

Stefan Kopp

Gottesdienst ist nicht alles, aber ohne Gottesdienst ist alles nichts

Liturgische Vielfalt in Zeiten der Veränderung¹

Kurzinhalt – Summary:

Veränderte bzw. sich verändernde gesellschaftliche und kulturelle Rahmenbedingungen haben auch Konsequenzen für die heutige Realisierung von Kirche-Sein. Dabei kommt der Feier der Liturgie in ihrer verbindenden Funktion und als Ort, wo das Christsein seine Kraft erfährt und seine Quelle hat, zentrale Bedeutung zu. Auf ekklesiologischer Basis fragt dieser Beitrag nach liturgietheologischen Kriterien und pastoralliturgischen Perspektiven angesichts pastoraler Um- und Neustrukturierungen.

The changing social and cultural framework has a deep impact on the contemporary ways of Christian life and the formation of the Church. Especially the celebration of liturgy is crucial under these transforming conditions because of its connecting function and its making available a space, where Christian existence can experience its source and power. Based on an ecclesiological groundwork, this paper considers criteria for the renewal of pastoral care from the point of view of the theology of liturgy and of the pastoral theory of liturgy as well.

Individualisierung, Differenzierung, Erlebnisorientierung, Globalisierung, Pluralisierung und Säkularisierung sind gesellschaftliche Diagnosebegriffe unserer Zeit, die mehr oder weniger zutreffend auch Ausgangslagen und Rahmenbedingungen für die heutige Realisierung von Kirche-Sein in den Ländern Westeuropas charakterisieren.² Wie kann die Kirche unter veränderten und sich stets verändernden Umständen ihrem Auftrag gerecht werden, „als Volk Gottes Sakrament in der Welt“³ zu sein und die Frohe Botschaft zu verkünden? In Antwort auf diese herausfordernde Frage konnten

¹ Für den Druck durchgesehener und mit Anmerkungen ergänzter Text des Hauptreferats im Rahmen eines Studenttags zu diesem Thema an der Theologischen Fakultät Paderborn am 25. März 2017, der vom Erzbischöflichen Generalvikariat und vom Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft organisiert und mit etwa 100 Teilnehmerinnen und Teilnehmern durchgeführt wurde. Ausgehend von dieser Veranstaltung soll das Desiderat einer Klärung der theologischen und liturgischen Basis angesichts pastoraler Transformationsprozesse im Erzbistum Paderborn, die seit einigen Jahren unter der Überschrift „Zukunftsbild“ begleitet bzw. gestaltet werden, in den kommenden Jahren auch eine wissenschaftliche Vertiefung erfahren.

² Vgl. dazu etwa die instruktive und differenzierende Übersicht als Grundlage pastoraltheologischer Überlegungen in: H. Haslinger, *Pastoraltheologie*, Paderborn 2015, 99-198.

³ Ebd., 321; ders., *Gemeinde – Kirche am Ort. Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Paderborn 2015, 87.

in den letzten Jahren keine Patentrezepte gefunden und keine fertigen Lösungen präsentiert werden.

Strukturell wurde allerdings seit den 1990er Jahren in vielen deutschsprachigen Diözesen versucht, neue pastorale Modelle zu entwickeln, bisherige Pfarreien als Pfarrverbände, Kooperationseinheiten oder Seelsorgeräume zusammenzufassen und eine neue Form der „kooperativen Pastoral“ zu etablieren.⁴ Im Hintergrund dieser Entwicklung standen jedoch häufig tatsächliche oder mittelfristig befürchtete Mangelerfahrungen im Hinblick auf (pastorales) Personal und (finanzielle) Ressourcen, was den Reformen häufig einen negativen Beigeschmack gab und bei den betroffenen Menschen Verlustängste auslöste. Dem wurde von Seiten diözesaner Verantwortungsträger neben dem Bemühen um Transparenz und Partizipation auch durch die Benennung der strukturellen Transformationsprozesse mit Begriffen, die in die Zukunft weisen und einen Neuaufbruch signalisieren, entgegenzuwirken versucht.⁵ Doch bemängelten kritische Stimmen gerade eine zu technisch wirkende Terminologie für pastorale Prozesse und vermissten eine hinreichende theologische Fundierung der angestoßenen Reformen.⁶ In der Tat sind Transformationsprozesse pastoraler Strukturen nur auf der Grundlage theologischer Reflexionen solide zu gestalten. Doch muss dieses theologische Fundament – unter Einbeziehung möglichst aller theologischen Disziplinen – aus mehreren Perspektiven erarbeitet werden, um – bildlich gesprochen – für ein hohes Gebäude, in dem viele Menschen Raum finden, stabil genug zu sein.

Ein Kernbereich, der weder in den bisherigen pastoralen Prozessen noch im kontrovers geführten (pastoral-)theologischen Diskurs angemessen vertreten war, ist der Bereich der Liturgie.⁷ Schon vor über zehn Jahren diagnostizierte Benedikt Kranemann ein liturgietheologisches und pastoralliturgisches Desiderat für eine gelingende Liturgiepastoral angesichts sich wandelnder Strukturen in der Seelsorge und sah darin einen wesentlichen Beitrag zur theologischen Reflexion.⁸ Abgesehen von einzelnen (liturgie-)

⁴ Zu den Ursprüngen dieser Entwicklung in den 1990er Jahren vgl. etwa N. Schuster, Kooperative Pastoral. Ein Konzept für mehr Kooperation in der Pastoral?, in: Pastoralblatt 50 (1998) 174-182; R. Zollitsch, Was auf uns zukommt, in: LS 49 (1998) 180-185; H. Heinz, Die Seelsorge neu gestalten. Grenzen und Chancen einer kooperativen Pastoral, in: LS 49 (1998) 185-189; R. Zerfaß, „... damit Gemeinde lebt – und wir“. Perspektiven und Kriterien einer Kooperativen Pastoral, in: BiLi 71 (1998) 84-92.

⁵ Vgl. dazu etwa T. Equit, Seelsorge erneuern durch Vision und Partizipation. Strategieprozesse deutschsprachiger Diözesen (STPS 85), Würzburg 2011.

⁶ Vgl. dazu etwa das pointierte Plädoyer von Herbert Haslinger in: H. Haslinger, Vom Einfamilienhaus zur Berghütte. Zur Konzeption der pastoralen Praxis in Gemeinden, in: HerKorr 69 (2015) 285-289.

⁷ Aus der Fülle der einschlägigen Literatur vgl. exemplarisch die kontroverse pastoraltheologische Diskussion in: M. Sellmann (Hg.), Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle (Theologie kontrovers), Freiburg/Basel/Wien 2013.

⁸ B. Kranemann, Gemeindeliturgie vor den Herausforderungen der „Seelsorgeeinheit“, in: G. Augustin u.a. (Hg.), Priester und Liturgie (FS Manfred Probst), Paderborn 2005, 371-391,

wissenschaftlichen Beiträgen⁹ besteht dieses Desiderat sowohl in den praktischen Leitlinien zur Umsetzung von Pastoralreformen als auch im wissenschaftlichen Diskurs bis heute.

Vor diesem Hintergrund soll dieser Beitrag dem bisherigen liturgietheologischen und pastoralliturgischen Fundament angesichts einschneidender kirchlicher Transformationsprozesse in den deutschsprachigen Diözesen einen weiteren Baustein hinzufügen und – unter Berücksichtigung der ekklesiologischen Grundlage – einige weiterführende Fragen stellen, wie Kirche und Liturgie angesichts neuer pastoraler Strukturen ihrem Auftrag gerecht werden kann. Wie kann unter veränderten gesellschaftlichen (und zum Teil auch kulturellen) Rahmenbedingungen Liturgie gefeiert werden und welche liturgischen Formen sind dabei bisher noch (zu) wenig im Blick? Wie ist damit umzugehen, wenn nicht mehr alle Substrukturen bisheriger Pfarreien in gewohnter Weise vorhanden sind und z.B. die Pfarrei nicht mehr aus allen bisherigen Adressatengruppen der herkömmlichen Seelsorge – wie Kindern, Jugendlichen, Erwachsenen, älteren Menschen und jungen Familien – besteht? Wie kann gottesdienstliches Leben gepflegt werden, ohne dass in jeder bisherigen Pfarrei ein Priester vor Ort ist? Wie können alle berechtigten Interessen und Erwartungen der einzelnen Subjekte gottesdienstlichen Handelns im Blick bleiben?

Mit all diesen Fragen geht es um ein neues Verständnis der Liturgie als Sammlung, als neue Form der Verbindung von Menschen zu einer Gemeinschaft angesichts demographischer Veränderungen und als Ort, wo das Christsein seine Kraft erfährt und seine Quelle hat. Dabei soll nicht primär die (subjektiv sicher vielfach berechnete) Verlust Erfahrung, die häufig viele gesellschaftliche und religionssoziologische Implikationen hat, in den Blick kommen und die Diskussion damit auf einer institutionell-technischen Ebene geführt werden, sondern von Kirche als Christsein sowie von der tiefen und stärkenden Erfahrung, dass Kirche aus der Liturgie lebt und nicht ohne Liturgie leben kann, ausgegangen werden.

Man könnte es prägnant so formulieren: Gottesdienst ist nicht alles, aber ohne Gottesdienst ist alles nichts. Jeder Grundvollzug der Kirche – so auch

hier v.a.: 377-386. In Anm. 2 seines Beitrags gibt Kranemann einen Überblick über Veröffentlichungen zu unterschiedlichen Modellen von Gemeindeleitung unter veränderten pastoralen Bedingungen und vermisst auch hier eine angemessene Berücksichtigung der Liturgie.

⁹ Vgl. dazu B. Jeggle-Merz, Gottesdienstliches Leben angesichts von Priestermangel und „Seelsorgeeinheiten“. Oder: Auf der Suche nach einer neuen Identität, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 39 (2001) 21-40; W. Haunerland, „Seelsorge vom Altare her“. Liturgie in Zeiten der Seelsorgeräume, in: P. Hofer (Hg.), Aufmerksame Solidarität (FS Bischof Maximilian Aichern), Regensburg 2002, 75-93; B. Kranemann, Gemeindeliturgie vor den Herausforderungen der „Seelsorgeeinheit“ (s. Anm. 8), 371-391; M. Max, Liturgie als Seismograph für die Beziehungsstruktur im Seelsorgeraum, in: A. Findl-Ludescher / S. Schneider (Hg.), Seelsorge(r)räume. Zwischen Notverwaltung und Zukunftsgestaltung (Kommunikative Theologie 16), Ostfildern 2011, 177-186; S. Winter, „Man trifft sich im Gottesdienst!“ Seelsorgeeinheiten als zentrale Herausforderung heutiger Liturgie, in: HerKorr 67 (2013) 33-36.

die Liturgie – ist isoliert betrachtet zu wenig und repräsentiert nicht die Fülle des Christseins. Wenn allerdings eine Säule der Kirche nicht im Blick steht, kann dadurch das Gesamtgefüge von Kirche-Sein destabilisiert werden. Auch in den neuen pastoralen Räumen muss von daher dem gottesdienstlichen Handeln der Kirche (vor Ort) eine besondere Bedeutung zukommen. Dabei geht es – wie angedeutet – nicht nur um die Frage, was nicht mehr möglich ist, sondern was möglich oder sogar neu möglich ist. Welche Chancen bergen solche Seelsorgeräume für den gelebten Glauben der Menschen, wenn wir sie nicht als bloße Verwaltungseinheiten sehen? Und wie ermöglicht ein größerer pastoraler Raum liturgisches Leben?

1 Ekklesiologische Grundlagen

Die Ausgangsfrage ist zunächst: Was ist Kirche und was braucht es zum Kirche-Sein? Daraus ergibt sich die konkrete Frage, was ein größerer pastoraler Raum sicherstellen muss, um Kirche-Sein (vor Ort) zu ermöglichen. Und ist dieses Kirche-Sein vor Ort weiterhin mit dem Begriff „Gemeinde“ zu fassen oder braucht es dafür neue begriffliche Annäherungen, die präziser und ohne historischen Ballast der damit verbundenen Gemeintheologie die Kirche als konkrete Versammlung des Volkes Gottes bezeichnen?

1.1 Zum Kirche-Sein im gottesdienstlichen Leben vor Ort

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in Artikel 26 seiner Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* von kirchlichen „Ortsgemeinschaften der Gläubigen“ (*fidelium congregationes locales*) gesprochen, in denen sich die eine Kirche Christi vor Ort wahrhaft und rechtmäßig realisiert, wobei die Bezeichnung „vor Ort“ oder „am Ort“ „nicht eine territoriale Filiale der Großorganisation Kirche meint, sondern die theologische Dignität der Gemeinde“¹⁰. Mit Verweis auf die neutestamentliche Basis nennt das Konzil diese Kirchen vor Ort „das von Gott gerufene neue Volk“ (LG 26) und formuliert – unter Zuhilfenahme eines Zitats aus der altspanischen Liturgietradition – programmatisch:

„In ihnen [den Kirchen vor Ort] werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls begangen, ‚auf dass durch Speise und Blut des Herrn die ganze Bruderschaft verbunden werde‘ (Mozarabische Oration: PL 96, 759 B).“ (LG 26)

Die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Eucharistie sind also sammelnde und zugleich über sich hinaus weisende Merkmale jeder Kirche

¹⁰ P. Hofer, Wieviel Heimat braucht der Christ? Pastoraltheologische Überlegungen zu Gemeinde und Seelsorgeraum, in: Hofer, Aufmerksame Solidarität (s. Anm. 9), 95-110, hier: 101. – Vgl. dazu auch die theologischen Differenzierungen in: Haslinger, Gemeinde (s. Anm. 3), 81-85.

vor Ort, die nach dem Willen des Konzils durch die Verbindung mit ihrem Bischof die Einheit mit der Universalkirche zum Ausdruck bringen, wie die Kirchenkonstitution unmittelbar daran anschließend eigens betont. An den zuvor formulierten (liturgischen) Grundauftrag von Kirche-Sein anknüpfend, das Evangelium zu verkünden und die Eucharistie zu feiern, betont der zweite Teil von LG 26 noch einmal den „Dienst des Wortes“, durch den „die Kraft Gottes den Glaubenden zum Heil“ (vgl. Röm 1,16) mitgeteilt werde, und die Spendung der Sakramente als tragende Säulen jeder christlichen Gemeinschaft unter der Leitung ihres Bischofs.

Dass dieser Abschnitt über Aufgabe und Sendung der Kirche vor Ort nicht im zweiten Kapitel der Kirchenkonstitution über das Volk Gottes, sondern im dritten Kapitel über die hierarchische Verfassung der Kirche, besonders das Bischofsamt, im Zusammenhang mit dem *munus sanctificandi* des Bischofs zu finden ist, zeigt die ekklesiologische Grundausrichtung des Konzils. Die Realisierung von Kirche-Sein vor Ort ist nur im Kontext des über den einzelnen Ort hinausgehenden Volkes Gottes denkbar, dessen Leitung dem Bischof nicht nur jurisdiktionell, sondern auch theologisch zukommt, aber vor Ort konkretisiert, gelebt und erfahren werden muss.¹¹

Sieht man LG 26 im Gesamtzusammenhang aller Aussagen der Kirchenkonstitution über die Realisierung von Kirche-Sein insgesamt, so kann neben der Verkündigung des Evangeliums und der Feier der Eucharistie noch der Auftrag zum Gebet zu den *Constitutiva* des liturgischen Lebens von Kirche vor Ort gezählt werden, der mehrfach genannt, aber an einer Stelle besonders markant mit den anderen Hauptaspekten des christlichen Lebens zusammengebracht wird. Dies geschieht dort im Zusammenhang mit der vom Konzil vorgenommenen Differenzierung von einem hierarchischen Priestertum des Dienstes und einem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen, das sich vor allem „im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe“ (LG 10) realisiert.¹²

Mit diesen Koordinaten für die Bestimmung des Kerns christlichen Lebens im liturgischen Bereich, wonach die Kirche die Feier der Sakramente,

¹¹ Im Wesentlichen handelt es sich beim ersten Teil von LG 26 um einen späteren Einschub, der auf den Willen der Konzilsväter zurückgeht, neben der Gesamtkirche verstärkt auch die konkrete Realisierung von Kirche in den Ortsgemeinden wahrzunehmen. – Vgl. dazu K. Rahner, Dogmatische Konstitution über die Kirche. Kommentar zum III. Kapitel, Artikel 18-27, in: LThK² E I (1966) 210-246, hier: 242-245.

¹² Zu den ekklesiologischen Grundlagen in LG 10 vgl. B. Hilberath, Das Verhältnis von gemeinsamem und amtlichem Priestertum in der Perspektive von *Lumen gentium* 10, in: TThZ 94 (1985) 311-326; ders., Thesen zum Verhältnis von Gemeinsamem Priestertum und dem durch Ordination übertragenen priesterlichen Dienst, in: C. Böttigheimer / H. Hubert (Hg.), Kircheneinheit und Weltverantwortung (FS Peter Neuner), Regensburg 2006, 181-194; S. Kopp, Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und das hierarchische Priestertum des Dienstes. Eine ekklesiologische Standortbestimmung mit ekklesiopraktischer Relevanz, in: HfD 68 (2014) 203-213.

besonders der Eucharistie, sowie das Gebet nur um den Preis ihres Identitätsverlustes aufgeben könnte, liegt das Zweite Vatikanische Konzil nicht nur auf einer Linie mit der kirchlichen Tradition,¹³ sondern auch mit dem biblischen Befund. Der Anamnesisbefehl Jesu beim Abschiedsmahl (Lk 22,19; 1 Kor 11,24–25), der Taufbefehl des auferstandenen Herrn (Mt 28,19) und die Aufforderung zum Gebet (1 Thess 5,17) liefern in der Bibel die theologische Begründung für den Gottesdienst: Kirche feiert Gottesdienst, weil sie einen Auftrag hat.

Etwas überspitzt und verkürzt könnte man in Anwendung dieses Befundes aus Schrift und Tradition als Mindestanforderung gottesdienstlichen Lebens in Pfarreien und pastoralen Räumen sagen: Kirche-Sein kann überhaupt nur dort gelingen, wo es Orte gibt, an denen auf das Wort Gottes gehört, Eucharistie gefeiert, getauft und gebetet wird. Und: Ein pastoraler Raum wird umso besser sein, je mehr er eine Hilfe für die Menschen ist, dass Kirche so lebt. Nur auf diese Weise können technische Begriffe mit Leben und (theologischem) Gehalt gefüllt werden. Und nur so wird sich ein pastoraler Raum von einem Verwaltungsbezirk zu einem Lebens- und Glaubensraum für Menschen entwickeln können.

1.2 Zum Begriff der „Gemeinde“

Begrifflich wurden solche Lebens- und Glaubensräume in der Zeit des nachkonziliaren Aufbruchs innerhalb des deutschen Sprachgebietes „Gemeinden“ genannt, das „Prinzip Gemeinde“¹⁴ stark gemacht und eine Gemeindeftheologie entwickelt.¹⁵ Das Konzil selbst aber kann nicht für diesen Begriff und dessen selbstverständliche theologische Deutung herangezogen werden. Herbert Haslinger diagnostizierte eine „eigenartige Reserviertheit des Konzils in Sachen Gemeinde“¹⁶ und ortete eine uneinheitliche Terminologie für die Bezeichnung des Kirche-Seins als Versammlung des Volkes Gottes vor Ort in den Konzilstexten. Diffus wechselnd gebraucht werden darin Begriffe wie „Ortskirche“, „örtliche Gemeinschaft der Gläubigen“,

¹³ Beispielsweise nimmt der lateinische Kirchenlehrer Augustinus (354–430) im Jahre 400 in seinen beiden Antwortbriefen an *Ianuaris*, den *epistulae* 54 und 55 *Ad inquisitiones Ianuarii*, einige Differenzierungen zur Normativität der christlichen Liturgie vor und sieht dabei „zum Beispiel die durch den Namen der Dreifaltigkeit geheiligte Taufe, die Teilhabe an seinem Leib und Blut und was sonst noch in den kanonischen Schriften verordnet wird“ (Augustinus, *Ad inquisitiones Ianuarii*, ep. 54,1, hier zit. nach der Übersetzung von: M. Klöckner, *Augustins Kriterien zu Einheit und Vielfalt in der Liturgie nach seinen Briefen 54 und 55*, in: LJ 41 [1991] 24–39, hier: 26) auf der höchsten Bedeutungsebene.

¹⁴ F. Klostermann, *Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens*, Wien 1965.

¹⁵ Der Begriff „Gemeinde“ ist in der deutschen Sprache jedoch mit unterschiedlichen Assoziationen belegt. So wird etwa im alltäglichen österreichischen Sprachgebrauch mit „Gemeinde“ eher eine Gebietskörperschaft der Kommunalebene als ein Modell kirchlicher Gemeinschaft assoziiert.

¹⁶ Haslinger, *Gemeinde* (s. Anm. 3), 66.

„Pfarrei“, „Pfarrgemeinschaft“, „Ortsgemeinschaft der Gläubigen“, „Einzelkirche“, „Teilkirche“, „Lokalkirche“, „Partikularkirche“, „örtliche Gemeinschaft“, „Altargemeinschaft“¹⁷ usw.

Ein halbes Jahrhundert später und nach einer tiefgreifenden Krise dieses pastoraltheologischen Grundbegriffs kann „Gemeinde“ jedenfalls nicht mehr völlig unbelastet verwendet werden, sondern ist – nicht nur wegen inzwischen eingetretener gesellschaftlicher Erosionsprozesse – zumindest erklärungs- und ergänzungsbedürftig.¹⁸ Zu den typischen Ambivalenzen dieses Modells von Kirche als Volk Gottes am Ort gehören vor allem „idealistisch-überzogene und rigoristisch-elitäre Züge“¹⁹. Dabei wird „von jedem Getauften eine reflektierte Entschiedenheit im Glauben, eine intensive Partizipation am Leben der Gemeinde und soziales Engagement für die Menschen erwartet“²⁰ oder eben die Legitimität seiner Zugehörigkeit abgesprochen. Herbert Haslinger spricht bei diesen Gefahren u.a. vom „gemeindepastoralen Pelagianismus“²¹ und nennt exemplarisch folgende Situation:

„Jemand muss sich durch Aktivität die Integration und die Akzeptanz in der Gemeinde verdienen.“²²

Schon 1975 wurden von Hans Schilling die Ambivalenzen des Gemeindepastoralmodells erkannt und „Kritische Thesen zur ‚Gemeindekirche‘“²³ formuliert, doch war Kritik, die sich aus heutiger Perspektive als weitsichtig erwiesen hat, damals nicht willkommen.²⁴

Bleibend wichtig am Gemeindepastoralmodell ist für die Kirche allerdings, dass es territorial klar umgrenzte und verlässliche Orte im Leben der Menschen gibt, die für sie – z.B. im Gottesdienst oder in gelebter Nächstenliebe – das Wesen von Kirche erfahrbar machen, verlässliche Ansprechpartner in allen Fragen ihres Lebens und Glaubens sind und dazu noch eine missionarische Strahlkraft haben. Insofern kann – mit einigen ergänzenden Vertiefungen – auch heute noch dem Resümee von Paul Michael Zulehner in seinem kompakten pastoralgeschichtlichen Überblick aus dem Jahre 1989 zugestimmt werden, der damals gemeint hat, dass christlicher Glaube „prinzipiell gemeindlich“²⁵ sei.

¹⁷ Ebd., 67.

¹⁸ Vgl. dazu den instruktiven pastoraltheologischen Überblick bei Haslinger über die Krise der Gemeinde und die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Gemeinde in: Haslinger, Gemeinde (s. Anm. 3), 11-86.

¹⁹ Hofer, Wieviel Heimat braucht der Christ? (s. Anm. 10), 100.

²⁰ Ebd.

²¹ H. Haslinger, „Nicht mehr unhinterfragte Sozialform“, in: HerKorr 68 (2014) 70-74, hier: 72.

²² Ebd. – Zum „Scheitern der Gemeinde-Idee“ vgl. auch ders., Gemeinde (s. Anm. 3), 40-46.

²³ H. Schilling, Kritische Thesen zur „Gemeindekirche“, in: Diak. 6 (1975) 78-99.

²⁴ Vgl. dazu einige Überlegungen in: E. Schulz / H. Brosseder / H. Wahl (Hg.), Den Menschen nachgehen. Offene Seelsorge als Diakonie in der Gesellschaft (FS Hans Schilling), St. Ottilien 1987.

²⁵ P. Zulehner, Pastoraltheologie. Bd. 2 Gemeindepastoral: Orte christlicher Praxis, Düsseldorf 1989, 227.

Doch wird sich die Zukunft der „Gemeinde“ daran entscheiden, ob sie – neben der verlässlichen Zugänglichkeit, die klar persönlich und vor Ort bestehen muss – auch in der Lage ist, „über sich hinauszudeuten und andere Sozialformen und Erfahrungsorte von Kirche, die für Einzelpersonen und Gruppen in bestimmten Perioden und Situationen angemessener sind, als positive Ergänzung, als Bereicherung, als kritische Relativierung zuzulassen und zu sehen“²⁶. Gerade die aktuellen Herausforderungen, Um- und Aufbrüche durch die Etablierung von neuen pastoralen Räumen in den deutschsprachigen Diözesen könnte in diesem Bereich ekklesiologisch neue Dimensionen einer auf diese Weise über sich selbst hinausweisenden (und sich nicht selbst genügenden) Gemeinde sichtbar machen, darf aber umgekehrt nicht die örtliche, kleinere Dimension des „eigenen Kirchturms“ vernachlässigen und muss den Menschen weiterhin Identifikation mit der Kirche (und ihrem Gottesdienst) vor Ort ermöglichen. Was aber sind dafür aus liturgietheologischer Sicht grundlegende Kriterien, die aus dieser ekklesiologischen Skizze zu Kirche-Sein am Ort bzw. Gemeinde erwachsen?

2 Liturgietheologische Kriterien

2.1 Zur tätigen Teilnahme aller Gläubigen an der Feier des Paschamysteriums

Durch Taufe und Firmung verbindet alle Gläubigen eine gemeinsame Berufung zum Christ- und Kirche-Sein und zu einer „priesterlichen Existenz“. LG 10 konkretisiert diese Aussage und unterscheidet zwischen dem gemeinsamen Priestertum aller Getauften und dem Priestertum des Dienstes:

„Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil.“ (LG 10)²⁷

Sowohl das gemeinsame als auch das Dienst-Priestertum haben ihre eigene Prägung, Berufung und Würde. Sie sind beide aufeinander verwiesen und einander zugeordnet, wobei besonders das hierarchische Priestertum im Dienst am gemeinsamen Priestertum steht. Beide haben Anteil an dem einen Priestertum Jesu Christi, welcher der einzige Hohepriester des Neuen Bundes ist, worauf in LG 10 schon eingangs mit Verweis auf den Hebräerbrief (5,1-5) Bezug genommen wird.²⁸ Kleriker und Laien haben durch Taufe und

²⁶ Hofer, *Wieviel Heimat braucht der Christ?* (s. Anm. 10), 108.

²⁷ Vgl. dazu auch Anm. 12.

²⁸ Einleitend heißt es hier: „Christus der Herr, als Hohepriester aus den Menschen genommen (vgl. Hebr 5,1-5), hat das neue Volk „zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht“ (vgl. Offb 1,6; 5,9-10).“ (LG 10)

Firmung gemeinsam Anteil an seinem Priestertum.

Einen sichtbaren Ausdruck bzw. eine liturgiethologische Konkretion findet diese ekklesiologische Einsicht etwa in der tätigen Mitfeier der Liturgie, die in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* als „Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich als die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (SC 10), bezeichnet wird. Dabei kommen alle Gläubigen als Subjekte des gottesdienstlichen Handelns in den Blick und haben daran Anteil, sie sollen

„diesem Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen; sie sollen vielmehr durch die Riten und Gebete dieses Mysterium wohl verstehen lernen und so die heilige Handlung bewusst, fromm und tätig mitfeiern, sich durch das Wort Gottes formen lassen, am Tisch des Herrenleibes Stärkung finden. Sie sollen Gott dank sagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen.“ (SC 48)

Nicht bloß passive Empfänger der kirchlich vermittelten Gnaden, sondern aktive Mitglieder des einen Leibes Christi sollen die Gläubigen in der Liturgie sein; und nicht eine Kirche für das Volk, sondern eine Kirche des Volkes Gottes sollte damit konstituiert werden. Dabei wird die *participatio actuosa* aller Gläubigen am liturgischen Geschehen vom Konzil nicht nur als eine liturgiepastorale Methode gesehen, sondern soll als oberster Grundsatz, als *norma primaria* (SC 79); die *participatio actuosa* soll das ganze liturgische Leben der Kirche erfüllen und das Selbstverständnis der Kirche liturgiethologisch prägen. Winfried Haunerland hat überzeugend gezeigt, dass die tätige Teilnahme nach SC 14 aus dem Wesen der Liturgie selbst folgt,²⁹ wenn es dort heißt:

„Die Mutter Kirche wünscht sehr, alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das christliche Volk, ‚das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, der heilige Stamm, das Eigentumsvolk‘ (1 Petr 2,9; vgl. 2,4–5) kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist. Diese volle und tätige Teilnahme des ganzen Volkes ist bei der Erneuerung und Förderung der heiligen Liturgie aufs stärkste zu beachten, ist sie doch die erste und unentbehrliche Quelle, aus der die Christen wahrhaft christlichen Geist schöpfen sollen.“ (SC 14)

Es geht also nicht nur um den objektiven Wert der Liturgie, sondern vor allem um die tätige Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie, die erst dadurch zur „erstef[n] und unentbehrliche[n] Quelle“ wird, wie es das Konzil formuliert, das mit diesem Gedanken an Papst Pius X. anknüpfen kann. Daraus schließt Haunerland:

„Der engere Anschluss der Gläubigen an den Gottesdienst der Kirche erscheint so als ein geradezu notwendiger Vorgang für das christliche Leben. Gläubige

²⁹ Vgl. W. Haunerland, *Participatio actuosa*. Programmwort liturgischer Erneuerung, in: *IKaZ* 38 (2009) 585-595.

Existenz geht nicht ohne Liturgie. Christliche Existenz muss immer auch liturgische Existenz sein. Die theologische Leitidee für diesen engen Zusammenhang drückt das Konzil mit dem Begriff des Paschamysteriums aus. Tod und Auferstehung des Herrn stehen nicht nur im Zentrum der Liturgie und werden hier vergegenwärtigt. Tod und Auferstehung des Herrn sollen auch das Leben der Christen prägen. Die fromme und fruchtbare Mitfeier des Paschamysteriums in der Liturgie zielt darauf, dass die Getauften hineingenommen werden in das Paschamysterium Christi, in seine Hingabe und seinen Tod, der sich in der Auferstehung vollendet.³⁰

Liturgie ist in diesem Sinne also tätige Teilnahme aller Gläubigen an der Feier des Paschamysteriums, das als Herzmitte der Kirche Glaubensvollzug und Leben der Menschen prägen soll. Dieses Ziel zu erreichen, ist der zentrale liturgietheologische Impuls des Konzils, der auch unter veränderten pastoralen Rahmenbedingungen ein Dauerauftrag von Kirche und Liturgie bleibt und bei einer Neuorganisation von Seelsorge zu bedenken ist.³¹

Sollen also Pfarrverbände oder neue pastorale Räume vor dem Hintergrund der bisherigen liturgietheologischen Überlegungen nicht nur Organisationseinheiten, sondern ekklesiale Größen mit Möglichkeiten zur Partizipation durch die Gläubigen sein, muss das auch im liturgischen Leben der Kirche vor Ort erfahrbar werden. Bewusst wird die Frage nach der theologischen Dimension des Gottesdienstes angesichts pastoraler Neustrukturierungen hier nicht zuerst im Hinblick auf praktisch-organisatorische Fragen oder (sicher auch berechnete) religiöse Bedürfnisse und Nöte der Menschen vor Ort gestellt, sondern primär mit Blick auf das, warum und wie Kirche von der Liturgie lebt.³²

³⁰ Ebd., 588.

³¹ Zum Paschamysterium als inhaltliches Reformprinzip der Liturgieerneuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils vgl. vor allem S. Schrott, Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014. Wichtige kleinere Beiträge dazu sind: I. Pahl, Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie, in: LJ 46 (1996) 71-93; A. Häußling, „Pascha-Mysterium“. Kritisches zu einem Beitrag in der dritten Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche, in: ALW 41 (1999) 157-165; M. Stuflesser, „Missing the Forest for the Trees“? – The Centrality of the Pascha Mystery, in: Yale Institute of Sacred Music, Colloquium: Music, Worship, Arts 55 (Autumn 2008) 41-48; B. Jeggle-Merz, Das Pascha-Mysterium. „Kurzformel“ der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils, in: IKaZ 39 (2010) 53-64; J. Bärsch, Paschamysterium. Ein „Leitbegriff“ für die Liturgietheologie des Westens aus östlichem Erbe (2010), in: http://www.ku.de/fileadmin/110503/Paschamysterium_Vortrag.pdf (download: 15. März 2017); W. Hauerland, Mysterium paschale. Schlüsselbegriff liturgietheologischer Erneuerung, in: G. Augustin / K. Koch (Hg.), Liturgie als Mitte des christlichen Lebens (Theologie im Dialog 7), Freiburg/Basel/Wien 2012, 189-209; ders., Erneuerung aus dem Paschamysterium. Zur heilsgeschichtlichen Leitidee der Liturgiekonstitution, in: IKaZ 41 (2012) 616-625; ders., Der liturgietheologische Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils. Anmerkungen zu einer wichtigen Studie über das Pascha-Mysterium, in: LJ 64 (2014) 263-271.

³² Zur Vertiefung dieses Ansatzes vgl. Hauerland, „Seelsorge vom Altare her“ (s. Anm. 9), 79-87.

2.2 Zum theologischen Stellenwert gottesdienstlichen Lebens bei pastoralen Neustrukturierungen

Die Liturgische Bewegung prägte im 20. Jahrhundert das Programmwort der „Seelsorge vom Altare her“³³ und wollte „durch die lebendige und verständige Teilnahme an der offiziellen kirchlichen Liturgie dem christlichen Glauben wie dem christlichen Dasein insgesamt seine unverwechselbare Mitte und prägende Gestalt in schwieriger Zeit“³⁴ zurückgeben. Mitte, Ausgangs- und Zielpunkt jedes seelsorglichen (und auch kirchlich-sozialen) Bemühens und des Aufbaus von Kirche vor Ort sollte demnach die Feier der Liturgie sein, was jedoch nicht eine Reduzierung der Seelsorge auf Liturgie bedeutete, wie Winfried Haunerland in seinen Betrachtungen über diesen Impuls der Liturgischen Bewegung zur Gemeindebildung von der Herzmitte des Glaubens aus resümiert:

„Das Programmwort einer ‚Seelsorge vom Altar her‘ wäre also missverstanden, wenn es als Forderung nach einer Beschränkung der Seelsorge auf die Liturgie oder gar nach einer Beschränkung der Seelsorge auf jene, die an der Liturgie teilnehmen, interpretiert würde. Vielmehr geht es darum, dass die Seelsorge eine innere Ausrichtung durch das bekommt, was in der Liturgie gefeiert wird, und dass alle seelsorglichen Aktivitäten durch die Liturgie spirituell befruchtet werden. Recht verstanden kann damit der Liturgie eine integrierende Rolle für das Handeln der Kirche zukommen.“³⁵

Zentral und zentrierend für das Leben der Kirche (vor Ort) als so verstandene „Seelsorge vom Altare her“ ist die (eine) Eucharistiefeier. In diesem Sinne trägt das Dekret *Christus Dominus* des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Hirtenaufgabe der Bischöfe den Pfarrern auf, dafür zu sorgen, „dass die Feier des eucharistischen Opfers Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde (*centrum et culmen totius vitae communitatis christianae*) ist“ (CD 30). Seit biblischer Zeit bildet die (sonntägliche) Versammlung zum Herrenmahl existenzielle Basis, Mitte, Höhepunkt und Lebensquell der Kirche.³⁶

Allerdings braucht ein Zentrum auch Umfeld, um als Zentrum wahrgenommen und geschätzt zu werden, und ein Höhepunkt lebt davon, dass die Mühe des Anstiegs auf sich genommen wird. Von daher reicht es sicher

³³ Vgl. dazu ebd., 76-79.

³⁴ A. Schilson, Die Liturgische Bewegung. Anstöße – Geschichte – Hintergründe, in: K. Richter / A. Schilson (Hg.), Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung, Mainz 1989, 11-48, hier: 16. – Vgl. dazu auch T. Maas-Ewerd, Was wollte die Liturgische Bewegung? Zu den liturgischen Entwicklungen in den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen, in: EuA 69 (1993) 223-246.

³⁵ Haunerland, „Seelsorge vom Altare her“ (s. Anm. 9), 78.

³⁶ Zu Geschichte und Bedeutung dieser liturgiethologischen Spitzenaussage, die in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils mehrfach bekräftigt wurde, vgl. u.a. W. Haunerland, Eucharistie als Mitte der Kirche. Das Grundanliegen von 1960 und seine Aktualität, in: MThZ 62 (2011) 119-130; ders., Culmen et Fons. Zur Rezeption einer liturgiethologischen Spitzenaussage, in: LJ 63 (2013) 137-152; ders., In Treue zum Auftrag Jesu. Die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des Christseins heute, in: IKaZ 42 (2013) 270-280.

nicht, angesichts sich wandelnder pastoraler Strukturen und damit verbundener (personeller und finanzieller) Herausforderungen den Blick ausschließlich auf die Messfeier zu richten, auch wenn diese – theologisch sowie praktisch – das Herzstück des christlichen Lebens bildet und weiterhin bilden muss sowie ihre Sicherung vor Ort zweifellos die höchsten Kraftanstrengungen aller Beteiligten verdient. Einen Blick über den Horizont der Messfeier als zentrierender Mitte hinaus zu werfen, legt schon die programmatische Rede des Konzils in seiner Liturgiekonstitution nahe, wonach die Liturgie insgesamt „der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (SC 10), sei, also nicht nur die Feier der Eucharistie. Mit anderen Worten:

„Unbeschadet der Tatsache, dass die Kirche von der Eucharistie lebt und deshalb die Messfeier für jede Teilkirche und jede Ortsgemeinde zumindest am Sonntag zentral sein muss, ist zu überlegen, welche Gottesdienstformen helfen können, dass die Gläubigen vom Christusgeheimnis geprägt werden. Ist dies das Kriterium, fördern andere Gottesdienstformen immer auch eine fruchtbare Mitfeier der Eucharistie und sind zugleich eine Weise, das, was in der Messfeier in dichtester Form geschieht, spirituell aufzugreifen, weiterklingen zu lassen und zu vertiefen.“³⁷

Diese liturgietheologische Blickrichtung eröffnet die Sicht auf eine reiche Vielfalt traditioneller und innovativer liturgischer Formen und leitet zu pastoralliturgischen Fragestellungen über, in welcher konkreten Form Liturgie unter veränderten gesellschaftlichen und religionssoziologischen Bedingungen das Leben der kirchlichen Versammlung vor Ort prägen und bereichern kann. Welche Formen der Liturgie sind vielleicht gerade unter veränderten pastoralen Strukturen (neu) möglich und wären theologisch höchst sinnvoll? Und was muss ein Pfarrverbund oder ein größerer pastoraler Raum an der Liturgizität von Kirche sicherstellen?

3 Pastoralliturgische Perspektiven

3.1 Welche Formen der Liturgie sind möglich?

Damit die Kirche sprichwörtlich „im Dorf bleibt“, ist es sicher höchst sinnvoll und wünschenswert, dass ein Kirchengebäude, auch wenn es keine Pfarrkirche (mehr) ist, als Ort des Gebetes erhalten wird. Einige Gläubige könnten sich jeden Tag zum Gebet versammeln, damit den Raum liturgisch nutzen – unabhängig davon, ob der Pfarrer, ein Priester, ein Diakon oder hauptamtliche Laien zur Feier hinzukommen oder nicht – und auf diese Weise (auch als kleine Gruppe) die spirituelle Keimzelle gemeindlichen Lebens bilden, die auf Dauer die liturgische Lebensfähigkeit der Pfarrei – auch sonntags – sichert. Je nach Umgebung und Tageszeit der Versammlung wer-

³⁷ Haunerland, Culmen et Fons (s. Anm. 36), 149.

den sich dafür entweder eine Hore der Tagzeitenliturgie oder bestimmte Formen aus der Volksfrömmigkeit anbieten.

Neben traditionellen Gebets- und Andachtsformen wie dem regelmäßigen Rosenkranzgebet oder Andachten zu bestimmten Zeiten oder Anlässen des Kirchenjahres ist das in den letzten Jahren vermehrt etablierte, an den Werktagen stattfindende Mittagsgebet in Stadtkirchen eine innovative liturgische Versamlungsform geworden, die gerade unter veränderten gesellschaftlichen und religionssoziologischen Bedingungen eine neue Chance der (liturgischen) Gemeinschaftsbildung bietet. Dabei versammeln sich in der Innenstadt Lebende und Arbeitende, Einkaufende und Studierende für ca. 15 Minuten zu *Statio* und Gebet und können diese Erfahrung als „eine Tankstelle der Spiritualität“ nutzen, wie es etwa auf der Homepage des Bonner Münsters heißt, wo so ein Mittagsgebet von montags bis samstags jeweils um 12.15 Uhr stattfindet.³⁸ In Bonn wurde dieses Konzept auf Betreiben des Stadtdechanten Wilfried Schumacher 2004 von Achim Budde entwickelt, wissenschaftlich reflektiert und so zu einem wichtigen Impulsgeber und Motor für weitere Initiativen dieser Art, zum Teil auch mit ökumenischer Relevanz.³⁹

Ein anderes Beispiel für eine vorbildliche Verlebendigung des liturgischen Lebens einer Gemeinde durch die Feier der Tagzeitenliturgie wurde schon seit 1980 durch Pfarrer Rupert Berger in Bad Tölz nachhaltig gefördert und erfolgreich implementiert.⁴⁰ Bis heute wird dort in der Pfarrkirche Mariä Himmelfahrt – neben dem auch sonst reichhaltigen liturgischen Leben – täglich um 18.00 Uhr die Vesper gebetet.⁴¹ Der in Leben und Lehre liturgisch bewegte und hochgebildete Seelsorger Rupert Berger meinte dazu:

„Herz einer Pfarrei ist nicht der planende und diskutierende Pfarrgemeinderat, sondern sind die Schwestern und Brüder, die in der sonntäglichen Feier der Eucharistie und im täglichen Stundengebet das Ostergeschehen im Alltag der Gemeinde lebendig halten. Nicht unsere Aktivitäten, sondern Gottes rettende Tat bringt das Heil; dies erfahren und feiern wir in der zum Stundengebet versammelten Gemeinschaft.“⁴²

³⁸ Vgl. Das Bonner Mittagsgebet, in: <http://www.bonner-muenster.de/glaube-kirche/gottesdienste/mittagsgebet/> (download: 15. März 2017).

³⁹ Vgl. dazu die ausführliche Dokumentation und Reflexion zu Theorie und Praxis des Bonner Mittagsgebets auf Basis vorangehender theologischer und pragmatischer Überlegungen in: A. Budde, *Gemeinsame Tagzeiten. Motivation – Organisation – Gestaltung* (PTHe 96), Stuttgart 2013, 197-306.

⁴⁰ Vgl. dazu R. Berger, *Eine Gemeinde betet das Abendlob*, in: M. Klöckener / H. Rennings (Hg.), *Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe*, Freiburg/Basel/Wien 1989, 495-505.

⁴¹ Vgl. dazu die Gottesdienstpläne des Pfarrverbandes Bad Tölz (<http://www.pfarrverband-bad-toelz.de>), jeweils im geltenden Wochenkalender ersichtlich, z.B.: https://docs.google.com/viewer?url=http://pfarrverband-bad-toelz.de/images/WoKa_aktuell/woka.pdf (download: 15. März 2017).

⁴² Zit. nach P. Ringseisen, *Unterwegs zu einer Tagzeitenliturgie der Zukunft*, in: Deutsches Liturgisches Institut (Hg.), *Tagzeitenliturgie der Zukunft. Allgemeine Einführung in das Stundengebet* (Pastoralliturgische Hilfen 14), Trier 1999, 7-18, hier: 10.

Wenn liturgisches Leben so vielfältig, reichhaltig und lebendig gedacht und gelebt wird, dann kann auch die (sonn-)tägliche Messfeier für die Menschen wirklich als „Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde“ (CD 30) erfahrbar gemacht werden und Mittelpunkt des pastoralen Lebens einer Pfarrei sein.

Schwierig und leidig ist – besonders unter dem Vorzeichen gegenwärtiger struktureller Veränderungen in der Seelsorge – dagegen die Frage bzw. Diskussion wegen Wort-Gottes-Feiern (mit oder ohne Kommunionsspendung).⁴³ Das Hauptproblem dürfte bei dieser Frage darin liegen, dass es bisher nicht gelungen ist, der Wort-Gottes-Feier einen eigenen Ort mit eigenem Wert im Gesamtgefüge des gottesdienstlichen Lebens der Kirche zu geben. Stattdessen wurde dieses Thema fast ausschließlich unter dem Vorzeichen des Defizits und der personellen Mangelerfahrung behandelt und von daher in eine aporetische Situation geführt. Wenn die Wort-Gottes-Feier weiterhin nur auf der Ebene eines „Eucharistie-Surrogats“⁴⁴ verhandelt wird, bleibt vermutlich theologisch „der Konflikt zwischen dem sakramentalen Grund der Kirche in der Eucharistie und der Erfahrbarkeit von kirchlicher Gemeinschaft vor Ort“⁴⁵ bestehen.

Es ist bisher nicht gelungen, muss jedoch auch und vor allem unter veränderten pastoralen Bedingungen im Blick bleiben, die Wort-Gottes-Feier als eigenständige und wertvolle Form des gottesdienstlichen Lebens zu implementieren, wie das die Liturgiekonstitution nicht nur für Sonn- und Feiertage an Orten, wo kein Priester zur Verfügung steht, im Blick hatte, sondern etwa auch „an den Vorabenden der höheren Feste, an Wochentagen im Advent oder in der Quadragesima“ (SC 35,4).⁴⁶ Zu denken ist dabei heute an

⁴³ Aus der Fülle der einschlägigen Literatur vgl. exemplarisch B. Kirchgessner, Kein Herrenmahl am Herrentag? Eine pastoralliturgische Studie zur Problematik der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier (StPaLi 11), Regensburg 1996; R. Althaus, Wort-Gottes-Feiern am Sonntag und Kommunionsspendung. Kirchenrechtliche Anmerkungen, in: Ders. / F. Kalde / K. Selge (Hg.), *Saluti hominum providendo* (Festschrift Wilhelm Hentze, MKCIC Beiheft 51), Essen 2008, 31-49; W. Haunerland, Gottesdienst in Gemeinde, Gemeinschaften, im kleinen Kreis, in: M. Klöckener / A. Häußling / R. Meßner (Hg.), *Theologie des Gottesdienstes* (GdK 2/2), Regensburg 2008, 29-81, hier: 52-55 (Lit.); ders., *Culmen et Fons* (s. Anm. 36), 147-148.

⁴⁴ Damit ist hier gemeint: Wort-Gottes-Feiern sind häufig nur der Ersatz, wenn die eigentlich gewünschte Messfeier nicht möglich ist. Der Begriff an sich ist aber nicht neu, sondern wird beispielsweise bereits von Valentin Thalhofer (1825–1891) in seinem „Handbuch der katholischen Liturgik“ verwendet, meint dort im Abschnitt „Der fundamentale Unterschied zwischen dem Kultus der Katholiken und dem der Protestanten“ (§ 18) allerdings, dass in der evangelischen Liturgie Schriftlesung und Predigt nicht die Messfeier ersetzen könne. Thalhofer spricht in diesem Zusammenhang von einem „Surrogat für das Sacrament der Eucharistie“ (V. Thalhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik* I, Freiburg 1883, 266).

⁴⁵ Haunerland, *Culmen et Fons* (s. Anm. 36), 147.

⁴⁶ SC 35,4 war im Schema noch nicht vorgesehen, sondern entstand auf dem Konzil selbst und geht auf zwei argentinische Bischöfe, Kemerer und Devoto, zurück, die an dieser Stelle die seelsorgliche Not ihrer Heimat im Blick hatten und für eine Aufwertung der *liturgia verbi* plädierten. – Vgl. J. Jungmann, *Konstitution über die heilige Liturgie*. Einleitung und Kommentar, in: *LThK*² E I (1966) 10-109, hier: 40-41.

besondere Predigten, Predigtreihen, Früh- oder Spätschichten in den genannten geprägten Zeiten oder z.B. an Gottesdienste in der Vorbereitung auf Erstkommunion oder Firmung oder im schulischen Kontext mit Kindern und Jugendlichen, bei denen eine Wort-Gottes-Feier die adäquate liturgische Form sein kann.

Gebets- und Andachtsformen, Tagzeitenliturgie sowie auch die Wort-Gottes-Feier können also neben der Feier der Sakramente, besonders der Eucharistie, für eine liturgische Vielfalt traditionellen und innovativen Zuschnitts sorgen, die Liturgizität von Kirche auch in größeren Pfarrverbänden und pastoralen Räumen sichert und den Menschen Lebens- und Glaubensräume eröffnet, müssen aber zum Teil erst wieder neu entdeckt und entfaltet werden. Welche Formen konkret vor Ort gepflegt oder (wieder bzw. neu) implementiert werden können, hängt stark von den örtlichen Traditionen, Prägungen, Alters- und Sozialstrukturen ab und kann von daher nicht als pauschale Aussage formuliert werden. Während z.B. die Etablierung einer Mittagshore im großstädtischen Kontext u.U. auf eine hohe Beteiligung stoßen kann, wäre es möglich, dass dies in einer dörflichen Struktur gerade nicht die angemessene Form ist, sondern beispielsweise ein Gottesdienst am Abend. Im Sinne eines liturgischen Subsidiaritätsprinzips könnte es eine Aufgabe von diözesanen Begleitungen pastoraler Umstrukturierungsprozesse sein, die Menschen vor Ort kompetent bei der Entdeckung ihres eigenen liturgischen Charismas zu unterstützen und zu fördern.

3.2 Gibt es einen (liturgischen) Mehrwert von größeren pastoralen Kontexten?

Professionalisierung im Sinne der Unterstützung und Ausbildung von liturgisch vor Ort Tätigen könnte überhaupt zu einem Mehrwert von größeren pastoralen Kontexten werden, denn liturgische Partizipation und Verantwortung können auch zu Belastungen und Überforderungen führen. Daher wäre es hilfreich, so etwas wie regionale Kompetenzzentren zu bilden, um die in Teams tätigen gottesdienstlich verantwortlichen Laien mit biblischen, liturgischen, gesanglichen und auch rhetorischen Grundkenntnissen auszustatten und so zur Qualitätssicherung christlicher Gebets- und Gottesdienstformen beizutragen.⁴⁷

Gerade größere Pfarrverbände und pastorale Einheiten hätten nicht nur für die Ausbildung von liturgischen Diensten das Potenzial, so etwas wie Kompetenzzentren zu bilden, sondern auch für das liturgische Leben selbst. Neben der Kirche vor Ort als eigentliche Identifikationsgröße der Menschen vor Ort könnten ein Netzwerk liturgischen Lebens aufgebaut werden und

⁴⁷ Vgl. dazu auch B. Kranemann, Gemeindeliturgie vor den Herausforderungen der „Seelsorgeeinheit“ (s. Anm. 8), 384-385.

„Orte mit Vorbildcharakter für die Liturgiepastoral“⁴⁸ entstehen. Ist es z.B. notwendig, dass es in einem Pfarrverbund fünf Tauforte gibt, oder kann es eine Taufkirche geben? Ist es denkbar, dass eine Kirche mit einem Marienpatrozinium als Wallfahrtskirche für die ganze Region wieder neu entdeckt wird und stattdessen weniger die Funktion einer Pfarrkirche wahrnimmt? Wäre es nicht möglich, dass auf diese Weise „Orte in der Kirche mit einer besonderen spirituellen Ausstrahlung entstehen“⁴⁹?

Vielleicht könnte auf diese Weise ganz neu Sammlung und Vernetzung von Menschen als Volk Gottes in den Blick kommen, gerade wo Kirchengebäude sehr nahe bei einander liegen. Historische Vorbilder dieses Vorschlags pfarrlicher Zentren sind u.a. in der Liturgischen Bewegung zu finden. So avancierte etwa St. Gertrud in Klosterneuburg unter Führung von Pius Parsch zu einem solchen Zentrum mit Ausstrahlung und Vorbildfunktion für die Erneuerung von Kirche und Liturgie.⁵⁰

Bedauert werden an der gegenwärtigen liturgischen Praxis häufig rückläufige Zahlen. Dies betrifft besonders auch das Bußsakrament, das häufig „Das vergessene Sakrament“⁵¹ genannt wird. Größere pastorale Räume böten aber eine sinnvolle Alternative zur klassischen Einzelbeichte, nämlich die „Gemeinsame Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der Einzelnen“, die das zweite Kapitel im deutschsprachigen Rituale-Faszikel für die Feier der Buße bildet und an der mehrere Priester mitwirken sollen.⁵² Während die klassische Einzelbeichte immer von Voraussetzungen lebt, die bei mangelnder Praxis nicht mehr gegeben sind und deshalb zu Verhaltensunsicherheit führen, bietet die Form einer gemeinsamen liturgischen Feier einen Rahmen, der die Mitfeiernden in ihrem persönlichen Umkehrprozess unterstützt. Diese Form lässt die ekklesiale Dimension des Bußsakramentes deutlicher sichtbar werden. Dabei ist sinnvoll, dass verschiedene Formen von Beichtorten angeboten bzw. geschaffen werden. Neben den klassischen Beichtstühlen werden das in einer großen, möglicherweise sogar mehrschiffigen Kirche mobile Stühle sein, die im Chorraum und/oder in den Seitenschiffen der Kirche zwar von vielen gesehen werden

⁴⁸ Ebd., 385.

⁴⁹ Ebd., 386.

⁵⁰ Vgl. dazu N. Höslinger, Die Liturgische Gemeinde St. Gertrud in Klosterneuburg, in: Ders. / T. Maas-Ewerd (Hg.), *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung, Klosterneuburg 1979*, 177-185.

⁵¹ K. Demmer, *Das vergessene Sakrament. Umkehr und Buße in der Kirche*, Paderborn 2005; M. Stuflesser, *Das vergessene Sakrament. Liturgietheologische Anmerkungen zur Feier von Buße und Versöhnung im Gottesdienst der Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil*, in: *LJ 57* (2007) 3-38.

⁵² Vgl. *Die Feier der Buße nach dem neuen Rituale Romanum*. Studienausgabe. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich, Freiburg 1974; Nachdruck mit den „Änderungen, die in den liturgischen Büchern gemäß den Normen des neuen Codex Iuris Canonici einzuführen sind“: Trier 2008, 35-47.

können, jedoch nicht in Hörweite anderer Gläubiger aufgestellt werden.⁵³

Beispielsweise bewährt sich diese Gottesdienstform, die in der Jesuitenkirche St. Michael in der Münchener Innenstadt als Pontifikalliturgie gefeiert wird, seit vielen Jahren als liturgisches Angebot in der österlichen Bußzeit, das jedes Jahr von mehreren hundert Gläubigen wahrgenommen wird. Doch sind solche Möglichkeiten nicht nur unter bischöflicher Leitung, sondern auch in größeren Seelsorgestrukturen mit mehreren Priestern empfehlenswert und könnten den Zugang zum Sakrament der Buße erleichtern sowie eine erneuerte Beichtkultur ermöglichen.⁵⁴

Nicht zuletzt könnten Pfarrverbände und kooperative Seelsorgemodelle für Priester, Diakone und hauptamtliche Laien in der Seelsorge einen persönlich-spirituellen Mehrwert bieten, indem sie vermehrt nicht mehr als Einzelakteure geistlich und seelsorglich wirken müssen, sondern gemeinsam arbeiten und zum Teil auch leben (und beten) könnten. Gäbe es in neuen pastoralen Strukturen nicht neue Möglichkeiten für eine Art „gemeinsames Priestertum des Dienstes“, um ein Diktum des Zweiten Vatikanischen Konzils kreativ weitergedacht umzuformulieren? Einschlägige pastoralpsychologische Studien belegen, dass Priester in Formen der *vita communis*, der Gemeinschaft im geistlichen Dienst, erfüllter ihre Aufgaben wahrnehmen können.⁵⁵

Wie die veränderten und sich verändernden pastoralen Gegebenheiten und Strukturen am Ende die Verwirklichung des kirchlichen Auftrags in den kirchlichen Grundvollzügen gegenwärtig und zukünftig ermöglichen, wird wesentlich davon abhängen, ob man hermeneutisch ausschließlich von einer Verfallstheorie ausgeht oder aus der subjektiv oft wirklich spürbaren Not eine Tugend zu machen versucht und in den Transformationsprozessen auch neue Möglichkeiten zu notwendigen ekklesiologischen, (liturgie-)theologischen und pastoralliturgischen Neuausrichtungen sieht sowie die Zeichen der Zeit zu deuten vermag.

Dr. Stefan Kopp ist Professor für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Paderborn

⁵³ Vgl. dazu auch S. Kopp, Heilige Pforte oder Folterkammer? Kirchenraumpädagogische Anmerkungen zum „Jahr der Barmherzigkeit“, in: ThGl 106 (2016) 301-315, hier: 314.

⁵⁴ Vgl. dazu die Würdigung dieses „Münchener Modells“ mit pastoralliturgischen Überlegungen in: W. Haunerland, Mehr als einen Versuch wert. Die „Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung des Einzelnen“, in: Gottesdienst 49 (2015) 193-195.

⁵⁵ Vgl. dazu etwa die jüngst veröffentlichten Daten und Fakten einer groß angelegten Seelsorgestudie in 22 deutschen Diözesen, an der über 8500 Seelsorger(innen) teilnahmen, darunter über 4000 Priester: K. Baumann u.a., Zwischen Spirit und Stress. Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen, Würzburg 2017; C. Jacobs, Herausforderungen an das Priestertum in der Sicht der Seelsorgestudie, in: Diak. 48 (2017) 2-11; ders., Wie Priester leben können. Herausforderungen für die Priester, in: Diak. 48 (2017) 21-26, hier v.a.: 23-25.