

des Menschen und seinen Schrecken gegenüber der Wüste grundlegend sind. Viele Volkstraditionen verbinden die Wildnis mit dem Übernatürlichen und Monströsen. Sie hat etwas Geheimnisvolles an sich, das die Einbildungskraft anregt. Für ängstliche Augen werden die Äste eines Baumes zu grotesken, springenden Figuren, und der Wind klingt wie ein unheimlicher Schrei. Der wilde Forst erscheint von fantastischen Geschöpfen bewohnt, die in seinen Tiefen lauern. Ob man sie nun als Gottheiten betrachtet und durch Opfer gnädig stimmt oder als Teufel, jedenfalls wurden diese Wesen in den Wäldern gefürchtet. Vgl. dazu A. Porteus, *Forest Folklore, Mythology, and Romance* (New York 1928).

⁶ Pan, in der klassischen Mythologie der Herr der Wälder, hatte die Beine, die Ohren und den Schwanz eines Bockes und den Körper eines Mannes. Er verband derbe Sinnlichkeit mit grenzenloser Kraft. Griechen, die durch einen Wald mußten, fürchteten sich vor einem Zusammentreffen mit Pan. Das Wort «panisch» kommt aus dieser blinden Furcht, die Reisende überfiel, wenn sie fremdartige Schreie in der Wildnis hörten und meinten, diese zeigten das Nahen Pans an.

⁷ R. Funk, *The Wilderness: Journal of Biblical Literature* (1959) 205–214.

⁸ J. Navone, *Themes of St. Luke* (Rom 1970) 170–179.

⁹ Fast überall fiel die Austreibung von Dämonen, Krankheiten und Sünden mit der Feier des Neuen Jahres zusammen, oder fiel jedenfalls in einer bestimmten Periode zusammen, wobei der Neubeginn der Zeit im Durchgang vom Chaos zum Kosmos gefeiert wurde. Solche Exorzismen bewirken eine Art von neuer Schöpfung.

¹⁰ F. Crowe, *Salvation as Wholeness: Canadian Journal of Theologie* (1968) 234.

¹¹ Für die Stimulierung religiöser Gefühle sind die spekulative Theologie und die philosophische Denkanstrengung nicht unmittelbar relevant, sondern sie müssen sich mit Symbolen, die die Sensibilität ansprechen, verbinden, um das Wissen von Gottes Existenz und das unvollkom-

mene Verständnis des Glaubens spontan wirksam werden zu lassen. Das Gebet ist solch ein Symbol. Es ist ein sensitives Engagement der Psyche in Verbindung mit jemandes Wissen und Glauben.

¹² B. Lonergan, *Method in Theology* (London 1971) 64–69.

¹³ P. Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (Boston 1967). Durch kritische Interpretation, die von den Einsichten aller Wissenschaften unterstützt werden muß, gewinnen religiöse Symbole ihre Macht wieder zurück, um das Heilige zu vermitteln. Wir müssen verstehen, um zu glauben und wir müssen glauben, um voll zu verstehen.

¹⁴ E. Erikson, *The Development of Ritualisation: The World Year Book of Religion*, Band 1 (London 1969) 712, behauptet, daß Ritualisierung für die menschliche Entwicklung wesentlich ist: in der Gegenseitigkeit der Anerkennung übersteigt sie Separiertheit und bestärkt Unterscheidendes. Die Wüstensituation ist wegen ihres Mangels an authentischer Kommunikation zwischen Gott und Mensch entmenschlichend. Sie ist bar aller Ritualisierung, welche ein echtes Kennzeichen menschlicher Beziehungen zu Gott und zum Mitmenschen ist.

¹⁵ Vgl. R. Rousseau, *Secular and Christian Images of Man: Thought* (1972) 167–200.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOHN NAVONE

geboren 1930 in Seattle (Washington), Jesuit, 1962 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gonzaga Universität (Spokane) Philosophie und wurde 1956 Master of Arts, von 1959–1963 studierte er am Regis College (Toronto) Theologie und erwarb 1963 an der St. Mary's Universität (Halifax) den Mastergrad in Theologie. Seit 1967 unterrichtet er an der Universität Gregoriana Theologie und hält Sommerkurse an der Seattle Universität. Er veröffentlichte u.a.: *Personal Witness. A Biblical Spirituality* (New York 1967), *Themes of St. Luke* (1970).

Joan Llopis

Die Befreiungsbotschaft in der Liturgie

Jedwede Reflexion über die Beziehungen zwischen Liturgie und Politik muß von einer Analyse des Sinns ausgehen, den die Wortverkündigung in der Liturgiefeier hat. Wir dürfen zwar die rituellen und sinnbildlichen Aspekte des christlichen Kults nicht geringschätzen und diesen nicht zu einem bloßen Spiel mit Worten machen, aber wir müssen uns der großen Bedeutung bewußt sein, die dem Wort in der Liturgiefeier nicht nur quantitativ, sondern vor allem qualitativ zukommt. Das Wort bildet ja ihr Hauptelement. Darum ist zu untersuchen, welchen Zusammenhang die Liturgieworte

mit der politischen Dimension des Glaubens und Lebens der Christengemeinde haben. Dies soll in den nachstehenden Überlegungen geschehen.

Die Liturgie verkündigt eine Befreiungsbotschaft

In den liturgischen Handlungen kommen viele Redegattungen vor: biblische Lesungen, Gebete, Gesänge, Ermahnungen, Homilie. Jede von ihnen besitzt ihr besonderes Gefüge und ihre besondere Dynamik, letztlich aber dienen alle dazu, die einzige Wirklichkeit zum Ausdruck zu bringen, welche die Christengemeinde sinnvoll aussagen kann: die Frohbotschaft vom Heil. Bei aller Verschiedenheit der Akzente und Schattierungen sowie der literarischen Arten wird ein einziger Inhalt ausgesagt: Jesus ist das Heil. Demnach lassen sich die drei Haupttypen des Liturgiewortes, die bei der Eucharistiefeier vorkommen, in drei kurze Sätze fassen, die den gleichen Sinn haben und nur dem grammatikalischen Subjekt nach verschieden sind. In der

Wortverkündigung ist es Gott selbst, der uns sagt: «Ich bin der, der rettet.» Im Glaubensbekenntnis bestätigt die Glaubensgemeinde: «Er ist es, der rettet.» Und im Hochgebet endlich mündet all dies in ein liebendes Zwiegespräch mit dem Herrn: «Du bist es, der rettet.»¹

Das Heil, das im Liturgiewort verkündigt wird, besteht nicht in einer fleisch- und blutlosen, rein übernatürlichen Wirklichkeit, sondern es geht um das Heil im christlichen Sinn, das eng mit der Menschheitsgeschichte zusammenhängt. Die heutige Theologie betont deshalb den Zusammenhang zwischen Heil und Befreiung, wobei diese im möglichst umfassenden Sinn verstanden wird.² Wenn also die in der Liturgie verkündigte Botschaft christlich sein will, muß sie Befreiungsbotschaft sein.

Die Gleichsetzung von Heil und Befreiung entspringt nicht bloßer Willkür, sondern hängt ganz mit dem Sinngehalt der biblischen Offenbarung zusammen. Im Alten Testament findet sich eine Kategorie, die uns den Sinn des Heils erschließt: das geschichtliche Auszugserlebnis. Nach den Worten, die Mose an das Volk richtet (vgl. Ex 13, 3–4), lassen sich in der Begebenheit des Auszugs des Volkes Israel aus Ägypten drei Ebenen unterscheiden. Die erste ist die des geschichtlichen Ereignisses als solchen: der Auszug eines Volkes, wie das bei irgendeiner andern Nomadengruppe der Fall sein könnte; die geschichtliche Tatsache, die sich von der Geschichtswissenschaft rein sachlich nachweisen läßt. Die zweite Ebene ist die der politischen Interpretation dieses geschichtlichen Sachverhalts: Der Auszug wird als Schritt aus der Sklaverei in die Freiheit bewertet, als ein Befreiungsvorgang, der ganz offen in einen politischen Zusammenhang gestellt wird. Und die letzte Ebene bietet uns die religiöse Deutung des Ereignisses: Der tiefe Sinn des Auszugs liegt darin, daß Gott eingreift und als der Haupturheber des Geschehens erscheint. So gelangt man von einem nachweisbaren geschichtlichen Vorgang (die Wanderungen), der zu einer politischen Kategorie erhoben wird (die Befreiung), zu einer tieferen Sinnenebene: die seiner religiösen Bedeutung (die Errettung durch Gott). Der von den Menschen erlebte Auszug, die Eroberung der Freiheit verwirklicht und verdeutlicht eine Rettung, deren Träger Gott selbst ist.

Wohlgermerkt: es handelt sich nicht um drei Ebenen, die einander nichts angingen, sondern die religiöse und die geschichtlich-politische Ebene hängen zutiefst zusammen. Die erste stellt den tiefsten Aspekt sämtlicher menschlicher Befreiungs-

vorgänge dar, und so wird der Auszug zu einem Paradigma der gesamten jüdischen und christlichen religiösen Erfahrung.³ Man gewahrt in der Geschichte das Walten Jahwes, doch dazu muß man die Geschichte mit den Augen des Glaubens lesen. Nur sie sind imstande, hinter dem vordergründigen Subjekt der Geschichte noch ein anderes zu erblicken: Der Auszug, den die Israeliten vollzogen haben, ist der von Gott bewirkte Auszug; die Befreiungstat des Volkes ist die Befreiungstat Gottes; die Weltgeschichte ist die Geschichte des Befreiungswerkes Gottes.

Im Neuen Testament erklimmt die Schau des Alten Testamentes ihren Höhepunkt. Das Paradigma des Auszugs findet seine Vollendung im Werk Christi, das vom Neuen Testament als eine Befreiung dargestellt wird. Vor allem wird sein Tod und seine Auferstehung als der wahre, endgültige «Auszug» betrachtet (vgl. Lk 9, 31; Joh 13, 1). Das Ostermysterium Jesu Christi, das Zentralthema der Verkündigung und der Liturgie, wird so zu einem Befreiungsmysterium, das alle alten Vorbilder zu ihrer Erfüllung bringt und die Gewähr für die eschatologische Zukunft darstellt.

Die österliche Befreiungstat Jesu Christi liegt in der Linie des Befreiungsgeschehens des Auszugs, übersteigt dieses aber endgültig. Sie besagt, daß das christliche Heil in der menschlichen Befreiungstat Wurzel schlägt und sich inkarniert, aber auch, daß keine konkrete Verwirklichung der Befreiung als endgültig anzusehen ist und daß infolgedessen alle Befreiungstaten einer kritischen Überprüfung zu unterziehen sind. Aus dieser Spannung zwischen Inkarnation und Kritik erwächst die prophetische Dimension der christlichen Botschaft; sie verlangt, unablässig neue Befreiungstaten zu vollbringen, die das eschatologische Heil in unserer Zeit anbahnen. So inkarniert sich das christliche Heil im menschlichen Befreiungswerk; es wird zu einer kritischen Instanz aller geschichtlichen Freiheitsverwirklichungen und zu einer prophetischen Verheißung der endgültigen Freiheit.⁴

Verkündigung ohne Befreiungscharakter

Die Liturgie proklamiert, wie gesagt, die Befreiungsbotschaft. Man müßte eher sagen: Die Liturgie *soll* die Befreiungsbotschaft verkündigen, denn tatsächlich tut sie dies öfters nicht. Es müssen gewisse Bedingungen vorhanden sein, damit die in der Liturgie verkündigte Botschaft wirklich als eine Befreiungsbotschaft erfaßt und erlebt wird. Um diese Vorbedingungen ausfindig zu machen,

wollen wir erstens die Umstände aufdecken, die das Liturgiewort daran hindern, in seiner ganzen Befreiungskraft zu erklingen. Wenn das, was dem christlichen Heil seinen menschlichen Befreiungscharakter gibt, sein Zusammenhang mit der Geschichte ist – da doch die Geschichte den Ort der Freiheit bildet –, so ist anzunehmen, daß das Haupthindernis, das es der liturgischen Wortverkündigung verwehrt, wahrhaft befreiend zu sein, darin liegt, daß sie nicht in der geschichtlichen Zeit inkarniert ist. Und dieser Mangel kann jede der drei Etappen des Zeitrhythmus betreffen: die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft.

Was die Vergangenheit angeht, so verliert das Wort seine geschichtliche Dimension, wenn die Verkündigung *in mythischer Form* geschieht. Der Mythos berichtet ja von Dingen, die außerhalb der Zeit liegen. Bei mythischen Erzählungen können wir nicht von geschichtlicher Vergangenheit im eigentlichen Sinn reden, sondern nur von einer archetypischen Zeit, die sich unablässig wiederholt und stets sich gleich bleibt. Die Verknüpfung der Gegenwart mit dieser mythischen Zeit verhindert, daß der Mensch wahrhaft zur Freiheit kommt, da sein Schicksal in der Unwandelbarkeit der urbildlichen Geschehnisse bereits irgendwie festgelegt ist. Die liturgische Wortverkündigung läuft beständig Gefahr, mit dem verwechselt zu werden, was zeitlose, unabänderliche Mythen berichten, und so um ihre notwendige Verwurzelung in der Geschichte zu kommen. Dazu tragen verschiedene Faktoren bei: die rituellen Elemente, welche die Verkündigung begleiten; die zyklische Wiederholung derselben Texte anlässlich der Feste des Kirchenjahres; die zweifellos mythischen Aspekte gewisser biblischer Erzählungen. Wenn das Wort durch den Mythos überlagert wird, verliert es seine Befreiungsmacht, da es die Gegenwart und Zukunft des Menschen an die Tyrannei einer zeitlosen, un-menschlichen Vergangenheit versklavt.

Was die Gegenwart betrifft, so verliert das Wort seine geschichtliche Dimension, wenn die Verkündigung *in ideologischer Form* erfolgt. Jede Ideologie gibt sich als absolutes Wahrheitssystem aus, das um seiner selbst willen Geltung beansprucht, ohne die konkreten Umstände des betreffenden Zeitpunkts zu berücksichtigen. Sie will zwar mit der Gegenwart in Verbindung sein, nimmt sie aber nicht ihrem eigentlich geschichtlichen Aspekte nach, sondern betrachtet sie bloß als Glied einer Kette, das sich mit den übrigen Gliedern ohne weiteres austauschen läßt. Die Ideologie vermeint, die ewige Wahrheit zu besitzen, und die Gegenwart

interessiert sie nur insoweit, als sie es ihr ermöglicht, die starren Ideen zu verwirklichen. Sie führt zum Absehen von der geschichtlichen Perspektive und infolgedessen zur Annullierung der freien Selbstverwirklichung des Menschen. Dieser wird zur bloßen Reproduktion des ideologischen Modells gezwungen, das unter allen Umständen Gültigkeit beansprucht. Das Liturgiewort schwebt nicht selten in Gefahr, zu einer Ideologie zu entarten und sich von der geschichtlichen Wirklichkeit zu lösen.

In diesem Sinn wirken sowohl der Lehrgehalt mancher Bibeltexte als auch die theologische Erklärung, die vor allem durch die Homilie zu ihnen hinzukommt. Sehr leicht vergißt man die wesentliche kerygmatische Dimension des Wortes und betont einseitig den Lehraspekt der verkündigten Texte – oder macht daraus gar eine Doktrin. Wird das Wort durch die Ideologie bestimmt, bringt es die Gegenwart um ihre geschichtliche Vergangenheit und ihre eschatologische Zukunft, um sie der Unbeugsamkeit der «ewigen Wahrheiten» zu unterwerfen.

Was die Zukunft angeht, so verliert das Wort seine geschichtliche Dimension, wenn seine Verkündigung *in utopischer Form* geschieht. Die Utopie verweist auf künftige Errungenschaften, von denen man von vornherein weiß, daß sie unerreichbar sind. Damit wird sie zu einer Negation der geschichtlichen Zukunft, obwohl sie anscheinend eine Zukunftsvision bietet. Ihre Zukunft steht außerhalb der Zeit, neben der wirklichen Geschichte der Menschen. Die utopischen Hoffnungen führen zu einer Annullierung der Freiheit, da sich der Mensch dazu verdammt sieht, unablässig ein unerreichbares Ziel anzustreben, das außerhalb seiner realen Möglichkeiten liegt. Das Verkündigungswort in der Liturgie kann leicht mit einer utopischen Verheißung verwechselt werden. Sein eschatologischer Aspekt, sein Hoffungsgehalt, das Vorlegen einer irgendwie übermenschlichen Zielvorstellung – all dies trägt dazu bei, die Meinung zu erzeugen, daß die Botschaft des Evangeliums utopisch, wenn nicht chimärisch sei. Doch diese Verwechslung zwischen eschatologischer Verheißung und utopischer Zielvorstellung wird für den Zuhörer zu etwas schrecklich Versklavendem, da sie ihm in seinem Kampf, sich von der Last des Übels und der Sünde zu befreien, den Mut nimmt. Wenn das Wort utopisch klingt, opfert es die vergangene und die gegenwärtige Wirklichkeit des Menschen auf dem Altar einer unerreichbaren, verzehrenden Zukunft.

Befreiende Verkündigung

Damit die liturgische Wortverkündigung ihren ganzen Befreiungsdynamismus behält, muß sie immer die Verbindung mit der Geschichte bewahren und sich tatsächlich und konkret auf die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beziehen. Darum ist dem Mythos die Erinnerung, der Ideologie die Aufforderung und der Utopie die Verheißung entgegensetzen.

Das Wort als *Erinnerung* verkündigen heißt davon überzeugt sein, daß die Geschehnisse, von denen die Botschaft des Evangeliums spricht, der wirklichen Geschichte der Menschen angehören. Es sind keine mythischen, in der Nacht der Zeiten versunkenen Ereignisse. Sie sind auch nicht bloß fromme Anekdoten oder Geschichtlein zur Veranschaulichung. Vielmehr handelt es sich dabei immer um menschliche Begebenheiten im Vollsinn, bei denen alle gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Faktoren mitspielen, wie sie zur Geschichte der Menschen gehören. Im Licht des Glaubens gesehen erscheinen sie jedoch als befreiende Eingriffe Gottes in die Weltgeschichte und somit als würdig, von der Kirche im Gedächtnis behalten zu werden. Diese Erinnerung ist kein historisches Archiv, worin die Andenken an die Vergangenheit nebeneinander aufbewahrt werden. Vielmehr ist es ein lebendiges Gedenken und eine Aktualisierung der in Erinnerung gehaltenen Taten, da ja die Befreiungskraft, die sie einst ermöglicht hat, auch weiterhin am Werk ist. Der gleiche Geist, der das Volk Israel aus der Sklaverei in die Freiheit und Jesus aus dem Tod ins Leben geführt hat, weckt den Glauben der Gemeinde, welche die Machttaten des Herrn verkündigen hört. Und da dieser Glaube Geschehnisse zum Gegenstand hat, die für die Geschichte der Befreiung des Menschen entscheidend sind, erhält das Gedenk-Wort, das sie aktualisiert, ein Befreiungspotential für die Kirche und für die Welt.

Das Wort als *Aufforderung* verkündigen will besagen, daß man an die Gegenwartskraft der Botschaft glaubt. Nicht weil die biblische Botschaft eine perfekt ausgearbeitete Ideologie enthielte, die für alle Zeiten und Situationen Geltung besäße. Wie bereits gesagt, betrifft die Botschaft vor allem Ereignisse, die der geschichtlichen Vergangenheit angehören. Das gegenwärtige Heils- und Befreiungsgeschehen kann sich bloß aus der Vergangenheit heraus ereignen. Wie die Glaubensgemeinde weiß, führt der Herr der Geschichte das, was er einst für unsere Väter getan hat, durch die jetzigen

Befreiungstaten für uns weiter. Das Verkündigungswort, das von der Vergangenheit spricht, gibt uns Licht zur Erhellung der Gegenwart. Die Gegenwart braucht deswegen nicht lediglich eine Kopie der Vergangenheit zu sein. Die Gegenwart bietet stets etwas Neues und Ursprüngliches, das uns in den alten Worten neue reiche Sinngehalte entdecken läßt. Darum darf und muß die liturgische Wortverkündigung auf die aktuellen Geschehnisse Bezug nehmen, die den Befreiungsprozeß der Menschen betreffen. Vermittels der Entzifferung der «Zeichen der Zeit» wird das Wort zu einer kritischen Aufforderung, die das Ungenügen der menschlichen Leistungen dartut, jedoch beständig zu neuen, besseren Unternehmungen anspornt. Damit befreit es die Kirche und die Welt von jeglicher Versuchung zur Selbstzufriedenheit und Entmutigung.

Das Wort als *Verheißung* verkündigen heißt seine Wirkkraft im Hinblick auf die reale Zukunft der Geschichte betonen. Das Verkündigungswort bezieht sich nicht bloß auf vergangene Taten und berücksichtigt auch nicht bloß die vorübergehende momentane Situation, sondern kündigt die endgültige Vollendung der Geschichte an – nicht als etwas für sich Bestehendes, von der Vergangenheit und der Gegenwart Getrenntes, sondern als eine Dimension, die allem, was einst und jetzt zustandegebracht worden ist, zugrunde liegt. Die eschatologische Verheißung der Botschaft des Evangeliums hat es nicht mit einer unerreichbaren, utopischen Zukunft zu tun, sondern betrifft etwas, das wir schon jetzt zustandebringen können und was einst schon zustandegebracht worden ist, aber stets unvollkommen und unvollendet bleibt und deswegen unablässig verbessert werden muß. Die notwendige Kraft hierfür ist in der Welt bereits vorhanden, obwohl sie nie in ihrer ganzen Vollendungsmacht zutage tritt. Die totale Befreiung ist in der Hoffnung vorhanden, und diese Hoffnung ist es, die den Menschen zutiefst befreit, indem sie all das zerstört, was ihn zur Illusion verleiten könnte, das Ziel bereits erreicht zu haben, während man immer noch auf dem Weg dazu ist. Die prophetische Verkündigung des Verheißungswortes ist die stärkste Freiheitsgarantie.

Die entscheidende Rolle der Homilie

Eine jede der verschiedenen Klassen von Liturgieworten muß die erwähnten Aspekte der Erinnerung, der Aufforderung und der Verheißung enthalten, sonst verlöre sie ihre Befreiungskraft und ihre Fähigkeit, sich auf die politische Dimension

des Glaubens auszuwirken. Es gibt jedoch einen besonderen Redetypus, der bei der Aufgabe, die Befreiungsdynamik der Botschaft des Evangeliums freizusetzen, eine entscheidende Bedeutung hat, nämlich die Homilie. Die Homilie ist deswegen so wichtig, weil sie ein integrierendes Element einer ganzen Reihe von Aspekten der Liturgiefeier ist, die ohne sie in die Gefahr gerieten, bloß nebeneinander her, ja auseinander zu laufen.

Die Integration, die von der Homilie zustande gebracht wird, liegt auf verschiedenen Ebenen. Erstens ist die Homilie gleichsam der Angelpunkt für die beiden integrierenden Teile jeder Feier: das Wort und der Ritus. Und zwar nicht nur als ein einigendes Element objektiver Art, sondern in tiefer Verbindung mit den Versammlungsteilnehmern, die ja schließlich die sind, die das Wort hören und den Ritus feiern. Zweitens vereint die Homilie die Haupteigenschaften der übrigen Predigtarten, die in der Kirche üblich sind. Obwohl sie ihrem tiefsten Wesen nach eine Aufmunterung ist, das Wort in die Liturgiefeier und ins Leben umzusetzen, muß die Homilie die Anrufskraft der missionarischen Verkündigung und den Lehrreichtum der katechetischen Unterweisung beibehalten. Sie erwähnt nicht nur, sondern verkündigt und lehrt auch und führt schließlich zur Herzmitte des Mysteriums.⁵ Ein letzter, aber nicht weniger wichtiger Punkt: die Homilie integriert die verschiedenen Beiträge, die jedes Glied der Liturgiegemeinde dem andern zur Deutung des Gotteswortes und zur gegenseitigen Auferbauung bieten kann und soll. Sie ruft diese gegenseitigen Anregungen hervor, sichtet sie und nimmt sie in eine Einheit hinein, welche die möglichen Meinungsverschiedenheiten aufhebt und mit dem Glauben der Gesamtkirche verbindet.

Um ihren Auftrag genau zu erfüllen, darf die Homilie nicht nur in einer bloß wörtlichen oder rein allegorischen oder lediglich moralischen Bibelauslegung bestehen, sondern sie muß das Gute von jedem dieser Auslegungstypen nehmen und nach der Anagogie streben, d.h. totalisierend und wegleitend sein. Von einer Sinnerhellung der bei der Feier gesprochenen Worte ausgehend, führt sie die Hörer zu einer gläubigen Aneignung ihres Inhalts, zu einer lobpreisenden Feier des Wortes als einer Gottesgabe und zu einer praktischen Verwirklichung ihrer Lebenskraft. Damit trägt sie dazu bei, daß das Gotteswort proklamiert, gefeiert und ins Leben umgesetzt wird und so zu dem wird, was es zutiefst zu sein hat: das, was der Glaubensexistenz ihren letzten Sinn gibt.

Auf diese Ausrichtung der Homilie auf das Leben ist am meisten zu achten, wenn wir ihre ganze Befreiungskraft zur Entfaltung bringen und Gewähr leisten wollen, daß sie auf die gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten wirklich einwirkt. In der Praxis ist allerdings zu differenzieren. Zur Behandlung in einer Homilie eignen sich nur Tatbestände und Sachverhalte, die nicht mit Problemen zu tun haben, von denen nur ein einziger Zuhörer oder einige wenige Glieder der Gemeinde betroffen sind, sondern nur solche, die irgendwie alle angehen, wenn auch nicht in gleichem Maße. Es müssen Situationen sein, die irgendwie dringlich vom Gotteswort angeleuchtet werden müssen, wobei man sie jedoch nicht einfach auf «moralische» Probleme oder Gewissensfälle verkürzen darf, sondern es muß stets um tief verwurzelte Haltungen gehen, die dem Wesenskern der vom Evangelium vertretenen Geisteshaltung entsprechen. Zu der Frage, wie diese Erhellung vom Evangelium her zu geschehen hat, ist zu sagen: Die Homilie darf über alles sprechen, kann aber letztlich nur von etwas reden: von der Botschaft des Evangeliums. Es geht nicht an, daß der Prediger seine eigenen Meinungen oder diejenigen, die der Zuhörerschaft am meisten schmeicheln, als die einzigen ausgibt, die sich mit dem Gotteswort decken. Überdies muß man in jedem Moment eine Haltung einnehmen, die dem Worte Gottes den höchsten Respekt entgegenbringt. Man räume ihm, und nicht der aus dem Leben gegriffenen Begebenheit, den Primat ein und gebe nicht der Versuchung nach, zur Lösung aller unserer Probleme die Bibel heranzuziehen. Man muß sich unbedingt bemühen, in die Geisteshaltung des Evangeliums, wie sie im konkreten Text entdeckt wird, einzudringen und sie auf die betreffende Situation anzuwenden. Bei diesem Bemühen, die von der Bibel berichteten Begebenheiten zur Kenntnis zu nehmen, kommt es nicht so sehr auf die einzelnen Umstände an, sondern mehr auf die tiefe Einstellung, die Gott von den Menschen, auf die er sich befreiend auswirken will, verlangt, ihnen vorschlägt oder in ihnen weckt. Nur ein wirkliches Sich-Einfühlen in diese Haltungen kann uns die Gewähr dafür bieten, daß wir im aktuellen Geschehen den Anruf Gottes zu vernehmen wissen, der uns zur Bekehrung aufruft.⁶

«All das, was wir bis anhin überlegt haben, setzt voraus, daß der Prediger und die Kirche, deren Stimme er sein will, es nicht aufgeben, inmitten der kollektiven menschlichen Daseinswirklichkeit zu leben, sonst wird der gemeinsame existentielle

Humus fehlen, worin das Wort des Evangeliums Wurzel schlagen kann, und im Namen dieser Erfahrungswirklichkeit wird man ein Korrektiv, das in Erscheinung tritt und ihr doch fremd ist, mit Recht in Frage stellen können. Wenn man hingegen an der gemeinsamen Daseinswirklichkeit teilnimmt, wird man inne, welcher Kontrast zwischen dem, was man programmiert, und dem, was man lebt, bestehen kann, so daß man nicht nur zu sagen vermag, was sein soll, sondern auch auf neue moralische Werte hinzuwirken vermag. Das Evangelium ist nicht ein Rezeptbuch für fertige Lösungen, sondern ein Ethos, das mit den Lebenserfahrungen zu konfrontieren ist und so seine ethischen Sinngehalte geschichtlich ausformt. Darum be-

dingt und erheischt die Aufgabe der Kritik und des Anspornens, der Beunruhigung und des Vorausplanens eine Selbstkritik der Kirche und der Verkündiger der Heilsbotschaft. Die Solidarität predigen, ohne solidarisch zu sein, die Freiheit verkünden, während man sie unterdrückt, die gesellschaftliche und politische Dimension aufzeigen, während man den Glauben ganz privat lebt, bringt den aus dem Glauben erfolgenden Anruf stark um seine Autorität. Jeden Ruf zur Umkehr muß man zuerst an sich selbst richten. In dieser Dialektik wird die kirchliche Verkündigung das Wort in seiner ganzen Fülle und mit allen seinen Konsequenzen redlich und wirksam zu verkündigen vermögen.»⁷

¹ Vgl. A. Manaranche, *Je crois en Jésus-Christ aujourd'hui* (Le Seuil, Paris 1968) 36.

² Vgl. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Sígueme, Salamanca 1972); R. A. Alves, *Christianismo e opio o liberación?* (Sígueme, Salamanca 1973 (A theology of human hope [The World Publishing Company, Washington 1969]); J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre* (Herder, Barcelona 1972).

³ Vgl. D. Daube, *The Exodus pattern in the Bible* (Faber and Faber, London 1963).

⁴ Vgl. S. Pié, *Què és la salvació?: De la fe al la teologia* (Facultat de Teologia, Barcelona 1973) 3–20.

⁵ Vgl. J. Gelineau, *L'homélie forme plénière de la prédication: La Maison-Dieu* Nr. 82 (1965) 29–42.

⁶ Vgl. J. Llopis, *Exégesis bíblica y homilía litúrgica: Phase 11* (1971) 527–541.

⁷ J. A. Gimbernat, *Predicación y crítica social: Phase 10* (1970) 392.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOAN LLOPIS

geboren am 17. Juli 1932 in Barcelona, 1958 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Salamanca und Gregoriana sowie am Liturgischen Institut Sant' Anselmo, ist Doktor der Theologie und Diplomspsychologe, Professor für Liturgik an der Theologischen Fakultät von Barcelona und am Höheren Institut für Pastoral zu Madrid. Er arbeitet regelmässig mit an der Zeitschrift des Pastoralliturgischen Zentrums von Barcelona «Phase» und ist Direktor seines Liturgischen Instituts. Er veröffentlichte u.a.: *La inútil liturgia* (Barcelona 1972), *El entierro cristiano* (Madrid 1972).

Jürgen Moltmann

Das befreiende Fest

In Europa wurden durch Reformation, Puritanismus und Industrialisierung die Feste aus dem öffentlichen Leben verdrängt. Die moderne Arbeitswelt verlangte die Rationalisierung des Lebens auf Zweck, Mittel und Erfolg.¹ Für den angepaßten und disziplinierten Menschen wurde darum das Spiel im Fest zur Kindersache.² Je mehr er den Sinn seines Lebens in kalkulierten Zwecken sah, um so sinnloser erschien ihm das Zweck- und Nutzlose der Feste. Der aufklärerische Protestantismus reduzierte die Liturgien der christlichen Gottesdienste für diesen modernen Menschen auf Belehrung und Moral und schied die hymnischen

und doxologischen Elemente als überflüssig aus.³ Insofern stehen die Feste, die Spiele und die Liturgien der Gottesdienste heute in einem gemeinsamen Geschick. Mögen sie auch in sich selbst sinnvoll sein, so erscheinen sie doch nach außen als zwecklos.

Je mehr heute aber die Kritik an dieser Welt der Zwecke, Leistungen und Erfolge wächst, weil sich das Gefühl der Verarmung des Menschlichen in ihr ausbreitet, um so aktueller wird die Frage nach einer Wiedergeburt der Feste in der Kultur, der Spielfähigkeit im Leben und der Liturgie in der Darstellung der christlichen Freiheit.⁴ Die industrielle Gesellschaft hat das Interesse des Menschen einseitig auf die Eroberung und Beherrschung der Welt ausgerichtet. So lange der Mangel an Lebensmitteln vorherrscht und durch Arbeit überwunden werden kann, stehen Ökonomie und Industrie im Vordergrund. Können aber die elementaren Bedürfnisse befriedigt werden, dann kann es zu einer