

GOTTESDIENST FEIERN IM KONFESSIONSLOSEN RAUM

Ein Nachwort

Alexander Deeg

I. FEIERN IM KONFESSIONSLOSEN RAUM – ODER: HERAUSFORDERUNG WITTENBERG 2017

Am 28. Mai 2017 wurde im konfessionslosen Raum ein Gottesdienst gefeiert. Der Abschlussgottesdienst des Berliner Kirchentages und der so genannten »Kirchentage auf dem Weg« fand auf den Elbwiesen mit Blick auf die Silhouette der Stadt Wittenberg statt. Etwa 120.000 Mitfeiernde zählten die Veranstalter, andere hielten diese Zahl für deutlich zu hoch gegriffen. Wie viele Konfessionslose dabei waren (und ob überhaupt), konnte niemand zählen.

Ein weißes Kreuz war auf der Wiese aufgerichtet. Es ragte einige Tage lang in den Himmel über Wittenberg – und verschwand kurz danach wieder, wie die gesamte Einrichtung der Festwiese, die für mehrere Millionen Euro dort kurzzeitig eingerichtet worden war. Die Lutherstadt Wittenberg hat deutlich weniger als 15% Christenmenschen, die große Mehrheit ist konfessionslos. Für den Kirchentag war der konfessionslose Raum die Kulisse für eine Inszenierung, die mit diesem Raum nur historisch etwas zu tun hatte.

Genau dies beklagt Marie-Kristin Landes, Journalistin beim Mitteldeutschen Rundfunk, in ihrer Wahrnehmung des Kirchentags und vor allem des Schlussgottesdienstes, die unter der Überschrift »Anmerkungen zum Kirchentag: Eine Nummer kleiner, bitte!« zu lesen war.¹ Der Artikel sagt viel über die Wahrnehmung (oder eben: die fehlende Wahrnehmung) des konfessionslosen Raumes durch diese Inszenierung der evangelischen Kirche. Landes beschreibt in diesem Artikel auch ihre ei-

¹ Vgl. <http://www.mdr.de/sachsen-anhalt/refjahr-anmerkungen-zu-den-reformationsfeierlichkeiten-in-wittenberg-100.html> [Zugriff vom 5.6.2017].

gene religiöse Biographie als evangelisch Getaufte, die zudem in einen evangelischen Kindergarten ging – weil es der nächste zu ihrem Elternhaus war –, die aber nun der Kirche eher distanziert gegenübersteht. Zum Festgottesdienst stellt sie fest: »Hier feiert die evangelische Kirche nicht wirklich mit den Menschen, sondern sich selbst. Anstatt sich der Stadt und der Region zu öffnen, nimmt sie diese am Wochenende ein – koste es was es wolle.« Schon die Inszenierung der Größe befremdet sie:

»Hat nicht Martin Luther die 95 Thesen an die Tür der Schlosskirche geschlagen, um die Prunk- und Protzsucht der katholischen Kirche seiner Zeit anzuprangern«, schoss es mir durch den Kopf. Auf der Festwiese hatte ich plötzlich das Gefühl, 500 Jahre nach der Reformation haben sich die Verhältnisse umgekehrt. Rund acht Millionen Euro soll allein das Spektakel kosten, das hier aufgebaut wurde. Ein Aufwand, den sich viele Menschen aus der Region wahrscheinlich nur im Fernsehen kurz ansehen werden.«

Genau dieses Desinteresse an den Menschen, in deren Mitte man da eine Festwiese installiert, verwundert Landes. »Ich dachte, an einem Kirchentag geht es vor allem darum, mit den Menschen in einen Dialog zu treten.« Dies aber könne nicht durch eine Inszenierung fernab der Menschen geschehen, sondern finde weitaus intensiver »auf den unzähligen kleinen Veranstaltungen in den Tagen zuvor [...]« statt. Daher wäre eine Veranstaltung ein paar Nummern kleiner aus der Sicht der Journalistin sinnvoll.²

Der Gottesdienst auf der Festwiese in Wittenberg ist nur ein Beispiel für einen Gottesdienst, der zwar geographisch im konfessionslosen Raum stattfindet, der diesen Raum aber nicht wahrnimmt, geschweige denn als liturgische, homiletische und theologische Herausforderung ernst nimmt. Wie könnte es anders sein, so fragte das Fachgespräch des Liturgiewissenschaftlichen Instituts im Februar 2016, und die Beiträge dieses Bandes widmen sich dieser Herausforderung.

² Selbst manche der mitfeiernden Christenmenschen aus ganz Deutschland, so erzählten mir etwa Studierende, die an dem Festgottesdienst teilgenommen hatten, hätten das Gefühl gehabt, dass es bei diesem Festgottesdienst eigentlich nicht um sie gegangen wäre, sondern dass sie nur (in möglichst großer Anzahl!) gebraucht worden wären, damit die Bedeutung des Protestantismus für alle sichtbar würde (ganz anders übrigens, so erzählten mir Mitfeiernde, in der vorangegangenen Taizé-Nacht, die ein überaus eindrucksvolles Erlebnis gewesen zu sein scheint).

2. KONFESSIONSLOS? – ZUR FRAGE DER BEGRIFFE

Aber ist es überhaupt richtig, vom *konfessionslosen Raum* zu sprechen? Steht nicht bereits dieser Begriff für eine problematische Wahrnehmung? Es gibt eine Art Normativität des »Konfessionellen« – und eine Abweichung, die sich dann als »Konfessionslosigkeit« bezeichnen und aus der Sicht der Konfessionsgebundenen leicht als defizitärer oder zu überwindender Zustand beschreiben lässt.

Es ist interessant, dass der für seine christologische Exklusivität bekannte Karl Barth bereits im ersten Band seiner Kirchlichen Dogmatik 1932 schrieb:

»Gott kann durch einen Heiden oder Atheisten zu uns reden und uns damit zu verstehen geben, daß die Grenze zwischen Kirche und Profanität immer noch und immer wieder ganz anders läuft, als wir bisher zu sehen meinten.«³

Viel später, 1959, schreibt er dann im Kontext der Versöhnungslehre: »Es gibt in der von Gott in Jesus Christus versöhnten Welt keine von ihm sich selbst überlassene, keine seiner Verfügung entzogene Profanität.«⁴ In *theo*-logischer Perspektive ist die Unterscheidung in *Räume* des Konfessionellen oder Konfessionslosen oder Säkularen undenkbar. Damit aber ist notwendig eine *Haltung* verbunden, die den konfessionslosen Raum nicht zunächst als Raum von Menschen mit einer Defiziterfahrung klassifiziert. Der Dialog aus einer konfessionellen Perspektive mit nicht Konfessionsgebundenen geschieht nicht in der Erwartung, dass die einen etwas »haben«, was den anderen fehlt, sondern in der Erwartung, dass auch »durch einen Heiden oder Atheisten« Gott sprechen kann – und die Wirklichkeit Gottes jede kirchlich-institutionelle Wirklichkeit übersteigt.

Gleichzeitig aber gilt es, bewusste Entscheidungen von Menschen auch als solche zu akzeptieren. Theologische Lehren wie die vom »anonymen Christentum«⁵ oder bestimmte Spielarten liberaler Religionstheorien, die *allen* Menschen unterstellen, *religiös* oder *gar christlich* zu sein,

³ Karl Barth, KD I/1 (1932), 56.

⁴ Karl Barth, KD IV/3 (1959), 133.

⁵ Vgl. Karl Rahner, Die anonymen Christen, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 6, Einsiedeln 1965, 545–554.

auch wenn diese sich selbst nicht so verstehen würden, sind durch die empirischen Realitäten immer neu zu hinterfragen.

In der jüngsten EKD-Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, deren Daten 2012 erhoben wurden, stimmten lediglich 3,8% der Konfessionslosen dem Satz »Ich bin religiös auf der Suche« zu;⁶ 86,7% der Konfessionslosen sagten, sie würden sich »nie« über religiöse Themen austauschen.⁷ Und auf die Nachfrage, ob sie manchmal das »Bedürfnis« nach diesem Austausch hätten, sagte eine überwältigende Mehrheit von 98,1% »Nein«.⁸ Es gibt also bei den Konfessionslosen *kein* irgendwie vorhandenes religiöses Bedürfnis, das als solches artikuliert würde - und übrigens erst recht keinen signifikanten Unterschied in der Lebenszufriedenheit zwischen Evangelischen und Konfessionslosen.⁹ Man kann problemlos auch »konfessionslos glücklich« sein.¹⁰

Damit gilt: So sehr es aus Gottes Perspektive keinen konfessionslosen bzw. säkularen Raum gibt, existiert dieser in anthropologischer und soziologischer Perspektive durchaus. Dabei ist es soziologisch entscheidend, die Konfessionslosen differenziert zu betrachten. Das tut etwa Gert Pickel, der Typen unterscheidet: die »vollständigen«, die »nichtgläubigen«, die »herkunftschristlichen«, die »individualistischen«, die »traditionalistischen« und die »gläubigen« Konfessionslosen.¹¹ Solche Typisierungen zeigen, dass Konfessionslosigkeit keineswegs eo ipso mit

⁶ Vgl. Heinrich Bedford-Strohm/Volker Jung (Hrsg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2015, 501.

⁷ Vgl. a. a. O., 502.

⁸ Vgl. a. a. O., 503.

⁹ 12,4% der Evangelischen sagen, sie seien »ganz und gar« mit ihrem Leben zufrieden, bei den Konfessionslosen sind es 11,0%. Auf einer Skala von 1 bis 10 zur Lebenszufriedenheit (wobei 10 die höchste Zufriedenheit markiert) landen die Evangelischen im Schnitt bei 7,8%, die Konfessionslosen bei 7,5%. Wer daraus den Schluss ziehen will, Evangelisch-Sein bedeute eine deutlich erhöhte Zufriedenheit, muss die Zahlen schon sehr eigenwillig interpretieren (vgl. zu den Zahlen a. a. O., 506f.).

¹⁰ Vgl. den Titel der Studie von Hans-Martin Barth, *Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein*, Gütersloh 2013.

¹¹ Vgl. Michael Domsgen, *Konfessionslosigkeit. Annäherungen über einen Leitbegriff in Ermangelung eines besseren*, in: ders./Dirk Evers (Hrsg.), *Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext*, Leipzig 2014, 11-27, 15; vgl. dazu auch den Beitrag von Michael Meyer-Blanck in diesem Band.

Gegnerschaft zum Christentum, Agnostizismus oder Atheismus einhergeht. So verschieden, wie die Kirchenmitglieder untereinander sind, sind es auch und erst recht die Konfessionslosen. Wieder einmal erweist sich die Welt als komplexer, als es dualisierende Begrifflichkeiten glauben machen.

Der Begriff *konfessionslos* hat zweifellos einen weiteren Nachteil, indem er suggeriert, dass sich die religiöse Lage durch den Bezug zu einer *Konfession* entscheide. Die konfessionelle Logik, wie sie sich in Differenzierungen wie *evangelisch* oder *katholisch* oder *orthodox* bzw. in Binnendifferenzierungen zwischen *evangelisch-lutherisch*, *evangelisch-reformiert* oder *evangelisch-uniert* zeigt, wird in der Wahrnehmung der meisten Menschen in den Kirchen und erst recht jenseits der Kirchen nicht als Leitdifferenz gedacht und erlebt. Die Frage im Osten Deutschlands lautet ja nicht: »Bist du lutherisch?«, sondern eher: »Bist du Christ?« Oder: »Glaubst du etwa an Gott?«

Charles Taylors große Erzählung »Ein säkulares Zeitalter« versucht auf die schlichte Frage eine Antwort zu geben: »Wieso fällt es zumindest in vielen Milieus des modernen Westens so schwer, an Gott zu glauben, während es um 1500 praktisch unmöglich war, nicht an ihn zu glauben?«¹² Seine Antwort: Menschen leben neuzeitlich im »immanente[n] Rahmen«¹³ und verabschieden so die Transzendenz aus immer weiteren Bereichen ihres Lebens. Gott oder ein transzendentes Wesen werden immer weniger benötigt, um die Welt zu erklären und zu verstehen – das unternehmen vor allem die Naturwissenschaften. Gott hört auch auf, der Garant staatlicher Ordnung zu sein: »Von Gottes Gnaden« kann sich niemand mehr auf seine Herrschaft berufen (obgleich dies selbstverständlich immer wieder geschieht – bis zu den Auswüchsen der von *Adolf Hitler* und den Seinen reklamierten »göttlichen Vorsehung« für ihren Bau des »Dritten Reiches«). Gott wird auch nicht als Basis eines Rechtssystems angerufen. Es gibt im juristischen Bereich Gesetze, die in argumentativ-hermeneutischen Verfahren durch unabhängige Richter auf konkrete Situationen angewendet werden. Damit verbinden sich – trotz aller Dialektik der Aufklärung – im gesellschaftlichen Diskurs Rationalität und Pluralität, die derzeit (noch!) die westlichen Gesellschaften bestimmen, aber zweifellos verteidigt werden müssen. Zugleich wird damit aber der

¹² Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, aus dem Englischen von Joachim Schulte, Berlin 2012 (Frankfurt/M. 2009), 899.

¹³ Vgl. a. a. O., 899–989.

Raum beschränkt, der der Transzendenz noch bleibt. Für die Gläubigen erhält sie ihren primären Spielraum in Erfahrungen der menschlichen Innerlichkeit: im Gefühl oder Gewissen.

Vor *dieser* neuzeitlichen Herausforderung steht jeder *Gottesdienst* grundlegend. Wenn Menschen darin zusammenkommen, um in einen Wort-Wechsel mit Gott zu treten, dann erscheint genau dies neuzeitlich grundlegend fraglich und für die meisten Konfessionslosen als merkwürdiges Verhalten. In der bereits erwähnten neuesten EKD-Mitgliedschaftsstudie sagten 91,2% der Konfessionslosen, sie würden »nie« beten, 5,8% meinten, sie täten dies seltener als mehrmals im Jahr.¹⁴ Die grundlegende Praxis der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde muss daher als merkwürdig erscheinen.

Vielleicht wäre es klug, davon zu sprechen, dass wir Gottesdienste im Kontext des *immanenten Rahmens* feiern – und damit eine Problemlage beschrieben ist, die Konfessionelle wie Konfessionslose teilen. Damit würde das Problem des Gefälles, das durch den Begriff *konfessionslos* entsteht, und der möglicherweise problematischen Haltung den *Konfessionslosen* gegenüber beseitigt. Und die etwa von Michael Domsgen, aber auch vielen anderen Theologinnen und Theologen gepflegte Neugier auf die Wahrnehmung, auf die Entdeckung von Lebenslogiken und auf den diesbezüglichen Austausch, wäre leichter möglich – wobei freilich, worauf auch Domsgen verweist, die *soziologische* Berechtigung des Begriffs bleibt.¹⁵

3. EIN RÜCKBLICK AUF DAS FACHGESPRÄCH 2016 UND AUF DIE BEITRÄGE DIESES BUCHES

Im Leipziger Fachgespräch vom Februar 2016 spielten die theoretischen Hintergrunddiskurse vor allem im einleitenden Beitrag des Berliner Kul-

¹⁴ Vgl. Vernetzte Vielfalt, a. a. O. (Anm. 6), 496.

¹⁵ Ob es dem – nach dem Fachgespräch erschienenen – Buch von Hartmut Rosa gelingen kann, die Diskussion um Religion und ihre Bedeutung auf eine Ebene zu führen, die quer zu den bisherigen Diskursen verläuft? Interessanter als der Versuch, über die Kategorie des »Sinns« eine anthropologische Fundamentalbestimmung mit religiöser Anschlussfähigkeit zu finden, erscheint es mir, die Kategorie der »Resonanz« probeweise einzuspielen, die Hartmut Rosa in die Diskussion gebracht hat; vgl. ders. Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016.

turwissenschaftlers *Daniel Weidner* eine Rolle. Weidner geht der Frage nach, ob und inwiefern unsere Gesellschaft als *säkular* zu beschreiben ist und wie wir es geworden sind. Dazu blickt er auf grundlegende soziologische, philosophische und kulturwissenschaftliche Werke der vergangenen Jahre – von Detlev Pollack bis Charles Taylor –, stellt diese vor und zeigt deren (jeweils begrenzte) Leistungsfähigkeit zur Beschreibung des »Religiösen« in der (westlichen/europäischen) Gesellschaft der Gegenwart. Weidner warnt davor, Begriff und Idee der Säkularisierung zu verabschieden. Gerade die relative Unschärfe des Begriffs mache ihn zugleich problematisch und unentbehrlich. Der Begriff eröffne individuelle, gesellschaftliche und politische Dimensionen und ermögliche einen Zugang, um das »lange Ungedachte der Religion« gegenwärtig neu zu denken.

Der Bonner Praktische Theologe und Vorsitzende der Liturgischen Konferenz *Michael Meyer-Blanck* bestimmt die Liturgie grundlegend als »Raum des Unbekannten« – und versteht dies keineswegs nur in einem engen pädagogischen Sinn, wonach für viele Menschen gottesdienstliche Praxis unbekannt sei, aber bekannt gemacht werden könne. Im Gegenteil sei der Gottesdienst – quasi als fundamentalliturgische Grundregel – für Konfessionelle und Konfessionslose gleichsam (!) als Raum des Unbekannten und Unbestimmten zu verstehen. Meyer-Blanck begründet dies mit dem biblischen Verständnis von Offenbarung einerseits, der ästhetischen Dimension des Glaubens andererseits. Gott zeige sich im Zeigen als Entzogener – und gleichzeitig führe Glauben nicht primär in ein Wissen, sondern in ein Empfinden und persönliches Erleben, das über eine *securitas* des »Habens« immer hinausweise. In dieser Hinsicht verschwindet der Unterschied zwischen Konfessionslosen und Konfessionsgebundenen und der Gottesdienst dient dazu, das Unbestimmte expressiv zum Ausdruck und transformierend zur Wirkung zu bringen. Gleichzeitig kann es ihm gelingen, »die notwendige Bestimmtheit von Religion [...] erneut in eine produktive Form von Unbestimmtheit zu überführen«. Die Dialektik von Bestimmtheit und Unbestimmtheit wird so auch zur liturgiepraktischen Grundregel jeder Liturgiegestaltung – und bedeutet etwa für die Feier von Kasualien Anderes als für die Gestaltung von Andachten in einer Citykirche.

Die kultur- und liturgiewissenschaftlich grundlegenden Diskurse über den konfessionslosen Raum und die Säkularisierung waren in dem Leipziger Fachgespräch eingebunden in konkrete Wahrnehmungen. In der Leipziger Innenstadt wurden in den vergangenen Jahren zwei

Kirchenneubauten errichtet: die am 9. Mai 2015 geweihte katholische Propsteikirche St. Trinitatis und die evangelische Universitätskirche St. Pauli.

Der Leipziger katholische Propst *Gregor Giele* stellt die Propsteikirche in architektonischer und liturgischer Dimension vor. Mit dieser Kirche wurde inmitten einer mehrheitlich konfessionslosen Stadt in Ostdeutschland ein Bau geschaffen, der katholische Identität *und* Offenheit zu der Stadt hin zum Ausdruck bringen und neu schaffen soll. So bietet der Bau einen offenen Eingang hin zur Stadt ohne Zäune und Begrenzungen; andererseits aber bietet das Kirchengebäude selbst die Möglichkeit, Geborgenheit und Stille inmitten einer turbulenten Stadt zu finden.

Am 30. Mai 1968 wurde die evangelische Leipziger Universitätskirche St. Pauli auf Anordnung der SED gesprengt. Mit der friedlichen Revolution begann auch eine Diskussion um die Frage, ob und wie diese Kirche nun nach dem Ende der SED-Diktatur wieder aufgebaut werden soll. Der Leipziger Universitätsprediger und Praktische Theologe *Peter Zimmerling* blickt auf diese Diskussion, vor allem aber auf den 2017 fertig gestellten Neubau der Leipziger Universitätskirche, die als Raum per definitionem ein Hybrid sein soll und wird: »Kirche als Aula – Aula als Kirche«. Der neue Bau bietet so die Möglichkeit, Bestehendes fortzuführen – und vor allem an die mehr als 300-jährige ununterbrochene Tradition des Leipziger Universitätsgottesdienstes anzuknüpfen. Gleichzeitig ist der Bau (wie jeder andere auch) »Produkt unserer gegenwärtigen Gesellschaft und Kirche«. Er spiegelt die Auseinandersetzungen zwischen Universität und Kirche und die komplexe Herausforderung, als Simultaneum aus Aula und Kirche in einer mehrheitlich agnostischen bzw. atheistischen Landschaft zu existieren. Peter Zimmerling umschreibt diese Herausforderungen und charakterisiert den neu entstandenen Raum u. a. als »Angebot öffentlicher Seelsorge«.

Der Bochumer Liturgiewissenschaftler *Stefan Böntert* charakterisiert Kirchenräume in der Gegenwart und insbesondere im Kontext säkularer Öffentlichkeit als »Orte der Zeitgenossenschaft des Glaubens« und zeigt in dem Artikel am Beispiel der Leipziger Propsteikirche, was das bedeutet. Kirchenneubauten ziehen die besondere Aufmerksamkeit auf sich – in Zeiten, in denen eher Fragen der Umnutzung oder Neunutzung nicht mehr benötigter Kirchenräume auf der Agenda stehen. »In einer pluralen Gesellschaft stellt ein neuer Kirchenbau immer mehr als nur eine Immobilie dar, in der eine in sich geschlossene Gemeinschaft von Gläubigen, getragen von ihren religiösen Überzeugungen, ihre Gottes-

dienste feiert.« Böntert beobachtet exemplarisch die Reaktionen, die der Bau der Propsteikirche hervorgebracht hat, und zeigt, dass die Kategorie der Sakralität auch in einer vermeintlich säkularen Umgebung keineswegs aufgehört hat zu existieren. Sie wird im Kontext des Kirchenneubaus in neuartigen Konstellationen sichtbar. In einem säkularen Kontext gilt: »Die stillschweigend vorausgesetzte Normalität vom Verschwinden des Religiösen gerät ins Wanken, deshalb wirkt der Bau irritierend [...].«

Der Zürcher Theologe und Leiter des Theologischen Sekretariats der Zürcher Reformierten Kirche *Matthias Krieg* zeigt – mit Argumenten und Poesie, mit Bildern und Thesen –, dass »blue religion« der Signatur des Religiösen in der Gegenwart entspricht. Negativ bedeutet dies: Nicht die festen Lehren sind es, die Religion ausmachen, nicht die Institution, nicht die Tradition. Positiv heißt das, dass alles dies nicht einfach verschwindet, sondern sich vielfältig vermischt und verflüssigt, sich hineinbegibt in individuelle Biographien (wie die des Autors), in unterschiedliche Milieus und ihre ästhetischen Paradigmen. Den Raum der Gegenwart beschreibt Krieg so als nach-konfessionell, nicht als konfessionslos. Das Christliche als spezifisches Nach-Phänomen finde in diesem nach-konfessionellen Raum Nischen und könne mit individueller Expressivität und individueller Sehnsucht plural interagieren. Liturgiepraktisch sei es dazu nötig, die gottesdienstlichen Genotypen in vielfältigen Phänotypen darzustellen, damit Wort und Leben aufeinandertreffen, und dabei die Frage nicht aus dem Blick zu verlieren: »Käme Jesus heute als Performer, Postmaterieller, Eskapist, wo könnte er *sein Haupt hinlegen?*«

Die derzeit in Marburg wirkende Praktische Theologin *Emilla Handke* steuert zu dem Band einen Beitrag bei, der nicht auf dem Fachgespräch vorgetragen wurde, sondern auf die 2016 veröffentlichte Dissertationsschrift der Autorin zurückgeht. Handke hat sich darin mit *religiösen Jugendfeiern* beschäftigt – Feiern, die eine Alternative zu Konfirmation einerseits, Jugendweihe andererseits für konfessionslose Jugendliche bieten wollen und in Kooperation von Kirchen und z. B. (kirchlichen) Schulen seit einigen Jahren im Osten Deutschlands angeboten werden. Handke zeigt die Notwendigkeit solcher Feiern auf, die vor allem darin begründet ist, dass Jugendliche aus konfessionslosen Kontexten keinen Zugang zur Konfirmation finden (in der sich eine fremde Gruppe in einer spezifisch codierten, fremden Semantik darstellt), aber auch keineswegs alle vom Angebot der Jugendweihe begeistert sind. Zentrales Element der Jugendfeiern ist der Segen. Die Gestalt dieses Segens wie auch der übrigen Feier wird im Dialog mit den Jugendlichen erarbeitet. Handke zeigt

die Chance, die u. a. darin liegt, religiöse Lernprozesse zu initiieren, – und fordert, den Liturgiebegriff so zu weiten, dass er solche Veranstaltungen mit einschließt und als »gesellschaftliche *Dienstleistung*« begriffen wird. Gleichzeitig brauche es über diese Feiern hinaus »Mut und Kreativität zu [weiteren] intermediären Ausdrucksformen«.

Konrad Müller, Leiter des Gottesdienstinstituts der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, hatte am Ende des Fachgesprächs die Aufgabe, die Beiträge und Diskussionen aus seiner Sicht zu resümieren. Im Nachklang hat er daraus einen größeren Artikel gemacht, der sich grundsätzlich mit der Frage nach Konfessionslosigkeit auseinandersetzt. Die leitende These, auf die Müllers Argumentation zuläuft, lautet: »Eine ›konfessionslose‹ Gesellschaft sucht, fürchtet, erhofft und – braucht einen konfessionellen, einen identitätsstarken, einen ›kirchlichen‹ Gottesdienst.« Hintergrund für Müllers Überlegungen ist dabei u. a. die Einsicht, dass wir nicht etwa in einer konfessionslosen, sondern weit eher in einer *multi-konfessionellen* Gesellschaft leben, deren philosophische Genealogien er in zahlreichen Spuren andeutet. In dieser Gesellschaft stehe mit dem Konzept der *Locality* eine Denkfigur bereit, die es ermögliche, überzeugende Lebensformen inmitten der Pluralität und Globalität zu beschreiben. In diese Richtung imaginiert Müller dann auch die Zukunft des (evangelischen) Gottesdienstes.

4. THESEN UND OFFENE FRAGEN ODER: MISSIO DEI UND GOTTESDIENST IM KONFESSIONSLOSEN RAUM

Das Leipziger Fachgespräch war für das Liturgiewissenschaftliche Institut ein Auftakt, um die Frage nach dem Gottesdienst in den gegenwärtigen gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten intensiver zu bedenken. Dabei zeigte sich grundlegend, dass die Bestimmung der gesellschaftlichen und kulturellen Situation auch die Wahrnehmung und künftige Ausrichtung der gottesdienstlichen Feier mitbestimmt. Es macht einen Unterschied, ob die Gesellschaft als *konfessionslos* oder als *nach-konfessionell* (Krieg) oder als *multi-konfessionell* (Müller) oder als *säkular* bestimmt wird. M.E. gewinnt der Diskurs, wenn nicht *ein* Modell bzw. *ein* Leitbegriff die Diskussion bestimmt, sondern das Feld des Umgangs mit Religion in der Gesellschaft durch verschiedene, nicht aufeinander reduzierbare Begriffe aufgespannt wird, die die Möglichkeit wechselseitiger Korrektur und immer neuer Verfremdung vorliegender

Stereotype bieten. Auf diesem Hintergrund stelle ich abschließend nur einige Thesen, Überlegungen und Fragen zum Gottesdienst im (auch!) *konfessionslosen* Raum vor.

4.1 Mission statt Werbung

Ich wage einen Satz, der gefährlich und missverständlich klingt: Im konfessionslosen Raum geht es um Mission, nicht um Werbung! Möglich wird dieser Satz nur, wenn er auf dem Hintergrund der missionstheologischen Neuausrichtung der vergangenen Jahrzehnte gehört wird. Mission ist dann nicht die überlegene Geste, all jenen, die noch ahnungslos sind, eine entscheidende »gute Nachricht« zu bringen, die andere »haben« und »besitzen« und »austeilen« können, sondern bedeutet *Partizipation an der Missio Dei*. Kirchen tragen nicht Gott in eine Gott-lose Welt, sondern entdecken, wo und wie Gott auch im konfessionslosen Raum (und gerade dort!) längst anwesend ist. Sie sind so suchend, fragend, entdeckend mit ihm unterwegs dorthin, wo er schon längst ist.¹⁶

Diese Haltung hat die eingangs zitierte Journalistin im Gottesdienst zum Wittenberger Kirchentag vermisst. Es ist eine Haltung, die grundlegend von »Werbung« unterschieden ist. Werbung überlegt sich Strategien, um Menschen als Kunden zu gewinnen und möglichst an das beworbene Produkt zu binden. Dies setzt aber voraus, dass das Produkt in den Händen der Verkäufer ist und von dort auch weitergegeben werden kann. Dem entzieht sich das Evangelium!

Menschen haben ein feines Gespür dafür, wenn sie nicht als Menschen, sondern nur als Konsumenten im Blick sind – und dürfen von Kirche zu Recht etwas anderes erwarten! Es war m. E. ein vernichtendes Urteil, als Christina Rietz in DIE ZEIT schrieb, man habe angesichts des Reformationsjubiläums das Gefühl, in einer protestantischen Dauerwerbeseite gelandet zu sein.¹⁷ Ständig preise sich die Kirche an, finde sich toll, stelle sich dar. Mission als Nachfolge auf dem Weg der *Missio Dei* wurde in der Wahrnehmung nicht nur dieser Journalistin abgelöst von Werbung.

Liturgisch bedeutet das m. E. zunächst, dass Gottesdienste nicht in der Logik des Um-zu gefeiert werden – als »Angebot«, um Menschen

¹⁶ Vgl. zur praktisch-theologischen Rezeption neuerer missionstheologischer Ansätze u. a. das Themenheft der »Pastoraltheologie«, 95 (2006), H. 3.

¹⁷ Vgl. Christina Rietz, Da müssen wir durch, 14.10.2016, greifbar unter: <http://www.zeit.de/2016/43/luther-dekade-festjahr-katholiken>.

zu interessieren, um potenziell neue Mitglieder zu gewinnen, um im Benchmarking mit den anderen Gemeinden doch die höheren Besucherzahlen auf der eigenen Seite zu wissen. Sie sehen Gott hinterher, folgen seinen Spuren (vgl. Ex 33,20–23) in den konfessionslosen Raum, loben ihn, klagen ihre Not – und gewinnen so in der Liturgie einen Freiraum in der Welt, der bemerkt werden wird, wann immer jemand den Weg in einen der Gottesdienste findet.

Die Architektur der Leipziger Propsteikirche zeigt diese Bewegung in ihrem Miteinander von Offenheit zur Stadt und Bewusstsein der eigenen Feierlogik deutlich. Das zur Innenstadt Leipzigs hin gelegene Nordfenster der Propsteikirche ist dabei insofern bemerkenswert, weil auf ihm die *ganze Bibel* eingraviert wurde. Zwischen dem »Innenraum« der gottesdienstlichen Gemeinde und dem »Außenraum« der Stadt steht das biblische Wort und öffnet den einen Raum für den anderen. Mit den Worten, Bildern und Geschichten der Bibel, so deute ich diese Besonderheit der Propsteikirche, wird die Wirklichkeit dieser Welt als eine von Gott bestimmte Wirklichkeit sichtbar.

4.2 Eine Typologie des Gottesdienstes: Gottesdienst im Alltag der Welt – Gottesdienst als intermediäre Ausdrucksform – Gottesdienst als Feier des Gottesgeheimnisses

Die Erkundungen des Liturgiewissenschaftlichen Fachgesprächs legen es nahe, den Begriff »Gottesdienst« in der Weite aufzuspannen, die ihm spätestens seit Martin Luther innewohnt. Es gibt den Gottesdienst im Alltag der Welt, den auch Ernst Lange als die eigentliche Herausforderung und Bewährungsprobe des christlichen Gottesdienstes beschrieb.

Auf der anderen Seite des Spektrums gibt es den Gottesdienst als Feier des Gottesgeheimnisses, als sonntäglichen Gottesdienst, als *ekklesia*-Phase der Gemeinde. Beide haben miteinander zu tun und fordern sich wechselseitig heraus. Etwa in den Fürbitten ist es entscheidend, dass die *ekklesia* durchsichtig wird für den Gottesdienst im Alltag der Welt, ohne als bloße Tankstelle zur Befüllung leergelaufener spiritueller Batterien funktionalisiert und instrumentalisiert zu werden. Liturgiewissenschaftlich gesprochen geht es m. E. darum, Gottesdienst in der durch die beiden Brennpunkte *Peter Brunner* und *Ernst Lange* aufgespannten Ellipse¹⁸ zu feiern, die viel Raum für unterschiedliche Gestaltungen, vor

¹⁸ Vgl. die beiden grundlegenden Texte: Peter Brunner, *Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde*, Kassel 1954; Neudruck: Hannover 1993;

allem aber für die - von Emilia Handke ins Spiel gebrachten - *intermediären Ausdrucksformen* bietet. Sie bietet die Chance, jenseits der *Werbung* zu zeigen, wie viel Platz im Raum von Gottes Weltwirklichkeit für die verschiedenen Menschen unserer Gesellschaft ist.¹⁹ Emilia Handke zeigt eindrucksvoll, wie verheißungsvoll, aber auch schwierig es ist, diese Feiern *im Dialog* mit nicht konfessionell gebundenen Menschen vorzubereiten und zu gestalten. Genau dieser Dialog erscheint mir aber, wie eingangs bereits gesagt, als entscheidende Bedingung für ein kirchliches Agieren im konfessionslosen Raum.

4.3 Der eine Gottesdienst in der Vielfalt seiner Klanggestalten

Was bedeuten die Wahrnehmungen dieses Fachgesprächs für die Feier von Gottesdiensten an Sonn- oder Feiertagen? Ich bin noch deutlicher überzeugt, dass es gut und hilfreich wäre, wenn es gelänge, das Entweder-Oder zwischen traditionellem bzw. traditionskontinuierlichem Gottesdienst einerseits und den so genannten alternativen Gottesdiensten bzw. den Gottesdiensten eines zweiten Programms andererseits hinter uns zu lassen. Diese Unterscheidung geht teilweise mit problematischen und falschen Einschätzungen der Wirkung dieser Gottesdienste einher: Der Vorwurf an alle, die traditionskontinuierlich feiern, kann dann lauten: Ihr nehmt die gesellschaftlichen Transformationen nicht wahr! Ihr exkludiert die, die nicht intensiv sozialisiert sind! Ihr schottet euch in eurer Feiergestalt ab! Und die alternativen Gottesdienste, die sich in ihrer Logik als ein Gegenprogramm verstehen, sehen sich dann als einladend, niederschwellig, offen für die anderen, als Inkulturationen des Überkommenen in eine neue kulturelle Welt - obgleich sich empirisch immer wieder zeigt, dass sie das Ziel, säkulare oder konfessionslose Menschen zu gewinnen, nur in sehr bescheidenem Umfang erreichen.

Es gilt neu zu erkennen, dass der *eine* Gottesdienst als rituelle Feierform der Begegnung von Gott und Mensch schon immer in verschiedenen Klangfarben stattfand und sich unterschiedlicher Ästhetiken bedien-

Ernst Lange, *Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart*, Gelnhausen/Stuttgart 1965.

¹⁹ Ein eindrucksvolles Beispiel für eine solche Form liegt in den Friedensgebeten vor, die Ende der 1980er Jahre eine entscheidende Rolle bei der Friedlichen Revolution etwa in Plauen oder Leipzig spielten. Eine ausführliche Dokumentation und liturgiewissenschaftliche Auswertung der Plauener Friedensgebete erstellt derzeit Thomas Roscher in einer Leipziger Dissertation.

te. Gottesdienste sind in all ihren Gestalten ein Teil der Kultur, so dass ein zu enges Paradigma von Inkulturation zu hinterfragen ist. Zahlreiche Energien, die teilweise auch in die Abgrenzung von zwei Feierparadigmen flossen, könnten *gemeinsam* in die Entwicklung verschiedener Feierformen gehen – etwa in den Linien, die Matthias Krieg andeutet.

4.4 Die Feier des Eigenen und die Aushandlung des Religiösen

Es dürfte klar geworden sein, dass dies nicht bedeuten kann, *die Feier des Eigenen* aufzulösen. Religiös diffusere Zeiten sind immer auch solche, die mit Ängsten verbunden sind. Religiöse Identität wird neu zu einer Aufgabe und zu einem Problem: sowohl dort, wo sie verloren geht, als auch dort, wo sie auf fundamentalistische Weise oder in explizitem Gegensatz zu den anderen (gegenwärtig vor allem: dem Islam) behauptet wird.

Was dagegen hilft? M.E. die selbstverständliche Feier des Eigenen – ganz so, wie Konrad Müller sie beschreibt. Und die Schaffung von Orten im öffentlichen Raum, an denen es zur Aushandlung gesellschaftlich-kulturell-religiöser Ideen kommen kann. Für beides müssen Kirchen stehen – und für beide Funktionen Formen finden. Aber die Gottesdienste können dies nicht beides leisten, sondern stehen für das erste, wobei ihre Türen selbstverständlich weit geöffnet sind und bleiben für alle Menschen im konfessionslosen Raum.

5. WITTENBERG, SOMMER 2017 – BESCHEIDENE FEIER UND VORSICHTIGE NEUGIER

Ich komme zum Schluss nochmals zurück auf Wittenberg im Jahr 2017. Von Mai bis September fand dort die »Weltausstellung Reformation« statt. Das ist ein großer Begriff und klingt schon wieder nach jenem Jubelprotestantismus, den ich als eigentliches Problem mancher Inszenierungen im Jahr 2017 wahrnehme. Aber wer nach Wittenberg zur Weltausstellung kommt, erkennt, dass sich diese sehr viel bescheidener darstellt. In der Innenstadt und um die Innenstadt Wittenbergs herum finden sich Zelte und Container, gestaltete Terrassen und offene Läden. Es kommen insgesamt wohl weit weniger Besucher als gedacht und einmal euphorisch angenommen. Aber es sind Gäste aus aller Welt da, die die Weltausstellung besuchen wollen, und solche, die von Organisatoren der Weltausstellung eingeladen wurden. Was sich in Wittenberg ereignet, sind *Begegnungen*, die die Dessauer Journalistin Landes bei dem Gottesdienst

zum Abschluss des Kirchentages so deutlich vermisste. Das Besondere: In Wittenberg werden auch die Wittenbergerinnen und Wittenberger hier und da neugierig, bleiben beim Ausführen der Hunde in den Wallanlagen der Stadt gerne stehen, beobachten argentinische Pfingstler bei einer Lie-dperformance oder sehen ein Video über koreanische Kinder, die die ganze (!) Bibel auswendig vortragen. Es zeigt sich vorsichtige Neugier. Wenn jetzt genau das maßgeschneiderte »Angebot« einer kirchlichen Werbefachabteilung für diese Menschen käme, wären sie wohl schneller wieder weg, als sie vorsichtig ihre Schritte in die Richtung der Zelte und Bühnen gesetzt haben. So aber trinken manche einen Kaffee, unterhalten sich andere kürzer oder länger mit den Gästen aus aller Welt, schreiben ihren Namen auf Koreanisch, singen sogar einmal probeweise mit - und erhalten einen Eindruck von Kirche, der sich manchen Klischees widersetzt.

Vielleicht ist ein Zelt des Lutherischen Weltbundes, ein offenes »House of One«, ein »Gasthaus Ökumene« (und diese drei stehen jetzt nur exemplarisch für vieles andere, was in Wittenberg aufgebaut wurde) ein gutes Beispiel für einen intermediären Raum - und vor allem dafür, wie spannend es ist, als Kirche aus den bekannten Kontexten hinauszugehen, Liturgie im öffentlichen/im anderen/im fremden Raum zu riskieren, kritische Fragen zu hören und neue Perspektiven zu erkunden.