

Benedikt Kranemann

DIE FEIER DER LEBENSWENDE UND ANDERE NEUE RELIGIÖSE FEIERN

Rituelle Innovationen in der katholischen Kirche Ostdeutschlands

I. RITUALE ZWISCHEN KIRCHE UND ÖFFENTLICHKEIT

In Ostdeutschland haben sich im Vierteljahrhundert nach dem politischen Umbruch verschiedene Feierformen in der katholischen Kirche und zum Teil auch zwischen den christlichen Kirchen entwickelt, die sich (auch) an Menschen ohne konfessionelle Bindung richten. In der theologischen Forschung sind diese Rituale in den letzten Jahren wiederholt auf Interesse gestoßen.¹ Das liegt nicht nur an ihrem formal innovativen Charakter, sondern auch daran, dass diese Feiern, die nicht in jedem Fall als Liturgie bezeichnet werden können, eine besondere Nähe zu Lebens- und Alltagssituationen von Menschen besitzen, die in der Gemeindeliturgie für gewöhnlich nicht oder zumindest in dieser Weise nicht zur Geltung kommt. Da gibt es eine Jugendfeier, die nicht einfach mit Firmung oder Konfirmation verglichen werden kann, eine Segnung von Paaren, die weder mit Verlobung noch mit Trauung

¹ Vgl. u. a. HANS BAUERNFEIND, Inkulturation der Liturgie in unsere Gesellschaft. Eine Kriteriensuche - aufgezeigt an den Zeitzeichen Kirche heute, Esoterik/New Age und modernes Menschsein (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 34), Würzburg 1998; BENEDIKT KRANEMANN u. a. (Hrsg.), Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie, Stuttgart 2000; IRENE MILDENBERGER/WOLFGANG RATZMANN (Hrsg.), Jenseits der Agende. Reflexion und Dokumentation alternativer Gottesdienste (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 10), Leipzig 2003; DIES. (Hrsg.), Liturgie mit offenen Türen. Gottesdienst auf der Schwelle zwischen Kirche und Gesellschaft (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 13), Leipzig 2005; MARTIN LÄTZEL, Den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten, Regensburg 2004; GUNDA BRÜSKE, Offene Türen: Feiern mit Menschen auf der Suche nach Gott. Eine Arbeitshilfe zu niederschweligen Gottesdiensten, Freiburg Schw. 2010.

verwechselt werden kann, da sind neue Formen des Totengedenkens entstanden, und auch in den Festen des Kirchenjahres gibt es zumindest einen bemerkenswerten Neuansatz durch die Feier des Weihnachtslobs. Es ist zudem interessant zu verfolgen, wie manche dieser Feierformen sich in Ostdeutschland rasch verbreitet haben, dabei je nach örtlichen Möglichkeiten und Bedürfnissen angereichert und verändert worden sind und – das gilt insbesondere für die Lebenswendefeier – vor allem in Großstädten mittlerweile einen festen Platz im kirchlichen Leben innehaben.

Mehreres fällt auf: Eine kleine, aber kreative Diasporakirche wirkt mit diesen Feiern weit in das gesellschaftliche Umfeld hinein. Sie bleibt nicht allein bei Verlautbarungen, Bildungsveranstaltungen, Katechesen o. ä. stehen, sondern greift auch auf ihre rituelle Kompetenz zurück. Eine Kirche, die im 20. Jahrhundert nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ihre Liturgie grundlegend reformiert, sich dann trotz der Fülle der Möglichkeiten stark auf die Messfeier und auf den kirchlichen Binnenraum konzentriert hat, wendet sich mit neuen Feierformen auch an Konfessionslose und erweitert dabei das eigene rituelle Repertoire nicht unwesentlich. Feiern, wie die Lebenswende Jugendlicher folgen einer Grundidee, greifen auf ähnliche Strukturelemente zurück, aber bleiben sehr variabel und vor Ort anpassungsfähig. Auch hierin unterscheiden sich diese neuen Feierformen von der kirchlichen Liturgie und wagen theologisch und pastoral neue Wege. Am Beispiel der Lebenswendefeier, aber auch weiterer Feierformen soll dieses Neue im Folgenden beschrieben werden.

2. DIE LEBENSWENDEFEIER IM KONTEXT NEUER CHRISTLICHER RITUALE IN DER OSTDEUTSCHEN DIASPORA

In den seit langem durch hohe Konfessionslosigkeit und eine sehr kleine katholische Bevölkerungsgruppe geprägten Bistümern Mittel- und Ostdeutschlands² hat sich in den Jahren seit der friedlichen Revolution von 1989 eine interessante, vielleicht noch zu wenig wahrgenommene Entwicklung im christlichen Ritual vollzogen. Man geht nicht zu weit, wenn man von einer Innovation spricht: In der Diaspora sind neue Feierformen entstanden, die sich

² Vgl. für Thüringen als Fallbeispiel JOSEF PILVOUSEK/ELISABETH PREUSS, Die katholische Kirche, in: KARL SCHMITT (Hrsg.), Thüringen. Eine politische Landeskunde, Baden-Baden 2011, 230–248.

nicht nur an »Fernstehende« wenden, sondern auch oder sogar ausschließlich an Menschen, die keiner Glaubensgemeinschaft angehören und konfessionslos sind. Die katholische Kirche wendet sich damit über den Kreis der eigenen Kirchenmitglieder hinaus an Menschen, die in einer Lebenssituation oder einer Festzeit an Ritualen teilnehmen möchten, welche durch die Kirche oder kirchennahe Gruppen und Initiativen verantwortet werden. Die Motive dafür sind unterschiedlich, über sie kann zum Teil nur spekuliert werden. Sie können diakonischer und missionarischer Natur sein, können im Wunsch nach Präsenz in der Gesellschaft gesucht werden, können Reaktion auf Anfragen aus der Gesellschaft sein. Solche Feiern zeigen ein verändertes Selbstverständnis der Kirche. Sie setzen auf andere Teilnahmeformen, als sie für die Liturgie der Gemeinde diskutiert werden. Sie bedeuten Dynamik und Innovation im Bereich des kirchlichen Rituals. Zugleich zeigt sich hier eine neue Verortung kirchlicher Rituale im Alltag der Gesellschaft: Man kann die beschriebene, im Folgenden weiter zu analysierende Entwicklung als Versuch lesen, in neuer Weise Liturgie bzw. kirchliches Ritual einerseits und Leben und Alltag andererseits zusammenzubringen. Diese Entwicklung hat in manchem ihren Ausgang in Erfurt genommen, ist dann aber vielerorts in Ost-, z. T. in Westdeutschland und darüber hinaus rezipiert und weiterentwickelt worden. Das gilt insbesondere für folgende Feiern:

- Das Weihnachtslob, das bereits vor der »friedlichen Revolution« von 1989 gefeiert wurde und sich vor allem an Konfessionslose wendet. Es handelt sich – kurz gefasst – um einen Weihnachtsgottesdienst, in dessen Zentrum das Weihnachtsevangelium steht, das verkündet, in einer allgemein verständlichen Sprache ausgelegt, in einer an Musik und Liedern reichen Liturgie gefeiert sowie in Gebet und Fürbitte aufgenommen wird.³
- Die ökumenische Segnungsfeier am Valentinstag, eine Segnung von Menschen, »die partnerschaftlich auf dem Weg« sind.⁴ Zu ihr sind auch

³ Bereits früh hat darüber berichtet JOACHIM WANKE, Weihnachtslob für Ungläubige? Ein liturgisches Experiment im Erfurter Dom am 24.12.1988, in: Gottesdienst 23 (1989), 145–147; Ablauf und Texte für Erfurt in: REINHARD HAUKE, Herzlich eingeladen zum Fest des Glaubens ... Projekte für Christen und Nichtchristen, Leipzig 2009, 34–40; eine Analyse findet sich bei: STEPHAN SCHATZLER, Riten und Rituale der Postmoderne. Am Beispiel des Bistums Erfurt, München 2012.

⁴ Ablauf und Texte für Erfurt in: HAUKE, Herzlich eingeladen zum Fest des Glaubens (Anm. 3), 61–67; vgl. BIANKA PIONTEK, Valentinstag in Erfurt. Ein Heiliger kehrt zurück in die Kirche, in: IRENE MILDENBERGER/WOLFGANG RATZMANN (Hrsg.), Liturgie mit offenen

Konfessionslose eingeladen. Es wird der Segen Gottes für das gemeinsame Leben eines Paares erbeten.

- Die Lebenswendefeier, eine Alternative zur Jugendweihe. Sie wendet sich an konfessionslose Jugendliche, die im kirchlichen Raum ihren Übergang vom Jugend- ins Erwachsenenalter feiern wollen.⁵ Die Lebenswendefeier ist in Erfurt an einer katholischen Schule, an der auch Schülerinnen und Schüler anderer Konfessionen und ohne Konfessionszugehörigkeit lernen, entstanden. In den späten 1990er Jahren wurde von Seiten der Konfessionslosen angeregt, eine Feier für diejenigen zu gestalten, die nicht an Firmung oder Konfirmation teilnahmen, sich aber aus unterschiedlichen Gründen auch nicht für die Jugendweihe anmelden wollten. So entstand die Feier der Lebenswende als ein Ritual für konfessionslose Jugendliche, die zunächst in kleiner, dann in wachsender Zahl und schließlich auch von unterschiedlichen Schulen kommend im Erfurter Dom und später auch in einer weiteren Stadtkirche den Übergang zum Erwachsenenalter feierten. In verschiedenen Großstädten ist diese Feier später übernommen worden, so u. a. in Dresden, Halle und Magdeburg. Es kommen immer wieder neue Städte hinzu.⁶ Die Teilnehmerzahlen variieren zwischen kleinen Gruppen von unter zehn bis zu mehreren hundert Personen pro Jahr. Die Jugendlichen bereiten sich über mehrere Wochen auf unterschiedliche Weise inhaltlich auf die Feier und den neuen Lebensabschnitt, der auf sie zukommt, vor. Den verschiedenen Feiern ist gemeinsam, dass die Jugendlichen ihre Perspektiven auf ihr Leben und die Probleme der Welt zur Sprache bringen können, dass sie in sehr einfachen Symbolhandlungen etwas von sich weggeben können, das für

Türen. Gottesdienst auf der Schwelle zwischen Kirche und Gesellschaft (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 13), Leipzig 2005, 165–170.

⁵ Ablauf und Texte für Erfurt in: HAUKE, Herzlich eingeladen zum Fest des Glaubens (Anm. 3), 24–31; vgl. DERS., Mitfeiern – miterleben – mitgestalten. Neue Perspektiven und Anregungen für die Seelsorge an Christen und Nichtchristen, Leipzig 2014; zu Entstehung und Intention: DERS., Die Feier der Lebenswende. Eine christliche Hilfe zur Sinnfindung für Ungetaufte, in: BENEDIKT KRANEMANN u. a. (Hrsg.), Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie, Stuttgart 2000, 32–48; BENEDIKT KRANEMANN, Rituale in Diasporasituationen. Neue Formen kirchlichen Handelns in säkularer Gesellschaft, in: STEFAN BÖNTERT (Hrsg.), Objektive Feier und subjektiver Glaube? Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität (Studien zur Pastoralliturgie 32), Regensburg 2011, 253–273.

⁶ Vgl. dazu und zum Folgenden auch den Beitrag von EMILIA HANDKE im vorliegenden Band.

ihre Kindheit steht, und dass sie Mut und Hoffnung ausdrücken und sich für den weiteren Lebensweg zusprechen lassen können. Neben Zeichenhandlungen wie beispielsweise dem erwähnten Ablegen von Dingen, die für die Kindheit stehen, spielt vor allem Kerzenlicht als Ausdruck von Licht in der Welt eine Rolle. Bitten oder Wünsche, die Fürbitten ähnlich sind, aber nicht an Gott adressiert werden, begegnen immer wieder. An die Stelle von Lesungen, die aus der Liturgie vertraut sind, treten nicht-biblische Texte, die nach dem Sinn des Lebens fragen. Am Ende steht ein Segensgebet: Die Jugendlichen können sich vom Leiter oder der Leiterin der Feier den Segen Gottes zusprechen lassen. Diese Segensgebete sind als stellvertretendes Gebet formuliert. Aus Beobachtungen von Feiern und aus Bildmaterial entsteht der Eindruck eines jeweils feierlichen Geschehens, in dem beispielsweise der besondere Charakter eines Kirchenraums, Musik, Kleidung etc. eine Rolle spielen.⁷

Man könnte weitere Feiern und Rituale hinzufügen: So werden an verschiedenen Orten Neugeborene gesegnet, deren Eltern konfessionslos sind. Im Kolumbarium in der katholischen Allerheiligenkirche in Erfurt werden auch Konfessionslose beigesetzt. Dafür ist ein eigener Ritus geschaffen worden.⁸ Früh hat man in Kliniken Ost- und Mitteldeutschlands mit Gedenkfeiern für die Toten der Anatomie begonnen.⁹

3. MERKMALE NEUER CHRISTLICHER RITUALE

Es handelt sich um neue Rituale, die, von Christen initiiert, in der konfessionell spezifisch geprägten Öffentlichkeit Ost- und Mitteldeutschlands entstanden sind, nicht allein im Binnenraum der Kirche verbleiben, sondern sich ausdrücklich (auch) an Konfessionslose wenden. Auf einige Merkmale solcher Rituale ist bereits an anderer Stelle ausführlicher hingewiesen worden: ein Umgang mit biblischer Lesung, der für unterschiedliche Annäherungen an

⁷ Vgl. die Beschreibung einzelner Feiern bei KRANEMANN, Rituale in Diasporasituationen (Anm. 5).

⁸ Ablauf und Texte in: HAUKE, Herzlich eingeladen zum Fest des Glaubens (Anm. 3), 44–60.

⁹ Vgl. GUNDA SCHNEIDER-FLUME, Überlegungen zur Gedenkfeier für die Verstorbenen der Anatomie in Leipzig, in: IRENE MILDENBERGER/WOLFGANG RATZMANN (Hrsg.), Liturgie mit offenen Türen, Leipzig 2005, 153–163.

die Gottesbotschaft offen ist – die Lebenswendefeier in Erfurt verzichtet bis heute auf eine Schriftlesung zugunsten eines literarischen Textes –; die große Bedeutung des Segens; die Artikulation von Kernaussagen der Feiern in Zeichen; die Profilierung der Leitung, die die Feiern als kirchlich ausweist; die Nutzung des Kirchenraums mit seiner eigenen Zeichensprache; die Kommunikation über die Feiern in den Medien; die Traditionsbildung durch Kontinuität bei gleichzeitiger Variation und Wiederholung.¹⁰ Dieser Katalog ist anhand der Erfurter Lebenswendefeier gewonnen worden, lässt sich aber im Großen und Ganzen auf die anderen genannten Feiern übertragen. Mit großer Offenheit reagiert die Kirche bzw. reagieren kirchliche oder kirchennahe Gruppen auf die Herausforderungen der pluralen Gesellschaft, in der das christliche Bekenntnis keine Selbstverständlichkeit mehr ist. Im Unterschied zur im vergangenen Jahrzehnt autoritär und kleinteilig geregelten »amtlichen« Liturgie der katholischen Kirche¹¹ atmen diese neuen Rituale den Geist der Freiheit

¹⁰ Vgl. BENEDIKT KRANEMANN, Christliche Feiern des Glaubens und religiöser Pluralismus in der modernen Gesellschaft, in: Liturgisches Jahrbuch 56 (2006), 181–201, 198 ff.

¹¹ Vgl. dazu u. a. die kritischen Ausführungen mit Blick auf das Motu Proprio »Summorum Pontificum« bei MARTIN KLÖCKENER, Wie Liturgie verstehen? Anfragen an das Motu proprio »Summorum Pontificum« Papst Benedikts XVI., in: Archiv für Liturgiewissenschaft 50 (2008), 268–305, und im Sammelband ALBERT GERHARDS (Hrsg.), Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. u. a. 2008; zudem ANDREA GRILLO, Eine Bilanz des Motu Proprio »Summorum Pontificum«. Vier Paradoxien und eine vergessene Zielsetzung, in: Concilium 45 (2009), 215–221; zur Instruktion »Liturgiam authenticam«: BENEDIKT KRANEMANN/STEPHAN WAHLE (Hrsg.), »... Ohren der Barmherzigkeit«. Über angemessene Liturgiesprache (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. u. a. 2011; zur Diskussion um die Neuübersetzung des »pro multis«: MAGNUS STRIET (Hrsg.), Gestorben für wen? Zur Diskussion um das »pro multis« (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. u. a. 2007; ANDREAS ODENTHAL/WOLFGANG REUTER, Vergiftung des Heiligtums? Überlegungen anlässlich der Neuübersetzung der Kelchworte, in: Herder-Korrespondenz 67 (2013), 183–187. Zur ambivalenten Entwicklung der Liturgie in den vergangenen Jahren BENEDIKT KRANEMANN, Liturgie in pluraler Gesellschaft. Eine Relecture von Sacrosanctum Concilium, in: Theologie und Glaube 102 (2012), 526–545, 536–541. Es überrascht zu beobachten, wie einerseits durch einen immer noch nicht überwundenen Zentralismus eine sinnvolle Fortschreibung der Liturgiereform verhindert wird, andererseits dort, wo dieser Zentralismus nicht greift, so bei der Neuauflage des Gebet- und Gesangbuches »Gotteslob« (2013) oder bei den hier vorgestellten Feiern, neue ansprechende und durchaus zukunftsweisende Wege beschritten werden. Zu Fragen um Zentralismus und Recht der Bischofskonferenzen findet man nun interessante Akzente bei Papst Franziskus im Kapitel »Seelsorge in Neuausrichtung« in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.), Apostolisches Schreiben

und der Vielfalt, was nicht mit theologischer oder pastoraler Beliebigkeit zu verwechseln ist. Sie sind vor Ort entstanden, und das meint tatsächlich in der einzelnen Stadt. Diese Feiern sind Ausdruck von Subsidiarität.¹² Sie reagieren auf kulturelle Herausforderungen, die an einem bestimmten Ort oder in einer bestimmten Region bestehen, aber andernorts in dieser Weise nicht gegeben sind. Man kann sogar fragen, ob es sich nicht um eine Ausprägung spezifisch städtischer Feierformen handelt.¹³ Die Beeinflussung zwischen verschiedenen Orten ist nicht zu übersehen.¹⁴ Die Rituale werden situationsgerecht fortgeschrieben, wobei Traditionsbildung und Etablierung nicht zu verkennen sind. Sie werden an Lebensknotenpunkten der Beteiligten vollzogen und zeichnen sich durch eine hohe Kontextsensibilität aus.¹⁵

Die genannte Liste der Charakteristika dieser neuen Rituale lässt sich fortschreiben:

- Ganz zentral ist die Öffnung in die Gesellschaft und auf Konfessionslose hin. An der Lebenswendefeier können offiziell ausschließlich Nichtgetaufte teilnehmen, sie soll keine innerkirchliche Konkurrenz zu Firmung oder Konfirmation sein.¹⁶ Zu anderen Feiern sind Christen wie Nicht-

Evangelii Gaudium des Heiligen Vaters an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute. 24. November 2013 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), Bonn 2013, 25-31.

¹² Zum engen Zusammenhang von Liturgie und Ekklesiologie, der sich auch auf die hier darzustellenden neuen Feierformen bezieht, vgl. KLEMENS RICHTER, Zum Verhältnis von Kirchenbild und Liturgie. Die erneuerte Liturgie und der alte Ritus im Widerstreit, in: STEFAN BÖNERT (Hrsg.), Objektive Feier und subjektiver Glaube?, Regensburg 2011, 147-169; MASSIMO FAGGIOLI, Sacrosanctum Concilium – Schlüssel zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Mit einem Vorwort von Benedikt Kranemann. Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Stefan Meetschen, Freiburg i. Br. u. a. 2015, zeigt, dass die Ekklesiologie des Konzils nur über eine Auseinandersetzung mit der Liturgiekonstitution und damit der Liturgie formuliert werden kann.

¹³ Vgl. dazu HANS-JOACHIM SANDER, Weniger ist mehr und Gott steckt in den Details. Der Gottesraum in Lebenswenden und seine urbane Feier, in: Theologie der Gegenwart 56 (2013), 272-287. Er betrachtet die Lebenswendefeier als eine »urbane Feier« im Raum der Stadt.

¹⁴ Vgl. für die Lebenswendefeier: KRANEMANN, Rituale in Diasporasituationen (Anm. 5).

¹⁵ Vgl. RAINER BUCHER, ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg 2012, 196.

¹⁶ Zu entsprechenden Bedenken vgl. ANDREAS FINCKE, Das kirchliche Jugendfest als Alternative zur Jugendweihe? Kritische Anmerkungen und eine Erwiderung von Dr. Reinhard

christen eingeladen, denn alle stehen, so wird im Ritual realisiert, vor denselben Herausforderungen des Lebens. Diesen spricht die Kirche den Segen Gottes zu. Missionarische und diakonische Kirche zu sein, meint hier jenseits einer Verzweckung von Ritualen das Angebot einer Deutung des Lebens aus dem Glauben.¹⁷ Die damit verbundene Öffnung, die Suche nach einer neuen verbalen wie nonverbalen Sprache und die Sensibilität für Situationen, in denen solche Rituale ›gebraucht‹ werden, könnten langfristig Konsequenzen für das Selbstverständnis der Kirche nach sich ziehen, wenn zu ihnen eine neue Wahrnehmung für die kirchliche Identität im religiösen Pluralismus treten würde.¹⁸

- Die neuen Rituale sind zu einem gewissen Teil ›*erfundene*‹ Rituale. Die Segnungsfeier am Valentinstag ist letztlich eine Liturgie, wie sie in ähnlicher Weise das katholische *Benediktionale* mit seinen vielfältigen Vorlagen für Segnungsfeiern kennt. Neu ist hier die Situation, in der gefeiert wird, zudem einzelne Elemente wie vor allem die Zeugnisse, die Paare für ihre Partnerschaft und Ehe geben. Die Lebenswendefeier hingegen ist ein vor dem Hintergrund der in den ostdeutschen Bundesländern nach wie vor verbreiteten Jugendweihe¹⁹ ganz neu kreiertes Ritual, an

Hauke, in: Christenlehre 53 (2000) 2, 9–11; dazu ebd. eine Erwiderung von Reinhard Hauke. Fincke schreibt ebd., 10: »Wir sollten [...] versuchen, die Qualität des Konfirmandenunterrichts bzw. des ›konfirmierenden Handelns‹ zu verbessern, ihn für nichtkirchliche Jugendliche zu öffnen und damit unser Angebot auf dem ›Markt der Passageriten‹ lukrativer zu gestalten. Wir müssen uns eingestehen, dass unsere Konfirmation der gescholtenen Jugendweihe leider oft recht nahe kommt.«

¹⁷ Es wird mit diesen Ritualen zudem nicht in Abrede gestellt, dass es andernorts in der Gesellschaft eine beachtliche Kultur religiöser und lebensdeutender Rituale gibt, die auch für Liturgie und kirchliche Rituale eine Herausforderung darstellen. Der kritische Einwand von Paul Post gegen eine vorgebliche theologische Arroganz gegenüber solchen Ritualen trifft nicht, vgl. PAUL POST, Re-inventing Christian Initiation: initiatie in veelvoud, in: LEIJSEN/LAMBERT (Hrsg.), Christelijke initiatie en de liturgie. Hulde aan professor dr. Jozef Lamberts bij zijn emeritaat (Nikè-reeks 52), Leuven 2006, 45–64, 54 f.: »De arrogantie voorbij.«

¹⁸ Das hätte weitreichende Konsequenzen auch über die Feiern hinaus, wie STEFAN BÖNTERT, Identität wahren und Vielfalt wagen. Zu den Aufgaben und Zielen liturgiewissenschaftlicher Aus- und Fortbildung im Umfeld des weltanschaulichen Pluralismus, in: Theologie der Gegenwart 52 (2009), 267–278 für die liturgiewissenschaftliche Aus- und Fortbildung gezeigt hat.

¹⁹ Vgl. aus der Fülle der Literatur ALBRECHT DÖHNERT, Jugendweihe zwischen Familie, Politik und Religion. Studien zum Fortbestand der Jugendweihe nach 1989 und die Konfirmationspraxis der Kirchen (Arbeiten zur Praktischen Theologie 19), Leipzig 2000; DERS.,

dessen konkreter Ausgestaltung die Teilnehmer beteiligt werden können. Man kann einzelne Versatzstücke aus der Liturgie und intentionale Transferprozesse²⁰ identifizieren: Die Rezitation einer Geschichte, die auf die Lebenslage der Jugendlichen bezogen ist, ähnelt der biblischen Lesung in Gottesdiensten. Bitten, die vor der Festgemeinschaft für die Jugendlichen und die Welt gesprochen werden, korrespondieren Fürbitten etc. Doch ein in dieser Weise auf Anlass und Teilnehmergruppe zurechtgeschnittenes Ritual ist etwas Neues. Die Erkenntnisse aus Forschungen der letzten Jahre zur Ritualdynamik werden hier bestätigt.²¹

- Ein mittlerweile länger tradiertes *Verständnis von Teilnahme*, das auf einen aktiven Mitvollzug einer inhaltlich-strukturell vertrauten Liturgie aufbaut, wird unter den besonderen Bedingungen solcher Rituale aufgebrochen und verändert.²² Dem steht nicht nur die Einmaligkeit der Teilnahme etwa in der Lebenswendefeier entgegen; der Ablauf der Feier ist den meisten Teilnehmern, anders als den Jugendlichen, zuvor nicht bekannt, so dass es kein Repertoire gibt, auf das selbstverständlich zurückgegriffen werden könnte. Man tritt als Mitfeiernder in ein rituelles Geschehen ein, das im Mitfeiern verständlich werden muss. Somit ist ein vielfältiges Verständnis von Partizipation zu beobachten und notwendig. Hat sich in der Wahrnehmung kirchlicher Liturgie – unbeschadet liturgiewissenschaftlicher Differenzierungen – das Moment der »participatio actiosa« im Sinne von aktiv handelnder Teilnahme in den Vordergrund

»Jugendweihe: mehr als eine Feierstunde«. Ein säkulares Ritual zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in: *Theologie der Gegenwart* 56 (2013), 242–257; JOSEF PILVOUSEK, Jugendweihe und kein Ende?, in: *Theologie der Gegenwart* 48 (2005), 130–139; BIRGIT WEYEL, Die Jugendweihe. Die Dynamik eines Rituals zwischen Beharrung und Wandel, in: *Berliner theologische Zeitschrift* 26 (2009), 31–46; ROLAND CERNY-WERNER, Atheistische Firmung? Jugendfeier? Ersatzritual? Jugendweihe als Phänomen säkularer Jugendentwicklung, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 15 (2011), 301–311. Früh zu dieser Feier aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive KLEMENS RICHTER, Jugendweihe – ein Initiationsritus in der sozialistischen Industriegesellschaft der DDR, in: *Theologische Revue* 83 (1987), 1–14.

²⁰ Vgl. GREGOR AHN/NADJA MICZEK/CHRISTOF ZOTTER, Ritualdesign, in: CHRISTIANE BROSIUS u. a. (Hrsg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen 2013, 116–122, 117 f.

²¹ Vgl. u. a. die Beiträge in: DIETRICH HARTH/GERRIT J. SCHENK (Hrsg.), *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*, Heidelberg 2004; BROSIUS, *Ritual und Ritualdynamik* (Anm. 20).

²² Vgl. u. a. BASILIUS J. GROEN, Einige Aspekte der heutigen »tätigen Teilnahme«, in: *Heiliger Dienst* 58 (2004), 288–302.

geschoben, und sei es nur als Ideal, so ist für viele Teilnehmer²³ an diesen neuen Ritualen das Moment des Dabeii- und Anwesendseins entscheidend, während nur eine kleinere Gruppe mitgestaltet und spezielle Rollen übernimmt.²⁴ Die Erwartungen an das jeweilige Ritual und seine Wirksamkeit sowie die fehlende Vertrautheit mit seinem Ablauf sind die Gründe dafür.

- Ganz im Sinne der konziliaren Vorstellungen von »participatio« werden die Rituale auf diese Situation hin vorbereitet. Es müssen *Zeichensprachen für das einzelne Ritual* gefunden werden, die für sich stehen und aus sich heraus sprechen können. Das mystagogische Prinzip der Liturgie²⁵ taucht in diesen Ritualen unter anderen Vorzeichen wieder auf. Das hat Folgen für die Performance der Rituale und ihre Klarheit und Transparenz. Diese Rituale müssen sich angesichts einer Teilnehmergruppe bewähren, deren Anwesenheit für viele Liturgien, insbesondere die Eucharistie, nicht selbstverständlich ist oder gar nicht in Rechnung gestellt wird.
- Die Unterschiede zur tradierten Liturgie der Kirche, sei es die Eucharistie oder eine andere Sakramentalenliturgie, sei es die Tagzeitenliturgie o. A., sind folglich evident. Über die bereits benannten Unterschiede hinaus ist die *fehlende Bindung an ein Bekenntnis und die Glaubensgemeinschaft sowie die Einmaligkeit der Teilnahme* markant. Das hat Konsequenzen. Vor allem kann nicht vorausgesetzt werden, dass die Teilnehmenden in das, was man das »dialogische Geschehen« der Liturgie nennt, einstimmen können. Das durch den Einzelnen mitgesprochene und durch sein »Amen« ratifizierte Gebet ist im Letzten unmöglich. Solche Rituale

²³ Die von WINFRIED HAUNERLAND, Träger und Gäste. Zu unterschiedlichen Rollen von unterschiedlichen Mitfeiernden, in: Gottesdienst 34 (2000), 185–187, für die Liturgie der Kirche vorgeschlagene Unterscheidung von Initiierten, die Träger der Liturgie sind, und denen, die als Gäste hinzutreten, funktioniert hier allerdings nicht. Auch das macht den Unterschied zwischen einer Feier wie der Lebenswendefeier und »klassischen« Liturgien deutlich, vgl. auch BENEDIKT KRANEMANN, »Tätige Teilnahme« an der Liturgie als »Quelle und Höhepunkt« – Kernbegriffe der Liturgiekonstitution neu gelesen, in: MARIANO DELGADO/MICHAEL SIEVERNICH (Hrsg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg i. Br. u. a. 2013, 232–247.

²⁴ Zur Vorbereitung der Jugendlichen auf die Feier und zur Gestaltung der Feier selbst vgl. KONSTANTIN SCHWARZMÜLLER, Neue religiöse Riten in der katholischen Diaspora am Beispiel der Feier der Lebenswende, Nordhausen 2011.

²⁵ Vgl. dazu u. a. WINFRIED HAUNERLAND/ALEXANDER SABERSCHINSKY (Hrsg.), Liturgie und Mystagogie, Trier 2007.

greifen deshalb auf das stellvertretende Gebet zurück oder stellen den Segen, der zugesprochen wird, in den Vordergrund. Ein Beispieltext, den Reinhard Hauke publiziert hat, spricht nicht vom »Wir« als Gegenüber Gottes, sondern drückt das Moment der Stellvertretung aus: »Ich bitte dich heute für diese jungen Menschen und für alle, die sie auf ihrem Lebensweg begleitet haben und auch weiterhin begleiten werden: Stärke sie im Guten [...].« Die Segensformel am Schluss beginnt mit den Worten »Dazu segne alle der gute Gott [...].«²⁶ Die »Segnung Jugendlicher vor besonderen Lebensabschnitten« im *Benediktionale* akzentuiert dagegen anders: »Herr, unser Gott [...], unser(e) N. steht am Beginn eines neuen Lebensabschnittes [...]. Er (Sie) weiß aber auch, daß er (sie) auf deinen Beistand angewiesen ist.« Der Glaube des zu Segnenden wird angesprochen. Am Schluss des Segensgebetes wird das noch einmal zum Ausdruck gebracht: »Es schütze und führe dich der allmächtige Gott [...].«²⁷ Sehr unterschiedliche Glaubenssituationen und Partizipationsmöglichkeiten stehen im Hintergrund, denen entsprechend die jeweilige Feier zu gestalten ist.²⁸

Schwierig ist die Zuordnung solcher Rituale und Feierformen zur traditionellen Liturgie. Begriffe wie »präkatechumenal«, »Schwellenrituale« u.ä. greifen nicht, weil sich nur in wenigen Fällen eine katechumenale Situation ergibt oder eine Schwelle in die Kirche hinein bleibend überschritten wird. Während sich aus einer kirchlichen Perspektive, die die Eucharistie als Zentrum sieht, der wiederum die anderen Liturgien in Abstufung zugeordnet werden können, solche Rituale am Rande der kirchlichen Praxis bewegen, sind sie für die Teilnehmenden von zentraler Bedeutung. Es wird schwieriger, die Zuordnung

²⁶ HAUKE, Herzlich eingeladen zum Fest des Glaubens (Anm. 3), 31.

²⁷ LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG (Hrsg.), Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Erarbeitet von der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift »Gottesdienst«), Trier/Zürich/Einsiedeln 1979, 244.

²⁸ Vgl. BIRGIT JEGGLE-MERZ, Jugendrituale im Raum der Kirche. Ein liturgiewissenschaftlicher Blick auf neue Feierformen, in: Theologie der Gegenwart 56 (2013), 258–271, diskutiert, inwiefern die Lebenswendefeier nicht doch als Liturgie verstanden werden kann. Sie resümiert als bemerkenswert, »dass sich diese neuen liturgischen Formen – ich erlaube mir, sie einmal so zu nennen – zuvorderst an Menschen wenden, von denen man keine regelmäßige Teilnahme an der Liturgie der Kirche erwartet.« (A. a. O., 270.)

von nah und fern, von innen und außen mit Blick auf die Kirche zu bestimmen.²⁹ Dieses hat Bedeutung für die Selbstwahrnehmung der Kirche.

Die genannten Feierformen tragen in der Vielfalt der Rituale ein besonderes Profil. Eine Analyse von Ritualratgebern hat vor einigen Jahren als Merkmale neuer populärer Rituale Individualität, Kreativität im Sinne der Schaffung eigener Rituale für das Individuum sowie die Unabhängigkeit von Institutionen genannt. Zu den Funktionen der Rituale wurden spirituelles Wachstum, das Ordnen des eigenen Lebens, die Bewältigung von Krisen und Selbsterkenntnis gerechnet. Den Ritualen wurde eine sehr stark psychologische Wirkung zugesprochen.³⁰ Mit den genannten kirchlichen Ritualen wird ein anderer Weg beschritten. Wer hier teilnehmen will oder diese Rituale sogar einfordert, trifft eine Entscheidung als Individuum, sucht aber zugleich punktuell Anschluss an eine Institution, egal ob das ein Bistum, eine Pfarrei oder eine kirchliche Initiative ist. Diese neuen Rituale bleiben ein Gemeinschaftsgeschehen. Sie gehen nicht in einer allein psychologischen Funktion für den Einzelnen auf, ohne dass diese ganz abgesprochen werden kann. Immer wird der Anschluss an das Christusereignis zur Sprache gebracht.³¹ Dieses gelingt über Texte und Handlungen (wie den Segensgestus), die Ansprache, die Bildkraft des Kirchenraumes, in dem man feiert usw. In einer pluralisierten Ritualandschaft tragen die neuen Rituale in der Kirche Merkmale, die sie von Ritualen anderer »Anbieter« markant unterscheiden. Diese

²⁹ Vgl. MARCEL BARNARD, Voorbij de liturgiewetenschap?!, in: LOUIS VAN TONGEREN / PAUL POST (Hrsg.), Voorbij de liturgiewetenschap. Over het profiel van liturgische en rituele studies (Netherlands studies in ritual and liturgy 12), Groningen/Tilburg 2011, 25–35, der sich für die wissenschaftliche Reflexion gegen eine Unterscheidung von Kernliturgie und marginaler Liturgie ausspricht und vielmehr fragt, wie unterschiedliche Formen des Gottesdienstes sich in verschiedenen Kontexten bewähren.

³⁰ Vgl. DOROTHEA LÜDDECKENS, Neue Rituale für alle Lebenslagen. Beobachtungen zur Popularisierung des Ritualdiskurses, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 56 (2004), 37–53.

³¹ Theologisch lassen sich hier die Überlegungen von REINHARD MESSNER, Sakramentalien, in: Theologische Realenzyklopädie 29 (1998), 648–663, einbeziehen. Er spricht sich aus theologischen Gründen gegen eine Gleichsetzung aller Liturgie aus, die keine Differenzierung mehr kennt, und tritt ein für »die rechte, vom Einzelvollzug ausgehende und ihm entsprechende Einordnung in einen gestuften Kosmos symbolischer Vollzüge, welche das eine große Mysterium / Sakrament Gottes, Christus in seinem Leben, Sterben und Auferstehen, in der Geschichte wahrnehmbar und erfahrbar machen: in den unterschiedlichen Situationen des Lebens und in den verschiedenen Bereichen der Welt, vor allem auch [...] der materiellen, leiblichen Welt, welche das einzige Medium der Gotteserfahrung und -begegnung ist.« (A. a. O., 656.)

Merkmale stellen für diejenigen, die als nicht kirchlich Gebundene damit nicht vertraut sind, keine unüberwindbaren Hürden dar, fordern aber von den Teilnehmern eine Entscheidung, ob sie eine veränderte Lebenssituation im christlichen Kontext und mit christlicher Hilfe begehen wollen oder nicht.

4. NEUE CHRISTLICHE RITUALE ALS ORT DER BEGEGNUNG VON GLAUBEN UND SUCHEN

Die beschriebenen neuen Rituale und Feierformen sind eine Herausforderung für die Kirche. Wenn sie nicht als ein lediglich den Anforderungen der pluralistischen Gesellschaft geschuldetes Zugeständnis, sondern als auch theologisch integraler Bestandteil kirchlicher Feierkultur verstanden werden, verändert sich auch der Blick auf die Liturgie.³² Bei diesen Ritualen handelt es sich häufig im weiteren Sinne um Benediktionen, sie sind damit dem Bereich der Sakramentalien zuzurechnen. Sie gehören zum Gesamt kirchlicher Feiern, welche in symbolischer Weise Anteil geben am Geheimnis Gottes und von der Heiligung der Welt durch Gott künden.³³ Das Besondere der neuen Rituale ist, dass sie das Gottesgeheimnis konsequent in der Öffentlichkeit feiern und verkünden. Auf diese Situation hin werden sie durchdacht und konzipiert. Für jegliche Liturgie ergibt sich von hierher der Anspruch, die einzelnen Riten und Handlungen auf ihre Sprachkraft im gesellschaftlichen Umfeld zu reflektieren und gegebenenfalls zu reformieren. Liturgie muss insgesamt als öffentliches Geschehen begriffen werden, auch wenn ›Öffentlichkeit‹ zum Beispiel für eine Begräbnisliturgie sicherlich anders zu verstehen ist als für eine Eucharistiefeier.

³² Eine solche Theologie christlicher Ritualpraxis in gegenwärtiger Gesellschaft zu formulieren, zählt zu den eigentlichen Herausforderungen heutiger Liturgiewissenschaft, vgl. die Überlegungen von ANDREAS ODENTHAL, *Lebenswelt und Ritual. Überlegungen zu einem notwendigen Spannungsverhältnis menschlicher Erfahrung und liturgischen Feierns*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 54 (2004), 85–103, der auf die theologisch notwendige Widerständigkeit der Rituale hinweist. Er resümiert: »Dennoch bleibt die Liturgie im hier vorgelegten Sinne un-praktisch, sie widersetzt sich, wie das Christentum insgesamt, schnellem Habenwollen und direkter Erfüllung. Gerade das aber ist ihre Chance.« Odenthals Ansatz »stellt zwar einen Lebensbezug her, versagt sich aber [...] einem ›Passend-Machen‹ des Gottesdienstes. Die Betonung seiner rituellen Struktur, seiner symbolischen Seite fordert ein Moment der Widerständigkeit und Fremdheit.« (A. a. O., 102.)

³³ Vgl. MESSNER, *Sakramentalien* (Anm. 31), 656, 660.

Das aber bedeutet dann zugleich, die Rolle der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft zu überdenken. Ihr liturgisches und rituelles Wissen ist in einer sich permanent in Bewegung befindenden Gesellschaft und Kultur gefragt.

Aber es geht zugleich um eine neue Offenheit und Sensibilität für diejenigen, die nur punktuell Anschluss an die Glaubensgemeinschaft und ihre Feierformen suchen können. Es reicht dafür nicht allein das Bezeugen, notwendig ist zugleich die Bereitschaft und Fähigkeit der Gläubigen zum Hören. Die Kirche selbst »gewinnt« in diesen Ritualen für sich eine neue Sicht auf Gott und die Welt.

Hier kommen Überlegungen des tschechischen Theologen Tomáš Halík ins Spiel, der von den Zuschauern und am Rande Stehenden, den »Zachäusmenschen« mit ihrer »scheuen Frömmigkeit« spricht. Gerade derjenige, der sich nicht zur Kirche zählt, der außerhalb ihrer oder an ihrem Rande lebt, muss als Zeuge des verborgenen Gottes für den Gläubigen Gesprächspartner sein. Dazu hat Halík geschrieben: »Ist [...] nicht manches von dem, was wir Säkularisierung, Kritik und Schwächung der Religion, Atheismus usw. nennen, bloß ein Bruch mit *den bekannten Göttern* und daher eine große Chance für eine Unterscheidung, Reinigung und Öffnung des Raumes, in dem wir erneut das Evangelium des Paulus vom »unbekannten Gott« hören können?«³⁴ Er fordert im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils Solidarität mit der Welt, die Ungläubige einschließt. Dem ernsthaften Atheisten schreibt er eine besondere Sensibilität für die Verborgenheit Gottes zu. Aus ihr könne eine geistige Unruhe entstehen, die dem Glauben zugutekommen könne. Der tschechische Theologe sieht die Chance, in der Begegnung mit »Zachäusmenschen« das Suchen und die Offenheit wieder zu lernen. »Man muss *offen bleiben*, denn nur zu Menschen, die offen sind, kann das Reich Gottes kommen. [...] Unser Nahesein bei den Suchenden soll auch *uns* Offenheit beibringen; wir sollen nicht bloß daran denken, dass wir beauftragt sind, sie zu lehren und zu belehren – *wir können vieles von ihnen lernen*.«³⁵ Neue Rituale, die Konfessionslosen offenstehen, könnten ein solcher Ort der Begegnung sein, an dem Glauben und Suchen einander begegnen und eine neue Offenheit nach außen wie nach innen realisiert werden könnten. Es geht dann nicht nur um beliebige neue Ritualformen, sondern um eine wirklich theologische Herausforderung, die sich mit diesen Ritualen verbindet.

³⁴ TOMÁŠ HALÍK, *Geduld mit Gott: die Geschichte von Zachäus heute*, Freiburg i. Br. u. a. 2014, 151. Hervorhebungen wie im Original.

³⁵ HALÍK, *Geduld mit Gott* (Anm. 34), 38. Hervorhebungen wie im Original.

5. OFFENHEIT NEUER RITUALE UND GNADE GOTTES

Ottmar Fuchs hat jüngst auf das grundlegende Vertrauen von Menschen in kirchliche Rituale hingewiesen, die wenig kirchlich sozialisiert sind, aber in entscheidenden Lebenssituationen nach genau diesen kirchlichen Feiern verlangen.³⁶ Fuchs spricht davon, dass diese Menschen möglicherweise sogar einen »Mehrwert« an Glauben aufbringen, »dass die KasualchristInnen tatsächlich etwas von den kirchlichen Ritualen erwarten, was über ihre eigene Leistung und über ihr eigenes Vermögen hinausgeht.«³⁷ Er erkennt darin eine Gewissheit, dass in diesen Ritualen dem Menschen von Gott etwas geschenkt wird und dass die Rituale deshalb im Leben des Menschen eine Wirkung entfalten können.³⁸

Andreas Odenthal hat darauf aufbauend die theologische These entwickelt, am »Erinnerungs- und Verheißungspotential«³⁹ der Liturgie sollten auch die sog. Fernstehenden partizipieren können. In dieser Weise den Gnadencharakter der Liturgie ernst zu nehmen und nach einer aus sich sprechenden Feier zu fragen, macht eine entsprechende liturgische Ästhetik notwendig. Odenthal sieht eine rituelle wie theologische Arroganz gegenüber »Taufscheinchristen« kritisch und fordert im Sinne des hier Beschriebenen von christlichen Gemeinden »Offenheit und Öffentlichkeit ihres rituellen Tuns [...], ohne dabei den spezifisch christlichen Gehalt (das Pascha-Mysterium)

³⁶ Vgl. u. a. OTTMAR FUCHS, »Unbedingte« Vor-Gegebenheit des Rituals als pastorale Gabe und Aufgabe, in: Theologische Quartalschrift 189 (2009), 106–129; DERS., Neue Gottesdienstformen im Horizont der Sakramentalität (in) der Kirche, in: EBERHARD AMON/BENEDIKT KRANEMANN (Hrsg.), Laien leiten Liturgie. Die Wort-Gottes-Feiern als Aufgabe und Herausforderung *für die Kirche*, Trier 2013, 11–54. Jetzt ausführlicher: DERS., Sakramente – immer gratis, nie umsonst, Würzburg 2015.

³⁷ FUCHS, Neue Gottesdienstformen (Anm. 36), 48. Fuchs spricht im Zusammenhang von »KasualchristInnen«, schreibt aber im selben Aufsatz an anderer Stelle: »Man darf auch nicht übersehen, was angeblich oder wirklich agnostische und religiös »unmusikalische« Menschen gerade in der Vorgegebenheit der Liturgie wahrzunehmen vermögen: als ihnen gegenüberstehenden Vollzug einer Hoffnung, die sie (noch) nicht teilen können, die sie aber um der Menschen willen »irgendwie« schätzen, ja hochzuschätzen und zu schützen vermögen.« (A. a. O., 46.)

³⁸ Vgl. FUCHS, Neue Gottesdienstformen (Anm. 36), 48 f.

³⁹ ANDREAS ODENTHAL, Reiche Liturgie in der Kirche der Armen? Zum Über-Fluss gottesdienstlichen Handelns im Kontext einer diakonischen Pastoral, in: Theologische Quartalschrift 193 (2013), 282–290, 285.

zu verleugnen.«⁴⁰ Fuchs wie Odenthal gelangen zu weitreichenden Fragen für die Liturgie- und Sakramentenpastoral und heben auf die in Liturgie und Ritual dem Menschen zuvorkommende Gnade Gottes ab. Darüber hinaus wird man beachten müssen, dass es Menschen gibt, die keine engere Verbindung und Vertrautheit mit einer christlichen Kirche haben, aber sich in bestimmten Momenten des Lebens durch Christen den Segen Gottes zusprechen lassen möchten.

Kehrt man mit den Feiern für »scheue Fromme« möglicherweise auf jenen Pfad der Geschichte zurück, auf dem vielfältige liturgische Feiern in anderer Form im Leben und Alltag des Menschen präsenter waren, als das häufig in der Gegenwart der Fall ist? Vielleicht verlangen gerade Gegenden, in denen die Konfessionslosigkeit und die Diaspora nachdrücklich erfahren werden, kirchlicherseits eine Antwort und ein Mehr an Experimentierfreude gegenüber solchen neuen Ritualen und Feierformen.

⁴⁰ ODENTHAL, *Reiche Liturgie* (Anm. 39), 287.