

Georg Braulik

DIE POLITISCHE KRAFT DES FESTES BIBLISCHE AUSSAGEN*

Liturgie im Spannungsfeld von Tagespolitik und Weltverlust

Erinnern wir uns: Es war kurz vor dem Umbruch in den osteuropäischen Staaten. Damals wurden die Kirchen zu Asylstätten für Demonstranten und Wallfahrer; Gottesdienste, Predigten, Friedens- und Nachtgebete bekamen höchste politische Brisanz. Die Systeme der Macht reagierten mit Schlagstöcken, Tränengas und Verhaftungen. Für kurze Zeit war das gesellschaftskritische Potential kirchlicher Feiern ins Bewußtsein der Weltöffentlichkeit gerückt. Sicher hat dann noch vieles andere dazu beigetragen, daß die Regime schließlich stürzten. Die Hoffnungen, die bei dieser Wende aufblühten, sind allerdings heute bei vielen Menschen einer tief sitzenden Enttäuschung gewichen. Das kapitalistische Wirtschaftssystem zum Beispiel, von dem man Wunder der Humanisierung und des Wohlstands erwartet hatte, zeigt inzwischen immer mehr seine negativen Kehrseiten. Was aber die Kirche und ihre Liturgie angeht, so droht sie auch in Osteuropa zum religiösen Subsystem einer komplexen Gesellschaft, wie sie für unsere modernen westlichen Demokratien kennzeichnend ist, zu werden; zu einer Symbolwelt mit streng auf den Individualbereich begrenzten Funktionen und mit Ritualen vor allem an den Krisenpunkten des menschlichen Lebens, aber ohne Auswirkungen auf andere Systeme wie die Systeme von Sozialisierung, Kommunikation und Wirtschaft, die ihrer eigenen, vom Glauben unabhängigen Sachlogik folgen. Vielleicht haben sich unsere Kirchen, auch wenn sie vom Weltauftrag der Christen sprechen, mit dieser Rolle längst abgefunden. Denn welches Kirchenbild, welches Programm von „Volk Gottes“, das heißt „Gesellschaft Gottes“, vermitteln heute unsere Eucharistiefiern?

Ich möchte daher vor dem Hintergrund eines tagespolitisch gefärbten liturgischen Aktionismus einerseits und des Welt- und Gesellschaftsverlustes von Liturgie andererseits nach der politischen Kraft fragen, die das Fest entfalten könnte, wenn wir es im Sinn der Bibel verstehen. Als Alttestamentler entwickle ich mein Thema aus alttestamentlichen Schriften, versuche dabei aber, Gemeinsamkeiten mit der neutestamentlichen Sicht beziehungsweise mögliche Impulse für unsere Situation herauszuarbeiten¹.

1. Das Fest als Geburtsort der richtigen Gesellschaft

Bei der Lektüre des Alten Testaments stößt man zum ersten Mal im Buch Exodus auf das Fest. Dabei geht es sofort um Politik. Es ist die Stelle, wo Mose und Aaron beim Pharao für die versklavten Israeliten intervenieren und ihm sagen: „So spricht Jahwe, der Gott Israels: Laß mein Volk ziehen, damit sie mir in der Wüste ein Fest feiern können!“ (Ex 5, 1). Dieses Fest hängt zweifellos mit einem hochpolitischen Akt, dem Exodus aus Ägypten, zusammen. Aber die Befreiung aus der gegenwärtigen Unterdrückung und Ausbeutung ist nicht das einzige, auch nicht das einzige politische Ziel. Die Menschen nämlich, die aus ihrer alten Gesellschaft ausziehen und sich beim Gottesberg versammeln, werden im Fest zur alttestamentlichen Kirche und erhalten das Gesetz Gottes, seine Sozial- und Gesellschaftsordnung. Das bedeutet: das Fest ist auch die Geburtsstätte der richtigen Gesellschaft. Und noch eine Beobachtung, die theologisch entscheidende: Eigentlich sollte Israel nur ein Fest für Jahwe in der Wüste feiern, also etwas, das ganz auf Gott selbst zielte, und zwar an einem Ort, an dem alle Voraussetzungen für menschliches Wohl fehlen. Dabei zeigt sich aber etwas Paradoxes: Wer um Gottes willen aus dem Ägypten seiner alten Gesellschaft in die Wüste zieht, dem schenkt Gott in seiner Sozialordnung auch die Lösung der Probleme eines menschlichen Miteinander und der Weltgestaltung, den führt er in ein Land, wo Milch und Honig strömen².

Wenn man aufgrund der Bibel so etwas sagt, bekommt man schnell zu hören: Das mag damals so gewesen sein. Für die Kirche von heute ist das sicher nicht mehr möglich. Sie ist doch kein Volk wie Israel, und wir können auch nicht aus unserem Land einfach in ein anderes ziehen. Das stimmt natürlich.

Streng genommen galt das aber auch schon für Israel. Zumindest ab einem bestimmten Zeitpunkt seiner Geschichte ist Israel als Volk nicht primär ethnisch, sondern vom Glauben an Jahwe bestimmt, ist also Volk im Sinn von Gesellschaft Jahwes. Auch das Land Israels ist, so sehr es auch eigenen Grund und Boden meint, theologisch konstituiert: es ist niemals autonomer Besitz oder Ort einer säkularen Existenz, sondern das Gebiet, wo die Gesellschaftsordnung Gottes verwirklicht wird. Deshalb wiederholen sich „Exodus“ und „Landnahme“ im Sinn eines Gesellschaftswechsels auch in der späteren Geschichte Israels. Auch wenn Israel bereits in Kanaan wohnt, dort den Fruchtbarkeitsgottheiten nachläuft und sich in eine Sklavenhaltergesellschaft verwandelt, führt Gott es nach dem Propheten Hosea wieder in die Wüste hinaus. Dazu bedarf es keiner Ortsveränderung, denn das eigene Land ist infolge des gesellschaftlichen Fehlverhaltens zur Wüste geworden. Obwohl also Israel im Land bleibt, muß ein Auszug geschehen, durch den es zu seiner ersten Liebe zurückfindet. Ihm schenkt Gott Gerechtigkeit und Recht und verwandelt das Land wieder in Segen (Hos 2, 16–25). Ich sehe keinen Grund, warum Analoges nicht auch für unsere christlichen Gemeinden gelten könnte. Aber zurück zum Fest

und seiner wichtigsten politischen Wirkung, dem Neuwerden von Gesellschaft.

Nicht nur Exodus und Landnahme, sondern auch die Versammlung des Volkes am Gottesberg und das Hören der Tora gehören zur kanonischen Geschichte und sollen die weitere Existenz Israels prägen. Israel muß sich sogar regelmäßig in einem „festlichen Lernritual“⁴³ in diese Ursituation hineinbegeben. Dadurch wird es im kollektiven Bewußtsein als Gesellschaft Jahwes wiedergeboren. Die Anweisung dazu steht in Dtn 31, 10–13:

„Am Ende jedes siebten Jahres, in einer der Festzeiten des Brachjahres, nämlich beim Laubhüttenfest, wenn ganz Israel zusammenkommt, um an der Stätte, die Jahwe auswählt, das Angesicht Jahwes, deines Gottes, zu schauen, sollst du diese Tora vor ganz Israel vortragen. Versammle das Volk – die Männer und Frauen, Kinder und Greise, dazu die Fremden, die in deinen Stadtbereichen Wohnrecht haben –, damit sie zuhören und damit sie lernen und Jahwe, euren Gott, fürchten und darauf achten, daß sie alle Worte dieser Tora halten. Vor allem ihre Kinder, die das alles noch nicht kennen, sollen zuhören und lernen, Jahwe, euren Gott, zu fürchten.“

Es ist das „Brachjahr“, in dem jedem Volksgenossen die Schulden erlassen werden (Dtn 15, 1–3). Die Egalität der Exodusgeneration ist somit wieder da. Zugleich wird das Laubhüttenfest gefeiert, an dem alle eingeladen sind, sieben Tage lang in Jerusalem zu essen, zu trinken und fröhlich zu sein (Dtn 16, 13–15). Mitten in dieser Fete geschieht es dann: die deuteronomische Tora wird vorgesprochen und von den versammelten Tausenden im Chor nachgesprochen. Das gemeinsame Hören und Wiederholen des Textes erzeugt im Innern „Furcht Jahwes“, also jenen faszinierenden Schauer, den Israel erstmals bei der Theophanie am Gottesberg gespürt hat. Als Folge davon soll es sein ganzes Leben auf dieses göttliche Geheimnis ausrichten (Dtn 5, 23–29). Was das heißt, wird in den Einzelbestimmungen der deuteronomischen Sozialordnung erläutert. So wächst aus dem Fest erneut „Volk Jahwes“, das heißt: Gesellschaft Gottes. Ja es geschieht noch mehr: Diese Gesellschaft findet bei Fest und Feier auch ihre reinste Selbstdarstellung.

Darüber hat im Alten Testament zum ersten Mal das Buch Deuteronomium mit einer gewissen Systematik reflektiert. Seine Festtheorie⁴, die einen Teil einer umfassenden Theologie des Volkes bildet, entwickelt zwei Grundtypen von Liturgie, genauer von „Volksliturgie“. Der eine Typ zeigt sich am deutlichsten in der Leidensgedächtnisfeier des Pascha, der andere in den beiden Erntefesten, dem Wochen- und dem Laubhüttenfest. Darauf möchte ich im folgenden näher eingehen. Ich skizziere zunächst den historischen Hintergrund der Kultgesetzgebung des Deuteronomiums. Im Anschluß daran orte ich jeweils den religionspolitischen Sitz im Leben der drei Hauptfeste und beschreibe ihre gesellschaftspolitische Auswirkung. Wo von der Liturgie her die Gesellschaft Israels erneuert wird, beziehe ich mich in der Hauptsache synchron auf die Endgestalt des Buches.

2. Die religions- und gesellschaftspolitische Dimension der deuteronomischen Liturgiereform

Der geschichtliche Horizont

In der zweiten Hälfte des 8. und im 7. vorchristlichen Jahrhundert erschütterte das neuassyrische Reich durch seine militärische Macht und die Siege, die es im Namen seines Gottes Assur erkämpfte, den ganzen Alten Orient. Seine wirtschaftliche Kraft, seine Bildung und nicht zuletzt sein prunkvoller Kult verunsicherten zutiefst das Selbstbewußtsein und die religiöse Sinnwelt des Vasallenstaates Juda. Die Weltanschauung des neuen Oberherrn dominierte aber wahrscheinlich nicht nur aufgrund des Kulturdrucks, den sie ausgelöst hatte. Vor allem in Jerusalem dürften die assyrischen Fremdkulte auch ganz offiziell eingeführt worden sein. Wie sehr der traditionelle Jahweglaube damals seine gesellschaftliche Plausibilität verloren haben muß, läßt sich auch an der unerwarteten Attraktivität der kanaanäisch-bodenständigen Subkulte ablesen, die nach dem Aufweis der Archäologie jetzt sprunghaft anschwellen⁵. So besaß in verschiedenen Städten zum Beispiel jede zweite Familie ein Tonfigürchen der Fruchtbarkeitsgöttin, das den Mittelpunkt ihres Hauskultes gebildet haben dürfte. Aus dem Jeremiabuch wissen wir, daß die Frauen Jerusalems begannen, der Himmelskönigin Rosinenkuchen zu backen und Trankopfer zu spenden, und daß die Männer auf den Dächern den Gestirnsgöttern räucherten oder ihre Babies dem Moloch im Hinnomtal opferten (Jer 7 und 44). Durch alle diese fremden Denk- und Handlungsmuster schwand die emotionale Bindung an die authentische Glaubenstradition und an die eigenen Werte Israels. Jahwes Prestige ging unter, selbst bei den einfachen Leuten. Der Staat Juda aber drohte im aufgebrochenen religiösen Pluralismus seine Identität als Volk, als Gesellschaft Jahwes, zu verlieren. Da wurde im Jahr 622/21 unter König Joschija im Tempel von Jerusalem ein Gesetzbuch „entdeckt“. Viele Exegeten identifizieren es mit der ältesten literarischen Schicht unseres Deuteronomiums, dem „Urdeuteronomium“, das von juristisch, literarisch und theologisch kompetenten Kreisen der Jerusalemer Führungselite verfaßt worden sein dürfte. Wahrscheinlich enthielt es unter anderem bereits verschiedene Opfer- und Sozialgesetze und eine Art „Festkalender“ (Dtn 16, 1–17). Die Rubriken dieser Festagende regelten den Jahreszyklus der drei Wallfahrtsfeste, zu denen sich das ganze Volk in Jerusalem, im damals einzig legitimen Heiligtum, versammeln sollte: das Pascha und die beiden Erntefeste, nämlich das Wochen- und das Laubhüttenfest.

Die Feier des Pascha und die gesellschaftliche Befreiung Israels

2 Kön 23 erzählt, daß der Vertrag – oder wie wir gewöhnlich sagen, der „Bund“ –, durch den König Joschija sich und sein Volk auf das gefundene deuteronomische Gesetz verpflichtete, von einem gemeinsamen Pascha im Jerusalemer Tempel gekrönt wurde, „wie es in diesem Bundesbuch“ –

eben dem Deuteronomium – „vorgeschrieben ist. Ein solches Pascha war nämlich nicht begangen worden seit den Tagen der Richter“ (2 Kön 23, 22). Was man damals feierte, war praktisch etwas Neues, auch wenn es mit dem Pathos einer Restauration von Uraltem umgeben wurde. Als König Joschija zum ersten Mal das Pascha beging, war das ein *politisch-kultureller* Akt. Er unterstrich die nationale Befreiungsbewegung, die der König gegenüber dem neuassyrischen Imperium betrieb, und wehrte zugleich jeder neuen Abhängigkeit vom damals gerade erstarkenden Ägypten. Die Einführung des deuteronomischen Pascha erschöpfte sich aber keineswegs in dieser „tagespolitischen“ Funktion. Sie verstand sich ja als Aufnahme eines in die Frühzeit Israels, in die Stämme-gesellschaft der Richterzeit, zurückreichenden Ritus. Das Pascha war ein Stück bester Befreiungsliturgie, die das Volk Gottes vom Urdatum seiner Geschichte, der Herausführung aus Ägypten, her zu einer wahrhaft erlösten und selbst befreienden Gesellschaft formte.

Das Pascha vergegenwärtigt kultdramatisch den Auszug Israels aus dem Sklavenstaat Ägypten. Ich möchte das etwas ausführen. Der deuteronomische Festkalender fixiert die Feier auf den Neumond des Frühlingsmonats Abib:

„Denn am Neumond des Abib hat Jahwe, dein Gott, dich nachts aus Ägypten geführt.“ (Dtn 16, 1).

Danach heißt es weiter:

„Sieben Tage lang sollst du ungesäuertes Brot zum Pascha essen, die Speise der Bedrängnis – denn in Hast bist du aus dem Land Ägypten gezogen –, damit du dein ganzes Leben lang des Tages gedenkst, an dem du aus Ägypten gezogen bist.“ (Dtn 16, 3).

Hier sind wir in der theologischen Mitte der Paschaagende. Sie charakterisiert die Feier als ein Leidensgedächtnis, das die Gemeinde erneut zu einem Leben aus ihrem Ursprung, dem Exodus aus Ägypten, verpflichtet. In der Symbolik des Ritus erinnern die ungesäuerten Brotfladen zunächst an den fluchtartigen Zug in die Freiheit. Dazu kommt, daß die Mazzen zum geopferten und gekochten Paschatier gegessen werden. Bei diesem gemeinsamen Mahl erlebt das Volk seine Einheit und die *communio* mit seinem Gott. Zugleich wird die Erinnerung, die die Paschanacht wachhält, zur Verheißung einer befreiten Gesellschaft. Denn die Paschaliturgie zielt darauf,

„daß du dein ganzes Leben lang des Tages gedenkst, an dem du aus Ägypten gezogen bist.“ (Dtn 16, 3).

Der kultsymbolisch mitvollzogene Exodus soll den Alltag bestimmen. Daß die Feierwelt des Pascha das *gesellschaftliche* Bewußtsein Israels verändern möchte, ergibt sich noch aus einer anderen Anordnung. Sie besagt, daß in den folgenden sieben Tagen im ganzen nationalen Gebiet kein

gesäuertes Brot zu finden sein darf (Dtn 16, 4). Die ungesäuerten Fladen, die man während dieser Zeit auf dem Rückweg von Jerusalem in die Städte und Dörfer essen soll, versinnbildlichen nicht mehr den hastigen Aufbruch aus Ägypten, sondern die Speise des Unterwegsseins. Sie deuten die Heimkehr als Zug ins Verheißungsland. Obwohl Israel also längst in seinem Land wohnt, erneuert sich seine Gesellschaft beim jährlichen Pascha aus der Gnade des Exodus.

Was das konkret heißt, zeigt uns das deuteronomische Gesetz. Hier ist die „Paränese“ des Pascha – „damit du dein ganzes Leben lang des Tages denkst, an dem du aus Ägypten gezogen bist“ – entfaltet. Das Muster einer Ethik aus dem Exodus ist zweifellos der Dekalog. Auch er steht unter der Vorgabe der Befreiung. Jahwe stellt sich im Prolog des Dekalogs als der Gott vor, der Israel aus dem Sklavenstaat Ägypten herausgeführt hat. Die folgenden Forderungen sind dann nichts anderes als die Weisung Jahwes, wie die geschenkte Freiheit bewahrt werden kann, ohne daß wieder Unterdrückung aus ihr wird.⁶ Wer deshalb – erstes Gebot – anderen Göttern dient, verwirft mit Jahwe die Voraussetzung eines Lebens in Freiheit. Oder – drittes Gebot: Wer den Sabbat hält, praktiziert exemplarisch den Status der Freiheit, und in der allgemeinen Arbeitsruhe schlägt die Freiheitserfahrung bis zu den sonst Unfreien, den Sklaven, Sklavinnen und Fremden, durch (Dtn 5, 12–15). Man könnte auf diese Weise Gebot um Gebot durchgehen. Der Dekalog ist eine Art ethischer Kurzformel zum Thema „Verwirklichung der Exodusfreiheit“. Wie wichtig sie für die Gesamtkonstruktion der Gesellschaft Israels ist, läßt sich an ihrer literarischen Karriere im Deuteronomium ablesen.

Der Dekalog wurde wahrscheinlich schon von einer der frühen Bearbeitungen des jorschijanischen Gesetzbuches an die Spitze seiner „Gesetze und Rechtsvorschriften“ gerückt (Dtn 5). In der Endgestalt des Deuteronomiums wird der Kodex seiner Einzelgesetze (Dtn 12–26) nach der Abfolge der Zehn Gebote geordnet und bildet zu ihnen eine Art Kommentar.⁷

Der Legitimationszusammenhang, der zwischen dem Prolog des Dekalogs und dem Korpus der Zehn Gebote als ganzem herrscht, ist in sieben Einzelgesetzen (Dtn 5, 15; 10, 19; 15, 15; 16, 12; 23, 8; 24, 18. 22) nochmals weiter ausgebaut. Leitwort ist in den meisten Fällen das Verb „gedenken“, das auch für das Pascha charakteristisch ist. Wer frei ist und auf seinem Grund und Boden lebt, soll an seine Knechtschaft beziehungsweise Fremdlingschaft in Ägypten denken und deshalb anderen auf eine bestimmte Weise Freiheit geben. Zwischen der Ägypten-Motivation und dem Inhalt der einzelnen Gesetze besteht ein Sachzusammenhang, weil es immer um Forderungen zugunsten von gesellschaftlichen Randgruppen, von Sklaven, Fremden, Waisen und Witwen geht. So ist ein „Hebräer oder eine Hebräerin“ aus der Schuldknechtschaft zu entlassen,

„weil Jahwe, dein Gott, dich freigekauft hat, als du in Ägypten Sklave warst.“ (Dtn 15, 15).

Fremde, Waisen und Witwen dürfen auf dem Feld, an Ölbäumen und Weinstöcken Nachlese halten –

„denk daran: Du bist in Ägypten Sklave gewesen. Darum mache ich dir zur Pflicht, diese Bestimmung einzuhalten.“ (Dtn 24, 22).

Mit der Liebe zu den Fremden ahmt man sogar die Liebe Gottes nach:

Denn Jahwe „liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung, so sollt auch ihr die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen.“ (Dtn 10, 19).

Schließlich wird die Ägyptenerfahrung Israels auch an einer Stelle, wo die liturgische Gesetzgebung sozial brisant ist, ins Gedächtnis gerufen. Das geschieht, wo die Teilnehmer am Wochenfest aufgezählt werden (Dtn 16, 12). Der Hinweis auf Ägypten könnte hier zwar vom Pascha inspiriert sein, denn 16, 12 verklammert das Wochenfest zumindest redaktionell mit der „Paschaparänese“ in 16, 3. Er hat aber beim Wochenfest eine ganz andere Funktion. Das Pascha vergegenwärtigt den Auszug aus Ägypten, damit er *nach* der Feier das gesellschaftliche Leben befreiend prägt. Dagegen will die Mahnung, an die Sklavenexistenz in Ägypten zu denken, beim Wochenfest dazu motivieren, bereits *durch* das Fest an den „Unfreien“, konkret an Menschen ohne Grundbesitz in Israel, zu handeln: Die Sklaven, Leviten, Fremden, Waisen und Witwen sollen durch ihre Teilnahme am Fest als sozial Emanzipierte in die Gesellschaft integriert werden (Dtn 16, 11f; vgl. die Bestimmung über die Sabbatruhe in Dtn 5, 14f). Sehen wir uns die Erntefeste genauer an.

Die Erntefeste und Israel als geschwisterliche Gesellschaft ohne Arme

Wie das Pascha zielen auch das Wochen- und Laubhüttenfest auf Gesellschaftsveränderung. Diese zwei Erntefeste waren zwar dem Deuteronomium bereits vorgegeben, erhielten aber durch seine Liturgiereform eine klare *religionspolitische* Spitze. Archäologische Funde, aber auch Texte des Hosea- und Jeremiabuches lassen erkennen, daß die bodenständigen Fruchtbarkeitskulte schon seit geraumer Zeit eine faszinierende Renaissance erlebten. Das deuteronomische Ritual schloß alles aus, was mit dem authentischen Jahweglauben unvereinbar war, zum Beispiel eine magisch-rauschhafte beziehungsweise eine sexuell vermittelte Vereinigung mit dem Göttlichen, durch die die Fruchtbarkeit gesichert werden sollte. Deshalb schweigt es bei Wochen- und Laubhüttenfest über ein gemeinsames Kultmahl, obwohl mit dem Erntedank wahrscheinlich die größte Fete des Jahres verbunden war (vgl. Dtn 14, 22–27). Ferner: Wenn die Festordnung über die frühere Agende (Ex *34, 18–23; 23, 14–17) hinaus jetzt eigens dazu auffordert, daß sich Israel „vor Jahwe, seinem Gott“ freuen soll (Dtn 16, 11. 14f), dann verlangt sie damit im Religionszusammenhang ihrer Zeit das Bekenntnis, daß nur Jahwe, nicht aber Baal oder Aschera, den Ertrag von Feld und Weinberg gegeben hat. Der *status confessionis* angesichts

der verführerischen Alternativen der Umwelt zeigt sich schließlich auch beim Opfer der besten (beziehungsweise ersten) Früchte, die wahrscheinlich am Laubhüttenfest vor den Altar des Jerusalemer Tempels gestellt worden sind. Wer sie darbrachte, mußte eine eigens dafür geschaffene „Kurzformel des Glaubens“, das sogenannte kleine historische Credo, rezitieren (Dtn 26, 1–11), das allen Erntesegen an die Herausführung aus Ägypten und die Übergabe des Landes durch Jahwe zurückbindet.⁸

Trotzdem war die deuteronomische Kultgesetzgebung nicht apologetisch fixiert. Sie griff auch echte Bedürfnisse der Fruchtbarkeitskulte auf, machte die beiden altisraelitischen Erntefeste zu Höhepunkten menschlicher Freude und gestaltete sie im Sinne ihrer „Theologie des Volkes“, also *gesellschaftspolitisch*, um. Gegenüber dem alten „Kultkalender“ (Ex *34, 18–23; 23, 14–17; vgl. Dtn 16, 16f) werden die Feste jetzt zu besonderen Orten der Sozialisation und der Weltdeutung Israels. Weil die urchristliche Gemeinde von Jerusalem, wie die Apostelgeschichte sie beschreibt, später auch an das deuteronomische Fest anknüpft, möchte ich dieses Modell im folgenden etwas ausführlicher darstellen.

Im Gegensatz zum detailliert geregelten Pascha bleiben Wochen- und Laubhüttenfest rituell weitgehend offen. Zwar müssen auch sie im Tempel von Jerusalem begangen werden. Aber schon ihr Zeitpunkt hängt an der von Jahr zu Jahr und von Ort zu Ort verschieden eingebrachten Ernte. Jede Familie soll aus der ganz persönlichen Erfahrung des Segens Jahwe danken können. Liturgie wird hier ganz situations- und menschenbezogen aufgefaßt. Denn nur, wer sich wirklich beschenkt weiß, ist auch Dankoder, wie wir heute sagen würden, Eucharistie-fähig und kann sich vor Gott freuen. Zu dieser Freude gehören Essen, Trinken und Tanzen – die ursprüngliche Bedeutung des hebräischen Verbs *hāgag*, das wir mit „ein Fest feiern“ übersetzen, ist, „sich im Kreis drehen, tanzen“ –, gehört alles, was zum Beispiel das gemeinsame siebentägige Laubhüttenfest zu „deinem Fest“ (Dtn 16, 14) macht, bei dem der Zehnte des gesamten Jahresertrages verjubelt wird (Dtn 14, 22–27) und man „nur fröhlich“ ist (Dtn 16, 15). Zugleich hat dieses „Sich-vor-Gott-Freuen“ auch eine *mystische* Dimension. Sie ist in ihrer dichtesten Form jetzt nicht mehr dort gegeben, wo geopfert wird, sondern in der Aufrichtigkeit der Gebete, die nach der Darbringung gesprochen werden, und in der Freude, die dem aus dem Opfer sich ergebenden gemeinsamen Festmahl entspringt. Das Neue Testament wird statt des deuteronomischen „Vor-Gott“ später vom „In-Christus-“ beziehungsweise „Im-Heiligen-Geist-Sein“ reden. Diese Freude ist das Leitwort der deuteronomischen Festtheorie. Die deuteronomische Tora kennt überhaupt keine andere Freude. Die Liturgie ist also der eigentliche Ort der Freude. Dabei werden jetzt die Personengruppen wichtig, die an den festlichen Opfermählern teilnehmen und zur Freude aufgefordert werden.

Die Festordnung, die mit rituellen Vorschriften sonst äußerst zurückhaltend ist, führt einzeln an, wer eingeladen werden soll:

„Du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, auch die Leviten, die in deinen Stadtbereichen Wohnrecht haben, und die Fremden, Waisen und Witwen, die in deiner Mitte leben.“ (Dtn 16, 11; ähnlich 16, 14).

Diese Teilnehmerliste zielt auf Vollständigkeit. Sie will aber nicht kasuistisch mißverstanden werden, als müßten alle Haus und Hof verlassen und nach Jerusalem ziehen. Sie formuliert vielmehr eine theologische Zielvorstellung: Das Fest möchte die Klassenbarrieren beseitigen und alle in Freude vereinen. Die Einheit der Festgemeinschaft wird deshalb von den einzelnen Familien und den klassischen Randgruppen der altorientalischen Gesellschaft her aufgebaut. Die Teilnehmerliste nennt die Mitglieder eines israelitischen „Hauses“. Zu ihm gehören auch die Sklaven und Sklavinnen. Es fehlen zwar die „Väter“ und „Brüder“. Aber die haben ihre eigenen Familien und sind deshalb vom Gesetz direkt angesprochen. Einzuladen sind ferner die grundbesitzlosen Israeliten und Nichtisraeliten, die Leviten, Fremden, Waisen und Witwen. Bei solcher Ausführlichkeit fällt umso mehr auf, daß nur die Frau nicht eigens genannt wird. Das heißt entweder, daß die freie Frau und Familienmutter im angeredeten „Du“ mitgemeint ist, oder – zweite Möglichkeit – daß sie, während die ganze Familie, selbst das Gesinde eingeschlossen, auf Wallfahrt zieht und in Jerusalem fröhlich ist, grundsätzlich als einzige das Haus hüten und in dieser Zeit für alle die Arbeit leisten muß. Das zweite ist kaum denkbar. (Ähnliches gilt übrigens auch für den Sabbat, wo die Frau ebenfalls als einziges Familienmitglied in Dtn 5, 14 fehlt). Es wird zwar als selbstverständlich vorausgesetzt, daß auch Leute zu Hause bleiben. Doch nichts spricht dafür, daß das die spezifische Aufgabe der Familienmutter ist. Offenbar ist die Frau also im „Du“ der Liste miteingeschlossen. Wir müssen sogar noch einen Schritt weitergehen. Wenn sich das „Du“ auf den freien Mann wie auf seine Frau bezieht, dann gilt das auch schon zuvor, wo vorgeschrieben wird:

„Du sollst das Wochenfest für Jahwe, deinen Gott, begehen und dabei eine freiwillige Gabe darbringen . . .“ (Dtn 16, 10).

Das heißt: Mann wie Frau dürfen opfern. Das gilt auch nach den übrigen Opfer- und Festgesetzen, die das angesprochene opfernde „Du“ ebenfalls in inklusiver Redeweise textpragmatisch auf den Mann wie die Frau beziehen. Wir müssen uns allerdings darüber im klaren sein, daß nach dem Deuteronomium das Darbringen von Opfern nicht Sache der Priester, sondern Sache aller Israeliten ist. Die Priester haben zwar das „Recht“ auf einen festgesetzten Opfertarif „gegenüber dem Volk, gegenüber denen, die ein Schlachtopfer schlachten“ (Dtn 18, 3) – das Volk also schlachtet! –, aber sie werden nicht für eine Opfertätigkeit entlohnt. Denn die priesterlichen Aufgaben liegen in verschiedenen Diensten an der Tora, zum Beispiel in der Rechtsprechung im Zentralgericht (Dtn 17, 9–12). Opfer waren damals noch Angelegenheit der Laien. Doch dürfte es erst das Deuteronomium gewesen sein, das der Frau den Zutritt zum Altar erlaubt hat. Das geschieht zwar nur implizit und recht vorsichtig. Trotzdem ist die Inten-

tion der Gesetzgebung klar: Die Frau ist wie der Mann für alle Opferakte gleichermaßen kompetent. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß die Frau allein die ganze Schlachtarbeit zu erledigen hatte. Wenn ein Tier geschlachtet wurde, halfen normalerweise mehrere Personen mit, sicher auch im Tempel, wo ja die ganze Familie, auch die Knechte, am Opfer teilnahmen. Der entscheidende Punkt ist vielmehr, daß auch die Frau – etwa indem sie das Blut auf dem Altar ausgoß (Dtn 12, 27) oder den Korb mit den Erstlingsfrüchten vor den Altar stellte (Dtn 26, 10; anders die spätere Einfügung Dtn 26, 4) – formell den Opferakt setzen und als die Opfernde gelten konnte.⁹

Wir wissen nicht, wie weit sich die Gleichberechtigung der Frau in liturgischen Aktivitäten durchgesetzt hat oder ob sie ein utopisches Programm geblieben ist. Jedenfalls rechnet der deuteronomische Gesellschaftsentwurf für die geltende Rechtsordnung mit der Möglichkeit einer in der Liturgie geschwisterlichen Welt. Deshalb wird wie die im Pascha gefeierte „Befreiung“ auch die am Fest verwirklichte „Brüderlichkeit“ zu einem gesellschaftspolitischen Handlungsprinzip. Pascha- wie Festliturgie strahlen in Bereiche der Gesellschaft, die durch verordnetes Recht und Sanktionen nicht in den Griff zu bekommen sind, sondern ein Ethos fordern, das an die eigene Verantwortung appelliert und deshalb auf Motivation angewiesen ist.

Die Bruder-Ethik¹⁰, wie die Feste sie vorwegnehmen, gilt zwar auch der Frau – sie ist nach dem Deuteronomium ausdrücklich „Bruder“ (15, 12), und eine Reihe von Gesetzen läßt die Tendenz zu ihrer gesellschaftlichen Emanzipation erkennen. Vor allem aber soll die „Brüderlichkeit“ gegenüber jenen Personen praktiziert werden, die mit den israelitischen Familien an den Festmählern teilnehmen: gegenüber den Leviten, Fremden, Waisen und Witwen (unter gewisser Rücksicht auch gegenüber den Sklaven). Diese Menschen werden gewöhnlich als die Gruppe der „Armen“ interpretiert.¹¹ Gehörten doch „Witwen und Waisen“ zum Beispiel im ganzen Alten Orient zu den klassischen *personae miserae*. Für das Deuteronomium sind sie das offenbar nicht. Es bezeichnet keine dieser Bevölkerungsgruppen mit einem Armenterminus. Leviten, Fremde, Waisen und Witwen besitzen aus verschiedenen Gründen keinen eigenen Acker, von dem sie leben könnten, und müssen deshalb versorgt werden. Dazu hat das Deuteronomium ein ausgebautes Versorgungssystem geschaffen. Es hat wie unsere moderne Sozialversicherung nichts mit Armenfürsorge zu tun, sondern ist für die betroffenen Personen ein Rechtstitel. Am interessantesten ist das Gesetz über den Drittjahreszehnten (Dtn 14, 28f). Es bestimmt, daß in jedem dritten Jahr der Zehnte des Ernteertrags nicht ans Zentralheiligtum gebracht werden darf, sondern in den Ortschaften für die Leviten, Fremden, Waisen und Witwen eingelagert werden muß, damit sie „kommen können, essen und satt werden“. Damit ist die im Alten Orient überall vorhandene untere soziale Marge beseitigt. Doch geht es auch bei dieser Beschaffung des Lebensunterhalts für die Sozialgruppen nicht um rein

Materielles. Denn die vom Heiligtum gelöste Ablieferung des Drittjahreszehnten wird durch ein nachträgliches Gebet im Tempel von Jerusalem (Dtn 26, 12–15) an das liturgische Zentrum zurückgebunden.

Bedürftigkeit ergibt sich nicht nur aus dem fehlenden Grundbesitz. Menschen können auch anders, zum Beispiel durch Schicksalsschläge, immer wieder verarmen. Soll eine Gesellschaft ohne Arme entstehen, wie sie das Deuteronomium programmatisch fordert – „eigentlich sollte es bei dir gar keine Armen geben“ (Dtn 15, 4) – und auch konstruiert, dann dürfen sich keine Elendsschichten etablieren. Deshalb muß den in eine solche Lage geratenen Verarmten sofort geholfen werden. Jeder Israelit, jede Israelitin ist aufgerufen, die in ihrem Umkreis auftretende Not zu Lasten des eigenen Besitzes zu beseitigen:

„Weil der Arme nie ganz aus deinem Land verschwinden wird, deshalb mache ich es dir zur Pflicht: Du sollst deinem notleidenden und armen Bruder, der in deinem Land lebt, deine Hand öffnen.“ (Dtn 15, 11).

Es hängt also an der „Brüderlichkeit“, daß alle gesellschaftlichen Gegensätze aufgelöst werden, die reiche und arme Schichten produzieren. Sie überholt jegliches „Recht“ und macht aus ganz Israel einen Raum, in dem jenes Verhalten gilt, das sonst nur im Innenraum einer Familie zu Hause ist.

Das Fest ist der Ort, wo diese Welt vorentworfen und bereits symbolisch realisiert wird.¹² Deshalb redet das Deuteronomium in liturgischen Gesetzen nie vom „Bruder“. Wenn die mit dem Ertrag ihrer Äcker und Weinberge gesegneten Familien sich zum Fest im Tempel von Jerusalem versammeln, die Nähe Jahwes im gemeinsamen Opfermahl und seiner Freude erfahren und sich die Höhepunkte des Lebens Israels ereignen, dann sind auch die grundbesitzlosen Gruppen in dieses Glück integriert. Alle sind eins, es gibt keine sozialen Unterschiede mehr. Alle sind voll Freude. In diesem Augenblick sind sie „vor Gott“. Nirgendwann und nirgendwo kann Israel dichter es selbst sein. Wenn diese liturgische Einheit die gesamte gesellschaftliche Wirklichkeit Israels erfaßt hat, hat das Fest sein politisches Ziel erreicht.

Die Apostelgeschichte greift bei einer der entscheidenden Charakterisierungen der Jerusalemer Urgemeinde ausdrücklich auf das Deuteronomium (15, 4) zurück, wenn sie schreibt:

„Die Gemeinde der Gläubigen war ein Herz und eine Seele. Keiner nannte etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam . . . Reiche Gnade ruhte auf ihnen allen. *Es gab nämlich keine Armen unter ihnen.*“ (Apg 4, 32–34).

Wir können in unserem Rahmen von der literarischen Art dieses Summaries absehen. Es wird behauptet: Wenn Israel vor dem Kommen des Messias auch niemals ganz die deuteronomische Gesellschaftsordnung befolgt hat, das von Jesus gesammelte Volk Gottes hat sie nach der Ausgießung des Heiligen Geistes am Wochenfest erfüllt. Die Inspiration dazu kommt auch hier aus der Liturgie:

„Alle, die gläubig geworden waren, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam. Sie verkauften Hab und Gut und gaben davon allen, jedem so viel, wie er nötig hatte. Tag für Tag verharrten sie einmütig im Tempel, brachen in ihren Häusern das Brot und hielten miteinander Mahl in Freude und Einfalt des Herzens.“ (Apg 2, 44–46).

Beim gemeinsamen Mahl strahlt die eucharistische Festfreude auf. An ihr entzündet sich, was das Deuteronomium zum ersten Mal anvisiert hat: die politische Kraft des Festes zu einer geschwisterlichen Gesellschaft ohne Arme.¹³

Anmerkungen

* Ich widme diesen Beitrag Ewald Volgger OT zur Erinnerung an die gemeinsam an der Wiener Katholisch-Theologischen Fakultät verbrachten schönen Jahre.

¹ Vgl. *G. Braulik*, Eucharistie – Fest der Gemeinde. Bibeltheologische Überlegungen, in: Ordensnachrichten 23 (1984) 127–138.

² *N. Lohfink*, Die richtige Gesellschaft, in: Kirchenträume. Reden gegen den Trend, Freiburg i. B. 1982, 64–90, 84.

³ *N. Lohfink*, Der Glaube und die nächste Generation. Das Gottesvolk der Bibel als Lerngemeinschaft, in: Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg i. B. 1987, 144–166 und 260–263, 158f.

⁴ *G. Braulik*, Leidensgedächtnisfeier und Freudenfest. „Volksliturgie“ nach dem deuteronomischen Festkalender (Dtn 16, 1–17), in: Studien zur Theologie des Deuteronomiums (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 2), Stuttgart 1988, 95–121; *ders.*, Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomiums – die älteste biblische Festtheorie, a. a. O. 161–218. Zu anderen alttestamentlichen Kulttheologien, zum Beispiel der Priesterschrift oder der Pentateuchredaktion, s. *P. Weimar*, Kult und Fest. Aspekte eines Kultverständnisses im Pentateuch, in: *K. Richter* (Hrsg.), Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? (Quaestiones disputatae 107), Freiburg i. B. 1986, 76–83 (mit weiterer Literatur).

⁵ S. dazu *G. Braulik*, Die Ablehnung der Göttin Aschera in Israel. War sie erst deuteronomistisch, diente sie der Unterdrückung der Frauen?, in: *M.-Th. Wacker/E. Zenger* (Hrsg.), Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie (Quaestiones disputatae 133), Freiburg i. B. 1991.

⁶ S. dazu *F. Crüsemann*, Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive (Kaiser Traktate 78), München 1983.

⁷ *G. Braulik*, Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26 (Stuttgarter Bibelstudien 145), Stuttgart 1991.

⁸ *G. Braulik*, Sage, was du glaubst. Das älteste Credo der Bibel – Impuls in neuester Zeit, Stuttgart 1979.

⁹ *G. Braulik*, Haben in Israel auch Frauen geopfert? Beobachtungen am Deuteronomium, in: *K. Lüthi/S. Kreuzer* (Hrsg.), Zur Aktualität des Alten Testaments. Festschrift G. Sauer, Frankfurt/M. 1991.

¹⁰ Siehe dazu *L. Perliitt*, „Ein einzig Volk von Brüdern“. Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung „Bruder“, in: *D. Lührmann/G. Strecker* (Hrsg.), Kirche. Festschrift G. Bornkamm. Tübingen 1980, 27–52.

¹¹ Zum folgenden s. *N. Lohfink*, Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen, in: *Biblische Notizen* 51 (1990) 25–40.

¹² *N. Lohfink*, Opfer und Säkularisierung im Deuteronomium (noch unveröffentlichter Vortrag am 3. September 1990 in Fribourg/Schweiz).

¹³ Ich danke *N. Lohfink* und *H. J. Auf der Maur* für die kritische Lektüre des Manuskripts.

Guggenberger: Haben auch die christlichen Feste eine ähnliche gesellschaftspolitische Relevanz wie die Feste Israels, und welche Konsequenzen ergeben sich daraus für unsere liturgischen Feiern?

Spieler: Was kann geschehen, damit unsere Feste, unsere Liturgie befreiender wirken und dies auch erfahrbar wird? Wie können die „Armen“ unserer Zeit von unseren Festen profitieren?

Friedrich Grieff: Übersieht die Kritik am Kapitalismus nicht, daß in „kapitalistischen“ Unternehmen oft mehr Menschlichkeit zu finden ist als in der Kirche, was z. B. Achtung der Mitarbeiter, Einhalten von Vereinbarungen u. ä. betrifft?

Teilnehmerin: Müßte nicht noch stärker betont werden, daß wohl nach jedem „Exodus“ (z. B. auch dem der bisherigen Ostblockstaaten) viele Jahre vergehen, bis das „Gelobte Land“ erreicht ist?

Prof. Braulik: Überall dort, wo Christen Eucharistie feiern, ist – so armseelig das auch sein mag – im Grunde die Struktur der Gesellschaft Gottes gegeben. Hier werden keine Unterschiede zwischen Arm und Reich gemacht. Alle sind in die eucharistische Gemeinschaft hineingebunden: sie hören gemeinsam das Wort Gottes, essen von dem einen Brot und trinken aus dem einen Kelch. Wie weit sich die biblische Gestalt von Kirche tatsächlich in unseren Gottesdiensten ausdrückt, hängt zwar auch davon ab, ob ihre Rubriken von einem authentisch biblischen und modernen Kirchenbild bestimmt sind. Hier müßte sich sicher noch verschiedenes ändern.

Letztlich aber wird es darauf ankommen, daß diejenigen, die miteinander Liturgie feiern, sich von ihr wirklich zu einer lebendigen, radikal zusammenhaltenden Gemeinde im Sinn Jesu formen lassen. Dann hätten unsere Feste sehr rasch auch politische Dimensionen und würden wir nicht zulassen, daß in unserer Gesellschaft Schwestern und Brüder auf Dauer arm blieben.

Daß auch einzelne „kapitalistische“ Betriebe Humanes leisten, möchte ich keinesfalls bestreiten. Was ich angesprochen habe, ist das System als Ganzes, die Unterscheidung zwischen falschen und richtigen Gesellschaftskonstruktionen und wie sich die Kirche zu den vorgegebenen menschlichen Herrschafts- und Organisationsformen verhalten soll. Darf sie in unserer nachbürgerlichen komplexen Gesellschaft die ihr zugeteilte Rolle, Instanz für Transzendenzbezug und Sinnlieferant zu sein, übernehmen, ohne Zuständigkeit für die Bereiche anderer gesellschaftlicher Subsysteme? Oder ist sie von Gott als gesellschaftliche Alternative innerhalb der sich immer weiter differenzierenden Weltgesellschaften gedacht, um sie in eine „Zivilisation der Liebe“ zu verwandeln?

Die Zeitspanne bis zum Eintreffen im „gelobten Land“ läßt sich wohl nicht mit dem Warten auf das Wirtschaftswunder vergleichen. Nach der Bibel verändert sich die Welt, sobald das Volk Gottes, die Kirche selbst

die Gesellschaftsordnung Gottes lebt. Das geht nur über den Weg von Glaube und Bekehrung.

Teilnehmerin: Woraus ist zu erkennen, daß in verschiedenen alttestamentlichen Gesetzesstellen die Männer direkt angesprochen sind, während die Frauen nur mitgemeint sind? Könnte es nicht umgekehrt sein?

Prof. Braulik: In der hebräischen Sprache können allein maskuline Verb-Formen auch Frauen mit einschließen. Dieses Phänomen betrifft übrigens nicht nur die Opfersetze des Deuteronomiums, wurde in diesen aber bisher noch nicht ausgewertet.

Schwarzenauer: Wenn die Apostelgeschichte die Erfüllung der deuteronomischen Gesellschaftsordnung bedeutet, hätte die christliche Geschichte dann nicht eine Gesellschaft ohne Kriege sein müssen? Können die Juden nicht mit Recht behaupten, die Geschichte der Christen sei der beste Beweis, daß der Messias nicht gekommen ist? – Und schließlich: Wie weit sind die alttestamentlichen Feste wirklich Fundament der neutestamentlichen?

Prof. Braulik: Diese Fragen treffen Wesentliches. Der Vorwurf der Juden – in allen Religionsgesprächen des Altertums, des Mittelalters bis in unsere Zeit – betrifft nicht so sehr die Frage nach der Gesellschaft ohne Arme, sondern die Frage nach Frieden oder Krieg: Wo hat sich etwa Jes 11 erfüllt? Liegt der Wolf beim Lamm? Oder Jes 2: Wo werden Schwerter zu Pflugscharen umgeschmiedet? Die frühe Kirche hat bis zur konstantinischen Wende darauf bestanden, daß diese Verheißungen tatsächlich in der Kirche Jesu Christi sich jetzt zu erfüllen begonnen haben, daß die Völker in sie einströmen (vgl. Jes 2) und man hier das Kriegführen nicht weiter lernt. Nach Origenes zum Beispiel sind die Zeichenhaftigkeit der Kirche als messianische Alternative und die Erkenntnis des Wesens Christi so eng miteinander verbunden, daß er sagen kann: „Die Göttlichkeit Jesu wird erwiesen durch die Gemeinden, die ihm ihr Heil verdanken.“ Die Kirchenväter weichen also nicht aufs Jenseits aus, sondern verweisen auf die Verwirklichung dieser messianischen Welt in der Kirche. Sie läßt sich an der enormen Wirkung der frühen Kirche, in ihrer rasanten Ausbreitung und ihrer bis ins Wirtschaftliche hineinreichenden Tätigkeit auch ablesen. Wenn diese messianische Welt in der Kirche nicht mehr erfahrbar ist, dann haben die Einsprüche recht. Sie richten sich dann aber nicht nur gegen die Kirche, sondern auch gegen die Messianität Jesu.

Zur Frage der Feste: Ich habe zwei Grundtypen von Liturgie unterschieden – Leidensgedächtnisfeier (Pascha) und Freudenfeste. Zwischen dem Pascha und dem christlichen Ostern besteht tatsächlich ein Bruch, da beim Pascha niemals von Freude gesprochen wird, während die Freude, das Leitwort des Festes, gerade für das christliche Osterfest kennzeichnend ist; und die Freude über die Gegenwart des Auferstandenen steht auch im Mittelpunkt der Eucharistie (Apg 2 usw.). Trotzdem läßt sich von den Elementen des alttestamentlichen Festes her eine kontinuierliche Linie zu den neutestamentlichen Festen ziehen.

Negwer: Eine Reaktion auf die Geschichte mit dem Weg ins Gelobte Land in 30 Jahren. Am vierten Adventsonntag habe ich meiner Gemeinde gesagt: 40 Jahre lang sind wir hier vom Staat an der Hand genommen und an leere Tische geführt worden. Jetzt erwarten die meisten Menschen hierzulande, daß der Staat uns an der Hand nimmt und an volle Tische führt. Aber genau das passiert nicht, sondern jetzt muß der Mensch aufgrund einer ganz anderen Weltsicht und Menschensicht sein Leben selbst gestalten. Wir müssen die Freiheit, für die wir dankbar sind, jetzt selber bewußt tragen. Aber das ist schwer und wird uns lange Zeit beschäftigen. Dabei geht es unseren Leuten nur vordergründig um ein schnelles Einziehen ins Gelobte Land. Viel wichtiger aber ist, daß wir jetzt den Bruder und die Schwester zur Seite haben, die unseren Leuten helfen, den freien, den aufrechten Gang zu lernen, eine neue Art der Gestaltung des Lebens zu finden. Viele Menschen sind bei uns heute schrecklich einsam, weil sie nicht wissen, wie sie diese neue Art auch im wirtschaftlichen Bereich bewältigen sollen.