

Auf der Suche nach Relevanz

Einblicke in die liturgische Praxis

Christian Rentsch

Es gehört zum Grundbestand theologischer Reflexion über den christlichen Gottesdienst, dass sich Glaube in der Liturgie und Liturgie im Glauben spiegeln oder zumindest sachgerecht spiegeln müssen, mag auch die genaue Bestimmung dieses Zusammenhangs, der zumeist mit dem Schlagwort *lex orandi – lex credendi* zum Ausdruck gebracht wird, je unterschiedlich ausfallen.¹ Nicht zum Ausdruck kommt in diesem Binom indes, dass Glaube und Liturgie nicht nur wechselseitig voneinander abhängig sind, sondern auch von ihrem kulturellen und sozialen Umfeld beeinflusst werden. Der Blick in die Geschichte des christlichen Gottesdienstes zeigt dies zur Genüge. Das jeweilige Umfeld bildet „nicht nur die Kulisse, sondern nimmt auch massiv Einfluss auf das Verständnis und die Gestalt“² von Gottesdienst und Glaube.

Was aus der Distanz des liturgiegeschichtlichen Rückblicks unübersehbar zutage tritt, ist auch für die gegenwärtige Praxis der Liturgie in Anschlag zu bringen. Gefeierte Liturgie ist nicht nur von den liturgischen Büchern und Normen geprägt; ebenso wenig ist sie nur von der Individualität der für sie Verantwortlichen abhängig. Vielmehr gilt für die Liturgie dasselbe wie für jedes menschliche Handeln: Die Situation, in der gehandelt wird, hat einen handlungsgenerierenden Charakter, der Handlungsoptionen eröffnet oder verschließt.³

¹ Vgl. die Beiträge von Julia KNOP und Reiner MARQUARD in diesem Band; zum ursprünglichen Sitz im Leben bei Prosper von Aquitanien vgl. Paul DE CLERCK, „Lex orandi, lex credendi“. Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque, in: QL 59 (1978) 193–212, bes. 193–206; zur Rezeption im 20. Jahrhundert vgl. Martin STUFLESSER, Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil (Münsteraner Theologische Abhandlungen 51), Regensburg 1998, 31–84.

² Jürgen BÄRSCH, Kleine Geschichte des christlichen Gottesdienstes, Regensburg 2015, 63, dort in Bezug auf die tiefgreifenden Umbrüche am Übergang von der patristischen Epoche zum Mittelalter.

³ Vgl. Jo REICHERTZ, Norbert SCHRÖER, Erheben, Auswerten, Darstellen. Konturen einer hermeneutischen Wissenssoziologie, in: Norbert Schröer (Hg.), Interpretative Sozialforschung. Auf dem Wege zu einer hermeneutischen Wissenssoziologie, Opladen 1994, 56–84, hier 59.

Im Folgenden soll daher in einer empirischen Perspektive nach dem heutigen gesellschaftlichen Umfeld und seinen Auswirkungen auf die Liturgie und den darin zum Ausdruck gebrachten Glauben gefragt werden. Untersuchungsobjekt soll die liturgische Praxis selbst sein, die freilich im Rahmen dieses Beitrags detailliert nur an einem Beispiel in den Blick genommen werden kann.⁴ Das an dieses Beispiel angelegte Erkenntnisinteresse lautet: Was sagt die liturgische Praxis über das Umfeld, in dem Liturgie gefeiert wird, und wie verändert dieses Umfeld gefeierte Liturgie? So soll deutlich werden, auf welchen Glauben der Mensch heute in der Liturgie trifft. Dabei versteht sich von selbst, dass auf diese Weise keine Aussagen über die Gesamtheit gottesdienstlichen Handelns in unserer Gesellschaft getroffen, sondern nur Tendenzen benannt werden können.

1. Religiöse Praxis begründen

Als Beispiel aus der liturgischen Praxis soll im Folgenden eine Einleitung in die sonntägliche Messfeier einer Pfarrgemeinde an einem Sonntag im Jahreskreis, also einem „grünen“ Sonntag, dienen. Nach dem Einzug, dem Kreuzzeichen und dem liturgischen Gruß beginnt der zelebrierende Priester seine Einleitung in den Gottesdienst mit folgenden Worten:

„Liebe Schwestern, liebe Brüder, liebe Mädchen und Buben, ich wünschte mir, ihr wärt ohne Sorgen, so schreibt Paulus den Korinthern. So möchte ich's auch Ihnen sagen: Ich wünschte mir, ihr wärt ohne Sorgen.“⁵

Der Priester zitiert einen Satz aus der Brieflesung dieses Sonntags,⁶ die sich mit der Frage der Jungfräulichkeit beschäftigt, und macht ihn zum Aufhänger seiner Einführung in die Feier. Er wendet ihn gleich aufs Heute an und macht ihn zu seinem Wunsch für die Gemeinde. Im Blick auf das Folgende ist zu fragen, warum er aus dem

⁴ Die an diesem Beispiel vorgenommenen Interpretationen können daher nicht aus sich heraus Validität beanspruchen, sondern nur, insofern sie von konvergierenden Befunden gestützt werden. Dafür sei auf die empirische Studie verwiesen, die diesem Beitrag zugrunde liegt und in der versucht wurde, diese Konvergenzen aufzuzeigen: Christian RENTSCH, *Ritual und Realität. Eine empirische Studie zum gottesdienstlichen Handeln des Priesters in der Meßfeier (StPLi 35)*, Regensburg 2013. Vgl. ebd. auch weiterführende Literatur über die hier knapp gehaltenen Anmerkungen hinaus.

⁵ Messfeier einer Pfarrgemeinde am Sonntagvormittag, 4. Sonntag im Jahreskreis 2006, Transkript in: RENTSCH, *Ritual* (s. Anm. 4), 502–519, hier und im Folgenden 503; zur Interpretation der Stelle vgl. ebd., 67–75.

⁶ Vgl. 1 Kor 7,32.

Korpus der Lesungen diesen Satz herausgreift bzw. welche Sprechabsicht er damit verbindet.

„Aber wir sind nicht ohne, zumindest nicht ganz ohne Sorgen, und mancher hat auch schwere Sorgen.“

Die Weiterführung verdeutlicht: Offenbar geht es dem Sprecher um das Leitwort dieses Satzes, die Sorgen. Im Kontext des Gottesdienstes hat das eine bewusstseinsleitende Funktion, denn es handelt sich um eine pfarrliche Messfeier an einem ‚normalen‘ Sonntag und nicht um ein kategoriales Angebot für Menschen in schwierigen Lebensumständen; eine besondere Sorge, die aus einem aktuellen Ereignis, etwa einem Unglücksfall, einem Anschlag o. Ä., resultiert und auf die im Gottesdienst zu reagieren wäre, wird im weiteren Verlauf der Messfeier nicht erkennbar. Auch die Einschränkung „zumindest nicht ganz ohne Sorgen“ verdeutlicht, dass dem Sprecher keine konkrete Sorge vor Augen steht. Das aber heißt: Nicht jeder, der zu dieser Messe kommt, kommt wegen seiner Sorgen oder hat diese im Fokus seines Bewusstseins. Spätestens aber, wenn Sorgen angesprochen werden, rücken sie ins Bewusstsein der Mitfeiernden. Die Einleitung greift also nicht ein Thema auf, das auch ohne sie präsent wäre, wie das etwa Trauer und Abschied bei einem Requiem wären. Diese Einleitung *errichtet* vielmehr einen Problemhorizont, und dieser ruft nach einer Lösung:

„Zum Glück wissen wir, wo wir mit unseren Sorgen hingehen dürfen.“

Es gibt ein Problem, zumindest ein abstraktes, aber es gibt auch eine Lösung. Vermutlich hat der Priester spätestens jetzt die Aufmerksamkeit der Gemeinde, denn er verspricht eine Lösung für die emotionale Dissonanz, die mit der Bewusstheit der ‚Sorgen‘ einhergeht. Auch stellt der angeführte Satz eine untergründige *captatio benevolentiae* dar, denn er attestiert den Anwesenden eine Kompetenz: ‚Wir‘, also der Priester und die Gemeinde, mögen nicht ohne Sorgen sein, wissen aber, wie man mit Sorgen sachgerecht umgeht.

Der nächste Satz der Einleitung löst den durch das Versprechen einer Lösung aufgebauten Spannungsbogen auf:

„Wir dürfen sie unserem Herrn und Gott in die Hand legen.“

Die angekündigte Lösung ist jetzt genannt, und sie heißt – soziologisch gewendet – Religion. Religion, so der Priester, ist die Lösung für das Problem der Sorgen. Nun ist nicht jeder, der Religion hat, *eo ipso* frei von Sorgen. Diese Einschränkung ist dem Sprecher bewusst, die Lösung wird daher im Folgenden deutlich relativiert:

„Das ist zumindest schon einmal eine Entlastung und eine Perspektive und sicherlich auf die Dauer immer das Beste.“

Eine unmittelbare, sofort wirksame Lösung ist Religion nicht, aber trotz dieser Einschränkung hält der Priester in hochaffirmativer Sprache („sicherlich“, „immer das Beste“) an der Leistungsfähigkeit dieser Lösung fest: Es mag viele Weisen des Umgangs mit Sorgen geben, Religion aber sei langfristig die optimale. Die Wirkung mag sich erst auf Dauer einstellen, mit dem Beschreiten dieses Lösungswegs können die Teilnehmer am Gottesdienst jedoch sofort beginnen:

„Wir haben auch jetzt in diesem Gottesdienst Gelegenheit dazu, diese Dinge loszulassen und zu vertrauen, neu Vertrauen zu fassen.“

Damit ist der Zelebrant beim aktuell stattfindenden Gottesdienst angelangt, in den es einzuleiten galt. Dieser erscheint als die jetzt vernünftigerweise zu ergreifende Gelegenheit zum Umgang mit dem Problem der Sorgen.

Tritt man nun vom textnahen Nachvollzug dieser Einleitung einen Schritt zurück und legt die Frage an, was darin über die religionssoziologische Situation zum Ausdruck kommt, in der dieser Gottesdienst gefeiert wird, und wie darin das Standing der Religion im Allgemeinen und der Liturgie im Speziellen ist, dann ist festzuhalten: Das Bibelzitat dient als Aufhänger für die Frage nach den ‚Sorgen‘, hat aber nicht die Funktion, in die Thematik der Lesung einzuleiten; die von Paulus traktierte Frage nach Jungfräulichkeit und Ehe ist jedenfalls nicht Thema der Einleitung. Die ‚Sorgen‘ dienen vielmehr dazu, einen Problemhorizont zu errichten, auf den dann die Religion im Allgemeinen und der konkrete Gottesdienst im Speziellen als Lösung präsentiert werden können. Dieser Zweischritt gibt ein klassisches Modell aus der Werbepsychologie wieder, und zwar eines, das dort angewendet wird, wo das beworbene ‚Produkt‘ – hier: Gottesdienst/Religion – keine selbstverständliche Relevanz hat. Denn nur dann muss in einem ersten Schritt die Leistung, die das beworbene ‚Produkt‘ bietet, relevant gemacht werden⁷; wo dies dagegen schon der Fall ist, besteht nicht die Notwendigkeit, einen Problemhorizont zu errichten – er ist einfach da.

In dieser Einleitung wird also für den Gottesdienst geworben, und zwar so wie für ein Produkt, das keine selbstverständliche Relevanz

⁷ Vgl. Elliot ARONSON, Timothy D. WILSON, Robin M. AKERT, *Social Psychology*, Upper Saddle River/New Jersey 42002, 242. Als Beispiel aus dem Fernsehen kann etwa die Werbung für Desinfektionsmittel zur Anwendung im Haushalt dienen; um dieses Produkt zu bewerben, wird dem Rezipienten zunächst mittels animierter, gefährlich wirkender Mikroorganismen das Problem – eine (vermeintliche) Gefahr für die Gesundheit – verdeutlicht, bevor das Produkt und seine Leistung präsentiert werden können.

mehr besitzt. Gottesdienst ist, so kann daraus geschlossen werden, ein Angebot, das nicht (mehr) mit einer selbstverständlich relevanten Leistung verknüpft ist, das nicht mehr selbstverständlich für sinnvoll und notwendig gehalten wird und für das daher je neu zu werben ist, um eine Entscheidung für die Teilnahme daran herbeizuführen. Die Einleitung verweist so auf eine Gesellschaft, in der die Entscheidung für eine religiöse Praxis nicht mehr gesellschaftlich vorgegeben, sondern Sache des Einzelnen geworden ist. Die Folgen der damit zum Ausdruck kommenden Privatisierung der Religion bilden nach *Niklas Luhmann* das Phänomen, das gemeinhin mit dem – für *Luhmann* missverständlichen – Begriff der Säkularisierung bezeichnet wird.⁸ Die Religion selbst bleibt davon nicht unberührt:

„Die eigenen Strukturen des Religionssystems sind dann nicht mehr durch gesamtgesellschaftliche Selbstverständlichkeiten oder Isomorphien gedeckt. [...] Sie können weder auf der Ebene der normativen Grundlagen des Glaubens noch auf der Ebene des Rituals Fraglosigkeit der Geltung in Anspruch nehmen. Es ist im gesellschaftlichen Leben möglich, sie zu negieren, ohne für andere Handlungskontexte die Erwartungs- und Verhaltensgrundlagen zu verlieren.“⁹

Die von Luhmann beschriebenen Folgen der Privatisierung religiöser Entscheidung bilden sich hier im Gottesdienst ab: Das religiöse Ritual kann keine „Fraglosigkeit der Geltung“ mehr in Anspruch nehmen, daher muss für es geworben werden; es müssen jetzt Gründe angegeben werden, warum es sich lohnt, mitzufeiern, konkret: Es sind Leistungen zu benennen, die Gottesdienst erbringt, hier die Leistung der Entlastung.

Eingewendet werden könnte an dieser Stelle, dass diese ‚Werbung‘ für den Gottesdienst nun im Gottesdienst selbst stattfindet, also vor denen, die sich schon für religiöse Praxis entschieden haben. Dennoch handelt es sich hier nicht um das beinahe sprichwörtliche Phänomen, dass die anwesende Gemeinde für den schlechten Kirchenbesuch verantwortlich gemacht wird. Die Einleitung zeigt vielmehr: Die Privatisierung der Religion – das Phänomen, das gemeinhin Säkularisierung genannt wird – betrifft auch die, die sich für eine religiöse und liturgische Praxis entschieden haben. Denn auch ihnen ist natürlich bewusst, dass Gottesdienst und Religion nicht mehr selbstverständlich sind, sondern dass es eine Vielzahl von Sinn- und Welt-

⁸ Vgl. Niklas LUHMANN, Funktion der Religion (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 407), Frankfurt/M. 72009, 232: „Säkularisierung können wir begreifen als die *gesellschaftsstrukturelle* Relevanz der *Privatisierung* religiösen Entscheidens“ (Hervorhebung dort).

⁹ LUHMANN, Funktion (s. Anm. 8), 247 f.

deutungsangeboten gibt. In der Einleitung selbst bildet sich diese Vielzahl an Sinn- und Weltdeutungsmöglichkeiten ab: Religion sei, so heißt es dort, „eine Perspektive“¹⁰. Damit wird, mit Luhmann gesprochen, die „Gewißheit des Glaubens an den Glauben [...] zum Problem“¹¹, und deshalb steigt gerade bei den Gläubigen der Bedarf an expliziten und möglichst rationalen Begründungen für den Glauben, die die Fragwürdigkeit der eigenen Entscheidung minimieren. Während Argumente für eine religiöse Praxis die nicht Praktizierenden eher irritieren würden, insofern sie die Richtigkeit dieser Entscheidung zur Abstinenz von religiöser Praxis infrage stellten, muss den Gläubigen immer wieder zugesagt werden, dass ihre Entscheidung richtig ist – „Zum Glück wissen wir, wo wir mit unseren Sorgen hingehen dürfen“. Rainer Bucher spricht im Kontext der Entmonopolisierung des Status der Kirche von einem „permanenten Zustimmungsvorbehalt ihrer eigenen Mitglieder“¹²; hier zeigt sich, dass diesem Zustimmungsvorbehalt in der Liturgie ein *permanent* Relevanzaufweis vor den eigenen Mitgliedern entspricht.

Nun wäre es ein Leichtes, die Relevanz der Messe auf der Basis christlicher Theologie aufzuweisen, sozusagen *ad intra*, sei es, dass auf die Bestimmung des II. Vatikanums rekurriert würde, dass Liturgie Quelle und Höhepunkt christlichen Lebens sei¹³, sei es, dass auf den Stiftungsauftrag Christi hingewiesen würde. Der von der Privatisierung der Religion herrührenden Problemlage würde man so indes nicht gerecht. Denn der von Luhmann diagnostizierte Verlust der Fraglosigkeit der Geltung gilt nicht nur für das kirchliche Ritual, die Liturgie, sondern auch für die dahinterstehenden „normativen Grundlagen“ des Glaubens.¹⁴ Eine Begründung, die darauf basiert, würde also, bildlich gesprochen, das eine schwankende Rohr mit dem anderen zu stützen versuchen.

Darum wird eine andere Strategie eingeschlagen: Es wird versucht, die Relevanz des christlichen Glaubens mittels der Relevanz- und Plausibilitätshorizonte aufzuzeigen, die auch heute noch allgemeine Gültigkeit und Akzeptanz beanspruchen können. Diese Bedingung aber wird in erster Linie von den Begebenheiten alltäglicher Lebenswelt erfüllt. Denn „Mitglieder moderner Industriegesellschaften mögen in einer (zunehmend?) gleichartigen alltäglichen Wirklichkeit le-

¹⁰ Hervorhebung C. R.

¹¹ LUHMANN, Funktion (s. Anm. 8), 41.

¹² 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 dort.

¹³ Vgl. II. Vaticanum, SC 10.

¹⁴ Vgl. Luhmann, Funktion (s. Anm. 8), 247 f.

ben, aber diese Wirklichkeit ist nicht mehr auf eine gleichartige außeralltägliche Wirklichkeit bezogen“¹⁵. Der archimedische Punkt, die unbezweifelbare Prämisse, von der aus man eine Begründung aufbauen kann, ist der Lebensalltag, die Umwelt der Religion. Der Satz „Wir sind nicht ohne Sorgen“ hat den eminenten Vorteil, dass er selbst für den Agnostiker unbezweifelbar wahr sein dürfte und daher als Prämisse taugt. Von ihm her – das heißt: von einem alltagsweltlichen Befund – ist nun der Brückenschlag zu Religion und Gottesdienst zu leisten. Das Argumentationsschema ‚Von der Alltagswelt zur Religion‘ ist über das hier interpretierte Beispiel und über die in den Gottesdienst einleitenden Worte hinaus ein gängiges Schema im gottesdienstlichen Diskurs.¹⁶ Das heißt: Auch im vermeintlichen Binnenraum christlichen Glaubens, der Liturgie, wird gerade nicht binnenkirchlich argumentiert, sondern apologetisch. Fundamentaltheologie tritt an die Stelle der Dogmatik. In der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums wird Glaube als Voraussetzung der Liturgie begriffen: „[E]he die Menschen zur Liturgie hinzutreten können, müssen sie zu Glaube und Bekehrung gerufen werden“¹⁷. Hier gilt dagegen: In der Liturgie selbst müssen Gründe für den Glauben angegeben werden.

2. Die Religion vor den Anforderungen des Alltags

Die Einleitung schlägt also eine Brücke von alltäglicher Lebenswelt zur Religion. In welchem Verhältnis stehen nun diese beiden Größen? Die Alltagswelt mit ihren Zwängen ist selbstverständlich, sie ist fraglose Prämisse. Die Religion dagegen hat sich vor ihr zu rechtfertigen, das heißt: ihre Nützlichkeit, ihre Kompatibilität mit ihr zu erweisen. Zu zeigen ist je neu, dass es richtig ist, Religion zu praktizieren, da diese einen Nutzen für den Alltag erbringt, etwa den der Entlastung. Liturgie wird also nach den Kategorien der Alltagswelt beurteilt – Entlastung ist keine religiöse Kategorie! –, diese sind *norma normans* für die Liturgie. Gottesdienst steht vor der Herausforderung, sich vor den Anforderungen der Alltagswelt zu bewähren.

Was eine solche Eröffnung des gottesdienstlichen Diskurses für die nun folgende Liturgie bedeutet, wird deutlich, wenn man die genau

¹⁵ Thomas LUCKMANN, Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch, (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 947) Frankfurt/M. ³1996, 180, im Original kursiv.

¹⁶ Vgl. etwa für parallele Argumentationsstrukturen in Predigten RENTSCH, Ritual (s. Anm. 4), 109–123;135–142.

¹⁷ Vaticanum II SC 9.

umgekehrte Argumentationsstruktur etwa des folgenden Allgemeinen Schuldbekenntnisses nach dem Messbuch damit vergleicht. Dessen Einleitung lautet in der Form A:

„Brüder und Schwestern, damit wir die heiligen Geheimnisse in rechter Weise feiern können, wollen wir bekennen, daß wir gesündigt haben.“¹⁸

Dieser Einleitung zum Schuldbekenntnis liegt eine völlig andere Argumentationsstruktur zugrunde. Das Ziel des Bußaktes wird im Finalsatz ausgedrückt: die rechte Mitfeier des Gottesdienstes. Um diese zu erreichen, muss eliminiert werden, was daran hindert, die im Lebensvollzug aufgelaufene Schuld. Warum man überhaupt Gottesdienst feiern soll, bedarf keiner extrinsischen Motivation, es wird vielmehr axiomatisch vorausgesetzt: Die Frage, warum Gottesdienst gefeiert werden sollte, wie er sein müsse, damit es sich ‚lohnt‘, an ihm teilzunehmen, läuft ins Leere. Anders verhält es sich mit dem Leben außerhalb des Gottesdienstes. Dieses muss so sein, dass es die rechte Mitfeier des Gottesdienstes möglich macht, beziehungsweise: Da dies grundsätzlich nicht der Fall ist, muss die Befähigung dazu durch Bekenntnis und Bitte um Vergebung zu Beginn je neu hergestellt werden.

Eine solche Einladung zum Schuldbekenntnis schlägt also auch eine Brücke zwischen Religion und Alltag, aber eine ganz andere: Nicht die Religion hat sich zu rechtfertigen, sondern der Alltag vor dem Anspruch der Religion – Sünde meint ja gerade das Verfehlen dieses Anspruchs. Hier wird nicht ein religionsnormierender Anspruch des Lebens vertreten, sondern ein lebensnormierender Anspruch der Religion behauptet. Der Alltag steht vor den Anforderungen der Religion.

3. Die Tieferlegung der Voraussetzungen und des Anspruchs

An dieser Stelle wird deutlich, welcher Geltungsanspruch der Liturgie immanent ist: Sie impliziert einen unbedingten, letztlich das ganze Leben betreffenden normativen Anspruch des Glaubens und setzt dessen Selbstverständlichkeit voraus. Liturgie präsentiert nicht nur den Glauben, der in ihr gefeiert wird, sondern zugleich auch einen Zustand dieses Glaubens, den seiner Selbstverständlichkeit und fraglosen Geltung.

¹⁸ Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres, Freiburg u. a. ²1988, 326.

Dieser Anspruch ist nun unter den jetzigen religionssoziologischen Gegebenheiten in unserer Gesellschaft höchst kontrafaktisch, denn die als Säkularisierung wahrgenommene Privatisierung der religiösen Entscheidung stellt ihn infrage.¹⁹ Das macht deutlich: Die jetzt gegebenen soziologischen Verhältnisse von Religion betreffen die Funktionsbedingungen von Liturgie. Werden diese Verhältnisse in der Feier der Liturgie berücksichtigt, wie es diese Einleitung tut, dann berührt das die Bedingungen der Möglichkeit liturgischer Akte. Nach dem von der Einleitung zugrunde gelegten Verhältnis von Liturgie und Leben – die Liturgie vor dem Anspruch der Alltagswelt – ist ein klassisches Schuldbekenntnis nicht mehr möglich, denn dieses impliziert das genau entgegengesetzte Modell: die Lebenswelt vor den Anforderungen der Liturgie. So wird aus gesellschaftsstruktureller Deduktion verständlich, dass dieser liturgische Akt adaptiert wird. Die hier interpretierte Einleitung findet ihre Fortsetzung in folgender Überleitung zum Schuldbekenntnis:

„Und vielleicht denken wir ein wenig darüber nach: Was ist zurzeit meine größte Sorge, was möchte ich Gott in die Hände legen?“

Schuld und Sünde sind aus dieser Einleitung zum Schuldbekenntnis völlig verschwunden. Denn sie gehören einem aufgegebenen Konzept an, sie formulieren einen Anspruch, der sozial kontrafaktisch, darum schwieriger zu vertreten ist und in der liturgischen Praxis darum der Tendenz nach getilgt wird. Der unwahrscheinlich gewordene Anspruch der Religion wird gemindert auf das noch Vertretbare und Plausible.

Legt man demnach an diese beiden gottesdienstlichen Texte – die Einleitung zum Schuldbekenntnis nach dem Messbuch und die aus der liturgischen Praxis – die Frage an, was jeweils vorausgesetzt wird, so sieht man, dass bei der frei formulierten Einleitung die Voraussetzungen deutlich tiefergelegt werden: Im Messbuch werden die Selbstverständlichkeit und Fraglosigkeit des christlichen Glaubens und seines Gottesdienstes vorausgesetzt, die hier realisierte Einleitung verzichtet darauf. Sie versucht den Gottesdienst ja gerade zu plausibilisieren. Der gottesdienstliche Diskurs setzt jetzt eine Stufe tiefer an, er setzt weniger voraus. Er vermeidet die Abhängigkeit von spezifisch christlichen Wert- und Weltsetzungen, und zwar aus strukturellen, genauer: religionssoziologischen Gründen. Denn der Priester, der hier zu Wort kommt, ist nach gängigen theologischen

¹⁹ Vgl. LUHMANN, Funktion (s. Anm. 8), 228: „Als Säkularisierung erfährt die Religion ihre eigene Größe, ihre eigene gesteigerte Unwahrscheinlichkeit als Merkmal ihrer Umwelt.“

oder kirchenpolitischen Schemata kein ‚Liberaler‘, dem ein solches niederschwelliges Christentum am Herzen läge, im Gegenteil: Er wird in der folgenden Predigt versuchen die Existenz von Dämonen aufzuweisen, nicht nur von sündhaften Strukturen oder mentalen Unfreiheiten, sondern von ‚leibhaftigen‘ Dämonen im strengen, dämonologischen Sinn.²⁰ Die liturgische Praxis reagiert also *strukturell* auf die nicht mehr gegebene Selbstverständlichkeit christlichen Glaubens, indem sie ihre diskursive Abhängigkeit von ihm reduziert.

4. Implikationen dieser Strategie

Das Beispiel Schulbekenntnis hat gezeigt, dass mit einer Tieferlegung der Voraussetzungen auch eine Tieferlegung des zu erreichenden Anspruchs einhergeht. Von dieser Einleitung ausgehend ist der lebensnormierende Anspruch, den das Messbuch einfach voraussetzt, nicht zu erreichen. Diese Tieferlegung des Erreichbaren gilt, ohne dass dies im Folgenden im Einzelnen nachgewiesen kann, über diesen gottesdienstlichen Vollzug und seine Theologie hinaus. Denn mit verminderten Prämissen ist argumentativ dasselbe Ergebnis nicht mehr erreichbar. Einige Aspekte, die die Frage betreffen, welchen Glauben die Menschen heute in der Liturgie erleben, und die regelmäßig dort auftreten, wo der Weg der Plausibilisierung beschritten wird, sollen im Folgenden genannt werden.

Wie die Liturgie als Ganze, so können auch die Schriftlesungen nicht mehr *eo ipso* für sich beanspruchen, wahr und relevant zu sein. Es ist daher in den Predigten zu zeigen, dass sie mit unserem heutigen Weltverständnis überhaupt noch kompatibel sind und dass es nützlich sein kann, sich mit ihnen zu beschäftigen. Voraussetzung für eine solche Beschäftigung mit der Bibel ist nicht die Heiligkeit der Schrift als Offenbarung, sondern lediglich die „Annahme eines Kerns menschlicher Allgemeingültigkeit in den biblischen Geschichten“²¹. Wird aber argumentativ von sozialen oder anthropologischen Faktoren ausgegangen, „werden die Informationen unterschlagen, die *nur* vom Evangelium her gewonnen werden können“²². Was daher diesen Kern menschlicher Allgemeingültigkeit übersteigt und nicht aus der Anthropologie ableitbar ist, wird dann der Tendenz nach

²⁰ Vgl. Transkript und Interpretation der Predigt dieses Gottesdienstes in RENTSCH, Ritual (s. Anm. 4), 506–510 bzw. 147–150.

²¹ Wolfhart PANNENBERG, Systematische Theologie. Gesamtausgabe, 3 Bde., Göttingen 2015, Bd. 3, 367.

²² Wilfried ENGEMANN, Einführung in die Homiletik (UTB 2128), Tübingen, Basel 2002, 109, Hervorhebung dort.

entweder nicht mehr traktiert oder existential-anthropologisch gedeutet. Die Exorzismen und Heilungen Jesu sind dann in der Argumentation einer Predigt nicht mehr wie im Evangelium Zeichen des Anbruchs des Reiches Gottes und der Messianität Jesu, sondern werden als ein Beispiel dafür verwendet, wie durch das Zugehen aufeinander Menschen heil werden; Jesus kann dann die Schwiegermutter des Petrus nicht deswegen heilen, weil er der Messias ist,²³ sondern weil er liebevoll auf sie zugeht. Jesus wird zum Beispiel für menschlich erwünschtes Verhalten. Christlicher Glaube erscheint auf seine anthropologischen Gehalte reduziert, Jesus Christus fungiert als

„die besonders eindeutige Manifestation einer Möglichkeit des Menschen zu einem authentischen Menschsein. Die Christologie ist die Chiffre für eine bestimmte Anthropologie, ein Symbol für ein gelungenes Menschsein, eine Art Mitmenschlichkeit oder ein Impuls für eine neue, weltverändernde Praxis.“²⁴

Plausibel ist es daher, dass jene Ereignisse und Tätigkeiten Jesu in den Vordergrund treten, die sich unmittelbar als Vorbild und Beispiel zwischenmenschlich wertvollen Verhaltens begreifen lassen; jene Theologumena, die diesen zwischenmenschlich-sozialen Horizont übersteigen – etwa Tod und Auferstehung – treten dagegen in den Hintergrund. Letzten Endes hängt unter diesen Voraussetzungen eine Eucharistietheologie, die aufs Paschamysterium abhebt, in der Luft. Vielleicht erklärt sich die Beliebtheit des Hochgebets für Messfeiern für besondere Anlässe dadurch, dass dort neben Tod und Auferstehung stärker das Leben Jesu in den Blick kommt. „Den Bedrängten und Verzweifelten war er ein Bruder“²⁵ ist weniger anstößig als eine Sonntagspräfation, die die Heilswirkung des Kreuzestodes besingt.

Argument für die religiöse Praxis ist, wie die Einleitung gezeigt hat, die Funktionalität der Religion oder – alltagssprachlich formuliert –, dass sie ‚etwas bringt‘: dass man einen besseren Überblick im Leben gewinnt, Handlungsanweisungen erhält oder eben ‚Entlastung‘. Maßstab für den Gottesdienst ist nun, dass er spezielle lebensdienliche Wirkungen im religiösen Subjekt hervorruft.²⁶ Ins argumentative Abseits geraten dadurch jene Theologumena, die nicht

²³ Vgl. Mk 1,29–31.

²⁴ Walter KASPER, *Jesu der Christus (Welt der Theologie)*, Mainz ¹¹1992, 52.

²⁵ Präfation des Hochgebets für Messen für besondere Anliegen, IV: Jesus, der Bruder aller, in: *Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Hochgebet für Messen für besondere Anliegen*, Freiburg u. a. 1994, 39.

²⁶ Vgl. Michael KUNZLER, *Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi*, Paderborn 2007, 7.

mehr auf andere Lebensbereiche zurückverweisen, sondern für sich selbst Bedeutsamkeit beanspruchen, etwa die Beziehung der Menschen zu Gott, die in klassischer Theologie einen letzten Wert in sich selbst hat. Wieder betrifft das in besonderer Weise die Eucharistie. Eine Eucharistie, deren letztes Ziel darin besteht, „mit aller Gnade und allem Segen des Himmels“²⁷ erfüllt zu werden, muss unter dieser Perspektive eigentümlich bedeutungslos erscheinen. In nicht-amtlichen Hochgebeten wird daher die Eucharistie in neue Kontexte gestellt und insbesondere ihre soziale Relevanz forciert. Wenn Eucharistie nach dem Wortlaut der Kommunionepiklese eines solchen Hochgebetes gefeiert wird, „daß wir den Weg zueinander finden und einer des anderen Sprache verstehe“²⁸, wird damit der Versuch unternommen, der Eucharistie unter den Bedingungen der Säkularisierung neue Relevanz zu geben.

In den Hintergrund tritt in dieser Entwicklung auch der transzendente Charakter von Religion und Liturgie. Gezeigt werden kann auf der nun vorausgesetzten Grundlage, dass Religion nach wie vor nützlich ist, aber nicht, dass gottesdienstliches Handeln einen transzendenten Charakter hat. Im Gottesdienst zeigt sich dies deutlich an den Adaptationen, die das liturgische Gebet durchläuft.²⁹ Es gehört zum festen Kanon der immer wieder genannten Gravamina, dass Fürbitten zu verdeckten moralischen Appellen an die Gemeinde werden, zu einer aus der Predigt ausgelagerten Paränese.³⁰ Parallele Entwicklungen sind auch für die anderen Gebetsakte der Liturgie zu konstatieren, wie das folgende Beispiel aus einem offenbar spontan ergänzten Hochgebet zeigt:

„*Wir denken* in unserem Gottesdienst immer wieder an unsere Familien, an die Gemeinschaft unserer Ministrantinnen und Ministranten [...], an unsere Freunde, die uns lieb sind in unserem Leben, und alle, die wir mit unseren Gebeten begleiten wollen.

Gedenke deiner Kirche auf der ganzen Erde und vollende in uns immer mehr die Liebe zu unserem Papst [...]

Gedenke aller unserer Brüder und Schwestern, die gestorben sind in der Hoffnung, daß sie auferstehen [...]³¹

²⁷ Erstes Hochgebet/Römischer Messkanon, in: Meßbuch Kleinausgabe (s. Anm. 18), 475.

²⁸ Freies Hochgebet aus einer Messfeier, hier zitiert nach RENTSCH, Ritual (s. Anm. 4), 423.

²⁹ Vgl. zum Folgenden ausführlicher Christian RENTSCH, Adaptationen liturgischen Gebetes. Ein Beitrag zur empirischen Liturgiewissenschaft, in: LJ 65 (2015) 27–44.

³⁰ Vgl. für viele Reinhard MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173), Paderborn u. a. 2009, 197.

³¹ Hochgebet einer sonntäglichen Messfeier, hier zitiert nach RENTSCH, Ritual (s. Anm. 4), 561, Hervorhebung C. R.

Die zweite und dritte der hier zitierten Interzessionen waren mit dem typischen „Gedenke“ schlüssig die Adressierung an Gott. Die spontan hinzugefügte erste dagegen richtet sich an die Gemeinde und ist ein bewusstseinsleitender Impuls; jedenfalls ist es kein schlüssiger Sprechakt gegenüber dem Adressaten Gott, ihm mitzuteilen, woran man gerade denkt. Anstatt selbst sakramentlicher Ausdruck des Gebets zu sein, erinnert diese Interzession die Gemeinde daran, dass jetzt die Möglichkeit besteht, an die Menschen zu denken, „die wir mit unseren Gebeten begleiten wollen“. Das Beispiel zeigt, wie mächtig die Tendenz ist, sich auch im liturgischen Gebet an die Gemeinde zu richten. Obwohl im unmittelbaren Kontext die Gebetsform „Gedenke“ vorgegeben ist, gelingt es hier nicht, schlüssig die Adressierung des Gebets zu wahren.

Dieses Beispiel illustriert ein relativ weit verbreitetes Phänomen: Auch liturgisches Gebet verliert der Tendenz nach seinen anakletischen, an Gott gerichteten Charakter und setzt den pastoralen Dialog mit der Gemeinde fort, nicht selten mit dem Zweck der Plausibilisierung. Auch an dieser Umkehrung des liturgischen Gebets zeigt sich der gesellschaftliche Druck, unter dem Liturgie heute steht. Es sind die Menschen, die davon überzeugt werden müssen, sich Gott zuzuwenden, nicht Gott, der davon zu überzeugen ist, sich den Menschen zuzuwenden. Die Frage, vor der Gottesdienst heute steht, ist nicht, wie die Menschen einen gnädigen Gott finden, sondern wie Gott noch Menschen findet, die sich für ihn interessieren.

5. Plausibilisierung statt Feier

Manchen mögen diese Entwicklungen, die mit der Strategie der Plausibilisierung einhergehen, theologisches Kopfweh bereiten. Trotzdem: Eine einseitige Kritik an den verantwortlichen liturgischen Akteuren verbietet sich schon deshalb, weil diese Umformungen der Liturgie nicht ihrer individuellen Vorliebe entspringen, sondern gesellschaftlich induziert sind. Zudem ist zu würdigen, dass die vorgestellten Reaktionen einen Versuch darstellen, die ‚sperrige‘, weil höchst anspruchsvolle Liturgie der Messe für möglichst viele Mitglieder unserer Gesellschaft anschlussfähig und vor allem für ihre Lebenswirklichkeit relevant zu erhalten.

Trotzdem bleiben Anfragen möglich, und zwar nicht nur im Hinblick auf die theologischen Veränderungen, sondern auch im Hinblick auf den Charakter der Liturgie als „Feier“ des Glaubens selbst. Jeder Versuch, den Glauben und die liturgische Praxis in der Liturgie selbst zu plausibilisieren und mit guten Argumenten zu stützen, setzt

in der liturgischen Feier selbst notwendigerweise auch das Problem präsent, das dieses Vorgehen behandeln will. Indem man gegen die Fragwürdigkeit des christlichen Glaubens argumentiert, erscheint er nun auch in der Liturgie selbst als fragwürdig. Die Liturgie doppelt damit letztlich die außerliturgische Erfahrung. Die Gläubigen kommen aus einer Gesellschaft, in der christliche Glaube nicht mehr selbstverständlich ist, und erleben dasselbe nun auch in der Liturgie; auch dort tritt nun die Fragilität des Glaubens zutage in dem Versuch, ihn mühsam zu plausibilisieren. *Winfried Haunerland* hat das damit gegebene Dilemma so zusammengefasst: „Die Liturgie enthält selbst die Vorbehalte, gegen die sie verteidigt werden soll, und erscheint immer weniger als die selbstverständliche Feier des Erlösungsgeschehens.“³² Es ist eine Feier, „die den Mitfeiernden nicht mehr zutraut, dass sie sich auf das, was gefeiert wird, zumindest in dieser Stunde der Liturgie einlassen können.“³³

Welchen Glauben also erleben die Gläubigen in der Liturgie? In den Gottesdiensten, die der hier beschriebenen Strategie folgen, dürfte sich auch ihnen mitteilen, dass ihnen ein zutiefst verunsicherter Glaube begegnet, ein Glaube, der so sehr in der ‚Defensive‘ steht, dass er sich selbst in seiner zentralen Feier verteidigen und als sinnvoll ausweisen muss. Wenn indessen ‚Feier‘ voraussetzt, dass das, was gefeiert werden soll, sinnvoll und der Feier würdig ist, berührt dies den Feiercharakter der Liturgie. Der Versuch, die Feier des Glaubens zu stützen, destabilisiert diese Feier.

6. Mögliche Handlungsalternativen

Deutlich sollte geworden sein, dass die hier aufgezeigten Veränderungen der Liturgie eine Reaktion auf soziologische Veränderungen darstellen, einen Versuch, mit diesen Veränderungen umzugehen. Nicht zuletzt die angedeuteten Inkompatibilitäten von Plausibilisierung und Feier lassen jedoch fragen, ob diese Strategie alternativlos ist oder ob auf die vorgegebenen und nicht ohne weiteres veränderbaren soziologischen Bedingungen andere Reaktionen möglich sind.

Von der Wahrnehmung der Differenz zwischen Liturgie und Alltagswelt ausgehend, zeigt die hier beschriebene liturgische Praxis, dass diese Differenz zwischen der von der Liturgie präsentierten

³² Winfried HAUNERLAND, Tätige Teilnahme aller. Liturgiereform und kirchliche Subjektwerdung, in: StZ 231 (2013) 381–392, 388 [jetzt auch in: DERS., Liturgie und Kirche. Studien zu Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes (StPLi 41), Regensburg 2016, 235–247, hier 243].

³³ Ebd., 388 [244].

Selbstverständlichkeit einerseits und der Unselbstverständlichkeit der Liturgie andererseits als Defizit der Liturgie wahrgenommen wird; die Liturgie scheint nicht mehr zu ‚passen‘, sie scheint zu viel vorauszusetzen und wird deswegen adaptiert. Ist aber Differenz gleich Defizit? Dagegen soll im Folgenden ein anderes Verständnis stark gemacht werden, das besagt: Die Differenz zwischen Liturgie und außerliturgischer Wirklichkeit gehört nicht zur Pathologie einer Liturgie, sondern stellt selbst eine Strategie der Liturgie dar. Durch die Liturgie selbst soll zustande kommen, was sie vorderhand vorauszusetzen scheint. Der Anthropologe Roy A. Rappaport hat diese Funktion von Ritualen mit dem Begriff der Metaperformativität bezeichnet. Bevor performativ einzelne Akte im Rahmen einer religiösen Weltdeutung gesetzt werden können wie etwa die Sakramente, ist zunächst die ihnen zugrundeliegende Weltdeutung selbst metaperformativ zu etablieren – und dies sei Aufgabe des religiösen Rituals.³⁴ Dass das Essen einer Hostie und die damit zum Ausdruck gebrachte Gottesbeziehung des Menschen das Wichtigste auf der Welt sind, war nie einfachhin mit Alltagsplausibilitäten vereinbar. Eine Weltdeutung, in der dies sinnvoll ist, ist vielmehr von der Liturgie erst herzustellen und in Anbetracht der stets abweichenden Plausibilitäten außerhalb der Liturgie je neu wieder zur Geltung zu bringen. Ein Ritual wie die Liturgie als bloßen Ausdruck von je aktuell gültiger Wirklichkeit zu verstehen greift daher zu kurz. Es geht in einem Ritual vielmehr darum, sich in eine Wirklichkeit – hier die des christlichen Glaubens – einzuüben. Ein regelmäßig vollzogener Ritus bedeutet in diesem Sinne „die ständige Wiederholung von Empfindungen gegenüber den ‚ersten und letzten Dingen‘; er ist kein freier Ausdruck von Gemütsbewegungen, sondern die disziplinierte Übung ‚richtiger Haltungen‘“³⁵. Das Ergebnis dieser Einübung ist „nicht eine einfache Gemütsbewegung, sondern eine komplexe, permanente innere *Haltung*“³⁶. In diesem Sinne bewirkt Liturgie eine Bewegung von außen nach innen: Man bildet durch die Teilnahme an einer Liturgie nicht nur und nicht einmal vorrangig ab, was man glaubt, sondern vollzieht, was man vielleicht noch nicht oder doch nicht ohne Zweifel glaubt, um zu glauben.

Entscheidend ist in der Eigenlogik der Liturgie daher nicht die diskursive Argumentation für den Glauben, sondern der Vollzug, das

³⁴ Vgl. Roy A. RAPPAPORT, *Obvious Aspects of Ritual*, in: *Cambridge Anthropology* 2 (1974) 3–69, 29–38; vgl. RENTSCH, *Ritual* (s. Anm. 4), 431–434.

³⁵ Susan K. LANGER, *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*. Aus dem Amerikanischen von Ada Löwith (Fischer-Taschenbücher 7344), Frankfurt/M. 1992, 155.

³⁶ Ebd., Hervorhebung dort.

Einüben des Glaubens. Vollzügen aber wohnt eine eigene Art von Evidenz inne. Denn beim Vollzug eines liturgischen Aktes – etwa des Glaubensbekenntnisses – gibt der Teilnehmer nicht nur anderen etwas über sich kund, sondern erlebt sich auch selbst. Er erlebt sich als einen, der glaubt, der betet, der ‚Ja und Amen‘ sagt, der vor dem Altar Gottes kniet. Der Teilnehmer an einer liturgischen Feier wird so nicht nur mit dem Weltbild des Glaubens konfrontiert, das um ihn herum realisiert wird, sondern er wird selbst Teil desselben und nimmt sich dabei wahr. Er wird zum Sender von Glaubensbotschaften und gleichzeitig zum Empfänger seiner selbst.³⁷ Während also die Strategie der Plausibilisierung den christlichen Glauben von außen an die Gläubigen heranträgt, lässt die Liturgie die Gläubigen selbst den Glauben praktizieren und macht sie so zum Teil der Glaubenswelt. Die dadurch ermöglichte liturgische Erfahrung beruht nicht auf kognitiver Argumentation; die Möglichkeit einer solchen Erfahrung kann daher, so scheint es, auch nicht durch den kognitiven Widerspruch, der aus der Erfahrung eines anders gelagerten sozialen Umfelds resultiert, unmöglich werden. Gelungene Liturgie, so ist zu folgern, kann Glauben auch heute evident machen. Ob es Gott gibt, mag in der Gesellschaft umstritten sein, die Tatsache, dass man zu ihm gesprochen und vor seinem Altar gekniet hat, ist evident und durch logischen Einspruch nicht widerlegbar.

Diese knappen Überlegungen sollten zeigen: Die Liturgie selbst hat eine persuasive Strategie, die freilich völlig anders gelagert ist als die der Plausibilisierung. Sie will den Glauben der Gläubigen stärken, indem sie sie den Glauben praktizieren lässt. Das primäre Mittel der Integration der Gemeinde in die Liturgie und ihre Ordnung ist hier nicht die argumentative Rede *zur* Gemeinde, sondern der Vollzug der Liturgie *durch* die Gemeinde selbst. Das setzt natürlich voraus, dass die Gläubigen der Liturgie nicht wie stumme Zuschauer beiwohnen, etwa indem sie permanent zu Adressaten langer Plausibilisierungsversuche gemacht werden, sondern dass sie selbst im Beten und Singen tätige Teilnahme praktizieren. Das aber ist von der Liturgietheologie des II. Vatikanums nicht nur aus pastoral-praktischen, sondern aus grundsätzlichen theologischen Gründen gefordert.³⁸ Es scheint aber, dass eine konsequente Verwirklichung der *participatio actuosa* auch ein eminent pastorales Potential in sich birgt.

³⁷ Vgl. RAPPAPORT, *Obvious Aspects* (s. Anm. 34), 30f.

³⁸ Vgl. für viele Winfried HAUNERLAND, *Lingua vernacula. Zur Sprache der Liturgie nach dem II. Vatikanum*, in: LJ 42 (1992) 219–238, hier 223.