

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Liturgisches Jahrbuch* 65 (2015). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Rentsch, Christian

Adaptationen liturgischen Gebets. Ein Beitrag zur empirischen Liturgiewissenschaft

in: *Liturgisches Jahrbuch* 65 (2015), pp. 27–44

Münster: Aschendorff Verlag 2015

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Aschendorff Verlag: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openaccesstop>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Liturgisches Jahrbuch* 65 (2015) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Rentsch, Christian

Adaptationen liturgischen Gebets. Ein Beitrag zur empirischen Liturgiewissenschaft

in: *Liturgisches Jahrbuch* 65 (2015), S. 27–44

Münster: Aschendorff Verlag 2015

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Aschendorff Verlags publiziert:

<https://www.aschendorff-buchverlag.de/openaccesstop>

Ihr IxTheo-Team

Adaptationen liturgischen Gebets

Ein Beitrag zur empirischen Liturgiewissenschaft

Von Christian Rentsch

Unter den Kriterien, die heute an die liturgische Praxis angelegt werden, nimmt die Forderung nach der Authentizität der Liturgie ohne Zweifel einen wichtigen Platz ein.¹ In besonderer Weise richtet sich diese Forderung oft an die, die einen besonderen Dienst ausüben², unter diesen insbesondere an den Vorsteher der Liturgie, so dass der Eindruck entsteht, er allein sei für eine „authentische“ Liturgie verantwortlich. Gerade an ihn und sein gottesdienstliches Handeln wird damit eine Forderung herangetragen, die für die Verantwortlichen konkreter liturgischer Feiern oft nur durch eine Adaptation der Feiergestalt erreichbar scheint, die in Spannung zu den Normen kirchlich geregelter Liturgie steht. So wird deutlich: Obwohl diese im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil eine umfassende Erneuerung erfahren hat, unter deren Zielen die Adaptation „*ad nostrae aetatis necessitates*“³ einen besonderen Rang einnimmt, scheinen die liturgischen Normen und Texte der dahingehend erneuerten Liturgie den „*necessitates*“ unserer Zeit nicht völlig zu genügen.

Im folgenden Beitrag sollen daher diese „*necessitates*“, unter denen liturgische Praxis heute steht, in den Blick genommen werden, und zwar im Spiegel der Adaptationen, die sie in dieser liturgischen Praxis hinterlassen, d. h. unter einer empirischen Perspektive, deren Untersuchungsgegenstand der gefeierte Gottesdienst selbst ist. Zugleich sollen so die Methode, die Chancen und Erkenntnismöglichkeiten, die ein solcher empirischer Zugang ermöglicht, aufgezeigt werden, da empirische Zugänge in der Liturgiewissenschaft, obwohl seit längerem eingefordert, sich erst anfanghaft durchzu-

¹ Vgl. etwa *Winfried Haunerland*, Authentische Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche zwischen Universalität und Individualität, in: LJ 52 (2002) 135–157; vgl. *Fulbert Steffensky*, Was ist liturgische Authentizität?, in: PTh 89 (2000) 105–116.

² Vgl. *Christoph Freiling*, Zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschen. Zwischenrufe für eine angemessene Feierkultur, in: Gd 39 (2005) 145–147, 146: „Authentizität ist heute verlangt und es wird schnell als Mangel aufgedeckt, wenn Liturgen nicht als authentisch erfahren werden.“

³ SC 1.

setzen vermögen.⁴ Ein solcher empirischer Zugang kann im Rahmen dieses Beitrags freilich nur exemplarisch vorgestellt werden; dazu wird im Folgenden speziell die Gattung des liturgischen Vorstehergebetes am konkreten Beispiel eines adaptierten Tagesgebetes in den Fokus genommen. Es ist darum darauf hinzuweisen, dass die an diesem Beispiel gewonnenen Ergebnisse erst auf einer breiteren Datenbasis und durch die Konvergenz der daran vorgenommenen Analysen die erforderliche Validität gewinnen, wie dies in der qualitativ-empirischen Studie, die diesem Beitrag zugrunde liegt⁵, versucht wurde.

1. Normative Vorlage und Adaptation – ein Tagesgebet

Für die in der liturgischen Praxis vorgenommenen Adaptationen des liturgischen Gebets und die Bestimmung der diese Adaptation bedingenden Ursachen wird hier ein in einer sonntäglichen Messfeier vorgetragenes Tagesgebet herangezogen, das auf einem Tagesgebet aus dem Messbuch basiert, aber Anpassungen durch den zelebrierenden Priester erfährt. Durch den dadurch ohne weiteres möglichen Vergleich mit der institutionell normierten Vorgabe können die Tendenzen der Adaptation leichter bestimmt werden. Die Vorlage aus dem Messbuch lautet:

„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 durch Jesus Christus.“⁶

Die vom Zelebranten überarbeitete und in der Messfeier vorgetragene Fassung lautet:

„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

⁴ Vgl. mit einem detaillierten wissenschaftsgeschichtlichen Aufriss und einem Überblick über neuere empirische Beiträge *Benedikt Kranemann*, Kommunikation im Gottesdienst – Kommunikation über den Gottesdienst. Empirische Forschung in der katholischen Liturgiewissenschaft, in: PThl 33 (2013) 1, 137–148, 137–141.

⁵ Vgl. *Christian Rentsch*, Ritual und Realität. Eine empirische Studie zum gottesdienstlichen Handeln des Priesters in der Meßfeier (StPaLi 35), Regensburg 2013.

⁶ Tagesgebet des 25. Sonntags im Jahreskreis, in: Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe, Einsiedeln u. a. 1975, 237.

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 dich durch Christus, unseren Herrn.“⁷

Die Oration des Messbuchs gibt eine typische Struktur römischer Orationen wider.⁸ Auf die Gottesanrede folgt eine Prädikation bzw. Anamnese des in der Heilsgeschichte vorgängigen Handelns Gottes, an das sich eine Bitte anschließt. Dabei begründet die Prädikation als Angabe des „Rechtstitels“⁹, auf den sich die Beter berufen, gegenüber dem Adressaten Gott die nachfolgende ihm vorgetragene Bitte. Auf diese Weise formuliert die Oration ein schlüssiges *argumentum ad deum*, das an die Konsistenz göttlichen Handelns appelliert. Zugleich greift sie mit der Angabe des „Rechtstitels“ einen Sprechakt auf, der regelmäßig auch Bestandteil einer Aufforderung in alltäglicher Kommunikation ist.¹⁰ Gerade diese Nähe zur Sprechaktlogik alltagssprachlicher Kommunikation verdeutlicht die Schlüssigkeit der Oration im Hinblick auf den Adressaten Gott.

Die Adaptation dieser Oration, die der liturgischen Praxis entnommen ist, enthält dasselbe Syntagma, eine Prädikation mit anschließender Bitte, ebenfalls, indes – und dies ist für seine Funktion nicht unbedeutend – an anderer Stelle. Die Prädikation, die in der Oration des Messbuchs den Ansatzpunkt der Argumentation gebildet hat, und die so begründete Bitte bilden dort erst den Abschluss des Gebets. Bereits durch diese formale Betrachtung wird deutlich, dass in der adaptierten Oration ein anderer Ansatzpunkt gewählt wird. Dieser ist daher inhaltlich näher zu bestimmen, und seine Wahl ist zu begründen.

⁷ Tagesgebet einer Messfeier im Bistum Würzburg am 29. Sonntag im Jahreskreis 2006 (Lesejahr B), dem Weltmissionssonntag, durch den Verfasser videographiert und transkribiert; vgl. zur folgenden Auslegung dieses Gebets *Rentsch*, *Ritual und Realität* (wie Anm. 5), 174–186.

⁸ Vgl. *Frieder Schulz*, *Das Kollektengebet. Seine Frühgeschichte, die theologische Bedeutung seiner Gestalt und die Probleme seiner Rezeption in der Gegenwart*, in: *ders.*, *Mit Singen und mit Beten. Forschungen zur christlichen Gebetsliteratur und zum Kirchengesang. Gesammelte Aufsätze. Mit Nachträgen 1994*, hg. v. *Alexander Völker*, Hannover 1996, 163–183, 169 f.; vgl. *Reinhard Meßner*, *Einführung in die Liturgiewissenschaft* (UTB 2173), Paderborn u. a. ²2009, 230 f.

⁹ *Schulz*, *Kollektengebet* (wie Anm. 8), 170.

¹⁰ Vgl. *Iwar Werlen*, *Linguistische Analyse von Gottesdiensten*, in: *LJ* 38 (1988) 79–93, 91.

2. Säkularisierung und die Unselbstverständlichkeit religiöser Praxis

Nach der unverändert gebliebenen Gottesanrede setzt dieses Gebet mit der Feststellung „wir haben uns Zeit für dich genommen“ ein. Die verwendete Formulierung „sich Zeit für jemanden nehmen“ impliziert gemeinhin eine bestimmte Form der Beziehung zwischen den Sprechenden und dem Angesprochenen. Wer sich Zeit für jemanden nimmt, handelt freiwillig so, und es ist keine Selbstverständlichkeit, dass er dies tut, denn er hätte auch anders handeln können, ohne dafür zur Verantwortung gezogen zu werden. Dagegen ist der, für den man sich Zeit nimmt, in der Rolle des Bedürftigen, der auf die Gutwilligkeit des anderen angewiesen ist – der barmherzige Besucher nimmt sich Zeit für einen einsamen Menschen, nicht umgekehrt. Die Adaptation der Oration kehrt damit das im Messbuch zum Ausdruck gebrachte Beziehungsgefälle zwischen Gott und Mensch komplett um: Erscheint Gott dort als unangefochtener Gesetzgeber, dessen Hilfe die Menschen in Anspruch nehmen müssen, um seine Gebote erfüllen zu können, gerät Gott nun in die Rolle des Bedürftigen: Es ist eine Goodwill-Aktion der Menschen, dass sie sich um ihn noch kümmern. Um diese Umkehrung des Beziehungsgefälles zu begründen, die theologisch kaum nachvollziehbar ist, erscheint es plausibel, sie als einen in die Sprache des Gebets gewendeten Ausdruck der soziologischen Situation von Religion in unserer Gesellschaft zu begreifen. Das bedeutet: Im Verhältnis des Beters zu Gott spiegelt sich das Verhältnis des Menschen zur Religion. Denn ein solches Verhältnis von Freiwilligkeit, wie es in der Formulierung „sich Zeit nehmen für“ angelegt ist, entspricht der Situation des Einzelnen gegenüber der religiösen Praxis in unserer Gesellschaft. Diese Situation ist, wie Niklas Luhmann unter dem Begriff der Säkularisierung dargelegt hat, von der Privatisierung religiöser Entscheidungen geprägt¹¹, ein Prozess, der den davon betroffenen Religionsgemeinschaften selbst als Säkularisierung erscheint.¹² Unter diesen Bedingungen gilt:

„Die eigenen Strukturen des Religionssystems sind dann nicht mehr durch gesamtgesellschaftliche Selbstverständlichkeiten oder Isomor-

¹¹ Vgl. *Niklas Luhmann*, Funktion der Religion (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 407), Frankfurt am Main 2009, 232: „Säkularisierung können wir begreifen als die gesellschaftsstrukturelle Relevanz der *Privatisierung* religiöser Entscheidungen.“ (Hervorhebung dort) Zur Säkularisierungstheorie Luhmanns insgesamt vgl. ebd., 225–271; vgl. *Rentsch*, Ritual und Realität (wie Anm. 5), 125–132.

¹² Vgl. *Luhmann*, Funktion (wie Anm. 11), 227 f.

phien 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.“¹³

Die durch die Privatisierung der Religion gegebene Freiwilligkeit der Religionsausübung, d. h. die Möglichkeit, den Anspruch der Religion zu negieren, ohne gesellschaftliche Sanktionen gewärtigen zu müssen, schlägt sich in der Gebetsprache der Liturgie selbst in der Bestimmung der Gottesbeziehung des Menschen nieder; „wir haben uns Zeit für dich [Gott] genommen“ ist deshalb nicht in erster Linie Ausdruck eines veränderten Gottesbildes als vielmehr Ausdruck einer veränderten religionssoziologischen Situation. Es bedeutet so viel wie: Gottesdienstbesuch ist nicht mehr verpflichtend, und verweist auf die Freiwilligkeit religiöser Praxis. Die vorderhand als reines Theologumenon erscheinende Beziehung zwischen Gott und Mensch ist auch eine Funktion der religionssoziologischen Situation.

Diese Korrelation hat über das hier analysierte Beispiel hinaus ein nicht unbedeutendes Erklärungspotential, insofern der Abbau hierarchiebetonender Lexeme wie etwa „allmächtig“ in der Gebetsprache der Liturgie eine weitverbreitete Tendenz darstellt.¹⁴ Da diese Lexeme einen unbedingten Anspruch der Religion gegenüber dem Menschen formulieren, kollidieren sie mit den durch die Säkularisierung hervorgerufenen Bedingungen heutiger religiöser Praxis. Ihre Substitution stellt daher eine Anpassung der Liturgie an diese geänderten soziologischen Bedingungen dar und kann als Beispiel für einen generellen Trend in der liturgischen Praxis dienen: Unter den Bedingungen der Säkularisierung, die den Anspruch des Christentums infrage stellt, wird es in der Liturgie zunehmend schwieriger, Ansprüche des Glaubens gegenüber den Gläubigen zu kommunizieren. Diese werden daher in der liturgischen Praxis gemindert und tendenziell durch Zusagen ersetzt. Der Umkehrung des Beziehungsgefüges zwischen Gott und Mensch in der hier behandelten Oration entspricht eine Umkehrung des Verhältnisses des Einzelnen zur Religion: Nicht mehr der Gläubige hat sich zu rechtfertigen, sondern der Glaube. So tritt etwa an die Stelle eines Schuldbe-

¹³ Luhmann, Funktion (wie Anm. 11), 247 f.

¹⁴ Vgl. mit weiteren Beispielen aus der liturgischen Praxis Rentsch, Ritual und Realität (wie Anm. 5), 166–175; vgl. zur Rücknahme des Herrschaftsvokabulars in den Revisionsvorschlägen für eine neue Ausgabe des Messbuchs aus den 1990er Jahren mit entsprechenden Einzelnachweisen Alex Stock, Römische Orationen. Zur neueren Übersetzungsgeschichte, in: ZKTh 121 (1999) 436–443, 441.

kenntnisses, das nötig ist, „damit wir die heiligen Geheimnisse in rechter Weise feiern können“¹⁵, die Zusage, dass der Gottesdienst die Möglichkeit zur Entlastung von Sorgen und Problemen der Mitfeiernden in sich birgt.¹⁶

3. Anthropologische Ausgangspunkte in der Liturgie

Die nicht mehr selbstverständlich gegebene Voraussetzbarkeit des Glaubens verändert die Bedingungen der Möglichkeit liturgischer Argumentation. In der adaptierten Fassung der Oration kann dies textimmanent gezeigt werden. Die Oration des Messbuchs setzt beim Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe an und auf diese Weise dessen fraglose Gültigkeit voraus. Dadurch, dass die adaptierte Oration in ihrer Eröffnung das Nichtmehr-Vorhandensein dieser Fraglosigkeit berücksichtigt hat, tritt nun in ihr die Brüchigkeit der auf einer solchen Fraglosigkeit basierenden Argumentation zutage: Warum sollte man das Gebot eines Gottes befolgen, den man, wie die gerade ausgelegte Eröffnung des Gebetes ja nahelegt, ebenso gut und folgenlos ignorieren kann? Hier klafft ein argumentativer Hiat, der auf eine in der liturgischen Praxis problematisch gewordene Eigenschaft liturgischer Texte und darüber hinaus liturgischer Vollzüge generell hindeutet. Die Liturgie präsentiert ihren eigenen Vollzug als selbstverständlich bedeutsam und notwendig und die ihr zugrundeliegenden normativen Grundlagen des Glaubens, ihr Welt-, Menschen- und Gottesbild, als selbstverständlich wahr, sodass sie axiomatisch vorausgesetzt werden können. Diese Fraglosigkeit der Geltung kollidiert mit dem nun die Liturgie umgebenden soziologischen Umfeld. In diesem ist die liturgische Praxis Gegenstand einer privaten, in ihrer gesellschaftlichen Konsequenz weitgehend folgenlosen Entscheidung; die christliche Weltdeutung steht in Konkurrenz zu anderen Weltdeutungen und kann nicht mehr gesellschaftsweit als fraglos akzeptiert angesehen werden – und dies ist den Angehörigen dieser Gesellschaft bewusst geworden. Dies berührt die „Gewißheit des Glaubens an den Glauben“¹⁷ für die Gläubigen, wodurch deren Bedarf an expliziten und rational verantworteten Begründungen für ihre religiöse Praxis steigt. Dies führt zu einer Begründungsverpflichtung religiösen Glaubens und religiöser Praxis gerade gegenüber denen, die sich für eine religiöse Praxis entschei-

¹⁵ Messbuch 1975, 326.

¹⁶ Vgl. mit empirischen Nachweisen und detaillierter Analyse *Rentsch*, Ritual und Realität (wie Anm. 5), 70–75.

¹⁷ *Luhmann*, Funktion (wie Anm. 11), 41.

den. Deshalb bilden sich diese religionssoziologischen Phänomene im nur vermeintlichen Binnenraum der Liturgie ab. Liturgie steht nun je und je neu unter der Verpflichtung, ihre Sinnhaftigkeit nachzuweisen.

Da aber nicht nur die liturgische Praxis, sondern auch die normativen Grundlagen des Glaubens nicht mehr als selbstverständlich gegeben vorausgesetzt werden können, kann sich ein solcher Nachweis nicht mit dem Rückgriff auf die Spezifika des christlichen Glaubens begnügen, sondern muss mittels der Relevanz- und Plausibilitätshorizonte erfolgen, die heute allgemeine Gültigkeit und Akzeptanz beanspruchen können. Diese Bedingung wird in erster Linie von den Begebenheiten alltäglicher Lebenswelt erfüllt, denn die

„Mitglieder moderner Industriegesellschaften mögen in einer (zunehmend?) gleichartigen alltäglichen Wirklichkeit leben, aber diese Wirklichkeit ist nicht mehr auf eine gleichartige außeralltägliche Wirklichkeit bezogen.“¹⁸

Liturgische Praxis steht darum heute vor der Forderung, die Kompatibilität des christlichen Glaubens mit der heutigen Lebenswelt und seine Relevanz für diese zu erweisen, und zwar vor den allgemein akzeptierten Horizonten alltäglicher Lebenswelt. Da die herkömmliche Liturgie die Selbstverständlichkeit ihrer normativen Grundlagen voraussetzt und deshalb dieser nun an sie herangetragenen Begründungsverpflichtung nicht gerecht wird, resultiert daraus – deduktiv schlüssig und empirisch nachweisbar – ein hoher Adaptationsdruck auf die liturgische Praxis: In ihr wird ein zusätzlicher argumentativer Schritt notwendig, der von der alltäglichen Lebenswelt zu den Spezifika des christlichen Glaubens hinführt.

Die adaptierte Oration vollzieht diesen Schritt: „Du weißt um unser Leben. Du weißt um Menschen, denen es schlecht geht.“ Sie setzt, indem sie „unser Leben“ ins Spiel bringt, bei der alltäglichen Lebenswelt an und versucht auf dieser Basis die Relevanz des spezifisch Christlichen, im konkreten Fall des Liebesgebotes, zu erweisen. Sie richtet mit dem Verweis auf „Menschen, denen es schlecht geht“, einen lebensweltlichen Problemhorizont auf, auf den das darauf folgende „Gebot der Liebe“ als Lösung erscheinen kann. Das Gebot der Liebe gewinnt damit das an Relevanz und Plausibilität zurück, was es an fragloser und als selbstverständlich voraus-

¹⁸ *Thomas Luckmann*, Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 947), Frankfurt am Main ³1996, 180 (im Original kursiv).

gesetzter Gültigkeit verloren hat. Es zu befolgen ist nun sinnvoll, nicht weil es ein unbedingtes Gebot Gottes ist, sondern weil es eine adäquate Reaktion auf menschliches Leid darstellt.

Das Gebet bildet auf diese Weise in der Kleinform der Oration eine diskursive Strategie ab, die die liturgische Praxis generell prägt. Gottesdienstliche Argumentation setzt regelmäßig nicht mehr bei den spezifischen Vorannahmen des christlichen Glaubens an, sondern bei lebensweltlichen Erfahrungshorizonten. Auf dieser Prämisse sind nun die Relevanz des christlichen Glaubens für diese und seine Kompatibilität mit ihnen aufzuzeigen. Diese Strategie zeigt sich etwa, wenn in einer Predigt das Evangelium nicht als heilige, weil Gott in einer authentischen Weise offenbarende Schrift vorausgesetzt wird, sondern ins Spiel gebracht wird, weil die darin gespeicherte Erfahrung „ähnlich“ wie die heutige ist.¹⁹ Das Argument für die nicht mehr selbstverständliche Befassung mit dem Evangelium lautet dann: Weil das Evangelium dieselbe Welt traktiert, in der wir heute noch leben, kann es als Folie zur Strukturierung unserer Erfahrung fungieren und als Vorbild für ein gelungenes Menschsein dienen. Gottesdienstlicher Diskurs verringert damit seine Abhängigkeit von der vorgängigen Akzeptanz eines spezifisch christlichen Weltbildes. Er eröffnet einen niederschwelligeren Zugang zum gottesdienstlichen Geschehen, etwa den darin verwendeten biblischen Texten. Denn diese Argumentation beruht nicht mehr auf der Voraussetzung der Wahrheit des Evangeliums, sondern nurmehr auf der „Annahme eines Kerns menschlicher Allgemeingültigkeit in den biblischen Geschichten“²⁰. Diese Tieferlegung der Voraussetzungen maximiert die vom Gottesdienst erreichbare Öffentlichkeit und sichert die Anschlussfähigkeit der Liturgie für möglichst weite Teile unserer Gesellschaft.

4. Die Tendenz zu einer Reduktion und Funktionalisierung der Religion

Freilich verändert sich mit der beschriebenen Tieferlegung der Voraussetzungen gottesdienstlicher Argumentation auch das auf dieser Basis erreichbare Ziel. Wird christlicher Glaube unter dem Aspekt der Kompatibilität mit der heutigen Lebenswelt eingeführt und von dieser auf den christlichen Glauben geschlossen, so ist damit nicht seine ontologische oder geschicht-

¹⁹ Vgl. *Rentsch*, *Ritual und Realität* (wie Anm. 5), 112–125.

²⁰ *Wolfhart Pannenberg*, *Systematische Theologie*, 3 Bde., Göttingen 1988–1993, hier Bd. 3, 367.

liche Wahrheit nachzuweisen, sondern nur seine Plausibilität. Auf diese Weise kann etwa gezeigt werden, dass Wort und Beispiel Jesu eine hilfreiche Orientierung für zwischenmenschliches Verhalten darstellen und Jesus darum ein idealer Mensch war, aber nicht, dass er der Messias ist. Die hier als Beispiel zugrundegelegte Adaptation einer Oratio des Messbuchs kann nahelegen, dass ein von Liebe geprägtes Handeln der Verbesserung der Lebenssituation der Mitmenschen dienlich ist; dies belegt aber nicht, dass das Liebesgebot göttlichen Ursprungs ist und seine Beachtung den Weg zum ewigen Leben darstellt.

Diese Beispiele zeigen: Die diskursive Strategie, von der Lebenswelt auf den Glauben und das spezifisch Christliche zu schließen, führt zu einer gottesdienstlichen Gestalt, die einer reduktionistischen Auffassung des christlichen Glaubens keine Hindernisse in den Weg legt oder diese Auffassung sogar begünstigt. Diese Tendenz gründet letztlich in der Unableitbarkeit des christlichen Glaubens – das Christusereignis etwa ist nicht aus der Anthropologie ableitbar. Als entscheidend und für den gottesdienstlichen Vollzug ausreichend erscheint deshalb nun nicht die Wahrheit des Christentums, sondern seine Funktionalität. Gottesdienst nimmt damit eine Form an, welche einer Erwartung entspricht, die wohl von weiten Teilen der Gesellschaft an ihn herangetragen wird: Kriterium für oder gegen die Teilnahme am Gottesdienst ist nun, dass er, wie es landläufig heißt, „etwas bringt“.²¹

Zu den strukturellen Folgen dieser Entwicklung gehört der Verlust der Selbstzweckhaftigkeit der Religion. Denn wird Religion unter dem Kriterium der lebensweltlichen Relevanz zur Sprache gebracht, wird dem Eindruck Vorschub geleistet, Religion sei ein Mittel zu weltlichem Zweck. In den Vordergrund treten dann die Leistungen, die Religion für andere Lebensbereiche zu bieten vermag, etwa ihr Beitrag zur Lebensbewältigung und die durch sie mögliche Schärfung der Wahrnehmung sozialer Problemlagen. Argumentativ nicht erreichbar aber sind auf dieser Basis jene Bereiche der Religion, die nicht mehr auf andere Lebensbereiche zurückverweisen, sondern in denen Religion als in sich bedeutsamer Selbstzweck erscheint.

²¹ Vgl. *Michael Kunzler*, *Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi*, Paderborn 2007, 7: „Nach einer Umfrage aus den 1990er Jahren verbindet sich die Erwartung an die Religion zunehmend mit therapeutischen Interessen. ‚Sie hält religiöse Riten und Bekenntnisse nur insoweit für belangvoll, wie sie bestimmte Wirkungen im religiösen Subjekt hervorrufen [...], die vom Subjekt als heilsam, befreiend, bewusstseinsweiternd, erhebend etc. erlebt werden.“

Diesen Verlust der Selbstzweckhaftigkeit der religiösen Sphäre lässt auch die hier behandelte Oration erkennen. Ihre Vorlage aus dem Messbuch spricht vom „Gebot der Liebe zu dir und zu unserem Nächsten“, in der Adaptation ist daraus ohne eine nähere Bestimmung „das Gebot der Liebe“ geworden. Das lässt zunächst offen, wer Objekt der Liebe sein soll, aber durch den nun gegebenen Kontext, der von „Menschen, denen es schlecht geht“, spricht, tendiert die Oration eindeutig in die Richtung der Liebe zum Nächsten. Das Theologumenon der Gottesliebe ist aus dieser Oration faktisch verschwunden. Gottesliebe macht die Beziehung zwischen Mensch und Gott zum Thema und damit eine Größe, die überhaupt nur innerhalb einer religiösen Weltsicht besteht und darum – anders als Nächstenliebe – nicht ohne weiteres soziale oder lebensweltliche Wirkungen entfaltet. Gottesliebe und die mit ihr aufgerufene Beziehung des Menschen zu Gott etablieren Religion als eine Sphäre, die eine eigene Wertigkeit hat und nicht darauf beschränkt werden kann noch darauf angewiesen ist, Nützlichkeit für andere Lebensbereiche nachzuweisen. Der Ausfall der Gottesliebe aus der Oration zeigt die Funktionalisierung der Religion an, die dazu führt, dass theologische Aussagen, die eine nur religionsimmanente Bedeutung haben, in den Hintergrund treten.

In besonderer Schärfe ist von dieser Entwicklung die Theologie des eucharistischen Teils der Messfeier betroffen. Denn insofern die Eucharistie die Mitte christlicher Liturgie bildet, sind dort solche Theologumena von besonderem Stellenwert, die vor allem eine solche religionsimmanente Bedeutung haben und daher kaum *unmittelbare* Bezüge über den Binnenraum der Religion hinaus aufweisen. Die Eucharistie wird nach dem Ausweis zumindest der vier klassischen Hochgebete des Messbuchs gefeiert, „damit wir *ein* Leib und *ein* Geist werden in Christus“²² oder „mit aller Gnade und allem Segen des Himmels“²³ erfüllt werden. Diese Eucharistietheologie setzt damit genau jene Selbstzweckhaftigkeit der Sphäre des Religiösen voraus, die unter einer funktionalen Betrachtung der Religion nicht vermittelbar ist. Wo diese Selbstzweckhaftigkeit religiöser Größen wie des Einswerdens mit Christus nicht mehr gegeben ist, muss eine Eucharistiefeier, die sich auf diese Texte stützt, an Bedeutung für die Mitfeiernden verlieren und diesen als eigentümlich „leer“ erscheinen. Dies macht es verständlich, dass in nicht-amtlichen Hochgebeten der Versuch unternommen wird, die Eucharistie in neue Kontexte zu stellen und insbesondere ihre soziale Rele-

²² Drittes Hochgebet, Messbuch 1975, 496, Hervorhebung im Original gesperrt; ähnlich das Zweite und das Vierte Hochgebet, vgl. ebd., 486 und 508.

²³ Erstes Hochgebet / Römischer Messkanon, Messbuch 1975, 475.

vanz zu forcieren.²⁴ Wenn Eucharistie nach dem Wortlaut der Kommunionepiklese eines solchen Hochgebetes gefeiert wird, „daß wir den Weg zueinander finden und einer des anderen Sprache verstehe“²⁵, wird damit der Versuch unternommen, die Eucharistie unter den Bedingungen der Säkularisierung relevant und bedeutsam zu halten und ihrem schleichenden Bedeutungsverlust entgegenzuwirken.

5. Verlust des sakramentlichen Charakters liturgischen Betens

Im Folgenden soll das Augenmerk auf die sich aus den beschriebenen Adaptationen ergebenden strukturellen Folgen für die Liturgiefeier, insbesondere für das liturgische Gebet und die Rollen der verschiedenen liturgischen Funktionsträger, gerichtet werden. Dem liturgischen Gebet im Modus des lauten Sprechens eines Einzelnen, wie es für Vorstehergebete üblich ist, eignet eine ganz spezifische Kommunikationssituation, denn ein solches Gebet ist, insofern es sich sowohl an Gott als auch an die feiernde Gemeinde richtet, mehrfach adressiert bzw. weist eine doppelte Kommunikationsrichtung auf.²⁶ Diese kommunikative Grundsituation erfährt durch die Adaptation der Oration des Messbuchs eine nicht unwesentliche Veränderung.

Die Oration des Messbuchs formuliert durch das Nacheinander von Prädikation und inhaltlich auf diese abgestimmter Bitte ein schlüssiges *argumentum ad deum*. Sie erweist sich so auch unter einer sprechaktlogischen Betrachtung als schlüssige und sinnvolle Kommunikation mit dem Adressaten Gott, von dem sie die Erfüllung der vorgetragenen Bitte zu erreichen sucht. Gott erscheint so als der primäre und eigentliche Adressat der Oration. Wenn die Gottesdienstgemeinde diesen Text hört, erschließt sich ihr darum zweierlei. Sie hört auf der inhaltlichen Ebene eine Aussage über sich, insofern das in dieser Oration vorkommende „uns“ die Gemeinde mit samt dem Sprecher, d. h. dem Priester, bezeichnet: Ihr ist das Doppelgebot

²⁴ Vgl. die Auslegung des Eucharistieteils einer Messfeier in *Rentsch*, Ritual und Realität (wie Anm. 5), 391–415.

²⁵ Vgl. *Rentsch*, Ritual und Realität (wie Anm. 5), 530.

²⁶ Vgl. *Elisabeth Gülich / Ingwer Paul*: Gottesdienst: Kommunikation – Institution – Ritual. Linguistische Überlegungen zum Problem von horizontaler und vertikaler Kommunikation und zur institutionellen Vermittlung des Rituals, in: Gottesdienst als „Mitteilung“. Kommunikative Aspekte rituellen Handelns. Tagung vom 26. bis 28. Oktober 1983, hg. v. *Karl Ermert* (Loccumer Protokolle 24), Loccum 1983, 84–141, 87 f.

der Liebe gegeben.²⁷ Zugleich teilt sich ihr aufgrund der stringenten Adressierung an Gott aber auch mit, dass sie nicht der Adressat des vom Priester gesprochenen Textes ist, sondern ihr Sprecher. Sie hört, dass in ihrem Namen zu einem Dritten – Gott – gesprochen wird. Die Oration macht die Gemeinde auf diese Weise zum Subjekt und (mittelbaren) Sender des Gebetes und bringt ein Kommunikationsschema zur Darstellung, das den empirischen Befund überschreitet und sich partiell von ihm unterscheidet. Das Gebet hat insofern einen fiktionalen Charakter. Diese beiden Ebenen – die positiv-empirische Situation und die darin zum Ausdruck gebrachte Fiktion²⁸ – sind im Interesse eines sachgemäßen Nachvollzugs liturgischer Gebetsvollzüge strikt auseinanderzuhalten²⁹: Empirisch betrachtet ist die Gemeinde Rezipient bzw. Adressat eines Textes, auf der Ebene dessen aber, was die Liturgie darstellt, d. h. auf der Ebene der liturgischen Fiktion, ist sie selbst Sender eines von ihr gegenüber Gott zum Ausdruck gebrachten Textes.³⁰

²⁷ Vgl. *Schulz*, Das Kollektengebet (wie Anm. 8), 175: „Sie [die Prädikationen] erinnern Gott an seine Verheißungen und grundlegenden Heilstaten, und sie erinnern die betende Gemeinde daran, daß sie nicht ins Ungewisse betet, sondern zu dem Gott, der Anfang und Ende und so auch die Hilfsbedürftigkeit der Gegenwart wirksam umgreift.“

²⁸ Mit dem Begriff Fiktion wird hier in Abgrenzung zu einem landläufigen Verständnis, nach dem Fiktion einen Oppositionsbegriff zur Realität bildet (vgl. *Wolfgang Iser*, Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1101), Frankfurt a. M. 1993, 18), nicht eine Aussage über die Existenz getroffen, sondern eine Darstellungsweise bezeichnet. Es ist damit also keine Aussage über die Wahrheit des Dargestellten getroffen, es soll vielmehr zum Ausdruck gebracht werden, dass die überalltägliche Wirklichkeit der Liturgie, die nicht mit der positiv-empirischen Situation identisch ist, darum nicht einfachhin erfahrbar ist, sondern dargestellt werden muss; vgl. die Forderung von *Jörg Neijenhuis*, Gottesdienst als Text. Eine Untersuchung in semiotischer Perspektive zum Glauben als Gegenstand der Liturgiewissenschaft, Leipzig 2007, 431, dass, wenn in einem Gottesdienst „von Gott geredet und gehandelt – also inszeniert – wird, [...] dabei Transzendenz zum Ausdruck kommt, [...] das Heilige als Kunstwerk zum Ausdruck gelangt“; zur Fiktionalität der Liturgie, die einen „fictional contract“, eine unausgesprochene Übereinkunft der Teilnehmer voraussetzt, in eine überalltägliche Wirklichkeit einzutreten und sie darzustellen, vgl. *Owe Wikström*, Liturgy as Experience – the Psychology of Worship. A Theoretical and Empirical Lacuna, in: *The Problem of Ritual. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Rites Held at Åbo, Finland, on the 13th–16th of August 1991*, hg. v. *Tore Ahlbäck* (Scripta Instituti Donneriani Aboensis 15), Stockholm 1993, 83–100, 95 f.

²⁹ Zur „linguistische[n] Verlegenheit“, die sich sonst im Umgang mit der Mehrfachadressierung liturgischen Gebetes ergibt, vgl. *Stock*, Römische Orationen (wie Anm. 14), 437.

³⁰ Vgl. zu dieser für Rituale im allgemeinen typischen Verschränkung von Sender und Empfänger und der spezifischen integrativen Wirkung dieses Schemas *Roy A. Rappaport*, Obvious Aspects of Ritual, in: *Cambridge Anthropology* 2 (1974) 3–69, 31–38.

Die Erkenntnis, dass die Eigenschaft der Gemeinde, Subjekt liturgischen Vorstehergebetes zu sein, fiktiv ist und daher vom fiktionalen Charakter des Vorstehergebetes abhängt, macht unmittelbar einsichtig, dass die Rolle der Gemeinde dort eine unterschwellige Veränderung durchläuft, wo die Fiktionalität des Gebetstextes nicht gewahrt wird: Nur solange diese Fiktionalität durchgehalten wird, d. h. das Gebet sich – fiktiv – an Gott wendet, erscheint die Gemeinde als Subjekt des Gebetes und kann sich auch als solches verstehen.

Ansatzpunkte dafür, dass dies in der adaptierten Oration nicht mehr der Fall ist, hat bereits die bisherige Auslegung dieses Gebets ergeben. Denn die Adaptationen des Gebetes erfolgten mit dem Ziel, die vor dem Hintergrund der Säkularisierung brüchig gewordene Gültigkeit des religiösen Gebots der Nächstenliebe durch den Hinweis auf seine positive soziale Funktion für „Menschen, denen es schlecht geht“, auszugleichen. Dies aber ist ein Sprechakt, der im Gegensatz zur Oration des Messbuchs nicht gegenüber Gott sinnvoll ist, sondern nur gegenüber den Gottesdienstfeiern, denn Gottes Gebot ist wohl für die Menschen fragwürdig geworden, nicht aber für Gott. Während also die Oration des Messbuchs versucht, Gott mit dem Verweis auf das von ihm gegebene Liebesgebot zum Eingreifen zu bewegen, versucht die Adaptation dieses Gebetes die Menschen davon zu überzeugen, dass es nach wie vor sinnvoll ist, sich dieses Gebot zu eigen zu machen. Ihre Argumentation ist auf Menschen in einer säkularisierten Gesellschaft zugeschnitten. Die liturgische Fiktion, dass liturgisches Gebet Gebet der Gemeinde ist, das der Priester in ihrem Namen spricht, wird aber ansatzweise bereits dort gebrochen, wo der Text eines Gebetes nicht mehr einen sinnvollen Sprechakt gegenüber Gott darstellt.

Die Adressierung an die Gemeinde, die sich also bereits an der Sprechaktlogik der Adaptationen erkennen lässt, zeigt sich darüber hinaus auch an einzelnen Teilen des Gebets näher an der Textoberfläche. Der Satz: „Jeder von uns bringt sein Leben mit hier in diesen Raum“ lässt zwar grammatikalisch offen, wer sein Adressat ist, bleibt aber im Hinblick auf die Adressierung an Gott sperrig. „Jeder von uns“ deutet eher auf ein die Angesprochenen (d. h. die Gemeinde) inkludierendes „Wir“ hin, als auf eine Selbstaussage einer Gruppe gegenüber einem Dritten, für die „Wir bringen [...]“ erwartbar wäre. Noch deutlicher wird dies bei der Ortsangabe „hier in diesen Raum“, die gegenüber einem transzendenten Gott anders als die liturgisch und biblisch naheliegenden Alternativen „vor dich“, „vor dein Angesicht“ oder „vor deinen Altar“ kaum sinnvoll erscheint. „Wir bringen unser Leben vor deinen Altar“ würde einen grundlegenden Akt einer jeden Mess-

feier *vor Gott* aussprechen; dagegen ist die gewählte Formulierung eher als eine Reflexionshilfe an die Gemeinde aufzufassen und primär an die Gemeinde gerichtet. In diesem neuen Kontext von an die Gemeinde gerichteter Argumentation bekommt auch der aus der Vorlage übernommene Zwischenschritt von Prädikation und Bitte einen exhortativen, tendenziell vorwurfsvollen Beiklang. Dieser resultiert aus der Eigenschaft der Mehrfachadressierung, dass ein zweifach adressierter Text „für beide Hörer etwas Unterschiedliches meint“³¹. Die an Gott gerichtete Bitte um „Kraft“ erscheint darum in einem Kontext, der die Adressierung an Gott nicht mehr konsequent durchhält, verstärkt als sprachlich verdeckte Aufforderung an die Gemeinde, wie in Bezug auf ähnliche Uns-Bitten in den Fürbitten bereits festgestellt wurde.³²

Diese zunehmende Adressierung an die Anwesenden, die sich mitunter in einem direkten Bruch der grammatikalischen Sprechrichtung manifestiert, stellt über das hier behandelte Beispiel hinaus ein weitverbreitetes Schema liturgischer Praxis dar.³³ Die Unterscheidung zwischen anakletischen und prosphonetischen Liturgieelementen wird zunehmend unklar, auch liturgisches Gebet richtet sich nun vorrangig und erkennbar an die Gemeinde und erfolgt mit dem Ziel ihrer pastoralen Beeinflussung. Es setzt insofern den pastoralen Dialog von Einführungen und Predigten unter dem Deckmantel des Gebetes fort, und zwar sowohl unter kommunikativer als auch unter inhaltlicher Hinsicht. Liturgisches Gebet verliert damit seinen sakramentlichen Charakter als Darstellung von Kommunikation von Vorsteher und Gemeinde gegenüber Gott und nähert sich seiner Funktion nach einem pastoralen Impuls an.

6. Der Verlust der Subjekthaftigkeit der Gemeinde beim liturgischen Gebet

Dies verändert die Rolle aller Teilnehmer am Gottesdienst – inklusive der des transzendenten „Gesprächspartners“ Gott. Im Hinblick auf die Gemeinde gilt: Je offener und eindeutiger sich liturgisches Gebet an die Gemeinde richtet, desto weniger wird es der Gemeinde möglich, sich als Subjekt dieses Gebetes zu erfahren, denn diese Subjekthaftigkeit der Gemeinde ist

³¹ Werlen, *Linguistische Analyse* (wie Anm. 10), 90.

³² Vgl. Meßner, *Einführung* (wie Anm. 8), 194; vgl. Werlen, *Linguistische Analyse* (wie Anm. 10), 90.

³³ Vgl. mit entsprechenden Nachweisen am Beispiel der Fürbitten *Rentsch*, *Ritual und Realität* (wie Anm. 5), 250–268.

abhängig von der konsequenten Umsetzung der liturgischen Fiktion, nach der der Adressat von Gebetstexten Gott ist. Auch im liturgischen Gebet wird die Gemeinde jetzt zum bloßen Adressaten eines an sie gerichteten Textes.

Legt man die Liturgietheologie des 2. Vatikanums an diesen Befund an, dann (und erst dann!) stellt die Schwächung der Subjekthaftigkeit der Gemeinde beim liturgischen Gebet ein Phänomen dar, das von kaum zu unterschätzender theologischer Brisanz ist. Denn die von der Liturgiekonstitution des 2. Vatikanums wieder in seinem ganzen Umfang als Wesensmerkmal christlicher Liturgie erkannte und eingeforderte *participatio actuosa*³⁴ beinhaltet als ein wesentliches, wenn nicht gar als das zentrale Element, dass das Volk Gottes, d. h. in der konkreten Liturgiefeyer die versammelte Gemeinde, die es repräsentiert, qua Taufe Träger und Subjekt der Liturgie ist.³⁵ Auch wenn die Forderung nach *participatio actuosa* nicht auf die Forderung nach der Subjekthaftigkeit der Gemeinde beim liturgischen Gebet beschränkt werden kann, ist dieses Kriterium unbedingt aufs liturgische Gebet anzuwenden, denn dort stellt die Subjekthaftigkeit der Gläubigen jene tätige Teilnahme dar, „wie sie vom Wesen der Liturgie selbst gefordert wird“³⁶.

7. Der Vorsteher im Gegenüber zur Gemeinde

Die skizzierten Veränderungen des liturgischen Gebets und seine Transformation zum Impuls bedeuten auch für den Vorsteher der Liturgie eine wesentliche Veränderung seiner Funktion. Diese ist gemäß der liturgischen Fiktion wesentlich davon geprägt, dass der Priester teils der Gemeinde gegenübersteht, etwa beim liturgischen Gruß, bei den Gebetseinladungen, den Einführungen, der Predigt, dem Segen etc., teils aber zusammen mit der Gemeinde vor Gott tritt, vor allen Dingen beim liturgischen Gebet, daneben aber auch bei nonverbalen Elementen der Liturgie wie etwa der Einzugsprozession. Wenn die liturgische Fiktion beim liturgischen Gebet nun nicht mehr trägt, weil es unterschwellig zu einer Adresse an die Gemeinde inter-

³⁴ Vgl. SC 14.

³⁵ Vgl. *Winfried Haunerland*, Tätige Teilnahme aller. Liturgiereform und kirchliche Subjektwerdung, in: StZ 231 (2013) 381–392, 385 f.

³⁶ SC 14. Vgl. explizit zum liturgischen Gebet, seiner Adressierung und der Rolle des Volkes dabei auch SC 33: „Überdies werden die Gebete, die der Priester, in der Rolle Christi an der Spitze der Gemeinde stehend, an Gott richtet, im Namen des ganzen heiligen Volkes und aller Umstehenden gesprochen.“

poliert wird, löst sich diese Äquivalenzbeziehung des Priesters zur Gemeinde auf und an ihre Stelle tritt auch bei den Gebeten eine Oppositionsbeziehung.³⁷ Abgesehen von möglichen Restbeständen bei nonverbalen oder nichtdiskursiven Liturgieelementen, die sich einer solchen Adaptation eher zu entziehen vermögen³⁸, steht der Priester nun dauerhaft und primär der Gemeinde gegenüber. An sie richtet sich nun in erster Linie sein liturgisches Handeln, das sich daher stark einer pastoralen bzw. katechetischen Tätigkeit angleicht, während die Erfahrung, zusammen mit der Gemeinde vor Gott zu stehen, eher erschwert wird.

Diesem Befund entspricht, dass der liturgische Vorstedherdienst nicht selten eher als Kraftakt denn als Kraftquelle wahrgenommen wird.³⁹ Denn der Priester ist nun kaum mehr der erste seiner Gemeinde, mit der er zusammen vor Gott tritt, sondern scheint eher Veranstalter bzw. Gastgeber der Veranstaltung Gottesdienst zu sein.⁴⁰ Das Aufkommen sog. „bürgerlicher“ Begrüßungen im Gottesdienst, die zum liturgischen Gruß hinzukommen, ist ein starkes Indiz dafür. Obwohl sie in starker Spannung zum Rollenmuster der liturgischen Fiktion stehen – Begrüßen ist Aufgabe und Vorrecht des Gastgebers, Gastgeber der Liturgie aber ist nicht der Priester –, genießen sie offenbar eine hohe Plausibilität, denn sie stellen im Hinblick auf die nun im Gottesdienst verwirklichte Konzeption – eine Veranstaltung des Priesters vor seinem „Publikum“ – eine völlig schlüssige Eröffnung dar.⁴¹

³⁷ Zu den Begriffen Äquivalenz- und Oppositionsbeziehung als Bestimmung des Verhältnisses vom Priester zur Gemeinde vgl. *Neijenhuis*, Gottesdienst als Text (wie Anm. 28), 246.

³⁸ Vgl. *Rentsch*, Ritual und Realität (wie Anm. 5), 322–335.

³⁹ Vgl. etwa das Schreiben der deutschen Bischöfe über den priesterlichen Dienst vom 24. September 1992 (DdB 49), Bonn o. J. Dem Schreiben liegt ein Schema zugrunde, das den priesterlichen Dienst in Output (Dienst für andere) und Input (Kraftquellen für diesen Dienst) einteilt. Der Vorsitz bei der Eucharistie wird unter den Kraftquellen und dort insbesondere unter den Möglichkeiten, „dem Herrn [zu] begegnen“ (ebd., 28), nicht genannt (!), sondern erscheint lediglich in dem Kapitel „Priesterlicher Dienst als Hirtdienst“, vgl. ebd., 18 und 20 f.

⁴⁰ Vgl. *Albert Gerhards*, Wort und Sakrament – Zur Bipolarität von Liturgie und Kirchenraum, in: *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie*, hg. v. *dems.* u. a. (Bild – Raum – Feier, Studien zu Kirche und Kunst 2), Regensburg 2003, 10–26, 14.

⁴¹ Vgl. ausführlicher *Rentsch*, Ritual und Realität (wie Anm. 5), 303–308.

8. Auf dem Weg zu einer immanenten Liturgiepraxis

Die angesprochene Transformation liturgischen Gebets lässt auch die „Rolle“ des dritten, transzendenten Kommunikationspartners Gott nicht unverändert. Dadurch, dass sich herkömmliches liturgisches Gebet wie die Oratio aus dem Messbuch in ihrer sprachlichen Gestalt und ihrer Sprechaktlogik von der liturgischen Fiktion leiten lässt, dass Gott ihr Adressat ist, vermittelt der Vollzug des Gebets den Sprechern – d. h. auf dieser Ebene: der Gemeinde, aber auch dem Vorbeter selbst – vor allem konkreten Inhalt den Eindruck der Präsenz Gottes. Er wird als Anwesender erfahren, indem er angesprochen wird, indem er also sprachlich, vielfach aber auch nicht-sprachlich, z. B. bei der Einzugsprozession, als Anwesender behandelt wird. Je deutlicher nun die Adressierung liturgischer Gebete an die Anwesenden zutage tritt, desto eindeutiger bricht diese Performance der Präsenz Gottes ab. Gott fällt nicht unbedingt auf der Ebene des Inhalts der Kommunikation, aber auf der Ebene der Kommunikationsteilnehmer aus. Es kann dann noch um ihn gehen, auch um seine Gegenwart, um Gebetsaufforderungen und Impulse fürs Gebet, aber dieses Gebet wird auf der Ebene der äußerlichen Gestalt, der hörbaren Liturgie, nicht mehr vollzogen. Gott mag dann noch als Anwesender behauptet werden, aber er wird als Abwesender behandelt. Während die herkömmliche Liturgie vor allem in ihrer Gebetspraxis zum Ausdruck brachte, dass Liturgie ein Tun ist, das das bloß empirische Setting einer Kommunikationsveranstaltung unter Menschen wesentlich überschreitet und in die Transzendenz hinüberreicht, nimmt Liturgie nun der Tendenz nach die Gestalt einer immanenten Feier an.⁴²

9. Möglichkeiten und Grenzen empirischer Liturgiewissenschaft

Ohne dass damit eine intensive Methodendiskussion vorweggenommen werden könnte, sollen auf der Grundlage der gerade vorgenommenen Fallanalyse liturgischer Praxis abschließend einige wenige Überlegungen dazu angestellt werden, welche Erkenntnisgewinne eine empirische Liturgiewissenschaft, die konkrete Gottesdienstfeiern zum Untersuchungsobjekt macht, versprechen kann, zugleich aber, wo die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit liegen.

⁴² Vgl. auch *Gerhards*, Wort und Sakrament (wie Anm. 40), 14.

Primäres Anliegen und primäre Leistung einer solchen Liturgiewissenschaft ist das Verstehen der von ihr beobachteten Phänomene und nicht deren Kritik oder Korrektur. Sie kann und muss plausibel und zunächst strikt unter Suspendierung eines theologischen Werturteils erklären, was sich in der liturgischen Praxis ereignet und warum sich dies ereignet. Sie ist eine geeignete Methode, um die Bedingungen, unter denen heute Liturgie gefeiert wird, und die daraus resultierenden Spannungen, unter der diese Feier steht, zu erheben; ebenso kommen die Strategien, die die für die Liturgie Verantwortlichen unter diesen Bedingungen anwenden, ins Blickfeld. Indem sie dies auf der Datenbasis konkreter Liturgiefeiern tut, rücken dadurch – im Gegensatz zur nicht spezifisch liturgiewissenschaftlich orientierten Reflexion über diese Bedingungen, wie sie etwa die Religionssoziologie vornimmt – auch die konkreten Folgen für die Bedingungen der Möglichkeit liturgischer Vollzüge ins Blickfeld. Empirische Liturgiewissenschaft vermag nicht nur das Vorhandensein dieser Bedingungen und ihre Wirksamkeit auf die Liturgie zu bestätigen, sondern kann zugleich konkret benennen, wo und wie Liturgie durch sie beeinflusst wird. Sie vermag so etwa zur Klärung der Frage beizutragen, welche liturgischen Elemente und Vollzüge an Plausibilität und Relevanz gewinnen und wo liturgische Akte in ihrer Funktionalität beeinträchtigt werden. Nicht selten ermöglicht dies auch einen neuen Blick auf die bestehenden amtlichen liturgischen Ordnungen und auf historische Liturgieformen⁴³, deren Eigenheiten und Implikationen gerade im Vergleich mit einer veränderten liturgischen Praxis deutlicher hervortreten, wie hier an den hierarchisch konnotierten Gottesanreden klassischer Orationen gezeigt wurde.

Proprium auch einer empirischen Methode in der Liturgiewissenschaft ist also die Rekonstruktion vorgefundener Wirklichkeit, nicht die Konzipierung zu gestaltender Wirklichkeit. Ihre Ergebnisse können daher nicht als Blaupause für zukünftige Liturgiegestaltung dienen. Dies würde einen unkritischen Kategorienfehler darstellen. Für praktisch-theologische Fragestellungen können ihre Ergebnisse daher nur unter strikter und reflektierter Beachtung ihres rekonstruktiven Charakters herangezogen werden. Das bedeutet etwa: Aus den Ergebnissen der Rekonstruktion liturgischer Wirklichkeit allein ist kein Handlungsmodell ableitbar; ein solches kann sich nur ergeben, wenn diese Ergebnisse unter einer von außen (!) an sie herangebrachten theologischen Perspektive bewertet werden, wie dies hier beispielhaft mit der Rolle der Gemeinde beim liturgischen Gebet unter der

⁴³ Vgl. so auch *Kranemann*, Kommunikation (wie Anm. 4), 146 f.

Perspektive der *participatio actuosa* geschehen ist. Dieser Vorgang und die dabei verwendete Perspektive sind dabei im Interesse der Nachvollziehbarkeit explizit zu benennen.

Wird dies beachtet, können die Ergebnisse empirischer Liturgiewissenschaft einen wichtigen Beitrag auch für liturgiepraktische Zusammenhänge darstellen, denn sie erhellen die Kontexte und Bedingungen, unter denen heute Liturgie gefeiert wird und die jeder Liturgiefeier vorangehen und von ihr nicht zu beeinflussen sind. Aufgabe praktischer Liturgiewissenschaft könnte es dann sein, die unter diesen Bedingungen eingeschlagenen Strategien liturgischer Feier theologisch zu bewerten und ggf. Handlungsalternativen zu entwickeln, die theologisch verantwortbar(er) und unter den gegebenen Bedingungen umsetzbar sind. Eine vorangehende empirische Bestandsaufnahme könnte so etwa einen nicht unwichtigen Beitrag zur Einschätzung der Rezeptionschancen liturgischer Erneuerung darstellen. Nicht nur in Anbetracht der Tatsache, dass für eine erfolgreiche Rezeption erneuerter liturgischer Bücher ihre Approbation und Konfirmation nicht mehr ausreichend ist, wie das Beispiel der erneuerten Begräbnisfeier⁴⁴ zeigt⁴⁵, und dass solche Vorgänge der Akzeptanz liturgischer Normen generell zu schaden drohen, empfiehlt sich hier eine vorausgehende empirische Erkundung. Denn die Rekonstruktion der liturgischen Praxis und die damit verbundene Reflexion über ihre Bedingungen und die daraus resultierenden Bedürfnisse, die diese Praxis zu erfüllen sucht, haben innerhalb der gerade abgesteckten Grenzen nicht nur eine strategische Relevanz, sondern auch eine theologische Dignität. Denn eine Liturgie nach dem 2. Vatikanum kann sich gerade aus theologischen Gründen nicht auf die zeitenthobene Feier der *sacra mysteria* etwa im Sinne einer „Messe aller Zeiten“⁴⁶ be-

⁴⁴ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier. In den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Rituale Romanum, auf Beschluss des Hochheiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils erneuert und unter der Autorität Papst Pauls VI. veröffentlicht. 2. authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica 1969, Freiburg/Br. u. a. 2009.

⁴⁵ Vgl. *Winfried Haunerland*, Das eine gescheitert, das nächste gescheitert? Zwölf Anmerkungen zur Rezeption eines liturgischen Buches, in: Gd 44 (2010) 173–176, 173; als Ergebnis des Prozesses vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier. Manuale, hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und der Schweizer Bischofskonferenz sowie des Bischofs von Bozen-Brixen und des Bischofs von Lüttich, Trier 2012.

⁴⁶ Vgl. für den in reaktionären Kreisen üblichen Begriff für die tridentinische Messfeier den Titel von *Matthias Gaudron*, Die Messe aller Zeiten. Ritus und Theologie des hl. Meßopfers, Stuttgart 2008; zur Kritik an einer solchen Vorstellung vgl. *Winfried Haunerland*, Die Messe aller Zeiten. Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zum Fall Lefebvre, in: Das Bleibende im Wandel. Theologische Beiträge zum Schisma Marcel Lefebvres, hg. v. *Reinhild Ahlers / Peter Krämer*, Paderborn 1990, 51–85.

schränken, sondern hat die Bedürfnisse und Kontexte, in denen die sie Feiern stehen, wahrzunehmen und in ihrer Feiergestalt theologisch reflektiert und verantwortet zu berücksichtigen. Dazu kann empirische Liturgiewissenschaft einen Beitrag leisten, wenn sie nicht gar unverzichtbar ist, um die Forderung nach einer die „necessitates“⁴⁷ unserer Zeit wahrnehmenden und sie integrierenden liturgischen Gestalt mehr als nur zufällig zu erfüllen.

⁴⁷ SC 1.