

Der Priester im Dienst der *ars celebrandi* der ganzen Gemeinde

Überlegungen zu einer qualitätvollen Liturgie¹

Christian Rentsch OSA

Im Gedenken an Winfried Haunerland (1956–2023)

Wer ist Subjekt der Liturgie? Seit der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils ist die Antwort auf diese Frage klar. Unter dem Formalprinzip der *participatio actuosa* hat es klargestellt, dass alle Getauften Subjekt der Liturgie sind.² Wenn nun diese tätige Teilnahme aller Gläubigen bei der Erneuerung der Liturgie – und daraus folgend: auch bei der Feier der Liturgie – aufs Höchste zu beachten ist, dann ergibt sich daraus unmittelbar ein Qualitätskriterium für die Gestaltung der Feier durch den vorstehenden Priester:³ Es gilt, so zu feiern, dass die Getauften wirklich voll an der Feier der Liturgie teilnehmen können. Der Dienst des Priesters ist daher liturgiegerecht als ein Dienst an der *ars celebrandi* der ganzen feiernden Gemeinde zu verstehen und auszuüben.

So sehr damit die Gemeinde ins Blickfeld rückt, so sehr kann diese Perspektive auch für die Priester selbst ein Beitrag für ihr eigenes Selbstverständnis und liturgisches Handeln sein. Denn auf dieser liturgietheologischen Grundlage kann am Begriff des *sacerdotium ministeriale*, des Priestertums des Dienstes, ein Aspekt erfahrbar werden, der der Rede vom Dienstcharakter Kontur verleiht. An der Rede vom ‚Dienst‘ wird ja häufig kritisiert, dass es sich dabei um eine bloße Worthülse handelt, die in Wahrheit Machtverhältnisse oder Privilegien verschleierte und damit zementierte.⁴ Sofern es nun aber

¹ Der vorliegende Beitrag basiert auf den Referaten des Verfassers bei der 16. Fachtagung des DLI für Liturgikdozenten an Priesterseminaren am 20./21. März 2023 im Exerzitienhaus Himmelspforten, Würzburg.

² Vgl. II. Vaticanum, SC 14; dazu für viele: Winfried Haunerland, Tätige Teilnahme aller. Liturgiereform und kirchliche Subjektwerdung, in: StZ 231 (2013) 381–392.

³ Die vorliegenden Überlegungen nehmen vor allem das priesterliche Handeln in der Messfeier in den Blick. Sie gelten jedoch *mutatis mutandis* für jegliche Gottesdienste mit ihren jeweiligen Vorstehern.

⁴ Vgl. Matthias Altmann, Wer von Dienst statt Macht spricht, kaschiert die Realität, <https://www.katholisch.de/artikel/44892-wer-von-dienst-statt-macht-spricht-kaschiert-die-realitaet> (8. 9. 2023); Burkard Hose, So soll es sein! Kirche unter dem Macht-Anspruch Jesu, in: BiKi 74 (2019) 69–75, hier 70.

gelingt, das *sacerdotium ministeriale* in der Liturgie so auszuüben, dass intuitiv verstehbar wird, dass hier ein Dienst am Tun der Gemeinde erfolgt, dann eröffnet dies sowohl der feiernden Gemeinde als auch dem Priester selbst einen Raum, in dem beide voll und ganz das tun, was ihre Aufgabe ist, und so ihre Rollen verstehen und einüben, ohne sich in einem Kompetenzgerangel zu verlieren. Im besten Fall hat dies – wie die Liturgie insgesamt – Auswirkungen über ihre Feier hinaus. Dann würde gelten: Je mehr ein Priester sein Tun in der Liturgie in dieser Weise versteht, desto klarer und unangefochtener ist sein Selbstverständnis als Priester. Die Frage, was denn noch das Proprium des priesterlichen Dienstes ist, wenn doch alle zur Feier der Liturgie befähigt sind, stellt sich demjenigen nicht mehr, der es als seine genuine Aufgabe und Quelle seines Selbstbewusstseins versteht, das priesterliche Volk Gottes zum priesterlichen Handeln zu befähigen und anzuleiten.⁵

Eine solche Verhältnisbestimmung von Priester und Gemeinde müsste auch keineswegs einer theologischen Verkürzung des *sacerdotium ministeriale* Vorschub leisten, sondern könnte im Gegenteil dazu beitragen, klassische Theologumena für den priesterlichen Dienst in ein neues Licht zu rücken. Dass der Priester *in persona Christi capitis ecclesiae*⁶ handelt, ist mit dem hier genannten Aspekt der Befähigung der Gemeinde zu ihrem Dienst nicht nur vereinbar, sondern wird dadurch vielmehr konkret. Denn wenn Christus nach der Theologie des Hebräerbriefs als Hohepriester den Gläubigen den Zugang ins himmlische Heiligtum erschlossen hat (vgl. Hebr 10,19 f.), kann auch die Befähigung des Volkes Gottes zur Feier der Liturgie einen elementaren Aspekt der Christusrepräsentanz des Priesters darstellen.

1. Ritualität und Selbstwahrnehmung – ritualtheoretische Überlegungen

Was das für den priesterlichen Dienst in der Praxis bedeuten kann, soll im Folgenden anhand ritualtheoretischer Überlegungen zumindest beispielhaft aufgezeigt werden. Wenn hier der priesterliche

⁵ Dass der Streit um die Zulassungsvoraussetzungen zur Weihe damit natürlich nicht vom Tisch ist, versteht sich.

⁶ Vgl. II. Vaticanum, PO 2; Alexander Zerfaß, Gottesdienst und Hierarchie. Zum liturgischen Handeln des Priesters „in persona Christi capitis“, in: Gregor Maria Hoff, Julia Knop, Benedikt Kranemann (Hg.), Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg (QD 308), Freiburg i. Br. 2020, 137–150.

Dienst als Dienst an der Feier der ganzen Gemeinde in den Blick genommen wird, muss logischer Ausgangspunkt der Überlegungen die Frage sein, wie die feiernde Gemeinde die Liturgie – und sich selbst darin – wahrnehmen kann.⁷

„Schauspiele haben Zuschauer, Rituale haben Gemeinden. Zuschauer betrachten ein Schauspiel, eine Gemeinde partizipiert an einem Ritual.“⁸ Diese vom amerikanischen Anthropologen Roy A. Rappaport vorgenommene Unterscheidung von Ritual und Drama verweist auf einen zentralen Aspekt ritueller Akte und damit auch der Liturgie. Wenn die Anwesenden bei einer liturgischen Feier in besonderer Weise – mehr als beim Anschauen eines Theaterstücks – an ihrem Vollzug beteiligt sind, an ihm partizipieren, bedeutet Wahrnehmung der Liturgie durch ihre Teilnehmer wesentlich Selbstwahrnehmung: Wenn ich einen Gottesdienst wahrnehme, an dem ich beteiligt bin, nehme ich mich wesentlich auch selbst wahr.

Dass dies ein zentraler hermeneutischer Schlüssel auch für die gottesdienstlichen Feiern der römisch-katholischen Kirche ist, lässt sich beispielhaft an den verschiedenen Sprechrichtungen – etwa in der Messfeier – aufzeigen.

1.1 Die spezifische Kommunikationssituation rituellen Handelns

Eine der beiden zentralen Sprechrichtungen begegnet in der Predigt und den Einführungen, bei den Monitionen an die Gemeinde etc. Sprachwissenschaftlich betrachtet handelt es sich hier um einfach adressierte Sprechakte, die sich vom Normalfall der Alltagskommunikation nicht grundlegend unterscheiden: Es gibt einen Sprecher und einen Empfänger.⁹

⁷ Erhellend und trotz des Alters der Stellungnahme weit vor dem II. Vaticanum ist hier eine Denkschrift, die Rudolf Schwarz, der bekannte Architekt der Liturgischen Bewegung, im Jahr 1936 vorgelegt hat; vgl. Rudolf Schwarz, *Liturgie und Kirchenbau*. Denkschrift, aus Anlass des Neubaus der Sankt-Annen-Kirche in Berlin-Lichterfelde (1936), hier zit. nach: Konturen. Rothenfeler Burgbrief 2004/2, 6–16. Bei seinen Überlegungen zur Neuwerdung des Kirchenbaus konzipiert Schwarz die räumliche Gestalt des Gottesdienstes zunächst ganz von der Gemeinde her, von ihrem Tun und ihrer Stellung her. Davon ausgehend, ihm dienend, es verdeutlichend, nimmt er dann die Stellung des Priesters in den Blick.

⁸ Roy A. Rappaport, *Obvious Aspects of Ritual*, in: *Cambridge Anthropology* 2 (1974) 3–69, hier 8, Übersetzung aus dem Englischen hier und im Folgenden durch Verf.; vgl. zum Folgenden ausführlicher: Christian Rentsch, *Ritualität und Selbstwahrnehmung. Liturgie als Ritual und die liturgische Praxis*, in: Melanie Wald-Fuhrmann, Klaus Peter Dannecker, Sven Boenneke (Hg.), *Wirkungsästhetik der Liturgie. Transdisziplinäre Perspektiven* (StPLi 44), Regensburg 2020, 127–134.

⁹ Vgl. Peter Kühn, *Mehrfachadressierung. Untersuchungen zur adressatenspezifischen Polyvalenz sprachlichen Handelns* (Reihe Germanistische Linguistik 154), Tübingen 1995, 3.

Die Besonderheit des Rituals – und der Liturgie – zeigt sich nach Rappaport nun in jenen Teilen des Rituals, in denen die Teilnehmer nicht bloße Zuhörer sind, sondern eine mehr aktive Rolle einnehmen: im Gebet, im Gesang, im Bekenntnis, aber auch in nichtsprachlichen Akten. Denn hier, so Rappaport, sei die Kommunikationsform wesentlich autokommunikativ. Es greift eine „Eigenart ritueller Kommunikation [...], nämlich dass im Ritual Sender und Empfänger oftmals ein und derselbe sind. Zumindest gehört der Sender häufig zu den wichtigsten Empfängern.“¹⁰ Am Beispiel der gemeinsam vollzogenen Gebetsakte der Liturgie – etwa des Vaterunsers oder des Glorias – tritt dieser Aspekt besonders deutlich hervor. Blickt man mit den Augen eines Ethnologen statt eines Theologen auf den Gottesdienst, blendet damit also den Transzendenzbezug der Liturgie aus, ergibt sich folgendes Bild: Beim Gloria, beim Glaubensbekenntnis etc. sprechen alle, sind also alle Sender. Als auch immanent sinnvoll erweisen sich diese Elemente des Rituals nur dann, wenn die Rückwirkung dieser kommunikativen Akte auf die Teilnehmer selbst mitbedacht wird: Diese Sprechakte sind – auch rein immanent – sinnvoll, weil der Sprecher sich selbst sprechen hört und sich selbst als Betenden, Bekennenden wahrnimmt. Für Rappaport, der als Ethnologe nach dem Sinn von Ritualen fragt, liegt darin ein wesentlicher Schlüssel für die soziale Bedeutung von Ritualen: Was in der Liturgie gefeiert wird, wird nicht wie bei Gesetzestexten etc. von außen an die Teilnehmer herangetragen – „Du sollst etwas tun oder lassen“ –, sondern von ihnen selbst zum Ausdruck gebracht. Dies schafft einen höheren Grad an Verbindlichkeit und bringt die Teilnehmer in eine engere Verbindung mit dem von der Liturgie präsentierten Weltbild, als dies bei Aussagen der Fall ist, die von außen an sie herangetragen werden. „Ich widersage“ zu sprechen heißt gleichzeitig, sich selbst dabei zu erleben, wie man widersagt. Wer sich nicht daran hält, setzt sich in Widerspruch zu dem, was er selbst von sich behauptet hat.¹¹

Rappaport nennt diesen der Liturgie immanenten Verpflichtungscharakter *acceptance*. In der rituellen Form ist diese *acceptance* in der Teilnahme selbst begründet, auch wenn sie nicht, wie beim Beispiel „Ich widersage“, auf der Textoberfläche in Erscheinung tritt. Diese der rituellen Form implizite *acceptance* hat bei gemeinschaftlich vollzogenen Ritualen einerseits eine soziale Komponente, die sich aus der Verbindlichkeit öffentlich gesetzter Akte ergibt: Der

¹⁰ Rappaport, *Obvious Aspects* (s. Anm. 8), 31.

¹¹ Rappaport, *Obvious Aspects* (s. Anm. 8), 31. Vgl. auch Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 110), Cambridge 1999, 119.

Teilnehmer hat ja auch vor anderen bekannt, dass er etwas tut, glaubt, lässt etc. Daneben darf aber auch die individuelle Komponente nicht übersehen werden, die aus der Selbstwahrnehmung des Teilnehmers resultiert: Er nimmt sich selbst als Teil der Ordnung – z. B. eines christlichen Weltbildes – wahr, die von ihm selbst qua seiner Teilnahme im Ritual dargestellt wird: „Im Ritual wird der Sender-Empfänger mit der Botschaft verschmolzen, die er sendet und rezipiert. Dadurch, dass er mit dem übereinstimmt, was sein eigener Vollzug ins Dasein bringt und was durch seinen Vollzug lebendig wird, wird er ununterscheidbar von ihm, ein Teil von ihm.“¹²

Offenkundig wird dieser autokommunikative Aspekt besonders bei Ritualen, die in einer empirisch-immanenten Perspektive alleine vollzogen werden: Auch das allein – in der Perspektive des Beters freilich vor Gott – vollzogene Gebet erweist sich erst so als humanwissenschaftlich sinnvoll rekonstruierbares Tun. Auch das Stundengebet im stillen Kämmerlein verpflichtet den Beter, auch darin findet er sich als Teil einer religiösen Weltordnung wieder.

Evident ist dabei die Bedeutung des liturgischen Vollzugs, der *performance*. Die Verbindlichkeit der Weltordnung, die in der Liturgie zum Ausdruck kommt, und ihre Anerkennung durch den Teilnehmer müssen nicht explizit in den Texten der Liturgie zum Ausdruck kommen, wie das z. B. beim Credo der Fall ist. Sie ergeben sich vielmehr aus dem Vollzug des Rituals selbst.¹³

Nun darf dieses spezielle Verhältnis von Teilnehmer und der von der Liturgie inszenierten Ordnung nicht auf die ethische Komponente der Liturgie, ihre moralischen Implikationen, reduziert werden; es betrifft vielmehr das gesamte Weltbild des in der Liturgie gefeierten Glaubens. Wer das Vaterunser betet und darin um das tägliche Brot bittet, setzt nicht nur den konkreten Akt einer Bitte. Er konstruiert vielmehr eine Welt und erlebt sich selbst als Teil einer Welt, in der die Lebensgrundlagen des Menschen von Gott abhängig sind und in der es möglich und ratsam ist, mit Gott in einen Dialog zu treten. Rituale sind daher nicht nur performativ, sondern metaperformativ: Sie etablieren eine Weltordnung und die Teilnehmer als Teil dieser Weltordnung, innerhalb derer es dann möglich und sinnvoll ist, einzelne performative Akte zu setzen.¹⁴ Auch an dieser Stelle wird nochmals die essenzielle Bedeutung sichtbar, die dem Vollzug von Ritualen zukommt und die sie etwa von Mythen unterscheidet.¹⁵ Liturgie macht

¹² Rappaport, *Obvious Aspects* (s. Anm. 8), 31.

¹³ Vgl. Rappaport, *Obvious Aspects* (s. Anm. 8), 30–31.

¹⁴ Vgl. Rappaport, *Ritual* (s. Anm. 11), 124–126.

¹⁵ Vgl. Rappaport, *Ritual* (s. Anm. 11), 134–137.

die Gegenwart Gottes nicht in erster Linie dadurch erfahrbar, dass in ihr die Aussage getroffen wird, Gott sei gegenwärtig, sondern dadurch, dass sie die Teilnehmer so handeln lässt, *als ob* er gegenwärtig wäre. Sie lässt ihre Teilnehmer zu ihm sprechen, und zu wem man gesprochen hat, der muss ja wohl dagewesen sein. Etwas zu tun ist ‚überzeugender‘, es schafft eine andere Evidenz, als nur davon zu sprechen, und noch überzeugender, als wenn etwas von anderen gesagt wird. Vollzüge sind eindrücklicher und überzeugender als bloße Aussagen.¹⁶ Aussagen wie „Christus lebt“ können wahr oder unwahr sein, Handlungen aber sind evident, insbesondere dann, wenn sie eine körperliche Komponente haben. Man kann daran zweifeln, ob Christus lebt, die Tatsache, dass man zu ihm gesprochen und vor ihm gekniet hat, ist nicht zu leugnen. Der Vollzug wird – insbesondere dann, wenn er eine körperliche Komponente aufweist – in seiner unmittelbaren Erfahrbarkeit zum ‚Argument‘ des Glaubens.¹⁷

In der Liturgie ist der angesprochene metaperformative Aspekt – das Schaffen von Erfahrbarkeit – von besonderer Relevanz. Denn das, was in der Liturgie dargestellt wird, also durch das Tun der Feiernden Wirklichkeit wird und von ihnen als Wirklichkeit erfahren wird, ist eine andere Welt, als sie im Alltag erlebt wird. Wer in der Kirche laut zu Gott spricht, tut etwas ganz Normales. Wer auf der Straße laut zu Gott spricht, gilt im besten Fall als Spinner, im schlimmsten Fall kommen die Männer mit den Zwangsjacken. Oder etwas abstrakter: Verbale Kommunikation findet normalerweise unter Menschen statt, im liturgischen Gebet aber wird Gott angesprochen. Das heißt, die Liturgie – oder wie jetzt genauer gesagt werden kann, und zwar ganz exakt mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil: die Teilnahme an der Liturgie – ist eine einzigartige Chance, das christliche Weltbild zu verinnerlichen und sich selbst als Teil dieses Weltbildes zu erfahren – im Idealfall so stark, dass die liturgische Erfahrung über das Ende der Liturgie hinausreicht und das Leben der Christen prägt. In den Worten des Konzils: „Diese volle und tätige Teilnahme des ganzen Volkes [...] ist [...] die erste und unentbehrliche Quelle, aus der die Christen wahrhaft christlichen Geist schöpfen sollen.“¹⁸

Durch diese ritualtheoretischen Überlegungen sollte klar geworden sein, welche Bedeutung den folgenden Fragen zukommt: Begreifen sich die bei der Liturgie Anwesenden tatsächlich als Teilnehmer

¹⁶ Vgl. Rappaport, *Obvious aspects* (s. Anm. 8), 41.

¹⁷ Vgl. Rappaport, *Ritual* (s. Anm. 11), 141–144; Christian Rentsch, *Ritual und Realität. Eine empirische Studie zum gottesdienstlichen Handeln des Priesters in der Meßfeier* (StPLi 35), Regensburg 2013, 350–358.

¹⁸ II. Vaticanum, SC 14.

im Rappaportschen Sinn oder nehmen sie Liturgie in Analogie zu anderen, in unserer Gesellschaft weiter verbreiteten Kommunikationsformen als eine Veranstaltung wahr, die eher für sie veranstaltet als von ihnen getragen wird? ‚Gelingt‘ es der Liturgie, die Teilnehmer in eine Realität zu führen, die die Grenzen der Immanenz überschreitet, oder werden die transzendenzbezogenen (Sprech-)Akte wie das Gebet in der Liturgie als uneigentliche Kommunikationsformen wahrgenommen, als religiös codierte Chiffre immanenter Sachverhalte? Wird das Gebet also wirklich als Gebet wahrgenommen oder als eine Information über die Welt, die in religiöse Sprache gefasst ist? Werden etwa Gesänge wie das Gloria, die sich nach der Binnenlogik der Liturgie an Gott richten, als die Immanenz transzendierende Kommunikationsakte wahrgenommen oder eher als Momente der Reflexion bzw. als Elemente, deren Funktion sich darin erschöpft, in den Teilnehmern selbst erwünschte Stimmungen hervorzurufen?

Mit diesen Überlegungen zur Wahrnehmung des Gottesdienstes durch die Gemeinde gilt es nun, den Blick erneut auf die Rolle des Priesters zu lenken. Dabei ist zunächst festzuhalten: Der Priester kann durch sein Handeln die Selbstwahrnehmung der Anwesenden als Teilnehmer mit den gerade ausgeführten Implikationen nicht erzwingen, aber er kann sie beeinflussen, und zwar in beide Richtungen. Er kann sie befördern oder verhindern.

1.2 Das Handeln des Priesters und seine Auswirkungen auf die Selbstwahrnehmung der Gemeinde

Am Beispiel des liturgischen Vorstehergebets soll das verdeutlicht werden. Gemäß dem, was die Liturgie darstellt – oder wie oben gesagt wurde: metaperformativ zur Geltung bringt –, sind die Teilnehmer der Liturgie nicht nur bei jenen Elementen der Liturgie Sender, die unmittelbar von ihnen vollzogen werden wie etwa bei den gemeinsam gesprochenen Gebeten oder den Gesängen. Auch die Vorstehergebete, die vom Priester alleine gesprochen werden, stellen die Teilnehmer als (mittelbare) Sender dar.¹⁹ Mit den Augen des Ethnologen ist die Kommunikationsrichtung eindeutig: Der Priester spricht, die Anwesenden hören zu. Was die Liturgie aber darstellt, ist etwas anderes. In den Texten selbst wird Gott angesprochen, er ist also der Adressat, und die Texte sind im Plural verfasst – im ekklesialen Wir: „Gott, wir bitten dich ...“ Die Liturgie will so erreichen, dass sich die Teilnehmer, wenn sie dieses Gebet hören, zu-

¹⁹ Vgl. Rentsch, Ritual (s. Anm. 17), 156–163.

gleich als sein Subjekt wahrnehmen, als sein Sender. Wenn das funktioniert, erfahren sich die Teilnehmer also als Beter, als mit Gott Kommunizierende, als eine Gruppe, in deren Namen einer zu einem Dritten, nämlich zu Gott, spricht.

Anders formuliert: Der Priester inszeniert durch sein Tun und Sprechen die Teilnehmer als Beter. Er nimmt sie durch sein Sprechen und Handeln mit hinein in die Kommunikation mit dem transzendenten Gott, sodass sich die Gemeinde als vor Gott stehende und zu ihm sprechende wahrnehmen kann. Hier zeigt sich exemplarisch: Die potenzielle Selbstwahrnehmung der Gemeinde ist abhängig vom Handeln des liturgisch Hauptverantwortlichen, des Priesters.²⁰

Liturgisches Vorstehergebet ist also aufgrund dieser Mehrfachadressierung²¹ – angesprochener Hauptadressat ist Gott, aber die Gemeinde hört etwas über sich mit – ein außerordentlich komplexer Vorgang, und leider einer, der keineswegs intuitiv ist. Denn es zeigt sich geradezu ein Paradox: Der Priester hat, wenn er zelebriert, als einzig empirisch wahrnehmbaren ‚Gesprächspartner‘ die Gemeinde. Nun gilt es aber gerade nicht, direkt zur Gemeinde zu sprechen, sondern ‚so zu tun‘, als ob er zu Gott spricht, wohl wissend, dass die Gemeinde sehr wohl mithört und auch mithören soll (!). Gerade dadurch, dass er nicht zur Gemeinde spricht, gibt er der Gemeinde die Chance, sich selbst als Betende wahrzunehmen, er gibt ihr die Chance, ‚mehr‘ zu hören und zu erleben. Sie hört so nicht nur den Inhalt des Gebets, sondern sie ‚hört‘ auch sich beten, und zwar mit den oben aufgezeigten ritualtheoretischen Konsequenzen. Anders gesagt: Beim Gebet erweist sich gerade der Verzicht auf die direkte Kommunikation mit der Gemeinde als Mittel zu ihrer fruchtbaren Einbeziehung in den Dialog zwischen Gott und Mensch, der Liturgie heißt. Die komplexen Überlegungen, die zu diesem Ergebnis geführt haben, zeigen aber auch: Liturgisches Vorstehergebet so zu vollziehen, ist kein Selbstläufer. Vielleicht gibt es zwei Arten, es richtig zu machen: entweder ganz naiv und fromm zu beten oder aber in einer zweiten Naivität – das heißt: sehr genau wissend, was man tut und was dieses Tun bewirkt – zum selben Ergebnis zu kommen.

Was passiert nun, wenn der zelebrierende Priester keine von beiden Möglichkeiten wahrnimmt und sich beim Beten – vielleicht durchaus aus einem pastoralen Impuls heraus – direkt an die Gemeinde wendet? Solche Beispiele dürften wohlbekannt sein. Der Ver-

²⁰ Vgl. Christian Rentsch, Adaptationen liturgischen Gebets. Ein Beitrag zur empirischen Liturgiewissenschaft, in: LJ 65 (2015) 27–44, hier 36–37.

²¹ Vgl. Iwar Werlen, Linguistische Analyse von Gottesdiensten, in: LJ 38 (1988) 79–93, hier 90.

fasser selbst hat etwa einen Priester erlebt, der bei einer Taufe ein Gebet so eingeleitet hat: „Die Liturgie sieht an dieser Stelle ein Gebet vor, es lautet: Allmächtiger Gott ...“ Deutlicher kann nicht zum Ausdruck gebracht werden, dass das Gebet kein Gebet mehr ist. Mit dem Blick auf die oben vorgenommenen Überlegungen wird klar, was daraus folgt: Gott ist kein Kommunikationspartner mehr. Die Erfahrung seiner Gegenwart, die daraus resultiert, dass die Beter (indirekt) zu ihm sprechen, verblasst. Gott wird vielleicht als Anwesender behauptet, aber als Abwesender behandelt. Was vorderhand so pastoral zu sein scheint, enthält der Gemeinde damit die zentrale Erfahrung der Liturgie, mit Gott ins Gespräch zu kommen, vor.

Festgestellt wurde bereits, dass so etwas nicht selten vorkommt, wenn auch nicht immer so evident wie im oben genannten Beispiel. Sobald etwa Gebetstexte frei formuliert oder adaptiert werden, wird in ihnen häufig nicht mehr Kommunikation mit Gott inszeniert, sondern mehr oder minder direkte Kommunikation mit der Gemeinde. Dies gilt bereits, wenn sich das Gebet sprechaktlogisch nicht mehr als sinnvoller Sprechakt gegenüber Gott rekonstruieren lässt, und erst recht, wenn die Sprechrichtung direkt gebrochen wird. Je eindeutiger an die Stelle der dem Vorstehergebet eigenen Mehrfachadressierung eine direkte Adressierung an die Teilnehmer tritt, desto weniger ist es den Teilnehmern möglich, sich als Subjekt dieses Gebetes zu erfahren.²²

Was für die verbale Ebene gilt, spiegelt sich auch in der räumlich-körperlichen Inszenierung der Liturgie. Zwar erhebt der Priester die Hände, seine Position im Kirchenraum aber kann oft nicht mehr als ‚Stehen vor Gott‘ wahrgenommen werden. Vielmehr sind viele Liturgiefeiern von performativen Widersprüchen gekennzeichnet. In der Einzugsprozession etwa wird der Altar durch Verneigung verehrt und so als ‚heiliger Ort‘ markiert und erscheint damit als Symbolort der Gegenwart Gottes. Das folgende Gebet aber wird dann nicht selten mit dem Altar im Rücken direkt zur Gemeinde gesprochen. Auch hier greift die Rückwirkung vom Tun des Priesters auf die potenzielle Selbstwahrnehmung der Gemeinde. Wenn sie den Körper des Priesters nicht als Medium der Kommunikation mit Gott wahrnehmen kann, so werden die Gläubigen schwerlich sich selbst in ihrer Körperlichkeit als vor Gott stehend begreifen. Oben wurde bereits angedeutet, dass aber gerade die körperliche Dimension von Liturgie eine Evidenz von Erfahrung bereitstellen kann, die durch bloße Worte

²² Vgl. Rentsch, Adaptationen (s. Anm. 20), 38–40; für parallele Entwicklungen in den Fürbitten für viele Reinhard Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Paderborn u. a. ²2009, 196–197.

nicht erreicht wird. Worte sind Schall und Rauch, aber der eigene Körper ist unabweisbar evident. Vielleicht ist auch das aus eigener Erfahrung nachvollziehbar: Wenn am Ende eines Gottesdienstes das *Te Deum* gesungen wird oder der liturgische Dienst bei einer Aussetzung zusammen mit der Gemeinde vor dem Allerheiligsten kniet, dann bestimmt dies auch die Selbstwahrnehmung. Im Gegenzug: Wenn das Allerheiligste auf dem Altar steht, der Priester aber am Ambo ‚betet‘, braucht es schon sehr viel Widerständigkeit, um sich als Beter vor dem Allerheiligsten zu verstehen; und ebenso verändert dies die Wahrnehmung des Allerheiligsten: Es wird den Gläubigen schwerfallen, das Allerheiligste als den gegenwärtigen Christus wahrzunehmen, weil damit nicht so umgegangen wird.

Folgender Gedanke mag für das Verständnis der Liturgie in dieser Wahrnehmungsperspektive hilfreich sein: Die Theologie spricht mit einer gewissen Selbstverständlichkeit davon, dass der Altar Symbol Christi *ist*, dass Gott gegenwärtig *ist*, dass Brot und Wein Leib und Blut Christi *sind*. Leicht wird darüber übersehen, dass das in der Liturgie auch zum Ausdruck gebracht werden muss, wenn es erfahrbar sein soll.²³ Anders gesagt: In dieser Perspektive sind Dinge, Orte etc. nicht einfach heilig, sondern sie werden es dadurch, dass sie so behandelt werden. Gott ‚ist nicht einfach da‘, sondern er wird als gegenwärtig erfahrbar, wenn man zu ihm spricht. Raum und Körper sind nicht Ausdrucksformen der Liturgie, sondern müssen dazu gemacht werden, wenn sie es sein sollen.

2. Qualitätskriterien

2.1 Sprechrichtung

Wie oben gezeigt, liegen in der Messfeier, aber auch in jeder anderen Liturgie im Wesentlichen zwei verschiedene Sprechrichtungen vor: die einfach adressierten Anreden an die Gemeinde und die Gebetsakte mit ihrer komplexen Mehrfachadressierung. Im Hinblick auf die Qualitätssicherung der Liturgie ist davon auszugehen, dass die Anreden an die Gemeinde den Priester nicht vor Probleme stellen; hier fallen ja die empirisch wahrnehmbare Kommunikationssituation und das, was die Liturgie darstellen will, einfachhin in eins. Zugleich dürfte auch die Gemeinde mit diesen Sprechakten kein Problem haben, denn hier begegnet ihr eine Art von Kommunikation, die ihr aus der Alltagswelt, aus Versammlungen etc. bekannt ist.

²³ Vgl. Jörg Neijenhuis, *Gottesdienst als Text. Eine Untersuchung in semiotischer Perspektive zum Glauben als Gegenstand der Liturgiewissenschaft*, Leipzig 2007, 431.

Gerade deshalb liegt es nahe, auch für den Gottesdienst eine markante Vorprägung der Gemeinde anzunehmen. Das heißt: Die Gemeinde dürfte jeden Sprechakt an sich als Adressaten gerichtet begreifen, sofern nicht durch die rituelle Inszenierung sichtbar wird, dass es sich anders verhält. Anzunehmen ist also eine starke ‚Gegen-drift‘ zu dem, was die Liturgie in ihren Gebetsakten intendiert. Insofern ist es von eminenter Bedeutung, beim Übergang von Anreden an die Gemeinde zum gemeinsamen Gebet den Sprechrichtungswechsel deutlich wahrnehmbar zu machen. Das setzt natürlich voraus, dass dem Zelebrenten die jeweilige Sprechrichtung auch bewusst ist.

Für einen Prozess zur Qualitätssicherung können daher bei der Ausbildung und Begleitung von liturgischen Akteuren folgende Aspekte von Bedeutung sein:

- Werden die Sprechrichtungswechsel in der Liturgie durch die liturgischen Akteure erkannt? Welche erweisen sich als besonders kritisch?
- Wie kann die Kommunikation des Sprechrichtungswechsels erfolgen?

Hilfreich können auch folgende Überlegungen sein:

Eine deutliche Adressierung an die Gemeinde bei den Teilen der Liturgie, bei denen sie angezeigt ist, hilft, dann bei den Gebetsakten die Hinwendung zu Gott und damit die ‚Abwendung‘ von der Gemeinde leichter zu kommunizieren.

Beim liturgischen Vorstehergebete ist die Gebetsstille nach der Gebeteinladung auch in dieser Hinsicht sinnvoll, da sich Vorsteher und Gemeinde dadurch bereits in eine betende Haltung begeben. Dies hilft der Gemeinde, das dann folgende Gebet im Hinblick auf seine Adressierung ‚ins richtige Ohr zu bekommen‘. Wer schon vor dem gesprochenen Gebet betet, wird den dann folgenden Gebetstext anders aufnehmen.

2.2 Körperlichkeit und Raum

Mit der Frage der Sprechrichtung aufs Engste verknüpft ist der Umgang mit Körperlichkeit in der Liturgie, denn zum Verständnis menschlicher Kommunikation trägt die körperliche Ausrichtung nicht unwesentlich bei. „In der Kommunikation sind Sprache und Verhalten, also verbale und nonverbale Ausdrucksformen, miteinander untrennbar verbunden. Sind beide klar, eindeutig und kongruent, ist die aus diesem Axiom resultierende Voraussetzung erfolgreicher Kommunikation gegeben.“²⁴ Daher gilt: Auch das am besten

²⁴ Ulf Lubienezki, Heidrun Schüler-Lubienetzki, Was wir uns wie sagen und zeigen.

formulierte Gebet wird sein Ziel nicht erreichen, gegebenenfalls nicht einmal in seiner Gattung als Gebet erkennbar sein, wenn die nonverbalen Elemente der Kommunikation mit den verbalen nicht kongruent sind. Es ist kein Zufall, dass im Deutschen die Adressierung von Sprechakten mit Metaphern ausgedrückt wird, die dem Bereich der Körperlichkeit entstammen. „Ich wende mich an Sie“, schreibt man in einem Brief. Gerade unter Berücksichtigung der Tatsache, dass es eine grundsätzliche Tendenz gibt, verbale Kommunikation als zwischenmenschliche Kommunikation aufzufassen, wird ein Gebet die Teilnehmer nur schwer mit ins Gebet nehmen, wenn es nicht seitens des Priesters eine körperliche Ausdrucksform findet. Das Sich-wenden-an sollte daher unbedingt auch für die Gebetsakte der Liturgie in Anschlag gebracht werden. Auch alltägliche Kommunikation sieht schließlich vor, dass man sich dem Adressaten zuwendet, mit dem man spricht.

Eine Kommunikation, die eine körperliche Dimension haben soll, setzt nun voraus, dass auch der Adressat dieser Kommunikation zumindest in der weitesten Sinne körperlich-räumlich präsent ist, und das kann in Bezug auf einen transzendenten Gott nur heißen: räumlich repräsentiert ist.²⁵ Die ‚Lokalität des Heiligen‘ und die körperliche Kommunikation der Menschen mit ihm bedingen sich. Auch hier gilt: Das Verhalten des Priesters bestimmt das Selbstverständnis der Mitfeiernden. Wenn er seinen Körper nicht zum Medium der Kommunikation mit Gott macht, dann wird das auch den Mitfeiernden schwerfallen. Zugleich muss festgehalten werden: Mit dem Symbolort der Gegenwart Gottes, den der Priester für sich wählt und zu dem er sich hinwendet, den er anschaut etc., etabliert er zugleich für die Gemeinde das kommunikative Gegenüber, an dem sie mit der Transzendenz in Kontakt treten kann. Selbst wenn der Priester sich dafür von der Gemeinde abwendet, etwa zur Monstranz hin, signalisiert er doch zugleich der Gemeinde, wohin er sich wendet und wohin auch sie sich wenden kann. Mit Watzlawick gesprochen: Man kann nicht nicht kommunizieren.²⁶

Nachdem nach der flächendeckenden Einführung der *celebratio versus populum* das unmissverständliche Zeichen der Wendung des Zelebranten um 180 Grad in der Regel nicht mehr zur Verfügung steht, muss für das Gebet nach anderen körperlichen Ausdrucksmöglichkeiten gesucht werden.²⁷ Aus praktischen wie aus theologi-

Psychologie der menschlichen Kommunikation (Psychologie in Studium und Beruf), Berlin 2020, 63.

²⁵ Vgl. zum Folgenden Rentsch, Ritual (s. Anm. 17), 483–497.

²⁶ Vgl. Lubienetzki, Schüler-Lubienetzki, Was wir uns wie sagen (s. Anm. 24), 7.

²⁷ Wenn stimmt, was oben gesagt wurde, nämlich dass eine Abwendung von der Ge-

schen Gründen wird als der für die körperliche Dimension des Gebets notwendige Symbolort des Heiligen, an das sich das Gebet wendet, in der Regel in der Messfeier nur der Altar zur Verfügung stehen. Nach dem Altarweihegebet ist dieser ja ein „Bild des Herrn Jesus Christus“²⁸ und soll „Mitte unseres Lobens und Dankens“²⁹ sein. Wie sich dies realisieren lässt, hängt natürlich vom jeweiligen Kirchenraum ab. Vielleicht bedarf es manchmal nur geringer Mittel, um die entscheidende Richtungsänderung zu kommunizieren. Wenn etwa der Priestersitz seitlich etwas versetzt hinter dem Altar steht, ist eine Wendung um wenige Grad ausreichend, um deutlich zu machen, dass sich der Priester nun an einen anderen wendet.

Nun ist zu konstatieren, dass die Mehrzahl derer, die für die Gestaltung von Gottesdiensten hauptverantwortlich sind, großen Wert auf die inhaltliche Qualität der Liturgie legen und damit einen starken Fokus auf die Texte der Liturgie aufweisen. So sehr das unbedingt begrüßenswert ist, lenkt es zugleich die Aufmerksamkeit stark auf die kognitiv-verbale Dimension des Gottesdienstes. Die Körperlichkeit der Liturgie dürfte dagegen im Zweifelsfall eher einen blinden Fleck darstellen.³⁰ Im Hinblick auf die Rezeption des Gottesdienstes aber spielt der Körper für die Erfahrbarkeit des Glaubens eine fundamentale Rolle. Der Körper ‚verkörpert‘ den Glauben, und körperliche Ausdrucksformen werden in einer Evidenz erlebt, die das bloße Wort nicht erreichen kann. Damit sich aber diese Evidenz des Körpers auf den Glauben erstreckt und der Glaube an dieser Evidenz partizipiert, ist es nötig, die Körper in dieses Spiel der Liturgie einzubinden, das heißt z. B., sie beim Gebet zum Medium der Kommunikation mit Gott zu machen: vor ihm zu stehen, vor ihm zu knien etc. Ob dies gelingt, hängt wesentlich an der Bereitschaft und der Fähigkeit des Vorstehers, diese Erfahrung den Mitfeiernden durch den Einsatz seines eigenen Körpers zu eröffnen.

meinde kein pastoralliturgisches Minus ist, sondern die Voraussetzung für die Subjektivität der Gemeinde beim Gebet bildet, ist zu fragen, ob die durchgängige Gerichtetheit aller Sprechakte an die Gemeinde das Verständnis des Gebets wirklich erleichtert hat. Vgl. hierzu: Albert Gerhards, Wort und Sakrament – Zur Bipolarität von Liturgie und Kirchenraum, in: Ders., Thomas Sternberg, Walter Zahner (Hg.): *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 2)*, Regensburg 2003, 10–26, hier 13.

²⁸ Die Weihe der Kirche und des Altares. Die Weihe der Öle (Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes 4), hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg, Trier 1994, 157.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. Rentsch, Ritual (s. Anm. 17), 315–322.

Für einen Prozess zur Qualitätssicherung können daher bei der Ausbildung und Begleitung von liturgischen Akteuren folgende Aspekte von Bedeutung sein:

- Welche Möglichkeiten bietet ein konkreter Kirchenraum, um dem Gebet eine körperliche Ausdrucksform zu verleihen?
- Wie kann mit Schwierigkeiten eines konkreten Kirchenraumes umgegangen werden?

2.3 Kontinuität

Oben wurde versucht zu zeigen, dass es ein Anliegen der Liturgie ist, das von ihr präsentierte Weltbild erfahrbar zu machen. So stark es sich von der Alltagswelt unterscheidet: Für die Stunde, die die Liturgie dauert, will sie die Teilnehmer in diese Welt hineinführen. Sie soll die Wirklichkeit werden, die sie erfahren und in der sie leben.

Wenn aber das Weltbild der Liturgie von den Teilnehmern als Wirklichkeit wahrgenommen werden soll, dann spielt zeitliche Kontinuität eine entscheidende Rolle, denn Wirklichkeit hat keine Pausen. Der Blick in die Praxis zeigt jedoch, dass das darstellende Handeln der Liturgie immer wieder unterbrochen wird. In der Einzugsprozession kommt zum Ausdruck, dass Priester und Gemeinde vor Gott hintreten und sich vor ihm versammeln; Gott ist der Gastgeber. Kurz darauf aber folgt nicht selten eine bürgerliche Begrüßung – „Ich begrüße Sie zu diesem Gottesdienst“ oder Ähnliches –, mit der sich der Priester als Gastgeber und Veranstalter installiert.³¹ An die Stelle der liturgischen Rollenverteilung tritt nun eine, die sich am empirischen und damit außerliturgischen Setting orientiert. Wenn aber der Priester aus seiner Rolle heraustritt, dann nimmt er die Gemeinde auch aus ihrer Rolle heraus. Sie steht nun nicht mehr gemeinsam mit dem Priester vor Gott, sondern dem Priester gegenüber. Sie sind Gäste einer vom Priester verantworteten Veranstaltung. Hier und an vergleichbaren Stellen der Liturgie zeigt sich: In der liturgischen Praxis stehen immer wieder zwei Wirklichkeiten nebeneinander, die dargestellte des liturgischen ‚Drehbuchs‘ und die tatsächlich empirisch-soziale.³²

An dieser Stelle ist es erhellend, den Reflexionsvorsprung der Theaterwissenschaften fruchtbar zu machen.³³ Im epischen Theater Brechts etwa sind Unterbrechungen des darstellenden Schauspiels ein bewusst eingesetztes Mittel der Verfremdung, um den Anschein

³¹ Vgl. Rentsch, *Ritual* (s. Anm. 17), 303–308.

³² Vgl. Rentsch, *Ritual* (s. Anm. 17), 308–309.

³³ Vgl. zum Folgenden Rentsch, *Ritual* (s. Anm. 17), 364–380.

der Wirklichkeit des Dargestellten zu verhindern. Der Zuschauer soll dort mehr sehen: das Stück und seine Künstlichkeit. Er soll also nicht glauben, dass der Schauspieler Hamlet ist, sondern ihm soll immer bewusst bleiben, dass der Schauspieler den Hamlet *spielt*. Um diese Künstlichkeit bewusst zu halten, fällt der Schauspieler immer wieder aus seiner Rolle. Diese Verfremdung ist hier bewusst angestrebtes Ziel: Das Dargestellte soll fremd bleiben, man soll sich nicht mit ihm identifizieren.³⁴ Auf die Liturgie übertragen: Wenn der Priester immer wieder aus seiner Rolle tritt und damit immer auch die Gemeinde aus der ihrigen herausnimmt, dann verhindert das die von der Liturgie angestrebte Identifikation der Akteure mit der dargestellten Weltordnung. Eine Liturgie, die immer wieder unterbrochen wird, dürfte vielmehr folgende Wirkung haben: Die Teilnehmer schlüpfen immer wieder für kurze Augenblicke in eine Rolle, bleiben sich aber stets bewusst, dass es eine Rolle ist, und identifizieren sich nicht wirklich mit dem, was sie tun.

Häufige Unterbrechungen der Liturgie sind in dieser Hinsicht kontraproduktiv, auch wenn sie mit guten Absichten erfolgen. Ziel solcher Unterbrechungen ist häufig, in die Liturgie einzuführen. Sie verhindern aber damit strukturell die Identifikation mit dem, was Liturgie inszeniert, und damit das, was die Liturgie erreichen will: Der Gläubige soll in der Stunde der Liturgie der Betende, der Glaubende sein; er soll eben der sein, als den die Liturgie ihn darstellt – und sich als solcher erfahren. In der Liturgie gilt dabei wie im Theater: Der Glaubende kommt in seine Rolle hinein, wenn er sie permanent weiterspielt. Die liturgische Praxis erinnert dagegen häufig an eine Aufführung, wo nach der ersten Szene der Hauptdarsteller an die Rampe tritt und erklärt, was jetzt passieren wird, anstatt es passieren zu lassen.

Die Kontinuität der Liturgie ist dabei in verschiedenen Dimensionen in Anschlag zu bringen, nicht zuletzt auch in Bezug auf die körperliche Dimension der Liturgie und damit verbunden auf die liturgischen Orte. Wenn der Altar zunächst – etwa bei der Einzugsprozession – mit großem Aufwand als Symbolort des Heiligen inszeniert wird und dann das Tagesgebet mit dem Rücken zu ihm bzw. an ihm vorbei gesprochen wird, wird eine Inkongruenz deutlich. Die beiden Elemente kommentieren sich. Die Inszenierung des Tagesgebets sagt: Das, was vorher war – hier: die Einzugsprozession –, war nur ein Spiel und nicht ernst zu nehmen. Ein Altar, der einmal als Ort des

³⁴ Vgl. Jan Knopf, Brecht-Handbuch. Theater. Eine Ästhetik der Widersprüche, Stuttgart 1980, 388.

Heiligen inszeniert und damit so zur Geltung gebracht wird, im nächsten Moment aber ignoriert wird, wird für die Dauer der Liturgie nicht als heiliger Ort erfahrbar sein, denn ein heiliger Ort, der gewissermaßen ‚an- und abgeschaltet‘ wird, ist eben kein heiliger Ort. Das, was liturgisch an einer Stelle zum Ausdruck gebracht wird, kann so durch mangelnde Kontinuität schnell konterkariert werden.

Nicht nur für die Wahrnehmung der heiligen Orte, sondern auch für die der eigenen Körperlichkeit ist die Kontinuität der Liturgie von eminenter Bedeutung. Wenn die Gläubigen mit Leib und Seele während der Liturgie in dem von ihr dargestellten Setting leben sollen, dann bedarf es dazu einer kontinuierlichen Orientierung an der vom liturgischen Spiel zur Darstellung gebrachten symbolischen Raumordnung der Liturgie, zuvorderst auch durch den Vorsteher. Wenn aber das Spiel der Körper nicht durchgängig ist, dann hat sein Körper und, von ihm abhängig, der der Anwesenden an einigen Stellen eine symbolische Bedeutung im Sinn des von der Liturgie dargestellten Weltbildes und an anderen Stellen nicht.

Ein mangelndes Bewusstsein für die Bedeutung der Kontinuität des liturgischen Spiels stellt eine der größten Herausforderungen unserer gottesdienstlichen Praxis dar. Dies dürfte nicht zuletzt daran liegen, dass die Bedeutung der Kontinuität nicht unmittelbar augenscheinlich ist und es im Gegenteil sehr ‚verführerisch‘ ist – und zuweilen pastoral klug erscheinen mag –, immer wieder zu erklären, was man im Folgenden tut und so scheinbar die volle Teilnahme der Gläubigen zu fördern. Dass inhaltliche Einführungen zugleich strukturelle Herausforderungen sind und das identifikatorische Potential der Liturgie behindern, kann dagegen leicht übersehen werden. Aufgrund der hier angestellten Überlegungen scheint es aber wünschenswert, die Anzahl solcher Unterbrechungen nach Möglichkeit zu reduzieren, dazwischen aber das Spiel der Liturgie einfach Spiel sein zu lassen – und das auch in räumlich-körperlicher Hinsicht.

Für einen Prozess zur Qualitätssicherung können daher bei der Ausbildung und Begleitung von liturgischen Akteuren folgende Aspekte von Bedeutung sein:

- Wie kann für die zeitliche, räumliche und körperliche Kontinuität der Liturgie sensibilisiert werden?
- Wo können unvermeidliche Unterbrechungen ihren Platz haben und wo besser nicht?

3. Aus der Perspektive der Gemeinde

Diese Überlegungen zum priesterlichen Dienst sind aus der Perspektive der feiernden Gemeinde entwickelt. Gefragt wurde also: Wie muss der Priester handeln, damit die Gemeinde sachgerecht am Gottesdienst teilnehmen kann? Diese Perspektive gilt es auch bei der Evaluation der hier gemachten Vorschläge zu beachten. Primär ist nicht danach zu fragen, ob die Feiargestalt unmittelbar dem persönlichen Empfinden des Priesters entspricht, sondern ob sie geeignet ist, ganz gemäß dem Postulat des Zweiten Vatikanischen Konzils die tätige Teilnahme der Gemeinde zu fördern. Sollten die hier gemachten Vorschläge auf den ersten Blick beim Zelebranten selbst ein gewisses Unbehagen hervorrufen, so mag das nicht zuletzt an einer lange eingeübten gegenläufigen Praxis liegen, aber gegebenenfalls auch daran, dass viele Priester nur selten die Gelegenheit haben, an einer Messfeier wie ein Gemeindemitglied teilzunehmen, ohne ihr vorzustehen. Letztlich erfahrbar wird die Praktikabilität und Plausibilität der Überlegungen aber nur, wenn der Perspektivwechsel, von der Gemeinde her zu denken, vom zelebrierenden Priester auch selbst einmal vollzogen wird und er am eigenen Leib erfährt, wie priesterliches Handeln auf das gottesdienstliche Tun der Gemeinde Einfluss nimmt – im Bösen wie im Guten.