

Die Revolution des Altars

Die politische Dynamik der Liturgie in Fürbitte, Friedensgruß und Abendmahl

Professor Dr. Bernd Wannewetsch ist Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und lehrt Systematische Theologie und Ethik an der University of Oxford. Im folgenden entfaltet er die heute vergessene politische Dimension des Gottesdienstes, die diesem von Beginn an eigen war, und unterscheidet sie von der Politisierung des Gottesdienstes.

Vom „politischen Gottesdienst“ zu reden, scheint heutzutage eher abwegig. Die hohe Zeit der politischen Theologie der späten 60er Jahre ist lange vorbei. Schon die Siebziger sahen eine Hinwendung der einstmals politisch bewegten Generation nach innen und ins Private. Diese Pendelschläge waren auch in der (evangelischen) Kirche und ihrem Gottesdienst ablesbar. Hatten vorher liturgische Aktionsfeiern wie etwa das „Politische Nachtgebet“ den Ton angegeben, trat dann die „therapeutische Funktion des Gottesdienstes“ (wie ein Buchtitel von H.T. Thilo lautet) in den Vordergrund.

Was aus dem Gottesdienst heute, im Zeitalter der Management-Ideologien wird, zeichnet sich bereits ab. Hier meint man nun, eine „Angebotspalette“ entwickeln zu müssen, die einer kirchensoziologisch fleißig ermittelten Nachfrage-Entwicklung entspricht. Liturgie wird immer mehr als kreative „Aufgabe“

der Liturgen gedeutet, die nach einer Art Baukastensystem sich jeweils zusammenstellen, was sie für angebracht halten.

In allen drei Bewegungen ist eine Logik bestimmend: Ob er im Gottesdienst die politische Realisierung der Befreiung vorantreibt, ob er dort seine spirituelle Entwicklung pflegt, oder ob er sich aus einer Angebotspalette das Passende zusammensucht – stets steht im Mittelpunkt der Mensch als Macher.

Die politische Theorie des Gottesdienstes

Was mit dieser Entwicklung auf dem Spiel steht, ist freilich dies: Ist die evangelische Kirche noch Kir-





che der Reformation? Spätestens im Management-Leitbild tritt der Gegensatz zu dem, was Luther das Strukturprinzip evangelischen Lebens nannte, ganz offen zu Tage: Für Luther war der „Machertyp“ das genaue Gegenbild zum Christenmenschen, dessen Leben er dezidiert als „vita passiva“ verstand.

Mit diesem Ausdruck bezeichnete Luther den Charakter des christlichen Lebens als etwas grundsätzlich Empfängliches – gemäß der Devise des Paulus: „Was hast du, das du nicht empfangen hast“ (1. Kor 4,7). Der Vorrang, der dem Handeln Gottes vor dem menschlichen Handeln zukommt, ist nicht zu beschränken auf den Rechtfertigungsvorgang „an sich“, sondern bildet nach reformatorischer Überzeugung das durchgängige Lebensprinzip des Christenmenschen, einschließlich der Ethik. Die wesentliche Frage dabei lautet dann: Wie können wir so handeln, daß dabei zugleich deutlich bleibt, wie unser Tun vom Handeln Gottes umfungen und geformt wird? Eine solche Ethik ließe sich wohl am besten mit einer musikalischen Metapher umschreiben: als Ethik des „einstimmenden“ Handelns in

Gottes Handeln – so wie sich eine Oberstimme zu einer bereits gesungenen Hauptstimme findet.

Im Motiv des Einstimmens schattet sich nun bereits so etwas wie die politische Theorie des Gottesdienstes ab. Dies gilt zumindest dann, wenn man sich nicht am neuzeitlichen Begriff von Politik als Machtpolitik orientiert, in der es darum geht, seine Interessen gegen die anderer durchzusetzen, sondern eher dem klassischen Politikbegriff eines Aristoteles folgt, wie ihn in unserer Zeit *Hannah Arendt* neu interpretiert hat.

Hier ist Politik ganz elementar das, was die Bürger eines Gemeinwesens miteinander anfangen: wenn einer einen Anfang setzt und die anderen in dieses Handeln einstimmen. Dann bildet sich politische Macht. Hören sie hingegen auf, zusammen zu handeln, verschwindet die Macht wieder und an ihre Stelle tritt – wenn die Herrschaftsverhältnisse gewahrt werden sollen – die Gewalt als (unpolitische) Ersatzform der (genuin politischen) Macht.

Die Vollbürgerschaft in Gottes Gemeinde

Wenn ich heute versuche, die politische Dimension des Gottesdienstes wieder neu ins Gespräch zu bringen, dann also nicht, um die flotten Sechziger wiederaufleben zu lassen. Damals lautete das Programm wie etwa von D. Sölle, J. B. Metz und anderen vertreten: der Gottesdienst muß „politisiert“, d. h. aus seiner vermeintlichen „rein

religiösen“ Bedeutung ins Politische hinübergeholt werden. Dieses Programm spiegelt sich etwa im Konzept des Kölner „Politischen Nachtgebets“, wo der Gottesdienst nach „Information“ und „Meditation“ in einen abschließenden Höhepunkt politischer „Aktion“ (Unterschriftenliste, Demonstration) münden sollte.

Im Gegensatz zu einer solchen Politisierung des Gottesdienstes möchte ich ausdrücklich von seiner politischen Dimension reden. „Politische Dimension“ meint etwas, das dem Gottesdienst immer schon eigen ist, ihm also nicht erst hinzugefügt werden muß, sondern an und in ihm wiederentdeckt werden kann. Diese Dimension ist im Lauf der Liturgie- und Theologiegeschichte immer wieder verdunkelt worden. Wesentliche Aspekte sind nur noch in abstrakter oder rudimentärer Gestalt vorhanden. Den jüngsten Versuchen, den Gottesdienst zu politisieren, ging eine längere Geschichte der bewußten oder unbewußten Ent-Politisierung voraus.

Zunächst aber: Was ist mit der These gemeint, daß der christliche Gottesdienst „von Anfang an“ politischer Gottesdienst war? Wir können uns dies gut anhand von Eph 2,19 klar machen: *So seid ihr nun nicht mehr Fremdlinge und Beisassen, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes*. Einerlei, ob Christen in ihren jeweiligen Gesellschaften Vollbürger sind, Halbbürger (Beisassen) oder Nichtbürger (Fremdlinge) – als „Mitbürger der Heiligen“ sind sie allesamt Vollbürger in der Kirche Jesu

Christi. Umgekehrt bedingt ihre Vollbürgerschaft in Gottes Gemeinde auch, daß sie ungeachtet ihres sonstigen weltlichen Status in der Welt stets „Fremdlinge“ bleiben: Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.

Wir machen uns heute kaum klar, was das für eine Revolution im politischen Denken bedeutete. Mit der Kirche war eine neue sozio-religiöse Größe in die Welt getreten, die sich ausdrücklich als Bürgerschaft (griechisch: *politeia*) verstand: Also nicht, wie in der Antike zu erwarten, nach dem Vorbild eines Religionsvereins. Das hatte die heidnische Umwelt im Römischen Reich klar erkannt: Dieser Christus, der hier verehrt wurde, steht nicht auf der Ebene von Hausgöttern, denen man private Verehrung zukommen ließ, sondern auf der Ebene des staatstragenden Kultes. Er tritt in Konkurrenz zu den Göttern der *res publica* selbst.

Dabei war das radikale Neue, daß diese politisch-religiöse Gemeinschaft ihr Bürgerrecht nicht auf bestimmte Zugangsgruppen beschränkte.

Mitbürger der Heiligen konnte jeder und jede werden – eine weitere Revolution im politischen Denken, das bisher den Begriff „Bürger“ immer nur im

Gegensatz zu „Nichtbürger“ verstehen konnte, und die „Freien“ in der antiken Polis darum nur frei sein konnten, solange es die „Unfreien“ gab: die Sklaven und andere Nichtbürger wie Frauen, Handwerker, Bauern, Künstler und so fort, die durch ihre Arbeit den Freien den Rücken freihielten. Dieses parasitäre Freiheitsmodell wurde durch die Existenz der Kirche grundsätzlich in Frage gestellt und überwunden. Denn nun konnte es heißen: *Hier ist nicht Mann noch Frau, Knecht noch Freier, Jude noch Grieche; denn ihr seid allesamt einer in Christus* (Gal 3,28).

Die Tiefendimension der Gemeinde

Wenn ihr aber zusammenkommt, so hat ein jeder etwas beizutragen (1. Kor 14,26). Diese christliche Bürgerexistenz findet ihren exemplarischen Ausdruck in der zentralen Praxis der neuen *politeia* – dem Gottesdienst: Hier ist keine Gruppe ausgeschlossen; hier werden die politischen Spielregeln und Rollen für ein Leben als „Christenbürger“ eingeübt.

Dabei ist der politische Charakter des Gottesdienstes zunächst in seinem öffentlichen Charakter zu erfassen: Er gehört nicht zur Sphäre des privaten Lebens, sondern zur Öffentlichkeit der Gemeinde. Bald schon wurde in der Sprache der ersten Gemeinden unterschieden zwischen religiösen Erbauungstreffen in *privaten* Freundeskreisen („*syneleusis*“) und der zentralen *öffentlichen* Feier der Gemeinde als ganzer („*synaxis*“). Das unterscheidende Merkmal

dabei war die Liturgie als festgelegte Interaktion mit verschiedenen Rollen. Bischof, Diakone, Kirchenvolk: Jeder hatte eine eigene *Leiturgia*, ein eigenes Amt. Von Hause aus standen als unvertretbare Liturgie der Gemeindeglieder drei Dinge im Zentrum: die Fürbitten, das Offertorium¹ und die Predigtkritik gemäß 1. Kor 14, 29: *Die einen reden prophetisch – die anderen aber urteilen darüber*.

Ein „Amt innehaben“ gilt seit Aristoteles als klassische Definition des Bürgerseins. Ohne Amt kein Bürger – kein Bürger ohne Amt. Ein wesentlicher Grund, warum die politische Dimension des Gottesdienstes uns in der evangelischen Kirche weitgehend aus dem Blick entschwinden ist, dürfte eben darin liegen, daß die Auffassung der Liturgie als Interaktion verschiedener Ämter im Zuge der unheilvollen Pastorenzentrierung verblaßt ist. Wenn ein einziges Amt die Ämter der anderen in sich aufsaugt, und Pfarrer nicht nur für Predigt und Vorsitz beim Abendmahl zuständig sind, sondern auch Begrüßung, Lesungen, Fürbitten und vielleicht sogar noch die Orgel übernehmen, ist die politische Tiefen-Dimension der Gemeinde verschwunden, die auch durch tagespolitisch engagierte Predigten nicht wieder zum Leben erweckt werden kann.

An zwei Beispielen möchte ich nun näher erläutern, wie die politische Dimension des Gottesdienstes entdeckt werden kann und wie sie gewissermaßen „überfließt“ auf das bürgerlich-politische Leben der Gläubigen.





Fürbitte und Fürsprache

Das Phänomen der „Fürsprache“ hat einen genuin politischen Sitz im Leben. War es schon in imperialen Zeiten wichtig für die Bürger, Fürsprecher (meistens Honoratioren) zu haben, die bei den politisch Mächtigen Gehör fanden, so steht der Zusammenhang in demokratischen Gemeinwesen umso deutlicher vor Augen. Das demokratische Ideal, daß jeder Bürger eine „Stimme“ hat, ist ja nicht allein auf das Recht zu wählen gemünzt, wo er diese „abgibt“ an einen Fürsprecher, der als Repräsentant des Volkes bzw. einer bestimmten Wählergruppe deren Stimme im Parlament zu Gehör bringen soll.

Die Bedeutung von Fürsprache ist jedoch umfassender. In jedem Gemeinwesen werden immer auch Menschen gebraucht werden, die ungefragt und ungeniert als Fürsprecher für andere auftreten. *Tu deinen Mund auf für die Stummen* (Sprüche 31, 8) bezeichnet eine bleibende politische Aufgabe

für Christenbürger – einerlei, in welcher politischen Situation oder Konstitution sie leben.

... für die Stummen

Solche Fürsprache fängt nun bezeichnenderweise im Gottesdienst an, in dem Menschen lernen, anderen Menschen ihren Mund zu leihen. Fürsprache besteht nicht primär in spektakulären Aktionen, die sich zudem oft schnell erschöpfen, sondern im „beharrlichen“ Eintreten für andere Menschen, wie es in der Fürbitte eingeübt wird (Eph 6, 18). So wird die gottesdienstliche Fürbitte auch zur Fürsprache außerhalb des Gebets anleiten. Wer vor Gott seinen Mund für die „Stummen“ auf tut, kann auch vor der Welt und ihren Mächtigen denen seine Stimme leihen, die keine eigene haben oder kein Gehör finden.

... für das Volk

Luther sah in der Außenwendung des fürbittenden Gedenkens für die Welt ein untrügliches Kennzeichen der Kirche als Kirche. 1529 führte er in Wittenberg angesichts der Türkengefahr das Litaneigebet wieder ein und machte so den priesterlichen Charakter des Gebets nachdrücklich: „Indem die christliche Gemeinde in Buße und Fürbitte die Sünde des Volkes auf sich nimmt und so vor Gottes Angesicht tritt, tut sie ihren priesterlichen Opferdienst.“

... für den Feind

Die Reichweite der fürbittenden Praxis der Kirche tritt in ihrer politischen Bedeutung erst dann voll hervor, wenn die Gebete Bitten für die Feinde einschließen. Im Lichte dieser unerhörten Forderung des Berg-

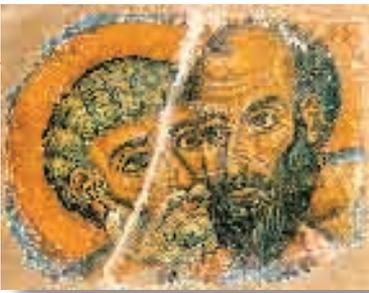
predigers (Mt 5, 44) muß auch die Mahnung des ersten Timotheusbriefes verstanden werden, für die Mächtigen zu beten (1. Tim 2, 2). Die Brisanz dieser Mahnung wird deutlich angesichts der Tatsache, daß sie zu einer Zeit formuliert ist, in der die Gemeinden bereits auf Phasen der Verfolgung und Unterdrückung durch die Mächtigen zurückblicken.

... für die Obrigkeit

Wo Christen für die politisch Mächtigen beten, setzen sie grundsätzlich auch deren Bedürftigkeit voraus. Auch die Mächtigen dieser Welt gehören zu den Menschen, denen „geholfen“ werden soll, und die zur Erkenntnis der Wahrheit kommen sollen (1. Tim 2, 4). Oder um es mit Berthold Brecht zu sagen: „Kein Mensch ist so groß, daß er nicht in ein Gebet hineinpaßt.“ So enthält die Fürbitte für die Mächtigen, recht besehen, auch einen kritischen Impuls gegenüber der herrschenden Politik.

Zugleich aber weist die fürbittende Praxis die Rolle einer „Fundamentalopposition“ für die Gemeinde zurück. Die Mächtigen (oder andere, für die gebetet wird) mögen Feinde sein. In die Fürbitten der Gemeinde eingeschlossen, können sie es freilich nicht einfach bleiben, selbst wenn sie sich weiterhin so verhielten.

Indem Christen vom Anfang ihrer Geschichte an gelernt haben, für feindliche Herrscher zu beten und nicht nur für die eigenen Parteigänger, ist zudem die Voraussetzung geschaffen, Gewaltpolitik zu bannen: eine Gewalt, die sich im Namen einer „höheren Vernunft“ oder



im Namen „höchster Werte“ (und wenn es „christliche“ wären) legitimiert oder gar im Namen Gottes selbst auftritt.

Die Feier der Versöhnung

Im Zentrum der politischen Dimension des Gottesdienstes steht das Herrenmahl als Versöhnungsmahl. Gefeierte wird die Versöhnung der Menschen mit Gott, aber eben auch untereinander. Die niedergerissene „Mauer der Feindschaft“, von der Eph 2,14 spricht, ist gewissermaßen zum Tisch geworden, an der sich die Versöhnten einfinden. Dies beinhaltet auch einen ethischen Impuls: Alle sind geladen, aber mit dem Herrn zu Tische sitzen kann nur, wer sich nicht daran stört, daß da eben auch andere, Zöllner und Sünder, sitzen.

Dementsprechend hatte die alte Kirche eine bischöfliche Schlichtungs-Kommission eingesetzt, die rechtzeitig vor dem Herrenmahl am Sonntag dafür Sorge trug, daß im Streit befindliche Gemeindeglieder sich der Forderung Jesu gemäß (Mt 18) miteinander versöhnen, bevor sie zum Tempel gehen. Diese Tradition ist in der liturgischen Handlung des Friedenskusses vor dem Gang zum Tisch des Herrn aufgenommen. Wer sich dem Zentrum der Versöhnung nähert, kann gar nicht

anders, als sich von dieser Wirklichkeit bestimmen zu lassen. Wer dennoch unveröhnlich bleibt, wird darum zu seinem eigenen Schutz von der Kommunion abgehalten, denn sonst würde er das Mahl sich „zum Gericht“ nehmen, wie Paulus sagt (1. Kor 11,29).

Dementsprechend war die Phase des Friedensgrußes begleitet von Ermahnungen, die die Diakone laut in den Raum hineinriefen: „Erkennt euch in dem Herrn. Keiner habe etwas gegen den anderen. Jeder gebe den Kuß ohne Falsch.“

Der Friedensgruß ist also nicht als eine harmlos-freundliche Geste gemeint, die die Herzlichkeit der Gemeindeglieder untereinander ausdrücken soll, sondern stellt eine ernsthafte, eigene liturgische Handlung dar, in der die ethische Dimension des ganzen Herrenmahls konzentriert ist. Hier bildet sich brennpunktartig die „neue Schöpfung“ ab, von der der Epheserbrief spricht: der „neue Mensch“ nicht als frommer Einzelner, sondern als „neue Menschheit“ (Eph 2,15) im Sinn eines Volkes der Versöhnung.

Wo der Friedensgruß auf dem Weg zum Altar weggelassen wird, wird das Verständnis des ganzen Herrenmahls insgesamt verfälscht. Von seiner sozialen, politischen Bedeutung entkleidet, bleibt nur so etwas wie ein individuelles „Stärkungsmahl“ übrig, das die einzelnen Gläubigen „zu sich nehmen“ – während die Tatsache, daß sie das gemeinsam tun, zum mehr oder weniger erfreulichen Begleitumstand trivialisiert wird.

Gabenbereitung

Ähnlich steht es mit dem liturgischen Akt, der in der alten Kirche auf den Friedensgruß folgte: der Darbringung der Gaben der Gläubigen im sogenannten Offertorium. Auch dies ist als ein weiteres ursprüngliches Element der „Leiturgia“ („Werk des Volkes“) aus den evangelischen Gottesdiensten verschwunden und mit ihm ein wesentliches Moment, das Herrenmahl richtig zu feiern und zu verstehen. In der alten Kirche brachten die Menschen in einer Prozession ihre Gaben zum Altar – meistens Naturalgaben, kein Geld; diese wurden auf einen Tisch vor dem Altar gestellt; davon wurden zunächst die Elemente Brot und Wein für das Herrenmahl genommen; was übrigblieb wurde nach dem Gottesdienst an die Bedürftigen verteilt.

Dabei achtete man besonders darauf, daß wirklich jedes einzelne Gemeindeglied sich an dieser Stelle mit und in seinen Gaben einbrachte. Wenn die Elemente des Herrenmahls nicht „vom Himmel gefallene“ besondere Stoffe sind, sondern eben die Elemente des mensch-





lichen Alltagslebens, dann ist in den vorgebrachten Gaben sozusagen das ganze Leben der Gemeinde „eingebacken“: was Menschen vorfinden – Naturalien – plus das, was sie daraus machen. Im Werk ihrer Hände liegen die Menschen gewissermaßen selbst auf dem Altar. Der ehrlich vergossene Schweiß ist im Brot ebenso eingebacken wie die entfremdenden Momente menschlicher Arbeitswirklichkeit wie Korruption, Profitgier, Ausbeutung und so fort.

Wenn nun in den mit- und vorgebrachten Elementen die Gläubigen selbst auf dem Altar liegen (Augustinus: „Hier liegt ihr auf dem Altar“), dann wird auch ein anderer Zugang zur Frage der Wandlung der Elemente möglich. Dann stehen nicht mehr Spekulationen um eine Substanzenveränderung der Elemente im Vordergrund, sondern es geht in der realen Präsenz des Leibes Christi sozusagen um die Konsekration² der Gemeinde: Die Glieder der Gemeinde geben sich in den Gaben/Elementen des Altars selbst hin – zur Wandlung durch die Kraft des Christusgeschehens. Indem sie Anteil gewinnen an der Versöhnung durch

das Kreuzesopfer Christi, werden sie selbst neu, und in diesem Sinn geschieht doch eine Wandlung der Elemente: „Das ist jetzt mein Leib.“ Christus nimmt unser Leben an und macht es zu dem seinen; er verwandelt die versammelte Christenschar von einem Haufen in sich verkrümmter Individuen zur Gemeinschaft seines Leibes.

Dieses eminent politische Verständnis ist übrigens nicht nur in der alten Kirche zu finden, sondern auch bei den großen Theologen späterer Epochen. Thomas von Aquin beruft sich auf Augustinus, wenn er von der „eigenartigen Speise“ am Tisch des Herrn sagt: Normales Essen wird in den Konsumenten anverwandelt, diese Speise aber verwandelt den, der sie zu sich nimmt, von innen heraus. Auch Luther nimmt die Vorstellung der innigsten Verbindung der Speise mit den Gespeisten auf, mit der Konsequenz für die Kommunikanten, daß sie, wie Luther in einer weiteren politischen Zuspitzung sagt, ineinander verwandelt werden und einander „ein Kuchen“ werden.

Gottesdienst als Lebensform

An diesen Beispielen dürfte einerseits noch einmal deutlich geworden sein, wie tief die soziale und politische Dimension im christlichen Gottesdienst von Hause aus verankert ist. Andererseits machen sie uns aber auch darauf aufmerksam, wie stark die Versuchung zur Entpolitisierung immer schon gewesen ist: durch die Abschaf-

fung der „heißen Zonen“ wie des Offertoriums und die damit verbundene Tendenz zur individualisierten Deutung dessen, was übrigbleibt („Stärkungsmahl“), oder durch die Trivialisierung von Praktiken wie dem Friedensgruß zum unverbindlichen „Hallo-Sagen“ mit agendarischem k.w.-Vermerk.³

Umgekehrt vermag eine ökumenisch und historisch aufmerksame Feier des Gottesdienstes, die mit dieser politischen Dimension rechnet und sie wiederzuentdecken sucht, selbst zu einer Art politischen Basisexistenz der „Mitbürger der Heiligen“ werden: Gottesdienst als Lebensform. ▲

1 wörtl.: (Auf-)Opferung, Gebet während der Gabenreichung.

2 Weihe

3 k.w.= kann wegfallen

Weitere Orientierung zum Thema mit detaillierten Verweisen bietet der Band: B. Wannenwetsch, Gottesdienst als Lebensform. Ethik für Christenbürger; Stuttgart u.a., Kohlhammer Verlag 1997



Prof. Dr. Bernd Wannenwetsch