

<sup>19</sup> Zu den «thematischen Meßfeiern» mit stark moralisierenden Tendenzen in den französischen Diözesan-Liturgien des 18. Jahrhunderts vgl. P. Jounel, *Les Missels diocésains français du 18<sup>e</sup> siècle: La Maison-Dieu* 141 (1980) 95f.

<sup>20</sup> Vgl. H. Rennings, *Modelle thematischer Meßgestaltung?: Liturgisches Jahrbuch* 21 (1971) 117–119. – P. Harnoncourt, *Motivmessen und Votivmessen: Gottesdienst* 8 (1974) 121–123. – Ders., *Thematische Meßfeiern. «Motivmessen» und «Votivmessen» mit den neuen liturgischen Büchern: Lebendige Seelsorge* 26 (1975) 286–291. – A. Häußling, *Meßhäufigkeit und «Motivmessen»*, in: *Gemeinde im Herrenmahl*, hg. von T. Maas-Ewerd u. K. Richter (Freiburg <sup>2</sup>1976) 143–149. – H.B. Meyer, *Zuerst der Sonntag. Die Feier des «Herrentages» und die Anliegen der «Zwecksonntage» sinnvoll verbinden: Gottesdienst* 12 (1978)

185f. – Vgl. außerdem die in Anmerkung 14 genannten Artikel.

<sup>21</sup> Vgl. auch *Célébrer l'eucharistie aujourd'hui*, hg. von der C.I.P.L. (Anm. 17), 71f.

#### HEINRICH RENNINGS

1926 in Moers/Niederrhein geboren, 1955 Priester des Bistums Münster, Studien in Münster, Innsbruck, Paris, 1965 theologische Promotion, 1966–1974 Dozent und Mitarbeiter am Liturgischen Institut Trier, seit 1975 Professor für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Paderborn; Hg. der Reihe *Lebendiger Gottesdienst* (Münster 1961 ff.); Veröffentlichungen u.a. in *Liturgisches Jahrbuch*, *Theologie und Glaube*, *Gottesdienst*. Anschrift: Kamp 6, D-4790 Paderborn.

André Aubry

### Das Fest der Völker und die Aufsprengung der Gesellschaft: Volkstümliche und bürgerliche Gewohnheiten

Wenn es zutrifft, daß die Liturgie vor allem die Feier der Heilsgeschichte darstellt, so ist zur Frage der Zeiten des Feierns zunächst die Geschichte zu befragen: welcher Geschichte ist die Feier der Liturgie zu verdanken? Zu welcher «Stunde» des Weltgeschehens und anlässlich welchen historischen Augenblicks feiern die Völker? Nach welchen geschichtlichen «Zeiten» sehnen sie sich?

Die «Stunde» der Tropenbewohner richtet sich nicht immer nach dem Meridian von Greenwich. Das «hodie» des Nordens stimmt nicht überein mit dem des Südens, sonst wäre der Dialog zwischen beiden Hemisphären weder so sehr an der Tagesordnung, noch wäre er so schwierig und problematisch: Die Ziele der Völker, ihre Hoffnung, ihre eschatologische Sehnsucht, wenn man so will, stehen in deutlicher Spannung.

Demzufolge sollen in diesem Artikel, der der praktischen Liturgie gewidmet ist, sowohl das Unbehagen als auch die guten Ergebnisse der Liturgiker ausschließlich in ihrer historischen Dimension untersucht werden.

#### *Die «Zeiten» der Dritten Welt*

Unter diesen Umständen ist es besser, gleich zu Anfang zu präzisieren, von welchem Standpunkt aus wir sprechen, handeln und nachdenken. Wenn wir näher bestimmen, daß der Ort unserer Betrachtung der indianische Chiapas an der mexikanischen Grenze von Guatemala ist, so geschieht dies nicht, um den Leser mit exotischen Beschreibungen zu unterhalten, sondern nur, um ihm am Anfang deutlich zu machen, daß das Volksfest von Nicaragua beispielsweise genau das Gegenteil des Festes für die westlichen Verbündeten von Somoza darstellt. Dabei ist es trotzdem gerade dieses Fest, das die betreffende Kirche gefeiert hat und zusammen mit ihr so viele andere Kirchen. Die Hungernden konnten nur deshalb mit Gütern überschüttet werden, weil die Reichen mit leeren Händen weggegangen und die Machthaber von ihren Thronen gestiegen sind. Die Zeit des betreffenden Volkes geriet in Konflikt mit der anderen. Das «in illo tempore» kann nicht die Zeit Cäsars sein. Wie man sieht, ist das Fest auf historischer Ebene konfliktgeladen: die Feier löst sich in befreienden «Freudenschrei-



en und Siegeshymnen» auf wie in den Psalmen des Hallel.

Der Chiapas liegt am historischen 17. Breitengrad, der die westliche Geschichte von Mexiko über Äthiopien bis nach Vietnam so erschüttert hat: von Zapata bis Ho-Chi-Minh hat er der Dritten Welt eine neue Geschichte eröffnet, als gelebte Wirklichkeit oder als Forderung im Kampf. Wenn es also das Ziel dieses Heftes ist, die Beziehungen zwischen der sozialen Wandlung und der Feier zu untersuchen, so muß vorher die soziale Struktur dieser Völker beschrieben werden.

Der Autor dieser Zeilen, der also in der Dritten Welt und unten lebt (im Süden, aber auch im Souterrain des sozialen Gebäudes, in stiller Eintracht mit den «Verdammten der Erde»), ist der Meinung, daß die Hoffnung auf Veränderung nicht verwechselt werden darf mit dem verführerischen Begriff «Entwicklung» im kapitalistisch-industriellen Sinn dieses Wortes, wie die Erste Welt dies verallgemeinern möchte. Das Projekt der «zeitgenössischen Welt», von dem ihre Freunde und Verbündeten träumen, bewegt sich nicht auf der Ebene einer Welt aus Eisen oder Stahl oder des trägen Geistes oder Fleisches, die den Vorstellungen der herrschenden Nationen entsprechen: es ist das «Befreiungsprojekt», wie die Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín 1968 erkannt hat, indem sie die traditionelle und biblische Heilsgeschichte mit dem historischen Kampf der Befreiungsbewegungen verglichen hat. Über drei Kontinente verbreitet und in dem demographischen Brodeln von zwei Dritteln der Menschheit mobilisiert das soziale Projekt die Völker der Dritten Welt. Es sieht deutlich dem Erscheinen eines neuen Mannes entgegen, wie er von Paulus, dem Che, Franz Fanon und so vielen anderen Kämpfern vorausgeahnt worden ist, und verbindet sich mit einer allgemeinen Auflehnung der bäuerlichen Bevölkerung, die protestiert, Widerstand leistet und sich gegen eine städtische und industrielle Entwicklung nach westlichem imperialistischem Modell wehrt.

Die Blütezeit der Ersten Welt war das 19. Jahrhundert. Überall entstand damals die Stadt und entfaltete sich auf Kosten des Bauernlandes. Die Industrie des Nordens des Planeten triumphierte, indem sie die Energie der Dritten Welt verbrannte und ihre Rohstoffe verschwendete. Währenddessen blieb die Identität dieser Dritten Welt durch ihre koloniale Situation verschleiert.

Doch seit Anfang des 20. Jahrhunderts drängt sie sich der Geschichte auf: die Bauernvölker treten zuerst von Mexiko bis China, dann von Kuba bis Algerien oder vom Mittleren Orient bis Vietnam und später von Angola bis Nicaragua in den Kampf und gewinnen ihn. Sie erobern sich ihre Rechte gegen die Unterdrückung und die Modernität der westlichen Stadt zurück und werfen für alle Zeit den überholten Antagonismus Stadt/Land, indem sie sich um die Errichtung einer neuen, nicht angepaßten Gesellschaft bemühen, mit der die Völker der Dritten Welt ihre Zukunft identifizieren<sup>1</sup>.

In dieser Weise ist unsere Zielvorstellung, die Feier der zeitgenössischen Welt und die Beziehung zwischen der Feier der Völker und dem sozialen Wandel, klar umrissen: Indem sie den sozialen Horizont eines Volkes widerspiegelt, ist die Feier Ausdruck dessen, was seine Kämpfe vorwegnehmen. Sie prophezeit den kommenden Menschen, und sogleich feiert sie dies alles in einer schöpferischen Utopie oder aus eschatologischer Sehnsucht. Als Kontrapunkt dazu meldet sich die historische Wirklichkeit: der jetzige Stand des Kampfes und die konkrete soziale Entwicklungsstufe, mit der sich die gesamte Gesellschaft herumschlägt.

Aber hier wurzelt das tiefe Unbehagen angesichts unserer Liturgie, die trotz des Konzils römisch und also der Ersten Welt zugehörig bleibt. Sie gehorcht einer anderen «Zeit», einer anderen Geschichte. Sie ist fremd und in Übereinstimmung mit der Welt der Herrschenden und im Konflikt mit derjenigen der Unterdrückten.

### *Die Liturgie als politisches Problem*

Im Grunde neigt die Dritte Welt dazu, in dieser importierten Liturgie eine kulturelle Invasion oder einen neokolonialen Eingriff zu vermuten. Ihr Gott hat die Attribute eines Herrn und Meisters, der folgerichtig «Diener» (Leibeigene) fordert; trotz der Anstrengungen auf sprachlichem Gebiet interveniert die «Welt» nur als potentielle «Anwesenheit» der Kirche – wenn sie nicht deren Eroberung ist; der «Friede» ihrer eucharistischen Gebete und Meditationen wurde im semantischen Apparat der *pax romana* geformt, das heißt, in ihr klingt die Befriedigung durch die imperialistischen Feldzüge nach. Gegenstand ihres Mitleids sind die «Armen», nie-



mals die Unterdrückten als Träger einer neuen Gesellschaft.

Hier taucht ein Paradoxon auf. Diese Sprache drückt nicht mehr in allen Fällen das Verhalten des Menschen der Ersten Welt aus. Er fühlt sich in seiner sozialen Haut wenig wohl, seit er seine Stimme erhoben hat und manchmal ins Gefängnis gegangen ist, weil er sich in den Vereinigten Staaten auf die Seite der Vietnamesen gestellt hat oder in Frankreich auf die Seite der Algerier.

Diese selbe Sprache nährt jedoch weiterhin den anderen Menschen der Ersten Welt, der, obwohl nicht im Westen geboren, immer noch in der herrschenden Klasse der Dritten Welt regiert, wo er immer noch vorgibt, den Dynamismus und die Zukunft der «modernen» oder «entwickelten» Gesellschaft zu repräsentieren, von der er immerzu träumt! Diese ungesunde Liturgie widerspiegelt im Grunde – und reproduziert vermutlich auch – eine verfallende Gesellschaft und die Gemeinschaft, die die Rituale über sich ergehen läßt oder sich an sie klammert, ohne Identität.

Dieses Unbehagen ist zum Bewußtsein gekommen, sogar offiziell. Aus diesem Grund suchen die neuen Bestimmungen die Anpassung (römische Ausdrucksweise) oder die Inkarnation in den Kulturen (lateinamerikanische Ausdrucksweise) als zweifelhaften Abglanz einer Zivilisation, die von einer wohlmeinenden Anthropologie amerikanischer Prägung durchsetzt ist. Da diese Sorge aber ausgelöst wird durch eigene Fehlhaltungen der «Missionare», folgt daraus natürlich, daß ihre Auswahl an kulturellen Ausdrücken ethnozentrisch ist und daß die bestehenden Kulturen sich solchen Rückgewinnungsversuchen gegenüber punktuell ablehnend äußern, um die Auflösung oder die Verfälschung ihrer Identität zu verhindern.

In diesem Artikel soll das Problem der Feier nicht als ein liturgischer Fall betrachtet werden; es wird nur Anlaß zu einer sozialen Überlegung bieten. Das Fest ist tatsächlich das Produkt einer Gesellschaft und ihr bevorzugter Ausdruck. Als Produkt spiegelt es die Identität der Gesellschaften (ihre *trade mark*: *made in ...*); als Ausdruck ist es nur zu verstehen, indem man die Sprache entziffert. Zweifelsohne unterliegt die Gesellschaft der Wandlung, die Sprache dagegen kann nicht mit Gewalt geschaffen werden, sie entsteht durch den Gebrauch und gleicht sich an; weder Hierarchie noch edle Absichten können sie zwingen oder sie verändern.

Im Grunde kann eine erneuerte Liturgie nur aus einer Gruppe von neuen Menschen entstehen, die aus dem Akt der Verwandlung der Gesellschaft selbst hervorgehen, die sie neugestalten. Als Gegenleistung dafür wird diese Gesellschaft eine Sprache hervorbringen, die die Menschen formt und von der niemand bevormundet wird (denn wenn sie sich nach der Willkür dessen, der spricht, wandelt, wird sie zu einem Kauderwelsch, das niemand versteht). Und in dieser sozio-kulturellen Spirale wird die Sprache die Feier als reinen Ausdruck dieser Gesellschaft erhalten. Wenn zum Beispiel die Sprache der Feier (nicht nur ihre Wörter, sondern auch ihre Symbole) diejenige der herrschenden Elite bleibt, dann wird das Fest eine oligarchische Gesellschaft postulieren. Ist sie das Fest der Unterdrückten, dann wird sie die Prophetie des sozialen Kampfes sein, der «die Mächtigen von ihren Thronen stürzt». Wie man sieht, ist die Feier niemals wertneutral oder, was auf das gleiche herauskommt, sie besitzt die Charakterzüge der Gesellschaft, die sie widerspiegelt, fort-dauern läßt und erstellt. Was die Liturgie auch zu ihrer Verteidigung vorbringen mag, immer hat sie eine politische Dimension, die durch ihre Sprache bestimmt ist, und zwar genau in dem Maße, in dem sie sich mit der Herrschaft identifiziert.

Diese Konzepte werden gleich in einem hellen Licht erscheinen, wenn wir versuchen, die bäuerlichen Feste von ihrer Sprache her zu erfassen. Begnügen wir uns im Augenblick damit, zu unterstreichen, daß es uns in den historischen Beispielen nicht an reichhaltigen Erscheinungsweisen fehlt.

Von seiten der Oligarchie oder der Eliten sind die «offiziellen» oder «militärischen Messen» ein übliches historisches Faktum der Kirchengeschichte. Mehrere Tempel tragen noch deren Spuren: auf der Fassade der Kirche Santo Domingo in San Christobal de Las Casas, einem Meisterwerk des kolonialen Barocks, prangt der doppelköpfige Adler der Bourbonen; und noch schlimmer: auf der gleichnamigen Kirche von Oaxaca, ebenfalls in Mexiko, stützen ein militärischer *Conquistador* und ein Dominikanermönch symbolisch die Kirche, entsprechend der politischen Logik von «Schwert und Weihwedel».

Von seiten der Unterdrückten sind die letzten Jahrzehnte durchzogen von einer bezeichnenden Praxis: heimliche Messen in Gefängnissen und



Konzentrationslagern des Naziregimes; eine umstürzlerische und ökumenische Pfingstfeier in Paris im Mai des Jahres 1968; ebenfalls 1968 die erste Messe von jungen baskischen Priestern, Mitgliedern der E.T.A. in Bilbao, gemeinsam gefeiert und auf einer Platte festgehalten; die bewegende Eucharistie, die ebenfalls 1968 angesichts einer immensen Volksmenge in Porto Rico gefeiert wurde, als Bischof Parila, um das hundertjährige Fest der Ausrufung der Unabhängigkeit von Lares zu begehen, feierlich seinen amerikanischen Paß verbrannte und mit dieser improvisierten Fackel die Kerzen auf dem Altar anzündete; die Feier, während der der Madrider Priester Mario Gamó 1969 von der Polizei des Franco-Regimes festgenommen wurde; der verblüffende Messestreik der gesamten Diözese von Riobamba (Ecuador) 1971 nach der Festnahme oder Vertreibung von zwei Diözesanpriestern, wodurch sich der Gouverneur der Provinz vor ein wahrhaft politisches Problem gestellt sah<sup>2</sup>.

Höhepunkte dieser Liturgie waren zu vielen Gelegenheiten die Messen von Erzbischof Romero in der Kathedrale von San Salvador, oder seine Beisetzungsfeyer, während der die Beschließung durch die Kräfte der Junta Hunderte von Opfern forderte; oder die Kathedrale von San Christobal de las Casas (Mexiko) 1978, als nach Abschluß der Eucharistiefeier zum 450. Geburtstag der Stadt in Anwesenheit des Apostolischen Delegaten und mehrerer anderer Bischöfe Monsignore Ruiz am Ausgang von einem mit einem Revolver bewaffneten Pflanzler erwartet wurde; und schließlich das frühere Quartier *Open 3* von Managua, kürzlich *Ciudad Sandino* getauft, in Nicaragua, wo die große Befreiungseucharistie gefeiert wurde. Eine derartige liturgische Praxis ist auch in Cuernavaca (Mexiko), wenn der dortige Bischof Don Serbio Mendez Arceco die Messe zelebriert, ein allwöchentliches Ereignis, das von der Presse immer aufmerksam beobachtet wird.

### *Die Feier der Bauern*

Aber kehren wir zurück zu den Bauern des 17. Breitengrades, die nicht immer politisiert sind. Ihre Feier dagegen läßt ein gewisses politisches Potential auf, das manchmal zu einer Revolution explodiert (wie im Iran).

Das ländliche Fest ist ein großes volkstümliches Phänomen: die Autoritäten des Dorfes, sowohl die bürgerlichen als die kirchlichen, wer-

den isoliert, wenn sie dabei fehlen; die Massen sind stark vertreten: Männer, Frauen und Kinder vertreten ihr «Viertel», das heißt, sie demonstrieren das bürgerliche Gewicht ihrer «demokratischen» Organisation; aber auch die Fremden, die Geschäftsleute und die Gäste gehören dazu, denn «es wäre kein Fest, wenn nicht *ein jeder eingeladen wäre*». Letztere werden getadelt, wenn sie sich nicht würdevoll verhalten, jedoch mit herzlicher Gastfreundschaft behandelt, wenn sie keine Zwischenfälle provozieren. Diskret, aber eben doch mit Schlagstöcken bewaffnet, wacht eine Gruppe von «Polizisten» über das Ganze und begleitet die Feiernden sorglich. Sich dem Fest entziehen, hieße die Bürgerschaft leugnen; das Dorf während eines Festes zu besuchen, gilt als Geste der Freundschaft oder Solidarität.

Kennzeichen des Festes sind: Die Eleganz der Bekleidung bei den «Zeremonien», die Versammlungen (bei einer «führenden Kraft» zum Beispiel), die Mahlzeiten (häufig einfach und symbolisch, sogar rituell, aber immer alkoholisiert) und selbstverständlich die immense Volksversammlung mit ihren unvermeidlichen wirtschaftlichen Transaktionen (der Markt), ihren familiären oder diplomatischen Aussöhnungen, den Meinungserkundungen über Projekte von allgemeinem Interesse und die langen Besuche in der Kirche, die außen wie innen reich geschmückt ist. An den Stätten des Festes erklingt pausenlos Musik; die Musiker erfüllen dabei eine soziale und liturgische Funktion, der sie sich nicht entziehen könnten, ohne exemplarische Strafen zu riskieren.

Das Fest wird angeboten und ausgerichtet von der Autorität, die den Auftrag dazu hat, dem Hofmeister des Schutzheiligen zum Beispiel. In wenigen Tagen verausgabt er sein ganzes Kapital für volkstümliche Vergnügungen. Manchmal kann er völlig ruiniert daraus hervorgehen, das heißt, wieder arm werden, ins Glied zurücktreten. *Theoretisch* besteht die Neigung, Gleichheit wiederherzustellen (obwohl praktisch die Vielfalt der Ränke dem manchmal zu entkommen weiß.)

Dieses soziale Projekt wird betont durch eine Verkehrung der Situation: wenn der Tagelöhner, der auf den Ländereien arbeitet, einen «Auftrag» hat, wird er in seinem Dorf mit der ganzen Ehrerbietung, die seine Würde erheischt, respektiert werden; die größte herkömmliche Autorität kann manchmal sogar kritisiert, ja lächerlich gemacht werden, solange dies nur mit Humor



geschieht und auf quasirituelle Art, durch Gesang und Tanz.

Diese klassische soziale Umkehrung (die die Großen dieser Erde in den Schießbuden der Stadtviertel aufs Korn nimmt, oder die den Gendarmen zum Narren hält, womit ein Sicherheitsventil angeboten wird zur Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung) berührt sich mit dem Umsturz bei den Bauern. Die Kolonie (und manchmal heute noch die Bräuche der herrschenden Klasse der Gutsbesitzer) verhängten folgende sechs Verbote (die manchmal heute noch gelten), bei denen es um folgendes ging: den *Hut*, der ein Privileg des Kolonialherren oder seiner Verbündeten darstellte; *Tanz* und *Gesang*, die verdächtig waren, Träger des Heidentums zu sein und die jahrhundertlang von den Missionaren untersagt worden waren; das *«Fleisch»*, dessen Geschmack der Indio nicht einmal kennen sollte; den Gebrauch des *Pferdes*, der eine Beleidigung der Eroberer und seiner Abkömmlinge bedeuten würde; und das *Pulver* in jeglicher Form, das von den Spaniern streng verboten wurde.

Jeder setzt bei einem Fest jedoch einen Hut auf, und wenn es sich um eine Autoritätsperson handelt, wird er noch mit Bändern geschmückt; die Vorgesetzten singen und tanzen sogar im geheiligten Raum der Kirche; vor dem Fest geht man den Stier für die Mahlzeiten aussuchen; immer finden auf dem Marktplatz Wettrennen oder Reitturniere mit Pferden statt, und das Knallen der Böller am Tage und das Feuerwerk in der Nacht kennzeichnen die einzelnen Etappen des Festes.

Der Pfarrer wird nur eingeladen, aber wenn er das von den Dorfautoritäten festgelegte Protokoll nicht respektiert, wird er in Zukunft nicht mehr eingeladen. Während der Messe wird er häufig irritiert durch die «Entweihungen» während der Eucharistie, deren machtloser Zeuge er ist, weil der Zauber und die Tänze im Augenblick der Erhebung der heiligen Gestalten einsetzen oder weil die Autoritäten in kleinen Gruppen, den Kommandostab zwischen den Beinen, auf dem Boden sitzen und «mitzelebrieren» mit dem Weihwasserkännchen (für die Trankopfer), dem Päckchen Zigaretten (für die Kommunion) und dem Räucherfaß (für die Zeremonien).

Oft war das Fest der Schmelztiigel zur Vorbereitung eines bewaffneten Aufstandes. Im Falle Chiapas entbrannte er während des Festes Unserer Lieben Frau der Barmherzigkeit (1712), während des Festes der Heiligen der Höhle (1869)

und des Heiligen Herzens Jesu (1911). Heute noch werden den Kindern am Vorabend die entsprechenden Heldentaten erzählt.

### *Das bäuerliche Fest als sozialer «Text» – oder Kontext*

In allen diesen Syndromen und Reaktionen sind bürgerliche und religiöse Dinge untrennbar miteinander verbunden. Die ganze bäuerliche Gesellschaft verdichtet sich in ihnen. Nur die Abstraktion vermag den «liturgischen» Teil von diesen Äußerungen zu unterscheiden.

Der liturgische Akt ist immer eingebettet in einen symbolischen Kontext, der die Objekte einordnet und einbindet (ein Kreuz, das Heiligenbild, die brennenden Kerzen, die Kollekte usw.) sowie auch die Orte (eine Einfriedung, eine Kirche, eine Höhle...) und die Zeiten (das Fest des Schutzheiligen, Karneval), die Rituale (Weihrauch, Alkohol, Tabak, die Prozession, Blumen, Musik...) und schließlich die Personen (der Priester, der Haushofmeister, der Heilende, der Bittende, der Kranke, der Gegner...).

Der Stadtmensch verliert sich darin und findet alle diese Äußerungen primitiv. Der Missionar zeigt den Synkretismus dieser konfusen Situation deutlich auf. Der soziale Vorkämpfer erblickt in ihm eine Sperre, die den Fortschritt hemmt oder erschwert. Alle kommen aus einem anderen Universum und haben bewußt oder unbewußt eine imperialistische oder ethnozentrische Triebfeder in bezug auf die äußere Aufmachung dieser Rituale, sie sind von einem anderen Inhalt geprägt oder sie besitzen symbolische Mittel, die für ihre Zwecke geeigneter sind.

Erinnern wir uns daran, daß die vornehmste Rechtfertigung der Feier in der Sichtbarmachung des sozialen Horizonts eines Volkes besteht. Zunächst und vor allen Dingen ist ein Volk durch seine Sprache geprägt, dann und erst in zweiter Linie durch seine Feiern und seine Religion. Beide bilden die Bastionen seiner Identität, die trotz dreier Jahrhunderte Kolonialherrschaft und anderthalb Jahrhunderte städtischer oder industrieller Bestimmung tapfer standgehalten haben. Das Festhalten an diesen Ritualen ist vor allem das Ergebnis einer Unterdrückungs- und Verfolgungskultur. In gewisser Weise ist das Fest der symbolische Bericht darüber.

Um das Unbehagen zu überwinden, das dieser Exotismus (also etwas Heidnisches!) hervorruft, gibt es nur zwei methodisch empfehlenswerte



Wege: der erste Zugang ist derjenige der heidnischen Welt und seiner ländlichen Wirtschaft – im konkreten Fall wäre das eine Betrachtung der indianischen Gesellschaft, nicht nur unter kulturellen Gesichtspunkten, sondern auch und vor allem in ihrer ländlichen Wirtschaft und ihren politischen Widerstands- oder Messianismuszielen – da die Rituale das *Produkt* dieser Gesellschaft sind; der andere Teil der Sprache entziffert die Zeichensprache dieses rituellen Verhaltens. Dieses zweite Mittel gibt uns die Schlüssel zum ersten Zugang, wie wir zu zeigen versuchen werden<sup>3</sup>.

### *Die soziale Botschaft der bäuerlichen Feier*

Wie bereits gesehen, werden alle Punkte des Festes, die Orte, die Zeiten, die Rituale und die Personen sorgfältig von diesem Apparat von äußeren Zeichen geordnet. Wenn man den Wortschatz einmal begriffen, die grammatikalische Anordnung verstanden und die Syntax durchschaut hat, ist es mit dem sprachlichen Instrumentarium möglich, diese Liturgie wie einen kulturellen Text zu lesen.

Um einen fremden Text zu verstehen, muß man ihn übersetzen, das heißt, er muß auf gewisse Weise entschlüsselt werden: vom Sprachkode des einen zum Sprachkode des anderen übergehen. Dieses Verfahren ist zwar notwendig, aber noch unzureichend. Um wirklich verstehen zu können, muß man sich in die Welt versetzen, in der die Sprache Verständigung und Ausdruck geworden ist: in ein Gedankensystem, das einem sozialen System entsprungen ist. Kenne ich zum Beispiel die Metro nicht aus eigener Erfahrung (ein Transportmittel, aber auch und gleichzeitig Verbindung und Hindernis zwischen Arbeitsplatz und Wohnung, ihr wesentlich städtisches Gepräge, das Bild der Massen im Gedränge, das sie sofort hervorruft), dann nützt mir die Übersetzung des Wortes gar nichts, wenn ich es nicht in seine «soziale Syntax» zurückversetze, die mir seine Bedeutung aufdeckt. Was sollte «Metro» selbst in Übersetzung für einen Bauern bedeuten, der nie in der Stadt war?

Der Kampf ums Überleben des an den Rand gedrängten Bauern setzt beim städtischen Betrachter unserer Feiern die gleiche Bereitschaft zu verstehen voraus. Obwohl das Fest ein «totales soziales Phänomen» ist (vgl. Marcel Mauss), verweist es gewissermaßen auf alle Ebenen der sozialen Wirklichkeit. In der Scheinwelt der

Zeichen sind die bäuerlichen Rituale nur begreifbar aus der täglichen Erfahrung eines Bauern, seiner Entbehrung, seiner Machtlosigkeit im Lebenskampf, der unbequemen Situation der Ungleichheit der städtischen Administration gegenüber, die über das Los der dörflichen Bevölkerung beschließt, sozusagen gegenüber der Macht der Stadt. Dieses ist für den Städter ebenso schwer zu verstehen wie das Wort «Metro» für einen Mann vom Land.

Obwohl uns die Dimension dieses Aufsatzes keine minutiöse Analyse erlaubt, wollen wir doch versuchen, den Inhalt dieser ländlichen Rituale und ihren konkreten zeichenhaften Gehalt herauszuschälen und uns gewissenhaft vor jeglicher ideologischen urbanen Projektion (latenter Synkretismus, versteinerte Erinnerung an vorchristliche Religionen, künstliche Auswahl christianisierbarer Werte usw.) hüten.

Die Tatsache, daß die Bevölkerung sich um den Schutzheiligen schart, bedeutet ganz einfach, daß die Statue ein Symbol ist, in dem sich das Volk dieses Dorfes wiedererkennt. Gesten, Rituale und das Protokoll sagen folgende Botschaft aus: «Dieses Dorf ist unser Herkunftsland, hier sind unsere Wurzeln, wir werden nie Städter sein, denn hier ruhen unsere Toten, hier wollen wir leben und sterben». Oder, wenn mehrere Statuen einander begegnen: «Wir kommen aus dem Nachbardorf und wir sind mit den Statuen unserer Heiligen gekommen, den Heiligen dieses Dorfes zu besuchen und zu grüßen. Wir alle brauchen einander, laßt uns unser Bündnis nicht vernachlässigen, das allein uns Kraft gibt gegen die Unterdrückung durch die Stadt; seht, wie solidarisch wir sind!»

Wenn der Missionar sich also von dem Fest fernhält, so stempelt er sich selbst zum Fremden. Er verwirft seine Identifikation mit diesem Boden, er weigert sich, «sich mit diesem Volk zu vermählen», er klammert sich selbst aus gegenüber dem sozialen Kontext.

Die Kirche ist übersät mit Piniennadeln. In einer dämmrigen Ecke spielen die Musikanten, ohne aufzuhören. Eine Bauernfamilie kommt herein und tritt vor zu ihrem Lieblingsheiligen. Diese Leute knien oder hocken sich nieder und stellen die Flasche Branntwein ab, legen das Geld für die Spende oder das Maisopfer hin und zünden Kerzen an. Sie stimmen, manchmal unter Mithilfe eines Kantors, einen langen Gesang an; Tränen steigen in die Augen. Dann ist Pause: man raucht eine Zigarette, und man spricht



freimütig wie zu Hause; der Mundschenk gießt jedem ein alkoholisches Getränk ein, Männern, Frauen und sogar den Kindern, die sie an der Brust haben. Und beim Betrachten der kleiner werdenden Kerzen setzt der Gesang wieder ein. Die Statue und die Gehilfen werden zuerst mit dem Maisopfer und dann mit Weihrauch symbolisch gestreichelt.

Da gibt es im Heiligtum keine Aggressionen, keine Verachtung der Eucharistie, keine theologischen Streitgespräche über die Fähigkeiten der Heiligen, keinen falschen Glauben. Diese «Welt der Zeichen» sagt nur eines aus: «Ich bin arm.» Und das kann auf vielerlei Art zum Ausdruck gebracht werden. Zum Beispiel: «Die Ernte war schlecht, der Hunger hat an meine Tür geklopft, meine Tiere sind lebende Gerippe, Gesundheit ist uns vorenthalten, unsere Existenz ist bedroht, der Tod ist für uns ein Dauerzustand.»

Diese Botschaft beinhaltet keine einzige dogmatische Verirrung, die synkretistische Projektion konnte nicht eindringen. Sie ist unendlich ehrenwert. «Sie schafft sich nur ein Abbild aus Zeichen von den Abläufen des wirklichen Lebens» (G. Gimenez). Diese Rituale sprechen nicht vom Jenseits, sie verdeutlichen nur das Hier und Jetzt des Bauernlebens, sie klagen das Dasein als Randbevölkerung und die Ausbeutung an. Hinter diesen Aussprüchen liegt kein theologisches Schema, sondern der tägliche Überlebenskampf des Bauern auf dem Land, dessen Umwelt und Ländereien von der unbarmherzigen Gier der Stadt ausgeplündert wurden. Die Verkrüppelung ist kein Dogma, sie ist ein sozialer Skandal. Fassen wir zusammen, was die Sprache des Volksfestes durch ihre Rituale aussagt:

1. sie bestätigt die Identität eines Volkes: sein Land, seine Geschichte, seine bäuerliche Wirtschaft;

2. sie manifestiert die Solidarität dieses Volkes mit den anderen Bauern, indem sie die ethnischen und/oder klassenmäßigen Beziehungen klar hervorhebt, weil sich darin verdichtet, daß seine einzige wirkliche Macht in seinem demographischen Wert und im wirtschaftlichen Druck seiner Arbeitskraft liegt;

3. sie definiert das feiernde Volk als arm und der ausgebeuteten Klasse zugehörig, die immer von der Beherrschung durch die Stadt und von ihrer Macht bedroht ist.

Außer Urbanozentrismus gibt es keinen einzigen Grund, diese Botschaft und die Forderung

abzulehnen. Es könnte im Gegenteil eine ausgezeichnete Furche sein, um im Geist und in der Wahrheit zur Liturgie hinzuführen: Der Gottesdienst, der mir am liebsten ist, besteht darin «die Ketten der Ungerechtigkeit zu brechen, die Unterdrückten in Freiheit gehen zu lassen, alle Joche zu brechen und das Brot mit dem Hungern zu teilen» (Jes 58,6–7).

### *Die blumengeschmückten Gewehre*

Das ganz große Fest jedoch ist nicht das des Dorfes. Ohne Weihrauch, ohne Niedergeschlagenheit, ohne Heiligenbild hat die bäuerliche Bevölkerung, die für ihre Würde gekämpft hat, ihren Boden wiedererobert und die Macht an sich genommen hat, mehrere Tage lang das wahre Fest gefeiert. Die Gewehre haben sich zum Tamtam, zur Musik der hohen Festtage und dem Tanz hinzugesellt. So wie die Indiobevölkerung sich beim Dorffest für das Schießpulver rächt – einst wichtigstes Tötungsmittel für die *Eroberer*, jetzt friedliches Feuerwerk in den Händen der Bauern –, so feiern die befreiten Völker ihre Märtyrer, indem sie ein mit einer Nelke geschmücktes – weil nicht mehr zum Töten dienendes – Gewehr (vgl. Portugal) aufpflanzen. Im langen Kampf um die Freiheit hat sich der Regionalismus des Dorfes verflüchtigt. Diese immense Verpflichtung und dieser gewaltige Zusammenschluß des Volkes wurden im Verlauf dieses Jahrhunderts von etwa dreißig Bauernvölkern gefeiert, zuletzt von Nicaragua.

Ohne ihre ethnische Identität zu verlieren, haben Vietnamesen, Indios, Araber und Schwarze die kolonialen Barrieren ihres Stammes gesprengt. «Ethnische Gruppen, Völker und Stämme» haben «in ihrer eigenen Sprache», wie zu Pfingsten, in der Verbrüderung von Kriegskameraden das Babel der Beherrschung überwunden und die Identität des neuen Menschen gewonnen. Der soziale Wandel, den sie bewirkt haben und den sie feiern, ist nicht das Holocaust des Dorfes gewesen. Das Dorffest ist über sich hinausgewachsen, auf gar keinen Fall hat es die Werte der Stadt übernommen, die westlich und industrialisiert ist und deren Konsum nach dem Muster der Ersten Welt geschieht. Im Gegenteil, in der *protesta* und mehr noch im Kampf, der «für ein erniedrigtes Volk Partei bezogen hat», haben sie, indem sie die Pharaonen der Stunde gestürzt haben, die kapitalistische Ungleichheit von Stadt und Land verworfen und die Lösung eines tausendjährigen Problems in Angriff ge-



nommen: das des Hungers. Die Nahrungsproduzenten haben sich entschieden geweigert, weiterhin ihre Ländereien als Speisekammern für die Städte der Ersten Welt zur Verfügung zu stellen, und sie sind dabei, eine von Hunger und Herrschaft befreite bäuerliche Gesellschaft aufzubauen.

Während des großen, nationalen und nicht mehr nur dörflichen Festes behauptete der Hunger – wie das Tier der Offenbarung – immer noch seine Existenz, denn der Preis für den Kampf war häufig das Aufopfern der Zucht oder das Verlassen der Felder; es war aber nicht mehr ein bedrohliches Ungeheuer: es waren nur noch die Zuckungen seiner Agonie. Auch ohne das fette Kalb oder das Schwein zu schlachten – so wie sie es ehemals für das Dorffest taten –, sind sie in Zukunft motiviert, eine Gesellschaft aufzubauen, wo der gedeckte Tisch kein Privileg mehr sein

wird. Jetzt sind sie in der Lage, diesen Traum in ein konkretes und geplantes Projekt zu verwandeln. Indem sie die Tore der Gefängnisse und der imperialistischen Kerker öffnen, die Gefangenen rehabilitieren, die bislang unterdrückten Stimmen erheben und die Hoffnung bieten, in Würde essen zu können (vgl. Jes 58), lassen sie einen neuen Menschen entstehen, den sie bei ihrem Freiheitsfest einsegnen. Es ist wie ein gewaltiger Neuanfang oder eine Taufe ungeheuren Ausmaßes, nach der niemand mehr so sein wird wie vorher: der alte Mensch, der unterdrückte Mensch ist untergegangen in den Straßenkämpfen, auf der Lafette im Dschungel oder in den Sümpfen der Sierra. In Zukunft darf man hoffen, und deshalb findet heute das große Fest statt, das einen festlichen Alltag voraussagt; der Aufbau einer neuen Welt, die anspruchsvoller und herausfordernder ist als die alten Rituale.

<sup>1</sup> Die in den vorangegangenen Absätzen dargelegten Ansichten sind gleichzeitig eine Entscheidung (ein Engagement), Überzeugungen (für die hier Zeugnis abgelegt wird), aber auch ein historisches Ereignis, das von den Fachleuten untersucht wird: über die historische Rolle der Dritten Welt und ihren wesentlich bäuerlichen Charakter vgl. Franz Fanon, *Les Damnés de la terre* (Maspero, Paris 1961); über die Beziehung zwischen bäuerlicher Welt und Befreiungskämpfen vgl. Erik Wolf, *The peasant Wars of the XXth. Century* (Harper and Row, New York); zum Kampf der Bauern gegen die industrielle «Zivilisation» der Stadt vgl. Pierre Barral, *Les sociétés rurales du XXème siècle* (A. Colin, Paris 1979).

<sup>2</sup> Mehrere Publikationen hatten theoretische Überlegungen zu dieser Praxis der Eucharistie zum Thema, vgl. den Sammelband «Un geste risqué, L'Eucharistie de Pentecôte 1968, documents et réflexions»: *Christianisme Social*, 76. Jahrgang, Nr. 7–10, und Segundo Galilea, «La eucaristía como protesta», *Visperas*, Nr. 21, Febr. 1971.

<sup>3</sup> Wie man ahnen kann, ist die Grundlage dieser Phänomenologie des Festes die eigene Beobachtung in den Dörfern des Chiapas. Unsere Erfahrung mit anderen indianischen Gegenden unterstützt die Annahme, daß wir dasselbe in den Bergen Zentralamerikas oder in den Anden wiederfinden würden, denn die koloniale Unterdrückung, die Politik der Krone, die missionarischen Strategien und die Unabhängigkeitsprozesse haben eine schrittweise verlaufene Vereinheitlichung der Strukturen bewirkt. Die schwarzen Zivilisationen des Kontinents oder diejenigen des Urwaldes müßten anders beschrieben werden. Wir sind aber der Meinung, daß vom Konzept und von der hier angewandten Methode her vergleichbare Ergebnisse herauskämen.

<sup>4</sup> Wir wollen nicht die Meister der Sprache oder der Exegese der Volksdichtung zitieren (de Saussure, Greimas, Bourdieu, Barthes usw.), sondern uns damit begnügen, auf Gilberto Gimenez zu verweisen: *Cultura popular y Religión en el Anahuac* (Mexiko [C.E.E., A.C.] 1978) 29–54 und 197–218, denn erstens ist seine Falluntersuchung (Chalma) in der Sache sehr richtungweisend zum Verständnis der auf diesen Seiten beschriebenen Rituale; und zweitens stellt er

ausdrücklich die Verbindung zwischen den beiden hier empfohlenen Zugängen her: dem linguistischen (der «zeichenhaften Darstellung der Abläufe des wirklichen Lebens») und dem sozialen (dem schauspielerischen Ritual der bäuerlichen Wirtschaft der Selbsterhaltung). Wir verdanken ihm viele Ausdrücke, die in diesen Zeilen häufig verwandt wurden, wie «kultureller Text», «zeichenhafte Darstellung», «schauspielerisches Ritual» usw.

Aus dem Französischen übers. v. Edith Ruser-Lindemann M.A.

## ANDRÉ AUBRY

1927 geboren, ethnosoziologische Studien in Beirut (am Orientalischen Institut) und in Paris (Sorbonne), Liturgische Studien in Paris (Institut Supérieur de Liturgie). Vikariat zu Meudon, Frankreich (1961–69), Professor am Institut für Pastorale Liturgie von CELAM in Medellín, Kolumbien (1969–72). Seit 1974 Koordinator des Instituts für Anthropologie der Maya-Region, A.C. (INAREMAC) in San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Mexiko. Veröffentlichte drei Werke zum Thema dieses Artikels: *Un peuple en fête* (l'Eglise aux cent visages 27) (Le Cerf, Paris 1967). Ist die Zeit der Liturgie vorbei? (Mainz 1969); *Una Iglesia sin parroquias* (el mundo y sus obras s/n) (Siglo XXI, Mexiko 1974) Kap. 7; ferner einige Aufsätze: Liturgie, Fest und Phantasie: *CONCILIUM* 5 (1969/11) 674–680; *Lenguaje litúrgico e iniciación cristiana, tu misma palabra te descubre*: Phase 449 (Barcelona 1970); *El pan y la libertad*: Christus 470 (Mexiko 1975); *Todos somos indígenas*: *Contacto* 12, 4 (Mexiko 1975); und *Bulletin*: *Los campesinos en las luchas de liberación*: *Apuntes de Lectura* 5, INAREMAC (San Cristóbal de Las Casas 1979). Einige Werke zu anderen Themen wurden bei Cerf, Chalet und Centurion herausgegeben und verschiedene Aufsätze in: *Nouvelle Revue Théologique de Louvain*, *Ephemerides Liturgicae* (Rom), *Assemblées du Seigneur* (Brügge), *Foi et développement de Paris* (Centre Lebrét), *Wort und Wahrheit* (Freiburg im Breisgau), *Parole et Mission* (Paris), *Christianisme Social* (Paris), *Esprit* (Paris). Anschrift: INAREMAC, Apartado Postal 65, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Mexiko.