies mit Glauben und Gott in Verbindung bringen.⁶⁶ Kirche(n) und Theologien sollte sich dennoch vermehrt darum bemühen, ihren Erfahrungsschatz von rituellem Handeln und seiner Wirkmächtigkeit mit der konkret vorzufinden Lebenswelt heutiger Zeitgenoss(inn)en in Korrelation zu bringen.

Zuletzt noch einmal Jan Loffeld und seine Gegenwartsanalyse: „Das Christentum hat zweifelsohne eine Zukunft, vermutlich allerdings eine völlig andere, als wir sie uns derzeit vorstellen oder planen können“⁶⁷. Für das gottesdienstliche Leben der Kirche lässt sich ebenso folgern: Auch in Zukunft werden Menschen zum Feiern von Gottesdiensten zusammenkommen. Neben die gottesdienstlichen Formen der Tradition werden aber andere Gestalten von Gottesdienst hinzukommen (müssen), die (noch) mehr in der Lebenswelt der Zeitgenoss(inn)en verankert sind und dem menschlichen Grundbedürfnis nach Ritualität entsprechen.

Dr. Birgit Jeggler-Merz ist Professorin für Liturgiewissenschaft an der Universität Luzern und der Theologischen Hochschule Chur.

Kontakt: birgit.jeggler@thchur.ch

Fabio Theus, lic. theol., ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Hochschule Chur.

Kontakt: fabio.theus@thchur.ch

⁶⁵ J. Müller, Liturgie als Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch, in: M. Baechler u. a. (Hg.), Gott feiern (s. Anm. 35), 32–54, hier: 44f.

⁶⁶ Vgl. Loffeld, Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt (s. Anm. 12), 152.

⁶⁷ Ebd.

FLORIAN WEGSCHEIDER

Die Eucharistie als Sonderform?

Der Sonntagsgottesdienst in Zeiten von Priestermangel und pastoralen Megaräumen

KURZINHALT

Die Feier der sonntäglichen Eucharistie wird in vielen kirchlichen Gemeinden Europas immer mehr zur Ausnahme. Bei der Analyse der Problematik setzt der Artikel bei der Frage nach der Verwirklichung der Taufberufung als Ausgangspunkt für die sonntägliche Liturgie an. Dabei steht vor allem im Mittelpunkt, wie die ‚paschale Identität‘ Getaufter liturgisch zur Verwirklichung gebracht werden kann. Ist beispielsweise ein nächtliches Lucernarium eine Ersatzform für die sonntägliche Eucharistie?

SUMMARY

The celebration of the Sunday eucharist is increasingly becoming an exception in many church communities in Europe. In analyzing the problem, the article begins with the question of the realization of the baptismal vocation as the starting point for the Sunday liturgy. The focus here is on how the ‚paschal identity‘ of the baptized can be realized liturgically. For example, is a Nocturnal lucernarium a substitute form for the Sunday eucharist?

1 Einleitung

Nennt die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, *Sacrosanctum Concilium* (SC), noch die gesamte Liturgie als Höhepunkt und Quelle des kirchlichen Handelns (vgl. SC 10), so spricht bereits die Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* (LG) von der Eucharistie als „der Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (LG 11). Damit findet sich schon in den zentralen Dokumenten der Kirchenversammlung eine unterschiedliche Gewichtung bzw. Deutung von Liturgie und Eucharistie. Wie aber ist diese divergierende Deutung im Hinblick auf die Feier des Sonntags in katholischen Gemeinden zu verstehen? Können Liturgie und Eucharistie einfach differenziert werden oder ist das Phänomen doch komplexer? Und was heißt es, wenn aufgrund des aktuellen Priestermangels in (Westmittel-)Europa die Eucharistie nur mehr selten in Gemeinden gefeiert werden kann? Grundet die christliche, die katholische Identität in der Feier der sonntäglichen Eucharistie?

Nachdem bereits in den vergangenen Jahren eine Vielzahl an Publikationen zu diesem Fragenkomplex erschienen ist,¹ möchte dieser Artikel einen anderen Weg einschlagen, der stärker an einen Pfad durch einen Steinbruch der Ideen erinnert, um auf diese Weise die Frage nach der sonntäglichen Eucharistiefeyer primär anhand der paschalen Identität der Christinnen und Christen aufzumachen. Dabei verfolgen die Ausführungen weniger eine systematische Abhandlung als vielmehr Denkanstöße in Richtung einer Zukunft, die sich nicht nur abzeichnet, sondern die bereits eingetreten ist.

In diesem Artikel soll vor allem der Frage nachgegangen werden, welche Bedeutung die Liturgie für das katholische Gemeindeleben aus liturgietheologischer Perspektive hat. Wie kann eine ‚Heiligung‘ des Sonntags, die Feier des Pascha-Mysteriums in Zukunft aussehen?

Ausgehend von SC 106 soll zuerst die Bedeutung der sonntäglichen Eucharistiefeyer anhand des Begriffs Pascha-Mysterium differenziert und zwei in der Debatte wenig beachtete Aspekte (Abschnitt 2.1–2.2) nochmals dargelegt werden. Im Weiteren erfolgt ein Blick in den Beginn der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (Abschnitt 3), um mithilfe des dort vorfindlichen Verständnisses des Pascha-Mysteriums eine mögliche Weitung des Begriffs der Sonntagsliturgie vorzunehmen. Hierzu wird versucht, zwei Dimensionen der paschalen Identität (Abschnitt 4.1–4.2) zu heben und für den Blick auf den Sonntag fruchtbar zu machen. Abschließend (Abschnitt 5) wird eine kurze Zusammenschau hinsichtlich der aufgeworfenen Fragen vorgenommen.

¹ Vgl. u. a. W. Haunerland, „Seelsorge vom Altare her“. Liturgie in Zeiten der Seelsorgeräume, in: P. Hofer (Hg.), *Aufmerksame Solidarität*, Regensburg 2002, 75–93; B. Kranemann, „Das Lob- und Dankgebet“ in der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier. Zu Genese, Struktur und Theologie eines neuen Gebetselements, in: ders./T. Sternberg (Hg.), *Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung* (QD 194), Freiburg i. Br. u. a. 2002, 205–233; C. Kriegbaum, Die „Sonntägliche Wort-Gottes-Feier“ – aus der Not geboren, zum Segen geworden, St. Ottilien 2006; E. Volgger, *Zur Heiligung des Sonntags. Die vielfältigen Formen der Feier des Paschamysteriums*, in: BThFo 120 (2009) 64–82; M. Dürr, „Brannte uns nicht das Herz ...?“ Struktur und Gestaltung der Wort-Gottes-Feier an Sonn- und Feiertagen am Beispiel der Rollenbücher für das deutsche Sprachgebiet (StPaLi 28), Regensburg 2011; H. Bricout/M. Klöckener, *Laudes als Sonntagsgottesdienst*, in: Gottesdienst 46 (2012) 113–115; B. Jeggle-Merz, *Eine abgespeckte Eucharistiefeyer? Überlegungen zur Grundstruktur einer Wort-Gottes-Feier*, in: BiLi 85 (2012) 23f.; E. Amon/B. Kranemann (Hg.), *Laien leiten Liturgie. Die Wort-Gottes-Feiern als Aufgabe und Herausforderung für die Kirche*, Trier 2013; S. Wahle, *Von der Vormesse zur Liturgie des Wortes*, in: S. Wahle/H. Hoping/W. Haunerland (Hg.), *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Freiburg i. Br. 2013, 346–377; B. Rodler, *Perspektiven für die liturgische Feier des Sonntags. Kongruenz statt Konkurrenz*, in: HLD 69 (2015) 272–285; G. Zigriadis, *Wort-Gottes-Feiern am Sonntag. Symptom einer Grundlagenkrise*, in: Com(D) 44 (2015) 441–447; B. Kranemann, *Den Sonntag aus der Liturgie heraus verstehen*, in: Gottesdienst 9 (2021) 93–95; M. Münzel, *Ur-Feiertag und Fundament des Ganzen Liturgischen Jahres. Die Feier des Sonntags in Zeiten Pastoraler Veränderungen* (Theologie der Liturgie 21), Regensburg 2024.

2 Erste Annäherungen

Mit den bereits oben angesprochenen Publikationen zur Thematik der Sonntagsliturgie wurden die unterschiedlichsten Problemstellungen aufgezeigt, Lösungsansätze präsentiert, theologische Entwicklungsstränge skizziert etc. In den meisten Ansätzen wurde mit einer Selbstverständlichkeit bei der Analyse des Sonntags als theologischer Ur-Feiertag zwischen der Zentrierung auf die Eucharistiefeyer per se und der Frömmigkeit, welche sich primär auf den (individuellen) Kommunionempfang fokussiert, unterschieden.² Damit konnte ein Problemfeld gehoben und mittlerweile auch theologisch behoben werden, welches spätestens seit Papst Pius X. in der katholischen Sakramententheologie vorhanden war. Mit der Thematisierung der gesamten Eucharistiefeyer als Feier der Heilsgeschichte wurde der Blick geweitet. Dennoch scheint es, dass ein weiteres Blickfeld vonnöten sein wird, wenn man sich den Problematiken hinsichtlich der liturgischen Feiern des Sonntags in (Westmittel-)Europa ernsthaft annähern möchte.

Es ist kein Neuanfang, der im Weiteren präsentiert werden soll, jedoch wird es notwendig sein, die Thematik der liturgischen Gestaltung des Sonntags immer wieder aufzugreifen und neu durchzudenken. Dabei ist zu beachten, dass die Feiern des Sonntags nicht ihrer selbst entstammen, sondern, dass sie sich auf die österliche Glaubenserfahrung der ersten Christinnen und Christen beziehen. In Erinnerung bzw. als Vergewärtigung des auferstandenen Christus feierten sie am Sonntag dieses Glaubensereignis. Somit kam es zum Ur-Feiertag des Christentums, der nicht nur zu seinem ‚Markenzeichen‘, sondern zur essenziellen Größe wurde.³ Dies benennt auch *Sacrosanctum Concilium* sehr deutlich, wenn es davon spricht, dass die Kirche seit apostolischer Zeit die Auferstehung Christi – das Pascha-Mysterium – am Sonntag als ihr Fundament feiere (vgl. SC 106). Mit dieser sonntäglichen Feier sei dementsprechend die christliche Identität verbunden, die sich aus der Auferstehungserfahrung bzw. -hoffnung ergebe.⁴ Um daraus nicht eine allzu simple Vorstellung einer ‚Sonntagspflicht‘ erwachsen zu lassen,⁵ wie man sie aus SC 106 folgern könnte („An diesem Tag müssen die Christgläubigen zusammenkommen [...]“), ist es notwendig, bei der Frage nach der christlichen Sonntagsfeier zwei Punkte besonders zur Erwähnung zu bringen: Einerseits die ‚(un-)zeitliche‘ Dimension des Sonntags, andererseits die paschale Identität der Getauften.

² Vgl. dazu aber auch W. Haunerland, Verbot ist keine Lösung. Zur Kommunionausteilung in Wort-Gottes-Feiern, in: AnzSS 6 (2017) 11–15.

³ Vgl. ders., In Treue zum Auftrag Jesu. Die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des Christseins heute, in: Liturgie und Kirche. Studien zu Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes (StPaLi 41), Regensburg 2016, 351–362, hier: 355f.; M. Faggioli, *Sacrosanctum Concilium*. Schlüssel zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Mit einem Vorwort von Benedikt Kranemann, Freiburg i. Br. 2015, 163f.

⁴ Vgl. hierzu auch S. Wahle, Liturgie als Gedächtnisgeschehen. Dargestellt anhand eines Vergleichs von christlicher Sonntags- und jüdischer Sabbatliturgie, in: ALW 47 (2005) 153–180, hier: 163.

⁵ Vgl. Haunerland, In Treue zum Auftrag Jesu (s. Anm. 3), 355f.

2.1 Der Sonntag als (un-)zeitliche Größe

Wenn man sich der (un-)zeitlichen Dimension des Sonntags nähern möchte, ist ein Blick in den einschlägigen Artikel von *Sacrosanctum Concilium* empfehlenswert, verwendet SC doch bei der zeitlichen Festlegung der liturgischen Feier des Sonntags den Begriff des „achten Tage[s]“ (SC 106). Dabei ist aber zu anzu-merken, dass es sich hierbei nicht um eine kosmisch-zeitliche Angabe handelt, sondern dass damit die Neuschöpfung gemeint sein muss. Der achte Tag über-bietet die Sieben-Tage-Woche und verdeutlicht das Eintreten in eine neue Zeit-rechnung, in einen neuen Äon. Bezieht sich Justin am Beginn des Christentums in seiner Apologie noch auf den Sonntag als ersten Tag der Woche, der den Anfang der Schöpfung darstelle,⁶ so verbindet die zeitliche Angabe in SC 106 im Rückgriff auf altkirchliche Traditionen die Schöpfung Gottes mit seiner Neu-schöpfung.⁷ Das Eintreten in den neuen Äon beschränkt sicher aber nicht nur auf den getauften Menschen, sondern umfasst auch die Identität der gesamten Schöpfung. Als Gemeinschaft der Erlösten ist die Schöpfung auf dem Weg zur heilsgeschichtlichen Vollendung. Oder wie es Reinhard Meßner in einem teleo-logischen Verständnis sagt:

„Die Dinge werden ‚geheiligt‘: es handelt sich also nicht nur um eine Bewußtmachung der sozusagen naturgegebenen Heiligkeit der Dinge, sondern um einen effektiven Vorgang, durch den die Welt in ihrer Zielbestimmung, gute Schöpfung zu sein, erst realisiert, ihrer faktischen Ambiguität, der ständigen Bedrohung durch das Urchaos (vgl. die Sint-fluterzählung), entnommen wird. [...] Aber am Ende entstehen durch Gottes neuschaffendes Handeln nicht neue Dinge, sondern die Dinge der Schöpfung werden neu, werden im ‚neuen Äon‘ ihre Bestimmung, ‚gut‘, gute Gaben der Schöpfung zu sein, erreichen.“⁸

Die Feier des Sonntags zeigt diese Neuschöpfung, die teleologisch ausgerichtet ist und um ihren jeweiligen Ort in der Heilsordnung weiß. Die liturgische Feier des Sonntags als den achten Tag umfasst damit mehr als das soteriologische Momentum, denn sie weist auf die Beziehung Gottes mit seiner Schöpfung hin, welcher die Gesamtheit der Dinge zum eschatologisch Guten führen möchte. In der liturgischen Feier wird die Schöpfung und mit ihr der Mensch als escha-tologisch ausgewiesen, als bereits im neuen Äon existierend.⁹ Der Hinweis in SC 106, dass seit apostolischer Überlieferung der Sonntag als der achte Tag, als der Herrentag, verstanden werde, muss auch Auswirkung auf die Feier unse-rer Tage haben, wenn sie als eine Vorwegnahme des eschatologischen Zustan-des zu verstehen sein will. Hinsichtlich unserer Thematik der Feier des Sonn-tags ergibt sich damit die Anfrage, ob diese Vorwegnahme aber ausschließlich durch die Feier der Eucharistie verwirklichbar sei. Hierzu scheint ein Blick auf die paschale Identität der Getauften notwendig zu sein.

⁶ Vgl. Justin, Erste Apologie 67.

⁷ Vgl. Münzel, Ur-Feiertag (s. Anm. 1), 146.

⁸ R. Meßner, Art. Sakramentalien, in: TRE 29 (1998), 648–663, hier: 659.661.

⁹ Vgl. ebd., 656–661.

2.2 Die paschale Identität der Getauften

Die paschale Identität des Menschen erhält er durch die Taufe, welche ihn nicht nur angleicht an die Existenz und damit auch an das paschale Geschehen Christi, sondern die ihn auch zur vollkommenen Menschwerdung befähigt.¹⁰ Aber was bedeutet das? Im ersten Blick scheint damit das erlöste Menschsein gemeint zu sein, im Sinne einer Mithineinnahme in das Pascha-Mysterium. Doch ist hier wohl ein zweiter Blick vonnöten, um die Dimension der paschalen Identität ein wenig näher auszuloten.

Eine allzu schnelle Zuschreibung des soteriologischen Seinszustands an den Menschen scheint seiner Lebens- und Leidensgeschichte nicht gerecht zu werden, wenn das Leiden des Menschen allzu eilig mit dem ‚Soteria-Pflaster‘ überklebt werden würde. Paschale Identität gründet nämlich vor allem in der Erfahrung des Todes, mit welcher man dem innersten Moment Christi angeglichen wird.¹¹ Diese Angleichung geschieht aber durch das Heilshandeln Christi, dass dieser sich dem Menschen gleich gemacht hat, auch im Tod. In diesem Sinne wird der Mensch durch die Taufe weniger Christus gleichförmig gemacht, sondern Christus vielmehr den Getauften, indem er sich einreihet in die Schicksalsgemeinschaft der Menschen, die im Tod kulminiert. In der der Schöpfung ureigensten Gewissheit, dass sie sterblich ist, kommt es zur Erfahrung des Mitgehenden-Christus. In diesem Verständnis ist die paschale Identität nicht so sehr aus dem Blickwinkel einer Soteriologie im Sinne einer endzeitlichen Erlösung zu betrachten, sondern vor allem als eine von Gott unwiderruflich zugesagte Partizipation am Leben, Leiden und Sterben des Menschen. Gott sagt sich dem Menschen, seiner Schöpfung zu und vollzieht diese Zusage im Tod. Dieses Momentum des Todes, des Todes Christi ist zugleich die unwiderrufliche Zusage an die Gemeinschaft mit der Schöpfung und die konsequente und letztgültige Vollendung der Inkarnation.¹²

Das Pascha-Mysterium ist für die Schöpfung weniger die Vergewisserung einer endgültigen Erlösung als vielmehr die Zusage einer unzerbrechlichen Schicksalsgemeinschaft Gottes mit Christus und demnach mit der gesamten Schöpfung. In der Erfahrung des Heilshandelns Gottes an seinem Sohn erwächst die Hoffnung, dass am Ende der göttlichen Schicksalsgemeinschaft auch der ‚neue Äon‘ stehen werde. Die sonntägliche Feier ist folglich eine dankende und bitende Vergewisserung der sakramentalen Schicksalsgemeinschaft Christi mit seiner Schöpfung, auch im Tod, mit der Hoffnung, dass am Ende nicht der Tod, sondern das Leben das letzte Wort haben werde,¹³ der Tod aber um seinen Platz

¹⁰ Vgl. ebd., 656f.; W. Haunerland, „Ius habet et officium“ (SC 14). Zur priesterlichen Berufung aller Getauften, in: C. Freilinger/F. Wegscheider (Hg.), „... und Christus wird dein Licht sein“ (Eph 5,14). Taufberufung als dialogisches Christus-Geschehen (Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz 11), Regensburg 2022, 253–267.

¹¹ Vgl. K. Rahner, Zur Theologie des Todes (QD 2), Freiburg i. Br. 1965, 53.

¹² Der Aspekt der Inkarnation findet im Zusammenhang mit dem Verständnis des Pascha-Mysteriums in den Schriften des Zweiten Vatikanischen Konzils zu wenig Beachtung. Jedoch ist die göttliche Menschwerdung erst mit der konsequenten Annahme des Todes vollzogen und wäre folglich als Teil des Pascha-Mysteriums zu betrachten (vgl. u. a. SC 102).

¹³ Vgl. M. Schneider, Die Erfahrung der Gottes-Nacht als Existential einer Berufung? Zur theologischen

in der Heilsordnung wissen werde. Die Erfahrung bzw. die Hoffnung auf das solidarisch-soteriologische Mitgehen Christi ist die eigentliche paschale Identität, die in der Taufe gründet.

2.3 Erste Zusammenschau

Die Feier des Sonntags vergegenwärtigt einerseits die eschatologische Dimension der christlichen Identität, dass die Schöpfung bereits in einen neuen Äon eingetreten ist, andererseits die sakramentale Schicksalsgemeinschaft mit Christus. Vor allem der zweite Aspekt erwartet ein Zutun des Menschen, denn die Schicksalsgemeinschaft bezieht sich nicht nur in eine Richtung, sondern erfordert auch vom Menschen, und mit ihm der gesamten Schöpfung, eine karismastägliche Existenz, ein Mithingehen zur Schwelle von Tod und Leben, in der Hoffnung, dass das Leben am Ende triumphieren werde. Durch die unterschiedlichen Aspekte der Eucharistiefeier (als Himmlisches Hochzeitsmahl, als Aktualisierung des Abschiedsmahls Jesu etc.) scheint sich diese Feierform von ihrem Feiergehalt zur Vergegenwärtigung sowohl der eschatologischen Daseinsform als auch der sakramentalen Schicksalsgemeinschaft mit Christus in hervorragender Weise zu eignen.¹⁴ Doch geht damit sogleich eine ‚Abwertung‘ der weiteren liturgischen Feierformen einher, welche die angesprochenen Dimensionen gleichwohl umfassen?¹⁵ Hinzu kommt noch, dass auch nicht-liturgische Feierformen existieren, welche von Gemeinden an Sonntagen praktiziert werden. Hierzu hält Harald Buchinger vollkommen zu Recht fest:

„Bei aller Debatte über die Feier der Sonntagseucharistie ist nicht außer acht zu lassen, dass die religiösen Praktiken, welche nicht unter den formellen Begriff der Liturgie fallen, ebenso von getauften Gläubigen vollzogen werden, welche von der Richtigkeit und der Wirksamkeit ihres Tuns überzeugt sind. Mit ihrer rituell gelebten Religiosität wollen sie ihre Glaubenserfahrung personell feiern, ihren Auferstehungsglauben vergegenwärtigen. Der Kirche und damit auch der Theologie kommt es zu, nach dem diesen religiösen Praktiken innewohnendem Gottes-, Kirchen- und Menschenbild zu fragen.“¹⁶

Ausdeutung einer kaum beachteten Glaubenserfahrung, in: *Com(D)* 36 (2007) 444–462, hier: 453–455.

¹⁴ Vgl. hierzu auch die Ausführungen in S. A. Schrott, *Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014, 375; I. Pahl, *Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie*, in: *LJ* 46 (1996) 71–93, besonders: 90.

¹⁵ Vgl. R. Kaczynski, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie. Sacrosanctum Concilium*, in: P. Hünermann/B. J. Hilberath (Hg.), *HThKvatII Band 2: Sacrosanctum Concilium – Inter mirifica – Lumen gentium*, Freiburg i. Br. 2004, 1–227, hier: 183; B. Kirchgessner, *Kein Herrenmahl am Herrentag? Eine pastoralliturgische Studie zur Problematik der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier*, Regensburg 1996; ders., „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ Kritische Anmerkungen zur Trennung von Herrentag und Herrenmahl in priesterlosen Gemeinden, in: *HiD* 48 (1994) 254–272; M. Klöckener, *Sonntagsgottesdienste unter Leitung von Laien. Zur Praxis und Diskussion in Frankreich*, in: *ThGl* 68 (1978) 77–89.

¹⁶ Vgl. H. Buchinger, *Liturgiewissenschaft als Fach universitärer Theologie. Zur Relevanz historischer*

Harald Buchinger merkt in seiner Aussage die grundlegende Taufwürde der Christinnen und Christen an, welche in der Auseinandersetzung bzgl. der sonntäglichen gottesdienstlichen Feier ernst zu nehmen ist. In diesem Sinne scheint es notwendig zu sein, einen erneuten Blick in die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils zu werfen.

3 Nochmaliger Blick in die Liturgiekonstitution

Um die Einschätzung der weiteren Feierformen neben der Eucharistie hinsichtlich größerer Seelsorgeräume und fehlender Priester besser vornehmen zu können, muss vor allem die erste inhaltliche Nummer – nach dem Vorwort – von SC in den Fokus genommen werden. Sogleich wird dort die Quelle einer jeden liturgischen Feier genannt: das Pascha-Mysterium.¹⁷ SC 5 skizziert zuerst den göttlichen Heilsplan, worauf – der einzige Teil dieses Abschnittes, der kein direktes oder indirektes Zitat ist – die Darstellung des Höhepunkt des Wirkens Gottes folgt:

„Dieses Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes, dessen Vorspiel die göttlichen Machterweise am Volk des Alten Bundes waren, hat Christus, der Herr, erfüllt, besonders durch das Pascha-Mysterium: sein seliges Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt.“ (SC 5)¹⁸

Damit setzt das Zweite Vatikanische Konzil als ersten Punkt aller Konzilsdokumente das Erlösungsgeschehen in den Mittelpunkt aller weiteren lehramtlichen Erklärungen und theologischen Überlegungen des Konzils. Die Heiligung des Menschen sowie die Verherrlichung Gottes geschieht primär durch das von Jesus Christus vollzogene Pascha-Mysterium. Ganz bewusst nehmen die Konzilsväter keine Definition des Begriffs Pascha-Mysterium vor, vielmehr scheint er dynamisch zu sein. In der darauffolgenden Nummer wird die christlich-kirchliche Existenz beschrieben, welche sich vor allem dadurch auszeichnet, dass die Gläubigen durch die Taufe eingefügt werden in das Pascha-Mysterium (vgl. SC 6). Diese Einfügung in das Pascha-Mysterium Christi ist aber nicht eine schlichte Anteilhabe an irgendeiner Form von Errungenschaften etc., sondern sie ist die existenzielle Seinsweise des Christentums. Daher ist die darauffolgende Darstellung der Feier des Pascha-Mysteriums primär nicht zeitlich, sondern vor allem existenziell zu verstehen, wenn es dort heißt: „Seither hat die Kirche niemals aufgehört, sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu versammeln, dabei zu lesen, ‚was in allen Schriften von ihm geschrieben steht‘ (Lk 24,27), die Eucharistie zu feiern [...]. All das aber geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes.“ (SC 6)

Forschungsperspektiven, in: B. Kranemann/S. Winter (Hg.), *Im Aufbruch. Liturgie und Liturgiewissenschaft vor neuen Herausforderungen*, Münster 2022, 39–50, hier: 40

¹⁷ Vgl. die Dissertationsschrift von S. A. Schrott: *Pascha-Mysterium* (s. Anm. 14); W. Haunerland, *Der liturgische Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils. Anmerkungen zu einer wichtigen Studie über das Pascha-Mysterium*, in: *LJ* 64 (2014) 263–271.

¹⁸ Siehe zum Begriff des Pascha-Mysteriums die nicht deckungsgleiche Aufzählung in SC 61.

Sacrosanctum Concilium spricht davon, dass die Verwirklichung des Pascha-Mysteriums durch die neue Identität des Menschen („in der Kraft des Heiligen Geistes“) geschehe. Des Weiteren hebt sie hervor, dass die Verbindung zwischen Gott und dem Menschen ausschließlich „durch sinnenfällige Zeichen“ (SC 7) vollzogen werden könne. Der Mensch ist durch die Mithineinnahme in das Pascha-Mysterium in der Lage, am Heilswirken Gottes an Jesus Christus zu antizipieren. Diese kultische Antizipation erfolgt aber durch die konkrete gottesdienstliche Feier. Aufgrund der heilsgeschichtlichen Verbindung zwischen Gott und Mensch hat dieser das Verlangen, seine paschale Identität zu verwirklichen. Wenn dies nun nicht durch die Feier der Eucharistie möglich ist, müssen weitere Formen gesucht werden, denn die Verbindung der paschalen und menschlichen Identität fordert im Letzten eine kultisch-sinnenfällige Ausdrucksweise.¹⁹ Inwieweit geschieht aber der Ausdruck dieser paschalen Identität außerhalb der sonntäglichen Eucharistiefeier? Um dem nachzugehen, sollen an dieser Stelle zwei Dimensionen beleuchtet werden, welche weitere Denkmöglichkeiten eröffnen.

4 Paschale Identität außerhalb der Eucharistiefeier

An dieser Stelle könnten verschiedene Feierformen (sowohl Liturgie als auch Breitenreligiosität) angeführt werden, aber auch diese wurden zum wiederholten Male aufgezeigt, analysiert und als Alternativen zur Eucharistiefeier vorgeschlagen. Daher sollen im Folgenden zwei Aspekte dargelegt werden, welche ein Weiterdenken in Richtung sonntägliche Feierformen ohne eucharistische Versammlung ermöglichen.²⁰ Der erste Blick richtet sich auf den Laien-Dienst des Lektors bzw. der Lektorin und der damit verbundenen Tatsache, dass diesen (ordentlichen liturgischen) Dienst ausschließlich Laien übernehmen dürfen. Der zweite Blick erfolgt in die Darlegungen des Verständnisses von Odo Casel hinsichtlich des Pascha-Mysteriums, welches rezeptionsgeschichtlich bedeutsam für die diesbezüglichen Darstellungen am Zweiten Vatikanischen Konzil war.

4.1 Vortrag der Lesung in der Eucharistiefeier

Im Folgenden soll anhand eines ausgewählten Elements²¹ der Eucharistiefeier aufgezeigt werden, dass die Eucharistiefeier sich dadurch auszeichnet, dass in ihr das Pascha-Mysterium durch unterschiedliche Formen zum Ausdruck

¹⁹ Hierzu nochmals der Verweis auf Buchinger, Liturgiewissenschaft (s. Anm. 16), 40.

²⁰ An dieser Stelle soll nochmals festgehalten werden, dass die Eucharistiefeier die hervorragende Feierform am Sonntag ist, aber aufgrund der gesellschaftlichen und pastoralen Entwicklungen der Blick verstärkt in andere Bereiche zu richten ist.

²¹ Als weitere Elemente wären u. a. das Allgemeine Gebet und die Gabenbereitung zu nennen, vgl. dazu u. a. F. Wegscheider, Δαῖκός – Die Rechte und Pflichten von Laien in der Liturgie, in: S. Steger u. a. (Hg.), Liturgie und Ekklesiologie. Reform des Gottesdienstes als Reform der Kirche, Regensburg 2023, 376–388.

gebracht und verwirklicht wird.²² Bei genauerer Durchsicht der Grundordnung des Römischen Messbuchs fällt auf, dass die Lesungen und damit auch der Antwortgesang nur von Laien vorzutragen seien (vgl. GORM, Nr. 99. 101). Was hat es aber mit dieser Rubrik auf sich?

Beim Vortrag der nichtevangelischen Perikopen handelt es sich nicht um eine geringere Aufgabe in der Liturgie, im Sinne der Höherwertigkeit der evangelischen Lesungen²³, sondern um die Offenbarung des Heilswirkens Gottes: „Die Aufgabe des Lektors[, der Lektorin] besteht demnach nicht im Vorlesen erbaulicher und frommer Texte, sondern in der Vergegenwärtigung des Heilshandelns Gottes [...]. Daher ist der Lektorat dem Wesen nach ein priesterlicher Dienst.“²⁴ Der Lektor, die Lektorin verkündet das heilsgeschichtliche Handeln. Dies geschieht aber nicht nur durch den Vortrag der biblischen Lesungen, sondern auch durch das jeweilige konkrete Leben. Diese Dimension dieses ordentlichen liturgischen Dienstes (im Gegensatz zum außerordentlichen des Akolythen, der Akolythin) wird in besonderer Weise beim Segensgebet innerhalb der Beauftragungsfeier für Lektoren und Lektorinnen sichtbar: „Wenn ihr aber anderen das Wort verkündet, müsst ihr euch auch selbst im Heiligen Geist öffnen und das Wort Gottes annehmen und beherzigen, damit ihr es immer mehr lieben lernt. Vor allem macht sichtbar in eurem Leben, dass Jesus Christus unser Heil ist.“²⁵ Die kirchliche Liturgie spricht davon, dass vor dem Verkündigungsgeschehen die Personen selbst die Erfahrung der Verkündigung gemacht haben sollen und diese Erfahrung auch durch ihr Leben entsprechend sichtbar gemacht haben. Damit soll es zu einer Verknüpfung der Heilsgeschichte Gottes mit der konkreten Lebensgeschichte eines Menschen kommen. Anders gesprochen: Der Mensch soll eine ‚paschale Identität‘ leben und diese Erfahrung im gottesdienstlichen Geschehen auch verkünden. Daher war es auch liturgietheologisch notwendig und unumgänglich, dass Papst Franziskus am 10. Januar 2021 mit dem *Motu proprio Spiritus Domini* den Lektorat (und den Akolythat) auch für Frauen geöffnet hat.

Dass es sich beim Lektorat um einen Laien-Dienst handelt, wird auch deutlich, wenn das Zweite Vatikanische Konzil in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* davon spricht, dass den Laien „der Weltcharakter in besonderer Weise eigen“ ist (LG 31). Damit ist zum ersten Mal in der Kirchengeschichte der Begriff „Lai“ lehramtlich mit der Ausbreitung des Reiches Gottes verbunden.²⁶ Die Verwirklichung der lehramtlichen Feststellung geschieht auch in der Liturgie, unter anderem durch die besagte Verkündigung des Wortes Got-

²² Im Weiteren vgl. auch F. Wegscheider, Das Lektorat – Konstitutives Element der Liturgie? in: *Ex Fonte* 2 (2023) 1–35, besonders: 16–24.

²³ Im Verständnis des göttlichen Offenbarungsgeschehens sind alle Teile der Heiligen Schrift als gleichwertig zu betrachten. Des Weiteren dürfen Laien außerhalb der Eucharistiefeier auch evangelische Lesungen vortragen. Die Verkündigung des Evangeliums innerhalb der Eucharistiefeier ist an sich eine bischöfliche Aufgabe (vgl. LG 25), welche zur konkreten Umsetzung an den Diakon delegiert wird.

²⁴ S. Wahle, Ein priesterlicher Dienst, in: *Gottesdienst* 11 (2019) 121–123, hier: 122.

²⁵ Die Beauftragung der Lektoren, Nr. 8 (Pontifikale 3 ²1994, 20).

²⁶ Vgl. Wegscheider, Λαϊκός (s. Anm. 21), 380.

tes in der Liturgie. Die in der ‚Welt‘²⁷ gemachte Erfahrung der Laien und das dort vorgenommene Lebenszeugnis sollen in der Liturgie auch kultisch zur Sprache kommen. Es handelt sich dabei um die personalisierte Ebene der Verkündigung und damit Inkarnation des Wortes Gottes.²⁸ Damit sind die Laien-Dienste „nicht Ersatz für den Fall, dass ein sakramental ordinierter Diakon oder Priester nicht zur Verfügung steht, oder ein Beitrag zur ‚Verfeierlichung‘ oder ‚Verschönerung‘ der Liturgie [...], sondern vom Wesen der Kirche und der Liturgie her gefordert.“²⁹ Es handelt sich hierbei auch nicht um einen delegierten Dienst, der in Stellvertretung für jemand anderen ausgeübt wird³⁰, sondern um die Manifestation des Taufpriestertums aller.³¹ In der Liturgie sind auch die ordinierten Ämter zuerst Hörende des Wortes Gottes, das ihnen in den nichtevangelischen Lesungen als inkarniertes Wort durch Laien zugesagt wird. Dieses Offenbarungsgeschehen fußt aber auf der Taufwürde der Lektoren und Lektorinnen. Durch die Hineinnahme in das Pascha-Mysterium verkünden sie diese paschale (Tauf-) Erfahrung, die zugleich die Identität ihres Dienstes darstellt.³² Anders formuliert es Birgit Jeggle-Merz, die davon spricht, dass die hohe Bedeutung des liturgischen Laien-Dienstes „in der Gegenwärtigsetzung des Heilswirken Gottes besteht.“³³

Angewandt auf die sonntägliche Eucharistiefeier soll damit deutlich werden, dass die Vergegenwärtigung des Pascha-Mysteriums ein vielschichtiges ekklesiales Geschehen darstellt, das in der Liturgie seinen kultischen Ausdruck findet, aber vor allem als eine paschale Identität präsent ist. Das Verkünden des Wortes Gottes in der Eucharistiefeier verdeutlicht die Seinsweise der Menschen in der Welt hinsichtlich der Neuschöpfung in Christus. Diese Seinsweise sucht – in Rückgriff auf SC 7 – ihre sinnenfällige Ausdrucksform. Ist das nicht in einer Eucharistiefeier möglich, so wird diese paschale Identität durch eine andere Art und Weise sichtbar, ob in einer weiteren liturgischen Feier oder einer Form der Breitenreligiosität. Aber stets ist es eine sinnenfällige Ausdrucksweise der paschalen Identität von Getauften, die von ihrer sakramentalen Schicksalsgemeinschaft mit Christus berichten. Diese Dimension soll im Weiteren mithilfe der Überlegungen von Odo Casel vertieft werden.

²⁷ Das beinahe dualistische Verständnis von Welt und Nicht-Welt (im Sinne einer geistlichen Sphäre) wäre eigens kritisch zu beleuchten.

²⁸ Vgl. u. a. Y. Congar, *Éclaircissement sur la notion des ministères*, in: MD 103 (1970) 115–119, hier: 116.

²⁹ M. Klöckener, *Feiern des Gottesvolk. Leitlinien der Schweizer Bischofskonferenz zur Ausbildung und Beauftragung zu ehren-/nebenamtlichen liturgischen Laiendiensten*, in: Gottesdienst 18 (2000) 137–139, hier: 138.

³⁰ Vgl. R. Kaczynski, *Kein „Amtsträger“-Ersatz. Der liturgische Dienst der Laien*, in: Gottesdienst 15 (1981) 65–68.

³¹ Vgl. O. Nussbaum, *Lektorat und Akolyth. Zur Neuordnung der liturgischen Laienämter (1974)*, in: *ders., Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen*, hg. von A. Gerhards und H. Brakmann, Paderborn u. a. 1996, 226–255, hier: 232.

³² Vgl. S. Böntert, *Die Feier der Lektorenbeauftragung (Pontifikale III). Vorbild für eine Beauftragung aller, die im Dienst des Wortes stehen*, in: BiLi 85 (2012) 34–46, hier: 39.

³³ B. Jeggle-Merz, *Der Lektorat – Ein „Dienst am Glauben des Gottesvolkes“*. Überlegungen zu einer wenig beachteten Problematik, in: W. Haunerland u. a. (Hg.), *Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie* [FS Reiner Kaczynski] (StPaLi17), Regensburg 2004, 273–295, hier: 294.

4.2 Mit Odo Casel ein Blick auf die Liturgie

Noch einmal soll der Blick auf das Grundverständnis von Liturgie am Zweiten Vatikanischen Konzil gerichtet werden. Der Hinweis auf das Pascha-Mysterium in Nr. 5 von *Sacrosanctum Concilium* entspringt vor allem der theologischen Deutung durch Odo Casel und seinem Begriff von „Kultmysterium“.³⁴ Casel, der mit seiner Argumentation nicht auf einzelne liturgiewissenschaftliche oder sakramententheologische Fragestellungen abgezielt hat, sondern das gesamte christliche Denken erneuern wollte, erläutert in seinen einzelnen Schriften, dass der Heilsplan Gottes sich im Christumysterium manifestiert habe. Das Heilswirken Christi auf Erden werde, so Casel, fortgeführt durch das Kultmysterium, denn in ihm offenbart sich Gott weiterhin der Welt. Als Kultmysterium wiederum versteht Casel die kirchliche Liturgie.³⁵ In diesem Verständnis kann das begonnene Heilswirken Gottes auf Erden nur durch die Liturgie der Kirche zur Vollendung gebracht werden. Damit ist das Liturgie- und folglich das Sakramentenverständnis für Casel die Mitte der Theologie.³⁶ In der Liturgie wird aber vor allem das in und von Christus begonnene Pascha-Mysterium weitergetragen, das für ihn die Totalität des christlichen Glaubens beinhaltet³⁷:

„Im Kultmysterium wird das Christumysterium sichtbar und wirksam; es ist somit eine Art Fortsetzung und Weiterentfaltung der Oikonomia

³⁴ Vgl. Schrott, Pascha-Mysterium (s. Anm. 14), 26–29. Vgl. auch 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: 162f.; Kaczynski, Theologischer Kommentar (s. Anm. 15), 45f.; B. Jeggle-Merz, Das Pascha-Mysterium. „Kurzformel“ der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils, in: Com(D) 38 (2010) 53–64; W. Haunerland, Mysterium paschale. Schlüsselbegriff liturgietheologischer Erneuerung, in: G. Augustin/K. Koch (Hg.), Liturgie als Mitte des christlichen Lebens (ThIDia 7), Freiburg i. Br. 2012, 189–209, hier: 193; H. Hoving, Die Mysterientheologie Odo Casels und die Liturgiereform, in: J.-H. Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. 2013, 163–184, hier: 171–179; J. van Rossum, La „Théologie des mystères“ de Dom Odo Casel: la notion de Mysteriengegenwart et sa réception, in: A. Lossky/G. Sekulovski (Hg.), Liturgies et liturgistes: fructification de leurs apports dans l’aujourd’hui des églises. 59e Semaine d’études liturgiques, Paris, Institut Saint-Serge, 25–28 juin 2012 (StOeFr 69), Münster 2015, 157–175.

³⁵ Nachdem Odo Casel zeit seines Lebens keine systematische Abhandlung zu seinem liturgiewissenschaftlichen Ansatz vorgelegt hat, muss dieser anhand seiner Einzelschriften zusammengetragen werden. In diesem Fall wurde auf folgende Publikationen zurückgegriffen: O. Casel, Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier, in: JLW 14 (1934) 1–78; ders., Das christliche Festmysterium, Paderborn 1941; ders., Das christliche Kultmysterium, Regensburg 1960; ders., Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition, in: JLW 8 (1929) 145–224; ders., Der österliche Lichtgesang der Kirche, in: LiZs 4 (32/1931) 179–191; ders., Die Liturgie als Mysterienfeier (EcOra 9), Freiburg i. Br. 1923; ders., Die Osterkerze als Mysterium, in: BiLi 11 (1936/37) 283–286; ders., Glaube, Gnosis und Mysterium, in: JLW 15 (1935) 155–305 [es handelt sich hierbei um die zweite Auflage von 1979 der 1941 erschienen Fassung mit der Jahrgangsbezeichnung 1935]; ders., Mysteriengegenwart, in: JLW 6 (1926) 113–204; ders., Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt, Regensburg 1986; ders., Mysterium der Ekklēsia. Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus, Mainz 1961; ders., Mysterium des Kreuzes, Paderborn 1954; ders., Pascha des Herrn, in: BiLi 10 (36/1935) 278–286. Eine sehr gute Analyse der Theologie von Odo Casel bietet Arno Schilson: Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels (TTS 18), Mainz 1982.

³⁶ Vgl. A. A. Häußling, Odo Casel – noch von Aktualität? Eine Rückschau in eigener Sache aus Anlaß des hundertsten Geburtstages des ersten Herausgebers, in: ALW 28 (1986) 357–387, hier: 362–364.

³⁷ Vgl. Casel, Kultmysterium (s. Anm. 35), 96.

Christi, die ohne das Kultmysterium sich nicht allen Geschlechtern der in Raum und Zeit sich ausbreitenden Heilsgemeinde mitteilen könnte.“³⁸

Im Denken Casels stellt das Kultmysterium nicht nur den Weitergang des Christumysteriums dar, sondern ist sogar dessen Weiterentfaltung. Die Weiterentwicklung – und das scheint interessant für die Feier des Pascha-Mysteriums zu sein – bestehe in der Partizipation der Gläubigen. Die Gläubigen haben nicht nur Anteil am Pascha-Mysterium, sondern sind sogar Teil dieses. In der Feier der Liturgie tradiere die Gemeinschaft der Getauften im Kultmysterium das Christumysterium und erweitern diese durch ihre eigene „paschale Identität“.³⁹ Der existenziell-liturgische Ausdruck dieser Teilhabe am Pascha-Mysterium finde sich in der Feier der Osternacht, welche durch die Partizipation der Getauften für Casel mehr sei als die Feier der Auferstehung Christi. Den zentralen symbolischen Ausdruck in der Osternacht für diese paschale Identität der Gläubigen verortet Odo Casel im Lichtritus, welcher den Übergang von Finsternis zum Licht, von der Geschöpflichkeit des Menschen zu seiner göttlichen Erhöhung darstelle.⁴⁰ Damit sei „das Licht [als] das erste, älteste und oberste Symbol“⁴¹ zu betrachten.

Für Odo Casel ist damit der Ausgangspunkt der Liturgie das Christumysterium (oder auch Pascha-Mysterium), die Offenbarung Gottes im christologisch-soteriologischen Geschehen. Dieses Christumysterium wird aber in der kirchlichen Feier der Liturgie als Kultmysterium fortgeführt und durch die Partizipation der Getauften durch deren Identität sogar erweitert. Somit ist für Casel der zentrale Punkt seines theologischen Verständnisses die kultische Feier des Christumysteriums. Welche Formen diese Feier(n) aber einnehmen, ist für Casel weniger zentral. Selbstverständlich sieht er sie primär verwirklicht in der kirchlichen Liturgie als dem kultischen Werk der Gemeinschaft der Getauften. Es ist für unsere Überlegungen zur sonntäglichen Eucharistiefeier aber interessant, dass Casel die höchste Form der Verwirklichung des Christumysteriums nicht in der Feier der Eucharistie sieht, sondern im Symbol des österlichen Lichtritus, denn dieser markiere sowohl das christologische Pascha-Geschehen wie auch die paschale Identität der Gläubigen. Damit möchte Casel keineswegs die sonntägliche Eucharistie zu einer Liturgieform ‚zweiter Klasse‘ degradieren, sondern das für ihn zentrale göttliche Geschehen hervorheben: die Vergöttlichung des Menschen im und durch das Christumysterium. Wie aber diese Form der Feier aussieht, ist für Casel sekundär, wichtig ist der Inhalt der Feier: der paschale Transitus. Diesen Transitus sieht Casel aber in vorzüglicher Weise im Lichtritus der Osternacht verwirklicht. Damit stellt sich ausgehend vom Liturgieverständnis Casels über den inhaltlichen zentralen Artikel von *Sacrosanctum Concilium*, welcher sich auf die Darstellungen von Casel bezieht, die Frage: Könnte das Kultmysterium auch ohne die Feier der Eucharistie vollzogen werden?

³⁸ Ders., Glaube (s. Anm. 35), 194.

³⁹ Vgl. ders., Liturgie als Mysterienfeier (s. Anm. 35), 75f.; ders., Kultmysterium (s. Anm. 35), 96.

⁴⁰ Vgl. ders., Art und Sinn (s. Anm. 35), 40f.

⁴¹ Ders., Osterkerze als Mysterium (s. Anm. 35), 283.

Für Casel wäre ein längeres Fehlen der Eucharistie in einer Gemeinde für die Tradierung des Kultmysteriums undenkbar, aber nicht aufgrund der Eucharistiefeyer per se, sondern aufgrund der Verwirklichung des Christusmysteriums oder Pascha-Mysteriums in ihr, weil sie als kirchliche Kulthandlung betrachtet werde. Die Kirche als Gemeinschaft der Getauften hat für Casel das Recht, ihre kultischen Handlungen in Rückbindung auf das Christusmysterium zu entwickeln. Das Christusmysterium wird aber in seinem Verständnis durch die sinnenfällige Partizipation der Getauften im Kultmysterium fortgeführt und erweitert, daher ist der primäre Blick bei der Debatte um die Form der Sonntagsliturgie nicht die Feierform, sondern die Verwirklichungsform der Getauften. Zuzüglich ist aber zu beachten, dass Casel als die höchste liturgische Form den österlichen Lichtritus versteht, was wiederum zur Frage hat – auf welche Casel in seinen Ausführungen nicht eingegangen ist –, inwieweit ein sonntägliches Lucernarium die gesamte paschale Identität zum Ausdruck bringen würde. Wenn die Feier des Sonntags primär die Fortführung des Christusmysteriums im Kultmysterium zum Ziel hat, dann könnte dieses – im Sinne von Odo Casel – auch durch die Feier eines „sonnächtlichen“ Lucernariums erreicht werden. In der Weiterführung der Gedanken von Odo Casel müsste die Forderung von SC 106, dass am Herrentag die Christgläubigen zusammenkommen müssen (vgl. SC 106), nicht primär in Richtung der Gläubigen zu gelten haben, sondern in Richtung der Ekklesia, dass diese das zu ermöglichen habe, damit die Gläubigen am Kultmysterium partizipieren und damit ihre paschale Identität sichtbar machen können.

5 Abschließende Bemerkungen

Selbstverständlich lassen sich Taufe und Eucharistie nicht auseinanderdividieren, denn sie stellen die zwei höchsten Formen der sakramentalen Intervention Gottes dar, einerseits in der Personenbenediktion, andererseits in der Sachbenediktion.⁴² Die Vollform der Verwirklichung des Pascha-Mysteriums hinsichtlich der kultischen Ausdrucksweise ist die Feier der Eucharistie. Dabei ist aber zu beachten, dass das Pascha-Mysterium primär eine existenzielle Seinsweise darstellt, welche soteriologisch-schöpfungstheologisch durch das Handeln Christi ermöglicht wurde. Die Verwirklichung dieser Seinsweise steht aber im Zentrum des christlichen Lebens. Diese Verwirklichung vollzieht sich aber vor allem durch die Kundmachung der Erfahrung des rettenden Heilshandelns Gottes, in der Liturgie, aber auch im Kerygma und der Diakonie. Der Sonntag als Urfeiertag des Christentums ist aber nicht primär eine zeitliche Angabe, sondern eine sichtbare Weise, die paschale Identität durch kultische Form zum Ausdruck zu bringen. Der Sonntag ist damit Zeichen der Teilhabe der gesamten Schöpfung am rettenden Werk Christi. Daher ist es auch folge-

⁴² Vgl. Meßner, Art. Sakramentalien (s. Anm. 8), 656; ders., Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zum Verhältnis von Taufe und Eucharistiegemeinschaft, in: S. Hell/L. Lies (Hg.), Taufe und Eucharistiegemeinschaft. Ökumenische Perspektiven und Probleme, Innsbruck – Wien 2002, 19–34, hier: 27.

richtig, wenn die christlichen Gemeinden sich an diesem Tag versammeln, um Zeugnis der Erfahrung des Pascha-Mysteriums zu geben.

Deshalb ist es Aufgabe der gesamten Kirche, nach Ausdrucksformen zu suchen, damit die Gläubigen ihre Erfahrung der sakramentalen Schicksalsgemeinschaft mit Christus sinnenfällig sichtbar machen können. In diesem Sinne würde es der Kirche und mit ihr der Theologie gutstehen, den religiösen Praktiken der Getauften auch abseits der (kirchlichen) Liturgie nachzugehen, um durch die verschiedenen Verwirklichungsformen näher die damit ausgedrückte paschale Identität zu erfahren.⁴³ Diese Rückbindung von paschaler Identität an das Pascha-Mysterium wird in besonderer Weise sichtbar, wenn Laien das Wort Gottes verkünden und damit auch verdeutlichen, dass sie durch ihren alltäglichen Einsatz am Aufbau des Reiches Gottes mitwirken und Zeichen des neuen Äons sind.

Ähnliches gilt für ein sonntägliches Lucernarium, das seinen direkten Bezug zur zentralen Feier des christlichen Glaubens hat, die Osternacht. Als symbolischer Übergang vom Tod zum Leben, vom alten Äon zum neuen, ist der österliche Lichtritus der deutlichste Gestus der Feier des Pascha-Mysteriums. Wenn aufgrund fehlender Eucharistiefeyer am Sonntag (bzw. in der Nacht) ein Lucernarium gefeiert wird – möglicherweise mit Passions- und/oder Auferstehungserzählung –, dann kann die Verwurzelung der christlichen Lebensweise im Pascha-Mysterium – im Sinne von Odo Casel – in „erster, ältester und oberster“⁴⁴ Weise erfolgen. Ausschlaggebend für die Feier des Sonntags ist die sinnenfällige Verwirklichung der paschalen Identität, welche im Pascha-Mysterium Christi gründet. Daher hat die Kirche als Gemeinschaft der Getauften dafür zu sorgen, dass dies entsprechend umgesetzt werden kann, denn aus der Feier konstituiert sich die Ekklesia.

Dr. Florian Wegscheider ist Professor für Liturgiewissenschaft am Institut Wissenschaftstransfer an der Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz.

Kontakt: florian.wegscheider@ph-linz.at

⁴³ Vgl. Buchinger, Liturgiewissenschaft (s. Anm. 16), 40.

⁴⁴ Casel, Osterkerze als Mysterium (s. Anm. 35), 283.

ALEXANDER SABERSCHINSKY

Kirchliche Rituale als Hilfe in Krisenzeiten

Chancen und Grenzen ritueller Vollzüge inner- und außerhalb des liturgischen Bereichs

KURZINHALT

Der erste Abschnitt bestimmt das Selbstverständnis der Liturgie und inwiefern sie überhaupt auf bestimmte Lebenssituationen ausgerichtet ist. Der zweite Abschnitt kehrt die Fragerichtung um und klärt, was Menschen heute von einem kirchlichen Ritual erwarten. Wie kann sich die Ebene des kirchlichen Rituals mit den Erwartungen der Menschen sachgerecht verknüpfen? Der dritte Abschnitt differenziert schließlich verschiedene Feierformen: Welche gottesdienstlichen Formen tragen wann – und wann sind nicht-gottesdienstliche Formen gefordert?

SUMMARY

The first section discusses how liturgy views itself and in which ways it is directed at certain contexts of life. The second section looks at what people today actually expect of ecclesiastical rituals. The underlying question is: How can rituals draw a connection to people's expectations? Finally, the third section differentiates between various forms of celebration: Which forms of worship apply in which contexts – and when are non-worship forms required?

1 Einleitung

Das Lebensgefühl ist in den letzten Jahren dem Vernehmen nach ein anderes geworden: Der spürbarste Einschnitt war die Corona-Pandemie.¹ Dass sie von Anfang an als Corona-Krise bezeichnet wurde, muss nicht wundern, denn ihre Begleiterscheinungen waren: Angst um Leib und Leben, massive Einschränkungen der eigenen Freiheit z. B. durch Ausgangssperren, Verlust von Vertrauen (z. B. Absage der Ostergottesdienste), Anonymisierung durch Masken usw. Die psychologischen und sozialen Folgen wirken noch bis heute nach. Die Pandemie war noch nicht richtig abgeklungen, da erschüttert die Menschen der

¹ Zur liturgiewissenschaftlichen Reflexion vgl. P. Bukovec/E. Volgger (Hg.), Liturgie und Covid-19. Erfahrungen und Problematisierungen (Schriften der Katholischen Privatuniversität Linz 11), Regensburg 2021; H.-J. Feulner/E. Haslwanter (Hg.), Gottesdienst auf eigene Gefahr? Die Feier der Liturgie in der Zeit von Covid-19, Münster 2020.

militärische Überfall Russlands auf die Ukraine. Dieser Krieg dauert noch an, da entflammt im Nahen Osten ein weiterer kriegerischer Flächenbrand. Und schon beinahe wie eine Hintergrundmusik, die mal von alledem überlagert wird und dann wieder deutlicher ans Ohr klingt, schwelt unaufhaltsam die Klimakrise. Jede Krise für sich – und dabei sind gar nicht alle aufgezählt – wäre schlimm genug, aber sie überlagern sich. Die Herangehensweise „eins nach dem anderen“ scheint angesichts dieser multiplen und komplexen Krisen nicht angemessen. Das prägt die Wahrnehmung und manifestiert das Lebensgefühl, wirklich in Krisenzeiten zu leben.

Sind kirchliche Rituale eine Hilfe in solchen Krisenzeiten? Die Frage ist zunächst, ob sich kirchliche Rituale in diesem Sinne verstehen – als Hilfe, wenn es „brennt“. Und die zweite Frage lautet, was Menschen von kirchlichen Ritualen in Krisenzeiten erwarten. Tun sie das überhaupt? Nachdem zunächst diesen beiden grundsätzlichen Fragen nachgegangen wurde, kann in den Blick genommen werden, wie kirchliche Rituale in verschiedenen Formen tragen können – in der regulären Liturgie², in anlassbezogenen Gottesdiensten und in Feierangeboten darüber hinaus.

2 Wie „steht“ der Gottesdienst zu Krisen?

Die sprachlich vielleicht ungewöhnliche Formulierung der Überschrift will die erste Fragerichtung verdeutlichen, bevor im Anschluss zu fragen ist, wie die Menschen zu Gottesdiensten in Krisenzeiten stehen. Denn es geht darum zu klären, ob sich kirchliche Rituale überhaupt als eine Hilfe für Krisenzeiten verstehen. Die Vergewisserung ist berechtigt, denn zumindest der Gottesdienst im engeren Sinne (als Kern rituellen Handelns der Kirche) versteht sich nicht in erster Linie als Hilfsmaßnahme in schlechten Zeiten. Das würde schon an eine Verzweckung der Liturgie grenzen, die sich doch – um mit Romano Guardini zu sprechen – als heiliges Spiel versteht, das sich gerade dadurch auszeichnet, dass es frei von einem außerhalb seiner selbst liegenden Zweck ist, den es erfüllen müsste. Nur so kommt gerade der tiefe Sinn des Geschehens zum Tragen – im Fall der Liturgie: das Dasein vor Gott, ohne einem fremden Zweck zu unterstehen, gewissermaßen zwecklos, aber – oder besser: gerade deswegen zutiefst sinnvoll.³ Kommen demnach Gottesdienste als kirchliche Rituale als Hilfestellung in Krisen nicht in Betracht, oder ist die Hilfe, die von ihnen ausgeht, allenfalls ein Nebeneffekt? Die Frage erfordert eine kurze Vergewisserung über das Selbstverständnis des Gottesdienstes.

Angelus A. Häußling beschreibt Gottesdienst im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil als Repräsentation der Kirche, mehr noch: als deren höchste Verwirklichung. Dabei stellt Gottesdienst seinem Wesen nach Stiftung des Herrn dar; er ist das eigentliche Subjekt des Gottesdienstes. Insofern die Kirche und die Glaubenden in Beziehung zum Herrn treten, sind sie Mit-Subjekte.⁴ Wie

² Gemeint ist das „Regel-Angebot“ der liturgischen Feiern, z. B. die sonntägliche Eucharistie.

³ Vgl. R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg i. Br./Basel/Wien ©1962, 89–105.

⁴ Vgl. A. A. Häußling, *Art. Gottesdienst, IV. Liturgisch-theologisch*, in: *LThk*³ IV, Sp. 901–903, hier: Sp. 902.

verträgt sich das mit der sehr weit verbreiteten Vorstellung, dass Gottesdienst dazu dient, Kraft zu tanken, um den Alltag zu bestehen? Was Untersuchungen belegen, bringen Formulierungen wie „QuickCharge-Gottesdienste“, die dazu dienen sollen, „den spirituellen Energiespeicher auf[zul]aden“, pointiert auf den Punkt.⁵ Dient nun Gottesdienst der Repräsentation der Kirche oder den Menschen? Bemerkenswerterweise merkt Häußling selbst in seiner Darlegung ein kritisches Moment an: „Schließlich muss G[ottesdienst] mehr als in jeder früheren Zeit nun explizit den Glauben der Mitfeiernden wecken und stärken [...]“⁶ Damit kommen die Gottesdienst Feiernden expliziter in den Blick – potenziell auch ihre Betroffenheit durch bestimmte Lebenssituationen, wie z. B. Krisen. Entscheidend ist, dass damit nicht der Selbstzweck des Gottesdienstes aufgegeben wird, sofern man die Feiernden als wesentlichen Bestandteil des gottesdienstlichen Geschehens begreift.

Deutlich hat Häußling die Initiative Gottes, des Herrn, herausgestellt, damit Gottesdienst möglich wird. So verdeutlicht er, dass mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil Gottesdienst nicht in erster Linie als ein Tun der Menschen verstanden wird, als eine in einen Kult gefasste gemeinschaftliche Verehrung, die man Gott schuldet.⁷ Die letztere Vorstellung, die vor allem das vorkonziliare Gottesdienstverständnis prägt, stellt das menschliche Tun in der Vordergrund. Wird sie überbetont, kann Gottesdienst als menschliche Leistung missverstanden werden. Doch sofern Gottesdienst ein gnadenvolles Geschehen sein soll, in dem Menschen Erlösung und Heil erfahren, kann das aus theologischen Gründen nicht zutreffend sein. Es würde auf Selbsterlösung hinauslaufen.

Wenn nunmehr das Handeln Gottes in den Vordergrund des Gottesdienstverständnisses gestellt wird, also der katabatische Aspekt, dann muss präzisiert werden, dass dieses Handeln Gottes ein Handeln am Menschen ist. Die Liturgiekonstitution spricht daher mit 1 Tim 2,4 davon, dass Gott will, „dass alle Menschen gerettet werden“. In Christus vollendet sich das „Werk der Erlösung der Menschen“ –

„besonders durch das Pascha-Mysterium: 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“ (vgl. Sacrosanctum concilium [SC] 5).

Das ist die Beziehung, von der oben Häußling sprach – eine Beziehung, in die Gott die Menschen einlädt.

⁵ Vgl. den Bericht des Domrads unter <https://www.domradio.de/artikel/den-spirituellen-energiespeicher-aufladen-quickcharge-gottesdienste-fuer-junge-erwachsene> (Zugriff: 7. Oktober 2024). Zu den erwähnten Umfragen siehe ausführlicher den nächsten Unterpunkt des vorliegenden Beitrags.

⁶ Häußling, Art. Gottesdienst (s. Anm. 4), Sp. 903.

⁷ Vgl. exemplarisch die Aussagen in F. Fischer, Lehrbuch der katholischen Liturgik, Wien 1918, 3: „Jeder Mensch ist als Geschöpf Gottes verpflichtet, mit seinen geistigen und leiblichen Fähigkeiten Gott, seinem Schöpfer, zu dienen und dadurch dem Herrn des Himmels und der Erde die höchste Verehrung (Anbetung) zu erweisen. [...] Die äußere Gottesverehrung heißt auch der äußere (öffentliche) Gottesdienst [...]“.

So persönlich angesprochen kann diese Einladung nicht unbeantwortet bleiben. Freilich ist es jedem Menschen anheimgestellt, ob er sich auf diese Beziehung einlässt. Doch diejenigen, die sich darauf einlassen, werden Gott für sein gutes Tun an ihnen loben, ihm danken und schließlich bitten, auch zukünftig so an ihnen und der ganzen Welt zu handeln. Dieses lebendige Beziehungsgeschehen kann man zutreffend als Glaube beschreiben. Im Gottesdienst findet es seinen rituellen Ausdruck, der somit zu einem „Glaubensort“ wird, kurz: zum gefeierten Glauben. Die menschliche Reaktion auf Gottes Handeln bildet die anabatische Bewegungsrichtung des Gottesdienstes. Sie beschreibt die Liturgiekonstitution mit den Worten: „Sie [die Kirche] ruft ihren Herrn an, und durch ihn huldigt sie dem ewigen Vater.“ Und kann dann unmittelbar anschließen, was aus dem Ineinander von katabatischem Handeln Gottes und anabatischem Reagieren der Menschen erwächst:

„durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr [der Liturgie] die Heiligung des Menschen bezeichet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamten öffentliche Kult vollzogen. Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung“ (SC 7).

So erweist sich Gottesdienst als eine Aktionsgemeinschaft von Gott und Mensch, die von Gott eröffnet wird, aber den Menschen gänzlich einbezieht.

Doch wenn Gottesdienst in dieser Weise den Menschen wesentlich involviert, dann betrifft das den ganzen Menschen – auch in seiner konkreten Lebenssituation und mit all dem, was ihn bewegt. Somit hat Gottesdienst gewissermaßen zwangsläufig auch eine horizontale Ebene, die die Lebenswelt der Menschen durchdringt. So kommt zur katabatischen und anabatischen Bewegungsrichtung eine diabatische Dimension. Damit ist eine klare Bestimmung möglich, inwiefern gottesdienstliche Rituale eine Hilfestellung in Krisenzeiten sein können: nicht weil sie sich als Mittel zum Zweck der Daseinsbewältigung verstehen, sondern weil in ihnen Gott das Leben der Menschen berühren, mehr noch: durchdringen möchte – und man könnte ergänzen: „in guten und in schlechten Tagen“, also auch in Krisenzeiten.

Somit ist die theologische Grundlage dafür gewonnen, dass auch gottesdienstliche Rituale im engeren Sinne eine Hilfe in Krisenzeiten sein können. Doch wie geschieht dies konkret? Schon der reguläre Gottesdienst gibt immer wieder Raum, das eigene Leben einzubringen – beispielsweise wenn in der Eucharistiefeier in der Gebetsstille vor dem Tagesgebet die Feiernden ihre Anliegen vor Gott tragen oder wenn in der Gabenbereitung das eigene Leben vor Gott gebracht wird („Frucht der Erde / des Weinstocks und der menschlichen Arbeit“). Das Leben außerhalb des Gottesdienstes kommt auch explizit zur Sprache: in den Fürbitten, die die aktuellen Anliegen der Welt vor Gott bringen, in der Predigt, die das gefeierte Geheimnis in seiner Bedeutung auf das Leben hin ausdeutet, und auch in der Kollekte, die die Bedürftigen mit hineinnimmt. Die Entlassung am Ende bringt schließlich die Sendung der Menschen, die Gottesdienst gefeiert haben, in die Welt hinaus besonders deutlich zum Ausdruck.

Neben diesen Möglichkeiten in regulären Gottesdiensten besteht die Möglichkeit, angesichts besonderer Krisen eigene Gottesdienste zu feiern, die anlässlich dieser Situation stattfinden und sie ganz in den Mittelpunkt stellen. Und außerdem ist es denkbar und Praxis, rituelle Hilfestellung anzubieten, die über den Rahmen des kirchlichen Gottesdienstes hinausgehen. Darauf wird am Ende des Beitrags zurückzukommen sein. Doch zuvor ist die Fragerichtung umzukehren und wahrzunehmen, was denn die Menschen vom Gottesdienst und von kirchlichen Ritualen erwarten.

3 Wie stehen die Menschen zu Gottesdiensten in Krisenzeiten?

Angeblich lehrt Not ja beten. Ob das so ist, lässt sich nicht überprüfen. Aber das gemeinschaftliche und öffentliche Gebet, wie es im Gottesdienst stattfindet, profitiert nicht davon. Die Sonntagsgottesdienste sprechen eine deutliche Sprache: Lag die Quote der mitfeiernden Katholikinnen und Katholiken 2019 vor der Corona-Krise deutschlandweit bei 9,1 %, und schwankte diese durch die Kontaktbeschränkungen in den Jahren 2020 bis 2022 im Bereich zwischen vier und sechs Prozent, so hat sie sich 2023 im Anschluss keineswegs „erholt“. 2023 feierten nur 6,2 % der Katholikinnen und Katholiken den Sonntagsgottesdienst mit. Das darf wohl als ein Traditionsabbruch gelten.

Allerdings geben die Zahlen keine Auskunft über die Motivation hinter diesem Verhalten. Hingegen verrät die 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU), die turnusgemäß von der evangelischen Kirche durchgeführt wurde, an der aber dieses Mal die römisch-katholische Kirche beteiligt war, was die Menschen aus der Bevölkerung insgesamt von einem Gottesdienst erwarten und aus welchen Anlässen sie teilnehmen.⁸

So sind sogenannte Kasualgottesdienste für 89 % der Menschen, die im vergangenen Jahr mindestens einmal im Gottesdienst waren, der Anlass für einen Gottesdienstbesuch. Dabei geht es um familiäre Anlässe wie Taufe, Konfirmation, Hochzeit oder Beerdigung. Der einzige Anlass, der auch nur annähernd in die Nähe dieses Wertes kommt, ist der Gottesdienst anlässlich hoher Feiertage wie Heiligabend oder Weihnachten, den 80 % mitfeiern. Der reguläre Sonntagsgottesdienst verliert demgegenüber kontinuierlich an Bedeutung.

Aufschlussreich ist auch die Erwartung an den Gottesdienst: 81 % erwarten eine ansprechende Atmosphäre, 70 % eine gute Predigt, 62 % moderne Sprache. Das sind die „top drei“. Hingegen erwarten nur 54 % die Stärkung ihres Glaubens und sogar nur 25 % das Erleben von Heiligem – beides Aspekte, die man aus theologischer Sicht als zentralen Kern des Gottesdienstes bezeichnen könnte.

Die KMU 6 selbst zieht daraus das naheliegende Fazit: „Lebensrealitäten berücksichtigen“! Genau diesen Aspekt stellen die sogenannten Kasualgottesdienste

⁸ Vgl. Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, hg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Leipzig 2023. Vgl. auch <https://kmu.ekd.de/kmu-themen/gottesdienst> (Zugriff: 7. Oktober 2024).

deutlicher in den Vordergrund als der regelmäßige Gottesdienst im wöchentlichen Rhythmus. So definiert die Theologische Realenzyklopädie:

„Als Kasualien oder als Amtshandlungen werden die liturgisch geordneten kirchlichen Handlungen mit Ausnahme des sonntäglichen Gottesdienstes bezeichnet. Im Unterschied zum Gottesdienst werden die kasuellen Feiern nicht an regelmäßig wiederkehrenden Daten des Kalender- oder Kirchenjahres, sondern aus einem bestimmten Anlaß abgehalten. Sie beziehen sich auf eine einmalige und einzigartige Situation (Kasus) im Leben des einzelnen Christen oder im Lebenszusammenhang der christlichen Gemeinschaft.“⁹

Bekanntermaßen ist „Kasualie“ ein evangelischer Begriff und dementsprechend das Gemeindeglied vor allem von evangelischen Theologen reflektiert. Obschon katholischerseits familiäre Anlässe wie Taufe, Firmung, Hochzeit oder Beerdigung selbstverständlich ebenso gottesdienstlich begangen werden, kann die für katholische Augen eventuell ungewohnte evangelische Sicht helfen, deutlicher die Anknüpfungspunkte auch für kirchliche Rituale zu sehen. So spricht Gerson Raabe im Zusammenhang mit Kasualien von einer „Deutungs-Kultur“ und führt aus:

„Aus der Kasualpraxis [...] erweist sich: Wir ‚deuten‘ dieses Leben (vor allem an seinen herausgehobenen Stationen). Bilder (besser: Symbole) unserer Religion helfen diese herausgehobenen Stationen in einem bestimmten Licht zu sehen, sich in besonderer Weise zu ihnen zu verhalten.“¹⁰

Dieser Deutungsprozess lässt sich verstehen als „spezifische Deutung leibhaft gebundener Reflexionssubjektivität“ (Wilhelm Gräb), als „Tiefengrammatik humaner Deutungskultur“ (Dietrich Korsch) und „Selbstdeutung des Geistes“ (Ulrich Barth).¹¹ Ausgangspunkt ist der Umgang mit dem Erlebten. Denn erst durch diesen Umgang erschließen sich Menschen den Sinn des Erlebten. Das, was mehr oder weniger bewusst fortwährend im Alltag passiert, verdichtet sich an den Knotenpunkten des Lebens. Einbruchs-, Umbruchs- und Durchbruchserfahrungen „drängen mit einer besonderen Intensität darauf, dass sie eingeordnet werden wollen in die Geschichte des Lebens, dass ihr Sinn für die Geschichte dieses Lebens durchsichtig gemacht werden soll“¹².

Vor allem Wilhelm Gräb hat diese Situationen als Punkte herausgestellt, an denen sich die Kirche in der modernen Gesellschaft wahrnehmbar einbringen kann – „weniger die regelmäßig stattfindenden sonntäglichen Gottesdienste und die vereinskirchlichen Veranstaltungen der Kerngemeinde“ als „die Kasualien, also diejenigen Gottesdienst- und Segenshandlungen, die an den Stationen

⁹ W. Steck, Art. Kasualien, in: TRE XVII, 673–686, hier: 674.

¹⁰ G. Raabe, Religion als „Deutungs-Kultur“. Kasualien als Entdeckungszusammenhang, in: IJPT 12 (2008) 23–34, hier: 23.

¹¹ Vgl. ebd., 24.

¹² Ebd., 25.

des Jahres- und Lebenszyklus im Leben der Menschen angesiedelt sind“¹³. Sehr pointiert stellt Gräß gegenüber, was der Anspruch bzw. die Chance der beiden genannten Gottesdienstformen ist:

„Hier ruht sie [die kirchliche Lehre] nicht nur auf institutionellem Geltungsschutz auf, wird nicht nur klerikal behauptet, daß das Evangelium alle angehe. Hier erschließt es sich vielmehr dergestalt in seiner Bedeutsamkeit, daß diese auch allen oder fast allen einleuchtet, sie im eigenen Interesse sich an seiner Ausrichtung beteiligt wissen möchten.“¹⁴

Soedeutet öffnen Kasualien eine Chance, kirchliche Rituale und Krisensituationen in Verbindung zu bringen. Dies gelingt nach dem bisher Gesagten nicht, indem sie den Anspruch postulieren und ggf. theologisch herleiten, dass das Evangelium und die kirchliche Lehre hinsichtlich des Umgangs mit der Krise relevant seien, sondern nur indem sich die Relevanz für die Betroffenen aus deren Lebenssituation erschließt – oder mit den Worten der oben angeführten Formulierung: aus dem Umgang mit dem Erlebten. An die Stelle eines Anspruchsdenkens muss die Übersetzung in die lebensorientierte Selbstverständigung der betroffenen Menschen treten.¹⁵

Das Gesagte gilt für die klassischen Kasualien, zu denen vor allem die erwähnten familiären Anlässe wie Taufe, Konfirmation, Hochzeit oder Beerdigung zählen. Doch man muss nicht nur angesichts zunehmend individualisierter und damit zunehmend weniger normierter Lebensläufe die Anlässe weiterdenken, sondern kann dies ebenso auf Krisensituationen, wie sie beispielhaft eingangs genannt wurden, beziehen. Denn das Anliegen ist dasselbe:

„Kasualien erscheinen als der Ort, an denen das Ich seiner selbst in besonderer Weise ansichtig wird. [...] Sie bilden rituell gestaltete Räume außerhalb der Alltagswelt und ihrer Imperative, in denen sich das individualisierte Selbst als aufgehoben erfahren kann.“¹⁶

Ein solches Verständnis von Kasualien bildet auch die Basis für Überlegungen, ob auf dieser Grundlage nicht auch Fernstehende erreicht werden können. Dies hat von katholischer Seite in verschiedenen Beiträgen Konrad Baumgartner durchdacht.¹⁷ Dabei benennt er aber zugleich die Schwierigkeit, dass die Erwartung der Menschen sich oftmals nicht mit dem deckt, was die Feier eines Gottesdienstes nach Lehre der Kirche und Einsicht der Theologie ermöglichen möchte. Einerseits beobachtet man auch bei Fernstehenden, dass sich gerade an den Knotenpunkten des Lebens das Bedürfnis nach dem integrierend-stützenden

¹³ W. Gräß, Lebensgeschichtliche Sinnarbeit. Die Kasualienpraxis als Indikator für die Öffentlichkeit der kirchlichen Religionskultur, in: V. Drehsen u. a. (Hg.), Der „ganze Mensch“. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität [FS Dietrich Rössler] (Arbeiten zur Praktischen Theologie 10), Berlin/New York 1997, 219–240, hier: 219.

¹⁴ Ebd., 220.

¹⁵ Vgl. ebd., 231.

¹⁶ K. Fechtner u. a., Praktische Theologie. Ein Lehrbuch (Theologische Wissenschaft 15), Stuttgart 2017, 75.

¹⁷ Vgl. exemplarisch: K. Baumgartner, Die Pastoral der Lebenswenden – ein Ansatz zur Pastoral an und mit Fernstehenden, in: ders., Glaube, der zum Leben hilft. Ausgewählte Beiträge zur Theologie und Praxis der Seelsorge, hg. von A. Laumer und P. Scheuchenpflug, Regensburg 2020, 284–296.

Moment eines religiösen Rituals meldet, aber dass deswegen nicht das Selbstverständnis z. B. eines Sakraments geteilt wird, das sich als wirksames Zeichen der Nähe Gottes versteht, das in der kirchlichen Gemeinschaft gesetzt wird. Dennoch sind nach Baumgartner die kasuellen Feiern mit Fernstehenden eine Chance, wenn sie nicht der „Verkirchlichung“ dienen sollen, sondern sich als Lebenshilfe aus dem Glauben verstehen, die motiviert ist, als Glaubender Menschen in den Krisen ihres Lebens beizustehen.¹⁸ Doch damit der Brückenschlag, die Vermittlung zwischen Evangelium und Lebenssituation, gelingt, müssen die Feiern in einen größeren Kommunikationszusammenhang eingebettet sein:

- „– seelsorgliche Vor- und Nachgespräche (als Kommunikation über den Kasus hinaus [...])
- Verkündigung als Lebensdeutung mit Aktualisierung der Situation und der darin enthaltenen Sinnfrage
- liturgischer Vollzug als symbolhafte, ganzheitliche Kommunikation“¹⁹

So kann gelingen, was K. Baumgartner eine „Evangelisierung“ dieser in Lebenswenden vorfindlichen Religiosität²⁰ nennt. Dies entspräche dem von W. Gräß geforderten Primat der Lebenssituation vor dem postulierten Geltungsanspruch des Evangeliums.

Was genau Menschen, die nicht zu den sonntäglichen „Kirchgängern“ zählen und nicht aktiv am kirchlichen Leben teilnehmen, erwarten, wenn sie doch an Lebenswenden eine kirchliche Begleitung in Form von Kasualien suchen, hat eine Studie im Erzbistum Bamberg exemplarisch untersucht.²¹ Dabei haben sich unter anderem folgende Sinnzuschreibungen an die Kasualien gezeigt: Schutz und Segen, Lebenshilfe und Halt in besonderen Lebensphasen, Ordnung und Strukturierung des Lebenslaufs, Vermittlung von Werten sowie die Zuschreibung eines unbestimmten qualitativen Mehrwerts.²² Die Studie zieht das Fazit, dass diese Sinnzuschreibungen keine „Reminiszenz an vergangene Zeiten“ sind, sondern „ernsthafte und eigenständige Konzepte der Sinnggebung und Lebensbewältigung“²³. Damit entspräche das, was wir auf der Seite der Menschen beobachten können, dem, was das oben beschriebene Anliegen der Kasualien ist. Weiter heißt es: „Die Kirche wird zwar kaum mehr als Frömmigkeitselement im Alltag aufgefasst, doch aber als wichtige Größe bezüglich der Kasualien an den Wendepunkten des Lebens.“²⁴ Dem regelmäßigen, alltäglichen Gottesdienst traut man nicht mehr zu, dass sich das Deutungsangebot biografisch plausibilisiert. „Unter anthropologischen Gesichtspunkten betrachtet, leistet das kirchliche Ritual für viele heute das, was früher das konfessionelle

¹⁸ Vgl. ebd., 291.

¹⁹ Ebd., 293.

²⁰ Ebd., 294.

²¹ Vgl. J. Först/J. Kügler (Hg.), Die unbekannte Mehrheit: Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswirkung (Werkstatt Theologie 6), Münster²2010.

²² Vgl. J. Först, Die unbekannte Mehrheit. Sinn- und Handlungsorientierungen ‚kasualienfrommer‘ Christ/inn/en, in: ders./Kügler (Hg.), Die unbekannte Mehrheit (s. Anm. 21), 17–87, hier: 37–54.

²³ Ebd., 54.

²⁴ Ebd., 68.

Milieu geleistet hat.²⁵ Die Bedeutung kirchlicher Rituale als Hilfe in Krisenzeiten liegt damit auf der Hand.

Man kann festhalten, dass Menschen dann ein kirchliches Ritual im Sinne einer Kasualie in Anspruch nehmen, wenn es einen Mehrwert in der Weise vermittelt, dass die Teilnehmenden eine Lebensdeutung erfahren, die an anderen Orten so nicht ermöglicht wird. Dazu muss das Verhältnis von Individuum und Botschaft der Kasualie im Zentrum stehen. Mit Rainer Bucher gesprochen, geht es um die Konfrontation von Evangelium und Existenz. Dazu bedarf es einer Konzentration auf die Bedeutung der jeweiligen kirchlichen Ritualhandlung in der konkreten, individuellen Lebenssituation.²⁶ Doch damit das eine Relevanz für die Menschen entfaltet, muss m. E. von der Lebenssituation ausgegangen werden. Ansonsten würde man die sogenannten „Kasualienfrommen“ als „defizitäre Kirchenfromme“ verstehen.²⁷ In der Folge wäre das Ziel nicht, die Situation der Menschen wahrzunehmen und zu deuten, sondern deren Defizite gemessen an der christlichen Botschaft der Kirche auszugleichen.²⁸ Doch das wäre keine rituelle Hilfe in Krisenzeiten, nach der im vorliegenden Beitrag gefragt wird.

4 Kirchliche Rituale als Hilfe in Krisenzeiten – Anforderungen und Möglichkeiten

Auch wenn zuvor mit Kasualien schon von einer konkreten Gottesdienstform die Rede war, so dienen die bisherigen Überlegungen doch der grundsätzlichen theologischen Bestimmung, was einerseits der Anspruch der Liturgie ist und was andererseits dem Bedarf der Menschen in Krisen entspricht. Doch welche Gottesdienstformen werden dem nun konkret gerecht? Und muss man nicht über gottesdienstliche Formen hinaus denken?

Der zweite Abschnitt hat dargelegt, dass Liturgie darauf ausgelegt ist, auf die jeweilige Situation der Feiernden Bezug zu nehmen, mehr noch: dass das sogar insofern für sie konstitutiv ist, als sie konkrete Menschen in einen Dialog mit Gott involvieren will. Gottes Zuwendung will die Feiernden erreichen, und diese wiederum reagieren darauf. Ziel ist ein gott-menschlicher Dialog. Die Frage ist also, ob die Teilnehmenden sich auf diesen Dialog einlassen können und wollen. Sind sie offen für Gottes Zuwendung und willens sich im Gebet an ihn zu wenden – sei es mit Dank, Bitten, Fragen oder Klagen, aber in allen Fällen an Gott gerichtet? Wir wissen, dass dies immer seltener der Fall ist, selbst dann, wenn Menschen in Krisensituationen an einem kirchlichen Ritual teilnehmen.

Auf diese Situation werden verschiedene Antworten gesucht. So wird z. B. von niederschweligen Gottesdiensten oder Feiern gesprochen. Das lässt den Ein-

²⁵ Ebd., 69.

²⁶ Vgl. R. Bucher, Die Entdeckung der Kasualienfrömmigkeit. Einige Konsequenzen für Pastoral und Pastoraltheologie, in: Först/Kügler (Hg.), Die unbekannte Mehrheit (s. Anm. 21), 125–150, hier: 149f.

²⁷ Ebd., 145.

²⁸ Vgl. in diesem Sinne K. Baumgartner, Die Taufe von Kindern – Pastorale Probleme und Aufgaben, in: J. Bärsch/A. Poschmann (Hg.), Liturgie der Kindertaufe, Trier 2009, 105–122.

wand laut werden, dass von der christlichen Botschaft keine Abstriche gemacht werden könnten und sie schon gar nicht in solchen Angeboten eine andere sein könne. Außerdem dürfe man sich nicht unter Wert verkaufen. Von Fulbert Steffensky stammt die exemplarische Aussage: „Mir sind alle Konzepte von Niederschwelligkeit in der Sprache, in den Gesten, in den Bauten verdächtig. Die säkulare Gegenwart braucht nicht die Anpassung der Kirchen, sondern ihre Fremdheit, ihre Besonderheit und ihre Klarheit.“²⁹ Darauf wäre zu erwidern, dass zwar die Botschaft unverändert diejenige von Gottes Treue zu den Menschen ist, die auch dann zugesprochen wird, wenn nichts anderes mehr trägt. Davon kann man nicht abweichen, weder aus Treue zur göttlichen Botschaft (wider einen Ausverkauf) noch aus Treue zum eigenen Glauben (wider eine Selbstaufgabe). Doch der Zugang zu dieser Botschaft sollte für die „Adressaten“ der Feier nicht zu hoch sein. Weder Vorwissen über den christlichen Glauben noch das Eingeebtheit in gottesdienstliche Formen sollten hohe Schwellen sein, die abweisend wirken oder gar unüberwindbar sind.

Bisweilen spricht man auch von Gottesdiensten oder Feiern für Fernstehende. Dieser Begriff bringt ins Wort, dass Menschen eine unterschiedliche Nähe zur Kirche haben. Viele fühlen sich nicht stark an die Kirche gebunden und nehmen am kirchlichen Leben (auch konkret am gottesdienstlichen Geschehen) in der Regel nicht teil. Sie stehen zwar in der Ferne, doch sie sind nicht abwesend bzw. „weg“. Es ist sicherlich richtig, diese Menschen auch seitens der Kirche nicht aus dem Blick zu verlieren, doch sie als Fernstehende zu bezeichnen, lässt durchblicken, dass man sich selbst als Zentrum versteht, an dem Maß genommen wird, um den Standort der Menschen zu bestimmen. So sind diejenigen, die sich nicht im Zentrum des kirchlichen Lebens aufhalten, Fernstehende. Das verleiht ihnen in dieser Sichtweise etwas Defizitäres, was dazu verleiten könnte, ihre Situation und Lebenswelt nicht hinreichend ernstzunehmen. Das ist dieselbe Gefahr, die bestehen könnte, wenn man von Niederschwelligkeit spricht. Auch dann ist der eigene Zugang der Maßstab, von dem Abstriche gemacht werden sollen.

Wollte man diese Denkweise in ein Bild bringen, würde man wohl konzentrische Kreise zeichnen, in deren Mitte die Liturgie im engeren Sinne und vor allem die Sakramente stünden. Darum würde sich ein Kreis von Feiern legen, die man insofern als katechumenale Feiern bezeichnen könnte, als sie noch nicht im inneren Kern stehen, aber in dessen Vorfeld liegen und vorausgreifend daran partizipieren. Darum wiederum würde ein noch weiterer Kreis liegen mit Angeboten für Menschen, die noch nicht dazu gehören, aber irgendwie kommen – gewissermaßen der „Vorhof der Heiden“, so wie es ihn im Jerusalemer Tempel gab.³⁰

²⁹ F. Steffensky, *Schwarzbrötchen-Spiritualität*, Stuttgart 2005, 42. So auch in einem Referat auf einer Synode der EKD im Mai 2003: <http://www.worshipworld.de/Steffensky.pdf> (Zugriff: 19. Oktober 2024).

³⁰ Vgl. z. B. B. Böttner, Im „Vorhof der Heiden“. Herausforderungen für die Kirche im christlichen Niemandsland, in: *HerKorr* 55 (2001) 241–245; J. Pock, Gottesdienst „im Vorhof der Heiden“? Pastoraltheologische Überlegungen zur Liturgie zwischen gefeiertem Mysterium und Ritendiakonie, in: *HID* 67 (2013) 246–258.

Wie könnte ein solches auf das Zentrum ausgerichtetes Konzept Menschen gerecht werden, die in einer Krisensituation eine Hilfestellung suchen, aber sich nicht auf den Weg ins Zentrum machen wollen? Selbst wenn man seitens der Kirche akzeptieren würde, dass es Menschen gibt, die – um im Bild zu bleiben – im Vorhof der Heiden bleiben wollen oder gar aufgrund ihrer formalen Kirchenzugehörigkeit angesichts einer bestimmten Situation nur punktuell im sakramentalen Bereich „auftauchen“, dann würde immer noch die Unstimmigkeit bleiben, dass weder Verweilen im Vorfeld noch punktuelle Teilnahme der Ausrichtung dieses Modells auf den inneren Kern entsprechen.

So wird man weitere Felder außerhalb der konzentrischen Kreise denken müssen. Unter anderem in diesem Zusammenhang wird seit Jahren schon auf die sogenannte Ritendiakonie verwiesen. Doch dieser Begriff lässt offen, welcher Art Riten es sind, die der Diakonie dienen. Denn zunächst einmal hat die regulär gefeierte Liturgie selbst eine diakonische Dimension.³¹ Sodann gibt es Gottesdienste, die aufgrund einer Krise gefeiert werden und ganz auf diese Situation abgestellt sind.³² Paul Zulehner hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass christliche Rituale eine christgläubige, eine leutereligiöse und eine therapeutische Dimension besitzen, und schlägt vor, im Kontext der Ritendiakonie die letzten beiden in den Vordergrund zu stellen.³³ Schließlich ist an Feiern zu denken, mit denen die Kirche Menschen in Krisensituationen rituell begleitet, die aber selbst keinen gottesdienstlichen Anspruch im eigentlichen Sinn erheben. Bisweilen werden sie als „zweites Programm“ beschrieben.³⁴ Da mit dem Begriff uneindeutig bleibt, wie das Verhältnis dieser Feiern zur Liturgie zu bestimmen ist, wurde die Bezeichnung „liturgienah Feiern“ vorgeschlagen. Damit erfolgt nicht nur eine Unterscheidung von der Liturgie, sondern auch eine Abgrenzung zur anderen Seite des Spektrums hin: Es geht auch nicht um multireligiöse Feiern oder eine weltanschaulich neutrale rituelle Begleitung. Zwischenzeitlich hat eine Veröffentlichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz das Anliegen aufgegriffen und präzisiert.³⁵

Die Handreichung hat zum Hintergrund, dass Liturgie heute in einem Umfeld gefeiert wird, das von zunehmender Pluralität geprägt ist. Hinzu kommt, dass

³¹ Vgl. z. B. B. Kranemann/T. Sternberg/W. Zahner (Hg.), *Die diakonale Dimension der Liturgie* (QD 218), Freiburg i. Br. 2006.

³² Vgl. z. B. B. Kranemann/K. Menzel, „... hast kein Gefallen an unseren Schmerzen“ – Diakonische Dimensionen von Trauerfeiern nach Katastrophen, in: ThG 66 (2023) 197–213; H. Schönemann/A. Imbsweiler, Partizipation und Vielfalt in der Liturgie, in: euangel. Magazin für missionarische Pastoral 3/2015, digital verfügbar unter: <https://www.euangel.de/ausgabe-3-2015/liturgie-zwischen-tradition-und-experiment/partizipation-und-vielfalt-in-der-liturgie.pdf> (Zugriff: 19. Oktober 2024).

³³ Vgl. P. Zulehner, Wenn selbst Atheisten religiöse Riten wünschen, in: A. Gerhardt/B. Kranemann (Hg.), *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft* (ETHS 30), Leipzig 2002, 16–24.

³⁴ Der Begriff kommt ursprünglich aus dem evangelischen Kontext, wird aber hier eher als „ANDERER Gottesdienst“ verstanden; vgl. hierzu ausführlich J. Arnold, *Andere Gottesdienste. Erkundungen und Reflexionen zu alternativen Liturgien*, Gütersloh 2012. Katholischerseits hat diesen Begriff unter anderem aufgegriffen W. Hauerland, *Gottesdienste des zweiten Programms. Warum Liturgiereformen heute nicht reichen*, in: S. Kopp (Hg.), *Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform* (QD 306), Freiburg i. Br. 2020, 359–375.

³⁵ *Christus in der Welt verkünden. Dimensionen liturgienahen Feierns*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe – Liturgiekommission, Nr. 50), Bonn 2021.

diese Pluralität nicht nur außerhalb der Kirche, sondern innerhalb ihrer ein nicht mehr zu übergehender Faktor ist.³⁶ So gibt es losgelöst von der regulär gefeierten Liturgie den Wunsch nach Räumen für Stille, die Bitte um Segen und Zuspruch bei freudigen und schlimmen Ereignissen im eigenen Leben und das Bedürfnis, besondere Zeiten im Jahr zu begehen – seien es kirchlich geprägte wie Advent und Weihnachten, oder unabhängig davon, z. B. Karneval, der Tag der deutschen Einheit oder ein Totengedenken.³⁷ Nicht nur bei Festen und Gedenktagen, sondern auch im Angesicht von Katastrophen sucht man bei der Kirche aufgrund deren Feiererfahrung nach Worten und Zeichen, die das Geschehene deuten und zu bewältigen helfen. Traditionelle Feierformen und theologisch dichte Sakramentenfeiern sind dann nicht die passende Antwort, wenn bei den betroffenen Menschen das Glaubenswissen, die Vertrautheit mit den Abläufen und auch die kirchliche Identifikation fehlt.³⁸

Die Handreichung gibt sich auch Rechenschaft darüber, warum die Kirche ein Angebot über das „gottesdienstliche Standardprogramm“³⁹ hinaus machen sollte:

- Sie eröffnet einen Rahmen, in denen Gott den Menschen sein Heil schenken möchte.
- Die Feiern sind Ausdruck gelebter Gastfreundschaft und zeigen, dass Kirche die Fragen und Bedürfnisse der Menschen ernst nimmt.
- Sie präsentiert sich auch in einer pluralen Gesellschaft als vitale Gesprächspartnerin, die Orientierung geben kann.
- Sie kann Menschen helfen, indem sie mittels Symbolen und Ritualen hilft, eine Lebenssituation zu deuten und zu bewältigen.
- Sie kann auf diese Weise ihren eigenen Glauben verkündigen.
- Sie wird selbst in ihrer Feierpraxis bereichert.

Doch wie sind die Feiern theologisch zu bestimmen? Es bedarf einer möglichst genauen Abgrenzung, denn einerseits erheben sie nicht den Anspruch, Liturgie im engeren Sinne zu sein, andererseits sind sie aber doch ein Angebot der Kirche, die ihre eigenen Überzeugungen nicht zur Disposition stellt. Aus Letzterem ergibt sich der erste Punkt:⁴⁰

- Die Feiern stehen in Beziehung zur Liturgie, wie sie die Kirche nach ihrem Selbstverständnis feiert. Sie werden daher als „liturgienah“ bezeichnet.
- Anders als die kirchliche Liturgie gehen liturgienah Feiern aber nicht davon aus, dass die Teilnehmenden mit gottesdienstlichen Formen vertraut sind, nichtmals davon, dass sie den christlichen Glauben teilen.
- Sehr wohl wollen aber die Feiern eine geistliche Erfahrung ermöglichen.
- Die Feiern werden als Dienst an den Menschen verstanden und sollen sie in bestimmten Lebenssituationen begleiten. Aber sie werden als ein kirch-

³⁶ So der Vorsitzende der Liturgiekommission Bischof Stephan Ackermann, ebd., 5.

³⁷ Vgl. ebd., 7.

³⁸ Vgl. ebd., 8.

³⁹ Ebd., 9.

⁴⁰ Zu diesem und den folgenden Punkten vgl. ebd., 10f.

licher Dienst verstanden, der von Menschen in der Kirche verantwortlich getragen wird.

- Sie sind somit theologisch anders bestimmt als die (regulären) Gottesdienste, die sich als kirchlicher Selbstvollzug verstehen, und können daher nicht an deren Stelle treten.
- Dennoch werden diese Feiern von Kirchenangehörigen vor dem Hintergrund ihres Glaubens angeboten, die auf dieser Grundlage andere Menschen begleiten wollen. Offen bleibt, ob diese Menschen sich dem christlichen Glauben annähern (wollen), doch sie wissen, dass es Christen sind, die auf der Grundlage ihres Glaubens eine Feier anbieten.⁴¹

Diese differenzierte und austarierte Standortbestimmung liturgienaher Feiern ermöglicht ein „theologisch sauberes“ Angebot, das sowohl dem Selbstanspruch der Kirche wie weniger gläubigen Menschen, die rituelle Begleitung in einer Krisensituation suchen, gerecht wird. So kann z. B. eine liturgienahere Feier einen Trauerraum eröffnen – wenn sie in einer Kirche stattfindet, sogar im wörtlichen Sinne und sinnenfällig wahrnehmbar –, in dem Dinge ausgesprochen und Handlungen vollzogen werden können, die hier ihre Plausibilität haben und authentisch sind. Wenn dann die christliche Auferstehungshoffnung anklingt, dann kann das auch für die Nichtglaubenden insofern eine Hilfe sein, als sie indirekt aus dem Erleben, dass es Menschen gibt, die Hoffnung haben, selbst Hoffnung schöpfen.

Außerdem ist auf rituelle Handlungen zu schauen. Beispielhaft sei auf die Trauerfeier anlässlich des (Germanwings-)Flugzeugabsturzes am 17. April 2015 verwiesen. Es handelte sich hierbei zwar formal um einen ökumenischen Gottesdienst, aber die rituelle Gestaltung wird genau den Ansprüchen einer liturgienaheren Feier gerecht. Denn im Kölner Dom brannten während der Feier 150 Kerzen, also nicht nur für die 149 Opfer, sondern auch eine für den Copiloten als Täter. Das war äußerst ambivalent, doch was dieses Ritual leistet, hat Matthias Drobinski in einem Zeitungsbeitrag äußerst treffend auf den Punkt gebracht:

„Man sagt das so einfach: ein bewegender Gottesdienst, der tröstet. [...] Kerzen beenden nicht den schreienden Schmerz und die steinerne Leere der Angehörigen. Es gibt keinen billigen Trost, keine Schicksalsbewältigung im Sonderangebot. [...] Für den, der das hofft, war der Trauergottesdienst im Kölner Dom ein zweckloses Ritual. Er hat die Welt nicht wieder heil gemacht. Und trotzdem versammeln sich die Leute in der Kirche, wenn eine Katastrophe über sie hereingebrochen ist und den Boden erschüttert, auf dem sie eben noch glaubten, sicher zu stehen – die Mächtigen und Wichtigen des Landes eingeschlossen. [...] Man musste nicht religiös sein, um zu merken, wie dringend eine Gesellschaft sol-

⁴¹ An diese theologische Bestimmung schließt die Handreichung einige Aspekte an, die bei der konkreten Umsetzung von liturgienaheren Feiern bedacht werden sollten (die aber im hier vorgelegten Beitrag nicht weiter zu entfalten sind): Initiatoren und Auftraggeber, Anlass und Motivation der Feier, Motivation der Akteure, regelmäßig oder situativ, Adressaten, soziales Umfeld, Ortswahl, Zeit, Botschaft der Feier, Spielräume des Möglichen nutzen (vgl. ebd., 11–20).

che Orte und Rituale braucht, wie säkular sie sonst durchs Leben zu gehen pflegt. [...] Das Ritual [...] bleibt ohne Fragen und ohne Antwort. Es ist da, es ist vorgegeben, und alles andere schweigt. [...] Das Unfassbare bekommt eine Fassung, die amorphe Trauer eine Form, das ist das zutiefst Menschliche einer solchen Feier. Die Erklärungsversuche bleiben vor der Tür. Rituale verschaffen der Trauer den Raum und die Zeit [...]; sie schaffen Orte und Zeiten der Reduktion auf das Wesentliche. Sie begründen jenseits aller Streitigkeiten eine Gemeinschaft, die nicht erst die Bedingungen der Zusammengehörigkeit ausdiskutieren muss. In Köln wurde auch nicht geurteilt und verurteilt: 150 Kerzen brannten im Dom, eine auch für den Copiloten, den mutmaßlichen Täter, weil auch der abgründige Mensch ein Mensch bleibt. [...] Und das ist auch der politische wie gesellschaftliche Wert des Rituals: Es schafft Zeiten und Räume für das Unerklärte und Unerklärliche. In ihnen muss sich das Gemeinwesen nicht neu erfinden, in ihnen versichert es sich seiner Grundlagen. Dort entsteht eine Gemeinschaft über die sonst notwendigen Unterschiede hinweg [...].⁴²

Wenn Hartmut Rosa von einer „resonanten Weltbeziehung“ spricht, dann bietet es sich geradezu an, seine Überlegungen auf kirchliche Rituale in Krisenzeiten anzuwenden. Er schreibt:

„Das *Schweigen Gottes* und seine *Nicht-Verstehbarkeit* oder *Unerforschlichkeit* ändern nichts an der [...] grundsätzlich und existentiell resonanten (Welt-)Bezogenheit des Gläubigen [...] mehr noch, geradezu dadurch kann Religion als das Versprechen verstanden werden, dass die Welt oder das Universum oder Gott auch dann zu uns spricht, *wenn wir sie nicht zu hören vermögen, wenn uns alle Resonanzachsen verstummt sind.*“⁴³

„Resonanz“ bedeutet für die Teilnehmenden, dass sie sich unabhängig von ihrer jeweiligen religiösen Überzeugung in ein Geschehen einbezogen erleben, das die offenen Fragen und die Betroffenheit angesichts der Katastrophe vor Gott bringt. Die Gottgläubigen dürfen grundsätzlich erhoffen, dass Gott ihnen angesichts dessen seine Nähe schenkt, mit anderen Worten: dass ihnen im Gottesdienst etwas entgegenkommt, das mehr ist als ein Echo ihrer Schwingung und zu einer eigenständigen Resonanz führt, die sich als Beziehung äußert. Selbst die Nicht-Gottgläubigen, die ausschließen, dass Gott sich ihnen zuwendet, können angesichts des Glaubenszeugnisses und der Hoffnung der Glaubenden eine Resonanz bei sich erfahren – gewissermaßen eine Hoffnung, die sich aus der Hoffnung anderer speist.

⁴² M. Drobinski, Das Unfassbare bekommt eine Fassung, in: Süddeutsche Zeitung vom 17. April 2015.

⁴³ H. Rosa, Gelingendes Leben in der Beschleunigungsgesellschaft. Resonante Weltbeziehung als Schlüssel zur Überwindung der Eskalationsdynamik der Moderne, in: T. Kläden/M. Schüßler (Hg.), Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz (QD 286), Freiburg i. Br. 2017, 18–51, hier: 48. Ausführlicher hierzu A. Saberschinsky, Gottesdienst im Spannungsfeld von kirchlicher und staatlicher Feier. Ein Blick in die Werkstatt mit liturgietheologischem Erkenntnisinteresse, in: B. Benz/B. Kranemann (Hg.), Deutschland trauert. Trauerfeiern nach Großkatastrophen als gesellschaftliche Herausforderung (ETHS 51), Würzburg 2019, 95–110. Vgl. auch B. Nitsche, Sakrament und Resonanz, in: ThGl 113 (2023) 201–216, 294–303.

Doch es zeichnet sich auch ein Erkenntnisgewinn hinsichtlich des theologischen Verständnisses solcher Feiern ab, der einen Mehrwert für die kirchliche Seite beinhaltet: Denn entsprechend dem Konzept der Resonanz kann diese nur gelingen, wenn auch seitens der Feier (eigentlich besser: seitens der Vorbereitenden und Leitenden) die Lebenswirklichkeit der Feiernden radikal ernst genommen wird. Was Martin Rohner und Stephan Winter grundsätzlich formulieren, gilt auch für die gottesdienstlichen und liturgienahen Feiern: „Die säkulare Lebenswelt muss vorbehaltlos (was nicht heißt: unkritisch, sondern eher: nicht ressentimentbelastet!) angenommen werden als wiewohl stets ambivalent bleibende, so doch buchstäblich heilsame Provokation für den Versuch glaubwürdigen Glaubens.“⁴⁴ Denn wenn sich Resonanz als wechselseitige Antwortbeziehung versteht, geht es weder darum, in der Feier die Lebenswelt einfach zu spiegeln, noch eine fertige christliche Deutung über die Lebenswelt zu stützen.

5 Fazit

Am Ende dieser Überlegungen ist somit klar, dass das Angebot von kirchlichen Ritualen in Krisenzeiten kein Ausverkauf ist, zu dem man sich unter dem Eindruck einer einbrechenden Reichweite der Kirche verleiten lässt. Kirche tritt hier nicht als Service-Anbieter neben anderen auf, der einfach entsprechend der Kundenwünsche liefert. Ob Liturgie oder liturgienaher Feier – es geht um das Handeln Gottes an den Menschen. Die erwähnte Handreichung der Deutschen Bischofskonferenz formuliert es so:

„Sie [liturgienaher Feiern] stehen für die Überzeugung, dass die Begegnung mit Gott nicht allein an die Feiern gebunden ist, die der liturgischen Ordnung der Kirche unterliegen. Wenn Gott auf einen Menschen zugeht, ihn mit Heil beschenken will, kann dies auf unterschiedliche Weise geschehen. Ein Mensch ist niemals nur ein unbeteiligter Empfänger, sondern stets als ein Suchender, das heißt, mit seiner persönlichen Lebensgeschichte in die Begegnung mit Gott einbezogen.“⁴⁵

Somit könnte man sagen, dass liturgienaher Feiern doch nichts Neues im Vergleich zur Liturgie beinhalten; in beiden geht es um die Zuwendung Gottes, die in einer persönlichen Lebensgeschichte Anschluss sucht. Das Neue ist auch vielmehr die Zugewandene, die die Lebensgeschichte in den Vordergrund stellt. Sofern die Liturgie vom Handeln Gottes ausgeht, sollte in liturgienahen Feiern in erster Linie auf die Lebenssituation geschaut werden, um von hier aus zu entdecken, wo Gott „andocken“ könnte. Es geht also um einen Perspektivwechsel.

⁴⁴ M. Rohner/S. Winter, Religion in der Resonanzkrise. Provokationen und Ermutigungen christlichen Glaubens, die an der Zeit sind, in: Kläden/Schüßler (Hg.), Zu schnell für Gott? (s. Anm. 43), 94–114, hier: 101.

⁴⁵ Christus in der Welt verkünden (s. Anm. 35), 9.

Den Ausgangspunkt bei den Menschen zu wählen heißt: ihnen eine Lebenshilfe durch rituelle Gestaltung zu geben, indem man eine Situation gestaltet, ein Erlebnis durch die Deutung im Ritual zu einer Erfahrung werden zu lassen und so die Möglichkeit zu geben, Transzendentes zu erfahren.⁴⁶

Pointiert gesagt: Es geht nicht darum, Menschen nach bisheriger volkkirchlicher Gepflogenheit (hauptsächlich) mit Sakramenten zu versorgen, sondern um eine sensible Wahrnehmung von deren Situation. Will man dies auf den missionarischen Anspruch der Kirche beziehen, dann ist das Ziel der kirchlichen Rituale in Krisenzeiten nicht, neue Christen zu gewinnen, sondern die Begegnung der christlichen Botschaft mit dem konkreten Leben der Menschen. Dazu gilt es, vom christlichen Standpunkt ausgehend, die Menschen in ihren Lebenssituationen aufzusuchen. So kann sich eine Freiheit eröffnen, die größer ist als das, was Menschen vermögen.⁴⁷

Dr. Alexander Saberschinsky ist Honorarprofessor für Liturgiewissenschaft an der Katholischen Hochschule NRW und Liturgiereferent im Erzbischöflichen Generalvikariat Köln.
Kontakt: saberschinsky@liturgie.de

⁴⁶ „Die vieldimensionale Symbolik und Sinnlichkeit christlicher Liturgien ist vor diesem Hintergrund heute dort am richtigen Platz, wo sie sich mit ihren biblischen und glaubensgeschichtlichen Ressourcen in den existenziellen Räumen und Passagen zwischen Säkularität, pluraler Religiosität und kultisch inszenierter Transzendenz nüchtern und kritisch ansiedelt.“ (P. Ebenbauer, An den Bruchlinien spätmoderner Lebenskultur. Interreligiöses Beten und zivilreligiöse Feiern als Herausforderung, in: *Wie heute Gottesdienst feiern? Liturgie im 21. Jahrhundert*, HerKorr.Sp [2013] 49–52, hier: 52) Vgl. auch G. Brüske, Liturgien auf der Schwelle, in: *HerKorr.Sp* (I/2013) 41–45, sowie dies., *Offene Türen: Feiern mit Menschen auf der Suche nach Gott. Eine Arbeitshilfe zu niederschweligen Gottesdiensten*, hg. von den Liturgischen Instituten der deutschsprachigen Schweiz, Deutschlands und Österreichs, Freiburg i. Ü. 2010.

⁴⁷ Vgl. K. Schlemmer, Mit Christen und Nichtchristen das Leben feiern, in: R. Hauke, *Mitfeiern – miterleben – mitgestalten. Neue Perspektiven und Anregungen für die Seelsorge an Christen und Nichtchristen*, Leipzig 2014, 13–22.

MATTHIAS HAMANN

Wo geschieht in Zukunft Verkündigung?

Liturgische Dienste als Baustein für Kirchenentwicklung im Bistum Magdeburg

Heinz Schürmann († 11.12.1999) anlässlich seines 25. Todestages in dankbarer Erinnerung gewidmet

KURZINHALT

In Vorbereitung einer Predigtordnung für das Bistum Magdeburg, die den Verkündigungsdienst als gemeinsame Aufgabe aller Getauften beschreiben will, wird derzeit synodal über Formen der Beauftragung von nichtordinierten Diensten zur Predigt – inklusive der Homilie – beraten. In Würdigung des etablierten Dienstes der Diakonatsshelfer werden dabei sowohl universalkirchliche Rechtsentwicklungen als auch die Beratungen der Weltsynode berücksichtigt. Angestrebt wird die umfassende Predigterlaubnis für Laien verbunden mit der Übertragung des Ministeriums des Lektors.

SUMMARY

In preparation for a preaching ordinance for the diocese of Magdeburg, which aims to describe the preaching ministry as a common task for all baptized persons, forms of commissioning non-ordained ministries to preach – including the homily – are currently discussed. In recognition of the established so-called „Diakonatsshelfer“, this article takes into account both universal legal developments and the deliberations of the World Synod. The aim is to obtain a comprehensive preaching license for laypersons combined with the transfer of the ministry of the lector.

1 Dreißig Jahre Bistum Magdeburg – Von der Diaspora zur Mission?

Vor nunmehr dreißig Jahren wurde 1994 das Bistum Magdeburg errichtet, ebenso wie die Nachbardiözese Erfurt. Seither bilden beide Bistümer zusammen mit ihren westdeutschen Mutterdiözesen Paderborn und Fulda die Mitteldeutsche Kirchenprovinz. Im Jahr 1995 wurde das Bischöfliche Amt Schwerin in das neue Erzbistum Hamburg eingegliedert.¹

Diesen kirchenrechtlichen Neuregelungen auf dem Gebiet der ehemaligen DDR gingen intensive Diskussionen und Abwägungen über Sinn und Konsequenzen eines solchen Schrittes voraus. Denn in den Jahren nach der Friedlichen Revolution und der deutschen Wiedervereinigung stellte sich die Frage der Zukunft der katholischen Jurisdiktionsbezirke Erfurt-Meiningen, Magdeburg und Schwerin. Obwohl die Jurisdiktion der jeweiligen Diözesanbischöfe seit dem 23. Juli 1973 zugunsten von Apostolischen Administratoren ruhte, blieben die drei Jurisdiktionsbezirke in den 40 Jahren im Herrschaftsbereich des Staatssozialismus kirchenrechtlich territoriale Bestandteile westdeutscher Diözesen. Nachdem die Berliner Bischofskonferenz bereits im November 1990 vom Heiligen Stuhl der Deutschen Bischofskonferenz eingefügt worden war, entstand somit ein Zwischenzustand, der nach einer Neuordnung rief. Diese notwendig gewordene Anpassung stand vereinfachend dargestellt vor der Alternative einer restaurativen Wiedereingliederung der 1945 abgetrennten Seelsorgebezirke in die Mutterdiözesen oder der Neugründung eigener Bistümer „vor Ort“.²

Auf der einen Seite erschien es konsequent, wenn der politisch umgesetzten deutschen Einheit nun auch eine kirchliche Wiedervereinigung folgte, andererseits waren die Christen in Ost und West durch 40 Jahre innerdeutsche Teilung in unterschiedlichen Kontexten ihren je eigenen Weg gegangen. Überraschend schnell wurde dabei deutlich, dass das bisherige „Provisorium“ nicht allein durch kirchenrechtliche Optionen zu korrigieren war. Die schwierige und komplizierte Anfangsgeschichte der diözesanen Verwandtschaften war durch die jahrzehntelange Teilung zu einer eigenen Geschichte geworden, die sich nicht einfach auf ihren Ausgangspunkt hin korrigieren ließ. Und damit galt es nach dem zu fragen, „was auch in der gewandelten und sich noch weiter wandelnden Situation von unserer bisherigen pastoralen und kirchlichen Arbeit

¹ Außerdem wurde 1994 das Bistum Görlitz errichtet, das bereits seit 1973 als Apostolische Administrator territoriale Eigenständigkeit besaß. Die Jurisdiktionsbezirke Erfurt-Meiningen, Magdeburg und Schwerin dagegen gehörten territorial in der ganzen Zeit von 1945 bis 1994 bzw. 1995 zu ihren westdeutschen Mutterdiözesen und hatten daher in dieser Zeit eine andere kirchenrechtliche Stellung als die Bistümer Berlin und Dresden-Meißen sowie die Apostolische Administrator Görlitz. Wegen dieser Besonderheit beschränke ich mich im Folgenden auf Erfurt-Meiningen, Magdeburg und Schwerin.

² Vgl. H. Schürmann, Aus einem Brief vom Oktober 1990, in: Alles in Christus erneuern. Von der Diaspora zur Mission. Die Kultur evangelisieren, hg. im Auftrag der Seelsorgeämter im Bereich der ehemaligen DDR, Magdeburg 1991, 84f. Der Autor dieses Artikels hat als Seminarist und Theologiestudent diese Diskussion selbst erlebt und mitverfolgt sowie in Gruppen und Kreisen diskutiert. Deshalb sind die folgenden Ausführungen auch biografisch gefärbt.

bewahrenswert und für die Zukunft unter allen Umständen beizubehalten“³ und welche Zirkumskription dafür die angemessene sei.

Hinter den strukturellen Zukunftsfragen standen somit die Perspektiven für Pastoral und Mission in den Gebieten, die sich in der damaligen Wahrnehmung „auf der Talsohle des Säkularismus“ befanden, aber andererseits auch „hoffnungsvolle Inversionsprozesse“ erkennen ließen.⁴ Das aber stärkte auch die berechtigte Hoffnung, dass die Erfahrung der Kirchen und Christen im Herrschaftsbereich des atheistischen Staatssozialismus derart zukunftsweisend ist, dass sie als „aufgegebenes Zeugnis verstanden wird, gewissermaßen als ‚Exportware‘“⁵, die im Sinne einer „Inneren Mission in säkularisierter Umwelt“ als Aufgabe vor der gesamtdeutschen Kirche steht und in den Jurisdiktionsbezirken Ostdeutschlands bereits ein „Experimentierfeld“ haben könne.

Die Fragestellung zielte also zum einen nach innen – auf die eigene pastorale Situation der ostdeutschen Jurisdiktionsbezirke – und zum anderen nach außen – auf eine zu erwartende gesamtdeutsche Entwicklung. Vieles sprach dabei für das Wagnis der Neugründung von kleinen, das meint bescheidenen Bistümern mit missionarischer Ausrichtung. Aber auch damals waren bereits die Gefährdungen im Blick, die einer allzu optimistischen Erwartung entgegenstehen könnten. So galt es nüchtern zu beurteilen, ob damit zu den politischen und wirtschaftlichen Herausforderungen der deutschen Einheit nicht noch weitere Unsicherheiten geschaffen würden, „bei denen wir nicht so recht wissen, wie wir sie bewältigen werden“⁶. Mit diesen Worten beschrieb Bischof Joachim Wanke die damalige innere Verunsicherung von in der Seelsorge Tätigen sowie Engagierten in den Kirchengemeinden der neuen Bundesländer bezüglich des Fehlens „eines missionarischen Elans“ angesichts einer radikal säkularisierten Umwelt.⁷ Würde der Schritt von der Diasporakirche, die von der Unterstützung des „katholischen Mutterlandes“ lebte, zu einer missionarischen Kirche, die sich ihrer eigenen Sendung in einer säkularen Umwelt bewusst war und daraus lebte, gelingen? Waren überhaupt die dafür erforderlichen Mittel ausreichend vorhanden? Und war es angesichts der immensen über 40 Jahre empfangenen materiellen und ideellen Unterstützung der westdeutschen Diözesen nicht undankbar, nun eigene Wege gehen zu wollen? Die aber tatsächlich vorhandene pastorale Besonderheit der Jurisdiktionsbezirke hängt wesentlich mit der je eigenen Geschichte und Mentalität zusammen.

Die getroffenen Entscheidungen sind Geschichte.⁸ Doch auch nach dreißig Jahren bleibt die Herausforderung, Kirche im Osten Deutschlands unter immer noch

³ J. Wanke, Neue Herausforderungen – bleibende Aufgaben. Die katholische Kirche in der DDR nach dem Herbst 1989, in: *Alles in Christus erneuern* (s. Anm. 2), 37–45, hier: 38.

⁴ H. Schürmann, Die katholisch-kirchliche Neuordnung der neuen Bundesländer, in: *Alles in Christus erneuern* (s. Anm. 2), 78–83, hier: 78.

⁵ Ders., Die Zukunft der Nordischen Mission, in: *Alles in Christus erneuern* (s. Anm. 2), 63–77, hier: 70.

⁶ Wanke, Neue Herausforderungen (s. Anm. 3), 37.

⁷ Vgl. ebd., 41

⁸ Zum Prozess der Magdeburger Bistumsgründung vgl. J. Pilvousek, „Nun habt Mut! Bistum sind wir! Jetzt wird's gut!“ 25 Jahre Bistum Magdeburg, in: ders., *Den Himmel offen halten! Beiträge zur Kirchengeschichte Mitteldeutschlands*, hg. von Clemens Brodtkorb, Münster 2023, 149–162.

zunehmenden Druck der Säkularisierung je neu als missionarische Kirche zu denken. Unter dem Stichwort „Zukunft gestalten im Bistum Magdeburg“ werden notwendige Strukturveränderungen angegangen.⁹ Da hauptamtliche pastorale Kräfte fehlen, werden Priester, Diakone sowie Gemeindeferent(inn)en seit September 2023 regional in sogenannten „Pastoralregionen“ eingesetzt, die mehrere Pfarreien umfassen.¹⁰ Und dabei „[...] bleibt der Weg der pastoralen und strukturellen Umgestaltung auch weiterhin schwierig, weil niemand genau weiß, auf welche Gestalt von Kirche wir zugehen.“¹¹ Natürlich sind die Verunsicherungen allerorten groß – in der Kirche, aber auch bei jedem einzelnen und in der Gesellschaft. Deshalb erscheinen wir momentan doch „mehr mit anderem beschäftigt zu sein, als das Evangelium der ganzen Schöpfung zu verkünden.“¹² Daraus erwächst jedoch die Aufgabe, uns neu zu orientieren:

„Das bedeutet aber auch immer, von manchem und vielem Abschied zu nehmen, gewissermaßen zwei Gesichter zu haben: mit dem einen zurück und mit dem anderen nach vorn zu blicken. Zugleich betrifft es die Vergangenheit und die Zukunft – ein Davor und ein Danach. Und außerdem zeigt sich eine weitere Spannung darin, dass die einen wirklich aufbrechen und andere bei dem zurückbleiben wollen, was war.“¹³

Vom Blick zurück und dem Blick in die Zukunft sind daher auch die folgenden Ausführungen geprägt, die sich den derzeitigen Überlegungen im Bistum Magdeburg widmen, wie und durch wen auch in Zukunft unter sich verändernden Bedingungen die frohe Botschaft Jesu Christi verkündet werden kann. Dabei gleichen wir Zwergen, „die auf den Schultern von Riesen sitzen, um mehr und Entfernteres als diese sehen zu können – freilich nicht dank eigener scharfer Sehkraft oder Körpergröße, sondern weil die Größe der Riesen uns emporhebt.“¹⁴ Mit „demütigen Selbstbewusstsein“ dürfen wir für unsere Zeit hermeneutisch erschließen, was anschließend ein Voranschreiten eröffnen mag. Dabei steht der zitierte Gedanke Schürmanns vom ostdeutschen Experimentierfeld Pate.

⁹ Vgl. die Homepage zum Haushaltssicherungsprozess und zum Immobilienkonzept <https://www.zukunft-sichern-im.bistum-magdeburg.de> (Zugriff: 10. Oktober 2024).

¹⁰ Vgl. Handlungsrichtlinie für die Pastoralregionen im Bistum Magdeburg, in: Amtsblatt des Bistums Magdeburg 6 (2023), Nr. 58, 87–89, in: https://www.bistum-magdeburg.de/sites/default/files/amtsblatt/2023/07_Amtsbl_PM/AB_6.23.pdf (Zugriff: 10. Oktober 2024).

¹¹ G. Feige, Schöpferische Minderheit. Das Bistum Magdeburg will Strukturreformen nicht ohne missionarischen Aufbruch, in: HerKorr.Sp (II/2019) 36–39, hier: 39.

¹² Ders., Mit dem Evangelium unterwegs. Predigt beim Pastoraltag am 11.10.2023, in: Nicht unpolitisch. Ansprachen und andere Texte von und mit Bischof Dr. Gerhard Feige, hg. von der Pressestelle des Bischöflichen Ordinariates Magdeburg, Magdeburg 2024, 39–43, hier: 39.

¹³ Ebd., 40.

¹⁴ Johannes von Salisbury, Metalogicon 3,4,46–50, in: J. B. Hall (Hg.), Ioannis Saresberiensis metalogicon. Turnhout 1991, 116 als Zitat des Bernhard von Chartres.

2 Verkündigungsdienst als gemeinsame Aufgabe aller Getauften – Gelebte Praxis im Wandel

Besonders im Bereich des Verkündigungsdienstes hatten sich im Osten Deutschlands in den Jahren nach 1945 eigene Formen und Formate der Seelsorge entwickelt. Zeigte sich schon in den Jahren von 1945–49, dass die sogenannte Arbeiter-und-Bauern-Macht kein Interesse daran hatte, dass Kirchen und christliche Organisationen eine neue demokratische Ordnung mitgestalteten, entwickelte sich – befördert durch die Zementierung der deutschen Teilung mit dem Mauerbau – bei den katholischen Christen in der DDR vielfach eine Haltung der politischen Verweigerung bzw. des Nicht-Mitmachens. Zeitgleich aber waren es die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption, die eine gegenläufige Bewegung hervorriefen, bei der man mehr und mehr das „Evangelium auf mitteldeutsch buchstabieren“ wollte.¹⁵ Der auf dem Konzil neuentdeckte und in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* (LG) definierte theologische Grundgedanke des gemeinsamen Priestertums aller Getauften als Teilhabe am dreifachen Amt Christi bildete hierfür die geistliche Mitte.

Herausragende Bedeutung dabei hatten die Impulse, die Hugo Aufderbeck, zunächst als Seelsorgeamtsleiter in Magdeburg und später als Bischof in Erfurt, gesetzt hat. Unterstützt und gefördert von Bischof Wilhelm Weskamm hatte er zusammen mit Heinrich Theissing und Josef Gülden seit 1949 begonnen, Texte für Gemeindeversammlungen ohne Priester am Sonntag zu verfassen, die auf den nach dem Zweiten Weltkrieg zahlreich entstandenen Außenstationen durch Laien genutzt wurden.¹⁶ Diese Bemühungen sind ein wesentlicher Beitrag für die Einführung der sogenannten „Stationsgottesdienste“, die in der mitteldeutschen Diaspora bereits seit den 1960er-Jahren mit Genehmigung des Apostolischen Stuhles von dafür beauftragten Laien vorbereitet und geleitet wurden.¹⁷

¹⁵ Vgl. G. Nachtwei, Der Weg der katholischen Kirche in der Sowjetischen Besatzungszone (SBZ) und der DDR seit 1945, in: Alles in Christus erneuern (s. Anm. 2), 4–22, hier: 15 als Zitat von Bischof Joachim Wanke.

¹⁶ Ich erinnere mich an Gespräche als Vikar der Propsteigemeinde St. Sebastian in Magdeburg mit Gemeindemitgliedern, die als Kind nach Flucht und Vertreibung erlebt hatten, dass Propst Weskamm aus Magdeburg unter der Woche solche Texte zu ihren Eltern auf die Außenstationen brachte, damit diese am folgenden Sonntag vor Ort eine Gemeindezusammenkunft ohne Priester leiten und gestalten konnten. Da Wilhelm Weskamm 1949 die Bischofsweihe empfing, muss es sich bei diesen Erinnerungen um die Zeit von 1945–49 gehandelt haben. Weskamm konnte an die Erfahrungen im Bistum Paderborn während des Kulturkampfes (1871–1878) anknüpfen, als etwa jede vierte Pfarrei in der damals zweitgrößten deutschen Diözese ohne Pfarrer dastand. Der des Amtes enthobene Bischof Konrad Martin leitete die Diözese aus dem Untergrund und ermutigte die Laien dazu, die Seelsorge selbst in die Hand zu nehmen. Dazu gehörten auch priesterlose Messandachten am Sonntag sowie Taufen und Begräbnisse durch Laien; vgl. R. Hofer (Hg.), Gemeinden ohne Seelsorger, Band 2: Gebetsbuch. Zum Gebrauch in Familie und Kirche. Neuauflage der im Auftrag von Bischof Konrad Martin, Paderborn, 4. Auflage von 1876, Hamburg 2021. Ich danke für den Hinweis darauf meinem Mitbruder und Lehrer Josef Pilvousek, Erfurt.

¹⁷ Vgl. H. Aufderbeck, Wortgottesdienste. Kommunionfeiern am Sonntag, Graz u. a. 1979. Für den Bereich der Berliner Ordinarienkonferenz (BOK, später Berliner Bischofskonferenz – BBK) erteilte der Vatikan am 30. April 1965 die Genehmigung für von Laien gehaltene Wortgottesdienste, bei denen diese die Kommunion austeilen und mit deren Mitfeier katholische Christen ihre Sonntagspflicht erfüllten. Für die Universalkirche wurde dieser Dienst dann durch die Instruktion *Immensae caritatis*

Dazu wurden sogenannte Diakonatsshelfer – zunächst nur Männer, später auch Frauen – beauftragt. Vor allem wurde ihnen die Aufgabe zur Verkündigung in Lesung und Predigt übertragen. Bei Letzterer war zunächst an eine Lesepredigt gedacht.¹⁸ Aber auch andere Formen der Verkündigung waren schon damals im Blick. Aufderbeck setzte dabei auf das Charisma der Laien: „Sollte es der Heilige Geist nicht fertig bringen, Gläubige, die getauft und gefirmt sind, so zu erleuchten, dass sie einfach und schlicht sprechen und das Wort Gottes verkünden und weitersagen?“¹⁹ In der „Pastoralen Einführung“ zum Werkbuch „Stationsgottesdienste. Texte für den sonntäglichen Gottesdienst“ heißt es dazu:

„Wenn der Diakonatsshelfer nach den Schriftlesungen die Ansprache vorliest (oder eine eigene halten kann), soll er sich bewußt bleiben, dass er nicht nur rückwärts auf die Lesungen schauen und sie auslegen, sondern auch nach vorwärts auf den folgenden Gebetsgottesdienst und die Teilnahme am heiligen Mahl schauen und ‚Brot für die ganze Woche‘ geben muß.“²⁰

Hier wird mit einfachen Worten auf den Punkt gebracht, was die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* als gemeinsamen Verkündigungsauftrag aller Getauften formuliert, wenn gesagt wird, dass Laien „in verschiedener Weise zu unmittelbarer Mitarbeit mit dem Apostolat der Hierarchie berufen werden, nach der Art jener Männer und Frauen, die den Apostel Paulus in der Verkündigung des Evangeliums unterstützten und sich sehr im Herrn mühten (vgl. Phil 4,3; Röm 16,3ff).“ (LG 33) Und deshalb ziehen die Konzilsväter sofort den Schluss: „Außerdem haben sie die Befähigung dazu, von der Hierarchie zu gewissen kirchlichen Ämtern herangezogen zu werden, die geistlichen Zielen dienen.“ (ebd.) In diesem Sinne hat der Dienst der Diakonatsshelfer in der mitteldeutschen Diaspora wesentlich dazu beigetragen, dass „den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet“ (Sacrosanctum Concilium 51) wird, wie die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* fordert.

Auch nach der Gründung des Bistums Magdeburg behielt dieser Dienst seine besondere Relevanz und Bedeutung. Dies spiegelte sich 2004 in den Dokumenten des Pastoralen Zukunftsgespräches, die am Ende eines dreijährigen diözesanen Erfahrungs- und Beratungsprozesses handlungsleitende Prinzipien formulierten, wie es gelingen kann, in einer Diasporasituation missionarisches Bistum sein zu können. Im Dokument „Das Leben feiern. Liturgie im Bistum Magdeburg“ wird sowohl an die ostdeutsche Tradition der Stationsgottesdienste angeknüpft als auch auf die gesamtdeutsche Entwicklung des zunehmen-

der Sakramentenkongregation über die Erleichterung des Kommunionempfangs bei bestimmten Anlässen vom 29. Januar 1973 eingeführt.

¹⁸ Zur „Lesepredigt“ vgl. R. Zerfaß, Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jh., Freiburg i. Br. 1974, 91.

¹⁹ M. Holluba, Gelungenes Experiment. Vatikan erteilte 1965 Genehmigung für von Laien gehaltenen Gottesdienste mit Kommunionsspendung, in: Tag des Herrn. Katholische Wochenzeitung für das Bistum Magdeburg 19 (2015) 9.

²⁰ Berliner Bischofskonferenz (Hg.), Stationsgottesdienst. Texte für den sonntäglichen Gottesdienst ohne Priester, bearbeitet von Norbert Werbs, Leipzig 1989, 18.

den Priestermangels geschaut, wenn als Ziel formuliert wird: „Im Blick auf die Zukunft muss in den Gemeinden deutlich werden, dass sie sich auch dann am Sonntag zum Gottesdienst versammelt, wenn keine Eucharistie möglich ist. Die dafür angemessene Gestalt ist die Wort-Gottes-Feier in ihren vielfältigen Formen.“²¹ Damit wurde in offiziellen Dokumenten des Bistums erstmals der Begriff der „Wort-Gottes-Feier“ eingeführt, die als Feierform dem Stationsgottesdienst entspricht, jedoch in der rituellen Ausgestaltung eine neue Entwicklung darstellt.

In Umsetzung der Zielsetzungen des Pastoralen Zukunftsgesprächs, die Bischof Leo Nowak im Februar 2004 verbindlich in Kraft gesetzt hatte, wurden von seinem Nachfolger Bischof Gerhard Feige neue Regelungen für die Leitung von Gottesdiensten durch Laien getroffen. Dabei sollte zukünftig die Bezeichnung „Diakonatsshelfer“ im Hinblick auf den gesamtdeutschen Sprachgebrauch durch die Bezeichnung „Gottesdienstbeauftragter“ ersetzt werden.²² Außerdem wurde die Form der Wort-Gottes-Feier und das dafür 2004 erschienene Werkbuch „Wort-Gottes-Feier“²³ als verbindlich an Sonn- und Feiertagen bestimmt.

In der Pastoralen Einführung dieses Werkbuches werden die Möglichkeiten zur Schriftauslegung für eine Wort-Gottes-Feier aufgezählt: an erster Stelle werden dabei Predigt und Homilie genannt – unter der Voraussetzung, der Predigende hat dafür eine besondere Beauftragung.²⁴ In den Magdeburger Richtlinien, die den Dienst der Gottesdienstbeauftragten regeln, wird dazu keine generelle Erlaubnis erteilt und lediglich auf die Rahmenordnung der deutschen Bischöfe verwiesen.²⁵ Da bisher keine eigene Predigtordnung für Laien im Bistum Magdeburg erlassen worden ist, gilt entsprechend der kirchlichen Normen die ordentliche Predigerlaubnis einschließlich der Homilie nur für ordinierte Dienste. Davon unbeschadet gelten gemäß der aktuellen Rahmenstatuten für die Gemeinde- und Pastoralreferent(inn)en aus dem Jahr 2011 die Predigerlaubnis für diese Berufsgruppen im Rahmen der dienstlichen Beauftragung als erteilt, da die Predigt in Wort-Gottes-Feiern dort explizit als Teil der Aufgaben im Bereich der Liturgie aufgeführt wird.²⁶

²¹ A. Schleinzer/R. Sternal (Hg.), Um Gottes und der Menschen willen – den Aufbruch wagen. Dokumentation des Pastoralen Zukunftsgesprächs im Bistum Magdeburg, Leipzig ohne Jahr, 67.

²² Richtlinien für den Dienst der Kommunionshelfer und Gottesdienstbeauftragten im Bistum Magdeburg vom 14. März 2009.

²³ Vgl. Wort-Gottes-Feier. Werkbuch für die Sonn- und Feiertage, hg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands und Österreichs im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz (DBK), der Österreichischen Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg, Trier 2004 sowie Rahmenordnung für Gottesdienste an Sonn- und Feiertagen im Bistum Magdeburg vom 2. Januar 2007.

²⁴ Wort-Gottes-Feier (s. Anm. 23), 25.

²⁵ Vgl. Zum Gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern. Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie (Die deutschen Bischöfe 62), hg. vom Sekretariat der DBK, 7. Korrigierte Auflage, Bonn 2007.

²⁶ Vgl. Rahmenstatuten und -ordnungen für Gemeinde- und Pastoral-Referenten/Referentinnen (Die deutschen Bischöfe 96), hg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 2011, 18, unter Nr. 2.1.2.

3 Exkurs: Die Regelungen zur Predigt durch Laien im Bereich der Fuldaer Bischofskonferenz bis 1991

Die Diözesen im Westen Deutschlands gingen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Gegensatz zu den Jurisdiktionsbezirken im Osten einen etwas anderen Weg zur Einführung des Verkündigungsdienstes durch Laien. Auch den Bischöfen der Fuldaer Bischofskonferenz (FBK) wurde unter Papst Paul VI. im Jahr 1973 die Möglichkeit einer Predigtbeauftragung für Laien eingeräumt, zunächst probenhalber für acht Jahre. Den Weg dazu hatte die Würzburger Synode mit einem entsprechenden Beschluss eröffnet.²⁷ Daraufhin wurden nun insbesondere Pastoralreferent(inn)en mit dem Predigtdienst beauftragt, also Personen mit theologischer Qualifikation, die als hauptamtliche pastorale Mitarbeitende in den Diözesen beschäftigt waren. Das 1983 neue promulierte kirchliche Recht, der Codex Iuris Canonici (CIC), führte dann in c. 766 aus: Laien können zur Predigt zugelassen werden, „wenn das unter bestimmten Umständen notwendig oder in Einzelfällen als nützlich angeraten ist“. Die Bischöfe in der damaligen Bundesrepublik Deutschland erließen in diesem Sinne 1988 die „Ordnung des Predigtdienstes von Laien“²⁸. Auch darin wird theologisch qualifizierten Personen der Vorzug für die Predigterlaubnis gegeben.²⁹ Diese Beauftragungen bezogen sich zunächst auf priesterlose Wortgottesdienste und katechetische Unterweisungen. Aber auch für Eucharistiefeiern wurde die Predigterlaubnis erteilt, „und zwar im Sinne einer Statio zu Beginn des Gottesdienstes, sofern der Zelebrant nicht in der Lage ist, die Homilie zu halten und kein anderer Priester oder Diakon dafür zur Verfügung steht“³⁰.

An diesen ausgewählten Fakten zeigen sich bereits Unterschiede zum Verkündigungsdienst durch Laien in den Jurisdiktionsbezirken der BBK. Dort wurden hauptsächlich ehrenamtliche, nicht theologisch qualifizierte Gläubige als Diakonatsshelfer mit dem Predigtdienst beauftragt. Außerdem war die Eucharistiefeier (vor allem am Sonntag) dabei nicht im Blick und auch nicht Bestandteil der Beauftragung. Dagegen scheint in den Diözesen der FBK zunächst vorrangig die Beauftragung von theologisch und homiletisch ausgebildeten Personen im Hauptamt zur Predigt im Vordergrund gestanden zu haben.

²⁷ Vgl. Würzburger Synode, Beschluss „Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung“. Anhang: Dokumente zum Inkrafttreten des Synodenbeschlusses, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe. Band 1: Beschlüsse der Vollversammlung. Freiburg i. Br. 2001, 182–185.

²⁸ Ordnung des Predigtdienstes von Laien. Beschluss der DBK am 24. Februar 1988. Zitiert nach: Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Münster, 15. März 1988, Nr. 6, Art. 65.

²⁹ Vgl. ebd., Nr. 2 (2): „Für häufigeren Predigtdienst sind Laien mit entsprechender theologischer Ausbildung zu bevorzugen. Mit gelegentlichem, zumal auf Situation, Beruf oder Lebensstand bezogenem Glaubenszeugnis können Laien beauftragt werden, die für den jeweiligen Anlass besonders gute Voraussetzungen mitbringen.“

³⁰ Ebd., Nr. 1 (2).

4 „Denkt weiter und größer!“ – Synodale Wege zum ordentlichen Predigtendienst der Laien

Doch die Herausforderungen für die Verkündigung der frohen Botschaft in heutiger Zeit durch sich verändernde Bedingungen sind deutlich zu spüren. Dies aufnehmend widmete sich der Bischof von Magdeburg in seinem Brief zur Österlichen Bußzeit 2024 der zukünftigen Gestaltung des Verkündigungsdienstes unter dem biblischen Leitwort „Erfüllte Zeit“.³¹ Dieses Bischofswort lädt Gemeinden und Gremien im Bistum Magdeburg zum Nachdenken darüber ein, wie der missionarische Auftrag des Herrn an seine Kirche durch alle Getauften gemeinsam umgesetzt werden kann. Der Bischof würdigt dabei den Dienst der Gottesdienstbeauftragten, betont dessen bleibende Bedeutung und ermutigt dazu, weiter und größer zu denken, damit „in unserer Kirche noch mehr Frauen und Männer, Junge und Alte, den Dienst der Verkündigung in Wort und Tat wahrnehmen“³². Und der Bischof nimmt sich dabei keineswegs aus.

Denn bereits im Sommer 2022 hatte er eine Arbeitsgruppe eingesetzt, welcher er die Aufgabe zur Vorbereitung einer diözesanen Predigtordnung für Laien erteilte.³³ Anlass dafür waren die Beschlüsse des Synodalen Weges. Die Arbeitsgruppe hat im März 2023 für den Bischof ein Positionspapier unter dem Titel „Verkündigung des Evangeliums als Dienst aller Getauften“ zur weiteren Beratung im Bistum Magdeburg erarbeitet. Dieses Dokument wurde nicht veröffentlicht, dient aber für weitere Überlegungen im Bistum als Arbeitspapier, an dem weitergearbeitet werden soll. So hat sich der Bistumsrat als beratendes Gremium des Bischofs im Frühjahr 2023 mit dem Positionspapier beschäftigt und dem Vorschlag der AG Verkündigungsdienst zugestimmt, eine künftige Predigtordnung für das Bistum Magdeburg in einem gemeinsamen synodalen Vorgehen zu beraten. Die Eckpunkte dieser Beratungen sind einerseits der geschichtlich gewachsenen pastoralen Praxis verpflichtet, andererseits wollen sie die aktuellen Herausforderungen berücksichtigen und auf zu erwartende Entwicklungen vorbereiten. Dabei werden die Überlegungen des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland, aber auch die Beratungen des Synodalen Prozesses, auf den Papst Franziskus die weltweite katholische Kirche geschickt hat, und der in der XVI. Ordentlichen Generalversammlung der Weltbischofsynode seinen Höhepunkt findet, berücksichtigt und diskutiert.

³¹ Bischof Gerhard Feige, „Erfüllte Zeit“. Bischofsbrief zur Fastenzeit 2024, in: https://www.bistum-magdeburg.de/sites/default/files/2024-04/Fastenhirtenbrief_2024_final_1.pdf (Zugriff: 10. Oktober 2024).

³² Ebd., 4.

³³ Dieser AG Verkündigungsdienst gehört auch der Autor dieses Artikels an.

4.1 Grundlegende Eckpunkte der Beratungen im Bistum Magdeburg

Im Handlungstext des Synodalen Weges „Verkündigung des Evangeliums durch beauftragte Getaufte und Gefirmte in Wort und Sakrament“ werden die Bischöfe zu einer Überarbeitung der Predigtordnung in Deutschland als Partikularnorm zu c. 766 CIC aufgefordert.³⁴ In Bezug auf die Homilie heißt es dann: „Die Homilie ist integraler Bestandteil der Messfeier und hat eine sakramentale Dimension. Das schließt jedoch nicht aus, dass neben Priestern und Diakonen auch weitere hauptamtlich Tätige und entsprechend geschulte Personen den Verkündigungsdienst in der Messfeier übernehmen können.“³⁵ Der Handlungstext hat dabei zunächst pastorale Mitarbeiter(innen) sowie theologisch qualifizierte Personen im Blick, die bereits eine *Missio canonica* haben, die durch eine Neuregelung um die Predigterlaubnis erweitert werden soll.³⁶ Im Zusammenhang mit der Qualifikation für den Predigtdienst wird dann aber auch die Möglichkeit der Beauftragung weiterer Personengruppen, die dafür infrage kommen, erwähnt. Dabei werden Gottesdienstbeauftragte genannt.³⁷ Besonders diese Blickrichtung ist für das Bistum Magdeburg, aber auch die anderen ostdeutschen Diözesen von sehr großer Bedeutung. Denn der Verkündigungsdienst durch nicht ordinierte Getaufte wird dort nach wie vor in großem Maße von ehrenamtlichen Laien ohne theologische Qualifikation getragen. Und in der weiteren Entwicklung unserer Ortskirche, die mehr und mehr durch das Ehrenamt geprägt sein wird, ist damit zu rechnen, dass im Blick auf die personellen Möglichkeiten die Tätigkeit von ordinierten und nichtordinierten hauptberuflich in der pastoralen Tätigen weiter zurückgehen wird. Insofern liegt bei den Überlegungen zur Befähigung und Beauftragung von Laien zum Predigtdienst im Bistum Magdeburg der Fokus auf den ehrenamtlichen Personen, aber natürlich müssen und sollen auch die hauptberuflich in pastoralen Berufen Tätigen berücksichtigt werden.

Der Handlungstext des Synodalen Weges fokussiert seine Aussagen vielfach auf die Homilie in der Eucharistiefeier.³⁸ Diese wird als „integraler Bestandteil der Messfeier“ mit sakramentaler Dimension verstanden. Inhaltlich wird sie als „Schriftauslegung nach dem Evangelium“ nicht scharf von der Predigt im allgemeineren Sinne unterschieden. Dadurch entstehen Randunschärfen, die rechtliche Widersprüche verursachen können. Denn nach c. 767 § 1 CIC wird die Homilie durch vier Charakteristika konstituiert: (1) sie ist eine Form der Predigt; (2) sie ist Teil der Liturgie selbst; (3) sie ist Priestern und Diakonen

³⁴ Vgl. Verkündigung des Evangeliums durch beauftragte Getaufte und Gefirmte in Wort und Sakrament. Handlungstext (Der Synodale Weg 12), hg. vom Sekretariat des Synodalen Weges, Bonn 2023, Nr. 5, 6–7.

³⁵ Ebd., Nr. 6, 7.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., Nr. 7, 7.

³⁸ So ebd., Nr. 3, 5 und 6. In Nr. 9 wird immerhin von der Predigt „an Sonntagen und gebotenen Feiertagen“ gesprochen, was auch nicht eucharistische Gottesdienste einschließt. Jedoch scheint der Handlungstext die Frage der Predigterlaubnis für Laien in nichteucharistischen Gottesdiensten unproblematisch (vgl. Nr. 3).

vorbehalten; und (4) in der Homilie werden die Geheimnisse des Glaubens und die Normen für das christliche Leben ausgelegt, und zwar ausgehend vom „heiligen Text“ das Kirchenjahr hindurch. Besonders die Formulierung des dritten Punktes verlangt Aufmerksamkeit. Wenn das Kirchenrecht die Homilie als Teil der „Liturgie“ versteht, schließt das natürlich die Eucharistie ein, erschöpft sich aber nicht darin.

Die Kanonisten interpretieren c. 767 CIC einmütig als *lex constitutiva*, als Verfassungsrecht, das als wesentlicher Rechtsakt bzw. wesentliche Rechtssache definiert wird.³⁹ Das bedeutet, dass Laien in Übereinstimmung mit diesem Gesetz zwar in der Liturgie predigen können, dies aber keine Homilie sein kann. Unter Liturgie wird hier nicht nur die Eucharistie verstanden, sondern im Sinne von c. 834 § 2 CIC jeder Gottesdienst, der „im Namen der Kirche von rechtmäßig dazu beauftragten Personen und durch Handlungen dargebracht wird, die von der kirchlichen Autorität gebilligt sind.“ Anders gesagt, eine Homilie ist nicht nur Bestandteil der Eucharistie, sondern kann auch Bestandteil anderer liturgischer Feiern sein, die durch offizielle liturgische Bücher geregelt werden, z. B. die Feier der Sakramente oder der Sakramentalien, die Tagzeitenliturgie, die Feier des Begräbnisses oder die Verehrung der Eucharistie außerhalb der Messe. Es muss klar sein, dass der Gesetzgeber, wenn er „Liturgie“ sagt, nicht nur die „Eucharistie“ meint.⁴⁰ Das heißt also, immer wenn ein Ordiniertes diesen liturgischen Feiern vorsteht, kann er eine Homilie halten. Werden liturgische Feiern dagegen durch nichtordinierte Getaufte geleitet oder ist der die Liturgie leitende Priester oder Diakon aus physischen oder moralischen Gründen nicht in der Lage eine Homilie zu halten,⁴¹ ist vorgesehen, dass ein Laie entweder die von einem Priester oder Diakon verfasste Homilie im Gottesdienst als Lesepredigt, die dann tatsächlich als Homilie angesprochen werden kann, vorliest oder aber eine eigene Predigt hält, die dann eben nicht Homilie genannt werden kann.⁴² Als alternative Predigtformen nennt der Ritualefaszikel *De benedictionibus* (1984), Nr. 21 eigene Beispiele, nämlich die *Instructio brevis* (kurze Unterweisung) und die *Exhortatio* (Ermahnung).⁴³ Hält die Predigt in der Segensfeier nun ein Ordiniertes, so wäre diese als Homilie zu bezeichnen. Leitet ein nichtordiniertes Getauftes eine Segensfeier, könnte sie oder er eigenverantwortlich eine „kurze Unterweisung“ oder eine „Ermahnung“ halten. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass vom universalen Kirchenrecht her auch Laien in der

³⁹ Vgl. AAS 79 (1987), 1249. Die Päpstliche Kommission für die Interpretation der Gesetzestexte (heute: Dikasterium für die Gesetzestexte) hat 1987 auf die Frage, ob der Diözesanbischof von c. 767 § 1, womit die Homilie für Priester und Diakone reserviert bleibt, dispensieren kann, als authentische Interpretation des CIC die schlichte Antwort „Negativ“ gegeben. Vgl. dazu und im Folgenden J. M. Huels, *Lay Preaching at Liturgy*, in: ders., *More Disputed Questions in the Liturgy*. Chicago 1996, 179–192, hier: 180f.

⁴⁰ Vgl. ebd., 182.

⁴¹ Ein physischer Grund kann z. B. altersbedingte Gebrechlichkeit sein. Ein moralischer Grund wäre gegeben, wenn der anwesende Priester oder Diakon nur geringfügige Sprachkenntnisse besäße.

⁴² Vgl. z. B. das Direktorium für Kindermessen (1973) oder das Direktorium für die Feier von Sonntagsgottesdiensten ohne Priester (1988).

⁴³ *De Benedictionibus. Rituale romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ionnis Pauli II. promulgatum*. Editio typica, Vatikanstadt 1984.

Liturgie das Recht zur Predigt haben, jedoch können nur ordinierte Personen eine Homilie halten.

Die einzige Begründung dieses Ausschließlichkeitsrechtes wird dabei im traditionellen Verständnis der Weihevollmacht gesehen, im Binom der *sacra potestas* ausgedrückt, die Kleriker in der Ordination empfangen haben, Laien aber nicht besitzen. Dieses Verständnis hoben die Dikasterien der Römischen Kurie denn auch in ihrer „Instruktion über einige Fragen der Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“ im Jahre 1997 hervor.⁴⁴ Denn eine Homilie – so die Argumentation – hebt innerhalb der Liturgie die Einheit von Wort und Mysterium Christi hervor, die in der Person des ordinierten Dienstes dargestellt wird. Es werden hier also weder formal-inhaltliche Gründe noch eine spezielle rhetorische Befähigung angeführt, durch die diese Ausschließlichkeit begründet würde, sondern einzig und allein die durch die Weihe erteilte Vollmacht der Ordinierten, die „Dienste des Lehrens, des Heiligens und des Leitens in der Person Christi des Hauptes zu leisten“ (c. 1008 § 1 CIC). Das Zweite Vatikanische Konzil hatte zwar in der Kirchenkonstitution die bisherige Einordnung der *sacra potestas* verlassen und die Begrifflichkeit der *tria munera* eingeführt,⁴⁵ um zu bezeichnen, was durch die Weihe empfangen wird, hatte aber darauf verzichtet, eine Lehre über die Unterscheidung zwischen Weihe- und Jurisdiktionsgewalt zu definieren.⁴⁶ Diese Unentschiedenheit prägt auch das kirchliche Gesetzbuch von 1983. Jedoch ist die Rechtsentwicklung in diesem Punkte vorangeschritten. Hier wird nun meines Erachtens eine Änderung des c. 1008 CIC bedeutsam, die Papst Benedikt XVI. im Jahre 2010 in Bezug auf die Wirkung der Diakonenweihe vorgenommen hat. Denn diese Änderung hat Auswirkungen auf die mögliche Begründung einer Partikularnorm zur Erlaubnis für Laien, die Homilie zu halten. Dies soll kurz erläutert werden:

Mit Datum vom 9. April 2010 hatte der Papst durch das *Motu proprio Omnium in mentem* den Wortlaut der cc. 1008 und 1009 CIC geändert.⁴⁷ Diese bilden eine Art „theologische Einleitungsnorm, die in knapper Form den Glauben der Kirche“ hinsichtlich des Weihesakramentes ausdrücken.⁴⁸

⁴⁴ Vgl. dazu „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“ (VApS 129), hg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 1997, Art. 3, § 1: „Die Homilie ist als herausragende Form der Predigt [...] Teil der Liturgie selbst. Daher muss die Homilie während der Eucharistiefeyer dem geistlichen Amtsträger, Priester oder Diakon, vorbehalten sein. Ausgeschlossen sind Laien, auch wenn sie in irgendwelchen Gemeinschaften oder Vereinigungen Aufgaben als ‚Pastoralassistenten‘ oder Katecheten erfüllen. Es geht nämlich nicht um eine eventuell bessere Gabe der Darstellung oder ein größeres theologisches Wissen, sondern vielmehr um eine demjenigen vorbehaltene Aufgabe, der mit dem Weihesakrament ausgestattet wurde. Deshalb ist nicht einmal der Diözesanbischof bevollmächtigt, von der Norm des Kanons zu dispensieren. Es handelt sich nämlich nicht um eine bloß disziplinäre Verfügung, sondern um ein Gesetz, das die Aufgaben des Lehrens und Heiligens betrifft, die untereinander eng verbunden sind.“

⁴⁵ LG 21.

⁴⁶ Vgl. dazu A. Borras, *Sacra potestas – der einzige Weg für die Beteiligung von Laien?*, in: ThG 3 (2022) 177–190, hier: 183f.

⁴⁷ Papst Benedikt XVI., *Motu proprio Omnium in mentem*, 26. Oktober 2009, in: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici.html (Zugriff: 10. Oktober 2024).

⁴⁸ Vgl. dazu M. Wijlens, *Die Partizipation der Laien an der Leitungsgewalt*, in: ThG 3 (2022) 162–176,

CIC 1983 gültig bis zum 9. April 2010

c. 1008: Durch das Sakrament der Weihe werden kraft göttlicher Weisung aus dem Kreis der Gläubigen einige mittels eines untilgbaren Prägemals, mit dem sie gezeichnet werden, zu geistlichen Amtsträgern bestellt; sie werden ja dazu geweiht und bestimmt, entsprechend ihrer jeweiligen Weihestufe

die Dienste des Lehrens, des Heiligens und des Leitens in der Person Christi des Hauptes zu leisten und dadurch das Volk Gottes zu leiten und damit das Volk Gottes zu weiden (pascant).

c. 1009: § 1. Die Weihen sind Episkopat, Presbyterat und Diakonat.

§ 2. Sie werden erteilt durch die Handauflegung und das Weihegebet, welches die liturgischen Bücher für die einzelnen Weihestufen vorschreiben.

Änderung durch Benedikt XVI. – gültig seit 10. April 2010

c. 1008: Durch das Sakrament der Weihe werden kraft göttlicher Weisung aus dem Kreis der Gläubigen einige mittels eines untilgbaren Prägemals, mit dem sie gezeichnet werden, zu geistlichen Amtsträgern bestellt; sie werden ja dazu geweiht und bestimmt, entsprechend ihrer jeweiligen Weihestufe

unter einem neuen und besonderen Titel dem Volk Gottes zu dienen (*inserviant*).

c. 1009: § 1. Die Weihen sind Episkopat, Presbyterat und Diakonat.

§ 2. Sie werden erteilt durch die Handauflegung und das Weihegebet, welches die liturgischen Bücher für die einzelnen Weihestufen vorschreiben.

§ 3. Die die Bischofsweihe oder die Priesterweihe empfangen haben, erhalten die Sendung und die Vollmacht, in der Person Christi, des Hauptes, zu handeln; die Diakone hingegen die Kraft, dem Volk Gottes in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebe zu dienen.

Zunächst wurde in c. 1008 CIC der Hinweis auf die drei Ämter Christi ohne jede Erklärung gestrichen. Außerdem wurde nun in c. 1009 CIC durch den neu eingefügten § 3 zwischen Episkopat und Presbyterium einerseits und dem Diakonat andererseits unterschieden.⁴⁹ Während Bischöfe und Priester durch die Weihe den Auftrag und die Befähigung empfangen, in der Person Christi, des Hauptes zu handeln (*in persona Christi capitis*), erhalten die Diakone „die Kraft, dem Volk Gottes in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebe zu dienen“.

Die Intentionen Benedikts XVI. für diese Gesetzesänderung können nicht mehr erfragt werden, jedoch vermögen die daraus entstandenen Rechtsfolgen das theologische Profil des Diakonates zu stärken.⁵⁰ Denn der Papst hat klargestellt,

hier: 167.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Diese Änderung erfolgte im Anschluss an eine entsprechende Änderung der Editio typica des Kate-

dass Diakone einerseits am Weiheamt partizipieren, andererseits aber auch auf die Taufdienste der Laien verweisen. Der Diakon kann also in gewisser Weise die Aufgabe der Vermittlung zwischen Klerus und Laien erfüllen: durch seine Weihe wurde er Kleriker und bleibt dies auf Dauer, aber durch seine spezielle Sendung zum *serviendi ad diaconiam* wird ihm ein „Dienstamt“ übertragen, das ihn auch mit den Dienstämtern der *Christifideles* verbindet, denen Papst Franziskus seinerseits durch entsprechende Gesetzesänderungen in Bezug auf diese Ministeria der Laien neue und größere Bedeutung gab.⁵¹ Der Diakonat kann in dieser Hinsicht dazu beitragen, die starre Zweiteilung der Gläubigen in Klerus und Laien, die dem Kirchenrecht oftmals zugrunde liegt, etwas zu lockern.⁵²

Dies gilt es in Beziehung zu setzen zur ordentlichen Befähigung für die Homilie in der Liturgie.⁵³ Wenn der Diakon als Ordiniertes in der Liturgie die Homilie halten darf, dabei aber gerade nicht *in persona Christi capitis* handelt, sondern vielmehr *ad diaconiam*, dann könnte damit möglicherweise auch einer Beauftragung anderer Dienstämter zur Verkündigung der Homilie der Weg gewiesen werden. Die Rechtsfolgen der nachkonziliaren Gesetzesänderungen durch die Päpste zeigen diesbezüglich eine kontinuierliche lineare Entwicklung.⁵⁴

Insofern rückt die Frage in den Blick, ob die Beauftragung von Laien zum Predigtamt inklusive der Homilie in Form der Übertragung eines Dienstamtes erfolgen könnte. Mit der Änderung des c. 230 § 1 CIC vom 10. Januar 2021 hatte Papst Franziskus den Zugang zu den Dienstämtern des Lektors und Akolythen gemäß *Ministeria quaedam* nun auch für Frauen geöffnet. Bisher standen diese nur für männliche Laien offen.⁵⁵ Diese Dienstämter, die im Sakrament der Taufe grundgelegt sind, können nun getauften Laien, die das entsprechende Alter und die Fähigkeit haben, mit dem festgelegten liturgischen Ritus dauerhaft übertragen werden. Es soll sich dabei um ehrenamtliche Dienste handeln, aus denen im Gegensatz zur Ordination kein Anspruch auf Unterhalt oder Vergütung entsteht. Aufgrund dieser Demokratisierung kann nun von wirklichen

chismus der Katholischen Kirche von 1998 Nr. 1581; vgl. Wijlens, Partizipation (s. Anm. 48), 168. Ich danke Frau Professorin Wijlens für den fruchtbaren Austausch und ihre Anregungen. Auch mit Altbischof Joachim Wanke konnte ich die folgenden Gedanken im Gespräch vertiefen. Auch ihm bin ich zutiefst dankbar.

⁵¹ Vgl. Motu Proprio *Spiritus Domini* vom 10. Januar 2021 über den Zugang für Frauen zum Dienst des Lektors und des Akolythen sowie Motu proprio *Antiquum ministerium* vom 10. Mai 2021 zur Einführung des Dienstes des Katecheten.

⁵² Diese Intention verfolgte bereits Papst Paul VI. mit seinem Motu Proprio *Ministeriam quaedam* von 1972, durch das er in innovativer Weise neue Dienstämter (Ministeria) etablierte, mit denen nicht-ordinierten Personen eigenständige Aufgaben in der Liturgie und in der Pastoral übertragen werden (vgl. dazu S. Noceti, Instituted ministers and ordained ministers. Refelctions on ministry and potestas in the horizon of Plury-Ministeriality, in: *Studia Canonica* 58 [2024] 247–276, hier besonders: 256f.).

⁵³ In Bezug auf die Partizipation der Laien an der Leitungsgewalt am Beispiel der kirchlichen Prozessordnung haben bereits bedeutende Entwicklungen stattgefunden; vgl. Wijlens, Partizipation (s. Anm. 48), 168–173. Die Frage muss aber auch in Bezug auf die Partizipation der Laien am Dienst des Lehrens/Verkündigens weitergedacht werden.

⁵⁴ Vgl. ebd., 174.

⁵⁵ So auch die derzeit noch gültige Partikularnorm Nr. 1 der DBK zu c. 230 § 1 CIC vom 22. September 1992, in: https://recht.drs.de/fileadmin/user_files/117/Dokumente/Rechtsdokumentation/2/1/2/95_23_01.pdf (Zugriff: 11. Oktober 2024).

Dienstämtern der Laien (*ministeria laicorum*) gesprochen werden. Auch die XVI. Ordentliche Generalversammlung der Weltbischofssynode hat in Bezug auf die Bedeutung des Ministeriums des Lektors beraten. Im Synthesebericht der ersten Session vom Oktober 2023 heißt es dazu unter den Vorschlägen in Nr. 8:

„Es bedarf einer größeren Kreativität bei der Einrichtung von Diensten, die den Bedürfnissen der Ortskirchen entsprechen, und zwar unter besonderer Einbeziehung der jungen Menschen. Man kann daran denken, die Aufgaben des etablierten Dienstes der Lektoren, die sich schon heute nicht auf die Rolle während der Liturgie beschränken, weiter auszudehnen. Auf diese Weise könnte ein echter Dienst am Wort Gottes [Anm.: ital. proprio ministerio del Parola di Dio] geschaffen werden, der in geeigneten Kontexten auch die Predigt einschließt.“⁵⁶

Eine theologische und rechtliche Vertiefung der vorgestellten Argumentationen müsste dafür die Frage einer ordentlichen Vollmacht zur Homilie für alle Getauften klären.

Hier müssten zukünftig universalkirchliche und ortskirchliche Überlegungen Hand in Hand erfolgen und einander befruchten. In der österreichischen Diözese Gurk-Klagenfurt wurde bereits im Jahr 2022 durch den Diözesanbischof in Reaktion auf die Änderung von c. 230 § 1 CIC eine Rahmenordnung in Kraft gesetzt, mit der die Ministeria des Lektorates und des Akolythates als ständige Laiendienste eingeführt worden sind.⁵⁷ Demnach wird mit der Übertragung des Ministeriums des Lektors auch die „Predigterlaubnis in Gottesdiensten, die von ihm geleitet werden“⁵⁸, erteilt. Von einer umfassenden Predigt fakultät, die auch die Homilie einschließt, wird hier noch nicht gesprochen. Über die Liturgie hinaus erhält die beauftragte Lektorin/der beauftragte Lektor die Aufgabe der „Sorge für die Verbreitung und Vertiefung des Wortes Gottes“ und wünschenswerter Weise auch als „Grundbeauftragter für Verkündigung“ im Pfarrgemeinderat.⁵⁹

Die deutschen Bischöfe haben mit der Prüfung einer etwaigen Änderung des Partikularrechtes die Pastoralkommission (Kommission III) und die Kommission für geistliche Berufe und Berufe der Kirche (Kommission IV) der DBK beauftragt. Bisher wurden dazu keine Ergebnisse veröffentlicht. Die Überlegungen im Bistum Magdeburg wollen diesen Weg unterstützen und befördern, da besonders die Einführung des Ministeriums des Lektors und einer damit ver-

⁵⁶ XVI. Ordentliche Generalversammlung der Weltbischofssynode. Erste Session 4.–29. Oktober 2023 Vatikanstadt, Auf dem Weg zu einer synodalen Kirche in der Sendung. Synthese Bericht, in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2023/2023.10.28-DEU-Synthese-Bericht.pdf (Zugriff: 10. Oktober 2024), Teil II, Nr. 8, n. Zum Zeitpunkt der Drucklegung dieses Artikels tagte in Rom die Zweite Sessio der Weltbischofssynode. Ihre weiterführenden Beratungen sind hier deshalb noch nicht berücksichtigt.

⁵⁷ K. Einspieler, Der Dienst des Ständigen Lektors/der Ständigen Lektorin und des Akolythen/der Akolythin, in: https://www.kath-kirche-kaernten.at/images/downloads/staendiger_Lektor_akolyth_19_01_2023.pdf (Zugriff: 11. Oktober 2024).

⁵⁸ Ebd., 3.

⁵⁹ Ebd.

bundenen ordentlichen Predigtvollmacht, wie sie von der Weltbischofssynode ins Gespräch gebracht wurde, eine gutes Voranschreiten auf dem Weg der Verantwortung aller Getauften für den Verkündigungsdienst bedeuten könnte.⁶⁰

4.2 Der weitere Weg im Hören aufeinander

Deshalb wurden im Jahr 2024 im Bistum Magdeburg im Auftrag des Bischofs unter Beteiligung der AG Verkündigungsdienst Beratungen im Geist der Synodalität durchgeführt, um über Möglichkeiten und Chancen einer Einführung der Ministeria der Laien nachzudenken. Schon mit seinem Bischofswort zur österlichen Bußzeit 2024 mit den dazu angeregten pastoralen Aktivitäten für die Gestaltung der Vierzig-Tage-Zeit in den Gemeinden, hat der Bischof den Gesprächsprozess befördert. Für synodale Beratungen, um Wahrnehmungen und Resonanzen der Teilnehmenden zu sammeln, wurden eine Priesterwerkwoche im Januar, die Frühjahrs-Vollversammlung des Katholikenrates sowie der Pastoraltag des Bistums im Oktober und die Fortbildungstage der Gemeindereferent(inn)en im November genutzt.⁶¹ Bei den Beratungen mit dem Katholikenrat war es von Vorteil, dass einige Mitglieder auch als Gottesdienstbeauftragte in ihrer Heimatpfarre tätig sind. Am Pastoraltag nahmen neben den pastoralen Mitarbeiter(inne)n der Pastoralregionen und der kategorialen Seelsorge auch Dekanatsreferent(inn)en der Caritas und Personen einiger Pfarreileitungsteams teil, was die Diversität der Teilnehmenden erhöhte.

Als Zwischenergebnisse dieser Beratungen können folgende Punkte genannt werden.

- (1) Die Dienstämter des Lektors und Akolythen sollen und dürfen die bereits bestehenden Dienste der Lektor(inn)en sowie der Kommunionhelfer(innen) nicht ersetzen. Auch der bewährte Dienst der Gottesdienstbeauftragten soll dadurch nicht verdrängt werden. Weiterhin werden zeitlich befristete bischöfliche Beauftragungen zum Kommunionhelferdienst bzw. zum Gottesdienstbeauftragten erteilt.
- (2) Gegenüber den unter 1) genannten Diensten sollen Personen, welchen die Dienstämter des Lektorats bzw. Akolythats übertragen werden, entsprechend den Ausführungen in *Ministeria quaedam* dazu befähigt und schließlich beauftragt werden, auch andere Gläubige für die entsprechenden Aufgaben in der Liturgie vorzubereiten und zu begleiten.⁶² Deshalb sollte das

⁶⁰ So notiert das *Instrumentum laboris* für die 2. Session der Weltbischofssynode: „Generell wird bei den Überlegungen zur Rolle der Frau häufig der Wunsch nach einer Stärkung aller von Laiinnen und Laien ausgeübten Ämter hervorgehoben. Ferner wird gefordert, dass entsprechend ausgebildete Laiinnen und Laien auch während der Eucharistiefeier an der Verkündigung des Wortes Gottes mitwirken.“ (XVI. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode, Wie wir eine missionarisch-synodale Kirche sein können. *Instrumentum laboris* für die zweite Sitzung [Oktober 2024], Nr. 18, in: <https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly2024/il/pdf/IL2-DEU.pdf> [Zugriff: 12. Oktober 2025]).

⁶¹ Der Pastoraltag und die genannten Fortbildungstage fanden erst nach Redaktionsschluss für diesen Artikel statt, sodass deren Ergebnisse hier noch unberücksichtigt sind.

⁶² Vgl. Motu Proprio *Ministeria quaedam* Papst Paul VI. vom 15. August 1972, Nr. 5: „Soweit es nötig ist, kann er auch die anderen Gläubigen unterweisen, die aufgrund eines vorübergehenden Auftrags

Lektorat und das Akolythat Frauen und Männern übertragen werden, die in ihren Pfarreien oder Pastoralregionen die Verantwortung für Schulung, Einsatz und Begleitung der Lektoren, Kommunionhelfer und Gottesdienstbeauftragten übernehmen. Dabei liegt der Schwerpunkt der Verantwortung des beauftragten Lektors beim Verkündigungsdienst und der Schwerpunkt des beauftragten Akolythen in der Gestaltung und Qualität liturgischer Feiern. Deshalb müssen sie in der Lage sein, die Gruppen der liturgischen Dienste in der Pfarrei zu leiten, zu koordinieren und für deren Aus- und Fortbildung zu sorgen. Die Formulierungen der Diözese Gurk-Klagenfurt aufnehmend könnten so beauftragte Lektoren „Grundbeauftragte für die Verkündigung“ und Akolythen „Grundbeauftragte für den Gottesdienst“ in ihrem Verantwortungsbereich sein. Da es sich um Leitungsaufgaben handelt, müssen sie eine entsprechende theoretische und praktische Qualifizierung erhalten und ebenfalls begleitet werden.

- (3) Während Gottesdienstbeauftragten eine außerordentliche Predigterlaubnis, die zeitlich begrenzt ist, erteilt wird, wird mit dem Ministerium des Lektors eine zeitlich unbegrenzte ordentliche Predigterlaubnis, die auch die Homilie beinhaltet, erteilt. Gerade aus dem Katholikenrat wurde dabei darauf hingewiesen, dass dieser umfassende Predigtdienst, der ja ehrenamtlich ausgeübt wird, zum Schutz der Beauftragten in ein gutes Beschwerdemanagement der Diözese eingebettet sein muss, das subsidiär zur Verfügung steht. Eine zeitlich unbegrenzte Beauftragung kann aber auch als Belastung gesehen werden, wenn darauf die Erwartung liegt, dieses Ehrenamt zeitlebens ausführen zu müssen. Eine Rahmenordnung sollte deshalb auch berücksichtigen, dass eine Beauftragung zeitweise oder gar nicht mehr ausgeübt wird. Auch die Frage, ob beide Dienstämter an eine Person erteilt werden (zugleich oder mit zeitlichem Abstand) muss diskutiert und geklärt werden. In den Beratungen wurde favorisiert, dass einer ehrenamtlichen Person nur ein Ministerium übertragen wird.
- (4) Als große Schwierigkeiten wurden in den Beratungen wiederholt die Bezeichnungen der Ministeria genannt. Es braucht immer wieder viel Erklärung, um den im deutschen Sprachraum als „Lektor“ bezeichneten Dienst des „Vorlesers“ vom Ministerium des Lektors zu unterscheiden. In der Praxis würde das immer wieder für Irritationen sorgen. Die Diözese Gurk-Klagenfurt versucht dieses Problem zu entschärfen, indem die mit dem Ministerium beauftragte Person als „Ständiger Lektor/Ständige Lektorin“ bezeichnet wird. Doch überzeugte diese Lösung – vor allem im Blick auf das unter 3) Gesagte – in den Beratungen nicht wirklich. Hier wäre eine prägnante und treffendere Bezeichnung hilfreich. In den Magdeburger Beratungen wurden u. a. „Diener/Dienerin am Wort“ oder „Predigtbeauftragter“ genannt. Die Bezeichnung „Akolyth“ dagegen ist außer bei Pries-

bei liturgischen Feiern die Heilige Schrift vorlesen („Vorleser“).“ Sowie Nr. 6: „Falls es notwendig ist, kann der Akolyth auch für die Unterweisung der anderen Gläubigen Sorge tragen, die für eine bestimmte Zeit beauftragt sind, dem Priester oder Diakon bei den liturgischen Feiern zu helfen, indem sie Messbuch, Kreuz, Kerzen usw. tragen oder andere ähnliche Aufgaben übernehmen.“

tern und Diakonen zumeist unbekannt. Eine inhaltliche Einführung dieses Begriffes wäre deshalb nötig.

- (5) Zu klären wäre in Hinsicht auf eine Partikularnorm, ob auch hauptamtliche pastorale Dienste mit den Ministeria der Laien beauftragt werden sollen und können. Hier sind auch Theolog(inn)en in nichtpastoralen Berufen im Blick, aber auch Religionslehrer(innen). Auch die Bedarfe in den stationären Einrichtungen der Caritas sind zu berücksichtigen. Schließlich gehört auch die Praxis der Übertragung der Dienstämter an Kandidaten für Diakonen- und Priesterweihe in diesem Zusammenhang auf den Prüfstand.⁶³

Alle bisher erfolgten Beratungen geschahen in einer großen Offenheit und im Respekt voreinander. Sehr wohlwollend wurde vor allem von ehrenamtlichen Mitarbeitenden hervorgehoben, dass der Prozess zur Erarbeitung einer zukünftigen Predigtordnung im synodalen Hören aufeinander und im Blick auf geistliche Unterscheidung sehr ermutigend und bestärkend erfahren wird. Die darin zum Ausdruck gebrachte gegenseitige Wertschätzung ist der erste große Gewinn dieses langen Prozesses. In der Tat wäre die kommissionelle Erarbeitung einer Predigtordnung rascher zum Ziel gekommen, würde aber dem Prinzip der Synodalität der Kirche in der Sendung entgegenstehen. Das synodale Paradigma aber erfordert bei einem so bedeutsamen Thema wie dem Verkündigungsdienst, dass „das Hören auf den Glaubenssinn der Gläubigen (sensus fidei fidelium) als locus theologicus einen herausragenden Platz einnimmt“⁶⁴.

Der Weg ist noch nicht zu Ende und muss weiter gegangen werden. Nach den synodalen Beratungen im Bistum wird die AG Verkündigungsdienst eine gründliche Auswertung der dokumentierten Wahrnehmungen und Resonanzen vornehmen und dem Bischof und den Bistumsgremien vorlegen. Dafür scheint das Format eines Synergie-Berichtes angemessen. Um aber keinen diözesanen Sonderweg einzuschlagen, muss dann geklärt werden, ob und auf welchem Weg ein etwaiger Änderungsvorschlag der Partikularnormen zur Einführung der Dienstämter des Lektors und Akolythen als zu etablierender Laiendienst erarbeitet wird. Dies könnte bereits überdiözesan erfolgen.⁶⁵ Die Ergebnisse der Beratungen der XVI. Ordentlichen Generalversammlung der Weltbischofssynode in Bezug auf die synodale Dimension und den Entscheidungen zur Beteiligung von Laien an Diensten und Ämtern in der Kirche sind zu berücksichtigen.

Dr. Matthias Hamann ist Spiritual im Regional-Priesterseminar Erfurt und Leiter der Stabsstelle für Liturgie und Kunst im Bischöflichen Ordinariat Magdeburg, außerdem Mitglied der Bischöflichen Arbeitsgruppe „Verkündigungsdienst“ in Magdeburg.

Kontakt: matthias.hamann@bistum-magdeburg.de

⁶³ Ministeria quaedam, Nr. 11 (s. Anm. 62) fordert allerdings, dass Kandidaten für Diakonat und Presbyterat die Ministeria erhalten und eine Zeit lang ausüben müssen. Eine etwaige andere Praxis bedürfte einer Dispens.

⁶⁴ Wijlens, Partizipation (s. Anm. 48), 176.

⁶⁵ Im Rahmen des Austauschs in der Konferenz der Liturgiereferent(inn)en der deutschen Diözesen zeigte sich, dass auch in anderen Bistümern, u. a. im Erzbistum Paderborn, Überlegungen zur Einführung der Ministeria angestellt werden.

NICOLE STOCKHOFF

Der Kirchenraum als Stein des Anstoßes

Aktuelle Überlegungen zur Sakralraumtransformation an Beispielen der Diözese Münster

KURZINHALT

Angesichts der massiven Umbrüche in der Kirche sind Diskussionen um die Immobilienentwicklung in den Diözesen notwendig. Der Beitrag geht auf das Manifest „Kirchen sind Gemeingüter“ ein, fasst die Verständigungsdiskurse über die Bedeutung des Sakralraums zusammen und gibt Beispiele für die Umgestaltung von Kirchenräumen. Das Fazit: es kann keine allgemeingültige Lösung geben. Wenn aber der Anspruch aufrechterhalten werden soll, die Lebenswirklichkeit der Menschen stringent als Ort theologischer Erkenntnis zu verstehen, kann dies nur durch vielfältige Nutzungsmöglichkeiten der Sakralbauten geschehen. Deshalb bieten die Immobilienentwicklungsprozesse in den einzelnen Diözesen eine Maxime für das Bauen – für das Kirch-Sein – von morgen.

SUMMARY

Considering the upheavals in Church, discussions about property development are necessary. The article deals with the manifesto „Church is common property!“, summarises the discourse on the importance of sacred spaces and presents examples of their redesign. Conclusion: there is no universal solution. However, if a diocese claims to be a place of theological knowledge and to reflect the realities of people's lives, it can only achieve this through varied uses of sacred spaces. Hence, the property development processes offer a maxim for the building – for being church – of tomorrow.

1 Hinführung

„Wohl tobet um die Mauern der Sturm in wilder Wut, das Haus wird's überdauern, auf festem Grund es ruht.“¹ Diese Worte stammen aus der dritten Strophe des Liedes „Ein Haus voll Glorie schauet“, entnommen aus dem Laudate des Bistums Münster. Wenn auch das Bild des „Sturms“ die äußeren und inne-

¹ Laudate. Gebetbuch und Gesangbuch für das Bistum Münster, Münster 1969, Nr. 219.

ren Konflikte symbolisiert, die einander überlagern können, bleibt das „Haus“ standhaft und sicher. Denn das Bauwerk meint selbstverständlich nicht die reale Architektur, sondern das „Volk Gottes“. Dieser Bau, der im Kommen ist und dem die Zukunft Gottes gehört, setzt sich aus Menschen zusammen. Die Strophe vermittelt ein Bild von Standhaftigkeit und Zuversicht und drückt aus, dass trotz aller Schwierigkeiten und Herausforderungen die kirchliche Gemeinde auf ihrem festen Glaubensfundament bestehen bleiben wird.

Irgendwie scheinen diese Worte besonders in die heutige Zeit zu passen. Sie kamen mir während meines letzten Aufenthalts in den Niederlanden in den Sinn, als ich vor einer alten, geschlossenen Kirche stand: Als Bauwerk steht sie weiterhin und ist – gewollt oder ungewollt – ein Stein des Anstoßes, ein Blickfang, ein Magnet, ein Anziehungspunkt für Bürger(innen) sowie für Urlauber(innen), Jahr für Jahr. Unkraut wächst, der Verfall ist spürbar, aber das Bauwerk und seine ursprüngliche Bestimmung bleiben in den Erinnerungen der Menschen, die vor ihr stehen, präsent. Die Zeit wird zeigen, was mit diesem Bauwerk passiert. Zunächst ist es nur ein Ausdruck eines bestimmten Zeitgeistes, von dem wir nicht wissen, ob er in 20 oder 30 Jahren noch derselbe sein wird. Im Nachbarland – wie aber auch in Frankreich und Belgien – gibt es viele alte Kirchen, die geschlossen sind, aber weiterhin bestehen, einfach zerfallen, wenn es kein aktives Gemeindeleben mehr gibt.²

2 Problemanzeige

Auch wenn diese Situationsbeschreibung in den deutschen Diözesen noch nicht in allen Teilen zutrifft, ist spürbar: Eine Konfession wird kleiner; die Gelder weniger. Das Überangebot der kirchlichen Immobilien macht den Verantwortlichen, gerade denen, die die Finanzhoheit innehaben, zu schaffen. Das Thema der zahlreichen Kirchengebäude ist aktuell wie nie zuvor und wird in Zukunft noch mehr an Bedeutung gewinnen, weil aufgrund des demografischen und gesellschaftlichen Wandels viele Kirchengemeinden unter Mitgliederschwund zu leiden haben und ihre Gotteshäuser nicht mehr wirtschaftlich sinnvoll betreiben können.³

Im Hinblick auf diese massiven Umbrüche und angesichts der Transformationsprozesse, in denen sich die Kirche befindet, sind Diskussionen über die Immobilienentwicklung in den Diözesen notwendig, aber auch schmerzhaft. Auch hier wird eingeholt: Der Kirchenraum wird zu einem Stein des Anstoßes. In diesem Zusammenhang stellen sich viele Fragen: Welche Nutzungsform

² Vgl. dazu: P. Post, Die aktuelle Lage der Kirchenbauten in den Niederlanden: Die Perspektive der ‚offenen Sakralität‘, in: A. Gerhards/K. de Wildt (Hg.), Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 17), Regensburg 2017, 137–154; H. de Roest, ‚Who owns our church?‘ Clashing Ecclesiologies in the Debates on Closing Church Buildings in The Netherlands, in: F. Bock/S. Böntert (Hg.), Was Steine erzählen. Diskurse und Debatten um Profanierung und Umnutzung von Kirchen, Freiburg i. Br. 2023, 99–116.

³ Vgl. u. a.: D. Pollack, Die Zukunft der Religion in modernen Gesellschaften, in: M. Dürnberger (Hg.), Wie geht es weiter? Zur Zukunft der Wissensgesellschaft, Innsbruck 2023, 9–37.

eignet sich am besten für die Pastoral und die Gemeinden, aber auch für die Stadt und ihre Bürger(innen)? Welche Nachnutzungen haben sich in der Praxis bewährt? Welche Schwierigkeiten sind bei der Umnutzung aufgetreten? Und wie können solche Vorhaben finanziert werden? Dies sind nur einige der Fragen, die in diesem Kontext relevant sind.⁴

An vielen Orten wird ferner darüber nachgedacht, Kirchen abzugeben und ihnen eine neue Bestimmung zu geben. Ehemalige Kirchen werden beispielsweise als Bibliotheken, Restaurants, Konzertsäle, Arztpraxen, Künstlerateliers, Kindertagesstätten, Mehrgenerationenwohnungen oder Sporthallen genutzt.⁵ Bei diesen Umwidmungen ergeben sich weitere Fragestellungen: Welche Räume benötigt die Kirche von morgen? Wie kann die Gemeinde in die Planungen einbezogen werden? Und wie positioniert sich eine Gemeinde heute in einem multikulturellen, durch viele Religionen geprägten Quartier, wie etwa im Ruhrgebiet oder in Berlin? Welche besonderen Herausforderungen bringt eine ländliche Region mit sich?

Zunächst möchte ich in diesem Beitrag einen Blick auf die Statistik werfen, die das Überangebot von Sakralbauten mehr als deutlich vor Augen führt. In einem zweiten Schritt möchte ich auf das Manifest „Kirchen sind Gemeingüter“ eingehen, um einige exemplarische und konsensfähige Bedeutungszuschreibungen zu Kirchengebäuden, die sich aus den Stimmen des auf vielen Ebenen geführten Diskurses vorbringen lassen, festzuhalten. In einem dritten Schritt werden Umsetzungsbeispiele aus der Diözese Münster vorgestellt. Es wird deutlich werden, dass eine Beschäftigung mit diesen Herausforderungen nur in einer Kommunikation geschehen kann, die sich in alle Richtungen als transparent, aber notwendig erweist.

3 Ein Überangebot an Sakralbauten

Der Münsteraner Weihbischof Christoph Hegge führte am 27. Januar 2019 in seiner Homilie zur Profanierung von St. Josef in Greven aus: „Wir werden in den nächsten sicherlich zehn bis 15 Jahren mindestens 100 Kirchen schließen, abreißen, umbauen müssen, aber wir werden keine neue Kirche bauen.“⁶

Wenn auch die Gemeindemitglieder in Greven in der glücklichen Situation waren, an gleicher Stelle nach dem Abriss ein multifunktionales Josefzentrum mit einem neuen und kleineren Kirchenraum bauen zu können, verdeutlicht

⁴ Vgl. S. Harrich, Kirchliche Immobilienprozesse als pastorale Herausforderung (10. September 2020), in: <https://www.feinschwarz.net/kirchliche-immobilienprozesse-als-pastorale-herausforderung> (Zugriff: 15. August 2024).

⁵ Vgl. zum Beispiel: Wüstenrot Stiftung (Hg.), Kirchengebäude und ihre Zukunft. Sanierung – Umbau – Umnutzung, Ludwigsburg 2017 (online verfügbar unter <https://wuestenrot-stiftung.de/publikationen/kirchengebäude-auszug-download>); J. Gallhoff/M. Keller (Hg.), Erweiterte Nutzung von Kirchen. Neue Modelle mit kirchlichen und weltlichen Partnern (Initiative Kirchen öffnen und erhalten 3), Berlin 2015.

⁶ Zitiert nach G. Niewöhner, Grever Katholiken nehmen Abschied von ihrer St.-Josef-Kirche (27. Januar 2019), in: <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/greverer-katholiken-nehmen-abschied-von-ihrer-st-josef-kirche> (Zugriff: 15. August 2024).

die Aussage des Weihbischofs, dass die generelle Entwicklung im Bistum Münster kein Einzelfall ist. Auch die anderen Bistümer stehen vor ähnlichen Herausforderungen und Überlegungen.

Nach den neuesten Zahlen der 6. Kirchenmitgliedsuntersuchung der EKD (KMU 6) sind 25 % der Bewohner und Bewohnerinnen in Deutschland katholisch, 23 % evangelisch, 43 % konfessionslos und 9 % gehören anderen Religionsgemeinschaften an.⁷ In dieser Studie zeigt sich: Religiös institutionell gebundene Menschen sind deutlich in der Minderheit, und mit 47,4 % bilden Katholiken und Protestanten gemeinsam nicht mehr die Mehrheit der Bevölkerung in Deutschland. Weiter verstehen sich 13 % der Befragten als kirchlich religiös, 25 % als religiös distanziert und 56 % bezeichnen sich als säkular. An den Zahlen wird deutlich, dass sich Deutschland in einer historisch neuen Situation befindet, was die Bedeutung der Kirchen für die Gesellschaft betrifft.

Eine weitere Umfrage der Katholischen Nachrichten-Agentur (KNA) ergab, dass zwischen 1990 und 2005 über 100 evangelische Kirchengebäude abgerissen wurden. Auf katholischer Seite waren es zwischen 2005 und 2018 ca. 540 Kirchengebäude und Kapellen, die außer Dienst gestellt wurden, 160 davon wurden abgerissen und 142 verkauft.⁸ Angesichts der Gesamtzahl an Kirchengebäuden, die von beiden christlichen Kirchen noch immer verwaltet werden, stellen diese Zahlen lediglich eine minimale Größe dar. Sowohl Schließungen als auch Umwidmungen führen nach wie vor nur zu einer geringfügigen Reduzierung des kirchlichen Immobilienbestandes. Dennoch lässt sich das Thema nicht mehr verdrängen, sondern nahezu jede Pfarrgemeinde wird in die Pflicht genommen, sich Gedanken über die Zukunft ihrer Immobilien zu machen. Deshalb existieren viele pfarrliche und bistumsweite Arbeitsgruppen, die dazu unterschiedliche Entwicklungslinien ausarbeiten und im Diskurs zur Umsetzung bringen möchten.

4 Das Manifest „Kirchen sind Gemeingüter“ und die Stellungnahme der Kirchen

Wenn auch – oder präziser, gerade weil – die tiefgreifenden Wandlungsprozesse als Ursache bekannt sind, Profanierungen und Umnutzungen von Kirchengebäuden durchführen zu müssen, ruft ein breit aufgestelltes Bündnis aus Baukultur, Forschung und Stiftungswesen – darunter Baukultur NRW, Bundesstiftung Baukultur und moderneREGIONAL – seit dem 10. Mai 2024 dazu auf, der neuen Lage mit neuen Formen der Trägerschaft zu begegnen.⁹

⁷ Zahlen abrufbar unter: <https://kmu.ekd.de> (Zugriff: 15. August 2024); vgl. dazu auch die Statistik der Deutschen Bischofskonferenz (27. Juni 2024), in: <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/kirchenstatistik-2023> (Zugriff: 15. August 2024).

⁸ Vgl. Katholische Nachrichten-Agentur GmbH, Katholische Kirchen in Deutschland: 538 aufgegeben – 49 neu gebaut. Umfrage erfasst Veränderungen der letzten 18 Jahre (29. August 2018), in: <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/katholische-kirchen-in-deutschland-538-aufgegeben-49-neugebaut> (Zugriff: 15. August 2024).

⁹ Vgl. dazu Kirchen sind Gemeingüter! Manifest für eine neue Verantwortungsgemeinschaft (10. Mai

Sie schlagen vor, mit einer Stiftung oder Stiftungslandschaft für Kirchenbauten und deren Ausstattungen auf diese Umbruchsituation zu reagieren.¹⁰ Das ausgearbeitete Kirchenmanifest umfasst Thesen zur Bedeutung von Kirchenbauten und Kirchenräumen für die gesamte Gesellschaft. Angeregt wird die Entwicklung einer gesamtgesellschaftlichen Verantwortung zum Erhalt. Ebenso werden Ideen zur Nutzung und Weiterentwicklung dieser öffentlichen Räume für die Gesellschaft angeführt. Konkret werden folgende Punkte im Manifest aufgezählt: a) Kirchenbauten sind mehrfach codierte Orte; b) Kirchenbauten fordern Teilhabe; c) Kirchenbauten sind radikal öffentliche Orte; d) Kirchenbauten sind nachhaltiges Kulturerbe; e) Kirchengeschichten gehören zum Erbe Europas; f) Kirchenbauten sind Dritte und Vierte Orte und g) Kirchenbauten brauchen eine neue Trägerschaft.

Obwohl die Resonanz auf dieses Manifest doch eher verhalten geblieben ist – es haben bislang „nur“ 20 000 Menschen die Petition unterschrieben – erlangte es nach der öffentlichen Bekanntgabe sofort breite Unterstützung auf allen Ebenen. Namhafte Vertreter(innen) aus den Bereichen der Wissenschaft, Politik, Kultur, Denkmalpflege und Architektur unterzeichneten in kurzer Zeit das erarbeitete Manifest „Kirchen sind Gemeingüter!“ Ebenso reagierten die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) am 17. Juni 2024 mit einer gemeinsamen Stellungnahme.¹¹ Sie betonten:

„Die dem Manifest zugrunde liegenden Forderungen lesen wir als Appell an die Politik und gesellschaftliche Gruppen, sich mit den Kirchen auf geeignete Formate der Partizipation zu verständigen, damit die angesprochenen Aspekte unter Berücksichtigung der Rechtslage sachlich und mit Augenmaß weiterentwickelt werden.“¹²

Weiter führen die Autor(inn)en der Stellungnahme aus, dass Kirchengebäude und ihre Ausstattung, wie Orgeln, Prinzipalstücke (Altar, Taufstein, Kanzel, Ambo etc.) und andere Kunstwerke, durch ihre lange Nutzung im kirchlichen Kontext stark geprägt sind und diese Elemente meist in enger Verbindung zur Architektur des Kirchenraumes stehen. Dass Kirchen stets Orte des gemeinschaftlichen Gottesdienstes waren, bildet die Grundlage ihrer heutigen Bedeutung in der Gesellschaft und vor Ort.¹³ Die gemeinsame Stellungnahme zieht folgendes Fazit:

„Das ‚Manifest‘ setzt einen wichtigen Impuls. Wie dessen Initiator(inn)en sehen die beiden Kirchen einen Gewinn in einer Beteiligung anderer gesellschaftlicher Akteure an den Fragen des Erhalts und der Pflege dieser besonderen Bauten, deren rein kirchliche Nutzung vielfach und zunehmend infrage steht. Dauerhafter Erhalt und Pflege dieser zur Diskussion stehen-

2024), in: <https://www.moderne-regional.de/kirchenmanifest/#initiative> (Zugriff: 15. August 2024).

¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und Deutsche Bischofskonferenz, Stellungnahme zu Manifest Kirchen sind Gemeingüter (17. Juni 2024), in: <https://www.ekd.de/gemeinsame-stellungnahme-zum-manifest-kirchen-sind-gemeingueter-84493.htm> (Zugriff: 15. August 2024).

¹² Ebd., 2.

¹³ Vgl. ebd., 3.

den Kirchengebäude sind jetzt und in Zukunft die Grundlage für jedwede Nutzung – liturgisch, kulturell, sozial, vielfältig. Ziel sollte die Entwicklung von – auch finanziell – tragfähigen Konzepten für den Umgang mit diesen kirchlichen Gebäuden und Baudenkmalen sein.¹⁴

Sowohl die Ausarbeitungen des Manifestes als auch die gemeinsame Stellungnahme der EKD und der DBK zeigen, vor welchen Herausforderungen, Problemen und Überlegungen alle Beteiligten im Umgang mit den Sakralräumen stehen. Wenn auch alle Verantwortlichen sich einig sind, dass die Kirchengebäude zum Kulturerbe des Landes und unserer Landschaften zählen und der jeweilige Kirchenraum mit seinen besonderen baukulturellen Ansprüchen für den lokalen und auch regionalen gesellschaftlichen Kontext eine außerordentlich hohe und wichtige Bedeutung aufweist, gilt es, mit Bedacht und Klugheit und sicherlich auch in Aushandlungsprozessen gemeinsame und für die Zukunft dienliche und erfreuliche Lösungen zu finden.¹⁵ An dieser Stelle bestätigt sich, was Papst Franziskus beim Kongress „Wohnt Gott nicht mehr hier? Veräußerung von Gotteshäusern, integrierte Verwaltung der kirchlichen Kulturgüter“ an der Päpstlichen Universität Gregoriana treffend auf den Punkt brachte:

„Die Feststellung, dass viele Kirchen, die bis vor wenigen Jahren notwendig waren, dies heute nicht mehr sind – aufgrund des Mangels an Gläubigen und Klerikern oder aufgrund einer Umverteilung der Bevölkerung in den Städten und in den ländlichen Gebieten –, muss in der Kirche nicht mit Furcht aufgenommen werden, sondern als ein Zeichen der Zeit, das uns zur Reflexion einlädt und von uns eine Anpassung verlangt.“¹⁶

5 Konsenspunkte im Verständigungskurs Sakralraum

Die nachfolgenden Konsenspunkte, die auf der Metaebene erzielt wurden, sind nicht neu, sondern bestätigen und führen nur noch einmal die allgemeinen Ausarbeitungen fort, die in den letzten Jahrzehnten im gemeinsamen Diskurs – über den Sakralraum – erarbeitet wurden.

Ein Sakralraum ist weit mehr als nur ein Gebäude. Er ist ein religionskultureller Ort, an dem die spirituellen und kulturellen Traditionen einer christlichen Gemeinschaft zusammenkommen. Hier manifestieren sich die Glaubensvorstellungen und Rituale, die seit Jahrhunderten weitergegeben werden. Thomas Erne spricht in diesem Zusammenhang von „Räumen der Transzendenz“, die „als Bauwerke eine Heimat und ein Ort der Daseinserweiterung für

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. Manifest (s. Anm. 10); Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und Deutsche Bischofskonferenz, Stellungnahme (s. Anm. 11).

¹⁶ Papst Franziskus, Botschaft von Papst Franziskus an die Teilnehmenden des Kongresses „Wohnt Gott nicht mehr hier? Veräußerung von Gotteshäusern und integrierte Verwaltung der kirchlichen Kulturgüter“ [Päpstliche Universität Gregoriana, 29.–30. November 2018], in: https://www.vatican.va/content/francesco/de/messages/pont-messages/2018/documents/papa-francesco_20181129_messaggio-convegno-beniculturali.html (Zugriff: 15. August 2024).

Besucher sind, die den Raum ästhetisch erleben¹⁷. Der Sakralraum dient als physische Verkörperung des religiösen Erbes einer Konfession und als lebendiger Zeuge der fortwährenden spirituellen und gottesdienstlichen Praxis.

➤ *Der Sakralraum als religionskultureller Ort*

Idealerweise finden Menschen im Sakralraum oft einen Ort letzter Gewissheiten. Hier suchen und finden sie Antworten auf die großen Fragen des Lebens und des Todes, des Seins und des Werdens. In Zeiten der Unsicherheit bietet der Sakralraum Trost und Orientierung. Er wird nicht selten zum Ankerpunkt, an dem der Glaube und die Hoffnung auf etwas Größeres als das individuelle Leben festgemacht werden. Als Ort der Einkehr bietet er abseits des Lärms und der Hektik des Alltags einen Rückzugsort, an dem Menschen zur Ruhe kommen, meditieren und sich auf das Wesentliche besinnen können. Hans-Georg Soeffner betont:

„Der christliche Sakralbau stellt wie der christliche Ritus eine bestimmte Glaubensvorstellung ausdrücklich gegenüber anderen heraus. Indem er an seine Erfahrungsgeschichte erinnert, akzentuiert er unübersehbar die Differenz zu anderen Erfahrungsgeschichten und Vorstellungen. Insofern sind christliche Kirchbauten nicht nur das, was sie schon immer waren: sakrale Ritual-, Funktions- und Beziehungsorte, sondern sie sind all dies – ob wir wollen oder nicht – in Abgrenzung zu Sakralbauten anderer Glaubenswelten und Weltanschauungen. ‚Christliche‘ Kirchbauten sind heute – oder sollten sein – die in Stein gehauene, in Beton oder Glas gestaltete, sichtbare Differenz zwischen der christlichen und anderen Sinnstiftungen.“¹⁸

➤ *Der Sakralbau als Ort von Gewissheit und Differenz Erfahrung*

Vor allem ist der Sakralraum ein Biotop gottesdienstlichen Feierns, ein Ort, an dem Menschen zusammenkommen, um gemeinsam die jeweiligen Riten zu vollziehen. „Religiöse Identität ist stark an Symbolen und an religiöser Praxis wie Gottesdienst und Gebet orientiert.“¹⁹ In diesem Raum des Feierns entsteht eine besondere Atmosphäre der Gemeinschaft und des Miteinanders. Die Gläubigen tauchen ein in das gottesdienstliche Begegnungsgeschehen und erleben gemeinsam die Emotionswelten von Freude, Trauer, Hoffnung und Verbundenheit.

„Kirchengebäude werden nicht vor allem dadurch zu heiligen Räumen, dass ein bestimmter Ort gefunden wird, den Gott dafür ausersehen hat, ihm dort ein Heiligtum zu errichten. Kirchengebäude sind vielmehr Aus-

¹⁷ T. Erne, *Hybride Räume der Transzendenz. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen. Studien zu einer postsäkularen Theorie des Kirchbaus*, Leipzig 2017, 136; dazu auch A. Gerhards, *Transformation von Kirchenräumen. Ein zukunftsweisendes Projekt für Kirche und Gesellschaft*, in: ders./de Wildt (Hg.), *Wandel und Wertschätzung* (s. Anm. 2), 13–29.

¹⁸ H.-G. Soeffner, *Die Bedeutung des Kirchengebäudes in der Gesellschaft mit dem speziellen Blick eines Zeitzeugen auf Nachkriegszeit und Nachkriegsbau*, in: Mün 77 (2024) 45–50, hier: 48.

¹⁹ A. Gerhards, *Raum und Identität*, in: S. Kopp/S. Wahle (Hg.), *Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer. Liturgie – Identität – Partizipation (Kirche in Zeiten der Veränderung 7)*, Freiburg i. Br. 2021, 215–232, hier: 215f.

druck dessen, dass der Mensch sich und sein ganzes Leben als von Gott gefunden verstehen darf.“²⁰

Der Sakralraum stärkt das rituelle Gefüge der gottesdienstlichen Versammlung und dient als Ort des Erinnerns und Gedenkens, an dem wichtige Lebensereignisse (Einschulungsgottesdienste, Abschlussgottesdienste, Segnungsgottesdienste etc.) und Kasualien (Taufen, Hochzeiten und Beerdigungen) gefeiert werden.²¹

➤ *Der Sakralraum als Biotop gottesdienstlichen Feierns*

Sakralräume sind auch Orte, an denen ein Gemeinwesen öffentlich sein Verhältnis zu politischen und kommunalen Themenfeldern zur Darstellung bringt. In ihm können nicht nur religiöse, sondern auch gesellschaftliche, politische und kulturelle Veranstaltungen stattfinden. Der Sakralraum wird so zu einem zentralen Ort des sozialen Lebens, an dem Begegnung, Dialog und Austausch sich vollziehen. Durch interkulturelle und interreligiöse Veranstaltungen wird der Sakralraum zu einem Ort der Verständigung und des Miteinanders.²² Dass ein Sakralraum auch das kulturelle Gedächtnis eines Gemeinwesens teilweise in sich birgt, muss an dieser Stelle nicht eigens verhandelt werden.²³ Er bewahrt die Geschichten, Traditionen und Erinnerungen nicht nur der christlichen Gemeinschaft. ➤ *Der Sakralraum als Integrationsort*

Gerade auch die architektonische Gestaltung, die Kunstwerke und die religiösen Symbole, die den Raum schmücken, erzählen von der Vergangenheit und stärken das kollektive Bewusstsein und die Identität. Als ästhetische Markierung unterbricht die Kunst die Alltagswahrnehmung und gibt dem Sakralraum eine eigene Logik. Der Künstler Tobias Kammerer führt aus: „Die Kunst ist frei, aber in ihr nistet das Potenzial, Denkanstöße zu geben, nachdenklich zu machen oder Botschaften zu senden.“²⁴ Demnach regt die Kunst zur Reflexion an, fordert heraus und öffnet neue Perspektiven auf das Leben und das Jenseits. Durch Gemälde, Skulpturen und Installationen wird der Sakralraum zu einem Ort, an dem sich religiöse und künstlerische Ausdrucksformen zu einem tiefgründigen Erlebnis verweben. Dies gilt nicht nur für dauerhaft in Kirchen implementierte Kunstwerke, sondern auch für temporäre. Gerade Ausstellungen – und die seit vielen Jahren ausgewiesenen Kunstkirchen, aber eben auch entsprechende Projekte im gemeindlichen Kontext – können diese Dimensionen ebenfalls eröffnen oder wei-

²⁰ S. Winter, Kirchen im Umbau. Einblicke in partizipative Projekte der Kirchenerneuerung im Bistum Osnabrück, in: Gerhards/de Wildt (Hg.), Wandel und Wertschätzung (s. Anm. 2), Regensburg 2017, 33–42, hier: 38.

²¹ Vgl. dazu N. Stockhoff, Eine Einladung zur Heilsgeschichte: punktuell, aber erfahrbar. Segensfeiern im Kontext der Grundschulzeit, in: LS 75 (2024) 318–322.

²² Vgl. dazu B. Kastner, Baukunst – Raumkunst: Sakraler Raum als Resonanzkörper unterschiedlicher Bedürfnisse, in: A. Gerhards/K. de Wildt (Hg.), Der sakrale Ort im Wandel (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 12), Würzburg 2015, 15–29.

²³ Vgl. dazu die vielfältigen Publikationen, u. a.: A. Gerhards, „Wir gedenken – gedenke du“. Der Kirchenbau als Ort liturgischer Anamnese und seine Gedächtnisorte, in: K. Kappel/M. Müller/F. Janson (Hg.), Moderne Kirchenbauten als Erinnerungsräume und Gedächtnisorte (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 9), Regensburg 2010, 19–37.

²⁴ Im Gespräch. Joachim Werz spricht mit Tobias Kammerer, in: Mün 75 (2022) Sonderheft: Sakralität 2.0. Vision(en) von Kirche. Sonderheft, 241–248, hier: 247.

ter stärken.²⁵ Dies gelingt in besonderer Weise, setzt man „auf die Interferenzen zwischen Ort/Raum und Werk, also auf das sozusagen bilaterale Framing, das den Mehrwert generiert. Dabei gelingt es gerade – aber keineswegs ausschließlich – mit künstlerischen Positionen, die eben nicht auf eine dezidiert religiöse, parareligiöse oder religionsanalogue Sinnstiftung zielen, das Feld der Interpretation zu weiten und die Alteritäten säkularer Gegenwartsästhetik zu heben.“²⁶

➤ *Der Sakralraum als Ort ästhetischer Erfahrung und Reflexion*

In einer zunehmend umweltbewussten Gesellschaft kann der Sakralraum überdies ein Ort sein, an dem der Gedanke der Nachhaltigkeit entfaltet wird. Durch die Integration ökologischer Konzepte, wie etwa die Nutzung erneuerbarer Energien und die Pflege naturnaher Gärten, kann der Sakralraum ein Beispiel für verantwortungsbewusstes Handeln setzen und eine schöpfungstheologische Akzentuierung erhalten. So wird er nicht nur ein Ort der spirituellen, sondern auch der ökologischen Akzentsetzung. ➤ *Der Sakralraum als Ort der Nachhaltigkeit*
Zusammenfassend lässt sich anführen:

„So wohnen also weder Gott noch die Menschen in den christlichen ‚Gotteshäusern‘. Stattdessen haben sich darin symbolisierte Geschichte(n) und Erfahrungsgeschichte(n) häuslich gemacht. Sie scheinen die Religion mit der Kultur zu versöhnen, die Unmittelbarkeit der einzelnen Gläubigen zu ihrem Gott mit dem reich bebilderten und kunstvoll vertonten Hörensagen über dessen Wirken. Erfahrungs- und Überlieferungsgeschichten beleben und illustrieren die Gebäude [...].“²⁷

Dieses Zitat von Hans-Georg Soeffner geht noch weiter, indem er zwei mögliche Wege für den zukünftigen Umgang mit diesen Gebäuden eröffnet: „(1) entweder zu Museen und Dauerausstellungen christlicher Architektur-, Bild- und Musikgeschichte oder (2) zu Erfahrungs- und Handlungsräumen eines nach wie vor existenten Glaubensentwurfes zu werden.“²⁸

6 Die Situation im Bistum Münster

Nachfolgend werden Überlegungen aus dem Bistum Münster vorgestellt. Sie sollen als Beispiele dafür dienen, wie eine Diözese versucht, auf dieses skizzierte Problemfeld zu reagieren. Die Überlegungen sollen dazu beitragen, die geforderte gemeinsame Anstrengung zum Erhalt und zur Nutzung der Kirchen sowie zur Umwidmung zu vertiefen.

²⁵ Vgl. zum Beispiel: Kunst-Station Sankt Peter Köln. Zentrum für zeitgenössische Kunst und Musik (<https://www.sankt-peter-koeln.de/wp>); die temporären Ausstellungen in St. Joseph Münster-Süd, wie zum Beispiel „Kleidsam“ (<https://www.st-joseph-muenster-sued.de/aktuelles-veranstaltungen/aktuelle-nachrichten/detailseite/kleidsam-sommerausstellung-in-st-joseph-ab-16-juni>) oder in der Überwasserkirche, Münster (wie zum Beispiel die Kunstinstallation „Wunderbar geborgen“ von Luke Jerram im Rahmen des City-Advents 2022).

²⁶ S. H. Kolter, Wenn Maße fühlbar werden, in: Gottesdienst 6 (2022) 61–64, hier: 62.

²⁷ H.-G. Soeffner, Bedeutung des Kirchengebäudes (s. Anm. 18), 48.

²⁸ Ebd.

Der Diözesanbischof Dr. Felix Genn fordert im Bistum Münster eine Struktur, mit der das Evangelium künftig auch unter veränderten Rahmenbedingungen vor Ort verkündet werden kann. Deshalb hat man sich in der Diözese für die Bildung von Pastoralen Räumen entschieden.²⁹ In der Ordnung für Pastorale Räume heißt es:

„Der Pastorale Raum ist eine kirchenrechtliche Größe, mit einem Diözesanbischof bzw. dem Bischöflichen Offizial in Vechta beauftragten Team, das den Pastoralen Raum unter Beteiligung von freiwillig Engagierten leitet. Der Pastorale Raum ist ein Zusammenschluss eigenständiger Pfarreien nach c. 374 § 2 CIC, um strukturell verbindliche Kooperationen zwischen diesen und anderen pastoralen Akteuren zu organisieren.“³⁰

Es wird ersichtlich, dass weiterhin eigenständige Pfarreien in diesen Räumen enger zusammenarbeiten und Synergien nutzen sollen. Im Bistum Münster gibt es Regionen, in denen die klassische Territorialgemeinde sehr lebendig ist und wo dies sicherlich auch in den nächsten Jahren so bleiben wird. Gleichzeitig gibt es aber auch Regionen, in denen genau das Gegenteil der Fall ist. Dort gibt es Schulen oder andere Orte zum Beispiel der Caritas oder Krankenhäuser, an denen das Evangelium sehr lebensnah verkündet wird. In dieser Unterschiedlichkeit gilt es, Kirche in der Gesellschaft zu sein.

Über diese pastoralen Fragen hinaus kommt der Liturgie eine zentrale Rolle zu, weil sie eben auch den Glauben in den Pastoralen Räumen lebendig halten und stärken soll. Jedoch sehen sich heute viele Gemeinden mit einer neuen Realität konfrontiert: Die prächtigen Kirchengebäude, die einst große Scharen von Gläubigen fassten, erscheinen häufig zu groß für die Anzahl der Anwesenden. Dies bringt sowohl Herausforderungen als auch Chancen mit sich. Kirchenräume, die für große Gemeindemitgliederzahlen konzipiert wurden, wirken bei geringerer Besucherzahl oft leer und unpersönlich. Das kann die Atmosphäre des Gottesdienstes beeinträchtigen und das Gemeinschaftsgefühl schwächen. Eine kleinere (intime) Gruppe fühlt sich in einem weitläufigen Raum verloren, was die spirituelle Erfahrung dämpfen kann. Deshalb stellen sich Fragen, wie Räume für gottesdienstliche Feiern gestaltet werden können, um den Gläubigen eine tiefe spirituelle Erfahrung zu bieten. Es gilt, was Jan Loffeld wie folgt ins Wort brachte: „zu sehen und zu hören, wie Gott aufs Neue bereits heilsam inmitten seines Volkes am Werk ist, und zu fragen, wie wir daran mitwirken können und wo sich das womöglich prophetisch auf neue Orte und Ereignisse übertragen lässt.“³¹ Es gilt, Kirchenräume zu schaffen, die es ermöglichen, prägende liturgische Feiern durchführen zu können und das gottesdienstliche Handeln zu stärken. Es ist wichtig, Orte zu finden, an denen der Glaube lebendig und bedeutungsvoll in die Zukunft getragen werden kann.

²⁹ Vgl. dazu: Ordnung für Pastorale Räume im Bistum Münster, in: Kirchliches Amtsblatt Münster Nr. 12 (2023), Art. 187.

³⁰ Ebd.

³¹ J. Loffeld, *Anatheistisch Kirche sein. Wie das Volk Gottes jenseits aller Privilegien Gott heute entdecken kann*, in: Kopp/Wahle (Hg.), *Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer* (s. Anm. 19), 179–194, hier: 187.

6.1 Konzept der Immobilienentwicklung

Im Bistum Münster wird großer Wert darauf gelegt, sich auf den jeweiligen Einzelfall zu konzentrieren. Das Ziel ist es, bewusst zu überlegen, welche Rolle ein konkretes Kirchengebäude – oft im Zusammenspiel mit anderen Immobilien im Pfarrgebiet – in Zukunft spielen könnte. Dabei soll sichergestellt werden, dass die Gläubigen in ihrer persönlichen Lebenssituation die Möglichkeit haben, eine Begegnung mit Gott zu erfahren. Diese Begegnung kann rituell-gottesdienstlich, sozial-diakonisch oder kulturell-ästhetisch sein. Solange diese Sakralräume mit vielfältigen Ausdrucksformen des Glaubens aufgeladen sind, bildet sich an diesen Orten Kirche ab. So ist für diesen pastoralen Prozess ein Konzept der Immobilienentwicklung konzipiert worden. Dort heißt es:

„Anliegen einer kirchlichen Immobilienentwicklung ist es, auf eine für die Zukunft tragfähige Ausrichtung des Immobilienbestandes hinzuwirken. Diese Ausrichtung muss sich an den künftigen Bedarfen der Seelsorge orientieren. Veränderte (ökologische, ökonomische und soziale) Rahmenbedingungen erfordern verschiedene Anpassungen an den Gebäudebestand, um die Nutzung, Bewirtschaftung und Instandhaltung der für die Pastoral notwendigen Immobilien langfristig und nachhaltig zu sichern. Der Fokus der kirchlichen Immobilienentwicklung weitet sich von der einzelnen Pfarrei auf den umfassenden Rahmen der Pastoralen Räume und gegebenenfalls darüber hinaus.“³²

Der Hauptprozess sieht wie folgt aus:

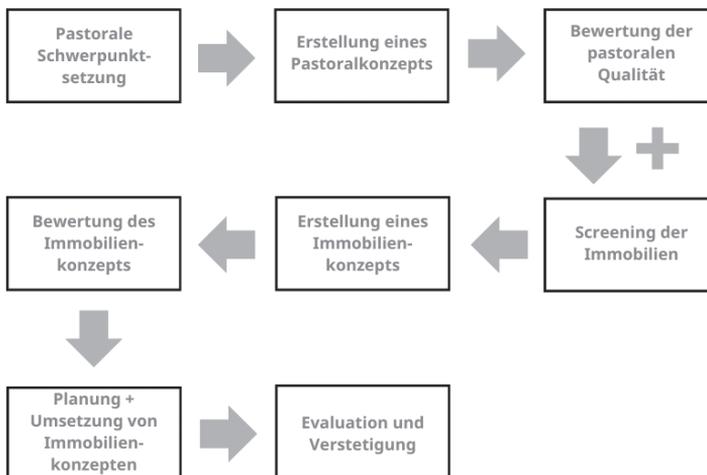


Abb. 1: Schaubild Prozess kirchliches Immobilienkonzept (eigene Abbildung)

³² Vgl. Empfehlungen der Themengruppe Pastorale Kriterien für die Immobilienentwicklung, in: https://www.bistum-muenster.de/fileadmin/user_upload/Website/Downloads/Themenseiten/Strukturprozess/Themengruppen/2024-02-19-TG-Immobilienentwicklung-Empfehlungen.pdf (Zugriff: 15. August 2024).

Der Verlaufsplan verdeutlicht, dass sich zunächst jede Pfarrgemeinde mit pastoralen Fragestellungen auseinandersetzen soll. Nachdem diese Überlegungen in das Pastoralkonzept eingeflossen sind, geht es darum, eine Bewertung der pastoralen Qualität vorzulegen. Auf dieser Grundlage soll ein Screening der Immobilien erfolgen und ein Immobilienkonzept erstellt werden. Nachdem dieses erarbeitet wurde, soll es geplant und umgesetzt werden. Zum Schluss gilt es, dieses zu evaluieren und zu verstetigen.

Allerdings trägt der Verlaufsplan bereits nicht geklärte Fragen in sich: Die Hauptfrage dürfte darin liegen, wer schlussendlich der Entscheidungsträger sein wird. Und weiter: Wird es gelingen, den Pastoralen Raum auf Zukunft in eine Rechtsgröße zu überführen, die juristisch haltbar ist? Besteht die Gefahr, dass die „Player vor Ort“ zum Spielball unterschiedlichster Zwänge und Strukturen werden?³³

6.2 Umsetzungsbeispiel 1: St. Josef, Greven – Neubau

Der neue Kirchenraum im Josefczentrum in Greven ist – wie eingangs erwähnt – zwischen 2019 und 2020 zusammen mit dem Architekturbüro „e4 architekten“ errichtet und im Oktober 2020 durch Bischof Dr. Felix Genn eingeweiht worden. Mit folgenden Worten umreißt der Architekt Manfred Frericks das Konzept: „Es war uns wichtig, ein offenes Gebäude zu schaffen. Im Vordergrund steht das Kirchengebäude, das man über den Kirchhof erreicht. Nach hinten hin wird es mit Gruppenräumen ein wenig privater. Ruhe findet man im Patio, das an eine Terrasse erinnern soll.“³⁴ Zahlreiche Elemente aus der alten Josefkirche, wie das Kreuz und die bunte Rosette, wurden in den Neubau integriert; so dominieren das markante hohe Satteldach und die frei stehende Giebelfassade das äußere Erscheinungsbild. Ein halb offener Kirchhof vor dem Haupteingang bietet einen geschützten und beruhigenden Raum. Die klare geometrische Form des Satteldaches setzt sich auch im Inneren fort. Die Wandflächen aus Holz und die seitlichen Glasfronten verleihen dem Raum eine ruhige und weite Atmosphäre.

Die architektonische Idee von Licht und Transparenz wird in der liturgischen Gestaltung fortgeführt. Der Altar und das Weihwasserbecken sind Blöcke aus über neunzig waagrecht aufgeschichteten Glasscheiben, die jeden Lichtstrahl aufnehmen und ihn unterschiedlich brechen. „Wie bei einer Wasserfläche, in die die Sonne hineinfällt, schimmern die beiden Körper und spiegeln Lichtreflexe in den Raum. Im Altar entdeckt man zudem noch eine Binnenfigur, ein Kreuzzeichen, das durch die unterschiedlichen Formate der Glasscheiben entsteht“³⁵, so umschreibt die Künstlerin Sabine Straub ihre Objekte für Greven. Eingefasst

³³ Zur Situation in den anderen Bistümern vgl. zum Beispiel: T. Tebruck, Die Situation im Bistum Essen. Ein Arbeitsbericht, in: F. Bock/S. Böntert (Hg.), Was Steine erzählen. Diskurse und Debatten um Profanierung und Umnutzung von Kirchen, Freiburg i. Br. 2023, 119–134.

³⁴ M. Frericks, Nach Kirchen-Abriss: Entwürfe für Josefczentrum in Greven (21. November 2017), in: <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/nach-kirchen-abriss-entwuerfe-fuer-josefczentrum-in-greven> (Zugriff: 15. August 2024).

³⁵ S. Straub, Josefczentrum Greven, in: <https://sabinestraub.com/sakralraum/josefczentrum> (Zugriff: 15. August 2024).

werden die beiden Glaskörper jeweils durch zwei Schichten schwarzen Stahls, die Altarplatte mit eingravierten Weihekreuzen und die Aufnahme für die gläserne Tauschale bzw. das Weihwasserbecken. Der Kirchenraum kann durch die angrenzenden Räume des Pfarrheims flexibel erweitert werden, sodass verschiedene Nutzungsanforderungen unkompliziert ermöglicht werden können.



Abb. 2: Außenansicht St. Josef, Greven (© Kath. Pfarrgemeinde St. Martinus Greven)



Abb. 3: Innenansicht St. Josef, Greven (© Kath. Pfarrgemeinde St. Martinus Greven)

6.3 Umsetzungsbeispiel 2: St. Konrad, Werne – Verkleinerung und Neubau

Der Kirchenvorstand der Pfarrei St. Christophorus in Werne beschloss im Jahr 2018, den Kirchenraum St. Konrad zu profanieren. Diese Entscheidung wurde aufgrund des demografischen Wandels und sinkender Einnahmen aus Kirchensteuern getroffen. Das Kirchenschiff von St. Konrad wurde Ende 2018 abgerissen, um Platz für einen Neubau der Zentralrendantur Hamm-Nord/Werne/Lüdinghausen zu schaffen. Trotz des Abrisses blieb der Standort St. Konrad erhalten, indem im Turm eine Kapelle eingerichtet wurde und ein Neubau der Sakristei sowie ein Gemeindezentrum entstanden. Um eine Verbindung zum alten Kirchengebäude herzustellen, wurden Kunstwerke sowie Altar und Ambo zusammen von Pater Abraham Fischer (Benediktinerabtei Königsmünster) umgearbeitet und wiederverwendet. Auch das Kreuz vom Hochaltar wurde neu gefasst. Am 21. Februar 2021 wurde dieser (kleinere) Kirchenraum der Pfarrei eingeweiht. Der neue Gottesdienstraum bietet Platz für etwa 60 Personen und eignet sich eben auch für experimentelle/kreative Gottesdienstformen.



Abb. 4: Kirchenraum St. Konrad, Werne (© Pfarrei St. Christophorus)



Abb. 5: Altarraum St. Konrad, Werne (© Pfarrei St. Christophorus)

6.4 Umsetzungsbeispiel 3: St. Johannes, Werne – Pfarrheimintegration

In Werne wurde darüber hinaus ein weiterer Sakralraum, die St.-Johannes-Kirche in der Pfarrei St. Christophorus, am 30. September 2023 profaniert.³⁶ In diesem Stadtteil ist die Pfarrgemeinde nun mit einem Pfarrheim präsent, in dem eine Kapelle errichtet wurde. Das rund 160 Quadratmeter umfassende Erdgeschoss mit einem großen und einem kleinen Saal blieb erhalten. Der untere Bereich wird nun von der Stadt Werne und der Caritas für die Quartiersarbeit genutzt. So kommen jeden Tag Menschen ins Haus, um die Angebote wahrzunehmen und das Gemeindeleben fortzuführen.

Die Johannes-Kapelle – der neue Gottesdienstraum, der eine Größe von 5 x 7 Metern aufweist – wurde am 20. Juni 2024 wiedereröffnet.³⁷ Dieser neue Raum wurde ebenfalls nach den Entwürfen des Benediktinerpaters gestaltet. Auch hier kombinierte er Altes mit Neuem. Das Kreuz, das früher im Chorraum der Kirche St. Johannes stand, hat einen neuen Platz in der Kapelle gefunden, ebenso die historische Pietà. Weiter wurde aus dem alten Altar eine neue Altarmensa gesägt, die alten Sandsteine aus dem Chorraum aufgenommen und nach einer Überarbeitung in die neue Kapelle gelegt. Pater Abraham führt aus: „Steine,

³⁶ Vgl. M. Kiepe, Wie sich das Quartier rund um St. Johannes Werne entwickelt (16. Oktober 2023), in: https://www.bistum-muenster.de/startseite_aktuelles/newsuebersicht/news_detail/wie_sich_das_quartier_rund_um_st_johannes_werneentwickelt (Zugriff: 15. August 2024).

³⁷ Vgl. J. Stengl, Grund zur Freude für Gläubige in Werne (23. Juni 2024), in: https://www.bistum-muenster.de/startseite_aktuelles/newsuebersicht/news_detail/grund_zur_freude_fuer_glaeubige_in_werne (Zugriff: 15. August 2024).

auf denen Menschen gebetet haben, kann man nicht einfach weggeben. Man kann sie neu zuschneiden, wie auch Gemeinde und Kirche sich neu zuschneiden lassen muss.³⁸ Die Symbiose aus alten und neuen Elementen unterstützt auch hier die Anschlussfähigkeit und Akzeptanz. Regelmäßig finden nun in dieser Kapelle der Vorabendgottesdienst und weitere Eucharistiefiern an Werktagen statt. Zugleich bietet sich der Raum an für Gottesdienste der benachbarten Kindertagesstätte, für den Bibelkreis oder die Erstkommunionkatechese sowie für kleinere Familienfeiern wie Trauungen und Ehejubiläen. Die St.-Johannes-Kirche – ein Saalbau der Architekten Benteler und Wörmann aus den frühen 1960er-Jahren – wird in den nächsten Jahren abgerissen.



Abb. 6: Innenansicht St. Johannes, Werne (© Pfarrei St. Christophorus)

6.5 Konsequenzen

Sowohl der Neubau in Greven als auch die jeweiligen Umgestaltungen der Innenräume in der Pfarrei St. Christophorus in Werne haben einen Wandel eingeleitet, der Raum für Neues geschaffen hat. Alle drei Orte unterstreichen, was die Kirchen für viele Menschen in Greven, Werne und Umgebung sind: besondere Orte, die Menschen und Gruppen ansprechen. Der Großteil der Beteiligten empfindet es als gute und glückliche Lösung, dass die Kirchenstandorte bestehen bleiben und im Quartier das kirchliche Leben der Pfarreien präsent bleibt. Wenn auch bei allen drei Beispielen die grundlegendste bauliche Veränderung die Entscheidung gewesen ist, die Kirche zu verkleinern oder abzureißen, hat die jeweilige Kirchengemeinde die Funktionen der Räume nach den Bedürfnissen der Nutzer(innen) neu geordnet und stringent formiert. Als Orientierungspunkt für die Gemeindemitglieder, aber zugleich auch für das Quartier, für die

³⁸ Ebd.

Stadt, für die Bürger(innen) bleibt an diesen Orten Kirche erhalten – und das nicht zuletzt auch als visueller Bestandteil, als Bauwerk.

Wurden in der Vergangenheit nicht selten viele Umgestaltungsmaßnahmen vom Pfarrer und dem von ihm auserwählten Architekten bzw. Künstler geprägt, so sind heute partizipative Prozesse mit den Gremien und mit den Mitgliedern der Kirchengemeinde die Regel. Gerade die prozessbegleitende Kommunikation erweist sich als von großer Bedeutung für die Akzeptanz eines neuen Raumes gottesdienstlichen Feierns. Die gemeinsamen Auseinandersetzungen und Überlegungen tragen nicht nur wesentlich zur Genese der jeweiligen neuen Raumkonzepte bei, sondern erzeugen eben auch einen hohen Grad an Identifikation mit der jeweiligen Bauaufgabe.

Sowohl in Greven als auch in Werne ist dies in Absprache mit engagierten Mitgliedern der Gemeinde, den Architekturbüros, den Künstler(inne)n, der Bauabteilung, den Mitarbeiter(inne)n der Kunstpflege und den Mitgliedern der Liturgie- und Kunstkommission geschehen. Es wurde eingeholt, was Jürgen Emmert wie folgt umriss: „Den Ort lesen, die Geschichte wahrnehmen, den Bestand nutzen, Lebensräume schaffen. Das verstehen wir unter nachhaltigem Bauen. Kirchen sind für uns besondere Häuser mit besonderen Räumen, heiligen Räumen. Sie haben Geschichte und sie begleiten viele Menschen seit Jahrzehnten.“³⁹ Die Beispiele an den Orten Greven und Werne zeigen: Architektonisches, wirtschaftliches, liturgisches, ästhetisches und pastorales Konzept greifen ineinander.

Allerdings zeigen diese Beispiele auch, dass „ein Stück Umbau von Kirche als Glaubensgemeinschaft“⁴⁰ damit verbunden ist. Hier wird offensichtlich, was Christian Bauer wie folgt umschreibt:

„Eine Kirche öffnet sich dem Stadtteil und erfindet sich dabei selbst neu. Dieselbe Kirche wird nun ganz anders erfahrbar. Und sie lässt sich von diesen neuen Erfahrungen her nun auch theologisch anders denken. [...] Kirche schafft Raum und macht Platz. Sie räumt ein, dass ihr die alten Hüllen längst zu groß geworden sind. Und sie räumt anderen Menschen Platz ein.“⁴¹

Auch das zeigen die Beispiele: Größere Deutungs- und Sinnperspektiven werden möglich, die die Wirklichkeit Gottes in der Raumerfahrung erkennbar werden lassen. Zugleich: Sakrales löst sich nicht auf, sondern formiert sich neu.

Gerade wenn es um die Aufgabe von Kirchenräumen, die Verkleinerung von „gottesdienstlicher Fläche“ und die Suche nach einem alternativen Standort in Pfarreien geht, sprechen sich deshalb die bischöfliche Liturgie- und die Kunstkommission im Bistum Münster als erste Option für einen separaten und dau-

³⁹ J. Emmert, Sehnsucht nach Heiligen Räumen. Transformation von Kirchen am Beispiel von St. Anton in Schweinfurt, in: Mün 75 (2022) Sonderheft: Sakralität 2.0. Vision(en) von Kirche, 233–240, hier: 240.

⁴⁰ Winter, Kirchen im Umbau (s. Anm. 20), 34.

⁴¹ C. Bauer, Gott anderswo? – Zur theologischen Architektur des Wandels, in: A. Gerhards (Hg.), Kirche im Wandel. Erfahrungen und Perspektiven (Sakralraumtransformationen 1), Münster 2022, 19–32, hier: 22.

erhaft gestalteten Sakralraum in Pfarrheimen aus. In der Handlungsempfehlung wird ausgeführt:

„Selbst ein kleiner Sakralraum ist besser als ein Multifunktionsraum, der stets aufs Neue für die gottesdienstliche Feier hergerichtet werden muss und dabei häufig Ordnung und Konzentration vermissen lässt. Während ein nur für den Gottesdienst bereitgestellter neutraler Raum faktisch jede Form des individuellen Gebets oder der persönlichen Andacht verhindert, bietet ein separater Raum deutlich mehr Möglichkeiten, eine sakrale Atmosphäre zu schaffen, die sowohl individuelle Spiritualität als auch gottesdienstliche Feierformen zulässt.“⁴²

Freilich beschreitet das Bistum Münster mit dem kirchlichen Immobilienkonzept einen Weg, der so oder ähnlich auch in anderen Bistümern unternommen wird.⁴³ Ob Pfarrgemeinden für Rückbauten, für separate Räume in Pfarrheimen oder für neue/kleine Räume votieren, sind Entscheidungen, die zwischen den Verantwortlichen vor Ort und dem jeweiligen Bistum erzielt werden müssen. In den neuen Kirchenräumen sollte es möglich sein, die verschiedensten Anlässe zu begehen und den Emotionswelten der Menschen von Freude und Hoffnung, von Trauer und Angst, von Glück und Kummer Ausdruck zu verleihen.

Darüber hinaus wird angesichts der personellen Ressourcen die regelmäßige Eucharistie kaum noch zu realisieren sein. Vielmehr werden Wort-Gottes-Feiern oder Kommunionfeiern sich zu weiteren etablierten Feierformen entwickeln, aber auch situative Gottesdienstformen, wie ein Morgen- oder Abendgebet, zeigen die Fülle, für die es genau diese Räume braucht. Die vorgestellten Räume reagieren auf die veränderte Situation, indem sie es ermöglichen, mit einer kleinen Gruppe intimere Gottesdienste zu feiern, die eher eine persönliche und intensivere liturgische Erfahrung erfordern. Es gilt, an diesen Orten den Versuch zu unternehmen, Gebetskreise, Andachten und weitere liturgienaher Feiern anzubieten, die das Begegnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch – gerade in diesen Räumen – aufkeimen lassen.⁴⁴

⁴² Liturgiekommission und Kunstkommission im Bistum Münster, Dauerhafte oder temporäre Gottesdiensträume in Pfarrheimen. Eine Handreichung der Liturgiekommission und der Kunstkommission im Bistum Münster (April 2024), in: https://www.bistum-muenster.de/fileadmin/user_upload/Website/Downloads/Bistum/Raete-Kommissionen/2024-08-06-handreichung-gottesdienstraume.pdf (Zugriff: 15. August 2024).

⁴³ Vgl. zum Beispiel: E. von Branca, Kirchenumnutzungen der Zukunft. Reflexion über Diskussionsprozesse und deren Ergebnisse im Erzbistum Paderborn, in: Gerhards/de Wildt (Hg.), Wandel und Wertschätzung (s. Anm. 2), Regensburg 2017, 43–51; B. Stenmans, Das kirchliche Immobilienmanagement (KIM) im Bistum Aachen und seine Auswirkungen auf die Gebäudelandschaft, in: Gerhards/de Wildt (Hg.), Wandel und Wertschätzung (s. Anm. 2), 59–67. Für die Schweiz: B. Jeggle-Merz, Der MaiHof. Eine église modulable im schweizerischen Luzern, in: Bock/Böntert (Hg.), Was Steine erzählen (s. Anm. 33), 71–84. Für Österreich: I. Weber, Profanierungen von Kirchen in (Ober-)Österreich – (k)ein Thema? Blitzlichter aus Geschichte und Gegenwart, in: Bock/Böntert (Hg.), Was Steine erzählen (s. Anm. 33), 85–98.

⁴⁴ Vgl. dazu: Deutsche Bischofskonferenz. Liturgische Kommission, Christus in der Welt verkünden. Dimensionen liturgienaher Feiern (Die Deutschen Bischöfe. Erklärungen der Kommissionen Nr. 50), Bonn 2021.

Weiter stärken flankierende Räume, wie ein Pfarrsaal, ein Café, Seminar- und Verwaltungsräume, das Integrationspotenzial des gesamten baulichen Settings, deren jeweilige Nutzungsoptionen im Dialog mit der Stadt, mit Verbänden und mit den kirchlichen Verantwortlichen zu klären sind. Auch sollten soziale Bedürfnisse des urbanen Umfeldes und der Infrastruktur des Ortes bei Umnutzungsüberlegungen berücksichtigt werden.

Die Beispiele Greven und Werne zeigen, dass es durchaus gelingen kann, veränderten Bedingungen und Bedürfnissen gerecht zu werden. Wenn in den neu konzipierten Räumen eine neue sakrale Ästhetik Einzug hält, wird der Raum es schaffen, ein Gottesdienstraum zu werden, der zum Gebet, zur Besinnung, zur gottesdienstlichen Feier einlädt.

7 Fazit

Eine universelle Lösung wird es für die Bistümer nicht geben. Aus ökonomischen Gründen werden sich Bistümer von Kirchen und von weiteren Immobilien trennen müssen. Auch wenn die vielen Kirchenräume bei geringerer Zahl an Gläubigen, explodierenden Bauunterhaltungskosten und reduziertem Personalschlüssel eine enorme Herausforderung darstellen, bieten sich gleichzeitig zahlreiche Möglichkeiten. Mit flexiblen Lösungen und einem offenen Geist können Wege gefunden werden, diese wertvollen Räume weiterhin sinnvoll und lebendig zu nutzen.

Bei allen Schwierigkeiten und Bedenken, die mit der Transformation von Kirchengebäuden einhergehen, zeigen die Umsetzungsbeispiele, dass ein behutsamer Umgang mit dem baulichen Erbe, aber ein mutiger Angang bei der Projektentwicklung Chancen bieten, einen erklecklichen Teil der Kirchengebäude in ihrem Erscheinungsbild zu erhalten und in Teilen auch weiterhin eine liturgische Nutzung zu ermöglichen. Diese Entwicklungen reflektieren die Bemühungen der Kirche, ihre Strukturen an die zeitgenössischen Gegebenheiten anzupassen und gleichzeitig die spirituellen und liturgischen Funktionen zu bewahren.

Sofern der Anspruch bestehen bleiben soll, die Lebenswirklichkeit des Menschen stringent als Ort theologischer Erkenntnis zu verstehen, kann dies nur durch vielfältige Nutzungsmöglichkeiten der Sakralbauten geschehen. Wenn im Mittelpunkt „das Wiederentdecken Gottes als des Heiligen, das ganz Anderen, des vom innerweltlichen Einerlei Verschiedenen – ja, das Wiederentdecken Gottes als ‚heiliges Geheimnis‘ in unserem Heute“⁴⁵ steht, bieten die Prozesse zur Immobilienentwicklung in den einzelnen Bistümern eine Maxime für das Bauwerk – für das Kirche-Sein – von morgen.

Dr. Nicole Stockhoff ist Leiterin der Fachstelle Liturgie und Katechese im Bistum Münster und Geschäftsführerin der diözesanen Liturgiekommission.

Kontakt: stockhoff-n@bistum-muenster.de

⁴⁵ Löffeld, *Anatheistisch Kirche sein* (s. Anm. 31), 189.

PETER SCHALLENBERG

Verantwortung vor Gott und christliches Menschenbild

75 Jahre Grundgesetz

KURZINHALT

75 Jahre nach der feierlichen Verabschiedung des Grundgesetzes mit der berühmten Präambel „In Verantwortung vor Gott und den Menschen...“ scheint vielfach ein feierlicher Abschied von der unantastbaren Menschenwürde in der Bioethik gekommen. Daher ist die Frage nach einer Grundlegung der Ethik in einem bestimmten Menschenbild, einem Idealbild der Normativität also, eminent wichtig. Der Beitrag zeichnet den Ursprung der theologischen Ethik in Bezug auf das christliche Menschenbild nach und zeigt dessen Wert für die staatliche Ordnung auf.

SUMMARY

75 years after the solemn adoption of the German “Grundgesetz” with its famous preamble “In responsibility before God and mankind...”, bioethics seem to have bid farewell to inviolable human dignity. This is why the question of basing ethics on a certain image of man, i. e. an ideal image of normativity, is eminently important. This article traces the origins of theological ethics in relation to the Christian image of man and demonstrates its value for the constitutional order.

1 Die Gottebenbildlichkeit als Grundlage theologischer Ethik

Die Frage nach dem Menschenbild, das der Ethik zugrunde liegt, ist so alt wie die biblisch überlieferte Frage Gottes an Kain: „Wo ist Dein Bruder Abel?“ Kain antwortet bekanntlich auf diese Frage mit der bezeichnenden und fast unverschämten Replik: „Bin ich der Hüter meines Bruders?“ (Gen 4,9) und stellt damit implizit eine bestimmte, augenscheinlich von ihm objektiv erwartete Handlung infrage: das Hüten, Beschützen und Bewahren seines Bruders. Stattdessen wurde er zum Mörder des eigenen Bruders. Interessant und programmatisch ist die strukturelle Ähnlichkeit in den Erzählungen vom Sündenfall Adams und vom Mord des Kain: Adam wird gefragt „Wo bist Du?“ (Gen 3,9), Kain hingegen: „Wo ist Dein Bruder?“, und später wird der Ackerboden („adamah“) verflucht und

beide Brüder werden vertrieben. Das Verhältnis von Urbild und Abbild bleibt wichtig: Kain erkannte Adams Ähnlichkeit mit Gott in seinem Bruder Abel nicht mehr; die Gottebenbildlichkeit des Menschen war verschüttet; darin liegt der Ursprung der Bosheit und der Untat.

Das deutsche Wort „Hüter“ ist in der Vulgata mit „custos“ übersetzt, in der Septuaginta mit „phylax“, im hebräischen Urtext mit „shamar“. All dies heißt „behüten“ und „beschützen“. Was aber soll behütet werden? Behütet werden soll und muss die Gottebenbildlichkeit des Mitmenschen: Der Mensch ist vom Ideal her nicht einfach nur ein tierliches Lebewesen höherer Ordnung, auch nicht einfach ein geselliges Herdenwesen, nicht bloß ein *zoon politikon*, sondern ein die irdische *polis* überdauerndes, geistiges Lebewesen, das mit seiner Freiheit vor der Entscheidung zum Schützen oder Vernichten steht.¹ Schärfer gesagt: Der Mensch ist das Lebewesen, das die absolute Würde der Gottebenbildlichkeit (an)erkennen und bewahren kann.

Dieser Kern entfaltet sich schon in der Geschichte der theologischen Ethik. Immerhin gibt es den unverrückbaren Referenzpunkt des Konzils von Trient, das 1551 die Bedeutung des Bußsakramentes unterstreicht: „Wenn die Dankbarkeit gegenüber Gott in allen Wiedergeborenen so wäre, dass sie die in der Taufe durch seine Wohltat und Gnade empfangene Gerechtigkeit beständig bewahrten, wäre es nicht nötig gewesen, ein anderes Sakrament als die Taufe selbst zur Vergebung der Sünden einzusetzen.“² Schon an dieser kurzen Bemerkung zur Tugend der Dankbarkeit wird der anthropologische Hintergrund der systematisch entfalteten theologischen Ethik deutlich: Es geht um die grundlegende Gerechtigkeit des Menschen – modern gesprochen: sein Wesen und Sein als Hüter der Würde – und dessen Gabe durch Gott in der Schöpfung, den Verlust durch die Ursünde, den bleibenden Defekt des Menschen in der Erbsünde und die Wiederherstellung (als Erlösung) der Urstandsgnade als Gottes Ebenbild durch Menschwerdung, Leiden, Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi und schließlich die Fortdauer dieser Erlösung in den sieben von Christus eingesetzten Sakramenten. Theologische Ethik steht von nun an im Dienst an der im Sünder beschädigten Dankbarkeit über sein Dasein als Gottesebenbild, oder anders und im Blick auf Kain: im Dienst an der Wiederherstellung der Dankbarkeit Kains, in Abel das Gottesebenbild erkennen und schützen zu dürfen.

2 Moral in der Geschichtstheologie nach Augustinus

In seinem großen Werk *De civitate Dei* entwirft Augustinus († 430) das Bild von zwei Staaten, oder besser und präziser: von zwei Bürgerschaften als Zivilisationen, die kontrastierend einander gegenübergestellt werden:³ Auf der einen Seite die *civitas Dei*, der Gottesstaat, auf der anderen Seite und diametral entgegengesetzt, die *civitas terrena*, der Erdenstaat. Dabei ergibt sich folgendes Bild:

¹ Vgl. A. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt a. M. 2011.

² Konzil von Trient, *Lehre über das Bußsakrament*, 1551 (DH 1668).

³ Vgl. zum Hintergrund E. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris 2005.

Der Erdenstaat hat das bloße Überleben der Menschen zum Ziel, wohingegen der Bürger des Gottesstaates danach strebt, in der Bindung an Gott, die durch die Taufe an die Stelle der ursprünglichen und infolge der Ursünde verloren gegangenen Bindung des Paradieses tritt, seine ihm ursprünglich eingestiftete Natur, sein Wesen also und sein innerstes Ziel, zur Entfaltung zu bringen.⁴ Der Erdenstaat ist nach Augustinus' Ansicht ein durch die Ursünde von Adam und Eva notwendig gewordenes Übel, das endgültig im Brudermord von Kain an Abel seinen Ursprung findet: Dass der Mensch den anderen Menschen, der Bruder den Bruder umbringt, kennzeichnet die Macht des Bösen und bedarf der Eindämmung durch die künstliche Zivilisation des Erdenstaates, der wenigstens das Überleben des Abel im Angesicht des ihm nach dem Leben trachtenden Kain versichert und dauerhaft garantiert. In dieser Sicht hat der Staat somit die Grundlage eines einigermaßen friedlichen Zusammenlebens zu sichern, ein Zusammenleben, das durch den Sündenfall und die bleibende Versuchung des Menschen, den Mitmenschen als lästigen Konkurrenten im Kampf um den besten Platz an der Sonne anzusehen und möglicherweise listig zu liquidieren, in steter Gefahr ist. Demgegenüber steht die *civitas Dei*, das pilgernde Gottesvolk, das sich im Erdenstaat befindet und dennoch durch die Sakramente darüber hinaus lebt, nämlich im Angesicht und in der Gegenwart Gottes. Augustinus stellt sich also die beiden Bürgerschaften durchaus als vermischt vor, er denkt in diesem Punkt mehr eschatologisch als politisch. Die Bürgerschaft Gottes ist eine Gemeinschaft der Lebenden und der Toten und versteht sich als Zeit und Raum übergreifende Menschheitsfamilie, als das neue Volk Gottes. Die letzte Antwort auf die Frage, wer denn zum einen oder anderen Staat gehört, bleibt allerdings bis zum Tag des Jüngsten Gerichtes und der Vollendung der Welt verborgen.

Auch wenn Augustinus sein großes geschichtstheologisches Werk vor einem klar umrissenen historischen Hintergrund und in politischer Absicht abfasste, muss man sich doch vor Augen führen, dass die Bürgerschaft Gottes nicht einfach identisch ist mit der sichtbaren und geschichtlich fassbaren Kirche. Vielmehr findet sich die Zugehörigkeit zu einer der beiden Bürgerschaften im *forum internum*, also in der unsterblichen Seele der jeweiligen Person, die zwischen den von Augustinus markierten gegensätzlichen Haltungen des *uti*, dem rein egoistischen Nützlichkeitsdenken, und dem *frui*, dem Geben und Empfangen selbstloser Liebe, wählen kann. Gerade im Angesicht der Wahl einer moralischen oder unmoralischen Haltung wird die Beziehung zu Gott deutlich; dies kennzeichnet nach Augustinus die Guten und die Bösen in ihrem Glauben oder Unglauben an Gottes Existenz und Interesse an der Welt: „Denn die Guten gebrauchen die Welt zu dem Zweck, um Gott zu genießen; die Bösen dagegen wollen Gott gebrauchen, um die Welt zu genießen, sofern sie überhaupt glauben, dass er ist und sich um die menschlichen Verhältnisse kümmert.“⁵

⁴ Vgl. E. Bianchi, *Adamo, dove sei? Commento esegetico-spirituale ai capitoli 1–11 del libro della Genesi*, Magnano 2007.

⁵ Augustinus, *De civitate Dei* XV 7 (Patrologia Latina 41).

Aus dieser unterschiedenen moralischen Haltung entstehen in der Sicht des Augustinus zwei unterschiedliche Arten von Kultur oder Zivilisation: „Demnach wurden die beiden Staaten durch zweierlei Liebe begründet, der irdische durch Selbstliebe, die sich bis zur Gottesverachtung steigert, der himmlische durch Gottesliebe, die sich bis zur Selbstverachtung erhebt.“⁶ Der Mensch braucht, so die dahinterstehende Überzeugung, als gleichsam zweite Natur eine Zivilisation. Denn aus dem Können des Bösen, des letztlich Seins-Widrigen und Todbringenden, des Zweifels an Gottes unendlich genügender Liebe und des Zweifels an der ehrlichen Liebe des Mitmenschen, wird schon am Anfang der Menschheit durch den Zweifel und die Tat Adams das geradezu zwanghafte Müssen des Bösen bei Kain und schließlich daraus das Nicht-Ertragen-Können des Mangels vollkommener Liebe. Aus diesem eschatologischen Denken des Augustinus, das als Geschichtstheologie auch das politische und ethische Denken bis in die Moderne prägt und nicht selten in eine rein innerweltliche Erlösungsutopie führte, folgt ein lineares Geschichtsbild, das deutlich dem in vielen außereuropäischen Kulturen vorherrschenden zyklischen Bild von Geschichte und Zeit widerspricht. Den Kern dieser Geschichtstheologie bildet die Idee eines Fortschrittes der Seele, deren Heilung von der Verwundung der Ursünde und nachfolgend in der Erbsünde gerade in Zeit und Geschichte sich abspielt. Das Ziel der Geschichte definiert Augustinus als die Heilung der Seele.⁷ Es ist ein Bild, das sich überraschenderweise trifft mit dem Bild der verwundeten Seele vor dem Angesicht des himmlischen Richters im platonischen Mythos des „Gorgias“:

„Alles liegt klar zutage an der Seele, wenn sie des Körpers entledigt ist, sowohl die natürliche Beschaffenheit wie auch die Eigentümlichkeiten, die der Mensch durch seine jeweiligen Beschäftigungen der Seele eingepflanzt hat. Wenn sie nun vor den Richter kommen, da hält Rhadamantys sie an und beschaut eines jeden Seele, ohne zu wissen, wessen sie ist [...], und er sieht nichts Gesundes an der Seele, sondern allenthalben zeigt sie gleichsam die Spuren der Geißelhiebe und ist voller Narben infolge der Meineide und der Ungerechtigkeit, wie sie entsprechend der jedesmaligen Handlungsweise der Seele aufgeprägt wurden; und alles ist verkrümmt an ihr infolge der Verlogenheit und Prahlerei, und nichts gerade, weil sie sich nie an die Wahrheit gewöhnt hat.“⁸

Zeit und Geschichte heilen und verderben nicht aus sich, besitzen also moralische oder unmoralische Qualität nicht aus sich, sondern nur aus der moralischen oder unmoralischen Haltung des Menschen. Anders ausgedrückt: Ethik und Moralität eignen nicht der Zeit, sondern nur der Geschichte als der vom Menschen gedeuteter und erfüllter und gelebter Zeit. Und erst Geschichte steigt auf oder ab zu moralischer oder unmoralischer Qualität durch ein entsprechendes Verhalten des Menschen.

⁶ Ebd. XIV 28.

⁷ Augustinus, *De vera religione* III 4,15 (Patrologia Latina 34): „Ut anima sanetur et tantae luci hauriendae mentis acies convalescat [...]“.

⁸ Platon, *Gorgias* 525c.

3 Das Recht auf Liebe

Es erscheint jetzt geradezu als die vordringliche Aufgabe des Menschen, jede bloße „kalte“ Ungerechtigkeit durch mehr „fürsorgende“ Gerechtigkeit zu heilen. So entsteht aus der bloßen Ethik die Lebensethik der zuwendenden Sorge. Diese Überbietung der Gerechtigkeit trägt den Namen Liebe. Oder anders: Was dem Menschen eigentlich zukommt und erst ganz ihm gerecht wird, ist nicht *uti*, sondern *frui*, freie und ungeschuldete Liebe, die paradoxerweise das ursprünglichste Recht eines jeden Menschen bildet, ohne dass dieses Recht auf Liebe vor irgendeinem Gerichtshof der Welt, außer vor Gott, eingeklagt werden könnte. Daher die Präambel vor den einklagbaren Verfassungsrechten. Liebenswürdigkeit bildet den innersten Kern der unveräußerlichen Menschenwürde und den Kern des Gottesebenbildes. Erst solche Liebe rechtfertigt das Dasein des Menschen, und solche Rechtfertigung dient (bei Paulus) zur Erläuterung der Erlösung durch Jesus Christus: Indem Gott Mensch wird und dem Menschen in Liebe begegnet, rechtfertigt er das dem Tod verfallende Leben des Menschen und rettet es aus dem grausigen Schlund eines bloßen Überlebenskampfes. Gerade diese Paradoxie macht das Wesen des Menschen aus und erklärt zugleich sein verzweifeltes Mühen um mehr als die bloße Garantie des schieren Überlebens. Glück, besser: Glückseligkeit, nicht einfach Zufriedenheit, ist das Ziel des Menschen, darin liegt die barmherzige Gerechtigkeit Gottes.⁹

Diese biblische Schöpfungs- und Erlösungslehre als eigentlicher Kern einer theologischen Lebensethik lässt sich in der Tat gut verbinden mit der platonischen Teleologie. Im Hintergrund steht der platonische Begriff des Eros, des Begehrens der Wahrheit und Gutheit, wie er in der Theologie von Augustinus und Bonaventura wirksam ist.¹⁰ Alles ist im Sein und Dasein, weil Gott es will und weil er als Schöpfer das Dasein liebt. Diese schöpferische Liebe ist ein umfassendes Ja zur Notwendigkeit des Menschen. Auch dies kennzeichnet die Gottebenbildlichkeit des Menschen: Der Mensch nimmt teil an Gottes zeitloser unbedingter Notwendigkeit des Seins. Neutestamentlich heißt das: Er nimmt teil an der Auferstehung. Auf diesem Hintergrund entwickelt sich das Christentum allmählich in den zwei Gleisen von Dogma und Ethik, von Orthodoxie und Orthopraxie, und diese Ethik des guten Lebens nochmals in den zwei Ausfaltungen von Tugendethik und Sozialethik. Dem Glauben an den liebenden Schöpfergott entspricht ein Leben der Gottebenbildlichkeit in ständiger Bereitschaft zur Umkehr und Versöhnung, zu Korrektur und auch, im politischen Raum, zum Kompromiss, ohne dass fundamentalste Güter einem faulen Kompromiss geopfert werden dürfen.

⁹ Vgl. D. Ansoerge, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive, Freiburg i. Br. 2009.

¹⁰ Vgl. A. Peperzak, Das Begehren: Platon – Augustinus – Bonaventura, in: T. Schlicht (Hg.), Zweck und Natur. Historische und systematische Untersuchungen zur Teleologie, München 2011, 37–52.

4 Das christliche Menschenbild als Ergänzung staatlichen Rechts

Wenn man sich aus guten Gründen für die Verwendung des Begriffs christliches Menschenbild als Grundlage für ein Konzept von Lebensethik entscheidet, dann trifft man eine zweifache Festlegung: erstens für eine ursprünglich platonisch gedachte Teleologie der Person,¹¹ der gemäß Lebensprozesse sinnvoll nur als zielgerichtete Prozesse begriffen werden können, und zweitens für die alttestamentliche Idee der Gottebenbildlichkeit des vergänglichen Menschen. Dieses Abbild bedarf aber – außerhalb des Paradieses, also außerhalb eines gedachten Idealzustandes – im Bereich der faktischen Normalität der Stützung der Tugend (der Gerechtigkeit und der darüber hinausgehenden Liebe) durch Institutionen, insbesondere durch die nach Kains Brudermord notwendig werdende Institution des Staates. Diese Staatsordnung ist eine notwendige, keineswegs aber hinreichende Bedingung des wirklich guten Lebens, insofern sie Gerechtigkeit als moralischen Grundwasserspiegel des menschlichen Zusammenlebens überhaupt erst ermöglicht. Der Staat als permanenter Zustand der Gerechtigkeit vermag zwar die Liebe des Kain zum Abel nicht zu erzwingen, wohl aber dessen Recht auf Leben, und zugleich die Toleranz des Kain gegenüber ihm und seinem Lebensrecht. Freilich kann der Staat infolge falscher Bedingungen und unglücklicher Umstände verkommen zu einer, wie Augustinus es ausdrückt, gut organisierten Räuberbande, die nicht mehr das *bonum commune* des umfassenden Lebensrechtes, sondern nur noch das *bonum speciale* individualisierter Interessensverfolgung garantiert. Diese Idee der privaten wie öffentlichen Hüterschaft der Person für die Person bündelt sich im spezifisch christlichen Begriff des Gewissens als Spitze der menschlichen Gottebenbildlichkeit: Der Mensch nimmt teil an Gottes Entscheidung zum Guten. In der innersten Mitte der Person wird die Stimme des Urbildes, des Schöpfers, vernehmbar, wenn auch in gebrochener und oft übertönter Weise. Daraus entsteht aber dann schon ganz am Anfang der biblischen Überlieferung implizit die Frage nach dem Bereich individueller und politischer menschlicher Verantwortung und Schuld, eine Frage, die vom säkularen Strafrecht nur teilweise und aus christlicher Sicht letztlich immer unzureichend beantwortet werden kann, und die auf das Gewissen als letzte Instanz der Verantwortung eines Menschen vor Gott für ein in Ewigkeit gelungenes Leben verweist.

Dr. Peter Schallenberg ist Professor für Moralthologie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: p.schallenberg@thf-paderborn.de

¹¹ Vgl. R. Spaemann, Die Frage wozu? Geschichte und Wiederentdeckung teleologischen Denkens, München 1981.

CHRISTOPH JACOBS/HANNA PHILLIPS/ARNDT BÜSSING

„Die Bischofsportion bitte!“

Oder: Gesundheitskompetenzen als Förderungsziel in der Seelsorgeausbildung

KURZINHALT

Der Kurzbeitrag befasst sich mit der Förderung von Persönlichkeits- und Gesundheitskompetenzen in der Seelsorgeausbildung mit Blick auf langfristige Lebensqualität. Empirischer Hintergrund sind die Forschungen an Seelsorgenden, besonders die der aktuellen Studie zur nachwachsenden Generation. Herausgearbeitet werden die Bedeutung der Persönlichkeitseigenschaft „Gewissenhaftigkeit“ als Erfolgsfaktor sowie grundlegender Gesundheitskompetenzen am Beispiel der körperlichen Aktivität (Bewegung) und Gewichtskontrolle. Durch die frühzeitige Integration dieser Kompetenzen in die Ausbildung von Seelsorgenden können wichtige Ressourcen gelingender Lebensentwicklung gestärkt werden.

SUMMARY

The short article addresses the promotion of personality and health competencies in pastoral ministry training with a focus on long-term quality of life. The empirical background includes research on pastoral workers, particularly the current study on the younger generation. The article highlights the importance of the personality trait “conscientiousness“ as a success factor, along with fundamental health competencies, using physical activity (exercise) and weight control as examples. By integrating these competencies early in the training of pastoral workers, important resources for successful life development can be strengthened.

1 Hinführung

Deutschland gehört zu den Ländern mit guten Voraussetzungen für eine lange Lebenserwartung und eine gute Gesundheit: Eine vergleichsweise starke Wirtschaftsleistung, großzügige soziale Absicherung, hohe Bildung, ein vergleichsweise gerechtes und oft gut ausgestattetes Gesundheitssystem.¹ Dazu kommen durchaus hohe Gesundheitsausgaben.

¹ D. Jasilionis u. a., The underwhelming German life expectancy, in: European Journal of Epidemiology 38 (2023) 839–850.

Tatsächlich erreicht die deutsche Bevölkerung in Bezug auf die Gesundheit jedoch im europäischen Vergleich nur einen der hinteren Ränge: genauer gesagt von insgesamt 16 Plätzen den Platz 15 bei Männern und den Platz 14 bei Frauen. Der Grund für diese Problemsituation liegt wesentlich in der hohen Zahl der Todesfälle durch Herz-Kreislauf-Erkrankungen. Diese wirken sich besonders im Zeitraum vor und nach der Pensionierung aus. Dieser bedeutende Zeitpunkt stellt ein ernstzunehmendes Problem für die Bevölkerung dar: Nach einem Leben voller Arbeit erwartet so manche nicht die erhoffte „schöne Zeit“ in der Rente, sondern der viel zu frühe Tod oder eine Zeit mit deutlichen Beeinträchtigungen und akuter Behandlungsbedürftigkeit.

Klar ist, dass es im Rahmen der Verursachungskette nicht immer um Zufallsereignisse, sondern oft um Fragen des Lebensstils geht. Und Lebensstilfragen entscheiden sich recht früh im Leben. Entscheidende Weichenstellungen ereignen sich in der Kindheit, im Jugendalter und im frühen Erwachsenenalter. Dort entwickeln sich Persönlichkeitseigenschaften und werden Gesundheitskompetenzen aufgebaut.

Die Deutsche Seelsorgestudie (2012–2014) hat daher die Gesundheit für das Pastorale Personal schon vor mehr als 10 Jahren zum Thema gemacht.² Denn Prävention und Gesundheitsförderung brauchen eine zielgruppenspezifische Konzeption. Aufbauend darauf hat das Projekt „Ressourcen in der Seelsorgeausbildung – Zur Förderung der neuen Generation in der Seelsorge“ (2021–2024) diese Fragestellung erneut für die nachwachsenden Theologiestudierenden aufgegriffen.³ Denn möglichst früh ist anzusetzen, wenn gesundheitsbedeutsame personale Kompetenzen als Ressourcen für eine gelingende Tätigkeit in der Seelsorge aufgebaut werden sollen. Ressourcenförderung für die Gesundheitsentwicklung beginnt in der Ausbildung.

Im Beitrag „Empowerment. Die Stärkung salutogener Ressourcen in der Seelsorgeausbildung“⁴ wurden zwei bedeutsame Persönlichkeits- bzw. Gesundheitsressourcen bewusst in der Publikation zurückgestellt, um sie in diesem Kurzbeitrag ausführlicher in den Blick rücken zu können: Es geht a) um die wichtige Persönlichkeitseigenschaft der „Gewissenhaftigkeit“, welche für die gesamte Lebensentwicklung von Bedeutung ist, und b) um Kompetenzen des praktischen Gesundheitsverhaltens am Beispiel von körperlich-sportlicher Aktivität und der Steuerung des Körpergewichts. Beide Schwerpunkte stehen exemplarisch für gesundheitsbedeutsame Persönlichkeitskompetenzen, für gesundheitsbedeutsames Verhalten und als Vorhersagefaktoren für eine gute Lebensqualität.

² Vgl. K. Baumann u. a., *Zwischen Spirit und Stress: Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen*, Würzburg 2017; C. Jacobs, *Herausforderungen an das Priestersein aus Sicht der Seelsorgestudie*, in: *Diakonia* 48 (2017) 2–11; ders., *Herausforderungen an das Priestersein aus Sicht der Seelsorgestudie*, in: *Diakonia* 48 (2017) 21–26.

³ C. Jacobs/T. Pollitt/A. Büssing, *Vom Überleben zum Leben. Ressourcen zur Förderung des Pastoralen Personals der Zukunft*, in: *ThGl* 113 (2023) 217–243.

⁴ Dies., *Empowerment. Die Stärkung salutogener Ressourcen in der Seelsorgeausbildung*, in: *ThGl* 114 (2024) 284–308.

2 Gewissenhaftigkeit als Ressource für ein gesundes und gelingendes Leben

Zu den gesundheitsbedeutsamen, grundlegenden Persönlichkeitseigenschaften (z. B. konzeptionalisiert durch die sogenannten „BigFive“) zählt die Gewissenhaftigkeit. Sie wird im Rahmen der Persönlichkeitspsychologie, der Gesundheitspsychologie und auch der Arbeits- und Organisationspsychologie bei positiver Ausprägung als Ressource gesehen. Sie gilt als Prädiktor für eine positive Lebensentwicklung und als Förderungsfaktor für angemessenes Gesundheitsverhalten und die berufliche Entwicklung.⁵

Gewissenhaftigkeit ist eine recht breit angelegte Persönlichkeitsdimension. Als langfristig wirksame Ressource für Lebensqualität hat sie folgende Aspekte: Verantwortungsbewusstsein, Zielstrebigkeit, Selbstorganisation, Organisationskompetenz, Fleiß, Zuverlässigkeit, Sorgfalt, Genauigkeit, Umsicht, Sauberkeit, Beharrlichkeit, Entschlossenheit usw.⁶ Gewissenhafte Personen streben gute Leistungen an und können dabei einen angemessenen Ehrgeiz entwickeln. Gewissenhaftigkeit erleichtert zielbezogenes Verhalten, fördert Engagement und Stabilität im Beruf und gilt – wenn sie nicht zum Perfektionismus entartet – als Erfolgsfaktor für eine „gelingende“ Lebensentwicklung und gute Lebensqualität.⁷ Personen, denen es an Gewissenhaftigkeit mangelt, sind eher nachlässig, leichtfertig, drücken sich vor Verantwortung, sind unvorsichtig, unmotiviert und sprunghaft.

Die im Deutschen vielleicht etwas antiquiert klingende Bezeichnung dieser Ressourcendimension sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass Gewissenhaftigkeit dennoch einen wichtigen Prädiktor für Ausbildungserfolg, Berufserfolg, Teamverhalten, Effizienz und Führungsqualität darstellt.⁸ Deshalb sollten zukünftige Seelsorgende und die Auszubildenden die Chance ergreifen, diese Ressource auszubauen. Für Verantwortliche können Stärken und Defizite in dieser Ressource einer der bedeutsamen Indikatoren für die Eignung im pastoralen Beruf sein.

Leider findet sich in der Seelsorgestudie gegenwärtig das Ergebnis, dass Seelsorgende in dieser Ressource eine geringere Ausprägung haben als die Normalbevölkerung. Seelsorgende beschreiben sich als eher weniger als „gründlich“ bzw. „effizient“ und dafür als „eher faul“ (Fragebogentext). Es wäre nicht verwunderlich, wenn sich dieser Mangel auch im Bereich der Gesundheit auswirken würde.

⁵ Vgl. H. Weber/M. Vollmann, Gesundheitspsychologie, in: H. Weber/T. Rammsayer (Hg.), Handbuch der Persönlichkeitspsychologie und differentiellen Psychologie 2, Göttingen 2005, 523–534.

⁶ Vgl. P. Borkenau/F. Ostendorf, NEO-FFI: NEO-Fünf-Faktoren-Inventar nach Costa und McCrae, Manual, Göttingen 2008.

⁷ Vgl. T. Bogg/B. W. Roberts, Conscientiousness and health-related behaviors: a meta-analysis of the leading behavioral contributors to mortality, in: Psychological bulletin 130 (2004) 887; B. W. Roberts/H. J. Yoon, Personality psychology, in: Annual review of psychology 73 (2022) 489–516.

⁸ Vgl. F. J. Neyer/J. B. Asendorpf, Psychologie der Persönlichkeit, Berlin 2018.

In vielen groß angelegten Studien über das Gesundheitsverhalten wird eine beachtliche Bedeutung der Persönlichkeitseigenschaft „Gewissenhaftigkeit“ herausgearbeitet. In einer Metaanalyse mit 36 Studien und 500 000 Teilnehmenden zur Bedeutung von Persönlichkeitseigenschaften der BigFive zeigt die Gewissenhaftigkeit einen nachhaltigen Effekt.⁹ Untersucht wurden drei Effektgrößen: 1. die seelische und soziale Gesundheit (z. B. Zufriedenheit, emotionales, kognitives und soziales Wohlbefinden, Depressivität), 2. Gesundheitsverhalten (gesundheitsfördernde Aktivitäten und präventives Verhalten, Substanzmissbrauch, sexuelles Risikoverhalten), 3. körperliche Gesundheit (Fitness, Kondition, Krankheitsdiagnosen, Mortalität). In dieser Metaanalyse ergibt sich ein gemeinsamer robuster (d. h. mittelgroßer) Zusammenhang zwischen allen Persönlichkeitseigenschaften und der gesamten Gesundheit. Dabei leistet die Gewissenhaftigkeit zusammen mit der emotionalen Stabilität einen entscheidenden Beitrag, der sich besonders im Gesundheitsverhalten, also bei den gesundheitsfördernden Aktivitäten und in der Verminderung von Risikoverhalten auswirkt.

Welche Konsequenzen ergeben sich dafür für die Ausbildung? Auch wenn Gewissenhaftigkeit im Zeitverlauf ein relativ stabiler Faktor ist, so hat sich jedoch in der Zwischenzeit gezeigt, dass selbst grundlegende Persönlichkeitseigenschaften prinzipiell veränderlich und veränderbar sind.¹⁰ Als zentrale Einflussgrößen gelten: 1. Erleben von Diskrepanz zwischen dem Status Quo und der gewünschten Lebensqualität als motivierendem Faktor, 2. Erkenntnis und Entwicklung von Stärken bzw. Ressourcen, 3. Unterstützung bei Lernprozessen in der Selbstreflexion (Einsicht in die Zusammenhänge) und 4. Unterstützung beim Verlassen der bisherigen Komfort-Zonen und dem Ausprobieren von Verhaltensänderungen. In dieser Hinsicht bietet die Länge der Ausbildungszeit bei der Gruppe der Theologiestudierenden gute Chancen, in diese Ressource zu investieren und positive Veränderungen herbeizuführen.

Erfolgversprechend für Entwicklung von Gewissenhaftigkeit ist auf der Basis empirischer Forschung der Aufbau von Problembewusstsein, Motivationsstrukturen, mentalen Modellen und neuen Verhaltensweisen für wirksames und befriedigendes Erreichen von grundlegenden Verhaltenszielen, die für den Aufbau von Gewissenhaftigkeit relevant sind.¹¹ Dafür braucht es Übungen: Trainings der kleinen Bausteine von Gewissenhaftigkeit im Alltag wie Termintreue, Tagesorganisation, Erreichen von Entwicklungszielen/Semesterzielen, Selbstorganisation, Aufrechterhalten von Routinen und Arbeitszielen unter Stress, Belohnungsaufschub (erst die Arbeit, dann Freizeit), Vermeiden von Tenden-

⁹ Vgl. J. E. Strickhouser/E. Zell/Z. Krizan, Does personality predict health and well-being? A metasynthesis, in: *Health psychology* 36 (2017) 797.

¹⁰ Vgl. M. Allemand u. a., Does realizing strengths, insight, and behavioral practice through a psychological intervention promote personality change? An intensive longitudinal study, in: *European Journal of Personality* 2024, online verfügbar unter: <https://doi.org/10.1177/08902070231225803>; J. F. Magidson u. a., Theory-driven intervention for changing personality: expectancy value theory, behavioral activation, and conscientiousness, in: *Developmental psychology* 50 (2014) 1442–1450.

¹¹ Vgl. K. N. Javaras/M. Williams/A. R. Baskin-Sommers, Psychological interventions potentially useful for increasing conscientiousness, in: *Personality Disorders: Theory, Research, and Treatment* 10 (2019) 13–24.

zen zum Aufschieben (Prokrastination), Einhalten von (Arbeits-)Vereinbarungen und nicht zuletzt mit Blick auf die Gesundheit differenzierte Trainingsprogramme für körperlich-sportliche Aktivität. Dabei gilt es zu berücksichtigen, dass Menschen in Bezug auf die Verhaltensindikatoren von Gewissenhaftigkeit unterschiedliche Stärken und Schwächen besitzen.¹² Hier ist individuelle Analyse und Beratung erforderlich. Dafür bieten sich regelmäßige Semestergespräche und anlassbezogene Feedbackgespräche an.

3 Bewegung und Ernährung: Gesundheitskompetenzen in der Ausbildung

Persönlichkeitseigenschaften werden konkret in Gesundheitskompetenzen – und diese zeigen sich wiederum in Gesundheitsverhalten. Allerdings ist die einzelne Person überfordert, wenn die Arbeits- und Lebensbedingungen das Gesundheitsverhalten erschweren oder ein krankmachendes Verhalten sogar begünstigen.

Auf der Basis der Ergebnisse der Seelsorgestudie und auch der Studie an den nachwachsenden Seelsorgenden zeigt sich im Bereich des Gesundheitsverhaltens der Seelsorgenden ein erheblicher Förderungs- und Interventionsbedarf. Dies sei an zwei Beispielen illustriert:

- (1) Seelsorgende zeigen in der Seelsorgestudie ein zu geringes Maß an körperlich-sportlicher Aktivität. Zur Vergewisserung: Die Empfehlung der WHO für gesundheitsförderliche Bewegung liegt bei 150 Minuten in der Woche. In der großen Seelsorgestudie erreichen 63 % der unter vierzigjährigen Seelsorgenden maximal 90 Minuten in der Woche. Nach den Gründen befragt, antworten Seelsorgende nicht selten: „Für mehr reicht die Zeit nicht!“. Dies lässt auf systemische Defizite und gesundheitsunfreundliche Tätigkeitsbedingungen schließen – und natürlich auf eine Ausbildung, die diesen Bereich vernachlässigt hat. Frauen haben dabei noch einmal schlechtere Werte als Männer (die allerdings auch den Empfehlungswert deutlich unterschreiten). Dies lässt sich als systemische und systematische Benachteiligung von Frauen durch mangelnde Chancengleichheit und mangelnde Bewusstseinsbildung interpretieren. Ähnliches lässt sich jedoch auch für andere Berufsgruppen mit hoher sozialer Verantwortung finden; die Seelsorgenden sind hier kein Sonderfall. Auch in der Studie mit den Theologiestudierenden in der Ausbildung liegen 42 % der Befragten deutlich unter dem Empfehlungswert der WHO; sie erreichen nur 90 Minuten. Nachdenklich stimmt die Feststellung, dass annähernd 20 % der Befragten überhaupt keine Angaben zu ihrem Bewegungsverhalten freigeben. Es könnte vermutet werden, dass dieses Feld für viele entweder eine Leerstelle darstellt oder sogar mit schlechtem Gewissen assoziiert ist.

¹² Vgl. J. J. Jackson u. a., What do conscientious people do? Development and validation of the Behavioral Indicators of Conscientiousness (BIC), in: *Journal of Research in Personality* 44 (2010) 501–511.

- (2) Beim Körpergewicht rangieren die Seelsorgenden in der Seelsorgestudie im Body Mass Index über der vergleichbaren Normalbevölkerung, wobei die Priester und Diakone besonders schlecht abschneiden.¹³ Als problematisch muss gesehen werden, dass 50 % der Seelsorgenden im Bereich der Prä-Adipositas und Adipositas I–III liegen. In der aktuellen Studie mit den Theologiestudierenden liegen 60 % der Antwortenden im Bereich des Normalgewichts und 27 % liegen (bereits) im Bereich der Prä-Adipositas und Adipositas I–III. Wiederum auffällig ist die Zahl derjenigen, welche keine Antwort geben: sie erreicht fast 25 %.

Mit Blick auf gesundheitliches Empowerment sollte festgehalten werden: In der Ausbildungszeit werden wesentliche Weichen für die gesamte spätere Lebenszeit gestellt. Selbst wenn das Gesundheitsverhalten im Alltag selbstverständlich eine Angelegenheit des persönlichen Profils bzw. der individuellen Präferenzen darstellt, so weist die Weltgesundheitsorganisation in ihrer Ottawa-Charta mit Nachdruck darauf hin, dass Gesundheit in gesellschaftlicher Perspektive (also auch in der Ausbildung) im Kontext eines Empowerment-Ansatzes zu konzipieren ist: „Gesundheitsförderung zielt auf einen Prozess, allen Menschen ein höheres Maß an Selbstbestimmung über ihre Gesundheit zu ermöglichen und sie damit zur Stärkung ihrer Gesundheit zu befähigen“¹⁴.

4 Gesundheit in der Spannung von persönlicher Entscheidung und Gestaltung der Rahmenbedingungen

Vor einiger Zeit veröffentlichte der Gesundheitsexperte, Risikoforscher, Entscheidungs- und Werteforscher Ralph Keeney einen Beitrag mit dem provozierenden Titel „Persönliche Entscheidungen sind die wichtigste Todesursache“ („Personal decisions are the leading cause of death“).¹⁵ Seine Argumentation lautet so: Gesundheit ist kein Zufall, sondern basiert auf einer Kette von gesundheitswirksamen Entscheidungen: 1. durch die Entscheidung *für* Bewegung, *für* körperlich-sportliche Aktivität, *für* gesundes Ernährungsverhalten, *für* regelmäßige Vorsorgeuntersuchungen usw. und 2. durch die Entscheidung *gegen* Risikoverhaltensweisen (Übergewicht, Bewegungsmangel, Rauchen, Alkoholkonsum usw.).

Die Praxis von gesundheitsrelevanten Verhaltensweisen ist im Wesentlichen die Kombination aus eigenen Entscheidungen und relevanten Umgebungsbedingungen. Keeney nennt die frühzeitigen Todesfälle, die aus Risikoverhaltensweisen entstehen: „Frühzeitige Todesfälle aufgrund einer persönlichen Ent-

¹³ Vgl. P. Kerksieck/K. Baumann/E. Frick, Prävalenz und Interaktion von Stresserleben und psychosomatisch relevanten Lebensstilvariablen bei Seelsorgenden in den deutschen Diözesen, in: Zeitschrift für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie 62 (2016) 353–365.

¹⁴ World Health Organization (1986), in: <https://iris.who.int/handle/10665/349654> (Zugriff: 4. September 2024).

¹⁵ R. L. Keeney, Personal decisions are the leading cause of death, in: Operations Research 56 (2008) 1335–1347.

scheidung“¹⁶. Diese nüchterne und vielleicht sehr konfrontierende Sicht eines Risikoforschers im Gesundheitswesen hat auch eine ausgesprochen positive Seite. Die Botschaft lautet im Umkehrschluss: Wir können alle etwas für uns und unsere Gesundheit tun!

Gesundheitsförderung ist allerdings nicht nur eine Frage der persönlichen Entwicklung, sondern auch der Entwicklung der organisationalen Rahmenbedingungen. Gesundheitsförderung sollte daher ein wesentlicher Bestandteil von Ausbildungszeiten und Ausbildungsordnungen darstellen – nicht nur theoretisch, sondern auch konkret praktisch. Dazu gehört die Förderung von Bewegung im Alltag und auch die Förderung eines gesunden Ernährungsverhaltens. Für die Motivation entscheidend ist eine gute Mischung aus dem Aufbau von Risikobewusstsein und dem Aufbau von psychischen Ressourcen zur Verhaltensänderung.¹⁷

Daher sei zum Schluss das Rätsel der Überschrift dieses Beitrags gelöst: Vor einigen Jahren fand in einem Bildungshaus in Österreich eine Tagung für Verantwortliche in der Seelsorge statt. Wer sich in österreichischen Bildungshäusern auskennt, weiß: Es gibt in der Regel sehr gutes und reichhaltiges Essen. Es ergab sich die Gelegenheit, Zeuge eines halblauten Dialogs zwischen einer Dame des Servicepersonals und einem Bischof zu werden: Servicepersonal: „Herr Bischof, welches Gericht wünschen Sie?“, Bischof: „Gericht Nr. 2 – das mit Gemüse – und Sie wissen ja: Bitte die Bischofsportion!“ Die Dame des Servicepersonals lächelte freundlich und nickte verständnisvoll und vielsagend. Der Zuhörer konnte seine Neugier nicht zügeln und fragte beim Bischof nach: „Was bedeutet ‚die Bischofsportion‘?“ Seine Antwort: „Ich habe eine Absprache mit dem Personal: von allem stets eine halbe Portion – von wegen der Gesundheit! – es ist ja meine Entscheidung – da liegt die Verantwortung immer bei mir!“

Dr. Christoph Jacobs ist Professor für Pastoralpsychologie und Pastoralsoziologie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: c.jacobs@thf-paderborn.de

Hanna Phillips ist studentische Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Pastoralpsychologie und Pastoralsoziologie der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: h.phillips@thf-paderborn.de

Dr. Arndt Büssing ist Professor für Lebensqualität, Spiritualität und Coping an der Universität Witten/Herdecke und war Mitarbeiter im IUNCTUS – Kompetenzzentrum für Christliche Spiritualität, Philosophisch-Theologische Hochschule Münster.

Kontakt: arndt.buessing@uni-wh.de

¹⁶ Ebd.

¹⁷ R. Schwarzer, Ressourcen aufbauen und Prozesse steuern: Gesundheitsförderung aus psychologischer Sicht, in: Unterrichtswissenschaft 25 (1997) 99–112.

Rezensionen

■ SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Georg Essen

Fragile Souveränität. Eine Politische Theologie der Freiheit (Untersuchungen über Recht und Religion 5)

Tübingen 2024: Mohr Siebeck, brosch., XIV und 317 S., ISBN 978-3-16-162517-6, 84,00 €

Unbestritten gehört „Religion“ seit jeher zu den prägenden Kräften, wenn es darum geht, eine Gesellschaft zu gestalten. Mittlerweile ist sie jedoch auch Teil problem-, weil konfliktbehafteter politischer Herausforderungen. Vor dem Hintergrund dieser Einsicht stellt sich Georg Essen der Aufgabe, eine Politische Theologie zu entwickeln, die „das Verhältnis von Religion und Politik im Beziehungsgeflecht von säkularer Gesellschaft und demokratischem Verfassungsstaat“ (1) bestimmen möchte. Er trifft dabei die „Vorentscheidung“, „das Verhältnis von Politik und Religion in den Kontext des Staats- und Verfassungsrechts hinein“ (5) zu verorten, um sich in die derzeitigen Debatten um die vielfach diagnostizierte Krise der Demokratie einzuschalten. Dabei will er aber einen „Kategorienfehler“ (9) vermeiden, finde es doch „zu wenig Beachtung, dass es die Politik ist, die den normativen Rahmen bereitstellt für die Klärung der Frage, auf welchem Weg kulturell vermittelte und historisch gewachsene Weltbilder sowie religiös gebundene Sinnvorgaben und Ethik gesellschaftlich relevante Integritäts- und Legitimitätsfunktionen übernehmen sollten“ (9). Damit aber ist der Boden gelegt für das Vf. umtreibende Problem, dass nämlich ein Rechtsstaat „sein inneres Maß in einer Selbstbeschränkung findet,

die im Interesse der Freiheit unabdingbar ist“ (9), was in dem verfassungsrechtlich grundlegenden Begriff der „Souveränität“ (9) zum Ausdruck kommt. Das dem Buchtitel vorangestellte Adjektiv „fragil“ bringe das vom Staat eingegangene Risiko zum Ausdruck, sich vom Freiheitsbewusstsein der Bürgerschaft abhängig zu machen.

Vor diesem Hintergrund schreitet Vf. den Horizont ab und definiert zunächst die „Politische Theologie“, als „Theorie einer Praxis, in der Politik und Religion“ aufeinander treffen (14), um den Begriff dann an den Entwürfen von Carl Schmitt (18–29) und Johann Baptist Metz (29–38) zu diskutieren. Daran anschließend wird der Modernebegriff rekonstruiert (43–65), u. a. unter Bezugnahme auf das Zeitbewusstsein und die damit einhergehende zunehmende Beschleunigung (46–48), Pluralität und Ausdifferenzierung (48f.) und das gesteigerte Bewusstsein von Subjektivität (49–51). Ebenfalls diskutiert wird das Freiheitsbewusstsein der Moderne, um dann im zweiten Kapitel den verfassungsrechtlichen Grundlagenbegriff der „Souveränität“ (67–107) zu thematisieren. Vf. zeigt in luzide geführten Rekonstruktionen, dass der „Verfassungsgrundsatz der Volkssouveränität eine demokratische Repräsentationsordnung begründet und legitimiert, die *unausweichlich* fragil ist“ (72). Diese führen über in eine Diskussion der Krise der Freiheit und der Gefährdungen des politischen Liberalismus (93–107), bevor dann im dritten Kapitel unter dem Titel „Säkularität“ (109–173) die Religion in den Autonomiewelten der Moderne thematisiert wird,

wobei Vf. herausstellt, dass auch die De-Institutionalisierung des Religiösen die öffentliche Dimension von Religion keineswegs infrage stellt (119). Am Ende der Reflexionen steht die Überzeugung, dass „inmitten staatsphilosophischer Geltungsreflexionen ein sinnbildender Überschuss greifbar wird, der durch die autonom in Anspruch genommene Begründungskraft staatlicher Selbstsetzung nicht beantwortet und ruhiggestellt werden kann“ (172f.). Dies greift Vf. im vierten Kapitel auf, wenn er unter dem Begriff der „Autonomie“ die freiheitliche Grundlegung des säkularen Staates diskutiert (175–209), um so vernunftbasierte Moral- und Rechtsordnungen zu ermitteln, die allen Menschen zumindest potenzielle „Legitimationsgründe für die liberale Demokratie“ (176) zur Verfügung stellen. Hat Vf. mit der Souveränität zwar sehr wohl einen Begriff als Begründung der Verfassungsordnung gefunden, so weiß er zugleich darum, dass die „Geltungsqualität [...] primär in einem autoritativ fundierten Formalismus [besteht]“ (211), was aber letztendlich zu „Ortlosigkeit von Moral und Kultur, aber auch von Tradition und Religion im Gesamt der Souveränitätsproblematik“ (211) führt, sodass im fünften Kapitel mit der „Repräsentation“ der sinnbildende Überschuss der Legitimitätsfrage im Fokus steht (211–244).

Es geht also, anders gewendet, darum, „dass den Begriffen von *Legalität* und *Legitimation* Kulturen der *Legitimität* zuzuordnen“ sind, wobei Legitimität „Semantiken wie Anerkennung, Akzeptanz, Ansehen und Reputation“ beinhaltet, mit denen der Geltungsanspruch von Normen, Recht und Gesetz als nicht nur rechtmäßig, sondern auch „richtig, wahrhaftig, glaubwürdig“ (213) ausgewiesen wird. Daran anschließend stellt Vf. mit Moralität und Sittlichkeit (214–220), Geschichte und Tradition (220–225) und Religion und Glaube (226–234) kognitives als auch normatives Orientierungswissen bereit und diskutiert so vor-

rechtliche Normativitäten, die dem Staat als Legitimitätsquelle dienen können. Gleichwohl: Legitimität lässt sich nicht „auf dem Wege einer zwingenden Sanktionswirkung einfordern und durchsetzen“ (235), sodass Vf. den Blick darauf lenkt, „welchen Beitrag Religionen für das Zusammenleben in der säkularen und pluralistischen Gesellschaft leisten können“ (236). Hier gelangt Vf. zu der Einsicht, dass der Autonomiebegriff „den *nervus rerum* der politisch-theologischen Rekonstruktion des Souveränitätsbegriffs dar[stellt]“ (240), was er aus offenbarungstheologischer, insbesondere aber auch schöpfungstheologischer Perspektive zu begründen versucht, um daran anschließend im sechsten Kapitel (245–283), ausgehend von der monotheismuskritischen Studie Erik Petersons Säkularität und Freiheit als „[g]lottgewollte Weltverhältnisse“ (249) zu konturieren: Gott will die Freiheit des Menschen und fordert ihn dazu auf, Verantwortung in der und für die Welt zu übernehmen. Mittels gnadentheologischer Reflexionen gelangt Vf. dann zu der Einsicht: „Die Aktualität von Freiheitsbewusstsein hängt [...] von extern eröffnenden Möglichkeiten ab, die auf deren Konstitution rückwirken“ (279).

Es ist in diesem Zusammenhang nichts anderes als die göttliche Rechtfertigung, die nicht nur um „das heilsame Wissen um die Begrenztheit der menschlichen Freiheit“ weiß, sondern die auch zu „unterscheiden weiß zwischen dem, was Sache des Menschen ist, und dem, was Sache Gottes ist“ (280). Anders gewendet: Politische Theologie erinnert daran, dass der Mensch das öffentliche Gemeinwesen zu verantworten und zu gestalten hat, dies aber vor dem Horizont der Einsicht und Erkenntnis, dass er für den Sinn seines Daseins nicht selbst eintreten muss, gerade so aber umso mehr zum verantwortlichen Handeln aufgerufen ist.

Eva-Maria Faber

Entschlossen vorangehen! Ignatianische Spiritualität als Stachel für die ökumenische Praxis

Münster 2023: Aschendorff, kart., 140 S., ISBN 978-3-402-25008-2, 19,80 €

Schon länger suchen Ökumene und ökumenische Theologie im deutschsprachigen Raum nach neuen, weiterführenden Impulsen. Darin schreibt sich Fabers Vorschlag ein, aus der ignatianischen Spiritualität Anregungen zu gewinnen und die aktuelle Ökumene an Prinzipien der Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola zu überprüfen. Der Titel „Entschlossen vorangehen!“ ist dabei programmatisch und drückt aus, worum es in dem Buch geht: Weniger um einen Beitrag zur ökumenischen Theoriebildung, sondern um die Begründung handelnden Vorangehens als Folge einer geistlichen Haltung.

Nach einer knappen Skizze des ökumenischen Problems (Einl.) führt Faber das Vorangehen oder Fortschreiten als ein Charakteristikum der ignatianischen Spiritualität ein. Dafür bedürfe es eines konkreten Ziels, das durch klar definierte Zwischenziele und passende Mittel schrittweise aktiv angestrebt werde (Kap. 1). Zusammengefasst kennzeichnen nach Faber Entschlossenheit, Zielorientierung und die dazu passenden Mittel den ignatianischen *modus procedendi*. In den folgenden vier Kapiteln wird jeder Aspekt in einem eigenen Kapitel ausführlicher beschrieben und auf die Ökumene angewendet.

Entschlossenheit (Kap. 2) ist für Faber die grundlegende Haltung, um Ziele zu erreichen, da sie das Handeln ausrichte und antreibe. Das Gegenstück zur Entschlossenheit ist das Ziel, auf das das Denken und das Handeln ausgerichtet werden müssten. Die Zielorientierung (Kap. 3) könne durch die gedankliche „Vorausnahme des Ziels“ erreicht und gefestigt werden, da das Ziel so verinnerlicht werde (41). Zudem

könne durch dessen Antizipation geprüft werden, ob das Ziel tatsächlich dem Willen Gottes entspreche. Die konsequente Zielorientierung führe zudem dazu, Aspekte des menschlichen Denkens und Handelns zu sortieren und zu priorisieren (43).

Faber macht deutlich, dass die beiden bisher genannten Aspekte des Handelns bedürfen, um nicht reine Ideen oder Ideale zu bleiben (49). Ziele würden erreicht, wenn die passenden Mittel (Kap. 5) gewählt, eingesetzt und mit einer angemessenen Haltung (Kap. 4) angewendet würden. Entscheidend bei der Wahl und dem Einsatz der Mittel sei, dass Mittel nicht mit Zielen zu verwechseln seien, sich die Mittel aus den Zielen ergeben und ihnen dienen und nicht die Ziele den Mitteln angepasst werden. Das würde auch bedeuten, die Mittel immer wieder zu überprüfen und ggf. zu verändern oder gar aufzugeben und passendere zu wählen; dafür stehen die ignatianischen Ausdrücke der „Ablösung von (ungeordneten) Anhänglichkeiten“ und der „Indifferenz“ eigenen Eigenheiten, Überzeugungen und Stärken gegenüber (50–52). Unter die Mittel fasst Faber auch Zwischenschritte (Kap. 6), die den Weg zum Ziel konkretisieren und strukturieren.

In der Anwendung auf die Ökumene arbeitet Faber heraus, dass die römisch-katholische Kirche sich das Ziel der Einheit der Kirche klar gesetzt habe. Das Problem der ökumenischen Stagnation liege somit nicht in der Zielbestimmung (20–23), sondern in der fehlenden Entschlossenheit (24), der fehlenden Etablierung geeigneter Mittel (30) und dem Verwechseln von Mitteln und Ziel. Letzteres betreffe die Ekklesiologie und konkrete kirchliche Strukturen. Sie seien Mittel zum Ziel und darum zu relativieren (54), dem Ziel entsprechend zu gestalten bzw. sei strukturell sicherzustellen, dass auf das Ziel hingearbeitet werde (27–30). Das übergeordnete Ziel sei zu verinnerlichen und in es „voraus-

zulaufen“, das heißt, es sei gedanklich zu antizipieren, um entschieden darauf zuzugehen. Die Einheit der Kirche sei von Gott gewollt und vorgegeben und rage schon in die Gegenwart hinein (41–47). Darum sei es „nicht rechtfertigungsbedürftig, Schritte zu gehen“, sondern vielmehr „rechtfertigungsbedürftig [...], keine Schritte zu gehen“ (47), um die Einheit sichtbar werden zu lassen. Aus dieser antizipatorischen Perspektive schließt Faber konsequent für die Mittel, dass mutig vorangegangen werden müsse, auch wenn noch nicht alle Fragen geklärt sind. Konkrete Schritte beispielsweise in der Frage der Eucharistiegemeinschaft (91–95) „greifen in Formen vorausseilenden Verbundenseins auf noch nicht Erreichtes vor, um eine Dynamik auf mehr reales Verbundensein auszulösen.“ (112) Positive Beispiele dessen sind für sie die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre und die Leuenberger Kirchengemeinschaft (Kap. 6.3).

Das Buch ist in der spirituellen Tradition gegründet, gut lesbar, positiv gestimmt, vorwärtsgerichtet und dabei handlungsorientiert und realistisch. Der von Faber dargestellte *modus procedendi* ist nicht nur auf die Ökumene anwendbar und

dafür gewinnbringend, sondern überall, wo etwas erreicht werden soll. Auch wenn der Entwurf primär handlungsorientiert ist, kann er ebenso helfen, das theologische Argumentieren und die ökumenische Methode sachgerecht auszurichten. Es ist überzeugend, das Ziel der Ökumene in den Mittelpunkt zu stellen und von daher zu denken bzw. daraufhin zu handeln. Faber sieht realistisch den Wert und die Bedeutung konfessioneller Identitäten und Profile, verweist aber auch zu Recht darauf, sie nicht überzubewerten, da sie einem höheren Ziel dienen, das nur durch Lern- und Veränderungsbereitschaft erreicht werden kann; das ist mühsam und kann schmerzhaft sein, ist um des Zieles willen aber notwendig und der einzig gangbare Weg. Diese Aspekte sind wie manch andere im Buch nicht grundsätzlich neu, werden von Faber aber in einem Gesamtkonzept schlüssig integriert. Sie verzahnt überzeugend Theorie, Praxis und eine spirituelle Grundhaltung und hat damit einen neuen und hilfreichen Impuls für das ökumenische Herangehen in Handeln und Theorie vorgelegt.

Agnes Slunitschek

■ PRAKTISCHE THEOLOGIE

Stephan Winter/Arndt Büssing (Hg.)
Die Wort-Gottes-Feier. Aktuelle Praxis und Perspektiven einer lebendigen Liturgiereform

Regensburg 2023: Friedrich Pustet, geb., 158 S., ISBN 978-3-7917-3447-7, 24,95€

Neben dem gewandelten Kirchenbild als „pilgerndes Volk Gottes“ und dem neu durchdachten Verhältnis der Kirche zur Moderne und zu anderen Weltreligionen

wird heute besonders die Liturgiereform, die aus dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) hervorging, mit diesem in Verbindung gebracht. Hierzu zählt die Wiederentdeckung der Liturgie als Gemeindefeier sowie die Einführung der Landessprachen im katholischen Gottesdienst. Es gibt jedoch auch Impulse der Liturgiekonstitution des Konzils, die bis heute nicht vollständig umgesetzt wurden. Dazu gehört der Wunsch der Konzilsväter, eigenständige

Wortgottesdienste (SC 35,4) als Teil der liturgischen Vielfalt in der Kirche zu fördern.

Zwar wurden Wortgottesdienste bzw. Wortgottes-Feiern (WGF) in den letzten Jahrzehnten von verschiedenen Seiten gefördert, doch fungieren sie heute meist als Ersatz für die sonntägliche Eucharistiefeier und weniger als eigenständige Formen. Dieses Spannungsverhältnis ist seit Längerem Gegenstand pastoraler Praxis und liturgiewissenschaftlicher Diskussionen, in die sich die Beiträge des Sammelbandes von Stephan Winter (Tübingen) und Arndt Büssing (Witten/Herdecke) einreihen.

Der Leitartikel des Bandes bespricht das von Winter und Büssing gemeinsam verantwortete Forschungsprojekt zur Praxis der WGF, das 2019 durchgeführt wurde (9–57). Dabei orientiert sich das Projekt am Werkbuch von 2004 für Deutschland und Österreich, um die faktische Praxis der WGF zu untersuchen. Unter anderem wurden eine Online-Umfrage und Experteninterviews durchgeführt. Die Ergebnisse zeigen, dass die ekklesiologische und liturgische Bedeutung der WGF zunehmend positiv wahrgenommen wird (18–20). Diese Feierform wird nicht nur von haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern engagiert weiterentwickelt, sondern auch immer mehr als zentrale liturgische Form anerkannt, um das gottesdienstliche Leben in den Gemeinden lebendig zu halten.

Gleichzeitig wurden zahlreiche Herausforderungen in der liturgischen Praxis festgestellt, wie z. B. mangelnde Unterstützung vor Ort (21–23). Zudem bleibt die WGF in vielerlei Hinsicht im Schatten der Eucharistiefeier (29f.). Ein wesentlicher Grund dafür liegt laut der Studie darin, dass die liturgische Struktur der WGF noch zu stark an der Form des Wortgottesdienstes der Messe orientiert ist, was eine eigenständige Ästhetik der WGF erschwert (39–49). Ungeklärte Fragen zur Rolle der Leiter solcher Feiern tragen ebenfalls zu diesen

Herausforderungen bei. Dennoch gelingt es Winter und Büssing, auf Grundlage der empirischen Daten erste Richtlinien für die Weiterentwicklung der WGF zu formulieren (49–56). Vor allem eine deutliche Abgrenzung der WGF hinsichtlich ihrer Texte und Ästhetik vom Wortgottesdienst der Messe erscheint notwendig, um sie als eigenständige Feierform zu etablieren. Neue liturgische Bücher müssten diesem Anspruch gerecht werden.

Trotz der Bedeutung empirischer Studien sollte jedoch nicht vergessen werden, dass die Wirkung des Wortes Gottes in den Herzen der Menschen sich einer Messbarkeit entzieht. Daher sei noch besonders auf den Beitrag von Marco Xu (Münster) (115–152) eingegangen, der die WGF ausgehend von der Worttheologie des Johannesprologs als „Nativitatis-Mysterium“ deutet. Er zeigt auf, dass die Feier des Wortes Gottes untrennbar mit der Fleischwerdung des göttlichen Logos in Jesus Christus verknüpft ist. Xu formuliert ein eigenständiges Modell der WGF (148f.), das innovative Ansätze enthält, etwa die Verkündigung des Johannesprologs am Ende des Verkündigungsdienstes und das Große Glaubensbekenntnis nach der Segensbitte.

Es bleiben jedoch Fragen offen, etwa zur Rolle der Kirchenmusik bei der Weiterentwicklung der WGF. Denn Jungmanns Formschema mit seinen drei Elementen Lesung, Gesang und Gebet weist doch eindeutig darauf hin, dass der Gesang bzw. die Musik eine zentrale Rolle bei der Verinnerlichung des Wortes Gottes beim Menschen spielen kann. Und auch Winter und Büssing betonen die Bedeutung der Kirchenmusik für die zukünftige Entwicklung der WGF (54f.). Auf die weiteren Impulse für die WGF aus Xus Modell und den vielen weiteren Beiträgen des Sammelbandes darf man gespannt sein.

Sebastian Pietsch

 ■ SPIRITUALITÄT

Hermann Wohlgschaft

Dich gibt es nicht, wenn doch, dann komm! Gott in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur

Würzburg 2024: Echter, 560 S., ISBN 978-3-429-05940-8, 24,90 €

„Ich kreise um Gott, um den uralten Turm, / und ich kreise jahrtausendlang“. So schrieb einst Rainer Maria Rilke in einem im September 1899 entstandenen Gedicht, enthalten in seinem „Stundenbuch“. Um Gott kreisen – was heißt das, wie geht das? Auf seine Weise tut das Hermann Wohlgschaft in seinem Opus magnum über – so der Untertitel – „Gott in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur“, einem *vielseitigen* wie *vielseitigen* Buch, das unermüdlich einzukreisen sucht, wo und wie Gott in den Werken zeitgenössischer Schriftsteller(innen) vorkommt. Damit hat er sich zweifelsohne eine(r) Mammutaufgabe gestellt, die einzig dem gelingen kann, der die Ruhe und die Muße hat, ein ungeheuer großes Lesepensum zu absolvieren. Hermann Wohlgschaft ist ein leidenschaftlicher *homo legens*, und das bewahrheitet sich allemal bei seinem groß angelegten Versuch, einen Überblick darüber zu geben, wie renommierte Schriftsteller(innen) der Gegenwart es mit Gott halten. Ist Gott für sie „ein schlechtes Stilprinzip“ (Gottfried Benn), sprachlich ein unhaltbares Wort? Oder gibt es da und dort doch einen wie auch immer gearteten Umgang mit dem Wort „Gott“, weil es ein Wort ist, das einfach nicht umgangen werden kann? Hermann Wohlgschaft sucht den „Grenzverkehr“ zwischen Theologie und Literatur und weiß: Dieser ist da, wo die Frage nach Gott zur Debatte steht, ein „Kreisverkehr“ – und zwar in doppelter Hinsicht:

Es gilt erstens der Frage nachzugehen, wie Autor(inn)en selbst die Gottesfrage umkreisen, und zweitens sich ehrlich der Frage zu stellen, in welcher Hinsicht der Verkehr mit diesen Werken theologische DenkArt bereichern und so davor bewahren kann, sich dort, wo es ihr um Gott, ihren eigentlichen „Gegenstand“ geht, um sich selbst im Kreis zu drehen.

Sage und schreibe 53 renommierte Autor(inn)en der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur bezieht Hermann Wohlgschaft in den Kreis derer ein, mit denen er wohlgermt als „Theologe und Seelsorger“ (16), der „kein Germanist, kein Literaturwissenschaftler“ (16) ist, das Gespräch sucht. Es sind dies allesamt Autor(inn)en, „die hohe literarische Auszeichnungen erhielten“ (16). Dass seine Auswahl „subjektiv und willkürlich“ (16) sei und mithin keineswegs repräsentativ, gibt Hermann Wohlgschaft unumwunden zu und beteuert, dass es ihm eigentlich darum zu tun (gewesen) sei, maßgeblich solche Texte zu besprechen, die wirklich „aussagekräftig“ (16) seien, da in ihnen, „vermittelt durch literarische Figuren, von Gott verschlüsselt oder offenkundig die Rede ist“ (17).

„Von Gott kann man nicht sprechen, wenn man nicht weiß, was Sprache ist.“ Diesen Satz sagte Günter Eich einst in seiner Rede zur Verleihung des Georg-Büchner-Preises im Jahre 1959. Demnach ist es also klug, sich von theologischer Seite denen zu nähern, die offenkundig von Sprache etwas verstehen: eben den Literaturschaffenden. Dass sich das mit Gewinn tun lässt, das belegt Hermann Wohlgschaft gut und gern. Ganz gleich, ob er sich einem Roman aus der Feder eines Siegfried Lenz, eines Martin Walser, einer Sibylle Lewitscharoff,

einer Petra Morsbach nähert, Mal um Mal schafft er es, mit Geschick zu skizzieren, wie sich dort die Frage nach Gott (dar-) stellt. Sein Buch bietet Übersicht über vieles, was religiös musikalischen und religiös unmusikalischen Autor(inn)en eingefallen ist, wenn sie sich getraut haben, sich „die Verwendung des Wortes Gott zu gönnen“ (Andreas Maier).

Der Schriftsteller Wolfdietrich Schnurre stellte 1984 die These auf: „an Gott muss [...] auch [...] gearbeitet werden“. Theologie, die noch weiß, „wo ihr der eigene Kopf steht oder gar das eigene Herz schlägt“ (Johann Baptist Metz), weiß, was sie ist: Arbeit an Gott. Gut tut sie daran, nicht zu vergessen, dass die Arbeit an Gott heute immerhin noch teilumfänglich ebenfalls eine Sache nicht weniger Autor(inn)en der Gegenwartsliteratur ist.

Hermann Wohlgschaft führt überzeugend vor, wie „ein Dialog zwischen Theologie

und Literatur“ (495) geschehen kann. Er referiert und reflektiert literarische Werke, ohne sie zu vereinnahmen. Vielmehr liest er sie so, dass er stets auch das mitliest und nicht überliest, was „das Weiße zwischen den Worten“ (Max Frisch) bildet. Erst wer so liest, nimmt, was er liest, wirklich beim Wort. Vielleicht ist es ja gerade diese und jene „Leerstelle“ in einem Werk der Gegenwartsliteratur, die denen, welche sie entdecken, zu einer „Lehrstelle“ werden kann. Die Lektüre seines dicken Buches ist zugegebenermaßen kein kleiner Happen, dennoch eine lohnende Sache, denn sie ermuntert und ermutigt Seite für Seite dazu, nicht zu vergessen, auch zu einem „Leser seiner selbst“ (Marcel Proust) zu werden – einem Leser, der vielleicht darüber nachdenkt, warum der Satz: „Einen Gott, den ‚es gibt‘, gibt es nicht.“ (Dietrich Bonhoeffer) stimmt.

Bernhard Sill

Impressum

„Theologie und Glaube“ wurde 1909 von der „Bischöflichen philosophisch-theologischen Fakultät“ Paderborn begründet und erscheint viermal jährlich online (Open Access) und als Print-Heft. Die Zeitschrift veröffentlicht wissenschaftliche Beiträge und Rezensionen aus allen Disziplinen der Theologie sowie aus dem gesamten Spektrum der für die christliche Theologie relevanten Themenbereiche. Sie ist gerichtet an theologisch und wissenschaftlich interessierte Leserinnen und Leser. Herausgeber ist das Professorium der Theologischen Fakultät Paderborn.

Herausbergremium Professorium der Theologischen Fakultät Paderborn

Schriftleitung Prof. Dr. Dr. Bernd Irlenborn
Prof. Dr. Christoph Jacobs
Prof. Dr. Michael Konkel

Redaktion und Satz Svenja Schumacher M. A.

Kontakt Schriftleitung „Theologie und Glaube“
Kamp 6 | 33098 Paderborn
Tel.: +49 5251 121-740
E-Mail: thgl@thf-paderborn.de

Verlag Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG
Soester Straße 13 | 48155 Münster
(Bestellungen, Kündigungen und sonstige geschäftliche
Mitteilungen sind direkt an den Verlag zu richten.)

Bezugspreise Einzelheft: 14,80 €
Jahresabonnement: 48,00 €
(Preise jeweils zuzüglich Porto)
Digitale Ausgabe: kostenfrei

Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der Schriftleitung bzw. der Herausgeber wieder.

Vorschau

115. Jahrgang | 2. Vierteljahr 2025 | Heft 2

ThG1 Theologie und Glaube

STEPHAN WAHLE/ERZBISCHOF UDO MARKUS BENTZ

Zur Zukunft des Theologiestudiums am Standort Paderborn
Ein Gespräch

EDELTRAUD KLUETING

Von der Heiligenverehrung durch das Volk
zur Institutionalisierung der Heiligsprechung

DANIEL REMMEL

Dekonstruktion des Anthropozentrismus?
Radikalphänomenologische Perspektiven auf das Mensch-
Natur-Verhältnis

RÜDIGER ALTHAUS

Die Bestellung eines neuen Diözesanbischofs
Ein Resümee aus „paderbörnsch“-kanonistischer Sicht

THERESA-MARIE OESSELKE

Geistlicher Missbrauch an kontemplativen Ordensfrauen
Eine Problemanzeige

MIT KURZBEITRÄGEN VON:

PETER SCHALLENBERG

MICHAEL MENKE-PEITZMEYER

Aschendorff

*Erscheint im April 2025 online
und als Print-Ausgabe!*