

¹⁸ Vgl. J. Remy, *L'Image d'un dieu père dans une société sans père: Lumière et Vie* 104 (1971) 5–26.

¹⁹ Gerade im Hinblick auf die Bilder kirchlicher Autorität entdecken wir eine Verbindung zwischen dem «Vater und Bruder» des Zweiten Vatikanums und dem berühmten Ausspruch des hl. Augustinus: «Christ zusammen mit euch – Bischof für euch».

²⁰ Turner aaO. 395.

²¹ V. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (London 1969).

²² AaO. 96.

²³ Es ist interessant, hier eine Aussage von M. Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (New York 1970) 155 heranzuziehen: «Die Art und Weise, das System zu humanisieren, besteht darin, Einheitlichkeit zurückzuweisen und dem individuellen Fall seine Wertschätzung zu schenken. Die Institution, die sich streng an die allgemeinen Gesetze hält, gibt ihre eigene Autonomie auf. Versucht sie, Gleichheit oder Altersabfolge oder alphabetische Ordnung oder irgendein anderes starres und festes Prinzip für Förderung und Zulassung anzunehmen, ist sie genötigt, sich über den problematischen Einzelfall hinwegzusetzen. Darüber hinaus ist sie gezwungen, sich über ihre Traditionen und damit ihre Identität und ihre eigentümlichen, speziellen Zielsetzungen hinwegzusetzen. Denn diese humanisierenden Einflüsse sind abhängig von einer Kontinuität mit der Vergangenheit, entgegenkommenden Formen des Nepotismus, außerhalb der normalen Ordnung liegenden Liebes-

erweisen, außer der Reihe erfolgenden Förderungen, Freiheit, in der Tradition der Gründer einen Weg zu bahnen, gleich wer sie sein mögen.»

²⁴ Eine autoritative Aussage über die soziale Signifikanz und Zusammensetzung des Festes findet sich bei F. Isambert, Artikel «Fête»: *Encyclopaedia Universalis* Bd. 6 (Paris 1968) 1046–1051.

²⁵ M. Douglas aaO. 82–98.

²⁶ Eine gute repräsentative Stellungnahme zu den aktuellen Untersuchungen über das Vatersymbol sind die Beiträge und bibliographische Übersicht in *Lumière et Vie* 104 (1971).

²⁷ Vgl. S. Lyonnet, *La nature du culte dans le Nouveau Testament*: J.-P. Jossua und Y. Congar, *La Liturgie après Vatican II* (Paris 1967) 357–384.

²⁸ Vgl. J.S. Dunne, *A Search for God in Time and Memory* (London 1967).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

DAVID POWER

geboren am 14. Dezember 1932 in Dublin, Oblate der Unbefleckten Jungfrau Maria, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte am Liturgischen Institut Sant' Anselmo in Rom, ist Lizentiat der Philosophie, Doktor der Theologie, Professor für Sakramententheologie an der Universität Gregoriana. Er veröffentlichte u.a.: *Ministers of Christ and His Church* (London 1969).

Joseph Gelineau

Die Feier der österlichen Befreiung

Ausgangspunkt dieses Beitrages ist die These, daß die Feier der Auferstehung Christi durch eine Versammlung von Gläubigen einer der wirksamsten politischen Akte ist, welche Menschen in dieser Welt vollziehen können – wenn es zutrifft, daß diese Feier jedes Machtssystem, das den Menschen unterdrückt, in Frage stellt und so zur Ankündigung und Eröffnung einer neuen Ordnung der Beziehungen in dieser geschöpflichen Welt wird.

Weiter stellen wir die Hypothese auf, daß die Liturgie – die heute paradoxerweise meist nach einer Verhaltensordnung abläuft, die als unpolitisch verstanden werden möchte, während sie doch in Wirklichkeit immer eine unbewußte politische Komponente in sich schließt – die tatsächliche politische Dimension, welche ihr wesentlich zueigen ist, aufdecken kann und muß.

Die These, die erst von einigen wenigen anerkannt wird, wird von vielen noch als ein Paradox

oder eine Provokation empfunden. Was wäre denn auch dem Bereich des Politischen fremder als die Liturgie, welche doch die Mysterien des Ewigen feiert inmitten einer heute völlig säkularisierten Gesellschaft, die sich um so etwas nicht mehr kümmert? Dies ist eine Meinung, die ebenso innerhalb der Kirche wie ausserhalb von ihr verbreitet ist. Es ist bezeichnend, daß politische Systeme des totalitären Typs, die daran gehen, die Kirche zu beschatten, damit beginnen, den Christen jede Form organisierter Aktion in der Gesellschaft zu verbieten. In einem zweiten Schritt untersagen sie oder überwachen sie die Katechese und die Predigt. Dagegen lassen sie im allgemeinen den Kult als unschädlich weiterbestehen. Bisweilen scheint ihnen die Liturgie eher nützlich zu sein, da sie tatsächlich den Respekt vor der herrschenden Ordnung und die Unterwerfung unter die etablierten Mächte, welcherart diese auch seien, einschärft.

Nicht weniger bezeichnend ist das gewöhnliche Vorgehen der Christen, welche sich der Ansprüche des Evangeliums in ihrem praktischen Leben bewußt werden: Sie beginnen meist damit, sich in sozialen und politischen Aktionen zu engagieren; manche von ihnen beziehen sich dabei vornehmlich auf das Wort der Heiligen Schrift, in dem sie Erleuchtung, Ermutigung und Hoffnung zu finden suchen. Meist aber bleiben sie bloße Konsum-

menten bei einem Kult, der ihnen nicht als ein Ort des Engagements und der Kritik erscheinen will. Dennoch haben manche schon begriffen, daß dies nicht so sein müßte. So beginnen sie die Art, in der sich unsere Liturgiefeiern abspielen, heftig in Frage zu stellen und in ihren Gruppen sogar neue Stilsformen liturgischen Feiern einzuführen, die sich auf gewisse Hypothesen über den politischen Charakter der Liturgie gründen.

Das Ziel dieses Beitrages ist nicht, die These zu begründen. Diese ergibt sich schon aus allen vorausgegangenen Artikeln. Wenn aber die politische Dimension der Liturgie einmal bejaht ist, bleibt nur noch zu fragen, wie die Feier diese politischen Implikationen der Liturgie entweder verdeutlicht oder aber verdunkelt. Diese Aufgabe scheint mir an sich unlösbar. Um das gesteckte Ziel zu erreichen, bedürfte es der ergänzenden Mitwirkung verschiedener Humanwissenschaften wie der Semiologie, der Linguistik, der Psychosozologie und der Kulturanthropologie, was hier aber nur sehr partiell geleistet werden kann. Andererseits aber kann eine Analyse nur dann Anspruch auf Gültigkeit erheben, wenn sie sich auf eine konkrete Feier in einem konkreten Zusammenhang bestimmter soziokultureller Bedingungen bezieht, so daß es wiederum nicht möglich wäre, daraus allgemeingültige Schlußfolgerungen zu ziehen.

Es schien mir jedoch möglich, hier zwei Dinge zu versuchen: Zunächst die Erhebung gewisser praktischer Positionen oder konkreter Lösungsversuche im Blick auf das Verhältnis zwischen Liturgie und Politik, die mir eindeutig unzureichend erscheinen; zweitens die Skizzierung eines allgemeinen Modells für die Funktionsweisen einer Feier, in der die der Liturgie innewohnende politische Wirkkraft zum Zuge kommt. Es handelt sich dabei um die Hypothese einer Analyse zur Beurteilung der Praxis, die aber ihrerseits von einer erleuchteten Praxis korrigiert oder durch andere und bessere Hypothesen ersetzt werden könnte.¹

1. Unzulängliche Lösungen

1. Es wäre unnütz, sich mit der Position derjenigen aufzuhalten, die meinen, die Liturgie habe nichts Politisches an sich, außer daß hier angemerkt werden muß, daß die Betreffenden entweder Opfer eines Mangels an Bewußtheit oder aber einer Täuschung sind. Wenn die innere Verbindung zwischen der liturgischen Feier und den politischen Wirklichkeiten nicht offenkundig ist, so dürfte dies seinen Grund darin haben, daß der

Kult so in das ideologische System der geltenden sozioreligiösen Wertvorstellungen integriert ist, daß er gar nicht mehr anders kann als dies stillschweigend zu bestätigen. Der Kult ist dann nur eine Vollstreckungshilfe der herrschenden kirchlichen oder bürgerlichen Mächte.

Man könnte hier vielleicht auf den Fall der orthodoxen Gemeinden unter dem Druck politischer Systeme hinweisen, die über keine andere Ausdrucksmöglichkeit für ihre kirchliche Existenz mehr verfügen als die Liturgie. Ist ihre traditionelle und konservativ gehaltene Liturgie, die in hohem Maße Zeugnis für die Glaubensgehalte ablegt, dies aber sozusagen ohne eigentlichen Zeitbezug und nur am Rande des gesellschaftlichen Umkreises tut, nicht ein Beweis dafür, daß der christliche Kult ohne eine politische Implikation funktionieren kann? Aber auch solche Gemeinden beweisen doch zumindest, daß isolierte Gruppen einer offiziellen Parteidoktrin Widerstand zu leisten vermögen. Sie stellen so einen gewichtigen politischen Tatbestand dar, dem die herrschenden Kräfte übrigens Rechnung tragen.

2. Eine mehr oder nur weniger ausdrücklich artikuliert, aber sehr weit verbreitete Haltung besteht darin, daß man sagt: Die Liturgie als Feier ist nicht an sich politisch und kann es auch nicht sein, denn ihr Thema ist das universale und allen angebotene ewige Heil. Die Menschen hingegen, die daran teilnehmen, sind in unterschiedlicher Weise von den Realitäten der Gesellschaft betroffen, und so kommt es ihnen als einzelnen zu, ihre politischen Entscheidungen, die ihnen ihr Gewissen eingibt, dem Licht des Evangeliums auszusetzen. Mit anderen Worten: Das Wort Gottes und die Symbolriten, welche das Wesen der Liturgie ausmachen, transzendieren die konkreten Situationen. So kommt es den einzelnen Christen an jedem Ort und zu jeder Zeit zu, in ihrem weltlichen Handeln aus ihrem Glauben Einfluß auf die politische Wirklichkeit auszuüben. Wenn eine gottesdienstliche Gemeinde eine bestimmte politische Färbung annimmt oder sich im Sinne einer bestimmten politischen Richtung äußert, so ist dies ein bedauerlicher Unglücksfall und immer schädlich für die Kirche, welche an sich nicht mit einer bestimmten Politik verbündet ist.

So zu argumentieren bedeutet zu vergessen, daß die Liturgie, noch bevor sie ein verkündigtes Wort und ein gefeierter Ritus ist, zunächst einmal eine Versammlung konkreter gläubiger Menschen ist, ein Zusammenkommen in Zeit und Raum, ein Stück Welt, ein Teil der menschlichen Gesell-

schaft. So zu argumentieren würde überdies bedeuten, zu unterstellen, daß das Wort oder der Ritus eine Existenz an sich besäßen, während doch das Evangelium der Gemeinde nur in der *ibr eigenen* Sprache verkündigt werden kann und die österliche Überlieferung von dieser Gemeinde immer nur im Gesamtzusammenhang *ibrer* historischen Existenz gefeiert werden kann.

Die Liturgie ist nicht eine zufällige Ansammlung von Individuen, die jedes für sich ewige Wahrheiten vernehmen und im Sakrament eine individuelle Heilsgnade empfangen. Sie ist vielmehr eine Gruppe von Menschen – und damit schon eine politische Wirklichkeit –, die hier und jetzt den Übergang von der Knechtschaft zur Freiheit in Christus, dem Auferstandenen, feiert. Dies aber kann nicht geschehen, ohne daß sie sich an den konkreten Ungerechtigkeiten der Gesellschaft stößt und anderen Werten Geltung zu verschaffen sucht.

Bemerken wir nebenbei noch, daß diese praktisch apolitische Auffassung von Liturgie eine ganze Reihe von Dualismen in sich schließt, die unvereinbar sind mit einem unverfälschten christlichen Gottesdienst.

3. Die pastorale Erneuerung der Liturgie in unseren Tagen hat geraume Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil begonnen, den zeitfremden und unengagierten Charakter einer Feier zu beklagen, deren Textformulare und Riten sich auf andere Zeiten, andere Sitten und andere Gesellschaftsstrukturen bezogen. Auch die nachkonziliare Erneuerung der liturgischen Bücher hat sich vor allem bemüht, die Formulare von Ausdrücken zu säubern, die unverständlich oder schockierend geworden waren, sodann aber auch, neue Texte vorzulegen, welche die Verbindung des liturgischen Gebetes mit den Wirklichkeiten dieser Welt zum Ausdruck bringen. Die Wiederbelebung des «Allgemeinen Gebetes» ist das bemerkenswerteste Beispiel für diese Neuausrichtung. Für die aktuellen Anliegen der Kirche und der Welt zu beten, das bedeutet zu bekunden, daß man von den politischen Wirklichkeiten betroffen ist und daß das Wort und das Sakrament auf das Heil der Welt zielen, in der wir leben. Die offiziellen liturgischen Bücher bieten nun sogar Meßformulare an für verschiedene Anliegen der Welt, so zum Beispiel für den «Weltflüchtlingstag», für den «Tag der gesellschaftlichen Kommunikationsmittel» usw. Die Vision einer Kirche für die Welt, wie sie in der Pastorkonstitution «Gaudium et spes» des Zweiten Vatikan Konzils zum Ausdruck kommt, macht auf

diese Weise ihren Einfluß bis in die liturgische Praxis hinein bemerkbar.

Hat man aber auf diese Weise schon die der Liturgie innewohnende eigentümliche politische Kraft entbunden? Sicherlich hat man so deutlich gemacht, daß der Gottesdienst etwas zu tun hat mit der politischen Gesellschaft, und zwar mit dem Ergebnis, daß manche sich oft dadurch beunruhigt oder gar schockiert fühlen. Man hat vor allem das Gewissen der Gläubigen geschärft für ihre gesellschaftlich-politische Verantwortung. Aber hat auch die liturgische Feier als solche an Ausdruckskraft und Wirksamkeit für die österliche Befreiung gewonnen? Dies ist keineswegs sicher.²

Die für die Gestaltung der Feier Verantwortlichen, die den berechtigten Ansprüchen der Gläubigen, welche die Liturgie etwas von der Wirklichkeit ihres Lebens Abgetrenntes empfanden, Rechnung tragen wollten, reagierten auf diese Erwartungen damit, daß sie eine politische *Thematik* in die Liturgie einbrachten. Dies paßt ganz in die pastorale Zielsetzung, welche vor allem dazu führte, daß der Akzent auf den «Inhalt» der liturgischen Texte und Riten gesetzt wurde. Dieser Zielsetzung ging es um die Förderung der «aktiven Teilnahme», wobei man vor allem an eine «bewußte» Teilnahme dachte. Wenn aber der entsprechende Aspekt auch für die liturgische Kommunikation durchaus wesentlich ist, so ist er doch nicht der einzige und nicht der einflußreichste Aspekt. Es gibt noch viele andere Aspekte, die – bewußt oder unbewußt – oft von größerer Wichtigkeit sind, so zum Beispiel all das, was mit der Dynamik der Feier und mit ihrer induktorisches Kraft zusammenhängt. So ist es durchaus denkbar, daß man eine Feier halten kann, die thematisch stark von politischen Realitäten bestimmt ist, von der aber tatsächlich keinerlei Einfluß auf das Leben der weltlichen Gesellschaft ausgeht. Umgekehrt kann eine Liturgie ohne jede thematische politische Anspielung eine so starke politische Bedeutung haben, daß die Träger der politischen Macht die Notwendigkeit gegeben sehen, sie zu verbieten oder aber im Gegenteil geneigt sind, sie in den Dienst ihrer Zwecke zu stellen.

Wenn man sich darauf beschränkt, der Liturgie eine politische Thematik zu geben, ohne daß sie ihre existentielle Dynamik entfalten kann, vergrößert man nur das Ungenügen, statt es zu beheben. Die Gläubigen werden dann mehr indoktriniert statt bekehrt und mehr mit Schuldgefühlen belastet statt befreit. «Die Gereiztheit, die einen bei einer gewissen Art von liturgischen Feiern über-

kommt, die von einem engagierten Priester geleitet werden», schrieb vor kurzem P. de Béthunes, «erklärt sich zum größten Teil dadurch, daß diese Feiern zwar eine kontestatorische und progressive Thematik darbieten (Man muß seine Verantwortung wahrnehmen, sich engagieren, auf die Basis hören), dabei aber in ihrer Dynamik ganz <attestatorisch> bleiben (vorfabrizierte, dirigistische, lehrhafte und klerikale Liturgie). Es ist die gesamte Sprechweise der Liturgie und nicht nur ihr Inhalt, welche von den christlichen Gemeinden neugestaltet werden muß.»

4. Die Feier, die zwar politisch sein möchte, die sich aber mehr auf eine Ideologie als auf die österliche Dynamik des Christusgeheimnisses gründet, wird rasch zu einer «politisierten Liturgie», das heißt zu einer Liturgie, die zum Nutzen bestimmter politischer Zwecke mißbraucht wird. «Immer, wenn man den theologischen Gedankengang oder die liturgische Handlung in den Dienst einer anderswoher geschöpften Ideologie stellt, hat man es mit einer Manipulation zu tun, die deren tiefstem Wesen zuwiderläuft. Oft begehen Christen aus den besten Absichten solche Gewalttätigkeiten, so zum Beispiel wenn sie wollen, daß die Liturgie eine soziale Botschaft aussagen solle, welche sie tatsächlich nicht aussagen kann, während sie ihr andererseits nicht die Möglichkeit geben, den ihr eigentümlichen Appell zur Befreiung zur Geltung zu bringen. Leider werden uns vielfach sogenannte politische Liturgien aus einem solchen Geiste vorgesetzt, die aber in Wirklichkeit nur oberflächlich politisiert sind und ihre mangelnde politische Struktur durch eine überzogene Gestaltung ihres Themas zu kompensieren suchen. Da sie nur ungenügend von der grundlegenden Dynamik des Kultes getragen sind, wirken sie bloß moralisierend und wecken dadurch nur Schuldgefühle.» (P. de Béthunes.)

II. Die Dynamik der gefeierten Befreiung

Was kann eine Gruppe von Christen als Mitglieder der Gesellschaft, in welcher sie politisch engagiert sind, von der Feier des Ostergeheimnisses für ihre eigene Befreiung und für die Befreiung der Welt erwarten?

Zwischen dem weltlich-bürgerlichen Leben der Gemeindemitglieder und ihrem liturgischen Handeln gibt es einen unbezweifelbaren Zusammenhang: Es sind ein und dieselben Menschen, die eine unteilbare und einzige Lebensgeschichte haben, die dieses Leben nach den Wertvorstellungen

des Evangeliums, an welches sie glauben, ausrichten wollen. Andererseits aber gibt es eine nicht weniger handgreifliche Bruchlinie: Das liturgische Handeln bringt an sich keine unmittelbaren gesellschaftlich-politischen Wirkungen hervor. Die wirklichen Kämpfe für die Gerechtigkeit und die Befreiung der Unterdrückten werden anderswo ausgetragen. Die liturgische Feier ist für ein politisch wirksames Handeln eine verlorene Zeit. Wer ein Fest feiert, ist nicht bei der Arbeit. Wenn die Dinge sich dann auch wieder zusammenfügen, so geschieht dies doch in einer anderen Ebene, nämlich in der Ebene der Gemeinschaft. Was ist also die der liturgischen Feier eigentümliche Wirkung? Und wie wird diese handgreiflich sichtbar – eine wichtige Frage, weil es der Liturgie eigen ist, das Unsichtbare sichtbar zu machen, das Abwesende anwesend zu machen, die Ankunft dessen zu bewirken, was noch nicht ist.

Es gibt eine Dialektik von Kontinuität-Bruchlinie-Gemeinschaft, welche die liturgische Dynamik begründet. Aber die Liturgie stellt keine Theorie darüber dar. Sie ist vielmehr eine Praxis. Sie bleibt nicht bei der Ordnung der «-logien» stehen (Anthropo-logie, Theo-logie...); sie zielt vielmehr auf die Ordnung der «-urgien» (wobei es darum geht, etwas «ins Werk zu setzen»). Als Symbolhandlung schafft sie durch ihre induktorische Kraft neues Sein. Hier auch müssen wir ihre politische Mächtigkeit, ihre befreiende Kraft suchen.

Die Liturgie ist ein auf Totalität angelegtes Handeln¹, welches seinem anvisierten Ziel, seinem letzten Zweck und umfassenden Sinngrund symbolisch Wirklichkeit verleiht², indem es dies durch einen rituellen Vollzug aktualisiert³, in welchem sich eine neue Geschichtswirklichkeit realisiert. In all diesen Ebenen geht es dabei um die Befreiung der Menschen durch den auferstandenen Christus.

1. Die umfassende Zielrichtung

Die liturgische Feier stellt eine «Festgemeinde» (Hebr 12, 22) dar. Das Fest ist die Symbolhandlung, in welcher die Gruppe die Sinnggebung für ihre geschichtliche Existenz findet. Diese Symbolhandlung hat den Charakter des Gedächtnisses. Der christliche Kult ist aber nicht lediglich Gedächtnis der Vergangenheit. Er ist zugleich und vor allem auch Gedächtnis der Zukunft. Und zwar, weil er nichts anderes tut, als die Erfüllung der Geschichte zu beschwören, des Schlußpunktes, welcher die Sinnggebung darstellt. Dieser sinngebenden Erfüllung verleiht der Kult Wirklich-

keit. Er re-präsentiert, er vergegenwärtigt die «letzten Zeiten», das neue Sein in Christus dem Auferstandenen, in welchem die gesamte Schöpfung «befreit sein wird von der Knechtschaft der Verderbnis, um so Anteil zu erhalten an der Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes» (Röm 8, 21).³

Jede liturgische Feier zielt nicht nur auf einen besonderen politischen Kampf, auf eine Befreiung an einem bestimmten Ort und zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte, sondern sie zielt auf die totale Umwandlung der Beziehungen zwischen Gott, den Menschen und dem Kosmos.

Es ist wesentlich, daß die liturgische Feier vor allem diese Totalität deutlich macht. Dies aber geht heute nicht von allein so. Schon das aktualisierende Gedächtnis ist für unsere westlichen Zeitgenossen ein schwieriges Unterfangen, da sie ganz durchdrungen sind von einer historistischen Mentalität, für welche die Vergangenheit nichts anderes ist als ein zurückliegendes datierbares Ereignis oder aber die Erinnerung an eine vergangene Wirklichkeit. Es kommt noch hinzu, daß der jüngsten Generation die Zukunft suspekt ist. Das Interesse an der Eschatologie hat für sie den Geschmack eines Rückzugs aus dem Engagement, einer Entschärfung der Revolution. Auch unsere liturgischen Feiern haben oft Mühe, richtig zum Ausdruck zu bringen, was die sprachliche Form der präsentischen Vergangenheit bedeutet (die Bibel wird dann als Historie von einer anderen Zeit verstanden) und noch mehr, was präsentisches Futurum bedeutet (das kommende Reich wird dann als bloße Abstraktion aufgefaßt). Wenn es jedoch der liturgischen Feier nicht gelingt, die Totalität zum Ausdruck zu bringen, so verliert der an sich in den rituellen Symbolen eingeschlossene Aktualitätsbezug seinen Sinn. Dann werden diese Symbole nutzlos. Wozu dann noch Schrift und Sakramente? Dann könnte aus dem liturgischen Fest genauso gut ein Arbeitskreis werden oder auch eine Versammlung zu politischer Aktion, ein Zentrum für soziale oder karitative Aktionen oder aber auch eine fromme Vereinigung, welche die Tröstungen der Religion anbietet oder ähnliches.

Im Blick auf die Geltendmachung einer politischen Dimension in der Liturgie kann die christliche Gottesdienstfeier, wenn sie sich nicht selbst zerstören will, nicht darauf verzichten, die folgenden drei Werte zum Ausdruck zu bringen:

a) *Die hier und jetzt versammelte Gruppe* ist mehr als bloß sie selbst. Sie ist das sakramentale Zeichen («sacramentum») der ganzen Kirche, des ganzen

erlösten Gottesvolkes (das *schon* befreit und zugleich *noch nicht* befreit ist). Ihre Osterfeier ist in Christus, dem Gestorbenen und Auferstandenen, die Feier der gesamten Menschheit. Wenn dies nicht leibhaftig zum Ausdruck kommt, wenn das befreiende Abenteuer der liturgischen Feier nur so erlebt wird, als sei es eine Angelegenheit der hier versammelten Menschen als einzelner, dann kommt es dadurch schon unmittelbar zur «Politisierung» der Feier. Dann kommt es zu einer Aufsplitterung unter den einzelnen Gläubigen, die keinerlei gemeinsamen gesellschaftlich-politischen Bezugspunkt mehr haben.

b) *Das verkündigte Wort* ist nicht ein Aktionsprogramm, sondern das in «gefährlichen Geschichten» aufbewahrte Gedächtnis an die Leiden der Menschheit, wie J.B. Metz es formuliert hat, die dauernde Infragestellung der den Menschen bedrückenden Mächte, die immer erneute Aufforderung zu persönlicher und kollektiver Bekehrung, das Kerygma der Befreiung.⁴ Dazu aber kann die moralisierende, technologische und ideologische Sprache, die unseren Zeitgenossen am ehesten einleuchtet (und die auch in unsere liturgischen Feiern eindringt) nicht ausreichen. Die liturgische Feier kann – unter anderen – zwei Sprechweisen nicht aufgeben: die *Erzählung* (über die Vergangenheit und über die Zukunft in ihrer Bedeutung für das Heute), auf deren gewichtige Bedeutung für den Glauben und für die Liturgie noch vor kurzem zwei Beiträge in «Concilium» hingewiesen haben⁵; sodann die *Doxologie*. In vielen Fällen müssen diese Sprachformen heute erst gelernt oder wieder gelernt werden.

c) *Das Sakrament*, vor allem das Sakrament des miteinander geteilten Brotes, ist nichtig, wenn es nicht wirksames Symbol für den Glauben an das kommende Reich ist. Es sättigt an sich noch nicht die hungernden Völker (wie dies die Aktionen zur Bekämpfung des Hungers in der Welt tun), und es zerbricht auch nicht die Ketten der Gefangenen. Der liturgische Friedenskuß oder Bußakt löst an sich noch nicht tatsächlich alle Konflikte zwischen den Mitgliedern der versammelten eucharistischen Gemeinde. Diese Riten sind nur Vermittlungen einer Befreiung, die noch auf dem Wege zu ihrer Verwirklichung ist.

Um politisch feiern zu können, muß man fähig sein zu begreifen, daß die stärkste Politik zunächst das Fest ist, welches uns instand setzt, «über unsere eigenen Mittel hinaus zu leben» (H. Cox); sodann der Mythos, welcher das Unerhörte erzählt; die Utopie, welche das Unmögliche als das Not-

wendige hinstellt; die Poesie, welche das noch Un-
gesagte aussagt; das Symbol, welches dem noch
nicht Bestehenden Wirklichkeit verleiht. Dies be-
deutet aber auch zuzugeben, daß die Stunde noch
nicht gekommen ist, in der alle Doppeldeutigkeiten
schon aufgehoben werden könnten, weil eben
das Heil noch nicht in seiner Fülle verwirklicht ist.

2. Der rituelle Vollzug als Verwirklichung

Dennoch erheben wir den Anspruch, daß unsere
Liturgie nicht blosse Mythologie, utopisches Sym-
bol oder Traum einer Hoffnung ist. Die liturgische
Feier geschieht für die Menschen, welche diese
Feier vollziehen, für ihre wirkliche Bekehrung und
Befreiung und inmitten der Welt, in der sie leben.
Hier stoßen wir wieder auf die konkreteste Weise
auf die Forderungen derjenigen, welche einen «un-
engagierten» Kult ohne «Beziehung zu ihrem Le-
ben» ablehnen, und diese Forderungen verdienen
berücksichtigt zu werden, soweit es nur möglich
ist. Wie aber?

Um seine Verheißung auf eine Weise zu erfüllen,
die nicht bloß mythisch bleibt, ist Gott in Raum
und Zeit eingetreten. Er ist in Jesus Mensch ge-
worden, ist als offenbarer Logos und heilschaf-
fendes Werk («ergon») wirkliche Befreiungsgeschichte
geworden. Der christliche Glaube hat keinen
anderen Weg als die liturgische Festfeier. Diese
ist Ort der Kritik und der Verwirklichung. Nicht
der Verwirklichung, welche ihren Gegenstand
selbst hervorbringt, sondern der rituellen
Verwirklichung, in welcher der Mensch und die
Gruppe zwar über sich selbst handeln, aber doch
nach einem von anderswoher kommenden Modell.

Hier stoßen wir auch auf die Gründe für die
Legitimität der heutigen Bemühungen um die Kor-
rektur einer Liturgie, in der nichts geschieht außer
von oben nach unten, ohne jede wirkliche Solidari-
tät unter den Teilnehmern, ohne Rückkoppelung,
ohne kritische Instanz im Inneren der Gruppe und
ohne Austausch über die ertragenen Leiden oder
die erhofften Zielwerte. Die liturgische Feier wird
aber nur dann ihre politische Wirkkraft erweisen,
wenn die Beziehungen zwischen den Teilnehmern
selbst zu Modellen werden, welche Prozesse der
Befreiung auslösen.

Es lassen sich hier einige mögliche Äußerungen
solcher wirkkräftiger Beziehungen andeuten:

a) *Das Einanderannehmen*, durch welches die Ge-
meinde sich zu konstituieren beginnt, ist das erste
Anzeichen, durch welches sich die Bildung einer
anderen Art von Beziehungen bemerkbar macht,

als sie im Berufsleben, in der Verwandtschaft, im
Klub usw. herrschen. Gilt hier wirklich, daß jeder
jeden anderen annehmen kann, ohne jedes Anse-
hen der Person, einzig aufgrund seines Vertrauens
auf den auferstandenen Christus? Gilt hier wirk-
lich, daß jeder so angenommen wird, wie er ist, in
Achtung vor seiner Besonderheit bezüglich Rasse,
Bildung, politischer Meinung, Geschlecht, Alter,
gesellschaftlicher Stellung und Entwicklungsstand
seines christlichen Lebens? Wenn aber jeder (mit
Einschluß derjenigen, welche mit einem besonde-
ren Dienstamt in der Gemeinde betraut sind) der-
art bereit ist, den anderen als seinen Bruder zu be-
trachten und ihn überdies höher zu achten als sich
selbst, ihn als jemand zu betrachten, der für ihn
Christus darstellt, ein Glied seines Leibes – dann
sind schon alle üblichen Beziehungen von Macht
und Einfluß in Frage gestellt. Gleichzeitig würde
damit das verschwinden, was von vielen Christen
heute als so unerträglich empfunden wird: die
Anonymität der Herde, die Verdunkelung tatsäch-
lich bestehender Differenzen, die klerikale Vor-
macht usw. Hier vollzieht sich eine Radikalisie-
rung, die darauf zielt, wirklich Kenntnis zu neh-
men von denen, die zusammenkommen, um mit-
einander ihre Befreiung zu feiern.

b) *Der wechselseitige Austausch des Wortes*, wel-
ches Träger der christlichen Hoffnung ist, ist ein
weiterer für die christliche Liturgie wesentlicher
ritueller Vollzug. Genügen zu einem solchen voll-
gültigen Austausch des Wortes wohl schon die Le-
sung der Heiligen Schrift und die vom Vorsteher
an die Gemeinde gerichtete Homilie? Es hat heute
den Anschein, als verlange die Weisung des Apo-
stels Paulus «Das Wort Christi wohne unter euch
in seinem ganzen Reichtum: in aller Weisheit leh-
ret einander und haltet einander zum Rechten
an...» (Kol 3, 16) nach anderen Kommunikations-
weisen. Das Wort ist nicht bloß Übermittlung
einer göttlichen Botschaft, sondern es enthält auch
die Antwort in sich, welche diese Botschaft in der
gläubigen Gemeinschaft weckt. Auch diese muß
daher miteinander ausgetauscht werden. Denn es
gibt nicht bloß eine einzige Weise, auf den
Anspruch des Evangeliums zu antworten. Die Art
und Weise, wie sich in der Gemeinde die verschie-
denen und einander ergänzenden Glaubensant-
worten Ausdruck verschaffen, stellt eine unersetz-
liche kritische Instanz dar für das christliche Han-
deln, besonders in unserer Zeit, in der die vielfäl-
tige Verschiedenheit menschlicher Situationen zu
oft sehr verschiedenartigen konkreten politischen
Entscheidungen führt, wiewohl sie alle von ein

und demselben Evangelium inspiriert sein mögen.

c) *Die gemeinsame Fürbitte und Danksagung* schließlich setzt die Gemeinde in ihr priesterliches Amt der Vermittlung zwischen Welt und Gott ein. Dies macht sie zum Vollstrecker der österlichen Befreiung.

Das «Allgemeine Gebet» der Messe zum Beispiel ist ein privilegierter Raum für die Fürbitte. Man muß bei seiner Formulierung jedoch auf die Einhaltung des tragenden Grundmodells achten, das darauf angelegt ist, Impulse auszulösen. Die Formulierung «Daß der Krieg in Vietnam beendet werden möge, lasset uns den Herrn bitten» ist doppeldeutig. Diese Formulierung kann in der Gemeinde entweder dazu führen, daß man es Gott überläßt, die Dinge zu regeln, oder aber daß man sich in dieser Not zur Solidarität verpflichtet erkennt und einsieht, daß man mit von der Lösung dieses Konfliktes betroffen ist. Schon die Formulierung der Fürbitte kann die politische Auswirkung einer solchen Aussage entweder deutlich machen oder auch nicht.

Ähnliche Erwägungen könnten angestellt werden bezüglich der Orationen. Die Art und Weise, wie eine Gemeinde ihr Gebet formuliert, ist besonders enthüllend für ihren politischen Bewußtseinsstand. Gleichzeitig kann dadurch dieses Bewußtsein weiter entwickelt und betätigt werden.

Danksagung bedeutet eine Aussage über die befreiende Macht des auferstandenen Christus, die mächtiger ist als alle versklavenden Mächte dieser Welt. Danksagung bedeutet die Anerkennung dessen, daß diese befreiende Macht ihre Kraft bewiesen hat im Tode und in der Auferstehung Jesu, daß sie sich auch endgültig als solche erweisen wird, aber auch, daß sie dies für diejenigen, welche Dank sagen, auf eine wirksame Weise schon heute ist. Es ist wichtig, zu betonen, daß die Danksagung – das Eucharistiefiern – nicht nur auf die historische Vergangenheit Jesu und auf die eschatologische Zukunft zielt, sondern auch auf die gegenwärtige österliche Befreiung. Ihre gegenwärtigen Anzeichen in der liturgischen Versammlung zu verkünden, ist notwendig für die Hoffnung derjenigen, welche für die Gerechtigkeit des kommenden Reiches kämpfen.

Zwei Bemerkungen drängen sich noch auf zum rituellen Vollzug der liturgischen Feier als impulsgebender Eröffnung der österlichen Befreiung.

Die erste Bemerkung betrifft die evidente Tatsache – wenn manche auch ihre Schwierigkeiten haben, dies zuzugeben –, daß die Liturgie in ihren Funktionsabläufen und Auswirkungen nach den

für alle Zeichen und Symbole geltenden Regeln zu beurteilen ist. Der Vollzug der Liturgie selbst bleibt in der Ebene des Ritualen. Es geht dabei immer um ein Handeln, das den Charakter des Transitorischen hat: Jede liturgische Versammlung ist dazu bestimmt, sich wieder aufzulösen. Das will sagen, daß die impulsgebende Dynamik der Befreiung vermittelnden Riten nicht auf die liturgische Feier als solche beschränkt ist, sondern daß sie auf das zielt, worauf diese Feier zurück verweist: auf das Leben der in dieser Welt politisch engagierten Christen. In diesem Sinne ist der Ritus noch vorpolitisch.

Die zweite Bemerkung betrifft die Funktionsweise der Feier selbst. Die in diesem Abschnitt erhobenen Forderungen sind je nach dem Format der feiernden Gruppe mehr oder weniger realisierbar. Die größte Gruppe ist vor allem dazu geeignet, dem Fest und seinem allgemeinen Sinn sichtbaren Ausdruck zu verleihen. Sie ist aber keineswegs fähig, das Einanderannehmen oder ein wirkliches Anteilgeben am Wort oder im Gebet – außer in der eigentlich symbolischen Ebene – zu praktizieren. Dagegen ist die Gruppe, in der sich das Engagement von Personen Ausdruck verschaffen kann, sehr klein. Außerdem ist die kirchliche Bedeutung dieser Gruppe sehr begrenzt. Diese beiden Gemeindetypen sind nützlich und sogar notwendig. Sie sind aber der Gefahr ausgesetzt, daß sie auf die Dauer bei denjenigen, welche keine andere Möglichkeit zur Gottesdienstfeier haben, Frustrationen (die allzu große Sonntagsgemeinde!) oder Atrophien (die Sekte!) auslösen. Damit die eigentliche Dynamik einer regulären Gottesdienstversammlung (z.B. einer sonntäglichen Eucharistiefeyer) zum Zuge kommen kann, damit es noch ein Fest bleibt und der Ritus doch ein echter menschlicher Vollzug wird, bedarf es einer mittleren Teilnehmerzahl (etwa 80 bis 150 Personen?). Wenn es darüber hinausgeht (außer im Falle von «Hochfesten»), wird man in einen attestatorischen, neutral bleibenden und klerikal hierarchisierten Funktionsablauf verfallen, der bei Gläubigen, die zu wenig stark motiviert sind, eine unengagierte Haltung erzeugt.

3. Die befreiende Gemeinschaft: Eröffnung einer neuen Geschichte

Als Festversammlung ist die liturgische Feier Ausdruck von Gottes umfassendem Befreiungsplan in Christus, dem Auferstandenen. Durch ihren rituellen Vollzug, besonders aber dadurch, daß sie die

Wirklichkeit der Welt mit den Ansprüchen des Evangeliums konfrontiert, engagiert sich die versammelte Gruppe inmitten der Geschichte mit dem Abenteuer des Osterereignisses. Dieses Tun und diese Geschichte aber sind nicht in erster Linie Tat und Geschichte der versammelten Gläubigen. Gott ist es, der hier Heil schafft. Es ist der auferstandene Christus, der alles neu macht. Der politische Einsatz der Menschen schafft nicht das Reich Gottes, aber Gott läßt sein Reich kommen dadurch, daß Menschen seine Gerechtigkeit und seine Liebe bei sich aufnehmen. Noch mehr als das Wort, welches den Glauben weckt, schafft das Sakrament die neue Wirklichkeit des befreienden Bundesschlusses. Indem es dies bewirkt, relativiert es alle politischen Aktivitäten der Christen und integriert sie in das umfassende Heilswerk.

Eine Liturgie des Wortes, in der die Gläubigen die Herausforderung des Evangeliums angenommen und in der sie die Zwänge erkannt haben, deren Opfer sie sind und für die sie zugleich mitverantwortlich sind, kann bisweilen zu gemeinsamen Entscheidungen und konkreten Stellungnahmen in gesellschaftlich-politischen Fragen führen. Verbunden mit dem Vollzug der Geste des gemeinsamen Empfangs des in den Tod ausgelieferten Herrenleibes aber ordnen sich diese Entscheidungen und Parteinahmen in die umfassende Wirklichkeit des Heilsgeschehens ein. Dabei finden sie sowohl ihre Bestätigung wie sich auch gleichzeitig wieder zeigt, daß sie unzulänglich bleiben. Denn am Tisch des Herrenmahles nimmt auch der zufällig vorüberkommende Fremde teil, der von dieser Parteinahme der Gruppe nicht unmittelbar betroffen ist, oder auch jemand, der sich ihr aus Gewissensgründen nicht voll anschließen kann. In eben dieser Tischgemeinschaft finden sich auch solche, die anderen Entscheidungen folgend an anderen Fronten zu kämpfen haben. Und schließlich gibt es noch all diejenigen, welche überhaupt nicht zum Hochzeitsmahl erschienen sind.

Es ist wichtig, daß jede liturgische Feier sowohl das «Schon» der angebrochenen Befreiung wie auch gleichzeitig das «Noch-Nicht» der Vollen- dung des universalen Heils sichtbar macht. Das ist die Vorbedingung dafür, daß die Liturgie nicht nur die gegnerischen Mächte, sondern auch immer wieder das politische Engagement der Christen selbst in Frage stellen kann. Die Liturgie «kündigt jene mögliche Welt an, welche das Neue Jerusalem sein wird, ohne sich dabei davor zu scheuen, bei der gleichen Feier durch die Nennung aktueller Tatsachen auf das hinzuweisen, was die Errei-

chung dieses Ideals unmöglich macht. Eben aus dem Zusammenstoß dieses «Unmöglichen» mit dem eigentlich «Möglichen» erwächst der Anruf, den Fatalismus im Geist des Auferstandenen zu überwinden. Vor allem diese Feier des Geheimnisses unserer Befreiung in Christus ist es, die uns dazu treibt, gegen alles aufzutreten, was die Menschen – und d.h. in erster Linie uns selbst – entfremdet und hindert, zu ihrem eigentlichen Selbst zu kommen und in Gott ihre Erfüllung zu finden. Dabei darf aber keiner der notwendigen Schritte auf diesem Wege übersprungen werden. Diese Schritte gehen aus von der Befreiung vom materiellen Elend, sie gehen weiter über die Wiederentdeckung der Menschenwürde und die Rückgewinnung der Initiativefähigkeit, um schließlich bis zur Erkenntnis der höchsten Werte und zu einem Leben zu führen, das bewußt von Gott übernommen und mit den anderen geteilt wird. Denn diese Befreiung, von der das christliche Fest uns einen Vorgeschmack vermittelt, ist auch nicht einfach absolut. Angesichts eines säkularistischen Ideals, das zu einer totalen und individualistischen Unabhängigkeit tendiert, zu einer Art sozialer Schwere- losigkeit, besingt die politische Liturgie mit der Prophetin Mirjam den Übergang von der Knechtschaft zur Dienstbereitschaft.» (P. de Béthunes.)

Gegenüber der Doppelfront einerseits derer, die heute in der Kirche das Interesse an der Liturgie verlieren, weil diese für sie keine wirkliche Beziehung mehr zu ihrem gesellschaftlichen Engagement in der Welt zu haben scheint, und andererseits derer, die in umgekehrtem Sinne die Liturgie als ideologische und praktische Stütze für eine ganz bestimmte politische Richtung ausnützen, bringt die liturgische Feier als Fest der österlichen Befreiung den Christen etwas Unverzichtbares ein, was sie sonstwo nirgends finden können.

a) Das theologische Denken ist ebenso wie eine pastorale Ausrichtung für das Leben der Kirche unverzichtbar. Das eine wie das andere aber unterliegt notwendigerweise ideologischen und konjunkturbedingten Zwängen. Die rituelle Sprechweise der Liturgie ist zwar sicherlich vieldeutiger, aber sie ist zugleich auch offener. Das Symbol, die Erzählung, das Fest werden sich immer logischen und rational planenden Verkürzungen entziehen. Sie stellen eine ständige Ironie gegenüber unserem Denken und unserem Handeln dar: den wohltätigen Humor des Geistes, von dem niemand weiß, woher er kommt und wohin er weht.

b) Gegenüber der etablierten Existenz einer Kirche, die vielerorts noch weitgehend mit der

herrschenden Macht verbündet ist, bietet die liturgische Feier die Chance, daß die Alternative, die Utopie und die Eschatologie ins Spiel kommen können, ohne daß man den unvollkommenen Zustand der tatsächlichen Verhältnisse allzu ernst – das heißt: allzu tragisch – nehmen müßte.

c) In einem geschichtlichen Augenblick, in dem die religiöse Sprache sich selbst abbaut und ihre Strukturen verliert – und zwar bis zu dem Punkt, an dem manchen jede gültige Aussage über Gott

und Christus unmöglich geworden zu sein scheint –, bietet die liturgische Feier einfach aufgrund dessen, daß sie vollzogen wird, weiterhin Symbolmodelle an, die als Kommunikationsstruktur dienen und Sinngebung darstellen. Eine Hermeneutik können wir uns nicht ersparen noch brauchen wir sie uns zu ersparen. Sie ist aber keine notwendige Vorbedingung mehr. Der lebendige Mensch ist zuerst und vor allem ein solcher, der spielt und der feiert.

JOSEPH GELINEAU

geboren am 31. Oktober 1920 in Champ-sur-Layon, Jesuit. Er studierte in Lyon-Fourvière Theologie, erwarb ein Diplom in Kompositionslehre, promovierte am Institut Catholique von Paris mit einer Arbeit über die Formen der Psalmodie in den syrischen Kirchen des 4. und 5. Jahrhunderts in Theologie, lehrt am Institut Catholique von Paris Pastoraliturgie und liturgische Musik, arbeitete in der liturgischen Bewegung vor dem Konzil und in der liturgischen Erneuerung nach dem Konzil mit, ist Schriftleiter von «Eglise qui Chante» und Präsident von «Universa Laus». Neben Kompositionen liturgischer Musik veröffentlichte er mehrere Artikel, war Herausgeber des pastoralliturgischen Handbuchs «Dans vos Assemblées» (1971) und veröffentlichte u.a.: Die Musik im christlichen Gottesdienst (Regensburg 1965).

¹ Der Gesamtkomplex dieses Themas ist bereits – wenn wir von anderen Versuchen absehen wollen – angesprochen worden von B. De Clercq in seinem Beitrag «Politisches Engagement und liturgische Feier»: Concilium 9 (1973) 286–289.

² Für diesen und mehrere andere Punkte des vorliegenden Beitrags habe ich mit Gewinn von noch unveröffentlichtem Material von P. de Béthunes OSB (Ottignies, Belgien), welcher an einer Dissertation zum Thema Liturgie und Politik arbeitet, Gebrauch machen können.

³ Zu alledem vgl. den vorausgehenden Beitrag von J. Moltmann.

⁴ Vgl. den vorausgehenden Beitrag von J. Llopis.

⁵ H. Weinrich, Narrative Theologie: Concilium 9 (1973) 329–334; J. B. Metz, Kleine Apologie des Erzählens: ebd. 334–341.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht