

# Liturgische Normen und Gesellschaft

## Normabweichungen als Indikatoren eines gewandelten Referenzrahmens

*Christian Rentsch*

So vielfältig die Ansätze und Konzepte sind, mit denen die Lage des kirchlich verfassten Christentums in Deutschland religionssoziologisch in den Blick genommen wird, in einem Befund dürften sie weitgehend übereinstimmen: Es gibt einen umfassenden Kontrollverlust der Kirchen im Hinblick auf das Verhalten ihrer Mitglieder. So spricht Michael N. Ebertz vom „Kollaps der römisch-katholischen Kirche als einer normsetzenden und sanktionsfähigen Institution“<sup>1</sup> und – aus der Perspektive der Gläubigen – von der Erosion ihres „normativen Commitments“<sup>2</sup>. Das Ausmaß dieser Entwicklung macht er pointiert deutlich, indem er, auf eine Äußerung von Papst Franziskus bezüglich der Gültigkeit kirchlich geschlossener Ehen anspielend, die gegenwärtige gottesdienstliche Praxis der meisten Mitglieder der Kirche zum laut kirchenamtlichen Texten *sub gravi culpa* verpflichtenden Sonntagsgebot<sup>3</sup> in Bezug setzt:

„Die meisten katholischen Kirchenmitglieder wollen in der Kirche bleiben, sind möglicherweise ungültig getraut, begehen sonntags schwere Sünden, die sie auch samstags nicht beichten, womit sie einen negativen Jenseitsstatus zu erwarten haben, an den selbst die meisten Theologen nicht mehr glauben.“<sup>4</sup>

Nun darf der Kollaps einer bestimmten Sozialform von Kirche nicht mit dem Kollaps der Kirche verwechselt werden; vielmehr kann gerade eine Ohnmacht, die nicht durch den Verweis auf ein künftiges Gericht und den darin drohenden „negativen Jenseitsstatus“ aufgehoben wird, Kirche dazu auffordern, einen be-

<sup>1</sup> Michael N. Ebertz, Liturgie im gesellschaftlichen Wandel – zur Dienstleistung? in: S. Wahle/B. Leven (Hg.), Liturgie und Glaube. Gottesdienstliche Feiern und persönliche Formen des Glaubens, Trier 2017, 32–51, hier 40.

<sup>2</sup> Ebd., 36.

<sup>3</sup> Vgl. KKK 2181.

<sup>4</sup> Ebertz, Liturgie (wie Anm. 1), 36. Zu fragen ist, ob der Wegfall der eschatologischen „Drohkulisse“ zu den Ursachen dieser Entwicklung gehört, wie Ebertz nahezulegen scheint („Die Kirchen haben den dicken Brocken ihres Höllendogmas nicht verdaut“, ebd., 44), oder bereits zu ihren Konsequenzen.

fremdlichen, aber konstitutiven Aspekt von Botschaft und Person ihres Gründers neu zu bedenken.<sup>5</sup>

Von der theologischen Bewertung der Situation unabhängig, weil ihr sachgerecht vorausgehend, ist indes die Feststellung, dass die gesellschaftlichen Veränderungen den Gottesdienst der Kirche nicht nur quantitativ – etwa im Hinblick auf die Zahl der Teilnehmer –, sondern auch qualitativ – in einem wertfreien Sinne von: Wie wird Liturgie gefeiert? – beeinflussen und dass dies auch Akzeptanz und Bewertung der liturgischen Normen betrifft. Auf einige Aspekte dieses Spannungsgefüges von sozialer Situation und liturgischen Normen soll im Folgenden hingewiesen werden. Zugleich werden dabei einige mögliche Fragestellungen benannt, die an empirische Daten angelegt werden können, die wie die im Rahmen des hier besprochenen DFG-Projektes geführten Interviews Auskunft über die subjektive Perspektive der Gottesdienstleiter geben.<sup>6</sup>

Dazu soll zunächst aufgewiesen werden, warum neben der persönlichen Prägung der Gottesdienstleiter der Einfluss der Teilnehmer und ihrer Situation auf das liturgische Handeln der Gottesdienstleiter nicht unterschätzt werden darf. Ein zweiter Schritt soll zeigen, dass in der gegenwärtigen Situation der Kirche der Aufweis lebensweltlicher Relevanz als unhintergehbare Erwartung an den Gottesdienst wahrgenommen wird; anhand konkreter Beispiele aus der gottesdienstlichen Praxis soll exemplarisch gezeigt werden, welche Strategien Gottesdienstleiter unter diesen Bedingungen einschlagen und wie daraus Spannungen zur liturgischen Norm resultieren. So soll deutlich werden, dass im gottesdienstlichen Diskurs ein grundlegender Wandel des Referenzrahmens vonstattengeht, der über die Liturgie hinaus von Bedeutung ist, der sich aber gerade in der Liturgie zeigt und anhand des Umgangs mit den liturgischen Normen gut erfasst werden kann.

<sup>5</sup> Vgl. *Hans-Joachim Sander*, nicht verleugnen. Die befremdende Ohnmacht Jesu (Glaubensworte), Würzburg 2001, bes. 56.

<sup>6</sup> Vgl. das DFG-Projekt „Liturgische Akteure: Normen und ihre gottesdienstliche Praxis“, dazu in diesem Band: *Martin Stuflesser/Hans-Georg Ziebertz u. a.*, Normen und gottesdienstliche Praxis. Ein empirisch-theologisches Forschungsprojekt zum Handeln liturgischer Akteure, 11–35. Um der besseren Lesbarkeit willen wird im Folgenden bei Personenbezeichnungen auf die gleichzeitige Nennung der männlichen und weiblichen Form verzichtet. Sämtliche Personenbezeichnungen gelten – soweit sich nichts anderes aus der Natur der Sache ergibt – gleichermaßen für beide Geschlechter.

## 1 Gottesdienstleiter im Spannungsfeld von liturgischer Norm, eigener Prägung und sozialer Situation

Die zu Eingang skizzierte, von Ebertz und anderen konstatierte Veränderung im normativen Gefüge zwischen der Kirche und ihren Mitgliedern lässt offen, wo genau die Grenze zwischen der machtloser werdenden „Kirche“ und den emanzipierten Adressaten ihrer Normgebung verläuft. Es wäre aber offenkundig naiv zu glauben, dass diese Grenze genau zwischen den „einfachen Gläubigen“ auf der einen Seite und dem Klerus und den übrigen hauptberuflichen Gottesdienstleitern auf der anderen Seite verläuft. Schon ein nur oberflächlicher Blick in nicht wenige Gottesdienste macht vielmehr deutlich: Auch die Gottesdienstleiter partizipieren an diesem gesamtgesellschaftlichen Prozess der Emanzipation. Auch sie verstehen immer weniger, warum es denn richtig und wichtig ist, sich an eine Norm zu halten, wenn der von ihr zu schützende Wert nicht erkannt oder nicht geteilt wird oder ihm in der eigenen Perspektive keine wesentliche Bedeutung zukommt. „[D]ass das gesellschaftliche ‚standing‘ der Normativität sinkt und dass es im täglichen Leben schwieriger wird, Normen rein um ihrer Normativität willen zu vertreten“<sup>7</sup>, gilt auch für die Kirche gegenüber ihren hauptberuflichen Funktionären. Der Trend der Autogestion, der Selbstführung, den Ebertz bei den Gläubigen ausmacht,<sup>8</sup> dürfte auch für diese Gruppe innerhalb der Kirche gegenüber den ihnen vorgesetzten normgebenden Instanzen gelten, seien sie nun universal- oder teilkirchlich.

Diese Entwicklung stellt eine notwendige Bedingung dafür dar, dass sich die biographischen und theologischen Prägungen, nach denen das hier besprochene DFG-Projekt unter anderem fragt, in einem nennenswerten Umfang auch in Form von Normabweichungen in der gottesdienstlichen Praxis niederschlagen. Oder anders: Biographische Prägungen und theologische Idiosynkrasien dürfte es immer gegeben haben, aber erst die hier skizzierte Veränderung im normativen Gesamtgefüge der Kirche schafft oder vergrößert zumindest den Freiraum dafür, dass sie sich als deviantes Verhalten objektivieren. Obschon also die Differenz zwischen eigener Prägung und eigener Praxis abnehmen dürfte, könnte es weiterhin lohnenswert sein, nach dieser Differenz und ihrer Begründung zu fragen.<sup>9</sup> So

<sup>7</sup> Niklas Luhmann, Funktion der Religion (stw 407), Frankfurt a. M. 72009, 246.

<sup>8</sup> Vgl. Ebertz, Liturgie (wie Anm. 1), 39.

<sup>9</sup> So dürften die Einsetzungsworte des Eucharistischen Hochgebets in der übergroßen Mehrzahl der Fälle in der Fassung des Messbuchs zitiert werden, obgleich das in den Herrenworten angesprochene Thema der Schuld – „zur Vergebung der Sünden“ – im übrigen gottesdienstlichen Diskurs weitgehend marginalisiert ist, vgl. Christian Rentsch, Ritual und Realität. Eine empirische Studie zum gottesdienstlichen Handeln des Priesters in der Messfeier (StPaLi 35), Regensburg 2013, 409 f. Offenbar kommt hier dem wörtlichen Vollzug

würde über die beobachtbare Praxis hinaus sichtbar, welche von der liturgischen Norm eingeforderte Praxis, obschon praktiziert, unter dem Adaptationsdruck verminderter Plausibilität steht, auch wenn dieser sich (noch) nicht durchzusetzen vermag.

Wenn auch der Einfluss persönlicher Vorlieben auf die liturgische Praxis nicht von der Hand zu weisen ist, wäre es verfehlt, die Akzeptanz liturgischer Normen lediglich in einem bipolaren Verhältnis – hier die liturgischen Normen, dort der Gottesdienstleiter, der sich aufgrund seiner Einstellung dazu verhält – rekonstruieren zu wollen. Völlig ausgeblendet bliebe in dieser Perspektive nämlich der Einfluss der Mitfeiernden und – noch allgemeiner – der Umwelt, in der diese leben und in der der Gottesdienst stattfindet, auf das Handeln des Gottesdienstleiters. Gewiss sind in einer theologischen Perspektive die ‚Gottesdienstbesucher‘, wie ein landläufiger, theologisch aber sehr fragwürdiger Begriff lautet, Mitfeiernde und Subjekte der Liturgie, wie das Zweite Vatikanum unter dem Begriff der *participatio actuosa* neu ins Bewusstsein gerufen hat.<sup>10</sup> Bei einer entsprechenden Feiergestalt, die ihnen eine aktive Rolle zuweist und sie als Subjekte gottesdienstlichen Handelns inszeniert<sup>11</sup>, mögen sie sich *in der Feier* zusammen mit dem Leiter auch als solche verstehen. Unbeschadet dieser theologischen und – sofern verwirklicht – auch ritualimmanenten Perspektive bleibt indes *die Feier als Ganze* in einer sozialen Perspektive für die in dieser Sicht nun zu Recht so genannten Gottesdienstbesucher eine Veranstaltung der Kirche bzw. der Gottesdienstleiter und übrigen Hauptverantwortlichen: Gottesdienst ist ein Angebot der Kirche, die in jeder Hinsicht, etwa der Verantwortung für die Räumlichkeiten, den Zeitpunkt, die Gestalt, als Veranstalter erscheint und wahrgenommen wird. Der Gläubige dagegen kann – zumindest nach dem zu Eingang beschriebenen Kontrollverlust der Kirche – frei entscheiden, ob er dieses Angebot wahrnimmt. Die vielfach wahrgenommenen und liturgietheologisch kritisierten „bürgerlichen“ Begrüßungen im Gottesdienst („Ich heiße sie herzlich willkommen ...“) bilden diese Perspektive und den erfolgten Normenkollaps präzise und zutreffend ab: Der an die Mitfeiernden gerichtete Satz „Schön, dass Sie da sind“ setzt zu Recht voraus, dass es

eine höhere Bedeutung zu als bei anderen liturgischen Texten (vgl. ebd., 436). Aber was genau sind dafür die Gründe? Werden die Einsetzungsworte als ‚magische‘ Formel verstanden, oder hängt an ihnen nach Auffassung der Zelebranten die Identität der Feier, was bei anderen Elementen der Eucharistiefeier dann vermeintlich nicht der Fall wäre? Oder hat Jesu Wort, obgleich es hier in einer kirchlich vermittelten Form erscheint, ein höheres normatives Gewicht als bloß kirchliche Texte?

<sup>10</sup> Vgl. für viele *Winfried Haunerland*, Tätige Teilnahme aller. Liturgiereform und kirchliche Subjektwerdung, in: StZ 231 (2013) 381–392 [jetzt auch in: *ders.*, Liturgie und Kirche. Studien zu Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes (StPaLi 41), Regensburg 2016, 235–247].

<sup>11</sup> Zur Abhängigkeit der Rolle und der Selbstwahrnehmung der Mitfeiernden vom gottesdienstlichen Handeln des Leiters vgl. *Rentsch*, Ritual und Realität (wie Anm. 9), 292–299.

auch anders sein könnte.<sup>12</sup> Mit anderen Worten: Aus soziologischer Sicht ist Gottesdienst eine Publikumsveranstaltung der Gottesdienstleiter und ihrer Mitarbeiter, die potentiellen Gottesdienstbesucher sind die Adressaten und die Zielgruppe ihres Tuns. Die theologische bzw. ritualimmanente, ritualtheoretisch rekonstruierbare Perspektive, dass Gott bzw. „Gott“<sup>13</sup> Adressat anabatischer liturgischer Akte ist, wird davon nicht berührt.

Für die Frage nach der Gestalt des Gottesdienstes ergibt sich daraus neben der liturgischen Ordnung und der subjektiven Einstellung des Gottesdienstleiters ein dritter Pol, dessen Bedeutung nicht verkannt werden darf: die Adressaten und ihre Situation. In Anbetracht der Tatsache, dass eine unreflektierte menschliche Wahrnehmung stets dazu tendiert, den Einfluss der persönlichen Disposition zu über- und den der Situation zu unterschätzen,<sup>14</sup> kann der gesellschaftliche Einfluss auf die liturgische Praxis kaum zu hoch veranschlagt werden. Wie immer der Gottesdienstleiter zu den liturgischen Normen stehen mag, er ist seinen Adressaten gegenüber für den Gottesdienst verantwortlich; es ist sein Produkt, das er auf dem Markt vielfältiger Freizeit- und Sinnangebote „an den Mann bringen“ muss. Dies gilt in besonderer Weise, wenn keine dem Gottesdienst äußerlichen Faktoren – die als Verhaltensnorm akzeptierte kirchliche Gesetzgebung oder die in früheren Zeiten oft nicht minder scharf sanktionsbewehrte gesellschaftliche Erwartung – diesen noch stützen.<sup>15</sup> Mag der Gottesdienstleiter persönlich ein ausgesprochener Liebhaber einer vollkommen *recte et rite* vollzogenen Liturgie sein: Er wird an der Situation und den Erwartungen seiner „Adressaten“ kaum vollständig vorbeigehen können, wenn er nicht riskieren will, dass Gottesdienste, etwa Messfeiern, die

<sup>12</sup> Vgl. zu den „bürgerlichen“ Begrüßungen im Gottesdienst und zu der sich auch darin abbildenden Funktion der Gottesdienstleiter als Veranstalter des Gottesdienstes *Rentsch*, Ritual und Realität (wie Anm. 9), 303–312.

<sup>13</sup> In Anführungszeichen, da in ritualtheoretischer Perspektive die transzendenten Wahrheitsansprüche der Liturgie eingeklammert werden und nur danach gefragt wird, ob die Liturgiefeiernden Gott als existent ansehen bzw. so agieren, als ob er existent sei, vgl. *Hubert Knoblauch*, Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft (UTB 2409), Paderborn/München u. a. 2003, 25; *Christian Rentsch*, Wahrnehmen – Verstehen – Deuten. Überlegungen zu Leistung und Grenzen empirischer Liturgiewissenschaft, in: ThGl 107 (2017) 261–275, hier 269 f.

<sup>14</sup> Vgl. zum sog. fundamentalen Zuschreibungsfehler *Elliot Aronson/Timothy D. Wilson u. a.*, Social Psychology, Upper Saddle River/NJ 42002, 113–119.

<sup>15</sup> Auch dort, wo kirchliche Norm als kirchliche Norm nicht mehr griff, konnten gesellschaftliche Konventionen kirchliche Praktiken stabilisieren, vgl. *Ebertz*, Liturgie (wie Anm. 1), 40 f.; mit der zunehmenden Privatisierung der Religion fällt diese Stütze nun weitgehend weg, vgl. *Luhmann*, Funktion der Religion (wie Anm. 7), 248: „Es ist im gesellschaftlichen Leben möglich, sie [sc. die Grundlagen des Glaubens und die damit verbundene rituelle Praxis, C. R.] zu negieren, ohne für andere Handlungskontexte die Erwartungs- und Verhaltensgrundlagen zu verlieren.“

nach binnentheologischer Auffassung den Höhepunkt kirchlichen Tuns darstellen, erfolglos bzw. noch erfolgloser angeboten werden.

## 2 Die Bedeutung lebensweltlicher Relevanz

Was bleibt, wenn die Hölle – sei sie eschatologischer oder gesellschaftlicher Natur – nicht mehr droht, ist persönliche, lebensweltliche Relevanz. Die zumindest graduell unterschiedlichen Trends bei Kasualien einerseits und stereotypen, kalendarisch wiederkehrenden Feiern wie der Sonntagsmesse andererseits belegen das deutlich.<sup>16</sup> Überzeugend scheint es zu sein, diesen Befund mit den unterschiedlichen Referenzen dieser beiden Gruppen gottesdienstlicher Feiern zu erklären: Während Feiern, die „allein einen transzendenzbezogenen institutionellen Sinn repräsentieren und somit einen Monobezug haben“<sup>17</sup>, kaum Nachfrage finden, können sich Feiern, „die relevante Bezüge des Lebens mit Transzendenz verbinden, also einen Doppelbezug haben“<sup>18</sup>, vergleichsweise gut behaupten. In einer Gesellschaft, in der sich mit dem Besuch des Gottesdienstes keine selbstverständlich vorausgesetzten Leistungen mehr verbinden, wird so der Aufweis lebensweltlicher Relevanz zum entscheidenden Kriterium für oder gegen eine Teilnahme am Gottesdienst.

An den liturgischen Akteuren ist es, auf diese Entwicklung zu reagieren, und es ist naheliegend, dass diese Reaktionen sich auch in Normabweichungen niederschlagen. Selbstverständlich soll damit keine Monokausalität behauptet werden; das zutreffende Modell ist vielmehr eine Schnittmenge: Nicht alle Reaktionen auf den gesellschaftlichen Wandel stellen Normabweichungen dar,<sup>19</sup> und nicht alle Normabweichungen sind gesellschaftlich motiviert. Unter dieser Einschränkung kann allerdings gesellschaftlicher Wandel eine wichtige Kategorie sein, um die vielfältigen, *prima facie* gegebenenfalls kaum systematisierbaren Befunde empirischer Liturgiewissenschaft zu ordnen, zu konzeptionalisieren und so theoretisch fruchtbar zu machen. Im Folgenden soll dies exemplarisch an einigen wenigen Tendenzen, die Normabweichungen zu Grunde liegen können, illustriert werden.

<sup>16</sup> Vgl. für viele *Paul Post*, Rituell-liturgische Bewegungen. Erkundungen von Trends und Perspektiven, in: A. Gerhards/B. Kranemann (Hg.), *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft* (EThS 30), Leipzig 2002, 25–60, hier 38–41.

<sup>17</sup> *Ebertz*, Liturgie (wie Anm. 1), 45.

<sup>18</sup> Ebd., 45.

<sup>19</sup> Für die Frage nach der Reaktion der Gottesdienstleiter ist etwa die normativ kaum geregelte Predigt hochrelevant, vgl. *Rentsch*, Ritual und Realität (wie Anm. 9), 106–155.

## 2.1 Reduktion des Anspruchs

Der Teilnahme an der Feier der Liturgie wird nicht nur in lehramtlichen Äußerungen über die Liturgie eine hohe normative Verbindlichkeit zugesprochen, die freilich kaum noch akzeptiert und daher in der Kommunikation der Kirche mit ihren Mitgliedern mehr und mehr zurückgenommen wird.<sup>20</sup> Auch die Feier selbst impliziert in ihrem Vollzug auf vielfältige Weise einen solchen normativen Anspruch. Die oben beschriebene Adressatenorientierung der Gottesdienstleiter lässt es plausibel erscheinen, dass parallel zum außerliturgischen Diskurs auch im Gottesdienst selbst eine Rücknahme dieses Verbindlichkeitsanspruchs erfolgt und die Liturgie selbst mit den außerhalb ihrer geltenden Relevanzzuschreibungen zur Deckung gebracht wird.

So lautet etwa eine klassische Gottesanrede römischer Orationen: „Allmächtiger, ewiger Gott“<sup>21</sup> Diese Gottesanrede impliziert einen unbedingten normativen Anspruch Gottes und damit auch einen solchen von Gottesdienst: Ein allmächtiger Gott lässt keine vernünftige Wahl, ob und wie man sich zu ihm verhält. Die Diskrepanz zwischen diesem Anspruch einerseits und der zunehmenden „Machtlosigkeit“ von Kirche und dem Angebotscharakter von Liturgie andererseits ist evident. Es verwundert daher nicht, dass diese hierarchiebetonenden, einen unbedingten Anspruch implizierenden Anreden tendenziell getilgt werden.<sup>22</sup> Beispiele aus der liturgischen Praxis gehen dabei vereinzelt über eine vorsichtige Zurücknahme hinaus. So lautet der Anfang eines Tagesgebets dort etwa: „Heiliger Gott, wir haben uns Zeit für dich genommen.“<sup>23</sup> Im Vergleich zur klassischen Gottesanrede römischer Orationen ist dies eine Umkehrung des Hierarchiegefälles: Wer sich Zeit für jemanden nimmt, handelt freiwillig so; es ist eine prosoziale Tätigkeit. Der, für den man sich Zeit nimmt, ist dagegen in der Rolle des Bedürftigen. Die Oration evoziert so das Bild eines einsamen, von seinem Volk verlassenem

<sup>20</sup> Vgl. die landläufige, mittels einschlägiger Suchmaschinen leicht überprüfbare Rede vom „Gottesdienstangebot“.

<sup>21</sup> Vgl. für viele die Kollekten der Großen Fürbitten der Karfreitagliturgie, in: Die Feier der heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Messbuch deutsch für alle Tage des Jahres, hg. i. A. der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich. Freiburg i. B./Basel u. a. 21988, [43]–[53]; vgl. zum Folgenden ausführlicher *Christian Rentsch*, Adaptationen liturgischen Gebets. Ein Beitrag zur empirischen Liturgiewissenschaft, in: LJ 65 (2015) 27–44, bes. 29–31.

<sup>22</sup> Das gilt bereits für die liturgischen Bücher selbst und sie betreffende Reformvorschläge, vgl. mit entsprechenden Einzelnachweisen *Alex Stock*, Römische Orationen. Zur neueren Übersetzungsgeschichte, in: ZKTh 121 (1999) 436–443, hier 441.

<sup>23</sup> *Rentsch*, Adaptationen (wie Anm. 21), 28. Tagesgebet einer Messfeier im Bistum Würzburg am 29. Sonntag im Jahreskreis 2006 (Lesejahr B), dem Weltmissionssonntag.

Gottes, der sich nach einem Besuch sehnt – und damit, auf die Ebene von Kirche und ihre Adressaten zurückgespiegelt, den Zustand einer Religionsgemeinschaft im Modus ihres totalen Kontrollverlusts. Die Reaktion des Gottesdienstleiters auf gesellschaftliche Veränderungen, hier die schwindende Verbindlichkeit gottesdienstlicher Praxis, schlägt sich in Normabweichungen, hier der Adaptation eines verbindlichen Gebetstextes, nieder.

Da der Einfluss gesellschaftlicher Faktoren die Grenzen der einzelnen liturgischen Gattungen und Elemente übergreift, ermöglicht die Rückfrage danach auch, Zusammenhänge zwischen verschiedenen Gattungen und Elementen, aber auch verschiedenen Theologumena zu identifizieren, die sonst als unverbundene Einzelbeobachtungen nebeneinanderstünden. So zeigt sich die Rücknahme des normativen Anspruchs etwa auch in der Substitution von Theologumena, die einen solchen Anspruch implizieren, wie etwa dem der Sünde – diese meint ja gerade das Verfehlen dieses Anspruchs. In der Praxis ist daher das anstößige Wort von der Sünde nicht selten getilgt. So lautet die zumindest in einer gewissen Spannung zur liturgischen Norm stehende,<sup>24</sup> weil die Struktur der Beispieltex-te völlig verlassende Einleitung zum Schuldbekenntnis in einer Messfeier: „Und vielleicht denken wir ein wenig darüber nach: Was ist zur Zeit meine größte Sorge, was möchte ich Gott in die Hände legen?“<sup>25</sup> Schuld und Sünde sind aus dieser Einleitung zum Schuldbekenntnis völlig verschwunden, denn sie formulieren einen Anspruch, der sozial kontrafaktisch, darum schwieriger zu vertreten ist und in der liturgischen Praxis der Tendenz nach getilgt wird. Der nicht mehr durchsetzbare Anspruch der Religion wird gemindert auf das noch Vertretbare und Plausible.

Nun sind Beobachtungen wie diese und die daraus abgeleitete Theorie der Reduktion des Anspruchs an der gottesdienstlichen Praxis erhoben und aus ihr abgeleitet, d. h. aus den Objektivationen, in denen sich – so die hier vertretene These – die soziale Situation im gottesdienstlichen Handeln niedergeschlagen hat. Dieses Vorgehen setzt voraus, dass die „Rekonstruktion deutungs- und handlungsgenerierender Strukturen“<sup>26</sup> anhand dieser Objektivationen möglich und sinnvoll ist. Es wird also „zwischen Oberflächenderivaten (subjektiver Sinn, Intention) und objektiver Tiefenstruktur (Handlungsbedeutung, latenter Sinnstruktur) unterschieden, wobei die Tiefenstruktur als eigene und wirkliche Realitätsebene verstanden wird, der handlungsgenerierende Funktion zukommt“<sup>27</sup>. Der Verzicht auf

<sup>24</sup> Das gilt zumindest, wenn man die Bestimmung in SC 35, nach der „kurze Hinweise [...] nach vorgeschriebenem Text oder in freier Anlehnung an ihn“ gesprochen werden sollen, sinngemäß auf die Einladung zum Allgemeinen Schuldbekenntnis anwenden kann.

<sup>25</sup> Einladung zum Allgemeinen Schuldbekenntnis einer Messfeier im Bistum Würzburg am 4. Sonntag im Jahreskreis 2006, hier zitiert nach *Rentsch*, *Ritual und Realität* (wie Anm. 9), 503.

<sup>26</sup> *Jo Reichertz*, *Qualitative und interpretative Sozialforschung. Eine Einladung (Studentexte zur Soziologie)*, Wiesbaden 2016, 34, im Original kursiv.

<sup>27</sup> Ebd.

die Erfassung der egologischen Perspektive der Handelnden ist dann möglich, da die handlungsgenerierende Funktion nicht von der kognitiven Einsicht des Subjekts in die latente Sinnstruktur abhängig ist; letztere stellt sogar eher die Ausnahme dar, denn „nur im Grenzfall totaler Aufklärung decken sich objektive Handlungsbedeutung und subjektiver Sinn“<sup>28</sup>. Oder anders: Die Frage, warum Menschen handeln, wie sie handeln, kann durch die Frage, warum sie so zu handeln glauben, nicht beantwortet werden. Die Erhellung der subjektiven Sinndeutung mittels Interviews ist vielmehr deshalb von Bedeutung, weil auch sie eine eigene Wirklichkeitsebene darstellt, deren Erfassung auf andere Weise, etwa anhand der gottesdienstlichen Objektivationen, weniger gut möglich ist. Gerade die bleibende Differenz der beiden Wirklichkeitsebenen ermöglicht interessante Vergleiche und Fragestellungen, etwa nach dem Grad der Aufklärung bzw. der Übereinstimmung von objektiver Struktur und subjektivem Sinn. Gefragt werden kann freilich auch danach, wie der subjektive Sinn von der objektiven Struktur, die nicht nur handlungs-, sondern auch deutungsgenerierend ist, moderiert wird.

## 2.2 Begründungsverpflichtung der Religion ...

Die bloße Reduktion eines fragwürdigen Anspruchs allein vermag zwar Irritationen bei den Adressaten des Gottesdienstes zu vermindern, aber weder dem Gottesdienst im Speziellen noch der Religionsausübung im Allgemeinen Relevanz zu verschaffen. Gefordert ist vielmehr eine positive Begründung für religiöse Praxis. Dass solche Begründungen auch in die Liturgie eingetragen werden, muss dabei nicht verwundern; denn gerade die, die sich für eine religiöse und gottesdienstliche Praxis entschieden haben, haben in Anbetracht ihres Minderheitenstatus Bedarf an expliziten und rationalen Begründungen, die die Fragwürdigkeit der eigenen Entscheidung – Warum tue ich etwas, was die meisten anderen nicht tun? – und die damit verbundene Dissonanz minimieren. Rainer Bucher spricht im Kontext der Entmonopolisierung des Status der Kirche von einem „*permanenten Zustimmungsvorbehalt* ihrer eigenen Mitglieder“<sup>29</sup>; dem entspricht in der Liturgie ein permanenter Relevanzaufweis vor den eigenen Mitgliedern.

In nicht wenigen Fällen erfolgt der Relevanzaufweis für gottesdienstliche Praxis dadurch, dass eine Leistung angegeben wird, die die Mitfeier des Gottesdienstes

<sup>28</sup> Christian Lüders/Jo Reichertz, Wissenschaftliche Praxis ist, wenn alles funktioniert und keiner weiß warum – Bemerkungen zur Entwicklung qualitativer Sozialforschung, in: Sozialwissenschaftliche Literatur-Rundschau, Heft 12 (1986) 90–102, hier 95.

<sup>29</sup> Rainer Bucher, Entmonopolisierung und Machtverlust. Wie kam die Kirche in die Krise? in: ders. (Hg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2004, 11–29, 19, Hervorhebung im Original.

tes erbringt, etwa eine psychische Entlastung von den Sorgen des Alltags.<sup>30</sup> Auch in diesen Begründungen bildet sich die Umkehrung des Machtgefälles zwischen Kirche und ihren Mitgliedern ab: Gottesdienst steht nun unter der Verpflichtung nachzuweisen, dass er eine Leistung erbringen kann.<sup>31</sup> Entscheidend ist dabei an dieser Stelle nicht, dass Gottesdienst eine solche Leistung erbringen kann und dies auch ins Wort gebracht wird – christlicher Glaube muss lebensdienliche Funktionen haben<sup>32</sup> –, sondern dass diese Funktion nun mitunter als das einzige, jedenfalls aber entscheidende Argument für den Gottesdienst kommuniziert wird. Gottesdienst erscheint so auf seine Funktion reduziert, und typischerweise besteht diese Funktion nicht mehr in einem positiven Jenseitsstatus, sondern in einem positiveren Diesseitsstatus.

Ebertz plädiert dafür, dass eine Zukunft der Liturgie darin bestehen kann, Liturgie als Dienstleistung zu konzipieren, und zwar nicht anstelle, sondern neben der gemeinschaftsstiftenden Funktion, denn die Kirche habe nach LG 4 den doppelten Auftrag zur *communio* und *ministratio*.<sup>33</sup> Die Praxis zeigt, dass dieser Weg täglich bzw. sonntäglich längst beschritten wird, und zwar auch in Feiern, die wie die sonntägliche Messfeier klassischerweise als zentraler Ausdruck der *communio* gelten. *Communio* und *ministratio* stehen dabei freilich nicht gleichberechtigt nebeneinander, *ministratio* wird vielmehr zum entscheidenden Argument dafür, dass es nach wie vor sinnvoll ist, sich auf *communio* einzulassen.

### 2.3 ... auf der Basis lebensweltlicher Erfahrungshorizonte

Die Relevanz der Messe nun auf der Basis christlicher Theologie aufzuweisen, sozusagen *ad intra*, wäre ein Leichtes, sei es mit dem Rekurs auf die Bestimmung des Zweiten Vatikanums, dass Liturgie Quelle und Höhepunkt christlichen Lebens sei (vgl. SC 10), sei es mit dem Hinweis auf den Stiftungsauftrag Christi (vgl. 1 Kor 11,24 f.; Lk 22,19). Der momentanen Problemlage würde man so indes nicht gerecht. Denn der Verlust der Fraglosigkeit der Geltung betrifft nicht nur die Liturgie, sondern auch die dahinterstehenden normativen Grundlagen des Glaubens.<sup>34</sup> Eine Begründung, die darauf rekurriert, würde also – bildlich gesprochen – das eine schwankende Rohr mit dem anderen zu stützen versuchen. Wie es nicht mehr selbstverständlich ist, an der Liturgie teilzunehmen, so ist es auch

<sup>30</sup> Vgl. Christian Rentsch, Auf der Suche nach Relevanz. Einblicke in die liturgische Praxis, in: Wahle/Leven (Hg.), Liturgie und Glaube (wie Anm. 1), 52–67, bes. 53–58.

<sup>31</sup> Vgl. Rentsch, Ritual und Realität (wie Anm. 9), 67–83.

<sup>32</sup> Vgl. Burkard Porzelt, Grundlegung religiöses Lernen. Eine problemorientierte Einführung in die Religionspädagogik (UTB 3177), Bad Heilbrunn 2009, 64.

<sup>33</sup> Vgl. Ebertz, Liturgie (wie Anm. 1), 46–51.

<sup>34</sup> Vgl. Lubmann, Funktion der Religion (wie Anm. 7), 248.

nicht mehr selbstverständlich, sich mit der Bibel zu beschäftigen, geschweige denn die Bibel als verbindliche Richtschnur für das eigene Leben zu begreifen. Die normativen Grundlagen des Glaubens insgesamt stehen vielmehr vor derselben Herausforderung wie die Liturgie: Auch ihre Relevanz muss aufgewiesen werden, auch für sie muss plausibel gemacht werden, warum es hilfreich sein kann, sich ihrer zu bedienen.<sup>35</sup> Aktuelle Normbegründungen aus einer Binnenperspektive – seien sie kirchenrechtlicher oder dogmatischer Natur – dürften daher nur begrenzt Schlagkraft entfalten.

Die normativ geregelte Liturgie setzt freilich die selbstverständliche Gültigkeit des ihr zugrundeliegenden Glaubens und seiner Quellen voraus und referiert auf diese; dagegen enthält sie kaum Begründungen, die über diese christliche Binnenperspektive hinausreichen. Nicht wenige Adaptationen liturgischer Texte sind folglich damit zu erklären, dass Begründungen *ad extra* in die Texte hineingetragen werden. Ein Vergleich zwischen einem Tagesgebet des Messbuchs und seiner oben bereits angeführten Adaptation kann das illustrieren<sup>36</sup>:

„Heiliger Gott,

du hast uns das Gebot der Liebe zu dir und zu unserem Nächsten aufgetragen als die Erfüllung des ganzen Gesetzes.

Gib uns die Kraft, dieses Gebot treu zu befolgen, damit wir das ewige Leben erlangen.

Darum bitten wir [...]“<sup>37</sup>

„Heiliger Gott,

wir haben uns Zeit für dich genommen. Jeder von uns bringt sein Leben mit hier in diesen Raum. Du weißt um unser Leben. Du weißt um Menschen, denen es schlecht geht.

Du hast uns ein Gebot als Erfüllung deines ganzen Gesetzes aufgetragen: das Gebot der Liebe.

Gib uns die Kraft, dieses Gebot getreu zu befolgen, damit wir und andere ewiges Leben erlangen.

Darum bitten wir [...]“<sup>38</sup>

Die Oration des Messbuchs setzt in der Anamnese unmittelbar mit dem Verweis auf das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe ein und so seine selbstverständliche Gültigkeit voraus. Die adaptierte Oration dagegen greift weiter aus. Sie bringt „unser Leben“ ins Spiel und versucht so, die Relevanz des Liebesgebotes zu erweisen. Mit den „Menschen, denen es schlecht geht“, errichtet sie einen Problemhorizont, für den das dann folgende „Gebot der Liebe“ als Lösungsweg erscheint. Das Liebesgebot zu befolgen ist nach der Adaptation nun sinnvoll, weil

<sup>35</sup> Vgl. für den argumentativen Umgang mit biblischen Texten in Predigten *Rentsch*, Ritual und Realität (wie Anm. 9), 152 f.

<sup>36</sup> Vgl. zum Folgenden *Rentsch*, Adaptationen (wie Anm. 21), 28–33.

<sup>37</sup> Tagesgebet des 25. Sonntags im Jahreskreis, in: Messbuch (wie Anm. 21), 237.

<sup>38</sup> *Rentsch*, Adaptationen (wie Anm. 21), 28. Tagesgebet einer Messfeier im Bistum Würzburg am 29. Sonntag im Jahreskreis 2006 (Lesejahr B), dem Weltmissionssonntag.

es eine adäquate Reaktion auf menschliches Leid darstellt, also eine positive Funktion hat, und nicht mehr, weil es als Gebot eines Gottes, für den man sich Zeit genommen hat, noch *per se* verbindlich wäre. An die Stelle der Autorität ist eine zwischenmenschliche Funktion getreten, die auch jenseits der Grenzen eines spezifisch christlichen Weltbildes Gültigkeit beanspruchen kann.<sup>39</sup>

### 3 Veränderungen des grundlegenden Referenzrahmens

Diese Beispiele und Überlegungen zeigen: Ein quantitativ nicht genau zu bestimmender, aber für das Gesamtgefüge der Liturgie nicht unerheblicher Teil der Normabweichungen kann als Indiz einer Verschiebung des grundsätzlichen normativen Referenzrahmens betrachtet werden, dessen Ausmaß sowohl im Vergleich zur Liturgie, wie sie von den liturgischen Normen gefordert wird, als auch im Vergleich zu vergangenen Dispositiven, etwa dem der patristischen Epoche, deutlich wird: So kam etwa für Augustinus der Bibel die höchste Autorität in liturgischen Fragestellungen zu.<sup>40</sup> Diese Position hat die Bibel heute offenkundig verloren. Im Bild gesprochen: Sie sitzt nicht mehr als Gesetzgeber oder Richter auf dem Herrscherstuhl, sondern auf der Anklagebank. Sie muss nachweisen, dass ihre „alten Texte aus fremden Welten“<sup>41</sup> mit der unsrigen überhaupt noch etwas zu tun haben und dass es hilfreich sein kann, sich mit ihnen zu beschäftigen – und manchmal unterliegt sie in diesem Prozess dem „Kleinen Prinzen“. Als *norma normans, sed non normata* sitzt nun die Alltagswelt auf dem Richterstuhl, und ihre Gesetze sind ihre Plausibilitäten und Nützlichkeiten.

Diese Verschiebung des grundlegenden Referenzrahmens bedeutet: Die sich in Normabweichungen objektivierende Delegitimierung der herkömmlichen Fei-ergestalt beschränkt sich nicht auf die formale Legitimation, etwa auf die Inkraftsetzung durch eine zuständige Autorität durch Approbation o. Ä., sondern betrifft auch die inhaltliche Legitimation. Die Begründung aus Schrift und Tradition, auf die die herkömmliche Fei-ergestalt und die liturgischen Ordnungen referieren und von denen her sie ihre inhaltliche Legitimation beziehen, verliert an Überzeugungskraft. Es geht also nicht nur darum, dass in der liturgischen Praxis andere, aber aus denselben Quellen von Schrift und Tradition abgeleitete Praktiken voll-

<sup>39</sup> Vgl. *Gianni Vattimo*, Das Zeitalter der Interpretation, in: R. Rorty/G. Vattimo, Die Zukunft der Religion, hg. v. S. Zabala (Verlag der Weltreligionen Taschenbuch 12), Frankfurt a. M./Leipzig 2009 (it. *Il futuro della religione*, Mailand 2004), 52–66, hier 61.

<sup>40</sup> Vgl. den Beitrag von *Martin Klöckener* in diesem Band: Liturgische Normen. Historische Begründungen, aktuelle Herausforderungen, 57–76.

<sup>41</sup> *Joachim Kägler*, Moses, Jesus und der kleine Prinz? Die Bibel als Heilige Schrift des Gottesvolkes, in: *BiKi* 57 (2002) 188–192, hier 191.

zogen werden. Die Veränderungen gehen vielmehr über eine solche *Relecture* der bisherigen Legitimationsquellen hinaus und betreffen die Frage, woher heute Legitimation des christlichen Gottesdienstes überhaupt geschöpft werden kann und welche *lex orandi* und – damit aufs engste zusammenhängend – welche *lex credendi* heute plausibel sind, plausibel gemacht werden können und gemacht werden.

Gerade der Verweis auf die *lex credendi* verdeutlicht, dass der Frage nach der Akzeptanz und Umsetzung der liturgischen Normen durch die verantwortlichen Gottesdienstleiter eine enorme heuristische Bedeutung zukommt. Diese beschränkt sich nicht auf die Frage nach der Gestalt tatsächlich gefeierter Liturgie oder der Durchsetzungsfähigkeit kirchlicher Gesetzgebung, sondern bezieht sich auch auf Gestalt und Verständnis des christlichen Glaubens in heutiger Gesellschaft.<sup>42</sup> Denn die Liturgie der Kirche ist nicht nur in theologischer Perspektive der privilegierte, sondern nach dem Wegfall anderer Glaubensorte für viele Christen oft sogar der einzige Ort, an dem sie mit dem Glauben in Kontakt kommen.<sup>43</sup> Zugleich ist die Liturgie aufgrund ihres Praxis- und Öffentlichkeitscharakters der Ort, an dem Kirche in Gestalt ihrer Gottesdienstleiter mit den Bedingungen und Gegebenheiten heutiger Lebensumstände konfrontiert wird und darauf reagiert. Insofern dürfte es wenige Untersuchungsgegenstände geben, die für die Frage nach dem von der Kirche *de facto* verkündeten Glauben von höherer Relevanz sind als die gefeierte Liturgie.

<sup>42</sup> Auch wenn in dieser Perspektive die liturgischen Normen nicht mehr im Zentrum des Erkenntnisinteresses stehen, sind sie als methodischer Ansatzpunkt unverändert wichtig und angemessen, denn sie machen als „Nullpunkt“ Verschiebungen leicht sichtbar und schärfen als Folie die Wahrnehmung für die Spezifika der Praxis.

<sup>43</sup> Vgl. Benjamin Leven/Stephan Wable, Vorwort, in: dies. (Hg.), Liturgie und Glaube (wie Anm. 1), 5 f.