

Liturgie und soziale Realität

Zu einigen Tendenzen gegenwärtiger liturgischer Praxis und ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit*

von Christian Rentsch

Auf der Basis qualitativ-empirischer Forschung werden Tendenzen gegenwärtiger gottesdienstlicher Praxis skizziert. Diese Praxis ist in einer säkularen Gesellschaft ein höchst unselbstverständliches Tun, das darum seine Nützlichkeit unter Beweis stellen muss. Unter diesen Bedingungen tendiert der liturgische Diskurs zu einer existenzialen Interpretation der christlichen Botschaft, die Liturgie erscheint verstärkt und auch in ihren Gebetselementen als ein immanent ausgerichtetes Handeln. Dies berührt die Subjekthaftigkeit der Gemeinde im liturgischen Vollzug und damit ein zentrales Element der Liturgieologie des Zweiten Vatikanums.

Ars celebrandi oder „gottesdienstliche Feierkultur“ ist in den letzten Jahren zu einem viel beachteten Thema geworden. Das gilt gleichermaßen für den liturgiewissenschaftlichen Diskurs wie für lehramtliche Stellungnahmen zur Liturgie.¹ Indes: Anders als es der Wortsinn vermuten lässt, der ja von *ars*, also von einer Kunst und damit einem positiven Können spricht, zeigt die Rede von der *ars celebrandi* nicht selten ein Unbehagen an der gegenwärtigen Praxis der Liturgie an: *Ars celebrandi* ist häufig nicht Realität, sondern Desiderat – und das ganz unabhängig von der Feststellung, dass römische Dikasterien und deutsche Liturgiewissenschaftler sich unter dem gleichen Begriff nicht immer das Gleiche vorstellen mögen. Die römischen Verlautbarungen zur Liturgie drängen auf eine genaue Einhaltung der kirchenamtlichen Vorgaben und tendieren dazu, diese angesichts der fortdauernden „Missbräuche“ – so die römische Terminologie – zu verschärfen.² Aber auch gegenüber den Einsprüchen vonseiten der Liturgiewissenschaft erweist sich die liturgische Praxis nicht selten als widerspenstig, und dies, obwohl von dieser Seite

* Der nachstehende Beitrag ist die für den Druck bearbeitete und um Anmerkungen erweiterte Fassung des Vortrages, den der Autor anlässlich der Verleihung des ‚Johann Michael Sailer-Preises‘ 2012 für seine Inaugural-Dissertation „Liturgie zwischen ritueller Wahrheit und sozialer Realität. Eine empirische Studie zum gottesdienstlichen Handeln des Priesters in der Meßfeier“ im Rahmen der Promotionsfeier der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München am 30. November 2012 im Senatssaal der Universität gehalten hat.

¹ Vgl. etwa K. P. Dannecker, *ars celebrandi*. Hilfe zur (Weiter-)Entwicklung der eigenen liturgischen Kompetenz, in: Gottesdienst 41 (2007) 145–147; R. Geier, *De arte celebrandi et vivendi*. „One-Man-Show“ und Sonntagstreue, in: A. Bilgri; B. Kirchgessner (Hg.), *Liturgia semper reformanda*, FS Karl Schlemmer, Freiburg 1997, 193–207; W. Glade, *Kultur des Feierns – Ars celebrandi*, in: *HID* 55 (2001) 235–249; A. Heinz, *Ars celebrandi*. Überlegungen zur Kunst, die Liturgie der Kirche zu feiern, in: *QuLi* 83 (2002) 107–126; *Ders.*, *Feiern – eine Kunst*. Hinweise zu einer *ars celebrandi* (1), in: *Gottesdienst* 39 (2005) 108. Als lehramtliche Stellungnahme vgl. *Benedikt XVI.*, Nachsynodales Apostolisches Schreiben „*Sacramentum Caritatis*“ vom 22.02.2007, hier insbesondere die Nm. 38–42 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 177, 57–63).

² Vgl. die Einzelnachweise bei C. Rentsch, *Ritual und Realität. Eine empirische Studie zum gottesdienstlichen Handeln des Priesters in der Meßfeier* (Studien zur Pastoraliturgie 35), Regensburg 2013, 15–18.

weniger mit den Rubriken gedroht als vielmehr für eine stimmige und an der Eigenlogik der Liturgie orientierte Feier geworben wird. So scheint etwa der in liturgiewissenschaftlichen Lehrbüchern und Lexika zu findende Hinweis darauf, dass die Fürbitten nicht an die Gemeinde gerichtete moralisierende Aufrufe zu solidarischem Handeln sein sollen³, nicht allzu oft zu verfangen.

Verbirgt sich hinter dieser Widerspenstigkeit der Praxis nicht nur eine ungenügende liturgische Bildung, so liegt die Annahme nahe, dass die liturgischen Akteure, allen voran die in der Gemeindeseelsorge stehenden Zelebranten, in unserer Gesellschaft Plausibilitäten und gesellschaftlich induzierten Notwendigkeiten unterliegen, die im Zweifelsfall stärker sind als die liturgiewissenschaftlich herausgearbeitete Eigenlogik einer Liturgie, die in den letzten 50 Jahren zwar gründlich reformiert wurde, in Inhalt und Struktur dennoch weitgehend ihren geschichtlichen Wurzeln treu geblieben ist.

Anliegen der Studie⁴, auf der dieser Beitrag basiert, war es, diese auf die liturgische Praxis wirkende Plausibilitäten und Notwendigkeiten aufzudecken, d. h. die liturgische Praxis nicht in erster Linie anhand eines von außen an diese Praxis herangetragenen Solls zu bewerten, sondern diese zunächst einmal zu verstehen, also die ihr zugrunde liegenden Voraussetzungen wahrzunehmen, die daraus resultierenden Schwierigkeiten mit der überkommenen liturgischen Ordnung zu erkennen und die aus diesem Grund eingeschlagenen alternativen Strategien der Gottesdienstgestaltung nachzuvollziehen. Dazu wurde ein exploratives, qualitativ-empirisches Forschungsdesign angewendet⁵, dessen Erkenntnisgegenstand die faktisch realisierte *ars celebrandi* sonntäglicher Messfeiern war. Einige der Ergebnisse, welche die verbale Kommunikation in der Liturgie betreffen, sollen im Folgenden knapp skizziert werden.

1. Die schwindende Selbstverständlichkeit religiöser Überzeugungen und Vollzüge

Die in den liturgischen Büchern objektivierte Gestalt der Liturgie setzt in ihren Texten und Vollzügen, ja selbst in der ihr eigenen rituellen Form etwas voraus, was in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Lage von Religion in unserer Gesellschaft höchst kontrafaktisch ist: ihre eigene Selbstverständlichkeit. Denn die Gültigkeit des christlichen Weltbildes, seiner Wertehierarchien und seiner Metaphysik kann nicht mehr als gesellschaftsweit akzeptiert angenommen werden, sondern ist Gegenstand einer privaten und für andere Lebensbereiche weitgehend folgenlosen Entscheidung. Diese Privatisierung religiösen Entscheidens – von Niklas Luhmann unter dem Titel der Säkularisierung verhandelt⁶ – hat tief greifende Folgen auch und gerade für die, welche sich für eine fort-dauernde Religionsausübung entscheiden. Der einzelne Teilnehmer an einem Gottes-

³ Vgl. R. Berger, Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg ⁴2008, 159, s. u. Fürbitten (Gläubigengebet); R. Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173), Paderborn ²2009, 197.

⁴ Vgl. C. Rentsch, Ritual (wie Anm. 2), dort auch die Einzelnachweise, die liturgischen Quellentexte und deren Detailanalyse zu den folgenden Überlegungen.

⁵ Zum Forschungsdesign vgl. ebd., 33–43.

⁶ Vgl. N. Luhmann, Funktion der Religion (stw 407), Frankfurt am Main 2009, 225–271.

dienst mag den christlichen Glauben für sich als zutiefst verbindlich und gültig betrachten, es bleibt auch für ihn eine kaum verdrängbare Tatsache, dass dieser Glaube schon für den Nachbarn nicht mehr gültig ist. Glaube und damit auch sein Begängnis in der Liturgie sind insofern fragwürdig geworden, und die Entscheidung dafür bedarf der Begründung. Eine im Sinne Luhmanns verstandene Säkularisierung betrifft darum die Ausübung der Religion nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ: Der Gottesdienst der Kirche wird nicht nur von weniger Gläubigen gefeiert; er verändert sich auch in sich, denn er steht nun unter der Herausforderung, sich je neu als sinnvoll zu erweisen.

Die Aufgabe, auf diese Situation zu reagieren und Antworten auf das Problem der gesteigerten Unwahrscheinlichkeit des Glaubens zu finden, kommt in der Messfeier vor allem dem vorstehenden Priester zu, der sie im sogenannten pastoralen Diskurs innerhalb der Liturgie zu meistern hat. Denn die vorgegebenen Elemente der Liturgie scheinen dieses Problem nicht zu behandeln: Sie präsentieren ihren eigenen Vollzug als selbstverständlich bedeutsam und notwendig und setzen das ihnen zugrunde liegende Weltbild als selbstverständlich wahr voraus. Der pastorale Diskurs und die in der Praxis vorgenommenen Adaptionen der Liturgie versuchen, die Kluft zwischen dem von der Liturgie als fraglos gültig präsentierten christlichen Weltbild und der tatsächlich gegebenen gesellschaftlichen Situation der christlichen Religion zu überbrücken. Zu der Aufgabe, die Liturgie zu vollziehen, tritt so für den zelebrierenden Priester die Aufgabe, die Liturgie mit der nicht mehr fraglos gegebenen religiösen Sozialisation der Mitfeiernden zu vermitteln. Der oft ausufernde und dann als Verbalismus inkriminierte⁷ pastorale Diskurs stellt darum wesentlich eine Reaktion auf die zunehmende Säkularisierung der Gesellschaft dar.

2. Ein neuer Ausgangspunkt für gottesdienstliche Argumentation: eine anthropologische Grundlegung

Freilich: Wie begründet man Gottesdienst und Religion, wenn die spezifischen Annahmen der Religion sich nicht mehr auf eine allgemeine, gesellschaftsweite Akzeptanz berufen können und der Gottesdienst zugleich, wie in Zeiten der Volkskirche üblich, für alle Mitglieder der Gesellschaft einigermaßen anschlussfähig bleiben soll? In der liturgischen Praxis scheint sich eine Strategie durchzusetzen, die von den spezifischen Vorannahmen des christlichen Glaubens abstrahiert und stattdessen die alltägliche Lebenswelt der Anwesenden zum Ausgangspunkt gottesdienstlicher Argumentation macht: Der gottesdienstliche Diskurs greift gewissermaßen weiter aus und auf die heute allgemein akzeptierten Plausibilitäten der Alltagswelt zurück. So werden in den im Rahmen der Studie beobachteten und analysierten Gottesdiensten regelmäßig anthropologische Grunddaten zum Ausgangspunkt gottesdienstlicher Rede, und von diesem sicheren Ausgangspunkt wird dann versucht, zum spezifisch Christlichen überzuleiten sowie seine

⁷ So spricht etwa *J. Lamberts*, 'Ars celebrandi' or the Art to Celebrate the Liturgy, in: Ders. (Hg.), 'Ars celebrandi'. The Art to Celebrate the Liturgy. L'art de célébrer la liturgie (Textes et études liturgiques 17), Leuven 2002, 7–14, hier: 10, von „mere chattering and verbiage“ in der liturgischen Praxis.

Kompatibilität mit dem heutigen Weltbild, seine Sinnhaftigkeit oder zumindest lebenspraktische Nützlichkeit darzulegen. Auf diese Weise wird die Abhängigkeit der liturgischen Feier vom Vorhandensein spezifisch christlicher Vorannahmen – etwa im Hinblick auf das Verhältnis von Gott und Welt, auf die Messianität Jesu, auf die Erwartung einer eschatologischen Vollendung – gemindert. Bestandteil einer solchen Strategie der Abhängigkeitsverminderung ist es 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“ ist wie die heutige.⁸ 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.

3. Die Tendenz zur existenzialen Interpretation

Voraussetzung für eine solche Applikation der biblischen Lesungen auf die gegenwärtige Lebenswelt stellt dann nur mehr die „Annahme eines Kerns menschlicher Allgemeingültigkeit in den biblischen Geschichten“⁹ dar. Was diesen Kern menschlicher Allgemeingültigkeit übersteigt und darum nicht aus der Anthropologie ableitbar ist, wird tendenziell entweder nicht mehr traktiert oder existenzial gedeutet. Die Exorzismen und Heilungen Jesu etwa dienen dann in der Argumentation einer Predigt nicht mehr wie im Evangelium dem Anbruch des Reiches Gottes und dem Aufweis 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 (vgl. Mk 1,29–31), sondern weil er liebevoll auf sie zugeht.¹⁰

Unter dem Druck der Säkularisierung vollzieht die liturgische Praxis damit ein theologisches Programm, das dem von Rudolf Bultmann vorgelegten Konzept der Entmythologisierung bzw. der existenzialen Interpretation¹¹ nicht gänzlich unähnlich ist: Die Spezifika des christlichen Glaubens, etwa Werk und Person Christi, werden nicht im Hinblick auf ihre heilsgeschichtliche Faktizität und Exklusivität zur Sprache gebracht, sondern im Hinblick auf das ihnen innewohnende anthropologische Existenzial. In den Vordergrund treten darum jene Ereignisse und Tätigkeiten Jesu, die sich unmittelbar als Vorbild und Beispiel zwischenmenschlich wertvollen Verhaltens begreifen lassen; jene Theologumena, die diesen zwischenmenschlich-sozialen Horizont übersteigen – Jesu Gottessohnschaft, sein Tod und seine Auferstehung, überhaupt alles exklusiv Christo-

⁸ Vgl. C. Rentsch, *Ritual* (wie Anm. 2), 112–125.

⁹ W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, 3 Bde., Göttingen 1988, 1991 und 1993, III, 367.

¹⁰ Vgl. C. Rentsch, *Ritual* (wie Anm. 2), 136–142.

¹¹ Vgl. als programmatische Schrift R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (BEvTh 96), München ²1985; vgl. die prägnante Zusammenfassung des Bultmannschen Säkularisierungsparadigmas in W. Kasper, *Jesus der Christus* (Welt der Theologie), Mainz ¹¹1992, 48–56.

logische – treten dagegen in den Hintergrund. Diese Tendenz einer Aufwertung des unmittelbar zwischenmenschlich-sozial Verrechenbaren gilt auch für den zweiten Hauptteil der Messe, die eigentliche Eucharistiefeyer. Die Auswahl der eucharistischen Hochgebete und der dazugehörigen Präfationen zeigt, dass der traditionelle Wesenskern der Eucharistiefeyer – das Paschamysterium von Tod und Auferstehung Christi – durch einfacher sozial interpretierbare Ereignisse aus dem irdischen Leben Jesu ersetzt oder zumindest ergänzt wird. Die Beliebtheit des Hochgebetes für besondere Anliegen, das Jesu Eintreten für die Armen und Kranken, die Ausgestoßenen und die Sünder besonders hervorhebt¹², dürfte nicht unwesentlich daraus resultieren, dass es diesen Aspekt des Lebens Jesu hervorhebt. Radikaler gehen freilich manche in der liturgischen Praxis verwendeten, nicht-approbierten Hochgebete vor, in denen das Paschamysterium so marginalisiert ist, dass die Herrenworte, die vom hingegebenen Leib und zur Vergebung der Sünden vergossenen Blut sprechen, wie isolierte Fremdkörper im Hochgebet wirken.¹³

Das spezifisch Christliche fungiert so in praxi als Chiffre des anthropologisch universal Gültigen. Auf diese Weise wird ein niederschwelliger und tendenziell universal zugänglicher Sinnzugang zur – nun freilich anders akzentuierten – christlichen Religion eröffnet.¹⁴ Die existenziale Interpretation der christlichen Botschaft ist eine eminent bedeutsame Strategie, eine gesamtgesellschaftliche Anschlussfähigkeit des christlichen Glaubens unter den Bedingungen der Säkularisierung aufrechtzuerhalten.

4. Liturgie zu weltlichem Zweck

Ein solcherart konzipierter pastoraler Diskurs hat nicht unerhebliche Folgen für das Verständnis der gesamten liturgischen Feier und ihrer einzelnen Elemente, denn er steht in Spannung zum herkömmlichen Verständnis der Liturgie und zur Eigenaussage der liturgischen Texte. Diese betonen die Selbstzweckhaftigkeit der Liturgie¹⁵, während die liturgische Praxis von dem Versuch geprägt ist, vor dem Horizont der alltäglichen Lebenswelt und ihrer Probleme die Nützlichkeit der liturgischen Feier nachzuweisen, und dabei dem Eindruck Vorschub leistet, darin erschöpfe sich der Sinn der liturgischen Feier. Liturgie

¹² Vgl. Die Feier der heiligen Messe. Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Hochgebet für Messen für besondere Anliegen, herausgegeben im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg, Freiburg u. a. 1994, 40 (Präfation der Form 4, „Jesus, der Bruder aller“).

¹³ Vgl. etwa das in C. Rentsch, Ritual (wie Anm. 2), 398–413, dokumentierte und analysierte Hochgebet.

¹⁴ Niederschwellige Gottesdienste haben im Kontext der Pastoral für Kirchenferne bzw. in Diasporasituationen in den letzten Jahren ein verstärktes Interesse gefunden, vgl. B. Kranemann, Rituale in Diasporasituationen. Neue Formen kirchlichen Handelns in säkularer Gesellschaft, in: S. Böntert (Hg.), Objektive Feier und subjektiver Glaube? Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität (Studien zur Pastoraltheologie 32), Regensburg 2011, 253–273, hier: 258–263. Indes gilt es wahrzunehmen, dass auch die sonntägliche Messfeier der Kerngemeinde der Tendenz des gottesdienstlichen Diskurses nach zu einem solchen niederschwelligen Angebot wird.

¹⁵ Zur Bedeutung und den Grenzen der Rede von der Selbstzweckhaftigkeit der Liturgie vgl. W. Haunerland, Instrumentalisierungen des Gottesdienstes? Zum Umgang mit der Liturgie nach dem 2. Vatikanum, in: MThZ 60 (2009) 222–233, hier: 224 f.

wird etwa in den Einleitungen in den Gottesdienst als ein therapeutisches Projekt vorgestellt, das der Entlastung von den Sorgen des Alltags dienen soll.¹⁶ Unter der Hand kehrt sich so das Verhältnis von Religion und Leben diskursiv um: An die Stelle des unter den Bedingungen der Privatisierung religiösen Entscheidens schwer aufrecht zu erhaltenden lebensnormierenden Anspruchs der Religion tritt der Zuspruch, den sie zu bieten verspricht. Nicht mehr das Leben der Menschen wird *sub specie aeternitatis* in den Blick genommen, es muss vielmehr die Religion nachweisen, dass sie für das Leben der Menschen eine positive Bedeutung hat. Liturgie und der in ihr verhandelte christliche Glaube erscheint im gottesdienstlichen Diskurs verstärkt als ein Mittel zum weltlichen Zweck.

5. Auf dem Weg zu einer immanent ausgerichteten Liturgiepraxis

Die zunehmende Notwendigkeit, eine innerweltliche Plausibilität der liturgischen Feier aufzuzeigen, und die Verminderung der für die Mitfeier der Liturgie nötigen Voraussetzungen betreffen des Weiteren die Möglichkeit liturgischen Betens. Steht Liturgie unter dem Druck, sich innerweltlich als nützlich zu erweisen und wird im Gottesdienst eine mehr als nur methodische Akzeptanz des christlichen Weltbildes nicht mehr eingefordert, dann ist verständlich, dass Fürbitten einen paränetischen Charakter annehmen und zu Handlungsaufforderungen an die Gemeinde werden. Denn zum einen bieten sich für den Nachweis der Nützlichkeit des Gottesdienstes die Fürbitten in besonderer Weise an, da in ihnen – schon in der klassischen Form – die Sorgen und Anliegen der Welt am prononciertesten zum Ausdruck kommen. Es bedarf darum nur ganz geringfügiger Umformulierungen, um sie von einem an Gott gerichteten Gebetsakt in eine direkte, an die Gottesdienstbesucher adressierte Paränese zu überführen, die dem Gottesdienst eine außerliturgische Relevanz verleiht. Zum zweiten hat diese Gestalt von Fürbitten den Vorteil geringerer Sperrigkeit, insofern sich solche Fürbitten – anders als ein Bittgebet im eigentlichen Sinn – auch ohne ein spezifisch religiöses Weltbild als sinnvoll erweisen. Denn eine solche Konzeption von Fürbittgebet kommt ohne eine spezifische und im Zweifel fragwürdig gewordene Metaphysik aus, die von einem Eingreifen-Können Gottes in der Welt ausgeht¹⁷, und überschreitet damit nicht die anthropologischen Voraussetzungen, auf denen der gottesdienstliche Diskurs nun weitgehend aufruhrt.

Vielleicht weniger deutlich als in den Fürbitten, der Sache nach aber identisch kommt diese immanente Ausrichtung des liturgischen Gebetes bei den übrigen Gebetsakten der Liturgie zum Ausdruck, bei diesen liturgischen Elementen freilich nur dort, wo die konservierend wirkende Textvorlage des Messbuchs verlassen wird. Sobald dies der Fall ist,

¹⁶ Vgl. C. Rentsch, *Ritual* (wie Anm. 2), 70–82.

¹⁷ Zur besonderen Schwierigkeit des Bittgebetes vgl. die Beiträge in M. Striet (Hg.), *Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet* (Theologie kontrovers), Freiburg 2010, im besonderen S. Wendel, *Der ‚beständige Wunsch, ein würdiges Glied im Reich Gottes zu sein‘* (I. Kant). *Das Bittgebet auf dem Prüfstand der Vernunft*, in: ebd., 1–30. Zur Problematik, das im Bittgebet implizierte Handeln Gottes theologisch zu denken, vgl. neuerdings R. A. Siebenrock; C. J. Amor (Hg.), *Handeln Gottes. Beiträge zur aktuellen Debatte* (QD 262), Freiburg 2014.

tritt an die Stelle des dort in den Gebeten regelmäßig vorkommenden Verweises auf ein Ereignis der Heilsgeschichte, auf einen *locus theologicus*, der Gott an sein bisheriges Handeln erinnern und ihn zur Aktualisierung auffordern will, dann ein Tatbestand aus der Erfahrungswelt der Menschen, ein *locus anthropologicus*. Eine detaillierte Auslegung dieser Gebetstexte, die nach ihrer Sprechabsicht fragt, kann regelmäßig zeigen, dass sie nicht menschliches Glück und menschliche Bedürftigkeit vor Gott ins Wort setzen wollen, sondern an die Gemeinde adressiert sind und den pastoralen Diskurs des Priesters mit der Gemeinde fortsetzen.¹⁸ Auch die Gebetselemente der Liturgie dienen dann vorrangig dazu, der Gemeinde die lebensweltliche Relevanz des im Gottesdienst Verhandelten aufzuzeigen oder ihr Handlungsanweisungen zu geben. Die liturgietheologisch wichtige Unterscheidung zwischen an Gott gerichteten Gebetsakten, die vom Priester im Namen der Gemeinde gesprochen werden, und an die Gemeinde gerichteten Sprechakten wird so immer mehr hinfällig. Dies zeigt: Je unselbstverständlicher die Teilnahme am Gottesdienst wird, desto dringlicher wird die Beeinflussung der Gemeinde. Auch im Gebet soll darum nicht mehr in erster Linie Gott überzeugt werden, sich der Gemeinde zuzuwenden und an ihr heilsam tätig zu werden, sondern es soll die Gemeinde überzeugt werden, dass es weiterhin gut und sinnvoll ist, sich die christliche Religion zu eigen zu machen. Je stärker die Unselbstverständlichkeit des christlichen Glaubens zutage tritt, desto stärker ist die Tendenz, die Liturgie als Mittel der Katechese und Pastoral zu betrachten.

6. Eine Verschiebung der Rollenmuster zwischen Priester und Gemeinde

Diese immanente Ausrichtung des liturgischen Gebetes impliziert durch den weitgehenden Ausfall des transzendenten „Gesprächspartners“ Gott eine gegenüber dem Kommunikationsmuster der herkömmlichen Liturgie massiv veränderte Verteilung der Rollen zwischen Priester und Gemeinde. Die herkömmliche Liturgie entwirft eine Rollenverteilung, in der der Priester der Gemeinde nicht nur gegenübersteht, sondern auch und vor allem zusammen mit ihr vor Gott steht. In der jetzigen liturgischen Praxis steht der Priester der Gemeinde nun fast ausschließlich gegenüber. Er wird auf diese Weise gewissermaßen zum Veranstalter des Gottesdienstes als einer für die Gemeinde vollzogenen und an sie gerichteten Veranstaltung. Dementsprechend ist die Gemeinde im Gottesdienst nun nicht mehr Subjekt und Träger einer wesentlich von ihr und vor Gott vollzogenen Feier, sondern primär Adressat einer für sie ausgerichteten Veranstaltung.¹⁹

¹⁸ Vgl. C. Rentsch, *Ritual* (wie Anm. 2), 176–186.

¹⁹ Die bürgerlichen Begrüßungen in der Messfeier, die häufig zum liturgischen Gruß hinzutreten, mögen liturgietheologisch höchst fragwürdig sein, vor dem Hintergrund dieser Entwicklung sind sie – darin moralisierenden Fürbitten nicht unähnlich – plausibel: Versteht sich der Priester einmal als Veranstalter der Messfeier als eines von ihm ausgerichteten pastoralen Angebots, muss es geradezu als geboten erscheinen, die Gäste oder Besucher dieser Veranstaltung zu Beginn auch willkommen zu heißen.

7. Adaptionen in positivem Interesse: Relevanz und Plausibilität

Die wenigen hier in der gebotenen Verknappung dargestellten Tendenzen der liturgischen Praxis sollen exemplarisch anzeigen, wie tief greifend die Veränderungen der liturgischen Sinnstrukturen in der konkret gefeierten Liturgie sein können und wie sehr diese Veränderungen die genuine Eigenlogik der Liturgie überformen können. Eine vorschnelle Kritik an den liturgischen Akteuren freilich verbietet sich aufgrund der Erkenntnis, dass diese Verformungen der Liturgie nicht einer individuellen Vorliebe der Zelebranten oder mangelnder liturgischer Bildung entspringen, sondern gesellschaftlich induziert sind. Die genannten Adaptionen der Liturgie stellen in ihrer Stringenz und relativen Einheitlichkeit zunächst einmal den beachtlichen Versuch dar, die sperrige Liturgie der Messe unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen sinnvoll, für möglichst viele Mitglieder unserer Gesellschaft anschlussfähig und vor allem für ihre Lebenswirklichkeit relevant zu erhalten. Es ist dies eine Leistung, die eine reaktionäre Kritik mit ihrer Forderung nach der Rückkehr in die vermeintliche Hochform einer vorkonziliaren Liturgie gewiss nicht, die römisch-kirchenamtliche Strategie mit ihrem Pochen auf genaue Einhaltung der liturgischen Vorschriften wohl nicht erfüllt.

8. Liturgische Praxis und *participatio actuosa*

Dennoch erscheint eine gewisse Nachdenklichkeit geboten. Denn gerade der letztgenannte Aspekt einer veränderten Rollenverteilung in der Liturgie betrifft einen Wesenskern der Liturgietheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Unter dem Begriff der *participatio actuosa*²⁰ hat das Konzil ein konstitutives Merkmal christlicher Liturgie ins Bewusstsein gerufen: Das Volk Gottes selbst, in der konkreten Liturgiefeyer repräsentiert durch die versammelte Gemeinde, ist qua Taufe Träger und Subjekt der Liturgie.²¹ Eine liturgische Praxis, die die Gemeinde weitgehend zum Adressaten katechetischer Bemühungen des Priesters macht, und sei es in unbestritten wertvoller Absicht, scheint diesem konstitutiven Merkmal der Liturgie nicht in vollem Umfang gerecht zu werden. Vor diesem Hintergrund mag es der liturgiewissenschaftlichen Reflexion zufallen, Handlungsalternativen zu prüfen, die sowohl unter den gegebenen religionssoziologischen Bedingungen praktikabel sind als auch das wertvolle Gut der Subjekthaftigkeit der Gemeinde in der Liturgie besser zur Geltung zu bringen vermögen.

²⁰ Vgl. Vaticanum II, Sacrosanctum Concilium 14; aus der Fülle der Literatur zu diesem Kernbegriff der Liturgiekonstitution vgl. exemplarisch M. Stuflesser, *Actuosa participatio – zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur „tätigen Teilnahme“ am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften*, in: LJ 59 (2009) 147–186; F. Kohlschein, *Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab*, in: Th. Maas-Ewerd (Hg.), *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*, FS Bruno Kleinheyder, Freiburg 1988, 38–62; W. Haunerland, *Participatio actuosa. Programmwort liturgischer Erneuerung*, in: IKaZ 38 (2009) 585–595.

²¹ Vgl. W. Haunerland, *Tätige Teilnahme aller. Liturgiereform und kirchliche Subjektwerdung*, in: StZ 231 (2013) 381–392, hier: 385 f.

Based on qualitative empirical research, this paper looks at how liturgy is actually celebrated. In a secularized society, the liturgy must show its usefulness, which can no longer be taken for granted in the minds of a congregation. Under these conditions the liturgical discourse tends to make recourse to an existential interpretation of Christian faith, and the liturgy takes on newfound immanence, even in its elements of prayer. This has effects on whether the congregation becomes or is treated as the subject of the liturgical action, which is a central element of the theology of Vatican II.