

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 ¿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

Verlagerung des Interesses von der Herstellung des Lebens zur Darstellung des Lebens und damit zur Wiedergeburt der Festlichkeit in Kultur und Religion kommen.⁵ Der Weg der allseitigen Befreiung des Menschen von Mangel, Unterdrückung und Triebverzicht ist zwar etwas anderes als das sich darstellende Leben in der Freiheit. Jener Weg führt aber nicht zum Ziel, wenn er nicht selbst schon ein Vorgeschmack und eine Antizipation jener Freiheit ist.⁶ Der Zweck wird nur durch die Mittel geheiligt – nicht umgekehrt – und das Ziel wird nur durch die Wege zu ihm glaubhaft. Darum muß das Fest der Freiheit die Kämpfe der Befreiung ständig begleiten. Dann werden die Feste nicht weltflüchtig und die Kämpfe nicht weltstüchtig.

Für die Entdeckung des *befreienden Festes* brauchen wir 1. eine funktionale und eine kritische Analyse der gegenwärtigen sozialen Bedeutung des Festes, 2. eine theologische Darstellung des im und als Gottesdienst zu feiernden göttlichen Befreiungsgeschehens und 3. eine praktisch-theologische Perspektive seiner befreienden Wirkungen.

I.

Seit alters her gehören die gottesdienstlichen Feiern in die Kategorie des *Rituals*.⁷ Die funktionale Analyse zeigt, daß Rituale geschichtliche Kontinuität im Wechsel der Zeiten und Generationen herstellen. Durch Rituale werden ferner Einzelne in Gruppen und verschiedene Gruppen in größere Verbände integriert. Rituale ordnen mithin die geschichtliche Zeit und die soziale Umwelt. Mit ihnen werden Brüche und Konflikte überbrückt. Auch heute wird das Leben durch Rituale geordnet und in Krisen durch sie Sinn gestiftet. In religiös-kultischen Ritualen tritt zu diesen nützlichen Funktionen die zweckfreie Darstellung des Daseins und seiner Erfahrungen hinzu. Um ihren «demonstrativen Seinswert» (J. Buytendijk) zu verstehen, reicht deshalb die funktionale Analyse nicht aus.

In vor- und außerchristlichen Kulturen ist der Kult das *Fest der Götter*.⁸ In diesem Fest kehrt der reine Ursprung der Welt wieder und erneuert das Leben. Der Kultort ordnet als Symbol des Weltzentrums das Chaos zum Kosmos. Die kultischen Zeiten ordnen die fließende Zeit der Vergänglichkeit zum Zyklus der «ewigen Wiederkehr des Gleichen». An heiligen Orten und zu heiligen Zeiten kommen Götter und Menschen wieder wie im Urgeschehen zusammen. Der Mythos erzählt das Urgeschehen, die Kultliturgie repräsentiert es. Das

Fest hebt den Menschen zum Ursprung empor, «wo alles, wie am ersten Tage», ist. Das Fest hat hier Erneuerungscharakter. Es feiert die *restitutio in integrum*.

Die moderne Arbeitswelt hat dem Fest diesen Ursprungserneuerungscharakter genommen. Die Reproduktion des Lebens durch Arbeit hat die festliche Erneuerung des Lebens aus einem transzendenten Ursprung abgelöst. Feste, Künste und Feiertage sind in andere Funktionen gestellt, um der Arbeitswelt zu dienen. Formell haben sie die Rolle der *Suspension* jener Gesetze und Verhaltensweisen bekommen, die das tägliche Leben regulieren.⁹ Eine erste materiale Funktion solcher Suspensionen wird oft in ihrem politisch und psychisch zweckvollen *Ventilcharakter* gesehen.¹⁰ Jede repressive Herrschaft muß zeitweise Ventile schaffen, damit die aufgetauten Aggressionen gegen sie gefahrlos abreagiert werden können. Das bedrückte Volk braucht «Brot und Spiele», um die Unterdrückung ertragen zu können. Das gilt auch psychologisch für erzwungene Triebverzicht. Ohne zeitweise geöffnete Ventile ist das psychische Gleichgewicht im Zustand der Selbstbeherrschung nicht zu halten. Wo aber Feste, Spiele und Freizeiten als Ventile wirken, dienen sie der mit Freiheit unversöhnten Herrschaft. Als zweite Funktion der Suspension kann die *Entlastung* angesehen werden. Weil das tägliche Leben von Anspannung, Belastung und Leistung geprägt ist, braucht es zeitweise Entspannungen und Entlastungen. Man macht «Urlaub», um seine Spannkraft wiederherzustellen. Diese Wirkung wird von vielen Menschen auch im sonntäglichen Gottesdienst gesucht. Darum setzen sich provozierende Experimente mit der Liturgie nur selten durch. Über beide Funktionen hinaus geht der Verdacht, daß Feste, Spiele und Kulte die Mängel und Versagungen des genormten Lebens mit einer irrealen Traumwelt von Freiheit nur *kompensieren*: «Freiheit ist nur in dem Reich der Träume/und das Schöne blüht nur im Gesang» (Fr. Schiller).

Dieses «Opium des Volkes» wird heute jedoch nur noch selten von den Religionen, hingegen viel erfolgreicher von den moderneren Traun- und Ideologiefabriken produziert. Der Umgang mit Freiheit in Form von Ventilen, Entlastungen und Kompensationen ist sicherlich ein entfremdeter Umgang mit Freiheit. Doch auch ein unfreier Umgang mit Freiheit ist ein Umgang mit Freiheit. Das darf man nicht übersehen.

Die Entfremdung des Umgangs mit Freiheit in der beschriebenen Weise wird dort durchbrochen,

wo in Festen, Spielen und Kulturen *Alternativen* zur alltäglichen Arbeitswelt sichtbar und wirksam gemacht werden. Dann ist ihr Sinn dem jener Kunst verwandt, die zur gewöhnlichen Umwelt des Menschen eine außerordentliche «Gegen-Umgebung» (McLuhan) aufbaut, um durch bewußte Konfrontation schöpferische Freiheit zu erwecken. Sie dienen dann nicht mehr allein der reproduktiven Phantasie, die die Mühe des Alltags abarbeitet, sondern viel mehr der produktiven Phantasie, die die Spielräume zukünftiger Freiheit erkundet und ausprobiert. Sie spielen dann nicht mehr mit den irrealen Möglichkeiten der Gegenwart, sondern mit den realen Möglichkeiten der Zukunft. Sie kompensieren vorhandene Unfreiheit nicht mit einer nur geträumten Freiheit, sondern lösen den Bann der Unveränderlichkeit des Lebens auf, indem sie zur realen Befreiung ermutigen. Die Funktionen der Entlastung, des Ventils und der Kompensation haben stabilisierende Wirkung auf die Welt von Arbeit und Herrschaft. In den Funktionen der Antizipation, der Alternative und des Experiments kommt durch Feste und Kulte eine sonst unbekannte Freiheit ins unfreie Leben hinein. Der Bann des Schicksals und der Eindruck subjektiver Ohnmacht lösen sich auf, wo in Fest und Kult die ganz anderen Möglichkeiten und Kräfte der Befreiung erfahren werden.

Eine *funktionale Theorie* geht gewöhnlich von der vorhandenen Arbeitswelt aus und sieht nur den Dienstleistungscharakter der Feste und Kulte für diese Welt. Sie wird damit selbst zum Moment der Stabilisierung dieser Welt. Eine *kritische Theorie* muß dagegen von der in Fest und Kult erfahrenen Freiheit ausgehen, um deren befreiende Wirkung auf Menschen und Verhältnisse zu erkunden. Beide Theorien ergänzen sich insofern, als die kritische Reflexion auf den meist unbewußten «Sitz» der Feste und Kulte «im Leben» der modernen Welt unerläßlich geworden ist, soll das Fest der Freiheit befreiend und nicht stabilisierend wirken. Über beide Theorien aber muß eine *materiale Darstellung jener Freiheitserfahrung* selbst hinausführen, um die es sich handelt. Nur von ihr her lassen sich die ihr entsprechenden Funktionen finden und bestimmen. Welche Freiheit wird im christlichen Gottesdienst gefeiert, so daß man von ihm als von einem «befreienden Fest» reden kann?

II.

Der christliche Gottesdienst war und ist ursprünglich das Fest der Auferweckung Christi von den Toten.¹¹ Er wurde deshalb am ersten Tag der Wo-

che, am Sonntag, bei Sonnenaufgang gefeiert. Es wurde eucharistisch mit Brot und Wein gefeiert. Gottesdienst und Eucharistie verbinden auf singuläre Weise Vergangenheit und eschatologische Zukunft, Erinnerung und Hoffnung.¹² Die Vergegenwärtigung des Leidens und Sterbens Christi ist Hoffnung im modus der Erinnerung (E. Bloch), und die vergegenwärtigte Zukunft des Herrn ist Erinnerung im modus der Hoffnung. Der von dieser Welt Gekreuzigte wird als Befreier dieser Welt erwartet, und seine Befreiung wird jetzt schon in den Kräften des Geistes erfahren. Im Einklang von Vergangenheit und Zukunft, von Erinnerung und Hoffnung wird Gegenwart als Freude an dieser Freiheit erlebt. Als Grund dieser Freiheit wird die Auferweckung des Gekreuzigten in die kommende Herrlichkeit Gottes erinnert. Die Wirkung der Freiheit wird im Glauben erfahren. Die Vollendung der Freiheit wird vom Kommen Christi zu der ganzen geknechteten Kreatur erhofft (Röm 8, 11). Im Gottesdienst und in der Eucharistie werden Menschen in diesen endzeitlichen Prozeß der umfassenden Befreiung der Welt zum Reich der Herrlichkeit hineingenommen. Sie feiern diese Freiheit im eschatologischen Jubel und bringen sie in die Welt, indem sie ihr Kreuz auf sich nehmen. Die Erinnerung an das Leiden des Gekreuzigten verbietet es, dieses Fest als Ausflucht aus den leidvollen irdischen Verhältnissen zu verstehen. Es macht viel mehr das verstummte Leiden der Menschen und der Kreatur im Seufzen des Geistes laut.¹³ Die Hoffnung auf den Auferstandenen verbietet es, dieses Leiden ohne Hoffnung nur zu beklagen oder seine Ursachen ohne Freude nur anzuklagen. Der Glaube an Christi Auferweckung von den Toten führt tief in die Solidarität mit der unerlösten Welt hinein. Wo die Freiheit so nahe herbeigekommen ist, beginnen die Ketten zu schmerzen. Er befreit aber zugleich von dem Gesetz und Schicksal dieser Welt zu einem neuen schöpferischen Leben. Die Freude an der Gegenwart der Freiheit durch Versöhnung ist also mit dem Schmerz an vorhandener Unfreiheit und mit der Hoffnung auf Erlösung der Welt von ihr verbunden.

In der Perspektive der alltäglichen Geschichte ist die Auferstehung Christi nicht zu beweisen und wirkt absurd. Denn in der Perspektive der Geschichte herrscht der Tod und ist der Tod das Ende für jeden Menschen. Etwas beweisen, heißt immer etwas Neues in das System des schon Bekannten einzuweisen. Stellt aber die Auferstehung Christi das bekannte System der alltäglichen Welt

mit seinem Kreislauf von Gesetz, Schuld und Tod in Frage, so kann es in jenem System auch nicht bewiesen werden. Ganz anders aber wird es, wenn wir die alltägliche Geschichte in der Perspektive der Auferstehung Christi sehen.¹⁴ Dann wird das Selbstverständliche absurd. Dann wird jenes Gesetz aufgehoben. Dann wird die Unausweichlichkeit der Geschichte gebrochen. Denn dann bedeutet Glauben, die schöpferische Freiheit Gottes zu erkennen, der das Unmögliche möglich macht, das Nichtseiende ins Sein ruft (Röm 4, 17) und das von der Welt Verachtete zu Ehren bringt (1 Kor 1, 26–31), und an dieser Schöpfungskraft Gottes teilzunehmen. Freiheit ist dann nicht mehr «Einsicht in die Notwendigkeit», sondern die schöpferische Kraft zum neuen Leben. Daraus folgt, daß die Auferweckung des Gekreuzigten die *eschatologische Alternative* zum System dieser Welt und Gesellschaft darstellt. Sie wird als eine solche Alternative festlich gefeiert und als Antizipation der Freiheit in das unfreie Leben gebracht. Man kann von der Auferstehung Christi nicht sprechen, ohne im Glauben den Geist der Auferstehung zu erfahren und die Freiheit dieses Geistes zu ergreifen. Mit der Auferstehung Christi beginnt gemäß dieser Freiheitserfahrung des Glaubens der Prozeß der Neuschöpfung der Welt. Er wird vollendet, wenn auch den Toten Gerechtigkeit widerfährt und alle «Herrschaft, Obrigkeit und Gewalt» zusammen mit dem Tod vernichtet werden, «auf daß Gott sei alles in allem» (1 Kor 15, 28).

Die Freiheitserfahrung, die der Glaube an Christi Auferstehung macht, ruft Spott über «die Welt mit ihrem großen Zorn» (P. Gerhard) hervor. Osterlieder rühmen seit alters her den Sieg des Lebens, indem sie exorzistisch den Tod auslachen, die Hölle verspotten und den Herren dieser Welt ohne Furcht begegnen.¹⁵ Schon das älteste Osterlied 1 Kor 15, 55–57 zeigt das:

«Der Tod ist verschlungen in Sieg.

Tod, wo ist Dein Stachel?!

Hölle, wo ist Dein Sieg?!

Gott aber, sei Dank, der uns den Sieg

gibt durch unseren Herrn Jesus Christus.»

Osterpredigten im Mittelalter und noch zu Beginn der Neuzeit sollen mit einem Witz begonnen haben. Das Lachen nimmt der Bedrohung ihren Ernst und entwaffnet. Es zeigt unangreifbare Freiheit dort, wo der Gegner mit Angst und Schuldgefühl gerechnet hatte. Und wenn das Fundament aller Bedrohung des Menschen der Tod ist, dann beginnt mit Ostern in der Tat die Befreiung der Unterdrückten. Das befreiende Fest der Auferstehung

Christi steht zwischen der vergehenden Sklaverei und dem kommenden Leben in Freiheit. In ihm wird die Freude an der Freiheit dargestellt, weil anders Freiheitserfahrung nicht begriffen werden kann.

Steht das befreiende Fest am Anfang der Woche, so weist es symbolisch zurück auf die *Schöpfung im Anfang* (2 Kor 4, 6). Der Glaube versteht darum auch die Schöpfung aller Dinge als ein Befreiungsgeschehen. Ruft der Schöpfer durch sein Wort aus dem Nichtsein ins Dasein und aus dem Chaos zur Ordnung, so sind alle Dinge aus Freiheit geschaffen und zur Freiheit bestimmt. Als Schöpfung aus der Freiheit Gottes verstanden, ist das Dasein der Welt nicht notwendig. Es gibt keine zweckrationale Begründung dafür, daß überhaupt etwas ist und nicht mehr nichts. Die Theologie bringt die Freiheit der Welt mit folgender Reflexion zum Ausdruck: wäre die Schöpfung für Gott selbst notwendig, so wäre Gott nicht ihr Schöpfer. Wäre sie nur ein Zufall, so wäre ihr Schöpfer nicht Gott, sondern ein launischer Dämon. Schöpfung ist mithin keine notwendige Entäußerung Gottes und auch kein Wesensausfluß aus seiner Fülle. Gott ist frei, aber er handelt nicht willkürlich. Wenn er etwas schafft, was nicht göttlich, aber auch nicht nichtig ist, so hat es seinen Grund nicht in sich selbst, sondern im Wohlgefallen Gottes. Gott schafft aus Freiheit eine Schöpfung, die ihm entspricht. Zwischen Notwendigkeit und Willkür hat damit die Theologie die Welt als ein schöpferisches Spiel seines grundlosen und ihm doch zutiefst entsprechenden Wohlgefallens zu verstehen gelehrt. «Wenn wir sagen, der schöpferische Gott spielt, so hüllt sich in dieses Bild die metaphysische Einsicht, daß die Schöpfung der Welt und des Menschen zwar göttlich sinnvolles, aber in keiner Weise notwendiges Tun darstellt.»¹⁶

Das befreiende Fest der Auferstehung Christi weist damit zurück auf das schöpferische Geheimnis Gottes und den grundlos wohlgefälligen Spielcharakter der Schöpfung. Die Freude an der erfahrenen Befreiung findet sich im Einklang mit der Freude der ganzen Schöpfung am Dasein. Der demonstrative Seinswert, der in allen Gestalten des Lebendigen steckt, kommt in der Freude des Menschen an seiner Befreiung zur Sprache, was umgekehrt bedeutet, daß jene Freiheitserfahrung ihre kosmische Dimensionen entdeckt. Die Osterliturgie der orthodoxen Kirche hat sich deshalb immer zugleich als kosmische Liturgie verstanden und dargestellt. Der Gotteskindschaft als Symbol des befreiten Menschen entspricht die freie Schöpfung

und das «Spiel als Weltsymbol». ¹⁷ Werden im befreienden Fest diese kosmischen Dimensionen entdeckt, so folgt daraus für den alltäglichen Umgang mit der Welt eine Alternative. Ist dieser Umgang in unserer Gesellschaft durch die *Ausbeutung* des Objektes Natur bestimmt, so werden jetzt die Möglichkeiten des *Zusammenspiels* und der Kooperation sichtbar, die die Natur als *Partner* anerkennen. Wird im befreienden Fest die Auferstehung Christi als Antizipation der universalen Totenaufstehung gefeiert, so weist es auf die *Schöpfung der Endzeit* voraus, d.h. auf die Neuschöpfung aller Dinge, das Reich Gottes, das Reich der Herrlichkeit. Die christliche Eschatologie hat dieses Ende der Geschichte niemals als Erfolg der geschichtlichen Bemühungen oder als Endzweck der sittlichen Anstrengungen des Menschen dargestellt. Es hat jenes Ende der Geschichte als Beendigung der Geschichte von Herrschaft und Arbeit mit ästhetischen Kategorien bedacht: als Lobgesang unendlicher Freude, als abwechslungsreichen Reigentanz der Erlösten, als vollendete Harmonie von Leib und Seele, Natur und Mensch in der offenkundigen Herrlichkeit Gottes. Sie hat die Daseinsfreude des erlösten Seins nie mit den Farben des hier von Mühe, Arbeit und Schuld beschädigten Lebens ausgemalt, sondern mit dem, was – nach Ernst Bloch – «jedem in die Kindheit scheint», nämlich unbeschwertes Lachen, hingebende Bewunderung und neue Unschuld. Die Visionen des erlösten Seins stammen nicht aus der Welt des Kampfes und der Arbeit, sondern aus der Welt kindlichen Urvertrauens. Das Spiel der Herrlichkeit soll das Leiden des Kampfes und den Ruhm der Siege ablösen. Der Auferstandene, dessen Fest gefeiert wird, ist der «Vortänzer im mystischen Reigen» (Hippokyt) und die Kirche ist seine «mittanzende Braut». ¹⁸ Der sogenannte Endzweck der Geschichte ist deshalb für das christliche Bedenken des Endes kein Zweck, sondern die Befreiung eines nach Zwecken und Leistungen vom Gesetz unterworfenen Lebens zur Freude Gottes. Der Mensch soll dann «mit Himmel und Erde und Sonne spielen und allen Kreaturen», sagte Luther. «Alle Kreaturen werden Lust, Lieb und Freude haben und mit Dir lachen und Du hingegen mit ihnen, auch dem Leibe nach.» ¹⁹ Von dieser neuen Welt der Freude an umfassender Freiheit gibt das *befreiende Fest* einen Vorgeschmack, eine Vorahnung und als Tat schon einen Anfang. Das befreiende Fest ist die Vorwegnahme der festlichen, freien Welt Gottes. Werden in ihm auf diese Weise die eschatologischen Dimensionen der Freiheit ent-

deckt, so folgt daraus für das alltägliche Leben wiederum eine Alternative: dieses Leben ist nicht ein Vorkampf, sondern ein Vorspiel, nicht eine Vorarbeit, sondern ein Vorschein des kommenden Lebens der Freude. Was aus der vergehenden Zeit in Ewigkeit bleibt, liegt in den Augenblicken der Gnade, im Glück der Liebe und in den Erfahrungen der Befreiung, nicht aber im Ruhm der Leistung und der Anstrengung. Denn jene Freiheit zeigt sich hier schon leiblich in der unbewußten Grazie, der Anmut und Lieblichkeit einer Lebensgestalt, wie sie Dostojewski an der Hure Sonja schilderte. «Die Schönheit wird die Welt erlösen.» ²⁰ Nach den Erfahrungen des Auferstehungsglaubens ist Gott selbst als Inbegriff der Freiheit «schön», weil er Freude ausstrahlt (K.Barth). Nachdem die «Herrschaft Gottes» so sehr moralisiert wurde, daß sie nicht mehr Freiheit, sondern nur noch Gehorsam verlangt, ist es Zeit, die Herrlichkeit Gottes wieder zu entdecken, die zur Freude befreit. ²¹ Ohne diese Entdeckung gibt es kein befreiendes Fest.

III.

Versuchen wir zuletzt die befreienden Wirkungen des Festes der Auferstehung Christi zu erkunden, so stoßen wir zunächst auf die Einwirkung ästhetischer Kategorien auf moralische Kategorien. Der sittliche Ernst der Befreiung und Verbesserung der Welt neigt zum totalitären Anspruch. Er läßt keine Zeit zur festlichen Freude und verdirbt den Geschmack am Schönen. Wenn sich der christliche Glaube unter das moralische Gesetz beugt, so fühlt er sich genötigt, das Gesetz der alten Welt mit dem Gesetz der neuen Welt auszutreiben. Das aber schafft nicht Freiheit, sondern neue Unfreiheit. Die christliche Kirche gerät dann in den Krampf, sich überall nützlich machen zu müssen, um ihre Daseinsberechtigung zu beweisen, und verliert so die Alternative, die sie zu bieten hat. Besinnt sie sich aber auf das befreiende Fest als sinnvollen Ausdruck ihrer Freiheitserfahrung, dann hebt sie den moralischen und politischen Ernst des Machens der Geschichte durch eine gelassene Freude am Dasein selbst auf. Jener kämpferische Ernst wird dadurch keineswegs überflüssig. Er wird vielmehr aufbewahrt und gegen seine totalitäre Dämonie auf der einen und gegen die Verzweiflung an ihm auf der anderen Seite geschützt. Er verliert den Erfüllungswahn ebenso, wie er vor der Resignation am Unerfüllbaren bewahrt wird. Die ästhetische Freude an der Freiheit wirkt befreiend auf die notwendigen Befreiungskämpfe. Denn sie löst die

Entfremdungen, die in solchen Kämpfen immer entstehen, auf. Sie wirkt wie das Evangelium auf das Gesetz oder der Indikativ des neuen Seins auf den Imperativ der Erneuerung des Lebens.

Freiheit im Licht der Auferstehungshoffnung hat zwei Seiten. Sie ist lebendig im befreienden Protest und sie lebt von der Überschwenglichkeit der Zukunft.²² Weil Auferstehung den Tod überwindet, widersetzt sich der Protest dem Tode und der Macht des Todes mitten im Leben. Er widersetzt sich dem persönlichen Tod der Apathie, dem sozialen Tod der Verlassenen und dem lauten Tod der Bomben. Er protestiert gegen alle Herrschaft, die auf Todesbedrohung aufgebaut ist. Freiheit ist lebendig im Widerstand gegen die innere und äußere Verneinung des Lebens. Freiheit lebt aber nicht von diesem Protest, sondern von der Hoffnung auf größere Erfüllung. «Um wieviel mehr», sagt Paulus oft, wenn er nicht über die «Befreiung von», sondern über die «Freiheit zu» redet (Röm 5, 15–20). Gottes Gnade ist größer als die Sünde der Menschen. Seine Freiheit ist mehr als nur Be-

freierung von Unterdrückung. Seine neue Schöpfung ist größer als die Vergangenheit der Menschen. Das kann man die «Ökonomie der unverdienten Fülle» (P. Ricœur) nennen. Das «Dennoch», mit dem wir der Unterdrückung widerstehen, ist nur die dunkle Kehrseite der Hoffnung «Um wieviel mehr». Der Widerstand muß in der Hoffnung begründet sein, wenn er nicht zum Haß und zur Rache entarten soll. Die Hoffnung muß zu jenem Widerstand führen, wenn sie nicht zum Opium des Volkes werden will. Die Überschwenglichkeit der Hoffnung kann nur in festlichen Ekstasen gefeiert werden. Aus ihnen entstehen immer neue Widerstandshaltungen gegen die verschiedenen Formen des unfreien Lebens. Auch wenn das befreiende Fest geschichtlich nicht vollständig in Befreiungsbewegungen übersetzt werden kann, ist es darum doch nicht sinnlos, denn es leuchtet zukünftigen besseren Gelegenheiten voran. Als befreiendes Fest verstanden, wird der christliche Gottesdienst zum «messianischen Intermezzo».²³

* Die Gedanken dieses Artikels sind ausführlicher dargestellt in J. Moltmann, Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (München 1972).

¹ Vgl. dazu M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I (1947) 17–236.

² J. Huizinga, Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel (1956).

³ P. Graff, Die Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands I (1921), II (1939).

⁴ Dazu H. Cox, The Feast of Fools. A theological Essay on Festivity and Fantasy (Cambridge 1969) (deutsch: Das Fest der Narren [Stuttgart 1970]), D.L. Miller, Gods and Games: Toward a Theology of Play (New York 1970); R.E. Neale, In Praise of Play. Toward a Psychology of Religion (New York 1969); G.M. Martin, «Wir wollen hier auf Erden schon...» (Stuttgart 1970).

⁵ Diesen Unterschied zwischen Herstellung und Darstellung hat H. Plessner, Zwischen Philosophie und Gesellschaft (Bern 1953) besonders schön herausgearbeitet.

⁶ Den Zusammenhang zwischen Befreiungsfest und Befreiungskampf zeigt J.H. Cone, The Spirituals and the Blues. An Interpretation (New York 1972) (deutsch: Ich bin der Blues und mein Leben ist ein Spiritual [München 1973]).

⁷ Vgl. zur funktionalen Ritualforschung E. Durkheim, Grundformen des religiösen Lebens = Soziologische Texte 19 (1970).

⁸ Dazu u.a. E. Hornung, Geschichte als Fest (Darmstadt 1966); K. Kerényi, Vom Wesen des Festes: Antike Religion (München 1971) 43–67; M. Eliade, Der Mythos der ewigen Wiederkehr (Düsseldorf 1962).

⁹ G. Lukacs, Ästhetik, Teil 1, 2 (Neuwied 1963) 577ff stellt diesen «Suspensionscharakter der ästhetischen Sphäre» heraus. Im ästhetischen Akt ruht der Mensch vom Zwang des Handelns aus.

¹⁰ Vgl. Fr. Flögel, Geschichte des Groteskekommischen. Ein Beitrag zur Geschichte der Menschheit (Liegnitz/Leipzig 1788).

¹¹ Über dieses Verständnis der Auferweckung Christi

siehe ausführlicher J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott (München 1972) 147ff.

¹² Thomas von Aquin, S. Th. III, 9, 60, a. 3: «Sacramentum est et signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae; et prognosticum, idest praenuntiativum, futurae gloriae.»

¹⁴ Dazu R. Garaudy, L'Alternative (Paris 1972) (deutsch: Die Alternative [Wien/München 1973]), 116ff zur «Theologie der Hoffnung».

¹⁵ Fr. Flögel aaO. gibt viele Beispiele für den risus paschalis.

¹⁶ H. Rahner, Der spielende Mensch (1960) 12ff.

¹⁷ E. Fink, Spiel als Weltsymbol (Stuttgart 1960).

¹⁸ Zit. H. Rahner aaO. 44ff: «Die spielende Kirche».

¹⁹ M. Luther: WA 39 I, 48.

²⁰ J. Moltmann, Dostojewski und die «Theologie der Hoffnung»: Entscheidung und Solidarität, Festschr. für Joh. Harder (Wuppertal 1973) 163–178.

²¹ Dazu regt das große Werk von H. U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I (1961ff) an.

²² P. Ricœur, La liberté selon l'esperance: Le conflit des interprétations (Paris 1969) 393–415.

²³ A.A. van Ruler, Droom en Gestalte (Amsterdam 1947); Gestaltwerdung Christi in der Welt (Neukirchen 1956).

JÜRGEN MOLTSMANN

geboren am 8. April 1926 in Hamburg, Mitglied der evangelisch-reformierten Kirche. Er studierte an der Universität Göttingen, promovierte und habilitierte sich in Theologie, war 1958–1963 Professor an der kirchlichen Hochschule Wuppertal, 1963–1967 Professor für systematische Theologie an der Universität Bonn und ist jetzt Professor für systematische Theologie an der Universität Tübingen. Er ist Herausgeber von «Evangelische Theologie» und veröffentlichte u.a.: Prädestination und Perseveranz (1961), Theologie der Hoffnung (1968), Perspektiven der Theologie (1968), Der Mensch (1971), Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (1971).