

Martin Brüske

Die Weisheit spielt vor Gott

Grundlegung einer Theologie der Liturgie in spieltheoretischer Perspektive

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde

im Fach katholische Theologie

an der Universität Freiburg im Ue.

FS 2011

Begleitet von Prof. Dr. Martin Klöckener

und Frau Prof. Dr. Barbara Hallensleben

Inhaltsverzeichnis

A. Prolegomena.....	9
I. An Stelle eines Vorworts.....	9
II. Die Fragestellung dieser Studie	15
III. Präludium: „Liturgie als Spiel“ – Umriss des klassischen Entwurfs von Romano Guardini	22
1. Die Aufgabe	22
2. Systematische Rekonstruktion	24
IV. Bibliographischer Essay: Spiel, Theologie des Spiels und Liturgie als Spiel	55
1. Problemexposition: Die Fülle spieltheoretischer Ansätze und die Komplexität des Spiels.....	55
2. Einstieg: Enzyklopädischer Zugang	57
3. Theologische Beiträge zum Verständnis der Liturgie als Spiel	61
4. Pädagogische Spiel-Theorie: Hans Scheuerl.....	80
5. Spieltheoretische Klassiker	81
V. Einführung in die Entfaltung des Gedankens.....	87
1. Die grundlegenden Perspektiven dieser Arbeit	87
2. Übersicht	89
B. Die Dialektik von Verborgenheit und Wirklichkeit als heilsökonomischer Ort der Ordnung der Zeichen.....	96
I. Im erhöhten Jesus ist Gottes Herrschaft zum Durchbruch gelangt, wirksam – und zugleich entzogen.....	96
1. Der Erhöhte und die Gründung der christlichen Existenz	96
2. Die regulative Idee der Liturgie für die Begründung christlicher Existenz	97
3. Gottunmittelbarkeit, Paschamysterium und neue Schöpfung	98
4. Fazit: Gottunmittelbarkeit in Verhüllung als Ort der Liturgie im Werden der neuen Schöpfung	99

II. Der dreifache Horizont dieser heilsökonomischen Situation, seine ursprüngliche Verbindung in der Basileia-Verkündigung Jesu und seine sakramentale Struktur.....	99
1. Verborgenheit und Gottunmittelbarkeit in der Basileia-Verkündigung Jesu....	100
2. Kategoriale Klärung: Wirksame Zeichen	102
3. Das liturgische und sakramental stiftende Handeln Jesu und die Zeichenstruktur der Basileia.....	103
4. Der theologische Begründungszusammenhang heilsökonomisch-liturgischer Zeichenhaftigkeit	104
III. Zu-spiel der Freiheit: Sakramentalität als Logik und Struktur eschatologischer Barmherzigkeit	105
1. Johannes der Täufer, Jesus und die Frage nach der Zeitlichkeit des Handelns Gottes	105
2. Das Wunder eschatologischer Barmherzigkeit als Notwendigkeit wirksamer Zeichen.....	106
3. Die Sakramentalität eschatologischer Heilsvermittlung und die Liturgie	107
4. Die transitorische Epiphanie der sakramentalen Zeichen	107
5. Vergewisserung und Übergang	108
IV. Zeichenhandeln als Einheit von Wirklichkeit, Verborgenheit und Bedeutung: die Grundstruktur des Handelns Gottes	109
1. Die fundamentaltheologische Aporie der Exodusüberlieferung: Wie können wir glauben, was wir in der Osternacht feiern?.....	109
2. Die reine Immanenz der Textwelt als Lösung?.....	111
3. Sakramentalität als Vermittlung von Text und Ereignis.....	113
4. Die Grundstruktur des Handelns Gottes	114
5. Die Sakramentalität des Handelns Gottes als Voraussetzung christlicher Liturgiefeier.....	116
6. Typologische Dynamik, Zeichenstruktur und Liturgie.....	117
V. Einer ist Mittler: Über den letzten christologischen Grund aller Sakramentalität und die Teilhabe an der Gottesherrschaft durch die Teilhabe an Christus	118

1. Die Aporie eschatologischer Zeichenhaftigkeit	118
2. Die Menschheit Christi in der unio hypostatica als instrumentum coniunctum eschatologischer Zeichenhaftigkeit	120
3. Weg, Wahrheit und Leben: Die sakramental-liturgische Logik des Johannes- Evangeliums als Modell.....	121
VI. Die Vorläufigkeit der Ordnung der Zeichen	125
1. Die Theozentrik der Zeichen und die Erhöhung Christi als Durchbruch der Gottesherrschaft in die Unmittelbarkeit.....	125
2. Die Zeit der Kirche als Zeit der Liturgie und die Parusie	127
VII. Rückblick.....	128
C. Liturgie als darstellendes Handeln.....	131
I. Zeichen und Handlung	131
1. Liturgie als darstellendes Zeichenhandeln	131
2. Wirksamkeitsmodus und Eigenart der Handlung	134
3. „Das Zeichen bezeichnet“	146
II. Sacramentum signando causat.....	148
1. Eine notwendige Vorbemerkung	148
2. Die liturgietheologische Fruchtbarkeit des Axioms: Der Darstellungscharakter der sakramentalen Heilszeichen bei Thomas	149
3. Geltung und Bedeutung des Axioms auch in der späten Sakramententheologie der Summa	153
III. Bilanz und Synthese: Instrumentalursächliches Zeichenhandeln als Grundstruktur des liturgischen Geschehens	164
1. Die Eigentätigkeit der Zeichen und das liturgische Handeln der Kirche.....	164
2. Der Wirksamkeitsmodus: Integration, Involvierung, Vermittlung und poetische Imagination	167
3. Schluss: Das fremde Leben Gottes des eigenen	172
D. Was ist Spiel? Eine elementare Phänomenologie seiner Grundgestalt	175

I. Albert Ankers „Mädchen, mit Dominosteinen spielend“ in phänomenologischer Erhellung.....	175
1. Die Grundgestalt des Spiels in einem Werk der Kunst.....	175
2. Erste Annäherung: Der Tondo als Form einer vollkommenen Welt	179
3. Geschlossenheit und Teilhabe: Die Konstitution der Spielwelt im Blick des Kindes	180
4. Reine Gegenwart	181
5. Bild der Ewigkeit und Gestalthaftigkeit in Raum und Zeit.....	182
6. Innere Unendlichkeit und Rhythmik der Wiederholung	183
7. Das Moment der Spannung	183
8. Zweckfreiheit – Sinn – intrinsische Motivation – innere Organisation.....	184
9. Die Fragilität der Spielwelt	185
10. Ernst	186
11. Angst – Geborgenheit – Performanz – Welterzeugung	187
12. Schein und Erscheinung	190
13. Die Freiheit des Spiels I: Entlastung und Tierspiel	191
14. Die Freiheit des Spiels II: Das Spiel der Tiere als Präfiguration von Wesensfreiheit im menschlichen Spiel – die Ethik des Spiels und seine Unschuld – Identität jenseits des tötenden Nomos	193
15. Die existentielle Dialektik von Spiel – Kunst – Liturgie: eine anthropologische Ortsanweisung	201
16. Die unhintergehbare Subjekthaftigkeit des Spiels	204
17. „Oase des Glücks“ (Eugen Fink)	206
18. Der Gegenstandsbezug des Spiels	214
19. Die finale Symbolik in Ankers Bild: zwei mögliche biblische Bezüge.....	223
II. Drei zusammenfassende Durchblicke	229
1. Spiel als Handlungsform und Bewegungsganzheit	229
2. Spiel und Kultur.....	232

3. Eine Evokations- und Memorierhilfe	237
E. Patristische Vergewisserung	241
I. Eine patristische Fallstudie – die Theologie der Taufe in den mystagogischen Katechesen des Cyrill von Jerusalem unter spieltheoretischem Aspekt.....	241
1. Spiel und Liturgie in älterer Zeit: Begriffliche Fehlanzeige mit Ausnahmen...	241
2. Cyrill von Jerusalem: Mimesis und Ikonizität	247
II. Mimetisches Spiel der Bilder	263
1. Kontext und Stossrichtung von Cyrills Tauftheologie: Versuch einer Deutung im Horizont des Spiels	263
2. Der Geist ergreift die Bilder	275
III. Der eschatologische Vorbehalt in den Homilien des Theodor von Mopsuestia	278
„In der Hoffnung auf das Künftige empfängst du die Taufgnade.“	282
F. Liturgie als Spiel: eine Entfaltung ihrer Handlungsform	293
I. Das Verständnis der Liturgie als Spiel ist alternativlos	293
II. Das liturgische Spiel als Ermöglichung der sakramentalen Epiphanie des Lebens Gottes.....	296
III. Sakramentale Epiphanie, Zeichen und Glaube.....	297
IV. Spiel: die Agitation der Bilder und die liturgische Epiphanie	299
V. Die Qualität des liturgischen Handelns der Kirche als „ordentliche“ Bedingung der Epiphanie: zur theologischen Grundlegung einer ars celebrandi.....	303
VI. Zuschauer und Mitspieler: participatio actuosa in einer spieltheoretischen Sicht der Liturgie.....	306
VII. Innere Unendlichkeit oder warum gelingende Liturgie nicht langweilig wird..	314
1. Textinszenierung	315
2. Der Raum der poetischen Imagination	317
3. Wege im Geheimnis: Rituelle Performanz und Bedeutung liturgischer Texte	319
VIII. Gott als Mitspieler	323
1. Die innere Dynamik der Darbringung im Canon Romanus	323

2. Trinitarischer Spielsinn	328
IX. Was ist Spiel am liturgischen Spiel? Das Verhältnis von Wirklichkeit und Sakrament, Gestalt und Gebet.....	330
1. Das Spiel und die Authentizität liturgischer Akte	331
2. Das Spiel und der Wirklichkeitsgehalt der Liturgie	342
3. Die Einheit von Symbol und Wirklichkeit in der Dialektik des Spiels	346
G. Profanierung: Das Schicksal des Heiligen in der Liturgie.....	349
I. Das Spiel als Entheiligung.....	349
II. Spiel und Kult	352
III. Sakral und profan.....	356
IV. Grenzen der These vom Ursprung des Spiels in der Profanierung	358
V. Das Phänomen der Profanierung im Neuen Testament	361
1. Kultische Sprache bei Paulus	363
2. Die Dialektik von „Profanierung“ und „Kult“: Taufe und Herrenmahl	366
3. Die Figur des doppelten Statuswechsels	371
VI. Zwischenergebnis: Profanierung des Heiligen um seiner selbst willen	376
1. Die Kontrasterfahrung eines unkultischen „Kults“	377
2. Taufe und Herrenmahl als Raum legitimer Profanität.....	379
VII. Christliche Kult-Logik	382
1. Das Paradox: Mahl als Spiel	383
2. Das Neue der christlichen Logik des Kults.....	383
3. Paulinisches Heiligkeitsethos und jesuanische Reinheitshalacha	384
4. Neues Heiligkeitskonzept und Herrenmahl	389
5. Synthesis: Die radikale Ästhetik des eschatologischen Heilsmahls Jesu	391
VIII. Der Ernstfall kultischen Handelns: die Kategorie Opfer	394
1. Die gebrochene Dynamik der Darbringung	395
2. Der Gegenstand der Darbringung	396

3. Opfer der Kirche?	397
4. Die spieltheoretische Deutung von Darbringung und Opfer	400
IX. Rückblick und Fazit	405
H. Liturgie – Heilsökonomie – Weisheit	411
I. Rückblick	411
II. Drei Figuren	415
1. Ritualität	416
2. Fest / Sabbat	418
3. commercium	420
III. Die Weisheit als Geheimnis des Weges	424
1. O Sapientia	424
2. Die Weisheit spielt vor Gott: die geschaffene Weisheit als Spiegel	426
3. Der spielende Christus und der Tanz des Himmels	432
Literaturverzeichnis	436
Antike, patristische, mittelalterliche und neuzeitliche Quellentexte	436
Liturgische Quellen	436
Literarische Texte	437
Sekundärliteratur	437

A. Prolegomena

I. An Stelle eines Vorworts

Die folgenden Studien über Liturgie und Spiel beanspruchen nicht, eine vollständige Theologie der Liturgie zu entfalten. Ein solches Projekt gehört jedoch in den Horizont dieser Arbeit. Denn sie will an entscheidender Stelle die Grundlage für die Durchführung einer solchen, umfassenden Theologie schaffen. Ihre auf die Grundlegung beschränkte Aufgabe bedingt dabei einerseits ihren fragmentarischen Charakter. Sie blickt immer wieder über sich hinaus. Andererseits scheint so bereits auch immer wieder das Ganze auf. Dies *soll* auch so sein, weil es hier gerade um *die* Grundlagen einer Theologie der Liturgie geht, die tatsächlich das Ganze antizipieren. Denn gefragt wird nach der *Handlungsform* der Liturgie. Was tun wir eigentlich, wenn wir liturgisch handeln? Was konstituiert jene vielfältigen Akte, die wir Liturgie nennen, mit ihrer spezifischen Gegenständlichkeit, zur Einheit der liturgischen Feier? Zuerst und zuletzt aber entscheidend: Wenn sich Liturgie auf diese Weise vollzieht, was bedeutet das für ihr *theologisches* Verständnis? Denn um dieses geht es uns.

Das Stichwort für die Antwort und entscheidende Impulse für die Durchführung lassen wir uns von Romano Guardini geben. Dieses Stichwort lautet: *Liturgie ist Spiel*. Tatsächlich hielt das Guardini für eine Wesensbestimmung. Wir nehmen das ernst, weil wir es für wahr und damit für eine entscheidende Einsicht halten, die es ermöglicht, eine Theologie der Liturgie durchzuführen. Was Guardini in einer genialen Skizze von wenigen Seiten grundgelegt hat, wird hier erstmals konsequent entfaltet und auf seine Grundlagen, Implikationen und Kontexte hin befragt. Wir tun dies, ohne Vollständigkeit erzielen zu können, so allseitig und gleichzeitig so systematisch wie möglich. Dabei vollzieht sich unsere Entwicklung der Fragestellung in einer durchgehend theologischen Perspektive. Dies mag überraschen. Aber wer Hugo Rahners, zu den klassischen Texten der Theologie des 20. Jahrhunderts zählenden, Essay über den spielenden Menschen¹ gelesen hat, wird sofort verstehen, wie wir das meinen. Wir müssen allerdings für die Grundlegung einer Theologie der Liturgie eine eigene theologische Perspektive entwickeln, die sich zum einen an der Idee der *oikonomia* orientiert, wie sie ihre

¹ Und wer das noch nicht getan hat, der sollte es so rasch wie möglich nachholen. Mit vollem Recht hielt Karl Rahner das kleine Büchlein für eines der besten seines Bruders (vgl. sein Gedenkwort zum Tod Hugos: Ein spielender Mensch, Rahner [1993], 77). Es gehört zum Kanon jener Texte, die jede Theologin und jeder Theologe gelesen haben sollte.

Wurzeln bei den Vätern hat. Zum anderen müssen wir nach der *theologischen Grundstruktur des liturgischen Handelns* fragen, bevor wir die Handlungsform des liturgischen Spiels *als Gesamtgestalt* in den Blick nehmen. Diese Frage nach der Struktur des liturgischen Handelns werden wir im Dialog mit Thomas von Aquin und Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher beantworten.

Jedoch bezieht sich die bis in letzte Tiefen reichende metaphysische und theologische Dimension der Wirklichkeit des Spiels in ihrem Ausgangspunkt auf ein *anthropologisches Urphänomen*: Menschen spielen. Zum spezifisch menschlichen Spiel – vom einfachsten und frühesten Kinderspiel bis zu den Spitzenformen von Theater und Kult – gehört jedoch, dass sich in seiner Humanität noch bis zur höchsten Höhe seine vitale Basis abzeichnet: Schon höhere Tiere spielen. Sie spielen so, dass das, was sich hier zeigt, später nicht einfach verschwindet, sich darin vielmehr auch Vorentwürfe des Humanen und seiner kulturellen Ausdrucksformen kundtun. Das Spiel ist als ein solches anthropologisches und zugleich vitales Phänomen im Zug der Studie zu entfalten. So durchdringen sich Theologie und Anthropologie unter Führung der theologischen Fragestellung. Man könnte das anders machen und zunächst ganz und gar anthropologisch fragen. Aber uns treibt die Frage nach einem authentischen theologischen Verständnis der Liturgie um. Wir meinen, dass ihre unzulängliche Beantwortung – zugleich zu wenig tief und zu wenig konkret – ein wesentlicher Faktor in der schweren Krise von Kirche und Glaube ist, in der wir stehen.

Spiel ist als Deutungskategorie für Liturgie deshalb so faszinierend, weil sich darin eben genau dies verbindet: eine Perspektive, die in spekulative Höhen und Tiefen führt, und zugleich die Möglichkeit, der Liturgie nicht irgendwelche theologischen Begriffe, und seien sie – ausdrücklich! – noch so wahr und noch so hehr, einfach anzuheften, sondern jede theologische Deutung aus dem liturgischen Geschehen in seiner vollen Konkretion zu gewinnen. So scheuen wir in dieser Arbeit weder den spekulativen Anspruch, der notwendig ist, wenn Liturgie wirklich theologisch verstanden werden soll, noch die phänomenologische Unmittelbarkeit, ja die methodisch vollzogene „Naivität“, die die Körperlichkeit und Materialität von Raum, Handlung, Leib, Stimme und Atmosphäre nicht vermeidet. Und es sage niemand, dass dies in der Religion des fleischgewordenen Gottes nicht selbst theologische Faktoren seien! Im Laufe dieser Studien sind uns alle Kategorien – noch einmal: seien sie auch an sich wahr, sachrichtig und angemessen! – immer fragwürdiger geworden, die nicht zuvor verankert worden sind in der

leibhaftigen Phänomenalität des liturgischen Geschehens. Ein so wertvoller und absolut unverzichtbarer Begriff wie „Paschamysterium“ steht in der Gefahr, zur Leerformel, zum toten, angeklebten Schildchen zu verkommen, wenn er einerseits nicht immer wieder im Horizont seines vollen biblischen und patristischen Gehalts zur Entfaltung gelangt, andererseits aber nicht verankert wird in der Konkretion leibhaftiger liturgischer Vollzüge. Es wäre fatal, wenn er zur übergestülpten Äusserlichkeit und damit zur blossen Behauptung geräte. Dass diese Gefahr sehr real ist, kann hier nicht gezeigt werden. Ihr zu wehren, ist diese Arbeit geschrieben worden.

Für ein Verständnis der Liturgie als Feier des Paschamysteriums und des Kommens Gottes sollen hier also die Grundlagen gewonnen werden: Ausgehend von der Klärung der Handlungsform, die in dieser Arbeit zu leisten ist, kann dann weiter gefragt werden nach der Spezifität und dem Gefüge der Akte, in denen sich die Handlungsform konkret verwirklicht, und nach dem Gegenstand auf den sich diese Akte richten: *Das Spiel vollzieht sich in der Anrufung des Namens, anamnetisch, epikletisch, als Prosphora und als Doxologie und so feiert es das Pascha des Herrn und sein Kommen.*² Wir richten uns hier auf die Form des Handelns, also das Spiel, aber weil es uns nicht um den Formalismus einer künstlichen Abstraktion geht, sondern gerade um Leib und Leben der Liturgie, werden wir immer wieder auch schon von den Akten und ihren Gegenständen zu reden haben.

Leserinnen oder Leser, die diesen Gang einer Grundlegung einer Theologie der Liturgie mitgehen möchten, dürfen die Anstrengung des Begriffs nicht scheuen. Es hat keinen Sinn, in einer solchen Arbeit, die Grundlagen schaffen will, kleinteilige und bequeme Ergebnisse zu erwarten. Hier müssen lange, manchmal auch verschlungene gedankliche Wege gegangen und deshalb von den Leserinnen und Lesern *mitgegangen* werden. Denn viele dieser Wege wurden erstmals erkundet. So kann der Autor nur auf den langen Atem und die durch(zu)haltende Aufmerksamkeit seiner Leserinnen und Leser hoffen. Manchmal war das Auffinden der echten³ Klärung eines Problems wie das Betreten einer weiten Lichtung nach einem langen Weg durch dichten Urwald. Der Autor kann wiederum nur hoffen, dass sich dieses Erlebnis wenigstens hier und da auf seine Leserinnen und Leser überträgt. Denn diese Anstrengungen haben ja ein

² In diesem Satz sind die zentralen Elemente einer umfassenden Theologie der Liturgie synthetisiert, wie sie den Horizont unserer Studien zu ihrer Grundlegung bilden.

³ Für ihn jedenfalls!

unbedingt lohnendes Ziel: Wir wollen ein wirklich theologisches Verständnis der Liturgie grundlegen. Das aber heisst nichts anderes, als sie als ein wesentliches Moment in der Verwirklichung des Heils zu begreifen, des Weges, auf dem Gott seine Schöpfung zur Vollendung führt – in einem denkbar weiten Horizont also, der das Denken zu letzten Anstrengungen herausfordert.

Insbesondere liturgiewissenschaftliche Leserinnen und Leser sind, zum zweiten, eingeladen, die spezifische Fragestellung ihres Fachs in der ganzen Weite ihrer Implikationen und Horizonte wahrzunehmen. Gerade wenn sie ihr Fach als theologisches Fach ernstnehmen, dann dürfen sie die, möglicherweise im ersten Augenblick anstrengende, Konfrontation mit dogmatischen und biblischen Fragestellungen, aber auch anthropologischen und philosophischen nicht scheuen. Erst durch solchen Mut gewinnt die Liturgiewissenschaft die Würde eines theologischen Hauptfachs. Denn die gebührt ihr. Keines der theologischen Fächer vermag sich ja allein auf sich selbst zu stellen. Alle sind aufeinander verwiesen. Alle sind aufeinander angewiesen. Alle sollten aufeinander hören.

Schliesslich, neben spekulativem Mut und dem Mut, den Horizont einer liturgiewissenschaftlichen Fragestellung in der ganzen Weite ihrer Verflechtungen auszutasten, gehört der Mut, sich in eine phänomenologische Grundhaltung einzuüben, die die Grundvorgänge des liturgischen Geschehens auf einer sehr elementaren Ebene als solche wahrnimmt. Wieso braucht das Mut? Weil es voraussetzt, theologische Etikettierungen, die einem selbstverständlich und lieb geworden sind, für einen Augenblick hinter sich zu lassen. Diese müssen nicht falsch sein. Aber sie stehen immer in der Gefahr, die Phänomene irgendwann nicht mehr zum Leuchten zu bringen, sondern sie zu überdecken und zu verhüllen. So müssen die Phänomene wieder freigelegt werden, gerade damit die theologische Kategorialität wieder greifen kann. Das Spiel, wird es selber nicht wieder als blosser Etikette gebraucht, sondern phänomenologisch erschlossen, hat den Charakter eines wirklichen Urphänomens. Es ist völlig konkret und zugleich abgründig. Wird es wirklich als Gestalt erschlossen, dann vermag es auch die Gestalt der liturgischen Feier zu erschliessen – in ihrer Kontur und ihrer Tiefe.

Um die Grundlegungsfunktion dieser Studie zu erfüllen, müssen wir auf die Plausibilität des gesamten Gedankengangs hoffen. Solche Plausibilität entsteht aus der theologischen

Erhellungskraft für das Phänomen Liturgie. Sie ist eine Einladung, das, was sich hier abzeichnet, am Phänomen selbst immer neu zu überprüfen. Würden wir die kritische Begründung jedes einzelnen Gedankens für sich und jeweils bis zu Ende durchführen, kämen wir über die ersten Sätze der Prolegomena nicht hinaus. Der Autor bekennt sich also dazu, dass sein Denken voraussetzungsvoll ist. Er will von seinem Standpunkt aus einen Diskussionsbeitrag zur Grundlegung einer Theologie der Liturgie anbieten. Er würde sich freuen, wenn Theologinnen und Theologen, die seine Voraussetzungen nicht teilen, diesen dennoch als einen eben solchen wahrnehmen würden: als ernstzunehmenden Diskussionsbeitrag, mit dem die Auseinandersetzung – hoffentlich! – lohnt.

So soll der Standpunkt des Verfassers noch abschliessend kurz offengelegt werden. Mit dem Standpunkt sind zugleich einige Zielperspektiven verbunden. Die wichtigste soll hier vorweg genannt werden: Der Verfasser ist davon überzeugt, dass die fruchtbare Entfaltung einer Theologie der Liturgie nur in einem echten Gespräch zwischen dogmatischer Sakramententheologie und Liturgiewissenschaft möglich ist. Die verbindlichen Klärungen, die die Kirche auf dem Gebiet der Sakramente gewonnen hat, und ihr systematisch-theologischer Reflexionshorizont sind ebensowenig hintergebar, wie sie der Gefährdung ausgesetzt sind, bestimmte (notwendige!) Fragestellungen zu isolieren und vom Zusammenhang und vom konkreten Vollzug der Liturgie auf fatale Weise abzukoppeln. Umgekehrt gilt, dass eine Liturgiewissenschaft, die ihre Reflexion nicht bis in den Wahrheitshorizont der Offenbarung Gottes einschliesslich ihrer verbindlichen kirchlichen Sprachgestalt vortreibt, schlicht und ergreifend ihren Charakter als theologisches Fach verliert. Ihr Anspruch, theologisches Hauptfach zu sein, geriete dann zur blossen Behauptung.

Der Verfasser bekennt sich weiterhin zu einem kritischen Thomismus. Kritisch heisst dabei, dass sich die Fruchtbarkeit des Denkens des hl. Thomas gerade in seiner Gesprächsfähigkeit mit dem gegenwärtigen Denken in seiner ganzen Breite bewährt – lernend, wie in der Behauptung und Vertiefung einer höchst eigenen Position im Konzert der Stimmen. Dieser Thomismus ist darüber hinaus, je länger, je mehr, in einem Dialog mit der grossen russischen Religionsphilosophie und Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, insbesondere mit der sophiologischen Fragestellung darin. Die handlungstheoretische Grundfigur, die als Struktur diese ganze Arbeit bestimmt, gewinnen wir jedoch, wie schon angedeutet, in einem Gespräch Thomas –

Schleiermacher und in der Freilegung des zeichentheoretischen Sinns der Instrumentalursächlichkeit sakramentalen Handelns auch noch im Spätwerk des hl. Thomas. Diese Figur erschliesst uns die Grundstruktur allen liturgischen Handelns. Die sophiologische Perspektive bestimmt – wiederum im Gespräch mit Thomas – insbesondere den Schlussteil dieser Studie.

Weiter ist der Verfasser von der unerschöpflichen Fruchtbarkeit des Denkens der Väter überzeugt. Allerdings auch dies nicht in einer blossen Wiederholung, sondern gerade in der Konfrontation mit gegenwärtigen Fragestellungen. Wie so etwas geschehen kann, zeigen wir hier in der gegenseitigen Erhellung, die aus der Begegnung der Mystagogie Cyrills (Johannes) von Jerusalem und Theodors von Mopsuestia mit der Phänomenologie des Spiels erwächst. Die als Spiel agierende Ikonizität der Liturgie, die Teilhabe vermittelt und doch unter eschatologischem Vorbehalt steht, wird uns hier deutlich und füllt jene Struktur des Handelns, die bei Thomas zur Klarheit gebracht ist.

Zuerst und zuletzt aber ist der Verfasser ein Liebhaber der Hl. Schrift. Für ihn kann Theologie deshalb nicht anders, als immer neu hörend in die Schule der Schrift zu gehen. Bei Eberhard Jüngel hat er gelernt, auch systematische Fragestellungen schlussendlich in der Weise „konsequenter Exegese“ zu beantworten, so wie noch in der Hochscholastik Theologie einfach als „sacra pagina“ bezeichnet werden kann und die vornehmste Aufgabe des Magisters der Theologie die Auslegung der Heiligen Schrift ist. Konsequent ist solche Exegese, weil sie das Hören des Wortes bis in die gegenwärtige Verantwortung seiner Wahrheit vortreibt. So ist diese Arbeit an entscheidender Stelle in einer bestimmten Rekonstruktion der Basileia-Botschaft Jesu und ihres Zeichensinns fundiert. Sie müht sich unter bestimmter Rücksicht um ein Verständnis des paulinischen Herrenmahls und seiner jesuanischen Wurzeln. Ihre erste und letzte Inspiration für die Grundthese dieser Arbeit, dass Liturgie Spiel sei, gewinnt sie im „hin und her“ zwischen der Gestalt des anthropologischen Urphänomens und der biblischen Aussage, dass es die Weisheit ist, die vor Gott spielt. Die Weisheit, die spielt: Das ist die Tiefe der oikonomia, in der Gott die Schöpfung zur Vollendung führt. In diesem Geschehen findet die Liturgie ihren Ort. Als spielende hat sie Anteil an diesem Geschehen, mehr noch: Sie ist die sakramentale Gestalt seiner Verwirklichung.

II. Die Fragestellung dieser Studie

Liturgie ist – mit einem alten Wort der römischen Liturgiesprache – „*actio*“.⁴ Sie hat die Gestalt der Handlung.⁵ So zeigt sie sich. Das ist ihre umfassendste formale Bestimmung, dass sie Geschehen ist und nicht Zustand, Geschehen aber wiederum nicht als natürliches Ereignis, sondern als Gefüge von Akten. Phänomenologisch zeigen sich diese Akte zunächst schlicht als *menschliche* Handlungen. In einer ersten *theologischen* Bestimmung sind diese Handlungen mit ihren verschiedenen Rollenträgern Akte einer Versammlung, die sich *als Kirche* versammelt hat und sich im liturgischen Handeln in besonderer Weise *als Kirche vollzieht*.

Fragen wir theologisch noch tiefer, dann treffen wir auf die Überzeugung des Glaubens, der sich im Glaubensbewusstsein der Feiernden, aber auch objektiv greifbar in den Texten der Liturgie artikuliert, dass in der Tiefe dieses phänomenal als menschliches und ekklesiales⁶ Handeln sich vollziehenden Geschehens noch jemand – und zwar in entscheidender Weise – auf den Plan tritt: Liturgisches Handeln lebt von der Überzeugung, dass sich in seiner Tiefe göttliches und menschliches Handeln in komplexer Weise verschränken, ja, dass hinter allen menschlichen Akten in der Einheit der zur Liturgie versammelten Kirche Gott als der letztlich Handelnde steht.⁷

Vor Gott, auf ihn hin, von ihm her geschieht Liturgie – und dabei ist die Tatsache, dass sie sich *vor* Gott vollzieht, alles andere als selbstverständlich. Der Eintritt in die Gegenwart Gottes, die Heil gewährt,⁸ ist für den Menschen in seiner Kreatürlichkeit und unter der Last der Sünde schlechterdings gewährte Gabe. Diese aber ist nicht Ergebnis eines willkürlichen Dekrets, sondern das Geschehen der Vermittlung von Teilhabe.

⁴ Vgl. dazu klassisch Casel (1921).

⁵ Zum Handlungscharakter vgl. die Betonung dieses Sachverhalts in SC 7: „Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Mass erreicht.“

⁶ Sofern die Kirche in der liturgischen Versammlung eine greifbare soziale Gestalt gewinnt.

⁷ Vgl. dazu neben dem schon zitierten Schlusssatz den Gesamtzusammenhang von SC 7, der mit dem Verweis auf die Gegenwart Christi in den liturgischen *Handlungen* einsetzt: „Um dieses grosse Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen.“ Die Verschränkung des liturgischen Handelns der Kirche mit dem Handeln Christi ist u.a. hier besonders schön formuliert: „Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so dass, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft. Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden.“ Im schon zitierten Schlusssatz von SC 7 wird diese Aktionsgemeinschaft als Einheit des Leibes Christi mit seinem Haupt formuliert.

⁸ Und deren letztes Wort nicht die verzehrende Heiligkeit des Gerichts über den Sünder ist, sondern durch das Gericht hindurch, seine Seligkeit.

Jenseits der Abbraviaturen der Schulbücher⁹ ist es genau diese Vermittlung von Teilhabe, einer Teilhabe, die auf Vollendung zielt, die die Väter der Kirche als *oikonomia* bezeichnen. Sie vollzieht sich in der unzertrennlichen und doch unterscheidbaren Doppelgestalt der Ökonomie von Wort und Geist.

Mit diesem Hinweis auf die Doppelgestalt der *oikonomia* taucht nicht nur Gott überhaupt, sondern der trinitarische Gott in der Tiefe des liturgischen Handelns auf. *In der Liturgie verschränken sich das Handeln von Menschen, die als Kirche versammelt sind, mit dem Handeln Gottes in seiner trinitarischen Ökonomie.* Wir können hier schon vermuten, dass diese Verschränkung eine entscheidende Struktur von dem darstellt, was wir *Sakramentalität* nennen. Aber wie haben wir das genauer zu denken? Die Komplexität dieses Geschehens fordert uns auf, seine Struktur und seine Form aufzuklären.

Der Hinweis der klassischen Sakramententheologie, dass es sich bei den Sakramenten um *wirksame Zeichen* handelt, ist dabei hilfreich. Er weist uns heuristisch die Richtung: Wir können – wie das schon Vagaggini getan hat – die *Liturgie insgesamt* probeweise als eine Welt wirksamer Zeichen begreifen, indem wir den so bestimmten klassischen Begriff des Sakraments – selbstverständlich ohne damit notwendige Differenzierungen zu leugnen – in analoger Prädikation auf die ganze Welt der Liturgie ausdehnen. Liturgische Zeichen sind, auch jenseits der grossen Heilszeichen im engeren Sinn, keine blossen Ornamente, sie sind mehr als Schmuck, aber auch mehr als Ausdeutung. Sie sind selbst, in unterschiedlicher Weise, wirksame Zeichen.

Jedoch: Bei dieser wertvollen Klärung, die in die richtige Richtung weist, kann man nicht stehen bleiben. Denn die Deutung der Liturgie als eine Welt wirksamer Zeichen hätte das Entscheidende noch gar nicht in den Blick bekommen: dass sich im und durch das *Handeln* der Kirche, die (die Teilhabe am Heil bewirkende) *oikonomia* des trinitarischen Gottes vollzieht. Denn in der blossen Universalisierung des Begriffs des wirksamen Zeichens ist der Handlungscharakter, dass diese Zeichen eben nicht einfach „da“ sind, sondern *handelnd vollzogen* werden, noch gar nicht erfasst. Es geht nicht um

⁹ Die *oikonomia* ist kurz, vielleicht zu kurz, als Heilsgeschichte oder Menschwerdung bestimmen. – Eine umfassende theologische Begriffsgeschichte hat in jüngerer Zeit Gerhard Richter vorgelegt, vgl. Richter (2005). Besonders anregend die ebenso eigenwilligen wie diskussionswürdigen und -bedürftigen Überlegungen in Agamben (2010).

statisch vorhandene Zeichen, sondern es geht um *Zeichenhandeln*, wenn von wirksamen Zeichen die Rede ist.

Uns ist also die phänomenologische und zugleich theologische Aufgabe gestellt, aufzuklären, wie sich wirksames Zeichenhandeln, wie sich sakramentales Handeln, das in unserem Sinn identisch ist mit liturgischem Handeln, *als Handlung* vollzieht. Dabei genügt es nicht, die einzelnen Aktarten zu analysieren, aus denen sich das Gefüge einer liturgischen Feier zusammensetzt. Es genügt nicht einmal, das Ineinander dieser Akte zu analysieren. Denn beides konstituiert noch nicht die *Einheit der liturgischen Feier als Gestalt*.¹⁰ Nach ihr ist gefragt, wenn nicht allein nach den einzelnen Akten und ihrem Zueinander gefragt ist, sondern nach jener *Form* liturgischen Handelns, die die gestalthafte Einheit der liturgischen Feier aus sich heraus setzt.

Wir fragen also nach der *Handlungsform* der Liturgie, die die Vielfalt der liturgischen Akte zur Gestalteinheit der Feier konstituiert. Wenn es stimmt, dass Liturgie in dem Sinne „actio“ ist, wie wir es anfänglich beschrieben haben, dann ist es die Beantwortung dieser Frage, die über den Wissenschaftscharakter der Liturgiewissenschaft entscheidet und über ihren Charakter als theologisches Hauptfach. Beantwortet sie sie nicht oder unzulänglich, dann fehlt ihr die Grundlage.¹¹ Sie weiss dann letztlich nicht oder nur mehr oder weniger, wovon sie redet.¹² Um diese Frage nach der Handlungsform richtig

¹⁰ Auch der Hinweis auf den materialen Inhalt der liturgischen Akte beantwortet diese Frage nach der gestalthaften Einheit der liturgischen Feier nicht. Denn diese Einheit wäre wiederum noch nicht zur Einheit des Handelns vermittelt.

¹¹ Es zeigt die überragende Grösse Odo Casels an, dass er diese Frage mit dem Hinweis auf das „Kulteidos Mysterium“ tatsächlich beantwortet. Denn dies ist bei ihm nichts anderes als die Bestimmung der dramatischen Handlungsform der Liturgie. Diese Handlungsform ist dann bereits mit einer Reihe materialer Bestimmungen ausgefüllt, auch solcher problematischer Natur, und auch vielleicht nicht so sehr handlungstheoretisch als *Form* bedacht. Aber Guardinis „Spiel“ und Casels „Kulteidos Mysterium“ zielen unter unterschiedlichen Akzentsetzungen auf denselben Sachverhalt und überschneiden sich inhaltlich. Es ist kein Zufall, dass Casel Guardinis These, Liturgie sei Spiel, der Sache nach zugestimmt hat. Vgl. Casel (1923), 93.95. Wir werden uns später zentrale Aspekte dieses Textes vergegenwärtigen.

¹² Was nicht heisst, dass sie nicht trotzdem viele wahre und wertvolle Überlegungen und Ergebnisse vorzuweisen hat! Aber die Anwendung der historischen Methode – selbst dann, wenn sie im Sinne Baumstarks zur Komparatistik verfeinert ist – konstituiert sie noch nicht zur *theologischen* Wissenschaft, schon gar nicht zum Hauptfach. Auch als *Teilbereich* der praktischen Theologie könnte sie diese Würde noch nicht beanspruchen. Überdies gilt hier, dass sie als Pastoralliturgik, legt man das wissenschaftstheoretische Begründungsniveau evangelischer praktischer Theologie an, die hier seit Schleiermacher auch für die katholische Theologie den Massstab bildet, eigentlich noch keine wissenschaftstheoretische Begründung gefunden hat. Als theologisches Hauptfach kann sie aber erst dann als etabliert gelten, wenn sie einen unverzichtbaren und wesentlichen Beitrag zum theologischen Selbstverständnis des Christentums zu leisten vermag. Das tut sie genau dann, wenn sie ihr Proprium bis in seine theologische Tiefe zu Ende reflektiert. Dieses Proprium besteht nun eben darin, dass im liturgischen Handeln Gottes Heilshandeln sakramentale Gegenwart gewinnt. Darin ist Liturgie unersetzbar und wahrhaftig Quelle und Höhepunkt kirchlichen Lebens. Fällt die theologische

zu verstehen, ist jedoch auch hier zu wiederholen, was wir bereits mehrfach angedeutet haben: Die Beantwortung dieser Frage würde zu kurz greifen, wenn sie sich in handlungstheoretischen und anthropologischen Bestimmungen erschöpfen würde. Denn wir fragen mit *theologischem* Interesse nach dieser Handlungsform der Liturgie. Die Frage nach der Handlungsform weist also in eine doppelte Richtung. Ihre Bestimmung muss *phänomenologisch und anthropologisch plausibel* sein. Zugleich muss sie *theologisch* ermöglichen, die *Verschränkung des liturgischen Handelns der Kirche mit der trinitarischen oikonomia denkbar zu machen*. Dabei geht es nicht etwa darum, das Geheimnis des sakramentalen Handelns Gottes aufzuheben, sondern lediglich die Form sakramentalen Handelns so zu erhellen, dass die Behauptung über das spezifische Zusammenspiel von Gott und Kirche in diesem Handeln nicht als völlige Willkür erscheint, sondern *in der richtigen Klärung der Form gleichsam der Sinnraum dieses Zusammenspiels aufgetan* wird.

Wir können jetzt, auf dieser Basis und auf Grund elementarer Daten der Gnadentheologie, die uns verbindlich vorgegeben sind, diese theologische Heuristik der Handlungsform noch weiter vorantreiben: Es muss durch die Klärung weiterhin deutlich werden, dass das Zusammenwirken von Gott und Mensch keine Addition von Faktoren ist. Es muss klar werden, dass Gott das letzte Subjekt allen liturgischen Handelns ist, der das Geschehen total trägt, ohne dass dabei der Beitrag der Kirche verschwindet. Dies ist aber nicht allein im Blick auf die Struktur der isolierten sakramentalen Handlung zu klären, noch gar in der Weise rein lehrhafter Bestimmungen, sondern im Blick auf die Ermöglichung dieser Klärung durch die Form der liturgischen Feier. *Es ist die Handlungsform der Feier so zu denken, dass sie dem Geschehen realer,*

Reflexion darauf aus, dann fällt etwas aus, was für die Theologie wesentlich ist. Dieser wesentliche und zentrale Beitrag ist weder sachlich noch historisch noch (heute) faktisch durch die Dogmatik der Sakramente zu ersetzen. Diese hat einerseits eine eigene, ebenfalls unersetzliche Aufgabe im Blick auf die Lehrgestalt des Glaubens, andererseits hat sie sich vom *konkreten Vollzug* der Liturgie durch die Fährnisse der Geschichte weit entfernt. Sie hat für die Reflexion auf diesen Vollzug *als Handlungsgestalt* nur unzulänglich eine entsprechende Kategorialität entwickelt. Die noch sehr junge Liturgiewissenschaft ist dagegen erst auf der Suche nach ihrem theologischen und wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis. Das ist ihr nicht zu verdenken, aber es wäre fatal, wenn sie es sich theologisch bequem machen würde. Ihr Rang – das muss ihr produktiver Stachel sein – als Hauptfach ist bislang insgesamt nicht mehr, jedoch auch nicht weniger, als ein *gerechtfertigtes Postulat*. Die Aufgabe besteht in der Zusammenführung von dogmatischer und liturgiewissenschaftlicher Frageperspektive. Das heisst, liturgisches Handeln als Handlungsform zu begreifen, in der sich das liturgische Handeln der Kirche und die trinitarische Ökonomie verschränken. Das jedoch bedeutet nach unserer Überzeugung, Liturgie als Spiel zu begreifen. Liturgiewissenschaft und Sakramentendogmatik sind dann nur noch in ihrer historischen Herkunftlichkeit zu unterscheiden, im Vollzug sind sie – sogar mit ihren unverzichtbaren Eigenbeiträgen – eins geworden, in ihren Eigenmomenten integriert in eine einheitliche Frageperspektive.

*anamnetischer und epikletischer Vergegenwärtigung des Paschamysteriums und der sakramentalen Antizipation des Kommens Gottes entspricht. Das liturgische Handeln der Kirche ist der „Ort“ dieses Geschehens. Dies zu erhellen, darin besteht die Aufgabe der Grundlegung einer Theologie der Liturgie. Sonst geraten wir in die Gefahr eines sakramenten- und liturgietheologischen Nominalismus, der an eine *in ihrem Sinn unterbestimmte* liturgische Feier lediglich Behauptungen „anklebt“. Dies ist auf Dauer tödlich, weil dann die liturgische Feier in ihrer komplexen Handlungsstruktur nicht mehr sinnhaft vollzogen werden kann oder in ihrem Sinn verfehlt wird.¹³*

Es ist evident, dass ein solches Verständnis für die Handlungsform – und mag es implizit und unbewusst sein – eine elementare Voraussetzung für den geistlich fruchtbaren Vollzug der Liturgie darstellt. Deshalb ist die phänomenologisch, anthropologisch und eben theologisch gediegene Klärung dieser Frage von zentraler Bedeutung für die Liturgie. Die Lösung einer solchen Aufgabe liegt zwischen der Skylla einer dogmatischen Sakramententheologie, die für die theologischen Hintergrundsfragen der Aufgabe wichtige und korrekte Auskünfte zu geben vermag (und dort ist sie zu hören!), aber in der Gefahr steht, doch gegenüber der konkreten liturgischen Feier abstrakt zu bleiben, und der Charybdis einer Liturgiewissenschaft, die selten genug den Mut aufbringt, ihre Fragen wirklich mit der nötigen Insistenz theologisch zu Ende zu fragen. Noch einmal: Die Frage nach der Handlungsform der Liturgie ist deshalb ebenso phänomenologisch konkret, wie mit theologischer Hartnäckigkeit und spekulativem Mut im Blick auf die Struktur von Sakramentalität und sakramentalem Handeln voranzutreiben. So schafft sie die entscheidende Grundlage für ein authentisches Verständnis der Liturgie, die sich auf dieser Basis *im Vollzug selbst theologisch versteht*. Dies wäre tatsächlich eine kurze Formel für das Ziel, dem unsere Grundlegung dient: *Verständnis im Vollzug*.

„Phänomenologisch konkret“ und „phänomenologisch und anthropologisch plausibel“ – auch im Blick auf diese Forderungen können wir die Heuristik unserer Fragestellung noch weiter vertiefen. Sie nimmt die Gestalt einer Vermutung an: *Es ist nicht zu erwarten, dass liturgisches Handeln im Kosmos des menschlichen Handelns gänzlich isoliert ist*. Liturgisches Handeln hat ohne jeden Zweifel seine spezifische Gestalt, die

¹³ Man wird kaum bestreiten können, dass zumindest der Westen von dieser Gefahr im zweiten Jahrtausend in – vorsichtig gesagt – erheblicher Weise betroffen gewesen ist. Über den Osten wagen wir kein Urteil, verweisen aber auf die kritischen Einlassungen eines grossen Theologen der Liturgie wie Alexander Schmemmann in seinem Kommentar zur Göttlichen Liturgie, vgl. Schmemmann (2005).

es herauszuarbeiten gilt. Aber diese Spezifität trennt es nicht vom Zusammenhang humanen Handelns. Es ist kein Sonderbereich, der mit dem Handeln des Menschen ansonsten nichts zu tun hätte.

Falsch verstandene Vorstellungen von der „Reinheit“ und werthaften Exzeptionalität gottesdienstlichen Handelns könnten hinter einer solchen Vorstellung stehen. Die Würde der Liturgie wäre nur gewahrt, wenn der Gottesdienst im Kosmos menschlichen Handelns eine singuläre Ausnahmestellung einnehmen würde. Eine solche These hätte jedoch fatale Folgen. Sie würde entweder bedeuten, dass gottesdienstliches Handeln mit dem Lebensvollzug des Handlungswesens Mensch tatsächlich ansonsten nichts zu tun hätte. Damit aber hätte sie auch keine Kraft, das Leben des Menschen zu formen. Sie wäre Sonntagsbeschäftigung ohne Prägekraft für den Alltag. Oder sie würde den Menschen von seinem wahren Wesen entfremden, würde wie ein Vampir, wie ein Parasit der freien Entfaltung seiner Humanität die Kraft rauben. Pathologie oder befreiende Emanzipation von einem entfremdeten und entfremdenden Kult wären die Folgen: Eine Religionskritik eines pervertierten „Gottesdiensts“ kann ja wirklich nicht nur eine humane, sondern auch eine *theologische* Notwendigkeit sein!

So gilt das gerade Gegenteil: Die Würde des Gottesdienstes als humaner Höchstvollzug wird nicht durch eine „splendid isolation“ gewahrt, sondern nur so, dass in der Höhe des Vollzugs auch noch die Wurzeln des Menschseins gegenwärtig sind. In die Eigengestalt der Liturgie muss handelnd die Fülle des Menschseins eingehen können. Natur und Kultur, Sinnlichkeit und Vernunft, vitale Tiefe und die Spitze und Schneide des Geistes,¹⁴ dort, wo der Mensch den Menschen unendlich übersteigt¹⁵ in das Geheimnis hinein, müssen im liturgischen Akt zur Einheit gelangen (können).

Erste Wahrnehmungen liturgischen Handelns als Zeichenhandeln und Ritual, als symbolische Kommunikation, Darstellung und Ausdruck weisen im übrigen deutlich auf diese breitere Verankerung hin. Alle diese Momente sind weiter als das spezifisch liturgische Handeln. Sie lassen vielmehr nach Grundformen menschlichen Handelns fragen, in denen sie verankert sind. Für sich genommen jedoch reichen sie nicht, um liturgisches Handeln in der Einheit seiner Handlungsform zu beschreiben. Denn der Zielpunkt solcher Beschreibung ist es ja, die gestalthafte Einheit der liturgischen Feier

¹⁴ Mit Worten der deutschen Mystik.

¹⁵ In der berühmten Formulierung Pascals.

zu begreifen. Auch der Begriff des darstellenden Handelns – so genial, wie seine Entdeckung als liturgietheologische Grundkategorie durch Schleiermacher ist – reicht dazu alleine nicht. Es kann hier vorerst nur angedeutet werden, dass die Gestaltseinheit liturgischer Feier sich als dialektischer gebaut zeigt, als der bloße Begriff der Darstellung zu erfassen in der Lage ist. Liturgie ist schon anthropologisch und handlungstheoretisch mehr als die Expression religiösen Bewusstseins. Dies wird allerdings keinesfalls heissen, den Begriff des darstellenden Handelns aufzugeben, sondern ihn in einen grösseren Zusammenhang zu integrieren. Und auch das „Ritual“ trägt als solches in sich eine unaufhebbare Ambivalenz, die es ungeeignet macht, für sich genommen als Grundkategorie der Bestimmung gottesdienstlichen Handelns zu dienen. Vorweg können wir schon andeuten: Spiel als Grundform menschlichen Handelns ist dagegen aufnahmefähig sowohl im Blick auf „Darstellung“ wie auf „Ritualität“.

Es ist also der Blick auf eben jene Grundformen menschlichen *Handelns* zu richten, in denen sich – um mit Eugen Fink zu sprechen – die Grundformen menschlichen *Daseins* artikulieren. Zum Vermutungshorizont unserer Arbeit gehört deshalb auch, dass es sich bei der zu findenden Handlungsform der Liturgie um eine Wirklichkeit handelt, die als *Grundform* des Handelns und des Daseins zwei weitere Eigenschaften hinsichtlich ihres *Seinscharakters* aufweist: Handelt es sich wirklich um eine solche Grundform des Daseins, dann eignet ihr nämlich in doppeltem Sinn die Tendenz zur ontologischen *Weite*.

Zum einen weist sie in den offenen Raum der *Transzendentalität* (und zwar im klassischen, nicht im kantischen Sinn verstanden): Der Begriff, der der Wirklichkeit entspricht, wird nicht einfach ein generischer Begriff sein, der durch die Hinzufügung von Artunterschieden fortbestimmt wird, sondern die Prädikation des Begriffs wird davon geprägt sein, dass die ihm zugrundeliegende Wirklichkeit die Daseinsbereiche durchgreift und – in ihrer Differenz – verbindet. Mit einem Wort: Es handelt sich um einen Begriff, der *analog* prädiziert wird und sich der Weite der Transzendentalität des Seins wenigstens nähert. Wichtig für unsere Fragestellung ist: Findet die Liturgie in einem solchen weiten ontologischen Raum ihren Ort, dann ist sie in ihrem Begriff jedenfalls nicht lediglich eine von vielen Unterarten eines Genus.

Zum anderen aber sind die Grundformen des Daseins – z.B. Spiel, Arbeit und Kampf – nicht säuberlich voneinander geschieden, sondern mannigfach aufeinander bezogen. Sie liegen – von einem jeweiligen semantischen Zentrum ausgehend – eher ineinander als nebeneinander: Kampfspiele und das Spiel der Liebe, das agonale Züge annimmt, die Arbeit, die das Spiel in einem sehr grundsätzlichen Sinn allererst ermöglicht, aber auch die Spielförmigkeit schöpferischer Arbeit oder, historisch, die landwirtschaftliche Arbeit als „Anbauschlacht“ usw. Auch in diesem Sinn ist die Liturgie dann keine isolierte, sondern eine in den Zusammenhang des Daseins eingefügte Wirklichkeit.

Übrigens: Wem die Sprache der Analogie und der Phänomenologie fremd ist, der mag mit Wittgenstein von der „Familienähnlichkeit“ der Spiele sprechen. Wittgenstein hat ja nicht umsonst seine Überlegungen zu „Familienähnlichkeit“, „Gebrauch“, „Lebensform“ und „Sprachspiel“ entwickelt genau am Beispiel des – Spiels!

Wir meinen also, mit Romano Guardini im Spiel jene Grundform des Handelns und des menschlichen Daseins gefunden zu haben, die die Liturgie einerseits im Humanum verwurzelt und gleichzeitig ihre Eigenart und zugleich ihren Anspruch als anthropologischen wie ekklesialen Höchstvollzug denken lässt. Liturgie in der Handlungsform des Spiels lässt aber entscheidend die Verschränkung von kirchlichem Handeln und trinitarischer Ökonomie in der Gestalteinheit der liturgischen Feier verständlich werden.

Bevor wir in die Entfaltung des Gedankens selbst einführen, wie er sich konkret vollziehen wird, liegt es nahe, noch zwei Dinge vorzuschicken: eine Übersicht über die Motive und ihren Zusammenhang in Romano Guardinis Überlegungen zu „Liturgie als Spiel“ und darüber hinaus einen bibliographischen Bericht über die spieltheoretischen Beiträge in ihrer ganzen qualitativen Breite, die für unseren Versuch wichtig waren.

III. Präludium: „Liturgie als Spiel“ – Umriss des klassischen Entwurfs von Romano Guardini

1. Die Aufgabe

Was hier geleistet werden kann, ist lediglich eine knappe, wenn auch möglichst präzise Skizzierung der entscheidenden Linien von Guardinis klassischem Text über „Liturgie als Spiel“ von 1918. Es entstammt dem Büchlein „Vom Geist der Liturgie“, das wir in

der 18. Auflage von 1953 zitieren.¹⁶ Gegenüber der ersten Auflage weist diese Fassung im Blick auf das Spielkapitel nur leichte sprachliche, aber keine substantiellen Veränderungen auf. Jedoch fügt Guardini sehr bald ein Kapitel über den „Ernst der Liturgie“ hinzu, das offensichtlich auf Missverständnisse reagiert, denen das Kapitel über Liturgie als Spiel schon damals ausgesetzt war.¹⁷ (Das neue Kapitel fängt mit dem grossartigen Satz an: „Liturgie ist Kunst gewordenes Leben.“) Das Spielkapitel blieb dabei – abgesehen eben von jenen schon erwähnten sprachlichen Verbesserungen, die Guardini in aller Regel bei Neuauflagen seiner Texte vornahm – völlig unangetastet.

Guardinis Text ist ohne jede Präntention formuliert, wie ja das Büchlein „Vom Geist der Liturgie“ überhaupt auf Texte zurückgeht, die Guardini an jemanden richtete, der sich mit seinen Fragen zum Verständnis der Liturgie an ihn als Seelsorger gewandt hatte.¹⁸ Die Kapitel verzichten deshalb auf jeden grossen äusseren Gestus und kommen sehr schlicht daher. Darauf beruht sicher seine enorme Breitenwirkung im Zusammenhang der Liturgischen Bewegung. Noch heute gehört das Buch zu den theologischen Dauersellern.

Tatsächlich jedoch ist das ganze Bändchen bis in die letzte Formulierung durchdacht. Guardini selbst bemerkt, dass darin Teilstücke einer nie geschriebenen, umfassenden Theologie der Liturgie eingegangen sind.¹⁹ Insbesondere das nur ein Dutzend Seiten umfassende Kapitel „Liturgie als Spiel“ ist das Ergebnis einer extremen Verdichtung des Gedankens. Er ist bis in kleinste Nuancen ausgefeilt. Unter der so leicht verständlich daherkommenden Oberfläche findet sich ein dicht gefügtes Netzwerk von Bestimmungen, das nicht nur ein Gesamtverständnis von Liturgie erkennen lässt, sondern dieses in einen ontologischen und in einen weitgespannten theologischen Rahmen einfügt. Man kann das sehr leicht überprüfen, indem man die Spitzenformulierungen des Textes identifiziert und sie dann für sich betrachtet. Ohne diese Isolierung sind sie so in den selbstverständlichen Fluss des Textes eingearbeitet, dass man die atemberaubende Präzision ihrer Formulierung und die kristalline Dichte und gleichzeitige Durchsichtigkeit ihrer Fügung kaum bemerkt. Wir gehen deshalb so vor, dass wir von diesen Spitzenformulierungen ausgehen und auf diese hinführen.

¹⁶ Guardini (1953), 48–60.

¹⁷ Ab der 4./5. Auflage von 1920.

¹⁸ Guardini (1985), 31.

¹⁹ Guardini (1985), 89.

Guardinis Text bedürfte *auf der werkbiographischen Ebene* dringend einer ausführlichen Analyse und Kommentierung, die hier nicht geleistet werden kann. Zu beachten wären vor allem die Verbindung mit Guardinis Philosophie des Gegensatzes, seinem Kunstbegriff, wie er ihn an mehreren Stellen artikuliert hat, schliesslich die Funktion des Kapitels innerhalb von „Vom Geist der Liturgie“, verbunden mit der Klärung der Frage, welchen systematischen Ort das Büchlein in der Reflexion auf die Liturgie eigentlich einnimmt. Der Autor bekennt gerne, dass auf der *sachlichen* Ebene die hier vorgelegte Studie nichts anderes ist als ein *systematischer* Kommentar zu Guardinis genialer Skizze. Er empfiehlt deshalb, den leicht zugänglichen Text vor unserer Analyse seiner systematischen Grundlinien erneut oder erstmalig zu lesen.²⁰

2. Systematische Rekonstruktion

a) *Das Wesen der Liturgie: Spiel als Kunst*

Versuchen wir also nun, uns die zentralen Linien zu vergegenwärtigen:

„Vor Gott ein Spiel zu treiben, ein Werk der Kunst – nicht zu schaffen, sondern zu sein, das ist das innerste Wesen der Liturgie“.²¹

Guardini versteht seine Überlegungen mit dem höchsten denkbaren Anspruch. „Vor Gott ein Spiel zu treiben“ ist ihm Bestimmung des „innersten“ Wesens der Liturgie. Der Begriff des Spiels wird dabei sofort in Beziehung zu einem anderen Begriff gesetzt: dem der Kunst. Kunst und Spiel entsprechen sich in der Bestimmung dieses innersten Wesens der Liturgie. Sofort wird der Kunstbegriff jedoch im Blick auf die Liturgie fortbestimmt. Liturgie ist nicht ein Gefüge produktiver Akte, die am Ende ein Kunstwerk hervorbringen, die deshalb Mittel im Blick auf ein ausserhalb ihrer liegendes Ergebnis sind (wie das Malen eines Bildes), sondern die Liturgie selbst ist – als Spiel – Kunstwerk. Dabei ist das Spiel als Handlung und Vollzug akzentuiert: ein Spiel „zu treiben“. Dem entspricht die Differenzierung des Kunstbegriffs. Die Liturgie, die selbst Kunst und Spiel ist, steht in der Nähe der Künste mit Aufführungscharakter, die Kunst sind, insofern sie sich vollziehen, wie z.B. Theater. Überdies sind die, die Liturgie vollziehen, in diesem Vollzug *selbst* das Kunstwerk. Neben dem Theater kommen hier zeitgenössische Kunstformen wie die „performance“ und die „Aktion“ in den Blick, die

²⁰ Bei der Klarheit und Einfachheit, die Guardinis Texte kennzeichnen, ist die Gefahr besonders gross, dass man einen solchen Text zu kennen meint, obwohl man in Wahrheit kaum über die Wahrnehmung seiner Oberfläche hinausgekommen ist.

²¹ Guardini (1953), 57.

auf unterschiedliche Weise die Frage nach der Einheit von Kunst und Leben reflektieren. Erstaunlich ist, dass Guardini diese Fragestellung in der Kunst der Gegenwart im Blick auf die Liturgie 1918 vorwegnimmt. Allerdings kann Wagners Projekt des Gesamtkunstwerks, einschliesslich seiner ebenso fragwürdigen wie für das 19. Jahrhundert aufschlussreichen religiösen Konnotationen, schon genau in diesem Horizont gelesen werden.²² Kunst kommt auf diese Weise weiterhin als im Vollzug *wirksames* Geschehen in den Blick. Als solches wird es in der gegenwärtigen Ästhetik unter dem Stichwort der Performanz reflektiert.

Klar ist auch bereits geworden, dass sich Guardinis Bestimmung des innersten Wesens genau auf der Frageebene bewegt, die wir zuvor entwickelt haben. „Ein Spiel treiben“ – das benennt die Form des liturgischen Handelns als ganzheitliche Gestalt. Solcher Ganzheitlichkeit entspricht der Begriff der Kunst als Performanz.

Wesensbestimmungen, die sich auf der Gegenstandsebene bewegen: Feier des Paschamysteriums²³ – oder solche, die den zentralen liturgischen Akt christologisch bestimmen (und damit aus dem christologischen Zentrum auf das konkrete Aktgefüge der Liturgie verweisen):²⁴ Vollzug des Priesteramtes Christi als Heiligung und Kult²⁵ usw. werden dadurch nicht ausgeschlossen. Sie bewegen sich auf je unterschiedlichen Ebenen.

b) Spiel und Gotteskindschaft

Die Bestimmung der Handlungsgestalt der Liturgie (Spiel) als ästhetische Einheit (Werk der Kunst), die zugleich die Einheit von Kunst und Leben verwirklicht (nicht zu schaffen, sondern zu sein), entspringt in keiner Weise einem sich isolierenden

²² Vgl. dazu Brüske, G. (2008), 167–170.

²³ So etwa in SC 6: „Seither hat die Kirche niemals aufgehört, sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu versammeln ...“ Sehr wichtig ist die grundsätzliche theologische Aussage in SC 61, die theologisch klärt, wieso wir Liturgie wirklich zentral als Feier des Paschamysteriums begreifen dürfen und müssen: „Die Wirkung der Liturgie der Sakramente und Sakramentalien ist also diese: Wenn die Gläubigen recht bereitet sind, wird ihnen nahezu jedes Ereignis ihres Lebens geheiligt durch die göttliche Gnade, die ausströmt vom Pascha-Mysterium des Leidens, des Todes und der Auferstehung Christi, aus dem alle Sakramente und Sakramentalien ihre Kraft ableiten.“ Allerdings wäre hier noch zu ergänzen, dass auch die Tagzeitenliturgie ihre Mitte im Paschamysterium findet und daraus wirksame Kraft bezieht – schlussendlich lebt tatsächlich alle Liturgie aus diesem Zentrum.

²⁴ Die Thematisierung der Aktebene und der Gegenstandsebene wären nach der Klärung der Handlungsform in unserer Sicht die nächsten anstehenden Aufgaben einer umfassenden Theologie der Liturgie.

²⁵ SC 7: „Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d.h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen.“

Ästhetizismus. Sie ist Konsequenz einer gnadentheologischen These auf dem Hintergrund einer existentiellen Dialektik, in der die Kunst ein wichtiges Moment bildet. Wir werden diesen Gedankengang in unserer Phänomenologie des Spiels noch einmal unmittelbar aufgreifen. Darüber hinaus stellt er eine wichtige Inspirationsquelle für unsere gesamte Entfaltung dar. Hier ist deshalb nur das Strukturgerüst des Gedankens in grosser Gedrungenheit zu formulieren:

Das Spiel repräsentiert die Sphäre einer ungespaltenen, unmittelbaren Selbstdarstellung des Lebens, wie es sich insbesondere und ursprünglich im Spiel des Kindes realisiert. Diese Einheit zerbricht unter den Anforderungen und Notwendigkeiten der Lebensführung, vor allem durch die Erfahrung der Diskrepanz von Sein und Sollen. Im Hintergrund dieser Aussagen Guardinis steht die Anthropologie von Röm 7, in der sich die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen anzeigt. Kunst ist für Guardini der Versuch, im Bereich der Vorstellung diesen Widerspruch im Dasein des Menschen zu überwinden. Die Entwürfe der Kunst verbleiben aber notwendig immer im Reich der Möglichkeit. Erst die gnadenhaft vermittelte Gotteskindschaft vermag das zerrissene Dasein wieder zur *realen* Einheit zu führen. So wird in der Gotteskindschaft auch wieder die Ebene des Spiels erreicht, die sich nun als Liturgie vollzieht. Dabei nimmt sie die imaginative Kraft der Kunst in sich auf: Das Leben der Gotteskindschaft drückt sich darin aus. Im Modus der Sakramentalität sind Kunst, Leben und Wirklichkeit eins geworden. Aus der Bewegung dieser existentiellen Dialektik, die von ursprünglicher Einheit, die sich im Spiel der Kinder realisiert, zunächst zum Zerbrechen dieser Einheit in der Diskrepanz von Sein und Sollen führt, dann aber über den beständigen Versuch, diese Spaltung im Reich der Kunst wenigstens im Reich der Vorstellung zu überwinden, zu einem neuen, gnadenhaft geschenkten Kindsein, das sich wiederum in einem Spiel verwirklicht, erweist sich *die Sakramentalität des liturgischen Spiels als höchste Erfüllung des Spiels überhaupt*.²⁶ Sie erst vermag die in der Kunst immer ersehnte, aber niemals realisierte Einheit von Kunst und Wirklichkeit im Modus der Sakramentalität zu verwirklichen:

„Das ist die wunderbare Tatsache, die in der Liturgie gegeben ist: Kunst und Wirklichkeit ist eins im übernatürlichen Kindsein vor Gott. Was sonst nur im Bereich des Unwirklichen, in der künstlerischen Vorstellung gegeben ist, nämlich die Formen

²⁶ Im Blick auf *unsere* Weltzeit wohlgemerkt!

der Kunst als Ausdruck vollbewussten Menschenlebens, das ist hier Wirklichkeit. Sie sind die Daseins- und Ausdrucksgestalten eines wirklichen, freilich übernatürlichen Lebens. Doch auch dieses hat mit dem des Kindes und dem der Kunst das eine gemein: es ist frei vom Zweck, dafür aber voll tiefen Sinnes. Es ist keine Arbeit,²⁷ sondern Spiel.²⁸

c) Der Gegensatz von „Zweck“ und „Sinn“

Das letzte Zitat findet sich unmittelbar vor der am Eingang dieses Abschnitts zitierten Wesensbestimmung. In der Gegenüberstellung von „Zweck“ und „Sinn“ spricht sich die entscheidende *begriffliche Opposition* aus. Sie trägt den ersten Teil des Kapitels und bringt die Reflexion in Gang. Sie hat – wie in der Gegenüberstellung von Arbeit und Spiel deutlich wird – einen handlungstheoretischen, darüber hinaus aber auch einen ontologischen Sinn. Sie bildet entsprechend der einschlägigen von Guardini entwickelten Philosophie einen „Gegensatz“. Gegensätze in diesem Sinn sind polare Bestimmungen lebendiger Individualität. „Zweck“ und „Sinn“ sind dabei Pole der Rechtfertigung des Daseins von Seienden und Handlungen:

„Zweck und Sinn sind die beiden Formen der Tatsache, dass ein Daseiendes Grund und Recht zum eigenen Sein und Wesen hat. Unter der Rücksicht des Zweckes fügt sich ein Ding in eine Ordnung ein, die über es hinausgreift; unter der Rücksicht des Sinnes ruht es in sich selbst.“²⁹

Der Zweckpol, der auf unterschiedlichste Weise funktionale Zusammenhänge repräsentiert, wird nun in keiner Weise denunziert. Beide Pole tragen das Leben. Beiden müssen in den unterschiedlichen Phänomenen, mit ihrer jeweiligen Schwerpunktbildung bei den Polen, immer jeweils in einem Mindestmass verwirklicht sein:

„Wenn das Leben die straffe Ordnung der Zwecke verliert, wird es zu spielerischer Schöngesteier. Wenn es aber in das starre Gefüge einer bloss zweckhaften Weltansicht eingezwängt wird, dann stirbt es. Beides gehört zusammen. Der Zweck ist das Ziel des Strebens, Arbeitens, Ordnen; der Sinn ist der Inhalt des Daseins, des blühenden

²⁷ Zum Verhältnis von Liturgie, Spiel und Arbeit vgl. den folgenden Exkurs!

²⁸ Guardini (1953), 57.

²⁹ Guardini (1953), 50f.

reifenden Lebens. Das sind die beiden Pole des Seins: Zweck und Sinn, Streben und Wachsen, Arbeiten und Hervorbringen, Ordnen und Schaffen.“³⁰

Wir müssen hier eine Zwischenbemerkung einschalten: Wir sind von der Aussage über das innerste Wesen der Liturgie ausgegangen, jetzt beschäftigt uns die begriffliche Opposition von Sinn und Zweck. Damit sind wir ausgehend von einer Bestimmung, die das *Ergebnis* von Guardinis Analyse formuliert, zum Anfang des Textes zurückgegangen, wo dieses Begriffspaar sehr bald eingeführt wird.³¹ „Spiel“ jedoch fällt dort, am Anfang, noch lange nicht! Es ist für ein richtiges Verständnis von zentraler Bedeutung, sich vor Augen zu führen, was oft übersehen wird: *Guardini führt den Gedanken des Spiels erst an später Stelle in die Argumentation seines Textes ein.*³² Diese Einführung ist zum einen die Frucht einer langen³³ handlungstheoretischen und ontologischen Vorbereitung, die mit dem Gegensatzpaar von Zweck und Sinn arbeitet, zum anderen und vor allem aber lässt sich Guardini das Stichwort Spiel von der Heiligen Schrift geben. Mit anderen Worten: *Der Spielbegriff wird theologisch eingeführt*, hinein in einen genau vorbereiteten Zusammenhang, dem er dann im Licht der Offenbarung die entscheidende Klärung gibt. Erst von dieser theologischen Einführung aus, wird dann auch noch einmal das anthropologische Phänomen in den Blick genommen. Dort bildet es den Ausgangspunkt jener existentiellen Dialektik von Kinderspiel, Kunst und Liturgie (mit ihrem Zielpunkt der im liturgischen Spiel realisierten Gotteskindschaft), die wir eben schon angedeutet haben.

d) Der Begriff des „Mittels“

In der Vorbereitung der theologischen Einführung des Spielbegriffs wiederum, in der handlungstheoretischen und ontologischen Ausarbeitung der Polarität von Zweck und Sinn also, dürfte der Begriff des *Mittels* die entscheidende Rolle spielen. Gemeint ist hier nicht jenes Mittel, das als Mittel *in sich selbst* die Gegenwart eines anderen vermittelt. Gemeint ist also *nicht das Mittel als Vermittlung*, dessen Ergebnis – mit einer Formel hegelscher Herkunft, die hier aber allgemeiner genommen wird – „*vermittelte*

³⁰ Guardini (1953), 51f.

³¹ Zwischenstation war dabei die Dialektik von Kinderspiel – Kunst – Liturgie. Hier fanden wir auch das neue Stichwort „Sinn und Zweck“.

³² Auch wir werden, nach diesen Prolegomena, erst nach sorgfältiger theologischer Vorbereitung den Spielbegriff systematisch entfalten. Die Gefahr ist zu gross, dass er ohne diese Sorgfalt ortlos wird, so aber die Bedeutung nicht findet, die er tatsächlich für die Entfaltung einer Theologie der Liturgie besitzt.

³³ Relativ in den Massen des nur ein Dutzend Seiten umfassenden Textes natürlich!

Unmittelbarkeit“ ist. Genauso trifft sie auf das „wirksame Zeichen“ des Sakraments und das liturgische Zeichen überhaupt zu.³⁴ In dieser Weise ist die Rede vom Sakrament als Mittel der Gnade legitim. Hier ist *nur im Innenraum* der Zeichenwelt auch die Gegenwart des Bezeichneten zu haben.

Was Guardini vielmehr im Blick auf die Liturgie (nicht etwa: überhaupt!) problematisiert, ist das Mittel zum *ausserhalb* seiner liegenden Zweck. Die so verwendeten Begriffe von Zweck und Mittel werden von Guardini in einer ausserordentlich exakten Umschreibung geklärt. Diese Umschreibung verbindet in bedeutsamer Weise eine handlungstheoretische mit einer psychologischen Perspektive:

„Zweck im eigentlichen Sinne nennen wir jenes ordnende Etwas, das Dinge oder Handlungen andern unterstellt, so dass eins auf das andere hinzielt, eins um des andern willen da ist. Das Untergeordnete, das Mittel hat nur insoweit Bedeutung, als es geeignet ist, dem Übergeordneten, dem Zweck, zu dienen. Der Handelnde weilt seelisch nicht in ihm; es ist ihm nur Durchgang zum andern, nur Weg; in jenem erst ist Ziel und Ruhe. Unter diesem Gesichtswinkel hat jedes Mittel sich darüber auszuweisen, ob und inwiefern es geeignet sei, den Zweck hervorzubringen. Solche Prüfung wird von dem Bestreben geleitet, alles auszuschalten, was nicht zur Sache gehört, nebensächlich, überflüssig ist. Es herrscht der wirtschaftliche Grundsatz, mit dem geringsten Aufwand an Kraft, Zeit und Sachen möglichst vollkommen den Zweck zu erreichen. Eine gewisse

³⁴ Eine solche Mehrdeutigkeit, die genaue Unterscheidungen erfordert, wiederholt sich im Blick auf den Begriff des „Instruments“ bzw. der „Instrumentalität“ als sakramenten- bzw. liturgietheologischer Grundkategorie. Wir werden gleich Instrumentalität im Sinne von instrumenteller Produktivität, die etwas ausserhalb ihrer hervorbringt, als ungeeignete Deutungskategorie für Liturgie abweisen. In der Form des instrumentalursächlichen Zeichenhandelns, das einer völlig anderen handlungstheoretischen Logik folgt, ist uns „Instrumentalität“ aber sogar Umschreibung der Grundstruktur liturgischen Handelns! Entlang der Mehrdeutigkeit des Begriffs „Gnadenmittel“ könnte man eine wissenssoziologische Studie über das Schicksal des Liturgie- und Sakramentenverständnisses schreiben. Die Schlüsselmomente dieses Schicksals in Blüte, Krise und Verfall würden deutlich als jeweilige Beantwortung der Frage – theoretisch und im Vollzug: Was tun wir eigentlich, wenn wir liturgisch handeln? Die Weiche aber wird dabei gestellt, wo sich bewusst oder unbewusst entscheidet: Wie begreife ich „Mittel“ bzw. „Instrument“? Bringe ich mittels Sakramenten „Gnadenwirkungen“ hervor – magisch, technisch, nominalistisch-okkasionell (in verschiedenen Mischungen), oder ist die handelnd vollzogene Zeichenwelt der Liturgie Entfaltung jenes einen instrumentum coniunctum der Menschheit Christi, die mich vermittels instrumentalursächlichen Zeichenhandelns in sich integriert und mir so die Teilhabe am eschatologischen Heil vermittelt? Im ersten Fall ist die Gestalt der Liturgie bestenfalls als Ornament interessant, im zweiten Fall ist sie konstitutiv. – Wir werden diese Kategorien im Verlauf dieser Studien unter verschiedenstem Blickwinkel zu klären versuchen.

Unrast, rücksichtslose Anspannung und knappe Sachlichkeit kennzeichnen den entsprechenden Seelenzustand.³⁵

Es ist kein Zufall, dass am Ende des gerade zitierten Abschnitts das sog. ökonomische Rationalprinzip („es herrscht der wirtschaftliche Grundsatz“) als Inbegriff der entsprechenden Handlungsform und der zugehörigen Mentalität auftaucht. Die Handlungsform ist eingebettet in den Zusammenhang technisch-ökonomischer Rationalität.³⁶ Die Industriegesellschaft mit ihren zugehörigen Denk-, Lebens-, Wirtschafts- und Handlungsformen bildet den kulturellen Hintergrund von Guardinis Überlegungen. Werden sie dominant, dann entstehen psychologische Schwierigkeiten mit der Liturgie. Diese Schwierigkeiten sind sicher nicht allein an diese kulturelle Situation gebunden, gewinnen aber auf ihrem Hintergrund eine deutliche Signifikanz. Guardini formuliert tatsächlich erkennbar aus diesem kulturellen Zusammenhang heraus, ohne ihn zu dominant werden zu lassen: Der psychologische Typus übergreift die Situation, die ihn besonders deutlich hervortreten lässt.

So bilden ein durch Zweck-Mittel-Rationalität geprägter psychologischer Typus und seine spezifischen Schwierigkeiten mit der Liturgie den Ausgangspunkt des ganzen Kapitels, der seine klärende Bewegung in Gang setzt. Diese Bewegung findet dann im Begriff des Spiels und in seinen theologischen Implikationen ihren Zielpunkt. Der eingangs skizzierte Typus, der den Klärungsbedarf erzeugt, scheitert am Phänomen der Liturgie, weil sie sich seiner dominanten Denkform entzieht. Die Zweck-Mittel-Relation gleitet an der Liturgie ab. Die Vollzüge der Liturgie sind im Sinne instrumenteller Vernunft, ökonomisch-technischer Rationalität nicht als Mittel identifizierbar. So entsteht der Eindruck der Nutz- und Zwecklosigkeit und der Überflüssigkeit. Die Frage „Wozu das alles?“ bleibt unbeantwortet, weil sich die Wirklichkeit, an die sich die Frage richtet, dieser erst gar nicht fügt. Wer sich nicht gleich ganz von der Sache verabschiedet und in der Mitteilung von Gnade einen akzeptablen Zweck ausmacht, der wird leicht zum Gedanken kommen, dass sich dieser Zweck doch auch viel ökonomischer (schlichter, einfacher) erreichen lässt. Aber das macht die Sache eher noch rätselhafter. Zurück bleibt eine gereizte Hilflosigkeit vor

³⁵ Guardini (1953), 48f.

³⁶ „Instrumentelle Vernunft“ hat das Max Horkheimer genannt.

dem Phänomen Liturgie: „Ernstes Naturen“ erscheint die Liturgie als „überflüssiges Gepränge“, als „Spielerei“ und „Theater“.³⁷

Die Dimension des Sinns als Modus der Rechtfertigung von Seienden und Handlungen ist hier noch nicht aufgegangen. Denn wesentlich und entscheidend durch sie und nicht durch die Reflexion auf Zwecke und Mittel im Sinne instrumenteller Vernunft wird das Verstehen von Liturgie möglich. Liturgie ist nicht Mittel zum Zweck, bei der sie als Mittel nur Durchgangsstation wäre, sondern sie realisiert in sich selbst Sinn und ist in ihrem Dasein dadurch gerechtfertigt. Diese Dimension des Sinns muss deshalb Schritt für Schritt freigelegt werden:

„Das, was den Dingen, den Vorgängen ihr Recht auf Dasein gibt und die Rechtfertigung für ihre Eigenart, ist für manche nicht allein, für andere nicht einmal in erster Linie ihre Zweckhaftigkeit.“³⁸

Und nachdem er sich um die Erschliessung dieser Dimension bemüht hat, bringt er die Eigenart der beiden Dimensionen prägnant auf den Punkt:

„Der Begriff des Zweckes legt den Schwerpunkt eines Dinges aus ihm hinaus; fasst es als Durchgang für eine weitergehende Bewegung, nämlich die auf das Ziel hin. Jedes Ding ist aber auch – und manche sind es fast ganz – etwas in sich Ruhendes, sich selbst Zweck, soweit man diesen Begriff in dieser weiteren Bedeutung überhaupt anwenden kann. Besser passt der Begriff des Sinnes. Solche Dinge haben keinen Zweck in der strengen Bedeutung des Wortes; aber sie haben einen Sinn. Und dieser Sinn wird nicht dadurch erfüllt, dass sie eine ausserhalb ihrer selbst liegende Wirkung hervorbringen, zum Bestand oder zur Veränderung von etwas Fremdem beitragen, sondern ihr Sinn

³⁷ Der Anfang des Kapitels im Zusammenhang: „Ernstes Naturen, die ganz auf die Erkenntnis der Wahrheit angelegt sind, die in allem die sittliche Aufgabe sehen, überall den Zweck suchen, empfinden leicht in der Liturgie eine eigentümliche Schwierigkeit. Ihnen erscheint die Liturgie leicht als etwas Zweckloses, als ein überflüssiges Gepränge, als nutzlos verwickeltes, gekünsteltes Wesen. Sie stossen sich daran, dass die Liturgie mit solch peinlicher Genauigkeit Vorschriften darüber gibt, was jetzt zu geschehen hat, was nachher, über rechts und links, laut und leise. Wozu das alles? Das Wesentliche in der heiligen Messe, Opferhandlung und göttliches Mahl, kann so schlicht vollzogen werden – wozu das grosse Aufgebot eines levitierten Amtes? Die notwendigen Weihungen könnten durch wenige Worte so einfach vor sich gehen, die Sakramente so schlicht gespendet werden – wozu all die Gebete und Gebräuche? Die Liturgie kommt ihnen leicht wie Spielerei und Theater vor.“
Guardini (1953), 48.

³⁸ Guardini (1953), 49.

liegt darin, das zu sein, was sie sind. Am strengen Wortbegriff gemessen, sind sie zwecklos, aber doch sinnvoll.“³⁹

Ein genaues Verständnis der Abgrenzungen, die Guardini hier zunächst ganz allgemein vornimmt, ist für die Erfassung der Handlungsform der Liturgie von äusserster Bedeutung. Ist Liturgie in diesem Sinne sinnvoll, dann ist sich nicht „Durchgang für eine weitergehende Bewegung“. Das heisst: Liturgie ist nicht Durchgangsstation.

In welchem Sinn jedoch gilt das? Ist sie nicht Weg in die Gegenwart Gottes, Vermittlung von Gnade und Heil und damit doch „Durchgang“ (transitus)? Sind Sakramente denn nicht Mittel der Gnade? Selbstverständlich! Aber genau das ist nicht gemeint. Die Gefahr ist gross, dass diese an sich richtigen Aussagen im Licht einer falsch bestimmten Handlungsform gelesen werden – und dadurch selber, auf zwar auf verheerende Weise, falsch werden. Hier ist eine Quelle tiefreichender Missverständnisse zu identifizieren, die historisch nicht ohne Auswirkungen geblieben ist.

Wir greifen deshalb, weil dies so wichtig ist, schon etwas vor, indem wir den Gedankengang Guardinis an dieser Stelle nicht nur systematisch skizzieren, sondern ihn auch schon anfänglich sachlich klären. Wir hoffen damit gewisse Missverständnisse frühzeitig und für den gesamten weiteren Gang der Entfaltung auszuschalten.

Exkurs: Liturgie und Arbeit

Formulieren wir also sofort das von Guardini genau Gemeinte, das für ein authentisches Liturgieverständnis von grundlegender Bedeutung ist: Liturgie als sinnvolle ist nicht „Durchgang für eine weitergehende Bewegung“ im Sinne *instrumenteller Produktivität*. Liturgie ist also *nicht Mittel hervorbringender Herstellung*. Man kann etwa in keiner Weise, ohne in die Häresie und damit in die Zerstörung des Glaubens der Kirche zu fallen, sagen: Die Kirche stellt, in welcher Weise auch immer, die Eucharistie her. Sie verfüge über sie im Sinne herstellenden Handelns. Die eucharistische Bevollmächtigung der Kirche besteht nicht darin, sie damit auch nur zum (Produktions-)Faktor in einem technischen Herstellungsprozess zu machen. Die Aktionsgemeinschaft zwischen Gott und Kirche in der Liturgie kann gnadentheologisch nicht als Faktorenaddition in einem Produktionsprozess verstanden werden, ohne – noch einmal – direkt in die Häresie zu

³⁹ Guardini (1953), 50.

fallen.⁴⁰ Tatsächlich könnte man in einer historisch informierten⁴¹ Wissenssoziologie liturgischen Handelns sehr leicht zeigen, wie allgegenwärtig und wie zerstörerisch diese Gefahr ist, und wie es umgekehrt in keiner Weise selbstverständlich ist, den Sinn liturgischen Handelns und damit die Handlungsform der Liturgie richtig zu bestimmen, und vor allem innerlich und in der Gestaltwerdung der Liturgie richtig zu vollziehen.

Tatsächlich sind technisches und magisches Denken miteinander verwandt. Sie unterscheiden sich lediglich in ihrem Verständnis für die Kausalität instrumenteller Verknüpfungen. In der Denk- und Handlungsform der Instrumentalität haben sie eine gemeinsame Wurzel. So werden in primitiven Kulturen dann auch technische und magische Praktiken nicht unterschieden oder sind – im Sinne ihrer späteren Unterscheidung – beinahe ununterscheidbar miteinander verknüpft. Dementsprechend wird dann – um ein Beispiel zu geben – der die Erntearbeiten begleitende rituell-kultische Tanz selbst ausdrücklich als *Arbeit* betrachtet.⁴² Er muss permanent stattfinden, damit die Ernte gelingen kann. Der Tanz als Ritual ist integraler Bestandteil eines instrumentellen Zusammenhangs, der als ganzer auf die erfolgreiche Einbringung der Ernte zielt.

Wir haben hier also einen doppelten Befund zu registrieren: Im Rahmen primitiver Kultur liegen die Daseinsbereiche ungeschieden ineinander und damit ist zugleich kultisch-rituelles Handeln in die Handlungsform der Instrumentalität integriert. Es wird damit zum verfügenden Handeln, das als Durchgangsstation Wirkungen ausserhalb seiner erzielt. Trotz seiner Problematik ist diese Logik beeindruckend: Das primitive Tanzritual garantiert Bestand und Fortgang der Welt, indem es die erfolgreiche Einbringung der Ernte ermöglicht. Spiel (insofern der Tanz Darstellung und Ausdruck

⁴⁰ Wir werden etwas weiter unten theologisch noch genauer klären, wieso das im strengsten Sinne so ist.

⁴¹ Nicht nur im Vorfeld der Reformation würde man hier fündig!

⁴² Vgl. zu diesem Zusammenhang insgesamt das eindruckliche Tanzkapitel in van der Leeuw (1957) mit zahlreichen Hinweisen auf die Deutung des rituell-kultischen Geschehens als Arbeit auf der Stufe primitiver Kulturen, besonders aber 28f. (Beten, Arbeiten und Tanzen), ebd. 28 die folgende grundsätzliche Charakterisierung und zwei Beispiele: „Der Tanz ist weder eine ‚Kunst‘ im heutigen, einseitig ästhetischen Sinn, noch eine Unterhaltung. Die Bewegung wird im Tanz fest und feierlich geordnet: aber zu einem nützlichen Zweck. In der primitiven Kultur gehören Beten, Arbeiten und Tanzen, für uns streng getrennte Begriffe mit völlig verschiedener Ausübung, zusammen, und zwar so eng, dass sie kaum zu unterscheiden sind. Tanzen ist nicht nur Entspannung, Sport, Kunst, sondern gleichzeitig eine heilige und zudem nützliche Handlung.“ „In Mexiko haben die Indianer für Tanzen und Arbeiten ein einziges Wort. Der anstrengende Tanz während vieler Tage gilt als unentbehrlich für das Gelingen der Ernte. Während alle anderen bei der Feldarbeit sind, bleibt einer zu Hause, dessen Aufgabe es ist, den ganzen Tag zu tanzen. Unterlässt er es, so schadet er der Arbeit.“ „Bei den Kágaba-Indianern heisst die Festzeit ‚Zeit der Arbeit‘ und besteht aus viele Tage andauernden, sehr anstrengenden Tänzen, die in jahrelanger Übung vorbereitet sind.“

ist), Arbeit und Ritus sind noch ununterscheidbar eins und zugleich erzeugen sie Realität.

Jedoch: Diese archaische Einheit von Spiel, Arbeit und Ritus muss irgendwann im Zuge der Ausdifferenzierung primitiver Kultur zerbrechen. In welche Richtung muss die Handlungsform des Rituals dann aber bestimmt werden? Und vor allem: Die Einbeziehung von Transzendenz⁴³ in den Zusammenhang instrumentellen Handelns gefährdet genau diese Transzendenz. Theologisch gesehen ist sie eine Folge der Erbsünde. Tatsächlich wird sich am Ende zeigen, dass die Kultstiftung Jesu, auf dem Hintergrund der Geschichte Gottes mit Israel, die Gestalt einer Profanierung des Heiligen annimmt, die nicht der Verabschiedung des Heiligen, sondern seiner Befreiung dient. Die dieser Befreiung entsprechende Handlungsform ist das Spiel.

Durch die zweite Abgrenzung, die Guardini im Blick auf die Sinndimension des Seienden vornimmt, wird unsere Interpretation sofort bestätigt. Sinnvolle Handlungen in ihrem Gegenüber zur Rationalität der Zwecke und Mittel zielen nicht auf „eine ausserhalb ihrer liegende Wirkung“, es sind nicht Handlungen, die „zum Bestand oder zur Veränderung von etwas Fremden beitragen“. Wir denken einerseits an den mexikanischen Erntetanz, andererseits identifizieren wir hier sofort die Handlungsform der Arbeit, die genau die Merkmale aufweist, die Guardini nennt.⁴⁴

Ist hier jedoch nicht im Blick auf die Liturgie sofort zurückzufragen: Ist denn die Liturgie wirkungslos? Keineswegs! Ausgeschlossen wird von Guardini lediglich die *transeunte* Wirkung – eben die Wirkung im Sinne instrumenteller Produktivität, in der die hervorbringende Handlung lediglich Mittel auf dem Weg zum Ziel ist.

Ausgeschlossen wird Arbeit in dem bestimmten Sinn, in dem sie Mittel von Herstellung, Erhaltung und Veränderung ist.

Zu unseren Aufgaben wird es also gehören, ausführlich zu klären, wie dann liturgisches Handeln im Blick auf seine Handlungsform *wirkt*, wenn die Liturgie *nicht* im Sinne von Arbeit als Produktion transeunter Wirkungen verstanden werden kann und doch alles

⁴³ Ich wähle angesichts der Breite des religionsgeschichtlichen Befunds bewusst diese vage Formulierung, die sich allerdings nicht nur im Blick auf die Beschreibung nahelegt, sondern auch auf die Sache in ihrer Erscheinungsform.

⁴⁴ „In phänomenaler Kennzeichnung ist Arbeit die bewusste, rational geplante Tätigkeit der Herstellung, Veränderung und Erhaltung von Sachen und Zuständen. Ihr Vollzug (*Prozessdefinition*) ist ausgerichtet auf die Erfüllung und Realisation unterschiedlich vorgegebener Ziele und Zwecke (*Ziel- und Zweckdefinition*).“ So z.B. Severin Müller in der 7. Aufl. des Staatslexikons, Müller (1985), 198.

andere als wirkungslos ist. Und wieder lautet die Frage: Wie wird durch den Wirksamkeitsmodus der Handlungsform sakramentales Handeln ermöglicht? Ermöglicht jedoch nicht im Sinne transeunter Produktivität, sondern ermöglicht im Sinne einer Entsprechung zum Handeln Gottes, die die liturgische Feier zum Raum, zum Ort seines schöpferischen Handelns formt. Denn Guardini gibt uns den Impuls mit auf den Weg, den Modus der Wirksamkeit nicht jenseits der Handlung, sondern in ihr selbst zu suchen.

Folgen wir also Guardinis Gedanken, dann gilt ganz ausdrücklich vom Leben der Liturgie: „Es ist keine Arbeit, sondern Spiel.“⁴⁵ Was jedoch bedeutet es dann, wenn – wie ich mir habe erzählen lassen – man in der russischen Tradition sagt, dass eine Kirche „arbeite“, wenn in ihr Liturgie gefeiert wird? Die philologische Seite des Problems kann der Autor nicht beurteilen. Legt die russische Sprache bei dem verwendeten Ausdruck den Akzent auf „Mühe“ oder auf „Produktion“ – oder einfach auf „Tätigkeit“? Jedenfalls ist auch in der westlichen Tradition Liturgie „opus“ und „officium“ und der etymologische Ursprung des Wortes Liturgie geht auf die „öffentliche Dienstleistung“, bevor es dann die Septuaginta auch im engeren Sinne kultisch verwendet. Und wir dürfen uns an eben jenen archaischen Sprachgebrauch erinnern, den wir eben erwähnt haben: die ausdrückliche Kennzeichnung kultisch-rituellen Verhaltens als „Arbeit“. Sind wir nicht auch in der christlichen Feier der Liturgie diesen archaischen Wurzeln in Wirklichkeit doch noch sehr nahe? Ist nicht die Liturgie jene weiterhaltende Tätigkeit der Kirche, bei der zugleich unter Mühe die neue Schöpfung hervorgebracht wird? Ist darum der Arbeitsbegriff nicht ebenso angemessen wie der des Spiels?

Lassen wir uns durch den russischen Sprachgebrauch herausfordern und machen ein Gedankenexperiment, indem wir klären, welche Rolle die Metaphorik der Arbeit bei der Beschreibung von Liturgie spielen kann, welche aber auch entschieden *nicht*. Wir nähern uns damit auf indirektem Wege bereits dem Spielbegriff *sachlich*, aber auch, worum es uns im weiteren Zusammenhang des Abschnitts ja gerade geht, *in Guardinis Verständnis*. Es lohnt sich dieses vielleicht im ersten Augenblick seltsam wirkende Gedankenexperiment durchzuführen, weil es uns in verschiedener Hinsicht zeigt, wie

⁴⁵ Guardini (1953), 57. Wir haben den Text in seinem grösseren Zusammenhang bereits einmal zitiert.

komplex eine handlungstheoretisch vollständige Beschreibung von Liturgie tatsächlich ist.

Unsere These: Abzuweisen ist im strengsten Sinn das semantische Feld der instrumentellen Produktion, sofern es um *die Liturgie als sakramentales Handeln* geht. Die Handlungsform, die der Sakramentalität entspricht, muss umgekehrt genau, und zwar in analoger Prädikation, als Spiel beschrieben werden. Diese Beschreibung ist – wie wir später ausführlich zeigen werden – alternativlos. „Arbeit“ als Metapher bezieht sich hingegen sinnvoll auf „wesentliche(s) Tätigkeit /Werk“ und auf „Mühe“, die unter Umständen vornehmlich *Pflicht*charakter aufweist. Doch dieses Bild ist immer noch nicht vollständig. Tatsächlich ist Liturgie doch auch in einem ganz bestimmten Sinn „Produktion“, nämlich so, wie wir in mehrfacher Bedeutung von einer Theaterproduktion sprechen. Hier verbirgt sich der – im aristotelischen Sinn – poetische Aspekt liturgischen Handelns im Blick auf die Gestalt der Liturgie.

1. Tatsächlich: In der Liturgie geht es um das Werden der neuen Schöpfung. Aber diese wird strikt, was das liturgische Handeln der Kirche angeht, *nicht* produktiv hervorgebracht. „Schöpfung“ im eigentlichen Sinn („creatio ex nihilo“) – und um diese geht es – ist proprialer Akt Gottes in exklusiver Bedeutung. In einer Theologie der Arbeit haben Autoren wie Chenu und Bulgakov mit vollem Recht darauf hingewiesen, dass menschliche Arbeit tatsächlich schöpferische Mittätigkeit mit dem Schöpfer ist. Aber solche Mittätigkeit ist immer (relativ) vollendend. Der Mensch schafft aus dem ihm Gegebenen.⁴⁶ Der absolute Anfang von Schöpfung und von Heil als Neuschöpfung, der Ruf ins Sein liegt allein bei Gott.⁴⁷ Folgt man dem Referat von Schmid – leider sind mir die russischen Originaltexte sprachlich nicht zugänglich –, dann hat Bulgakov seine „Philosophie der Ökonomie“ in seiner Religionsphilosophie „Nichtabendliches Licht“ um einen atemberaubenden Gedanken fortgeführt: „Über der menschlichen Ökonomie waltet die göttliche Heilsgeschichte, die kurz vor dem Weltende alles menschliche Tun zum Stillstand bringen wird. Aber auch hier wirkt letztlich eine geheime Ökonomie: Die Auferstehung der Toten wird einen

⁴⁶ So referiert auch Ulrich Schmid die Position Bulgakovs in der „Philosophie der Ökonomie“, vgl. Schmid (2003), 190.

⁴⁷ „Menschliche Aspirationen auf diese Fähigkeit sind des Teufels“, so wiederum Bulgakov in der Darstellung von Schmid (2003), 190.

Mangelzustand, nämlich das Totsein der Gestorbenen, wieder ausgleichen.“⁴⁸

Da es uns hier ja in keiner Weise um eine historische Interpretation Bulgakovs geht, greifen wir den Gedanken schlicht so auf, wie ihn Schmid referiert und versuchen ihn von dorthier zu rekonstruieren und ihn für uns fruchtbar zu machen:

Der Mensch wirtschaftet, weil die Güter knapp sind.⁴⁹ Arbeitend (produzierend, verändernd, erhaltend) muss er diesen Mangel um der Lebensfristung willen bewältigen. Der Tod, der diesen Äon verhüllt, bedeutet einen absoluten Mangel, eine schlechthinnige Knappheit des Lebensguts, der durch keine menschlich produktive Ökonomie mehr zu bewältigen ist. Dort, wo er eschatologisch zum Tragen kommt, kommt alle produktive Ökonomie menschlicher Arbeit zum Stillstand. Die Ökonomie, die diesen absoluten Mangel allein bewältigen kann, ist die Ökonomie der neuen Schöpfung Gottes und der Auferstehung der Toten. So rekonstruieren wir den Gedanken Bulgakovs in der Mitteilung von Schmid – und so führen wir ihn weiter: Es ist also die Ökonomie des *mysterium paschale*, an dem Gott seit der Auferstehung Jesu Anteil gibt, die schlussendlich zählt, und schon jetzt verhüllt die Wirklichkeit bestimmt. Wo vermittelt sich die Teilhabe an diesem Geschehen? Nicht allein, aber wesentlich in der Feier der Liturgie. Vor dem absoluten Stillstand aller menschlich-ökonomischen Tätigkeit vor dem absoluten Ende kommt der relative Stillstand aller produktiv-ökonomischen Tätigkeit, aller Arbeit (in diesem Sinn). Denn schon bestimmt das Ende des alten Äons, bestimmt das Ende der Weltzeit, die Gegenwart: „uns, die das Ende der Zeiten erreicht hat“ – sagt Paulus über die Christen (1 Kor 10,11b). Relativer Stillstand: Die absolute Herrschaft menschlicher Produktion wird stillgestellt zugunsten des Handelns Gottes. Relativer Stillstand: Es geschieht der Übergang menschlich-ökonomischer Tätigkeit in die Entsprechung zum neuschöpferischen Handeln der Ökonomie Gottes. Denn erst der Augenblick vor dem absoluten Ende bedeutet auch den Stillstand *allen* menschlichen Handelns, *dann auch des liturgischen*, sofern es Anteil an dieser Weltzeit hat. Ja, auch der Himmel wird ihn widerspiegeln: „Als das Lamm das siebte Siegel öffnete, trat im Himmel Stille ein, etwa eine halbe Stunde lang.“ (Offb 8,1) Jedoch: Vor diesem

⁴⁸ Schmid (2003), 191.

⁴⁹ Die Knappheit der Güter ist der vorwiegende Ausgangspunkt ökonomischer Reflexion bis heute. Neuere, dazutretende Ansätze – zugleich formaler und universaler im Anspruch, in unseren Augen problematisch – müssen uns hier nicht interessieren.

absoluten Ende muss das Freiheitswesen Mensch antworten. So ist der Stillstand ein relativer. Neuschöpfung in der Teilhabe am Paschamysterium geschieht niemals und kann nicht geschehen in einem Akt produktiver Arbeit – aber sie geschieht anders als die erste Schöpfung, *nicht ohne uns*.⁵⁰ *Diese nicht-produktive Entsprechung jedoch heisst Spiel* – wie wir ausführlich sehen werden. *Dort, wo Gott allein produktiv ist, da kann der Mensch nur spielen.* Aber da *soll* er es auch: Spielend entspricht er in besonderer Weise dem neuschöpferischen Handeln Gottes.⁵¹ Denn gerade die ontologische Schwäche des Spiels ermöglicht es, die unendlich bildende, schöpferische Tätigkeit Gottes in sich abzubilden, sie Bild werden zu lassen in der unproduktiven liturgischen Tätigkeit und ihrer Ikonizität – und sie so zum Ort der Teilhabe daran zu machen. Das Spiel selbst erzeugt in der Schweben des Scheins imaginierend eine Welt. Weltbildend und schwach zugleich, entspricht es einerseits dem schöpferischen Handeln Gottes und ist andererseits bereit, es aufzunehmen und an sich zur Wirkung kommen zu lassen, gerade weil es in sich „nichts“ ist. Und wiederum: Gerade weil es nicht um eine partikuläre Wirkung geht, sondern um die Teilhabe an der Totalität der neuen Schöpfung, weil die Wirkung der Liturgie *gerade diese Totalität ist*, kann die Teilhabe daran auch nur in der gestalthaften Totalität der Spielwelt vermittelt werden – und eben nicht in einer transeunten Wirkung jenseits ihres Vollzugs.

Weiter: Das Spiel entspricht auch der schöpferischen Produktion Gottes in ihrem Charakter als *Akt*. Denn dieser selbst ist wohl produktiv, aber in keiner Weise instrumentell. Auch er ist nicht Mittel zu einem transeunten Ziel. Sein Ziel liegt – in der Logik der Schöpfungsmetaphysik frei gewährter Partizipation – in ihm selbst, nicht „ausserhalb“. Biblisch und patristisch gesprochen: in der gegenseitigen Verherrlichung von Schöpfer und Geschöpf, bei der Gott als ursprünglich Gewährender, ursprünglich Vermittelnder und ursprünglich Vollendender schlechterdings den Primat bewahrt, dies aber nicht auf Kosten

⁵⁰ Nach der berühmten Formel Augustins: „Der dich ohne dich geschaffen hat, rechtfertigt dich nicht ohne dich.“ „Qui fecit te sine te, non te iustificat sine te.“ (serm. 169,13).

⁵¹ Wir werden den Faden des folgenden Gedankens immer wieder aufnehmen, begründen, verdeutlichen, variieren und weiterführen. Er ist von schlechterdings zentraler Bedeutung für die gesamte Arbeit und – über die Splitter hinaus, die wir davon schon im Vorwort und in der Einführung in die Frage formuliert haben (auch dort war er schon anwesend!) – wird er hier zum ersten Mal formuliert.

von und in Konkurrenz zu Mensch und Schöpfung,⁵² sondern in liebender Teilgabe, die Mensch und Schöpfung gross und nicht klein macht: gloria dei vivens homo (vgl. Irenäus, Adv. haer. IV 20, 7). Im Blick auf den Schöpfungsakt unmittelbar damit ineins, gilt, dass dieser so wenig in sich wie auch *hinsichtlich des Aktziels* instrumentell ist: Die Schöpfung und der Mensch sind in keiner Weise blosses Mittel zu einem ausserhalb ihrer liegenden Zweck. Darin liegt, dass es für Gott keine Notwendigkeit des Schaffens gibt: Kein natürlicher Drang oder Zwang zur Selbstvollendung nötigt ihn dazu. So gilt auch vom Schöpfungsakt, dass er in höchstem Mass sinnvoll, aber zugleich zweckfrei ist.⁵³ Schöpfung und Neuschöpfung haben so selbst den Charakter des Spiels. Sie sind weltenbildendes Spiel. Als Akte *Gottes* sind sie allerdings produktiv-schöpferisch in der Gewährung der Teilhabe am Sein. Im Spiel der Liturgie entspricht die Kirche diesem Geschehen, selber weltenbildend, und tritt so spielend in diese Gewährung ein. Sie tut dies, indem sie selbst alle Arbeit als Produktion stillstellt. Sie tut es, indem sie spielt, so wie die vor Gott spielende Weisheit das Sein gewährende Schöpfungswerk Gottes spielend in sich abbildet.⁵⁴ Weisheitlich entspricht das Spiel der Liturgie dem göttlichen Spiel der Schöpfung.

2. Jedoch: Gerade indem die Kirche in ihrer Liturgie alle produktive Arbeit stillstellt, vollzieht sie die für sie wesentliche Tätigkeit, ihr wesentliches und eigentliches Werk (ihr opus), die ihr Leben erhält und zugleich dieses eschatologische Leben dem Kosmos mitteilt. Die wesentliche Tätigkeit, die das Leben erhält: In diesem genau abgegrenzten Sinn kann man nun sehr wohl sagen, dass eine Kirche „arbeitet“, wenn in ihr Liturgie gefeiert wird. Sie vollzieht dann das, was für sie wesentlich ist und das zugleich – auf nicht-instrumentelle Weise! – dem Leben dient. Sie tut ihre Arbeit.
3. Eine solche wesentliche Tätigkeit durchzuhalten, ist nicht in das Belieben der Kirche gestellt. Sie ist ihr Amt und ihre Pflicht (officium). Das kann harte Mühe sein – und wiederum in einem solchen genau abgegrenzten Sinn „Arbeit“.

⁵² Das Bild des Vampirgotts Feuerbachs, das sich auch in manch pervertierter Form von Liturgie bemerkbar macht.

⁵³ Wir werden im folgenden bibliographischen Essay dazu eine wunderbar gelungene Formulierung Hugo Rahners zitieren.

⁵⁴ Den letzten theologischen Sinn dieser Aussage werden wir unter Klärung ihrer genauen Beziehung zur Liturgie im Schlusskapitel erörtern.

Obwohl ihrem Wesen gemäss Spiel, gelingt nicht jede Liturgie *als* Spiel.

Dennoch muss sie getan werden. Dann ist sie eben Arbeit.

4. „Produktion“ ist sie aber auf der Ebene ihrer Gestalt. Wir haben klar gemacht, dass sie nicht Produktion ist, indem sie etwas ausserhalb ihrer instrumentell herstellt. Sie selbst ist vielmehr „Produkt“ einer „Produktion“, analog zu einer Theaterproduktion. Sie ist in mehrfachem Sinn Resultat von „Hervorbringung“ und „Herstellung“, im weiteren und engeren Sinn ihrer Vorbereitung und dann durch ihren Vollzug selbst.

Sie beruht zunächst in indirektem und entfernterem, jedoch nicht unbedeutendem Sinn darauf, dass menschliche Lebensfristung durch Arbeit gelingt. Der Mensch muss sein Leben erhalten. Dass dies wenigstens in einem Mindestmass *gut* gelingt, ist die Voraussetzung dafür, dass es ein Jenseits der Arbeitswelt überhaupt geben kann. Auch wenn die Arbeit eine eigene, auch theologisch bestimmte Würde hat: Der Vollzug des Menschseins transzendiert den Bereich der Arbeit. Solche Transzendenz wird zugleich durch Arbeit erst ermöglicht. Dies gilt nicht nur für den einzelnen Menschen, sondern für das Gemeinwesen als Ganzes. Aristoteles hat diese Wechselseitigkeit auf die denkbar knappste Formel gebracht: „Wir sind unmüssig, um Musse zu haben.“⁵⁵ Weiter und schon direkter gilt, dass die Liturgie als Werk der Musse vorbereitet sein will, dass sie Übung erfordert. Solche Vorbereitung und Einübung aber hat den Charakter von Mühe und Arbeit – oder kann ihn jedenfalls haben. Dass gut gespielt wird, auch dass *liturgisch* gut gespielt wird, ist keineswegs selbstverständlich. Dass Liturgie spielend gelingt, dass sie mühelos wird, mühelos vollzogen werden kann in jener ernsten Heiterkeit und von innen kommender Freude, wie sie solchem Spiel eignen, ist kostbar. Dieses Kostbare darf uns auch etwas kosten an Mühe der Einübung.

Schliesslich jedoch und entscheidend: Was in solcher Mühe erworben wird, ist nach seinem klassischen Begriff „ars“, Kunst als Befähigung zur Hervorbringung. Was Mensch und Kirche tun, indem sie liturgisch handeln, ist

⁵⁵ Aristoteles, Nikomachische Ethik 10,7 (1177b), zitiert in der wörtlichen Übersetzung durch Josef Pieper in „Musse und Kult“, der einschlägigen Arbeit zu unserem Thema, vgl. Pieper (1961), 15; dort auch als Vorspruch ein Zitat aus den *Nomoi* (653 c-d), das direkt das Verhältnis von Arbeit und Kult thematisiert: „Die Götter aber, sich erbarmend über der Menschen zur Arbeit geborenes Geschlecht, haben ihnen, zur Erquickung in der Mühsal, die wiederkehrenden Götterfeiern gesetzt und ihnen zu Festgenossen die Musen und den Musenführer Apollon und den Dionysos gegeben, auf dass sie, sich während im festlichen Umgang mit den Göttern, wieder Geradheit empfangen und Richte.“

auf der phänomenalen Ebene, diese Kunst zu vollziehen, indem sie *eine Gestalt hervorbringen*. Die „ars celebrandi“ kommt zum Vollzug in einer spezifischen Poiesis. Als Resultat solcher Poiesis ist die Liturgie „Produktion“, so wie es ein Theaterstück als Vollzug der Schauspielkunst ist.

Gegen die Tendenz zur Durchökonomisierung unserer Gesellschaft der Ökonomie Gottes spielend zu entsprechen, ist wahrlich mühsam. Mühe kostet es, die Leichtigkeit des liturgischen Spiels zu ermöglichen. Jedoch ist es die eigentliche und wesentliche Tätigkeit der Kirche, die dem Leben dient und die es erhält, das Leben, das Gott als seine eschatologische Gabe mitgeteilt hat und immer neu mitteilt: Mühe und Arbeit der Lebenserhaltung. Darin ist die archaische Intuition auf eine geklärte Weise bewahrt. Es macht eine Menge Arbeit, gut liturgisch zu spielen und darin dem neuen Leben Gottes zu entsprechen. Dieses Leben verwandelt die Welt in die neue Schöpfung. In der Spielwelt der Liturgie, die sie hervorbringt, tritt die Kirche in die neue Welt Gottes ein und nimmt daran teil. Gegen die Ökonomie der Knappheit der Güter steht die paradoxe Ökonomie der göttlichen Lebensfülle, die in der Auferstehung Jesu den Tod getötet hat. Wird sie entsprechend vollzogen – und daran ist sie zu messen, denn dies ist kein Automatismus –, dann ist Liturgie zu feiern ein hochpolitischer Akt. Sie setzt aller menschlichen Ökonomie wohltuende Grenzen. Sie ist im rechten Vollzug Sturz der falschen Götzen und Götterdämmerung: Dort, wo die Liturgie des Gottes Israels, der der Vater Jesu ist, gefeiert wird, werden immer wieder neu Gott und Mensch auf rechte Weise unterschieden, um sie auf rechte Weise zu verbinden. Die Memoria des einen Gottes gegen alle Gottvergessenheit klärt den Horizont. Die fälschlich angebeteten Mächte dieser Welt verlieren ihren Glanz, wenn die Herrlichkeit des Gottes Israels in der Feier der Liturgie aufgeht. Die Handlungsform jedoch, in der Gott und Mensch in der rechten Weise unterschieden werden, damit sie sich auf die rechte Weise verbinden können, und die in ihrem liturgischen Vollzug deshalb, recht vollzogen, hochpolitisch ist, ist das Spiel.⁵⁶ Die Gründe dafür haben wir jetzt erstmals angedeutet, wir werden sie durch die ganze Untersuchung verfolgen. Jedenfalls: So zu spielen, ist eine Menge Arbeit wert.

⁵⁶ Dass das Spiel alles andere als eine unpolitische Angelegenheit ist, ist kein neuer Gedanke. Zu den antiken Spitzentexten zum Spiel gehören gerade die Reflexionen in Platons politischer Spätphilosophie der „Nomoi“ und auch Schillers ästhetisches Nachdenken über das Spiel wird von ihm ausdrücklich und programmatisch in einen politischen Kontext gestellt.

e) *Der Sinn des Seienden*

Kehren wir zu Guardini zurück. Die Unterscheidung von Sinn und Zweck als polar-gegensätzliche Modi der Daseinsrechtfertigung soll nicht nur abstrakt geklärt und nicht nur beispielhaft entwickelt werden. Weil Guardini genau begründet hat, warum die Liturgie auf die Seite des Sinns gehört, liegt auf der Sinnseite sein Schwerpunkt: Guardini geht diesen Pol wenigstens skizzenhaft im Blick auf die Stufen des Daseins durch. Dabei verschränken sich in einer für einen an Bonaventura geschulten Denker⁵⁷ nicht untypischen Weise „*analogia entis*“ und „*analogia fidei*“.

Wenn man die Reihe von Bestimmungen von ihrem Höhepunkt her durchgeht, dann zeigen sie sich alle in bestimmter Hinsicht als Präfigurationen des Spiels. Unter diesem Gesichtspunkt ist das ganze Kapitel zum Spiel⁵⁸ aufgebaut wie eine Pyramide: Sinn des Seienden, Sinn des Lebendigen, Kunst (I) und Wissenschaft als sinnhaftes Handeln, dann der Übergang zur Kirche. Hier wird noch einmal die Polarität von Sinn und Zweck durchgespielt. Im nächsten Schritt wird die Liturgie dem Pol des sinnhaften Handelns zugeordnet. Völlig konsequent in der Gedankenführung wird dann der Sinn der Liturgie formuliert. In der theologischen Einführung des Spielbegriffs aus Ez 1 (der Sache nach) und vor allem Spr 8 (auch dem Begriff nach) wird die Spitze der Pyramide erreicht. Von hier aus kommt wieder die Basis der Pyramide in den Blick: Von der theologischen *Urwirklichkeit* des Spiels der Weisheit her wird in analoger Entsprechung das *Urphänomen* des Kinderspiels sichtbar. Von dort aus setzt sich dann die existentielle Dialektik von Kinderspiel – Kunst (II) – Gotteskindschaft / Liturgie in Bewegung, die wir oben schon skizziert haben. Sie bildet, sozusagen von der in den Blick gekommenen Basis des Kinderspiels aus, den erneuten Aufstieg zur Spitze – wenn man so will, von der anderen Seite aus. Die liturgietheologische Schlussbestimmung, die eine Synthesis des Ganzen zu formulieren sucht,⁵⁹ operiert dann auch wieder mit dem Spiel der Weisheit. Wir sehen also, dass der Aufbau des Textes – ob dies planvoll geschah oder sich aus der Logik der Sache ergab, die ihre Form erzwang, sei dahingestellt – äusserst kunstvoll, durchdacht und in keiner Weise nur assoziativ ist.

⁵⁷ Guardini hatte über Bonaventura sowohl promoviert wie habilitiert.

⁵⁸ Nach der Einführung und Klärung der Polarität von Sinn und Zweck und vor den Spitzenbestimmungen des Schlussabschnitts, die die Ergebnisse festhalten und verdichten. Aus ihnen haben wir schon die über das „innerste Wesen“ der Liturgie und die über die sakramentale Einheit von Kunst, Liturgie und Leben zitiert.

⁵⁹ Und die wir noch *nicht* zitiert haben!

Wir wollen diesen Bogen in seinen zentralen Aussagen sichtbar machen:

„Was ist nun der Sinn des Seienden? Dass es sei und ein Abbild sei des unendlichen Gottes. Und welches ist der Sinn des Lebendigen? Dass es lebe, sein inneres Leben herausbringe und blühe als natürliche Offenbarung des lebendigen Gottes.“⁶⁰

Man beachte hier besonders den Bildsinn des Seienden⁶¹ und den Darstellungs- und Ausdruckssinn des Lebendigen. Beide sind für den Spielbegriff überhaupt und für das Spiel der Liturgie insbesondere grundlegend. Ersterer bereitet sachlich die Ikonizität des liturgischen Geschehens vor und fundiert sie ontologisch, letzterer die Kategorie des darstellenden Handelns als Ausdruck, die im Leben fundiert ist. Dabei ist in die Selbstdarstellung des Lebens die Bildhaftigkeit des Seienden natürlich aufgenommen: Sie erscheint als Darstellung in der Weise des Lebendigen.

Diesem Bereich der Natur wird der Bereich des Geistes in Wissenschaft und Kunst gegenüber gestellt. Dies geschieht jedoch nicht in einer schroffen Konfrontation. Denn dieser Geist ist Leben. Es ist wichtig, im Auge zu behalten, dass die Dimensionen von Sinn und Spiel für Guardini im Kern ein Lebensphänomen darstellen, das jedoch, wie eben gesehen, als Selbstabbildung des schöpferisch-lebendigen Gottes, bis in den Bereich der unbelebten Natur hinabreicht. Dabei wird „Leben“ natürlich analog prädiert. Jetzt aber geht es erstmals um sinnhaftes *Handeln*:

„Das gilt für die Natur. Es gilt auch für das Leben des Geistes. Hat die Wissenschaft einen Zweck im eigentlichen Begriff des Wortes? Nein. Der Pragmatismus will ihr einen unterstellen. Er will ihren Zweck darin sehen, dass sie den Menschen fördere, ihn sittlich besser mache. Aber das heisst die unabhängige Würde der Erkenntnis verkennen. Sie hat keinen Zweck, sie hat einen Sinn, und der ruht in ihr selbst: die Wahrheit.“⁶²

Wie er hier von einer „unabhängigen Würde der Erkenntnis“ spricht, die in der Wahrheit ruht, so eignet auch der Liturgie eine unabhängige Würde, die ihr aus der in sich ruhenden Sinnhaftigkeit des Eintritts in die Gegenwart Gottes zukommt. Ähnlich argumentiert Guardini im Blick auf die Kunst. Bemerkenswert ist, dass er hier nicht von

⁶⁰ Guardini (1953), 51.

⁶¹ Ein Akzent, der wiederum seinen Hintergrund in Guardinis Beschäftigung mit Bonaventura haben dürfte.

⁶² Guardini (1953), 51.

der Tätigkeit des Künstlers, sondern vom Kunstwerk spricht. Es repräsentiert die gestalthafte Ganzheit, die in der Liturgie als Spiel vollzogen und im Vollzug performativ hervorgebracht wird; wir erinnern uns, dass ja in der Bestimmung des „innersten Wesens“ die Liturgie, als Vollzug und in Identität mit den Feiernden, selbst das „Kunstwerk“ ist, eben die Gestaltganzheit, die performativ hervorgebracht wird :

„Das Kunstwerk hat keinen Zweck, wohl aber einen Sinn, nämlich den ‚*ut sit*‘, dass es da sei, dass in ihm das Wesen der Dinge und das innere Leben der Künstler-Menschenseele wahrhaftige lautere Gestalt gewinne. Es soll ‚*splendor veritatis*‘ sein, der Wahrheit Schönheitsglanz.“⁶³

f) „Zweck“ und „Sinn“ der Kirche

Nach der Zusammenfassung des polaren Charakters von Zweck und Sinn, die wir schon zitiert haben, richtet Guardini jetzt den Blick auf die Kirche. Auch ihr Leben bildet diesen lebendigen Gegensatz aus:

„Auch das Leben der Weltkirche ist nach diesen beiden Richtungen gebaut. In ihm ist einmal das gewaltige Gefüge der Zwecke, wie es im kanonischen Recht, in der Verfassung und Verwaltung der Kirche verkörpert ist. Darin ist alles Mittel, auf den einen Zweck hingeeordnet, das grosse Triebwerk der kirchlichen Verwaltung in Gang zu halten. Ausschlaggebend ist der Gesichtspunkt, ob die betreffende Einrichtung oder Bestimmung dem Gesamtzweck diene, ob sie ihn mit möglichst geringem Aufwand an Kraft und Ziel erreiche. Der Geist der Sachlichkeit soll in dieser weiten Arbeitsordnung alles bestimmen.“⁶⁴

Das ist Bürokratie und rationales Verwaltungshandeln, wie sie von Max Weber beschrieben wurden! Diese Seite gehört grundsätzlich zur Kirche, hat aber nach dem Konzil von Trient in besonderer Weise die Sozialgestalt der Kirche geprägt.

Erst jetzt, nach diesem langen und sorgfältigen Weg der Vorbereitung, kommt Guardini – nach dem Anfang – wieder auf die Liturgie zu sprechen:

⁶³ Guardini (1953), 51.

⁶⁴ Guardini (1953), 52.

„Die Kirche hat aber auch noch eine andere Seite. Ihr Leben umfasst ein Gebiet, in dem es vom Zweck im besondern Sinn frei ist. Und das ist die Liturgie.“⁶⁵

Im Sinne der Polaritätslehre der Gegensatzphilosophie, die besagt, dass in einem Seienden oder einer Handlung, die von einem der beiden Pole bestimmt ist, jeweils auch der Gegenpol in einem Mindestmass realisiert werden muss, damit das Phänomen „lebensfähig“ ist, weist Guardini zunächst darauf hin, dass die Liturgie auch das Element des Zweckes kennt:

„Gewiss enthält auch diese einen Einschlag von Zwecken, gleichsam das Gerüste, das sie trägt. So haben z.B. die Sakramente die Aufgabe, bestimmte religiöse Wirkungen auszuüben.“⁶⁶ Diese lassen sich aber, entsprechende Verhältnisse vorausgesetzt, auch in sehr vereinfachter Form erreichen. Die Notspendung der Sakramente bietet das Bild einer liturgischen Handlung, die auf ihren Zweck beschränkt ist.“⁶⁷

Man kann den letzten Satz dieses Zitats nicht anders denn als eine geniale argumentative Wendung bezeichnen. Wir können hier, wie schon bei dem verwandten Thema „Liturgie und Arbeit“, den Gedanken Guardinis auch auf der Sachebene verdeutlichen: Er macht mit einem Schlag klar, wieso eine Betrachtung der Liturgie im Licht instrumenteller Vernunft, im Licht der Rationalität der Mittel und Zwecke zum Scheitern verurteilt ist. Sie scheitert daran, verständlich zu machen, wieso Liturgie sich zu reicher Gestalt entfaltet hat, wieso ihr das wesentlich ist, wieso das nicht bloss Akzidenz, Zeremonie und Ornament ist, zu deren Reflexion es bestenfalls einer

⁶⁵ Guardini (1953), 52.

⁶⁶ Man beachte die Wendung „religiöse Wirkungen auszuüben“! Hier zeigt sich die Sorgfalt im Sprachgebrauch Guardinis. Das beinahe ein wenig sperrige „auszuüben“, das in der Nähe von „vollziehen“ steht, aber durch das „aus“ auch etwas hat, das das Element der Hervorbringung anklingen lässt, macht ganz deutlich, dass es sich auch hier nicht um eine instrumentelle Produktion handelt: „Auszuüben“ soll offensichtlich „erzielen“ vermeiden. Gerade bei den Sakramenten, etwa des Ordo, stellt sich ja diese Frage: Jemand, der zum Bischof geweiht wird, ist es, ganz schlicht gesagt, zuvor noch nicht, nachher ist er es – aber die Bischofsweihe „produziert“ keinen Bischof, sie stellt ihn nicht her, wie am Ende in Wolfsburg ein VW aus der Werkstrasse rollt. Das wäre offensichtlich absurd. Vielmehr bewirkt die Bischofsweihe seine dauerhafte Integration in eine realsymbolische Ordnung. Man könnte so alle Sakramente durchspielen: Die Abwaschung der Erbsünde in der Taufe ist nicht Resultat des Durchgangs durch eine „metaphysische Waschstrasse“, sondern wiederum nicht ablösbar von der Integration in das Pascha Christi und in die Kirche usw. Grundsätzlich heisst das, dass der Zweckpol im Sinngebilde Liturgie durch diesen Zusammenhang selbst sich anders zeigt als in anderen Handlungsformen. Er wandelt sich entsprechend ab. Im Blick auf seine Wirkung ist er dennoch als Zweck anzusprechen. Jedoch ist dann genau nach dem Modus seiner Wirksamkeit zu fragen. Es deutet sich bereits an, dass dieser Modus der der „Integration“ ist, letztlich der Integration durch den Geist in Christus und die neue Schöpfung. Die Handlungsform des Spiels entspricht dem exakt: Spiele, wenn sie gelingen, involvieren.

⁶⁷ Guardini (1953), 52.

Rubrikenkunde bedarf, nicht bloss Pastorierungsmittel zur Erhöhung äusserlich verstandener Feierlichkeit⁶⁸ – gegebenenfalls auch im Sinne effizienterer Erzielung von Gnadenwirkung zu vernachlässigen.⁶⁹

Die Kirche selbst, ihre Pastoral und ihre Dogmatik waren von diesem Scheitern betroffen im Sinne eines falsch verstandenen Zusammenhangs von Gnadenmittel und Gnadenwirkung. Ihren soziologischen Ort hatte dieses im höchsten Mass ambivalente Denken,⁷⁰ das den alten Sinn dieser Begriffe in der Heilssorge der Kirche gleichzeitig immer noch in sich bewahrte, in der Soziologie der „Gnadenanstalt“.⁷¹ Ein Verständnis der Gnadenwirkung der Gnadenmittel im Sinne – latent oder offen – instrumenteller Rationalität gefährdet diese aufs Äusserste. Löst sich der institutionelle Plausibilitätsgenerator der Gnadenanstalt auf und wird gleichzeitig der zeichen- und spieltheoretische Sinn der Liturgie nicht verstanden, steht entweder der Rückfall auf die mythologische Stufe,⁷² die Verabschiedung oder die Kompensation durch Ersatzformen. All dies haben wir erlebt und erleben es noch. Ohne ein Verständnis für die *oikonomia Gottes*, ohne Verständnis für die *Zeichenwelt* in ihrer Einbettung⁷³ in die *oikonomia*⁷⁴

⁶⁸ Und das ist noch die freundliche Interpretation; aufklärerische und marxistische Deutungen bieten sich dann ebenfalls an – und sie sind dann nicht mehr einfach von der Hand zu weisen: Die Deutung der Liturgie, wie wir sie neuzeitlich, namentlich im 19. Jahrhundert, vor Beginn der Liturgischen Bewegung durchschnittlich antreffen, hat dieser religionskritischen Deutung von aufklärerischer und marxistischer Seite aus, in geheimer Weise, ziemlich exakt entsprochen.

⁶⁹ Wie hier die Realität aussah, gegenüber allen nostalgischen Verklärungen, die gegenwärtig leider nicht mehr nur Romantik sind, sondern sich kirchlich verheerend auswirken, zeigen Josef Pieper und Sigismund von Radecki: der keineswegs die Ausnahme bildende Verfall der liturgischen Zeichenwelt zur Attrappe und die weit verbreitete Praxis der Schnellmesse. Beide belegen unmittelbar die Auswirkung instrumenteller Logik als *durchschnittliche liturgische Praxis der Kirche*. Beide Texte wären eine ausführliche Analyse wert, die hier nicht durchgeführt werden kann. Die nachkonziliare liturgische Krise kommt nicht aus dem Nichts, sie hat vorkonziliare Wurzeln. Das ist das, was die Nostalgiker nicht wahr haben wollen. Vgl. Pieper (1954) und Radecki (1940).

⁷⁰ Ein Denken, das mehr ist als ein blosses Denken, nämlich der Ausdruck einer Sozialgestalt von Kirche und der für sie typischen Lebensformen.

⁷¹ Ich gebrauche den soziologisch eingeführten Begriff ohne jeden pejorativen Unterton rein im Blick auf die Sozialgestalt von Kirche, der sich darin artikuliert. Kurz: Die Gnadenanstalt hat Grosses und zwar lange sehr erfolgreich geleistet, sie hat Heilige hervorgebracht, in ihr steckten ungelöste Probleme und mitgeschleppte Problemüberhänge, die wir für den Bereich der Liturgie gerade andeuten. Nicht mehr, nicht weniger.

⁷² Wie wir sie oben beschrieben haben und zwar ohne die Klärungen, die ihre Grundintuition auch in einem christlichen Verständnis der Liturgie aufbewahrt. Dieser Rückfall muss nicht primitiv sein, er kann sich intellektuell und literarisch sehr anspruchsvoll zeigen. Aber er ist nur legitim – und dann ist er kein Rückfall mehr –, wenn er geklärt ist: Ein „getaufter Heide“ ist nur wirklich Christ, wenn seine Taufe eine *Religionskrise* von barthianischem Ausmass in ihm ausgelöst hat. Durch eine solche Krise muss jede religiöse Intuition jüdisch und christlich hindurch: Auch alle Religion muss durch das Gericht. Erst dann kann sich das „Nein“ als ein noch grösseres „Ja“ zeigen, in dem die archaische Intuition aufbewahrt ist. Geschieht das nicht, dann ist das Ergebnis ziemlich widerwärtig, zumal wenn auch noch damit kokettiert wird.

⁷³ Ein rein anthropologisches Verständnis der Zeichenwelt der Liturgie ist für ihr theologisches Verständnis nicht ausreichend.

und ohne ein bewusstes oder unbewusstes Verstehen der Handlungsform des Spiels als Vollzug dieser heilsökonomisch eingebetteten Zeichenwelt sinkt die Rede von der Wirkung der Sakramente auf die Stufe eines Mythologems im schlechten Sinne zurück und wird irrational bejaht, verlassen oder unzulänglich kompensiert: Damit haben wir den sachlichen Horizont von Guardinis Aussage ein wenig ausgemessen und wenigstens skizzenhaft umrissen.

g) Liturgie als Weltkonstitution

Offensichtlich kann Liturgie also nur als ein sinnhaftes Phänomen verstanden werden. Wie wir es schon einmal formulierten: Instrumentelle Vernunft, die Rationalität der Zwecke und Mittel gleitet im Blick auf ihre Gestalt an ihr ab. So ist jetzt der Blick freigegeben auf diese Dimension des Sinns. Guardini geht dann einen letzten Schritt, bevor er eine dichte Sinnbestimmung der Liturgie gibt. Dieser Schritt legt den weltschaffenden Charakter der Liturgie frei. Wir werden im Zuge unserer gesamten Studie sehen, wie entscheidend dieser Gedanke ist. Die Liturgie konstituiert also in ihrem Vollzug eine Welt, in die ich hineingenommen werde:

„Die Liturgie schafft eine weite Welt voll reichen geistlichen Lebens und lässt die Seele sich darin bewegen und entfalten. Diese Fülle von Gebeten, Gedanken und Handlungen, diese ganze Ordnung von Zeiten usw. wird unverständlich, wenn man sie am Masstab der sachlichen, gespannten Zweckmässigkeit misst. Die Liturgie hat keinen ‚Zweck‘, kann wenigstens vom Gesichtspunkt des Zweckes allein aus nicht begriffen werden. Sie ist kein Mittel, das angewandt wird, um eine bestimmte Wirkung zu erreichen, sondern – bis zu einem gewissen Grade mindestens – Selbstzweck. Sie ist nicht Durchgang zu einem ausserhalb liegenden Ziel, sondern eine in sich ruhende Welt des Lebens. Das ist wichtig.“⁷⁵

Guardini hebt hier die Bedeutung der Aussage ausdrücklich hervor: „*Sie ist nicht Durchgang zu einem ausserhalb liegenden Ziel, sondern eine in sich ruhende Welt des Lebens.*“

Diese Aussage ist nicht nur besonders schön, sie lädt deshalb nicht allein zur verweilenden Betrachtung ein, sie ist präzise argumentierend gewonnen worden, und sie zeigt überdies die dichte interne Verzahnung des Textes. Der erste Teil ist uns in

⁷⁴ Und damit als instrumentalursächliches Zeichenhandeln.

⁷⁵ Guardini (1953), 53.

allgemeiner Form bei den handlungstheoretischen Überlegungen zu Zweck und Sinn bereits begegnet und hat nun im Blick auf die Liturgie sein positives Pendant gefunden: Liturgie ist nicht Durchgangsstation, sondern *in sich ruhende Welt*.

Diese sich am Phänomen der Liturgie selbst zeigende Bestimmung trägt jedoch einen Bedeutungsüberschuss in sich, der durch den Verweis auf die allgemeine Sinnhaftigkeit liturgischen Handelns noch nicht geklärt ist. Nur für sich betrachtet, konstituiert die durch Sinn bestimmte Handlung noch nicht unbedingt eine Welt. Ihre weltkonstitutive Kraft entfaltet sich im Zusammenhang einer die Einzelhandlung übergreifenden, gestaltbildenden Handlungsform. Mit anderen Worten: *Die weltkonstitutive Kraft der Liturgie drängt auf ihr Selbstverständnis in der Handlungsform des Spiels*.

h) Der Sinn der Liturgie

Bevor Guardini jedoch diesen Schritt geht, gibt er in der Konsequenz der argumentativen Entfaltung seines Gedankens nun eine direkte Bestimmung des *Sinns der Liturgie*, die die weltkonstitutive Kraft der Liturgie nun auch material-theologisch auffüllt; zuvor weist er in einer letzten Wendung des Arguments und in einer letzten Vorbereitung der materialen Sinnbestimmung die Zweckdeutung endgültig ab:

„Genau genommen, kann die Liturgie schon deshalb keinen ‚Zweck‘ haben, weil sie ja eigentlich gar nicht um des Menschen, sondern um Gottes willen da ist. In der Liturgie sieht der Mensch nicht auf sich selbst, sondern auf Gott; auf Gott ist der Blick gerichtet. In ihr soll der Mensch nicht sich erziehen, sondern auf Gottes Herrlichkeit schauen. Der Sinn der Liturgie ist der, dass die Seele vor Gott sei, sich vor ihm ausströme, dass sie in seinem Leben, in der heiligen Welt göttlicher Wirklichkeiten, Wahrheiten, Geheimnisse und Zeichen lebe, und zwar ihr wahres, eigentliches, wirkliches Leben habe.“⁷⁶

Wir werden den zweiten Satz dieses Zitats an einer wichtigen Stelle noch einmal aufgreifen und dort im Zusammenhang unseres Klärungsversuchs zur Struktur liturgischen Handelns interpretieren. An dieser Stelle sind einige Hinweise zu geben, die diese Interpretation im Zusammenhang von „instrumentalursächlichem Zeichenhandeln als Darstellung“ vorbereiten.

1. Die „Zweckdeutung“ der Liturgie wird endgültig abgewiesen, indem der liturgische Akt in seinem Sinn als ein unüberbietbar letzter, äusserster bestimmt

⁷⁶ Guardini (1953), 53f.

wird. Ein Akt, der sich auf Gott richtet, kann nicht verzweckt werden. Dies hiesse, Gott zu instrumentalisieren. Ein solcher Akt ist in sich schlechterdings erfüllt. Steigerbar ist er nur noch „nach innen“, indem unsere Realisation seines Gehalts wächst, indem wir schliesslich aus der Vermittlung der Zeichenwelt in die Unmittelbarkeit des Schauens übergehen.

2. Entsprechend wird der Sinn der Liturgie zunächst in einer ganzen kurzen, aber alles umfassenden Formel durch eine *Position* bestimmt. Der Sinn der Liturgie besteht darin, „dass die Seele vor Gott sei.“ Kürzer, aber auch genauer kann man es nicht sagen. Sinn – als Modus der Rechtfertigung von Seienden und Handlungen „in sich“ – besagt dann, der liturgische Akt resp. das Gefüge liturgischer Akte erfüllt sich im Eintritt in die Gegenwart Gottes. Das Aktgefüge der Liturgie stellt diese Gegenwart nicht her,⁷⁷ sondern *vermittelt sie in sich*. Sie tut dies in der sie als Aktgefüge gestalthaft einenden Handlungsform.
3. Bezogen auf das Subjekt, das ja in sinnhaftem Handeln *sein* Leben vollzieht, indem es dieses Leben Form und Gestalt werden lässt,⁷⁸ ist der liturgische Akt⁷⁹ Ausdruck und Darstellung des Lebens. So ist das zweite Element der Sinnbestimmung, dass die Seele sich vor Gott „ausströme“. Es sei hier nur kurz und knapp im Blick auf unsere spätere Interpretation festgehalten: Dies bringt Guardinis Sinnbestimmung in eine systematische Nähe zum Begriff des „darstellenden Handelns“, wie ihn Schleiermacher entwickelt hat.
4. Diese Bestimmung allein und für sich wäre jedoch unzulänglich, das Phänomen würde noch nicht in seiner Dialektik erfasst. Liturgische Feier ist mehr als religiöser Selbstaussdruck „vor Gott“.⁸⁰ Die Dimension der Sakramentalität ist

⁷⁷ Eine „(selbst-)fabrizierte“ „Gottesgegenwart“, in der die Liturgie als Mittel fungiert, wäre der klassische Gegenstand religionskritischer Zersetzung.

⁷⁸ Sinn ist für den Handelnden notwendig *subjektiv realisierter* Sinn. Sein Handeln ist deshalb die Weise, wie dieser Sinn im Vollzug des Lebens zur Erscheinung kommt.

⁷⁹ Wir meinen dabei natürlich immer den liturgischen Akt im Zusammenhang seines Gefüges und seiner Handlungsform!

⁸⁰ D.h. nicht, dass in Gottesdienstformen, die mehr oder weniger nah am Zentrum liegen, nicht an dieser Stelle auch ein legitimer Akzent liegen kann: klassisch im gesamten Bereich der Andachten, alles was man „Para-Liturgie“ genannt hat, heute im Bereich „niederschwelliger Angebote“ usw. Problematisch ist das nur, wenn man darüber das Zentrum vernachlässigt oder es gar damit überlagert, das Zentrum, in dem es nicht allein um religiösen Selbstaussdruck vor Gott geht, sondern um den sakramentalen Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch und um das permanente Gedächtnis der Heilstaten Gottes wider die Gottvergessenheit. Denn immer neu ist daran zu erinnern: Liturgie ist wesentliches Moment auf dem gott-menschlichen Weg der Verwirklichung der oikonomia, auf dem Weg zur Vollendung von Mensch und Schöpfung. Die einzelne liturgische Feier ist immer in diesem weiten Horizont zu situieren. Sie zu isolieren und zu individualisieren ist letztlich tödlich. In ihr drücken nicht atomisierte Individuen ihre Religion aus. Vielmehr: Im Spiel liturgischen Darstellungs- und Ausdruckshandeln gehen Personen den Weg in die Zukunft Gottes, nicht isoliert, sondern in der

darin noch nicht gedacht. Der Eintritt in die Position „vor Gott“ ist ja nicht selbstverständlich. Gott ist ja nicht einfach „vorhanden“, so dass man vor ihn hintreten könnte. Noch weniger selbstverständlich ist der Eintritt in die Position „vor Gott“ als Eintritt in die Gegenwart des Heils. Der Zugang zur Gegenwart Gottes als Gegenwart des Heils ist also vermittelt. Sie wird vermittelt durch den liturgischen Akt – wie schon gesagt. Aber dieser wäre nur absurder Leerlauf, läge ihm nicht ein gott-menschlicher Lebensaustausch zu Grunde. Genauer: *In, mit und unter* dem liturgischen Handeln der Kirche – in ihrem darstellenden Handeln als Lebensausdruck und Lebensdarstellung – ereignet sich in Wahrheit dieser gott-menschliche Austausch. Entsprechend ist das dargestellte Leben nicht einfach das Leben von Mensch und Kirche, nicht einmal der religiösen Tiefe, die dem Menschen schon als Geschöpf eignet, *sondern es ist das Leben Gottes, das in den eigenen Lebensausdruck hineingenommen wird*. Genau dies werden wir am Ende unserer Überlegungen zur Grundstruktur des liturgischen Handelns, auf unserer Suche nach der dieser Grundstruktur entsprechenden Handlungsform, wiederholen und in neuem Zusammenhang interpretieren: *Dargestellt wird das fremde Leben Gottes als eigenes*. Tatsächlich kann, wer genau hinsieht, feststellen, dass Guardini den Lebensbegriff verdoppelt. Er spricht zunächst vom Leben Gottes, von „seinem Leben“. In diesem Leben Gottes aber hat die Seele, die liturgisch „vor Gott“ tritt und sich dabei „ausströmt“, nun ihr „wahres, eigentliches, wirkliches Leben“. Es ist ihr so zuinnerst eigen geworden, wie unser natürliches Leben uns eigen ist, ja, als wahres, eigentliches, wirkliches noch innerlicher! Das Mittlere – und zwar in sprachlichem wie sachlichem Sinn – zwischen Leben und Leben jedoch ist die „heilige Welt göttlicher Wirklichkeiten, Wahrheiten, Geheimnisse und Zeichen“. Darin „lebe“⁸¹ die Seele eben jenes Leben Gottes, das ihr als wahres und eigentliches und wirkliches zu eigen geworden ist. Wir erinnern uns daran, dass in der *welt*konstitutiven Kraft der Liturgie die letzte Vorbereitung der

Gemeinschaft der Kirche und in der Weite des Kosmos. Sie gehen einen Weg, in kosmischer und eschatologischer Öffentlichkeit, in der Gott, der selbst die absolute Zukunft des Menschen ist, bereits an dieser Zukunft, spricht: an sich selbst, Anteil gibt. Die Vermittlung dieser Teilhabe hat die Gestalt trinitarischer oikonomia. Auch in der liturgischen Tradition des Westens ist dieser kosmische und eschatologische Bezug jeder liturgischen Feier in reicher Weise greifbar. Faktisch haben wir ihn vielfach vergessen. Aber wer ihn vergisst oder ihn nur weiss, aber sich nicht immer neu darin einübt, ihn auch feierend zu vollziehen, der denkt entschieden zu klein von der Liturgie.

⁸¹ Hier verbal! Darin ist die liturgische Wirklichkeit als Vollzug angedeutet, und zwar als Lebensvollzug.

Sinnbestimmung lag, die wir gerade analysieren, und zugleich jener Überschuss, der auf die Bestimmung der Handlungsform als Spiel drängt. Diese „heilige Welt“ der göttlichen Wirklichkeiten, Wahrheiten, Geheimnisse und Zeichen in ihrer sakramentalen Struktur sind die vermittelnde Mitte zwischen göttlichem und menschlichem Leben.⁸² In ihr verschränken sich in darstellendem Handeln, im Ausdruck des Lebens, Anabase und Katabase. Ihre letzte Figur ist der heilige Tausch (*sacrum commercium*).

i) Liturgie als Bewegungsgestalt

Damit ist die entscheidende Sinndimension liturgischen Handelns skizziert. Sie ist nach sorgfältiger Vorbereitung in eine theologische Sinnbestimmung ausgemündet. Und doch ist sie in Guardinis Wahrnehmung noch nicht zu ihrem endgültigen Selbstverständnis gelangt. Denn erst in der Schrift hört er „zwei sehr tiefe Stellen“, „die in dieser Frage das befreiende Wort sprechen.“⁸³ Gemeint ist die Vision Ezechiels („Ez 1,4 ff., bes. 12 17 20 24 und 10,9ff.“⁸⁴ in der Angabe Guardinis) des von den vier Wesen getragenen Thronwagens,⁸⁵ die in der *Gestalt ihrer Bewegung* für ihn die Sache zur endgültigen *Anschauung* bringen: „... – wie sind sie ‚zwecklos‘! Wie geradezu entmutigend für die Eiferer vernünftiger Zweckmässigkeit! Sie sind ‚nur‘ reine Bewegung, machtvolle, herrliche, die sich auswirkt, wie der Geist sie führt; die nichts will, als eben das innere Wesen des Geistes ausdrücken, die innere Glut und Gewalt äusserlich offenbaren: das ist ein lebendiges Bild der Liturgie.“⁸⁶

1. Liturgie wird hier als Bewegungsgestalt begriffen. Wir werden sehen, dass Bewegung für die Phänomenologie des Spiels auf unterschiedlichste Weisen ein Konstitutivum ist.
2. Diese Bewegung ist induziert durch den Geist Gottes.
3. Sie ist gerechtfertigt nicht durch einen äusseren Zweck, sondern als sinnhafter Ausdruck und Offenbarung des sich in der Gestalt der Bewegung vermittelnden Geistes – als in der Bewegung erscheinende Herrlichkeit.

⁸² Wirklichkeit, Wahrheit, Geheimnis und Zeichen sind vier Dimensionen *einer* Sache: Es sind die Dimensionen sakramentaler Wirklichkeit, nicht allein im Sinne der grossen Heilszeichen, sondern der gesamten Welt der Liturgie.

⁸³ Guardini (1953), 54.

⁸⁴ Guardini (1953), 54, Anm. 5.

⁸⁵ Es muss auffallen, dass an diese Thronwagen-Vision Ezechiels eine jüdische Tradition der Mystik anknüpft, die wesentlich *liturgisch* bestimmt ist, die sog. Merkaba-Mystik.

⁸⁶ Guardini (1953), 55.

4. Auch hier erscheint also das Leben Gottes („Geist“), als „fremdes“ in einem „anderen“.
5. An dieser Stelle wird bei Guardini fast nebenbei⁸⁷ die pneumatologische Dimension der Liturgie deutlich. Die christologische Bestimmung der spielenden Weisheit⁸⁸ ist das Pendant dazu. In der synthetischen theologischen Schlussbestimmung von Guardinis Text wird sowohl die christologische wie die pneumatologische Dimension aufgenommen.

j) Die spielende Weisheit

Das „entscheidende Wort“⁸⁹ aber sprechen ihm die berühmten Verse über die spielende Weisheit im Buch der Sprüche (8, 30.31) zu:

„Es ist das Entzücken des ewigen Vaters, dass die Weisheit, der Sohn, aller Wahrheit vollkommene Fülle, in unaussprechlicher Schöne diesen unendlichen Inhalt vor ihm ausströmt, ohne allen ‚Zweck‘ – denn was sollte er ‚bezwecken‘?⁹⁰ – aber voll endgültigen Sinnes, in blosser, lauterer Lebensseligkeit: er ‚spielt‘ vor ihm.“

1. Hier erscheint ein Urbild! Die Position der Weisheit ist „vor Gott“. Guardini gebraucht für ihre Tätigkeit wieder das Verb „ausströmen“ – wie schon für die Seele, die liturgisch „vor Gott“ ist.
2. Der Inhalt des Ausströmens ist „unendlich“. Wir dürfen vermuten: Neben dem göttlichen Selbstvollzug umfasst dieser Inhalt auch Schöpfung, Erlösung und Vollendung – die oikonomia des göttlichen Heilsplans. Das Ausströmen ist schöpferisch. Es ist die spielende Verwirklichung der oikonomia. In Guardinis theologischer Schlussbestimmung wird diese Vermutung eindeutig werden. Hier scheint der trinitarische Grund jener Teilhabe auf, in die wir liturgisch eintreten.
3. Das Ausströmen vollendet sich als ästhetische Erscheinung, die Wahrheit als Schönheit. Das Spiel bildet Gestalt. Wir erinnern uns an die Sinnbestimmung des Kunstwerks, das da ist, um zu sein (ut sit), und darin „der Wahrheit

⁸⁷ Man muss immer den Umfang des Textes beachten. So wie die Skizzen der grossen Meister der Kunst, trotz äusserster Verknappung, von ungeheurer Präzision sein können, so auch hier: Man muss auf jedes Wort achten.

⁸⁸ Diese in einer langen Tradition begründete Zuschreibung wird nicht zu bestreiten, sondern sophiologisch noch einmal zu befragen und zu vertiefen sein.

⁸⁹ Guardini (1953), 55.

⁹⁰ Wir erinnern an unsere Überlegungen zum nicht-instrumentellen Charakter des göttlichen Schöpfungshandelns.

Schönheitsglanz“ (splendor veritatis) verwirklicht. Die spielende Weisheit ist göttliche(r) Künstler(in).

4. Im sich verströmenden Selbstbesitz des Lebens ist Seligkeit. Auch diese Betonung einer bestimmten Gestimmtheit als subjekthafte Qualität gehört konstitutiv zur Phänomenologie des Spiels.

k) Die theologische Schlusssynthese Guardinis

Wir haben damit den Gipfelpunkt der Pyramide erreicht. Wir können unsere Nachzeichnung der Grundlinien⁹¹ nun rasch zu Ende bringen. Zwar führt Guardini jetzt noch den Gedanken der Existenzdialektik von Kinderspiel – Kunst – Liturgie ein. Aber den haben wir ja aus systematischen Gründen, um von der Aussage über das „innerste Wesen“ ausgehen zu können, vorweggenommen.

Guardini blickt zunächst – unmittelbar nach dem letzten Zitat – auf die Ezechielstelle zurück und nimmt von hier aus die Gestalt der himmlischen Liturgie in den Blick; man beachte wieder das „vor Gott“:

„Und das ist das Leben der höchsten Wesen, der Engel, dass sie ohne Zweck, wie der Geist sie treibt, in geheimnisvollem Sinn vor Gott sich bewegen, ein Spiel vor ihm sind und ein lebendiges Lied.“⁹²

Sozusagen aus „himmlischer Warte“ blickt er nun auf das Kinderspiel, wie schon bekannt. Zitiert sei hier nur eine Aussage, die so etwas gibt wie eine allgemeine Bestimmung des Spiels als Lebensphänomen:

„Das ist Spiel: zweckfrei sich ausströmendes⁹³, von der eigenen Fülle Besitz ergreifendes Leben, sinnvoll eben in seinem reinen Dasein.“⁹⁴

⁹¹ Wenn der Autor jetzt auf den Umfang seines Textes blickt, erschrickt er. Fünf bis zehn Seiten hatte er dafür geplant. Da er meint, nichts Überflüssiges gesagt zu haben, ja, ein wirklicher Kommentar noch viel mehr zu sagen hätte, zeigt dies noch einmal, wie extrem verdichtet Guardinis Text ist.

⁹² Guardini (1953), 55. Es gehört zu den wesentlichen und zentralen theologischen Aufgaben jeder Angelologie, die beiden Grunddimensionen des biblischen Zeugnisses, in dem die Engel einerseits als Boten und andererseits als Liturgen erscheinen, in ein Verhältnis zu setzen. Die Schwierigkeit besteht darin, dass man hier nicht einfach Aufgaben „verteilen“ kann. Weltverhältnis und Gottesverhältnis sind „irgendwie“ gleichzeitig und total. In dem „irgendwie“ liegt die Aufgabe! Guardini weiss natürlich auch um die andere Dimension, vgl. z.B. seine Studien über den Engel bei Dante; im liturgischen Kontext betont er wie Erik Peterson naturgemäss die liturgische.

⁹³ Wieder dieses Verb!

⁹⁴ Guardini (1953), 55. Wir lassen das nun unkommentiert und verweisen auf unseren eigenen phänomenologischen Versuch.

In der theologischen Schlussynthese von Guardinis Text, die seinen Abschluss einleitet, scheinen alle Motive noch einmal auf und werden miteinander auf dichte Weise vernetzt; er setzt ein mit der Analogie der künstlerischen Tätigkeit zum göttlichen Schaffen:

„Künstler sein heisst, um den Ausdruck des verborgenen Lebens ringen, auf dass es, ausgesprochen, da sein könne. Sonst nichts. Aber wahrhaft viel! Es ist ein Abbild des göttlichen Schaffens, von dem es heisst, dass es die Dinge gemacht hat, *ut sint*. Das gleiche tut die Liturgie. Auch sie hat sich mit unendlicher Sorgfalt, mit all dem Ernst des Kindes und der strengen Gewissenhaftigkeit des grossen Künstlers bemüht, in tausend Formen dem heiligen, gottgeborenen Leben der Seele Ausdruck zu schaffen, zu keinem andern Zweck, als dass sie darin sein und leben könne. Mit ernsten Gesetzen hat sie das heilige Spiel geregelt, das die Seele vor Gott treibt. Ja, wenn wir an den letzten Grund dieses Geheimnisses rühren wollen: der Heilige Geist, der Geist der Glut und der heiligen Zucht, ‚der da Macht hat über das Wort‘, ist es, welcher das Spiel geordnet hat, das die ewige Weisheit in der Kirche, ihrem Reich auf Erden, vor dem himmlischen Vater vollbringt. ‚Und ihre Wonne ist es‘, solchermassen ‚unter den Menschenkindern zu sein‘.⁹⁵

Aus den Motiven ergeben sich unsere theologischen Aufgaben. Zu bedenken sind, und zwar eher im Sinne von Grunddimensionen unserer Frage, als durchweg zu verfolgende Fäden, denn als nacheinander abzuarbeitende Teilthemen⁹⁶:

1. Die Kunstförmigkeit der Liturgie als Darstellung und Ausdruck. Damit verbunden ist die Frage nach der Wirksamkeit darstellenden Handelns.
2. Die gnadentheologische Dimension: Spiel als realisierte Gotteskindschaft.
3. Die pneumatologische Linie: der Hl. Geist als Führer des Spiels.
4. Die christologische Linie und die ekklesiale Partizipation daran.
5. Die Sophia als Vermittlungsgestalt des „vor Gott“ mit dem Dasein „unter den Menschenkindern“.

Denn wir meinen, dass Guardini im Blick auf das liturgische Spiel und seine weise Kindlichkeit recht hat, wenn er sagt: „Nur der versteht Liturgie, der hieran keinen Anstoss nimmt.“⁹⁷

⁹⁵ Guardini (1953), 58f.

⁹⁶ Dabei kann natürlich jeweils die eine oder andere Linie stärker hervortreten.

IV. Bibliographischer Essay: Spiel, Theologie des Spiels und Liturgie als Spiel

1. Problemexposition: Die Fülle spieltheoretischer Ansätze und die Komplexität des Spiels

Eine der Hauptschwierigkeiten in der Annäherung an die Deutung der Liturgie als Spiel liegt in den Schwierigkeiten des Spielbegriffs selbst. Spiel ist ein Urphänomen, in verschiedensten Daseinsbereichen elementar gegeben, es reicht in vorhumane, vitale Tiefen bis in die höchsten Höhen der vor Gott spielenden Weisheit und ist gleichzeitig ganz und gar im Spiel der Kinder gegenwärtig; jede und jeder ist (oder scheint wenigstens) mit ihm vertraut – und doch ist es (wie alle wirklichen Urphänomene) von unauslotbarer Tiefe und Komplexität. Wer sich ihm nähert, gerade dann, wenn er mit theologischen und liturgietheologischen Fragestellungen an seine Wirklichkeit herantritt, trifft auf eine dieser Komplexität entsprechende, weit ausgedehnte, überdies zunächst sehr unübersichtliche Forschungslandschaft, die von der Biologie über das ganze Feld der Human- und Geisteswissenschaften (hervorzuheben sind hier besonders Entwicklungspsychologie, Pädagogik und Theaterwissenschaft) bis zu Philosophie und Theologie reicht.

Wie soll das bewältigt werden? Ist es denn nötig, dies alles zur Kenntnis zu nehmen? Nein, ist es nicht – der Zahl und Masse nach; ja – und zwar unbedingt –, wenn es gilt die Dimensionen des Spielbegriffs und der ihm zugehörigen Wirklichkeit wahrzunehmen. Denn man kann daran scheitern. Man scheitert, weil man die Komplexität des Spiels unterschätzt, man scheitert, weil man nur bestimmte Formen des Spiels wahrnimmt, möglicherweise solche, die einem besonders vertraut sind und die man für das Ganze hält, man scheitert, weil man bestimmte Dimensionen und Merkmale des Spiels im Auge hat, daraus Schlüsse zieht, andere aber übersieht. Jede abstraktive Isolation solcher Elemente kann einzelwissenschaftlich legitim sein, philosophisch und theologisch wirkt sie verheerend, weil das reiche Phänomen dabei in nominalistischer Willkür versandet.

Der folgende bibliographische Essay möchte den literarischen Weg einer Annäherung an das Spielphänomen kartieren, um zu helfen, weder in der Komplexität des Phänomens noch im Urwald der Literatur verlorenzugehen. Dies aber unter Massgabe

⁹⁷ Guardini (1953), 59.

einer theologischen und liturgietheologischen Fragestellung. Eine solche Wegweisung existiert bislang nicht – und wie leicht stellt sich vor der, zugleich im ersten Angang höchst unübersichtlichen, Überfülle ein Gefühl der Resignation ein, oder die Versuchung, lediglich mehr oder weniger willkürlich-nominalistisch bestimmte Elemente herauszugreifen, anstatt sorgsam das Phänomen zu klären. Dies mag einer der Gründe sein, warum Guardinis geniale Skizze nie wirklich zu einer umfassenden Theorie ausgebaut worden ist.

Aus den beiden herausragenden enzyklopädischen Zugängen werden wir ausführlicher zitieren. Ebenso aus dem wunderbaren Essay von Hugo Rahner und aus dem Aufsatz Odo Casels über die Spielgestalt der liturgischen Festfeier. Wir erlauben uns hier sogar ausnahmsweise längere Zitate und stellen so ansatzweise eine Art Florilegium von Kernstellen zusammen. So tun sich die weiten Horizonte und zugleich die abgründigen Tiefen der Wirklichkeit des Spiels auf: Wir möchten damit Leserinnen und Leser frühzeitig auf die Dimensionen des Spielphänomens aufmerksam machen.⁹⁸

Unser bibliographischer Essay strebt dabei keine Vollständigkeit an. Literatur, die wir benutzt haben, verzeichnet das Literaturverzeichnis.⁹⁹ Es handelt sich auch um keinen klassischen Forschungsbericht. Worauf sollte er sich beim Thema „Liturgie und Spiel“ jenseits von Guardini (und dem Aufsatz von Casel, der gleich zu besprechen ist) eigentlich beziehen? Wir werden es gleich noch genauer festhalten: Trotz der Präsenz des Themas in vielfältigen Bemerkungen kann man nicht sagen, dass man ihm systematisch nachgegangen wäre, jedenfalls nicht mit dem Anspruch, wie er mit Guardini und Casel als Ausgangspunkt gesetzt gewesen wäre. Hinsichtlich der theologischen Deutung des Spiels wäre Ähnliches von Hugo Rahners Essay zu sagen. Die Kartierung des Geländes gewinnen wir also aus den Wegen, die wir selber gegangen sind: Wir stellen hier die Literatur vor, die die Wegfindung massgeblich beeinflusst hat.

Womit also anfangen? Unter den zahlreichen Lexikonartikeln scheinen mir zwei in besonderer Weise geeignet zu sein, den Einstieg zu erleichtern.

⁹⁸ Und trotz Anm. 1 dürfen wir angesichts heutiger Lesegewohnheiten nicht damit rechnen, dass Leserinnen und Leser den Text Rahners gründlich kennen. Auf seine grossartigen und tiefgründigen Formulierungen gerade für die zu verzichten, denen vielleicht die Bedeutung des Phänomens des Spiels noch nicht aufgegangen ist, würde der Sache schaden. Für die anderen aber seien die Texte erinnernde Evokation.

⁹⁹ Rein bibliographische Verweise erscheinen ausschliesslich in den Anmerkungen.

2. Einstieg: Enzyklopädischer Zugang

In der 19. Aufl. der Brockhaus-Enzyklopädie findet sich eine Kategorie von Artikeln, die sogenannten „Schlüsselbegriffen“ gewidmet waren.¹⁰⁰ Es ist bemerkenswert, dass man auch den Begriff des Spiels dazu zählte. Diese Artikel sind, wenn auch nicht namentlich gekennzeichnet (was man bedauern kann), von hervorragenden Fachleuten verfasst. Tatsächlich birgt der Artikel zum Schlüsselbegriff „Spiel“ einen sehr souveränen Überblick über Annäherungsmöglichkeiten an die Wirklichkeit des Spiels. Angesichts der im ersten Augenblick verwirrenden Fülle solcher Annäherungen hat dem Autor dieser Artikel wesentlich geholfen, das Feld zu strukturieren. Auch wenn er rein sprachlich (nicht sachlich!) die Begriffsbildung in der Unterscheidung von funktionsorientierter und strukturdynamischer Spielbetrachtung hinsichtlich des zweiten Begriffs nicht für vollständig gelungen hält, ist gerade diese Unterscheidung auf der sachlichen Ebene fähig, eine begründete Ordnung in der Unübersichtlichkeit zu schaffen. Überdies werden hier nicht nur zentrale Ansätze der Spielforschung in präziser Skizzierung vorgestellt und im Blick auf die grundlegenden, gerade genannten Betrachtungsweisen zugeordnet, sondern deutlich wird die Komplementarität dieser Betrachtungsweisen und darin letztlich die Einheit des Phänomens. Deutlich wird auch die Reichweite des Phänomens über die verschiedenen Daseinsbereiche – seine Fundierung im Tierspiel ebenso wie seine Bedeutung in der Dynamik menschlicher Entwicklung; schliesslich aber wird im Blick auf neuere Entwicklungen der Naturwissenschaften die Möglichkeit namhaft gemacht, das Spiel als Organisationsprinzip der gesamten Natur und insbesondere des Prozesses der Evolution zu deuten.¹⁰¹

¹⁰⁰ Brockhaus-Enzyklopädie (1993).

¹⁰¹ Weil diese Sicht der Natur die komplementäre naturwissenschaftliche Anschauung zu unserer sophiologischen Deutung des Spiels bildet, sei sie zitiert: „Eines der zentralen Bestimmungsstücke des Spiels – seine Freiheit, die zu nicht vorhersehbaren Resultaten führt – wird unter solcher strukturdynamischen Betrachtung zu einem Moment, das nicht nur menschlichem Verhalten innewohnt. Sie scheint auch in weiten Teilen der organischen und Teilen der anorganischen Natur, sofern diese komplexe Organisationsmuster bildet, als ein zentrales Moment mitgehalten zu sein. Spiel eignet sich dann nicht mehr als Unterscheidungskriterium zwischen kreativen Prozessen der Kultur (Huizinga) und Evolutionsprozessen der Natur. Vielmehr gibt es einen Bereich spielerischer Freiheit, der sich offenbar von Prozessen in der anorganischen Natur über den Evolutionsbereich organischen Lebens bis zum tierischen und menschlichen Verhalten verfolgen lässt. Die Evolution selbst wird daher als eine Art Spiel-Prozess gedeutet (M. Eigen, Ruthild Winkler).“ Brockhaus-Enzyklopädie (1993), 654f. Im Hintergrund finden sich Hinweise auf die Beschränkung der Reichweite der Newtonschen Physik durch sog. „dissipative Strukturen“, auf denen vorwiegend Prozesse des Lebendigen beruhen, und die damit verbundenen Spielstrukturen in ihrer Verbindung von Regelmäßigkeit und Zufall. Wichtige erste, ausserordentlich anregende Hinweise zu einer

Die zusammenfassende Eingangsformulierung, die auch für Leserinnen und Leser dieser Studie eine erste Orientierung hinsichtlich des Spielphänomens geben kann, bevor wir selber erst nach einigen vorbereitenden Durchgängen an die Klärung des Phänomens gehen, sei hier zitiert:

„Spiel (ahd. Spil ‚Spiel‘, ‚Scherz‘, ‚Musik‘, ‚Schauspiel‘, eigentlich wohl ‚Tanz[bewegung]‘), Verhaltensbereich bei Mensch und Tier, der dadurch gekennzeichnet ist, dass die spielerische Aktivität eigenen, von allem anderen Verhalten abgegrenzten Regeln folgt, sich frei von äusserer Zwecksetzung oder Zwang vollzieht und damit für den Menschen einen Bereich der Freiheit und Offenheit individuellen Handelns erschliesst. In neueren Forschungen wird das Spiel darüber hinaus als ein schöpferisches Organisationsprinzip der Natur und der gesamten Evolution gesehen. Um die Bedeutung des Spiels für Mensch und Tier zu erfassen, können eine funktionsorientierte sowie eine strukturdynamische Zugangsweise unterschieden werden. Beide sind durch lange Forschungstraditionen abgesichert und ergänzen sich gegenseitig.“¹⁰²

Der Artikel der Brockhaus-Enzyklopädie geht nicht ein auf die theologische Tradition der Verwendung des Spielbegriffs. Für die theologisch-philosophische Orientierung ist deshalb der enzyklopädische Zugang zu ergänzen. Glanzvoll gelingt der Durchblick in dem einschlägigen Artikel des noch jungen Jörg Splett in „Sacramentum Mundi“.¹⁰³ Er kommt in den Beiträgen, die sein anthropologisches und religionsphilosophisches Denken präsentieren, dann auch immer wieder auf die Thematik des Spiels zurück. Splett schafft es in meisterhafter Weise, einen Weg (auf etwas mehr als drei Spalten!) zu finden, der bei den klassischen Theorien zum anthropologischen Phänomen einsetzt und bei der Trinität und dem kosmischen Tanzspiel der göttlichen Komödie Dantes endet, bei der „Liebe, die die Sonne treibt und alle Sterne“. Dem entspricht der Aufbau: 1. Zugang: der spielende Mensch; 2. Philosophisch: Welt-Spiel; 3. Theologisch: Heiliges Spiel. Der Artikel war für unsere Bemühungen in jeder Hinsicht vorbildlich. Er versammelt – noch über die folgenden Zitate hinaus – eigentlich alle wichtigen Motive

naturphilosophischen und theologischen Aneignung dieses neuen Bilds der Natur finden sich in den Arbeiten von Dieter Hattrup, die allerdings metaphysisch und theologisch im Sinne des Programms einer Metaphysik der Partizipation bzw. einer Sophiologie noch weiterzudenken sind. Zu bedenken ist in diesem Sinn auch die analoge Prädikation des Freiheitsbegriffs.

¹⁰² Brockhaus-Enzyklopädie (1993), 652. Man beachte genau die Dialektik von Regelmäßigkeit, Freiheit und Offenheit. Sie bildet einen natürlichen Vorentwurf der paulinischen Freiheit der Kinder Gottes.

¹⁰³ Splett (1969).

(was einem erst wirklich ganz deutlich wird, wenn man sich lange mit dem Thema beschäftigt und eine eigene Ausarbeitung versucht hat). Einige Kernformulierungen, die man durchaus als Koordinaten unseres eigenen Versuchs zur Phänomenologie des Spiels lesen kann, seien hier deshalb angeführt; es lohnt sich, sie gründlich zu durchdenken, ja zu meditieren. Wir stellen sie deshalb, mit Ausnahme einer Stelle, kommentarlos zusammen und verweisen auf unsere eigene Entfaltung:

Zunächst das Spiel als schwebende Gestalt und Konstitution einer Welt:

„In alldem ist Spiel der Aufbau einer sozusagen schwebenden Gestalt. Derart aber ist es nicht nur beim Kind (J.-J. Rousseau, W. F. A. Fröbel, M. Montessori) überfunktionales, in sich selber sinnvolles Geschehen (und gerade als solches von Heilkraft [Spieltherapie]), sondern auch etwas spezifisch Menschliches. Zwar spielen auch die Tiere (vor allem in der Jugendphase zwischen Kindheit und Reife, doch ebenso etwa im Paarungs-Spiel), aber die ‚Welt‘ ihres Spiels bleibt innerhalb der spezifischen ‚Umwelt‘, als gewissermassen (noch) ‚unstabiles‘ Ausmessen ihrer Grenzen und ‚Durchspielen‘ ihrer Möglichkeiten, während beim Menschen die *Konstitution* einer Welt, die Freiheit und Offenheit zu solcher Konstitution entscheidend sind (F. J. J. Buytendijk, A. Gehlen [...]): die Welt seines Spiels ist das Spiel (das ‚Erspielen‘) einer Welt.“¹⁰⁴

Spiel als Grunddimension des menschlichen Daseins steht dennoch in einem eigentümlichen Gegenüber zu den anderen Formen:

„Dennoch hebt sich das Spiel von den übrigen Dimensionen charakteristisch ab. Es ist also a) keine Randerscheinung, sondern eine Grund-Daseinsweise wie die genannten, b) aber steht ihnen eigentümlich ‚gegenüber‘. Wir können Ernst, Echtheit, Arbeit, Kampf usw. ‚spielen‘ (E. Fink); d.h., wir heben die Vollzüge, in denen es dem Menschen als

¹⁰⁴ Splett (1969), 663f. Wir stimmen Splett hinsichtlich der Tier-Mensch-Differenz ausdrücklich zu. Jedoch ist zu betonen, dass innerhalb der analogen Prädikation des Spielbegriffs nicht nur die Differenz herauszuarbeiten ist, sondern auch der Charakter des Tierspiels als Präfiguration. Dies ist uns deshalb sehr wichtig, weil das Tierspiel genau der Ort ist, an dem sich der Übergang zur Offenheit des Weltbezugs und damit die ontologische Konstitution von Humanität ereignet. Spiel ist in seiner vital-animalischen Verwurzelung Grundlage humaner Kulturbildung. Es ist Schwellenphänomen im strengen Sinn. Zwar ist der Schritt zum Menschen letztlich nicht als Kontinuum zu begreifen. Jedoch ist er auch nicht ontologisch ortlos. Das Spiel ist dieser Ort. – Nebenbei: Man kann bezweifeln, dass sog. Paarungsspiele im Tierreich wirklich Spiele sind. Es handelt sich allerdings um Ritualbildungen, die unter starkem Funktionsdruck stehen. Die eigentliche Kopulation ist dagegen im Tierreich gänzlich „spielfrei“. Für das eigentliche Tierspiel dagegen ist – anders als für die Paarungsrituale – die Entlastung von Funktionsdruck charakteristisch.

Wesen der ‚Sorge‘ um sich selbst geht, in die Fraglosigkeit zielloser, doch sinnerfüllter Schweben. In dieser Schweben nimmt der Spielende, im Gemeinschafts-Spiel seine Partner (in etwa auch die Zuschauer) und, mit dem ‚Spielzeug‘, die Dinge mit hinein.“¹⁰⁵

Der das Subjekt zugleich übergreifende und einbeziehende Charakter der Spielwelt führt zur Auslegung des Kosmos insgesamt als Spiel. Eine solche Auslegung des Kosmos als Spiel setzt wiederum vielfältige Deutungen aus sich heraus:

„...die Spielwelt als ganze ist mehr als das Werk des Spielenden: zugleich hält sie *ihn* in Zauber und Bann (erst recht, wenn er in ein Gemeinschafts-Spiel eintritt). Von hier aus ist nur mehr ein Schritt zu dem Gedanken nicht nur indischer oder vorsokratischer (Heraklit Fragment 52) Philosophie (den ebenso Mythos und Ritus in vielfältiger Form bekunden): dass auch die ‚eigentliche‘ Welt in Wahrheit als Spiel zu verstehen und zu durchschauen sei, als Spiel überirdischer Mächte, des Schicksals oder des ‚Zufalls‘ (und in allen Fällen entweder als ‚blosses‘ Spiel, von dem man sich abkehren müsse, oder als beseligendes Sinngebilde über aller Lebensnot).“¹⁰⁶

Grossartig knapp und präzise charakterisiert Splett das Spiel als religionsgeschichtliches Primärphänomen in seiner zeitlichen Dimensionierung:

„Das Spiel (besonders seine reinste Form, der Tanz) gehört zu den Primärphänomenen der Religionsgeschichte (Leeuw, [...]), als verantwortlicher Mitvollzug von Gründung und Bewahrung der Welt (ihrer Ordnung, Fruchtbarkeit usw.), als preisend-huldigender Nachvollzug der ‚kosmischen‘ Ordnung und als bittend-miterwirkender Vorausvollzug ihrer reinen endgültigen Vollendung.“¹⁰⁷

Schliesslich die theologische Schlussynthese des Artikels:

„Von dort her versteht sich auch die Kirche nicht nur als kämpfende und pilgernde, sondern ebenso als spielende: in ihrer Liturgie [Splett verweist auf Guardini, MB] als dem Vor-Spiel des himmlischen Tanz-Spiels, das nicht nur die Engel und Seligen aufführen, sondern als ‚Vortänzer‘ (Hippolyt) der ‚Logos‘ selbst, ja zutiefst, in der ja keineswegs statischen ‚circum-insessio‘ seiner ‚processiones‘, der dreifaltige Gott

¹⁰⁵ Splett (1969), 664.

¹⁰⁶ Splett (1969), 664f.

¹⁰⁷ Splett (1969), 665.

selbst, in sich und als ‚alles in allen‘: ‚Liebe, die die Sonne treibt und alle Sterne‘ (Dante).¹⁰⁸

Neben dem Artikel in „Sacramentum Mundi“ war für uns auch Spletts Buch „Spiel-Ernst“ anregend.¹⁰⁹

Nach dieser enzyklopädischen Einführung empfiehlt sich die Lektüre des für die Theologie der Liturgie einschlägigen und zugleich klassischen Textes von Romano Guardini.¹¹⁰ Wir haben ihn im vorangehenden Abschnitt in seinen systematischen Hauptlinien skizziert. Entsprechend der dortigen Charakterisierung seiner Eigenart¹¹¹ ist eine mehrmalige Lektüre dringend angeraten. Eine solche mehrfache Lektüre des nur ein Dutzend Seiten umfassenden Texts sollte zur Wahrnehmung der Spitzenformulierungen ebenso führen wie zur Einsicht in die Fügung der gedanklich-argumentativen Entwicklung. Im Vor- und Zurückblättern wird man gewahr, wie vernetzt die Formulierungen des Textes auch intern sind. Wie so oft bei klassischen Texten erschliesst sich allerdings der Rang erst wirklich, wenn man selber lange mit einem Thema denkend umgegangen ist.

3. Theologische Beiträge zum Verständnis der Liturgie als Spiel

a) Hugo Rahner: Der spielende Mensch

Einen solchen – klassischen – Rang nimmt auch der Essay von Hugo Rahner über den spielenden Menschen ein.¹¹² Auch er ist abgründig in seiner Einfachheit. Deshalb sei wiederum die mehrfache Lektüre empfohlen. Er will äusserlich nichts anderes als die vorwiegend patristischen, darüber hinaus auch vorchristlich-antiken Reichtümer zum Spiel präsentieren und ein wenig ordnen. Der Aufbau ist denkbar einfach: Nach einer Einführung handelt er über den spielenden Gott, über den spielenden Menschen, die spielende Kirche, schliesslich über das himmlische Tanzspiel.

¹⁰⁸ Splett (1969), 665f. Die trinitarische Dimension des Spiels hat in mehreren Veröffentlichungen auch Klaus Hemmerle verfolgt, vgl. Hemmerle (1976a). Das ganze Buch stellt eine theologische Spieltheorie als Einübung in die Theologie dar, darin vor allem das fünfte Kapitel „Das Spiel Gottes in Jesus“, hier schlussendlich der dritte Abschnitt „Das dreifältige Spiel“ 143–154. Hemmerles Skizze einer trinitarischen Ontologie ist ebenfalls spieltheoretisch orientiert, vgl. Hemmerle (1976b).

¹⁰⁹ Splett (1993).

¹¹⁰ Guardini (1953).

¹¹¹ Die ungemeine Verdichtung, die sich in einer völlig unpräzisen Einfachheit und Klarheit versteckt.

¹¹² Rahner (1990). Der Text erschien ursprünglich 1948 im Eranos-Jahrbuch, dann in erweiterter Form als kleines Buch 1952 im Johannes Verlag, Einsiedeln. Wir zitieren die 10. Auflage von 1990.

Die Zusammenstellung der Texte, ihre Verknüpfung und die kommentierende Erschliessung stossen jedoch andauernd zu letzten Fragen vor und lassen zugleich eine theologische Welt- und Menschenschau vor dem Auge von Leserinnen und Lesern entstehen. Wir wollen wiederum einige Stellen ausführlicher zitieren, und zwar nicht aus dem patristischen¹¹³ Material, sondern dort, wo Hugo Rahner selber spricht. Es ist ähnlich wie bei Guardini: Erst in der Isolation wird die Verdichtung, Präzision und die kristalline Durchsichtigkeit der Fügung für die im Wortsinne „Nach-Denkenden“ ganz deutlich.

Hugo Rahner bezieht sich für den Spielbegriff auf die Klassiker der Theorie des Spiels, namentlich auf Huizinga und Buytendijk. Jedoch führt er den Spielbegriff von vornherein in einer Weise fort, die ihn anthropologisch und eschatologisch in besonderer Weise dimensioniert. Man darf hier – obwohl es keinen direkten Hinweis in Rahners Büchlein gibt – ganz sicher Kleists bekannten Text über das Marionettentheater im Hintergrund hören:

„Wenn wir meinen, dass der ‚Spielende Mensch‘ der Mensch der höchsten Kulturentfaltung ist (oder leider war), so liegt dem eine Gesamtschau dessen zugrunde, was wir Spiel nennen, die in ihrem ureinfachen und zugleich formgefüllten Reichtum, wie jede Haltung schwer zu beschreiben ist. Spiel ist zunächst einmal eine wesentlich seelisch-leibliche Betätigung des Menschen: der gelungene Ausdruck eines inneren seelischen Könnens mit Hilfe der leiblich sichtbaren Geste, des hörbaren Tons, der betastbaren Materie. Insofern ist Spiel nichts anderes als eben jenes ‚Einspielen‘ des Geistes auf seine Leibwerdung hin, das im Biologischen die schöngeformte, körperlgebende Übung ist, im Seelischen aber das Künstlerische in seiner umfassendsten Bedeutung. Von Spiel sprechen wir dann, wenn diese Beherrschung des Leiblichen durch den Geist irgendwie ihre Vollendung gefunden hat in der behenden Leichtigkeit, in der wie schwebenden Eleganz des ‚Könnens‘; wenn das Wort oder der Ton oder die Geste dem Geist verfügbar und schmiegsam geworden ist; wenn das leiblich Sichtbare zum Ausdruck einer inneren Fülle geworden ist, die in sich selber ruht. Darum ist Spiel eine Tätigkeit um des Tätigseins willen, sinnvoll, aber zweckfrei. Das selig spielende Kind, der sein Instrument spielende Künstler (und wie wenige ‚spielen‘ es), der Genius, dem alles wie spielend von der Hand geht: sie sind Verwirklichungen einer Ursehnsucht

¹¹³ „Vorwiegend“ muss man hinzufügen. Die angeführten Texte reichen in Wahrheit von den Vorsokratikern bis ins 20. Jahrhundert.

des Menschen nach der unbehinderten, freien, beschwingten Harmonie zwischen Seele und Leib.“¹¹⁴

Hier wird mit einer einzigen Geste auf dem Hintergrund der Anthropologie – nämlich des prekären Leib-Seele-Verhältnis als Ausdruck – die protologische und eschatologische Dimensionierung des Spielbegriffs aufgetan. Denn es ist offensichtlich, dass die Vollendung, die in dieser Ursehnsucht angezielt ist, der Mensch nicht dauerhaft und umfassend aus sich selber leisten kann. Und auch bereits momenthaftes Gelingen lässt sich als Huld erfahren. Tatsächlich ist die Verklärung des Leibes der Zielbegriff, der hier in einer protologisch verwurzelten („paradiesischen“) Sehnsucht vorentworfen ist, der im gelingenden Spiel aufscheint und ohne Erfahrung und Begriff des Spiels nicht beschrieben werden kann.

Im folgenden Text wird die protologische und eschatologische Dimension des Spiels noch direkter ausgesprochen und verbunden mit dem gegenwärtigen Weltverhältnis; dabei ist nicht nur das Bild von der schwebenden Eleganz des Tänzers, der sich abstösst von der Welt und sie zugleich ans Herz nimmt von grossartiger Schönheit. Der ganze Abschnitt ist Ausdruck ignatianischer Indifferentia im Spiegel der Deutung des Spiels:

„Spiel und Reigen sind darum, wo immer sie hienieden echt und ernst gelingen, eine Antizipation des Himmlischen, eine in Geste oder Ton oder Wortgefüge hineingeformte Vorwegnahme jener Harmonie zwischen Seele und Leib vor Gott hin, die wir Himmel nennen. Die Ewigkeit wird also sein, was das verlorene Paradies war: ein göttliches Kinderspiel, ein Reigen des Geistes, eine endlich und ewig gelungene Leibwerdung der Seele. Daher kommt es, dass das Spiel in seinen Uranfängen zuerst heilig, dem Göttlichen geweiht, und dass der Tanz eine wesentlich kultische Handlung war. Und umgekehrt: dass der spielende Mensch in seiner gelösten Heiterkeit, in der Anmut seines lächelnden Weltverzichts, in seiner weisen Gelassenheit, dies alles nur sein kann, wenn er die Welt nicht verzerrt zu einer nur innerkosmischen oder innerseelischen Wirklichkeit, sondern offensteht für Gott, wenn er also für seine Lebensgestaltung die Antizipation des Ewigen schon vollzogen hat, wenn er gleichsam mit der schwebenden Eleganz des Tänzers die Erdkugel mit Füßen von sich stösst und dennoch und zugleich

¹¹⁴ Rahner (1990), 11f.

die Welt ans Herz drückt als die transparent gewordene Sichtbarkeit des schöpferischen Gottes.“¹¹⁵

In der europäischen Philosophie- wie Theologiegeschichte ist seit Heraklit (Fragment 52) eine Traditionslinie greifbar, die den Kosmos selbst als göttliches Spiel deutet. In Platons politischer Spätphilosophie der Nomoi liegt entsprechend die höchste Vollkommenheit des Menschen darin, Spielzeug Gottes zu sein.¹¹⁶ Hugo Rahner erschliesst diesen Gedanken in grosser Klarheit:

„Das ist einsichtig: denn wenn die höchsterreichbare Formung des Menschen in eben jener geistigen Schweben, in der instinktsicheren Beherrschung des Körpers, in der Eleganz des Wissens und des Könnens besteht, die wir Spiel nennen, dann vollendet sich darin, platonisch gesprochen, die Teilhabe am Göttlichen, die ahnende Nachvollziehung und die noch erdgebundene Rückgewinnung einer ursprünglichen Einheit mit der Fülle des Einen und Guten.“¹¹⁷

Aus dem platonischen Gedanken der Teilhabe, der christlich zu reformulieren ist und den er gerade artikuliert hat, sind dann die entsprechenden kosmologischen Konsequenzen zu ziehen:

„Wenn wir also sagen, der schöpferische Gott ‚spielt‘, so hüllt sich in dieses Bild die metaphysische Einsicht, dass die Schöpfung der Welt und des Menschen ein zwar göttlich sinnvolles, aber in keiner Weise für Gott notwendiges Tun darstellt. Indem wir mit der Bezeichnung ‚sinnvoll, aber nicht notwendig‘ das innerste Wesen des göttlichen Spiels umgrenzen, nehmen wir dem schöpferischen Tun Gottes in keiner Weise seinen ungeheuren Ernst (der eben in der abgründigen Sinnhaftigkeit besteht), aber wir verfälschen es auch nicht zu einem Tun, das metaphysisch notwendig aus der Wesenheit Gottes erfließen müsste, als ob Gott sozusagen seinem eigenen Werk unterworfen oder (in irgendeinem pantheistischen Sinn) mit ihm identisch sei.“¹¹⁸

Gegenüber der leibnizschen Vorstellung einer „besten aller Welten“ in „prästablierter Harmonie“ ist ein Kosmos, der als Spiel aufgefasst wird, eine Spiegelung der

¹¹⁵ Rahner (1990), 12f.

¹¹⁶ Ein Gedanke, der sich christlich auch bei Therese von Lisieux findet.

¹¹⁷ Rahner (1990), 15.

¹¹⁸ Rahner (1990), 15.

unendlichen Möglichkeiten der göttlichen Güte:¹¹⁹ „Der Schöpfer ist frei, er ruft aus der unendlichen Fülle der möglichen Ordnungen eine bestimmte, genial (wenn wir so von Gott sprechen dürfen) ausgewählte und durchformte ins Dasein, um an ihr und durch sie hindurch seine Weisheit und Güte sichtbar werden zu lassen. Die Weise dieses Hervorgehens alles geschaffenen Seins aus der machtvoll leise und sicher gestaltenden Schöpferhand ist aber zugleich der innerste Rhythmus, die Entelechie, die Sinngerichtetheit aller Schöpfung: sie spielt vor Gott ihr kosmisches Spiel, vom Reigen der Atome und der Sterne bis zum ernstschnöden Spiel des Menschengenius und bis zum seligen Tanz, in den die zu Gott heimkehrenden Geister sich einfügen. Der homo ludens kann nur verstanden werden, wenn wir zuerst in aller Ehrfurcht sprechen vom Deus ludens.“¹²⁰

Wer jedoch sich einer solchen Deutung anschliesst, der stösst notwendig auf die Frage nach dem Ernst der menschlichen Existenz und er vermag zu entdecken, dass gerade für den, der kein Positivist ist, die Antwort sehr viel dialektischer ausfällt, als es unser positivistisch infizierter Alltagsverstand vorschnell meint. So ist es schon Platon ergangen, den Hugo Rahner so kommentiert – und wiederum ist es der Gedanke der Teilhabe, die den Schlüssel liefert:

„Wer also Gott selig ernst nimmt, darf das Menschengeschöpf nicht so ernst nehmen, als sei in ihm aller Sinn der Dinge beschlossen: und wer einmal diese im Wesen des geschöpflich teilhabenden Seins liegende Transzendenz begriffen hat, eben der kann ‚spielen‘, denn er weiss nun um die Mitte zwischen Ernst und Scherz, zwischen Tragik

¹¹⁹ Es sei wenigstens angemerkt (vgl. den zitierten Artikel aus dem Brockhaus), dass eine solche Kosmologie dem heutigen naturwissenschaftlichen Weltbild viel eher entspricht als ein mechanistisch durchdeterminierter Kosmos in der Linie Newton-Laplace und in seiner Entsprechung zur typisch neuzeitlichen Figur der Metaphysik Leibniz‘. Solche Metaphysik und Kosmologie gibt dem Zufall und dem Chaos als schöpferische Potenz und als Anknüpfungspunkt des Handelns Gottes keinen Raum. Die übliche theologische Denunziation von Zufall und Chaos ist fatal. (Vielfach ist das, was dabei ausgedrückt werden soll – der Mensch als Resultat eines Zufalls als akzidentelle Kausalität, die letztinstanzlich nicht noch einmal als offen für einen höheren Zusammenhang gedacht wird – durchaus richtig. Aber der Zufallsbegriff wird dabei nicht hinreichend geklärt bzw. distinktiert.) Ein Kosmos, der diese Elemente nicht kennt, ist vollkommen erstarrt. Chaos und Zufall gehören zu den Schöpfungswerken Gottes. In einem Kosmos hingegen, der als Spiel begriffen wird, wirken Regelmäßigkeit und Zufall schöpferisch zusammen und können theologisch zugleich als Anknüpfungspunkt des Handelns Gottes begriffen werden. – Noch einmal sei auf Dieter Hattrup verwiesen.

¹²⁰ Rahner (1990), 15f.

des Daseins und der heiter vertrauensvollen Hingabe an das Spiel des Lebens, das geheimnisvoll gelenkt wird von der Güte einer spielenden Weisheit.“¹²¹

Ebenso tief reicht sein Kommentar zum berühmten, die Deutung immer neu herausfordernden Fragment 52 des Heraklit über den königlich spielenden Knaben „Aion“, die Weltzeit:¹²²

„Sein Werk ist sinnvoll (also königlich), aber nicht notwendig (also kindlich): ist ein göttliches Spiel. In eben dieser dialektischen Aporie ‚König und Kind‘ liegt das metaphysische Wesen der Schöpfung, die uns erlaubt von einem spielenden Gott zu sprechen. Nicht die sture Notwendigkeit eines sich weltinnerlich vollziehenden Ablaufs der Dinge, sondern die spielhaft schöne Ordnung eines Logos, der nicht seine Welt selbst ist: aus dieser Ahnung des Heraklit haben die späteren Denker der Logosphilosophie noch oft vom göttlichen Spiel der Weltordnung gesprochen.“¹²³

Vom Deus ludens geht Hugo Rahner über zum homo ludens. Bevor er sich den Texten der Überlieferung zuwendet, charakterisiert er eindrücklich dessen existentielle Position. Der spielende Mensch hat schlussendlich seinen Ort schwebend zwischen Himmel und Erde:

„Diese schwebende Leichtigkeit ist niemals Leichtsinn, denn Leichtsinn ist immer heimliche Verzweiflung – der göttlich Spielende aber ist geborgen im Wissen um seinen unaufhörlichen Ausgang aus der schöpferischen und behütenden Hand Gottes. Der spielende Mensch ist darum ein Mensch des Ernstes, weil er immer um beides zugleich weiss, um die Sinnhaftigkeit sowohl als auch um die Nichtnotwendigkeit seines geschaffenen Daseins. Und hierin enthüllen sich die zwei Aspekte des irdischen

¹²¹ Rahner (1990), 17. Genau diese Gestimmtheit, die gelöste Heiterkeit und Ernst verbindet, macht Guardini auch für die Liturgie aus (und zwar unmittelbar folgend auf die oben zitierte Bestimmung des „innersten Wesens“): „Daher auch die erhabene Mischung von tiefem Ernst und göttlicher Heiterkeit in ihr.“ Guardini (1953), 57f. Liturgie ist weder eine bierernste noch eine leichtfertige Angelegenheit. Sie ist geprägt, wenn sie gelingt, von einer von innen kommenden Freude. Freude gibt es nicht ohne ein Mindestmass an Gelöstheit. Ist die Freude tief, dann ist sie zugleich vom Ernst geprägt. Kann man wirklich bestreiten, dass diese Gestimmtheit, die nicht jedem Spiel eignet und doch wie ein roter Faden das ganze Feld des Spiels durchzieht, und keineswegs nur die „höchsten“ Formen, die tatsächlich in bestimmten Formen des Tierspiels nicht schon da ist, aber wie in der Form präfiguriert wird, die erstmals wirklich und sehr berührend aufscheint in manchem Kinderspiel und reicht bis hin zur Jupitersinfonie und zur Zauberflöte (und überhaupt zu Mozart, der ein homo ludens par excellence ist und gerade so das Letzte zu sagen vermag, was Menschen sagen können) und zu Shakespeares „Sturm“, kann man also wirklich bestreiten, dass diese Gestimmtheit des grossen Spiels die der Liturgie ist?

¹²² „Der Aion ist ein spielendes Kind, Brettsteine schiebend. Königsherrschaft eines Kindes,“ – in der Übersetzung Hugo Rahners, ders. 1990 (17).

¹²³ Rahner (1990), 18. Er nennt Philon, Plotin, Proklos.

Lebens, die der wahrhaft spielende Mensch mit wacher Schärfe sieht: das Dasein ist fröhlich (weil in Gott geborgen) und tragisch (weil in der Freiheit gefährdet). (...) Denn es gibt kein Spiel ohne tiefen Ernst, und selbst wenn Kinder spielen, treten sie mit einer fast mythischen Kraft in den Bannkreis der absoluten Verpflichtung und unter den Schatten eines möglichen Verlierens.“¹²⁴

Aus dieser „dialektischen Spannung“ folgt jene „Ernstheiterkeit“¹²⁵ des homo ludens, von der wir schon gesprochen haben. Rahner vertieft seine Charakterisierung noch weiter:

„Wir wollen also zeigen, wie dieser Mensch immer ein doppelter ist: ein Mensch der heiteren Geistesentbundenheit, sozusagen der seelischen Eleganz, der unbesiegbaren Geborgenheit; und ebenso ein Mensch der Tragik, des Lachens und Weinens, oft geradezu der gelassenen Ironie, da er die tragisch lächerlichen Masken des Lebensspiels durchschaut, die bedrückenden Grenzen des irdischen Daseins ausgemessen hat. Und nun ist es so: nur wer beide Gegensätze in eine seelische Einheit bringt, ist in Wahrheit ein spielender Mensch. Wäre er nur das eine, so müssten wir ihn einen unernst Verspielten nennen; wäre er nur das zweite, so bliebe er ein Verzweifelter. Die Synthese aber ist der homo ludens, der Ernstheitere, der Mensch des gelösten Humors, der noch unter Tränen lächelt und am Grund aller irdischen Heiterkeit den Bodensatz des Ungenügens findet. Diese Ernstheiterkeit (Humor ist ein schönes, aber zu abgegriffenes, ja missbrauchtes Wort) schwebt zwischen Himmel und Erde.“¹²⁶

Dies genau ist auch die Position der Liturgie: in den Zeichen der Schöpfung den Vorgeschmack des Himmels und der Vollendung zu realisieren. Hier ereignet sich Entsprechung:

„Es liegt am Grunde jedes Spiels ein tiefes Geheimnis – wir ahnten es schon im Blick auf den schöpferisch spielenden Gott: alles Spiel, genau so wie der tiefe Ernst einer zu lösenden Lebensaufgabe, strebt nach jener Angleichung an den Weltschöpfer, der sein Werk vollzieht mit dem göttlichen Ernst der inneren Sinnhaftigkeit, und doch zugleich

¹²⁴ Rahner (1990), 28.

¹²⁵ Rahner (1990), 28.

¹²⁶ Rahner (1990), 29.

mit der gelassenen Geste einer göttlich gekonnten, niemals notwendigen Künstlertätigkeit.¹²⁷

Noch einmal leuchtet der existentielle Ort des Spiels so auf, dass hier, im Blick auf unsere Fragestellung, zugleich der Ort der Liturgie in der Verwirklichung der oikonomia aufscheint:

„Diese Ernstheiterkeit erblüht nur in der Mitte zwischen Himmel und Erde: in einem Menschen, der die bunte Welt liebt und zugleich belächelt, der um ihre Herkunft aus Gott weiss und zugleich um ihre Grenzen, in denen sich alle Dinge stossen, um so das Komische, das Tragische hervorzurufen, über das man sich ärgert, das man grimmig oder gütig gelassen hinnimmt, das uns bestürzt – und immer zugleich beglückt in der Schau auf jene Harmonie des ‚mitmodelnden Logos‘, aus dem alles ausgeht und zu dessen Schau alles Spiel hinstrebt.“¹²⁸

Dies ist so, weil sich im Ernst und in der Heiterkeit des Spiels die ontologische Position des Menschen und die Struktur des Geschaffenen als Teilhabe spiegelt:

„So ist denn alles Spiel nur Einübung auf den Ernst hin (...) Aber es gilt ebenso auch umgekehrt: der Mensch, der die Transzendenz alles Geschaffenen zu Gott hin erfasst hat, nimmt auch die ernstesten Dinge nicht verfälschend ernst, er weiss – mit einem schmerzlichen Lächeln oft und weiser Bescheidung – dass auch die grössten Taten des Menschen nur wie ein Kinderspiel sind, verglichen mit dem, was wir ersehnen, oder mit dem, was in Gott ist.“¹²⁹

Die Ernstheiterkeit des Spiels ist deshalb tatsächlich letztlich ein religiöses Problem; man beachte dabei wiederum die Struktur des Sakramentalen, die hier existentiell vorgezeichnet ist:

„Mit sicherem Instinkt wird nur jener Mensch diese ausgeglichene Geste des echt Spielenden treffen, der um die genaue Mitte zwischen Erde und Himmel weiss: der also die Erde nicht kynisch verachtet oder epikuräisch umgiert, der aber auch so um das Göttliche besorgt ist, dass er es mitten in den Erdendingen zu finden vermag. Mit anderen Worten, die wahre Heiterkeit eines spielenden Menschen, dem Ernst und

¹²⁷ Rahner (1990), 29f.

¹²⁸ Rahner (1990), 30.

¹²⁹ Rahner (1990), 33.

Scherz Geschwister sind, ist ein religiöses Problem, kann nur gelebt werden von einem irdisch-himmlischen Menschen.“¹³⁰

So erhellt sich das religiöse Problem, das der homo ludens tatsächlich existentiell und religionsphilosophisch¹³¹ stellt, erst im christlichen Menschen, so wie ihn Clemens von Alexandrien als wahren Gnostiker gezeichnet hat:

„Der Mensch aber in der genauen Mitte zwischen Himmel und Erde, der wahre Gnostiker, der Christ, kann nun sein ganzes Leben und alles Geschehen der Welt als ein einziges grosses Theater auffassen (da er um die leitenden Geheimnisse hinter der Bühne weiss), ohne in Weltschmerz oder Weltgier zu verfallen: Ernst und Spiel sind ihm Geschwister in Gott.“¹³²

Schliesslich – und wieder scheint am Ende die ignatianische Indifferentia auf:

„So darf denn eigentlich nur der in Gottes Wirklichkeit eingegründete Mensch dieses Erdenleben ein Spiel und eine Schattenfigur nennen. Denn nur ihm, dem an das schöpferische Hervorgehen eben dieser Welt aus der Seinsfülle Gottes Glaubenden, ist es gegeben, unmittelbar mit diesem Ja auch das Nein auszusprechen, das heisst, die eben liebend bejahte und als Gotteswerk umarmte Welt (sich selbst eingeschlossen) wegzuwerfen als ein müssiges Kinderspiel, um sich aufzuschwingen zu dem ‚seligen Ernst‘, der da ist Gott allein. Nur so ist jene heitere Melancholie möglich und berechtigt, in der ein Christ als wahrhaft spielender Mensch wandert zwischen Weltliebe und Weltflucht, zwischen Umarmung und Abstand.“¹³³

Wir halten hier inne. Mit unserem kleinen Florilegium ist der überreiche Text von Hugo Rahner auch nicht annähernd erschöpft. Wir haben bewusst kaum etwas von den Quellentexten zitiert, um die es Rahner eigentlich geht, sondern nur von dort, wo der grosse Historiker zu dem ebenso grossen Theologen wird, der er auch war, von dort, wo sich ihm sein Material zu eigener Schau geformt hat. So haben wir auch nicht zitiert aus dem Teil über die spielende Kirche und über das himmlische Tanzspiel. Deutlich geworden ist uns vielmehr eine *Grundstruktur*, die für unsere Überlegungen in mehrfacher Hinsicht wichtig ist:

¹³⁰ Rahner (1990), 34f.

¹³¹ Die religionsphilosophische Frage des Spiels, die eine eigene Untersuchung erfordern würde und die wir hier nur immer wieder andeuten und streifen können.

¹³² Rahner (1990), 38.

¹³³ Rahner (1990), 39.

1. Die anthropologische Bestimmung des Spiels aus dem prekären Verhältnis von Leib und Seele verweist uns auf die protologischen und eschatologischen Implikationen des Spiels.
2. Dem existentiellen Ort des Spiels eignet, zum einen, eine bestimmte Gestimmtheit, die der „Ernstheiterkeit“, die auch für die Liturgie charakteristisch ist.
3. Dieser existentielle Ort ist, zum anderen, Anzeige und Erscheinung der ontologischen Struktur der Wirklichkeit, ihrer *Geschaffenheit als Teilhabe*.
4. Dieser Ort, an dem der homo ludens in seinem Spiel der Grundstruktur der Wirklichkeit entspricht, ist die Schweben zwischen Himmel und Erde. Wir meinen, dass genau diese Schweben der Ort der Liturgie ist. Hier entspricht die Liturgie nicht nur der Grundstruktur der Wirklichkeit, hier ist auch der Ort wo sich der Lebensaustausch zwischen Himmel und Erde ereignen kann, wo die sakramentale Teilhabe an der trinitarischen oikonomia sich verwirklicht. Sie kann sich nämlich allein dort ereignen, wo die Welt weder positivistisch festgenagelt, noch spiritualistisch negiert wird, sondern in der ikonischen Zeichenwelt der Liturgie ins Schweben gerät – königlich und kindlich zugleich, schwach und gerade so geöffnet für den allein starken Gott.

Die Einheit von Schwäche und Kraft ist aber ein paulinisches Motiv, das für unseren gesamten Gedankengang von entscheidender Bedeutung ist. Es lässt darüber hinaus an den spielenden Aion-Knaben des Heraklit ebenso denken wie an die vor Gott spielende Weisheit und immer zugleich an das spielende Kind, das in der Schweben des Spiels, hingegen, nur Schein hervorbringt und doch eine Welt. Diese Welt als in der Unmittelbarkeit zu Gott erfüllte, mit der Gabe seiner selbst und allein von ihm her, ist die letzte Position des Menschen:

„Das Ende wird sein wie der Anfang: ewiges Kindsein. Denn immer ist das spielende Kind die unaufhebbare Zweiheit von Schwäche und Kraft, von Ernst und Scherz. (...) Darum werden die Strassen der himmlischen Civitas Dei erfüllt sein von den Scharen der spielenden Kinder, und immer wird der Uralte mit dem jugendlichen Antlitz zu den Menschen sagen: *Ite et ludite*.“¹³⁴

¹³⁴ Rahner (1990), 57f.

b) Odo Casel: Fest und Spiel

Erst nachdem der gesamte Gedankengang der vorliegenden Studien abgeschlossen war, ist der Autor auf einen Text Odo Casels gestossen.¹³⁵ Das war in gewisser Weise ein glücklicher Umstand. Denn einerseits hatte er die Freude, feststellen zu dürfen, dass hier in äusserster Knappheit die zentralen Linien seines Versuchs vorgezeichnet sind und damit das, was er hier ausführlich durchdacht und entwickelt hat, von einem der ganz grossen Liturgietheologen des 20. Jahrhunderts voll und ganz bestätigt wird.

Andererseits hätte er in der Anfangsphase der eigenen Arbeit die Bedeutung der äusserst knappen und skizzenhaften Bemerkungen Casels kaum erfasst oder allein die substantielle Übereinstimmung mit Guardini festgestellt. Tatsächlich ist Casels kurzer Text ohne das wenige Jahre zuvor veröffentlichte Kapitel über die „Liturgie als Spiel“ in Guardinis „Vom Geist der Liturgie“ schlicht nicht denkbar. Auf der anderen Seite überträgt Casel das dort Erfasste und von dort Übernommene in den Kontext der Mysterientheologie.¹³⁶ Dem Autor war indes schon im Lauf der Arbeit klar geworden, dass sich die handlungstheoretische Seite (die daran wesentlich ist) des Casel'schen „Kulteidos Mysterium“ als Spiel verstehen lässt, zumal Casel selbst gerne Kategorien des Dramatischen verwendet. Genau dies wird nun in Casels Beitrag „Zur Idee der liturgischen Festfeier“, 1923 erschienen im „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“,¹³⁷ auch ausdrücklich bestätigt. In den Motiven des Texts sind eigentlich alle Fragestellungen, die wir in unserer Studie zu klären versuchen, vorgegeben.

Bei Casels Aufsatz handelt es sich um eine äusserst knappe, aber sehr stark verdichtete Skizze einer Theorie des liturgischen Fests. Knappheit und Verdichtung verbindet ihn durchaus mit dem Text Guardinis, den wir untersucht haben. Es sind vor allem die ersten drei Seiten, die für unser Thema zentrale, sehr synthetisch wirkende Aussagen bieten. Das Spiel erscheint darin als die dem Fest *entsprechende* Handlungsform.

Eingeführt wird das Fest als Differenzphänomen. Damit steht es potentiell im Horizont des Heiligen. Tatsächlich ist ursprünglich das Fest eine religiöse Grösse:

¹³⁵ Durch den Hinweis meiner Frau – der ich dafür zu danken habe – wusste ich, dass ein Text Odo Casels existiert, der Guardinis Position zur Liturgie als Spiel bestätigt, bin aber durch verschiedene Umstände erst in der Abschlussphase meiner Arbeit dazu gekommen, den Text genauer anzuschauen.

¹³⁶ Guardini wird an keiner Stelle erwähnt, dennoch ist sein Text mit Händen zu greifen. Es ist zu vermuten, dass der Text aus jener Phase stammt, in der es gewisse Spannungen zwischen Casel, Guardini und Maria Laach gab.

¹³⁷ Casel (1923).

„Ein Fest, *dies festus*, steht im Gegensatz zum *dies profestus (profanus)*. Schon die religiöse Terminologie zeigt, dass ursprünglich jedes Fest einen religiösen Charakter trug.“¹³⁸

Casel verweist dann darauf, dass es dabei nicht geblieben ist. In der Vielfalt der Festkultur macht er jedoch ein Gemeinsames aus; dabei steuert er sehr zügig auf das Spiel zu:

„Gemeinsam ist allen Arten von Festfeiern, dass der Mensch sich von seinem gewöhnlichen Tun freimacht und sich höheren, freieren Gefühlen hingibt. Der graue Alltag mit seinem niederdrückenden Einerlei, seiner Sorge um die materielle Notdurft, seinem Schweiss und seiner Mühe liegt hinter ihm. Er atmet auf und regt die Schwingen freier in dem, was ihm Lust ist. Nicht in dem Nichtarbeiten liegt diese Lust, sondern in einer höheren, von dem Fluch der Arbeit gewissermassen befreiten Tätigkeit, die die Mühe nicht merken lässt. Das *otium*, die *σχολή* ist nicht Müssiggang, sondern freies Sichergehen des Geistes in einem höheren Reiche gesteigerten Lebensgefühls. Gern greift der Mensch am Festtage zum Spiele in seinen niedern und höheren Formen, das keinen utilitaristischen Zweck, aber wohl einen Sinn hat. Im niederen Spiel betätigt er lustvoll seine Kräfte; im höhern schaut er in die Tiefen der Welt, spiegelt nachschaffend die Geheimnisse des Kosmos und der Seelen.“¹³⁹

Die Musse zielt nicht auf Nichtstun, sondern auf Tätigkeit. Solche Tätigkeit ist befreite Tätigkeit (im Blick auf die Mühe). Mit ihr ist ein gesteigertes Lebensgefühl verbunden. Dies kann – im „niedern Spiel“ – einfach durch lustvolle Betätigung der eigenen Kräfte geschehen. Hochbedeutsam aber ist für unsere Frage die Struktur dessen, was Casel als „höhere“ Form des Spiels benennt. Solches Spiel imaginiert („spiegelt nachschaffend“) darstellend und ausdrückend (Tiefe!) eine Welt, die ihre Bezugspunkte in Seele und Kosmos hat. Dabei ist die Wendung „spiegelt nachschaffend“ von wunderbarer Treffsicherheit und Genauigkeit.

Die Handlungsform des *religiösen* Fests ist noch eindeutiger Spiel. Im religiösen Fest jedoch verwirklicht sich das Spiel *als Mysterium*. In für Casel typischer Weise gibt es hier eine allgemeine Vorzeichnung dessen, was dann in der Gestalt der christlich-liturgischen Festfeier seine Vollverwirklichung findet. In wenigen Strichen entwickelt

¹³⁸ Casel (1923), 93.

¹³⁹ Casel (1923), 93.

Casel den *kategorialen* Umriss einer solchen, religionsgeschichtlich in seiner Grammatik „vorentworfenen“ Festfeier:

„Charakteristisch für sie ist es, dass das göttliche Leben irgendwie tatsächlich in den Kreis der Festteilnehmer herabgezogen wird. Es ist kein blosses Erinnern, sondern eine Gegenwart. Die Gottheit ist zugegen in dem festlichen Reigen, sichtbar oder durch ihre Wirksamkeit erkenntbar [sic!]. Die so reich ausgebildete religiöse Sprache des Hellenismus nennt das eine (kultische) Epiphanie (Erscheinung). Der Gott ist erschienen unter seinen Kultdienern. Man hat ihn gerufen: höre, komme, zeige dich, sei da – und er ist gekommen, hat sich gezeigt, ist da: *aduenit*, ἐπεφάνη, *adest*. Er ist aber nicht bloss da, sondern sein Kommen hat den Zweck, zu handeln, zu helfen, ebenso zu handeln und unter Leiden zu siegen, wie er bei seiner ersten Epiphanie litt, stritt und siegte. Seine Kultjünger aber handeln mit ihm. Sie handeln als solche, unter denen der Gott ist; ihr Tun wird zu einer heiligen Nachahmung (μίμησις, *imitatio*) der göttlichen Taten, zu einer heiligen Handlung (δραμα, πράξις, *agere*), einem religiösen Schauspiel. So eignen sie sich das göttliche Leben an. Also auch hier ein Spiel, aber ein Spiel von ungleich tieferer Lebensfülle, als wir es oben trafen. Das Spiel wird zum Mysterium, weil es göttliche Gegenwart im Symbol agiert. So gipfelt die religiöse Festfeier in einer Liturgie.“¹⁴⁰

„*Das Spiel wird zum Mysterium, weil es göttliche Gegenwart im Symbol agiert.*“ Im Vorausblick auf das, was in dieser ganzen Studie entwickelt werden wird, kann man einfach nur festhalten, dass ein solcher Satz von einer nahezu atemberaubenden Präzision ist. Wirklich gewahr wird man dessen jedoch tatsächlich erst, wenn er einem zum Initium wird für einen denkerischen Weg, der selbst zu gehen ist, oder wenn man ihn, wie es dem Autor ergangen ist, am Ende eines solchen Weges dankbar und als kostbare Bestätigung auffinden darf.

Für die christliche Festfeier findet Casel dieses kategoriale Gefüge bestätigt und zur Klarheit gebracht:

„Innerstes Wesen des christlichen Festes ist eine Epiphanie des Göttlichen, eine Offenbarung göttlicher Kraft und Gnade mit dem Zwecke, sich mitzuteilen und mithandelnden, mitfeiernden Menschen übernatürliches Leben zu schenken. Die

¹⁴⁰ Casel (1923), 94f.

Epiphanie wird kultisch agiert in heiliger, symbolischer Handlung, im Mysterium. Die Liturgie ist also äussere Feier, die das innere, geistige Leben darstellt und bewirkt, also Symbol im antiken Sinne. Darin liegt das Spielhafte der Liturgie, dass sie nicht rein geistige Wirklichkeit, sondern wirklich unter dem Schleier der Bilder ist;¹⁴¹ ferner auch darin, dass sie zunächst keinen unmittelbaren, utilitaristischen Zweck hat, sondern einen Sinn, aber einen ungeheuer tiefen und ernsten Sinn, nämlich den, Ausdruck des göttlichen Lebens zu sein, Gottes Leben auf Erden darzustellen und den Menschen vorzuführen, so wie nach der Schrift die göttliche Weisheit vor Gott spielte auf dem Erdenrund und ihre Lust darin fand bei den Menschenkindern zu sein (Prov. 8).¹⁴²

Wir werden gleich ein paar Punkte zusammenfassend herausheben. Schauen wir erst noch Casels eigene zusammenfassende Aussagen zum Spielcharakter der liturgischen Festfeier an:

„Eine Hervorhebung des spielhaften Charakters der Liturgie ist daher keine Herabwürdigung ihres Ernstes, sondern zeigt gerade ihren tiefen, ernsten Sinn. Denn wenn das Spiel, die symbolische Handlung, aus der Liturgie verschwände, würde damit auch der Reichtum des göttlichen Lebens verschwinden, der sich im Symbol, in den wirkenden Zeichen, offenbart und mitteilt.“¹⁴³ Nach den Belegen für diese symbolische Struktur aus den liturgischen Quellen selbst, die noch den neuen Aspekt der eschatologischen Dimension dieser Struktur in den Blick nehmen, bringt er sie noch einmal in der Dialektik dieses Zusammenhangs auf den Punkt:

„Die Gnadenwirklichkeit ist also etwas Grösseres als das Mysterienspiel und bleibt doch daran geknüpft, bis einmal alle Schleier des Göttlichen fallen. Aber auch dann noch bleibt der innere Kern des Mysteriums.“¹⁴⁴

Greifen wir die entscheidenden Elemente heraus, die wir im Folgenden entwickeln werden:

1. Liturgie zielt auf die *Gegenwart* Gottes als *Leben*, an dem Gott *Teilhabe* gewährt. Diese Gegenwart erscheint (Epiphanie).

¹⁴¹ Diese agierte Ikonizität ist auch Zentralmotiv unserer Bemühungen.

¹⁴² Casel (1923), 95.

¹⁴³ Casel (1923), 95. – Überdies bringt Casel hier auch noch Belege für die von ihm skizzierte Struktur aus den Texten der Liturgie.

¹⁴⁴ Casel (1923), 96.

2. Diese Gegenwart ist bis zur Parusie zugleich in wirksamen Zeichen *verhüllte* und *vermittelte* Gegenwart.
3. Den wirksamen Zeichen eignet ein wesentlich ikonischer Charakter. Auch bei Casel kann man von einer grundsätzlichen Ikonizität der Liturgie reden, so wie wir das tun werden und wie es als *historischer* Befund auch durch Walter Dürig (s.u.) für die römische Liturgie bestätigt und zugleich als *wesentliches* Moment aller Liturgie behauptet wird.
4. Die ikonische Zeichenwelt ist nicht statisch zu denken, sondern als *agierte*. Sie wird *sinnhaft* vollzogen in der Handlungsform des Spiels.
5. Diese ikonische Zeichenwelt hat einerseits den Charakter von *Darstellung* und *Ausdruck*. Dies verweist uns auf Schleiermacher. Gleichzeitig ist sie *wirksam*. Dies lässt nach ihrer Sakramentalität und nach dem Modus ihrer Wirksamkeit fragen.
6. Diese Frage wird zur Frage nach der *Grundstruktur liturgischen Handelns*, wenn auch bei Casel deutlich ist, dass das Agieren der Gegenwart und Teilhabe vermittelnden ikonischen Zeichenwelt als *Handlungsgemeinschaft zwischen Gott und Mensch* geschieht. Diese Struktur muss aufgeklärt werden.
7. Casel deutet eine *ontologische Differenz* zwischen der „Gnadenwirklichkeit“ und dem „Mysterienspiel“ wenigstens an. Für uns spielt das unter dem Stichwort der „ontologischen Schwäche“ eine entscheidende Rolle.
8. Dies alles konstituiert *das liturgische Spiel zum Mysterium*. Wir haben diesen Begriff in seiner vollen Bedeutung für einen späteren Teil einer noch zu erarbeitenden Theologie des Spiels vorbehalten, weil er weitere Implikationen hat, die im Blick allein auf die Handlungsform der Liturgie noch nicht durchdekliniert werden können. Der Sache nach stimmen wir Casel vollkommen zu und deuten sie auch immer wieder schon an.

Tatsächlich sind damit zentrale Linien unserer eigenen Entwicklung des Gedankens in grosser Verknappung, fast zu Stichworten kondensiert, bei Casel vorweggenommen. Wir haben sie lediglich – offensichtlich ausgehend von verwandten Intuitionen – systematisch zu entfalten gesucht.

Mit den Texten von Romano Guardini und von Hugo Rahner sind die beiden wichtigsten Inspirationsquellen dieser Arbeit vorgestellt worden. In dem Text von Odo Casel fanden wir spät und in allerknappster Form unsere zentralen Intuitionen bestätigt.

Natürlich waren jedoch auf dem gedanklichen Weg der Ausfaltung dieser Intuitionen und Inspirationen noch weitere Autoren wichtig. Neben dem Grundimpuls, der von Guardini und Rahner ausging, war es dann vor allem die Auseinandersetzung mit Schleiermacher, Thomas, Cyrill von Jerusalem und Theodor von Mopsuestia,¹⁴⁵ die diese Arbeit am meisten gefördert haben. Sie sind hier nicht vorzustellen, sondern ihre Beiträge sind im Blick auf unser Thema dort zu analysieren, wo sie in der sachlichen Entfaltung ihren Ort haben.

Hinter der Arbeit steht ein bestimmtes Verständnis der Basileia-Botschaft Jesu als Mitte und zugleich eschatologische Bestimmung der Heilsökonomie und eine damit verbundene Christologie, die exegetisch zentral von Beiträgen Helmut Merkleins, Jürgen Beckers und Eduard Schweizers inspiriert ist, christologisch von zentralen Intuitionen der Christologie des Thomas von Aquin, vor allem von der Idee der Sakramentalität der Menschheit Jesu als *instrumentum coniunctum* des Heils. Ohne diese zugleich biblische und christologische Inspiration wäre diese Studie vollständig anders ausgefallen. Sie ist entscheidend, und ihre Ausarbeitung bildet, nach der Fertigstellung einer umfassenden Theologie der Liturgie auf der Basis der hier gegebenen Grundlegung, das nächste wissenschaftliche Projekt des Verfassers.

c) Die Grenzen liturgiewissenschaftlicher Durchdringung des Themas

Neben Guardini und dem Text von Casel muss auffallen, dass hier keine weitere Literatur zum Thema „Liturgie und Spiel“ von katholischer, liturgiewissenschaftlicher Seite aufgeführt werden kann, die in besonderer Weise für unseren Versuch inspirierend gewesen wäre. Tatsächlich erstaunt der Befund ein wenig. Trotz der Tatsache, dass Guardini immer wieder einmal mit der These, Liturgie sei Spiel, erwähnt wird, und zwar nicht selten wohlwollend oder zustimmend, gibt es niemanden, der die Anspruchshöhe der These Guardinis, der – auf einer bestimmten Ebene – das Spiel für das „innerste Wesen“ der Liturgie hält (s.o.), aufgenommen und seine These systematisch, umfassend und auf eben dieser Höhe des Anspruchs einer Wesensbestimmung, durchgefragt und entfaltet hätte. Nicht selten werden einzelne Gedanken und Formulierungen Guardinis (sinnvoll – zweckfrei) auf Grund ihrer hohen Erstplausibilität einfach wiederholt. Die wenigen, die die Aussage, Liturgie sei Spiel,

¹⁴⁵ Quellentexte werden mit Autor und Kurztitel, antike und mittelalterliche in innerer Zitation angeführt. Die benutzten Ausgaben finden sich im Literaturverzeichnis.

stärker aufgreifen (Sequeira, Reifenberg, rein historisch Bärsch),¹⁴⁶ bleiben bei der Bestimmung des Spielbegriffs, seiner anthropologischen, handlungstheoretischen und vor allem seiner theologischen Dimensionen, eher oberflächlich.¹⁴⁷ Wichtige Motive einer Theologie des Spiels, die auch für eine Liturgie des Spiels wichtig wären, hat Hahne mit erstaunlicher Treffsicherheit erfasst. Um so perplexer ist man, dass diesen Einsichten für eine phänomenologische Erschliessung der Liturgie, für die systematische Durchdringung ihrer Gestalt nicht wirklich und nicht konsequent fruchtbar gemacht werden. Überhaupt finden sich in seinen Beiträgen eine Fülle von Motiven, die auch hier wichtig sind. Was uns fehlt, ist ihre systematische, gedanklich strenge Entfaltung.¹⁴⁸

Niemand greift also Guardinis These so auf, dass unter dem Stichwort „Spiel“ und unter genauer Klärung seines phänomenologischen Gehalts umfassend nach der Handlungsform der Liturgie im Blick auf die Ganzheit der liturgischen Feier gefragt wird, niemand fragt gar nach Spiel als Struktur von Sakramentalität im Rahmen einer umfassenden Schau der oikonomia des Heils. Dies, obwohl die genaue Lektüre der Texte von Guardini und Casel, wie wir gezeigt haben, genau auf diese Fragen führen. Sachlich aber sind sie schlechterdings grundlegende und zentrale Fragen für ein theologisches Verständnis der Liturgie.

Dass dieser Ausfall ein schweres Defizit darstellt, muss unsere gesamte Arbeit zeigen. Es ist zu vermuten, dass es die Komplexität des Spielbegriffs selber ist, vor allem, wenn man ihn nicht nur selektiv in Anspruch nehmen will, sondern in seinem ganzen Reichtum und in seiner Abgründigkeit zu erfassen sucht, die den Ausfall verständlich macht. Der Autor hat die Bedrängnis, in den einen diese Komplexität stürzen kann, intensiv erfahren und es gab Momente, wo er kurz davor stand aufzugeben: *Spiel ist eine letzte Wirklichkeit*. Wenn man dies erfahren hat, dann begreift man, wieso Spiel

¹⁴⁶ A. Ronald Sequeira, *Spielende Liturgie. Bewegung neben Wort und Ton im Gottesdienst am Beispiel des Vaterunsers*. Freiburg Br. 1977 (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica); Hermann Reifenberg, *Liturgie als Spiel! Spiel als Liturgie? Grundsätzliche und konkrete Gesichtspunkte zum Verhältnis zweier menschlicher Grundphänomene*, in: *Sport und Religion*. Hg. von Paul Jakobi und Heinz-Egon Rösch. Mainz 1986, 113–140; Jürgen Bärsch, *Spiel. V. Liturgegeschichtlich. VI. Pastoraltheologisch*, in: *LThK*³ 9. 2000, 842–845; ders., *Ist Liturgie Spiel? Historische Beobachtungen und theologische Anmerkungen zu einem vielgestaltigen Phänomen des christlichen Gottesdienstes*, in: *ALw* 47. 2005, 1–24.

¹⁴⁷ Was nicht heisst, dass hier im Rahmen der jeweiligen, begrenzteren Fragestellung nicht auch bedenkenswerte Bemerkungen gemacht wurden!

¹⁴⁸ Werner Hahne, *De arte celebrandi oder: Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik*. Freiburg Br. u.a. 1990, bes. 283–288.

von Heraklit und Platon über viele Kirchenväter¹⁴⁹ und über Friedrich Schiller bis in die Gegenwart immer wieder grosse Denker herausgefordert hat,¹⁵⁰ und man steht mit Bewunderung vor der (nicht nur) intuitiven Sicherheit, mit der Guardini, Hugo Rahner und Casel das Thema angehen.

d) Vagaggini – Dürig – Herz

Eine zentrale Anregung ging allerdings von einem weiteren Klassiker der liturgiewissenschaftlichen Literatur des 20. Jahrhunderts aus: Cyprian Vagagginis „Theologie der Liturgie“.¹⁵¹ Die ganze Liturgie als eine Welt „wirksamer Zeichen“ zu begreifen, ist ein ebenso einfacher wie grundstürzender und genialer Gedanke. Oft sind es ja solche ganz einfachen Wendungen, die aber bis dahin niemand vollzogen und konsequent durchgehalten hat, die grundlegend neue Perspektiven öffnen. Die Universalisierung der Idee des „wirksamen Zeichens“ ist aber nur die eine Seite von Vagagginis Beitrag, die uns inspiriert hat. Der zweite, ebenso entscheidende Punkt ist, dass diese Welt wirksamer Zeichen nicht primär anthropologisch eingeordnet wird, sondern heilsökonomisch. Theologie der Liturgie ist Ortsbestimmung der Liturgie in der oikonomia, in der Verwirklichung des Heils. Ihre Grenze hat Vagagginis Entwurf darin, dass er den Handlungscharakter der Zeichenwelt, der nach unserer Überzeugung konstitutive Bedeutung für das Verstehen von Liturgie hat, nicht oder ungenügend bedenkt.

Die Arbeit von Walter Dürig über „Imago“¹⁵² hat uns die Bedeutung der Ikonizität der Liturgie, die wir in der Begegnung von Phänomenologie des Spiels mit der Theologie Cyrills (Johannes) von Jerusalem entwickelt haben (s.u. Teil E), auch für die Sprachwelt und für das Selbstverständnis der römischen Liturgie bestätigt. Dürig hat in seinem kleinen Buch über „Die Zukunft der liturgischen Erneuerung“ darüber hinaus auf der Basis seiner Studie „Bildhaftigkeit“ als Wesensmerkmal von Liturgie namhaft gemacht: „Wir ziehen es deshalb im Hinblick auf die in der einschlägigen Literatur gebrauchte, gleitende Terminologie und im Hinblick auf die grosse Schwierigkeit, ja

¹⁴⁹ Z.B. Klemens von Alexandrien, Gregor von Nazianz und Maximus Confessor.

¹⁵⁰ Es gehört zur Logik der Sache selbst, dass dieser Rang des Themas, obwohl sehr breit belegbar, fast ein wenig versteckt und „esoterisch“ anmutet. Er ist oft nicht bewusst. Es sind ganz oft Denker der platonischen Linie, die das Thema beschäftigt. Es sind schliesslich solche, die ein Gespür für die Mehrschichtigkeit und Doppelbödigkeit der Wirklichkeit haben. Einen platten Positivisten oder einen groben Rationalisten kann das Phänomen des Spiels eigentlich nicht tiefer interessieren.

¹⁵¹ Vagaggini (1959).

¹⁵² Dürig (1952).

Aussichtslosigkeit, unüberschreitbare Grenzen zwischen den Kreuz- und Querbezügen von liturgischen Zeichen und Symbolen aufzurichten, selbst unter Inkaufnahme einer gewissen Unschärfe vor, das die gesamte Liturgie verknüpfende Band ‚Bildhaftigkeit‘ zu nennen. Dabei verstehen wir den liturgietheologischen Begriff ‚Bild‘ in einem sehr umfassenden Sinn, der sich von dem Bedeutungsgehalt eines blossen Sinnzusammenhangs von bildhafter, äusserer Erscheinung und dargestellter unsichtbarer Wirklichkeit bis hin zu dem Bedeutungsgehalt einer verhüllenden Enthüllung der dargestellten Wirklichkeit an dieser Wirklichkeit erstreckt. Wir haben seinerzeit in der genannten Studie [Imago] über die hauptsächlichen Elemente und Stufen der Bildtheologie der römischen Liturgie dargelegt, dass es ein Grundgesetz der Liturgie ist, alles Innere, Unsichtbare, ‚abzubilden‘, dass die ganze liturgische Welt unter die Kategorie des Bildes im genannten Sinne fällt und dass die Bildhaftigkeit darum zum bleibenden Wesen und Urgestalt der Liturgie gehört.¹⁵³ Wir schliessen uns dem weiten Bildbegriff Dürigs heuristisch an und versuchen in unserer gesamten Studie in seine Logik, besonders seine *Handlungslogik*, einzudringen. Theologische Grenzen seines Verständnisses liegen darin, dass er zu schnell die (nicht weiter in den Zusammenhang gestellte) Bildhaftigkeit im Licht einer starken Vorstellung von Partizipation liest. Wir werden sehen, dass Partizipation und Ikonizität viel dialektischer und paradoxer zusammenhängen. Bild zeigt zunächst einmal ontologisch Differenz an. Das Bild als Bild ist schwach. Gerade wegen seiner Schwäche ist es fähig, Teilhabe zu vermitteln. Ikonizität ist überdies „nur“ ein Moment in einem viel grösseren Zusammenhang.

Die letzte Figur, mit der wir die Handlungsform des Spiels als Ermöglichung von Teilhabe *theologisch* deuten, ist die des heiligen Tauschs (*sacrum commercium*). Der heilige Tausch ist die handlungslogische Brücke zwischen Spiel und Partizipation. Den historischen Hintergrund für Verständnis und Präsenz dieses Motivs in der Liturgie liefert uns die Arbeit von Martin Herz,¹⁵⁴ die wie Dürigs Untersuchung aus der Schule Joseph Paschers kommt. Es ist kein Zufall, dass die etymologischen Wurzeln des theologisch hochgeladenen Begriffs bei den höchst profanen Vorgängen von Handel, Waren- und Gütertausch liegen und in der Antike wohl immer mitgehört wurden. Wir werden sehen wieso.

¹⁵³ Dürig (1962), 98–104, hier 99.

¹⁵⁴ Herz (1958).

e) Evangelische Praktische Theologie

Blicken wir kurz auf die evangelische Praktische Theologie:

In einer frühen Phase der Arbeit war Thomas Klie¹⁵⁵ Versuch einer spieltheoretischen Rekonstruktion der Praktischen Theologie für uns hilfreich. Dort wird auch der Bereich des Gottesdienstes spieltheoretisch gedeutet. Die sorgfältige Argumentation hat uns insgesamt erhebliche Orientierung verschafft. Klie verfolgt dabei durchgehend eine semiotische Perspektive. Dies ist für seine Fragestellung sicher gerechtfertigt und fruchtbar. Für die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, schien uns ein solcher Ansatz letztlich zu formal, zu wenig phänomenologisch und auch – im Blick auf die Frage nach der Sakramentalität der Handlungsform – handlungstheoretisch und theologisch noch unzulänglich. Gerade in der Klärung unserer eigenen Fragestellung im Gegenüber zu einem durchdachten und klugen Entwurf haben wir gelernt.

Die Habilitationsschrift von David Plüss¹⁵⁶ über Gottesdienst als „Textinszenierung“ hat uns auf diesen faszinierenden Begriff aufmerksam gemacht, der unserer eigenen Intuition über die „Textualität“ der Liturgie als rituell vollzogenes, performativ wirksames, intertextuelles Gefüge entspricht. Wir sind der damit verbundenen Fragestellung im Rahmen unserer Perspektive des Spiels auf einem eigenen Weg nachgegangen.

4. Pädagogische Spiel-Theorie: Hans Scheuerl

Im Blick auf die spieltheoretische Literatur vermag ein Werk grundlegende Orientierung zu verschaffen. Der junge Pädagoge Hans Scheuerl stand kurz nach dem zweiten Weltkrieg vor der Aufgabe, in seiner Dissertation bei Wilhelm Flitner die damals bereits mannigfache und unübersichtliche spieltheoretische Literatur zu sichten, zu ordnen und eine erste Summe daraus zu ziehen. Der Mannigfaltigkeit der Literatur entspricht die Komplexität des Phänomens. Die Lösung der schwierigen Aufgabe fand Scheuerl in der Kombination von literarischer und phänomenologischer Methode. In der Unübersichtlichkeit der Literatur zeigte sich bei aller Heterogenität der Ansätze in den verschiedenen Wissenschaften doch immer wieder eine Anzahl übereinstimmender Grundmerkmale. Das Zusammenspiel dieser Grundmerkmale jedoch liess sich phänomenologisch klären zu einer den ganzen weiten Bereich des Spiels

¹⁵⁵ Klie (2003).

¹⁵⁶ Plüss (2007).

durchgreifenden Grundgestalt. Diese Grundgestalt hat den Charakter einer Bewegung. Spiel ist eine – durch gewisse Grundmerkmale konstituierte – Gestalt von Bewegung. Die Freilegung des Gemeinsamen in der Überfülle der Literatur war ausserordentlich hilfreich, um fruchtbar mit ihr umzugehen. Die Freilegung der konstituierenden Merkmale von Spiel hat unseren eigenen phänomenologischen Versuch wesentlich beeinflusst.

Scheuerl hat seiner immer wieder aufgelegten Dissertation – wir haben die 11. Auflage benutzt! – sehr bald einen kommentierten Quellenband beigegeben.¹⁵⁷ Er vermag einen raschen Überblick über zentrale Positionen der Theorie des Spiels seit der Aufklärung zu verschaffen.

5. Spieltheoretische Klassiker

a) Der Ausgangspunkt Karl Groos

Auf dem Hintergrund des sowohl orientierenden wie klärenden Doppelwerks von Hans Scheuerl können wir nun noch abschliessend einige Klassiker der modernen Spieltheorie nennen, die unser eigenes Nachdenken beeinflusst haben.

Die breiteste Anschauungs- und Materialbasis, deshalb bis heute in der Spielforschung präsent, für den denkenden Umgang mit dem Spiel findet sich am Ausgangspunkt der empirischen Spielforschung bei dem Philosophen und Psychologen Karl Groos.¹⁵⁸ Die zum Teil sehr anschaulichen, mit Vergnügen zu lesenden Schilderungen und die Sorgfalt seiner Deutungen repräsentieren beste Gelehrtentradition des 19. Jahrhunderts. Groos ist der Vater einer funktionalen (nicht funktionalistischen!) Spieldeutung, der sog. Einübungstheorie, die bis heute immer wieder diskutiert wird. Es ist bemerkenswert, wenn ein so nüchterner Empiriker in einem als Aufsatz veröffentlichten Vortrag zu einer Funktionsreihe des Spiels gelangt, die sich sehr zwanglos aus seinem Beobachtungsmaterial ergibt und sich am Ende – beinahe ungewollt, möchte man sagen – in den religiösen Bereich übersteigt: Einübung – Ergänzung – Erholung – Befreiung – Erlösung.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Scheuerl (1990) und (1991).

¹⁵⁸ Gross (1899), (1922), (1930).

¹⁵⁹ Vgl. Groos (1922), 18.

b) Johan Huizinga: *Homo Ludens*

Der bekannteste aller spieltheoretischen Klassiker der modernen Spielforschung ist sicher Johan Huizinga „Homo Ludens“. Das Werk, 1938 erschienen, ist in der Fülle seiner Beobachtungen und in der Kühnheit seiner Deutungen überreich. Dieser Reichtum ist hier nicht zu entfalten. Huizinga, einer der ganz grossen *Kulturhistoriker* des 20. Jahrhunderts („Herbst des Mittelalters“), hat die Frage nach ihrem Ursprung im Spiel schon in seiner Antrittsvorlesung 1903 beschäftigt. Genau diese These, die der Untertitel der deutschen Übersetzung ausdrückt – „Vom Ursprung der Kultur im Spiel“ –, hat uns beschäftigt. Wir teilen sie. Allerdings hat der klassische Humanist Huizinga nicht den Mut gehabt, die Konsequenzen aus seiner Entdeckung, dass das Spiel früher ist als die Kultur, wirklich zu ziehen, vielleicht sind sie ihm auch verborgen geblieben. Spiel ist früher als Kultur: Das hätte bedeutet, Spiel nicht nur als Grundelement in den Gestalten der Kultur zu analysieren, wie Huizinga das, oft brillant, manchmal gewollt, getan hat, sondern das Spiel als *Schwellenphänomen* zu analysieren. Es hätte bedeutet, das Spiel in seinem vitalen Grund zu betrachten. Trotz seiner These marginalisiert Huizinga das Tierspiel. Das führt zu Inkonsistenzen, die dann auch zu nicht unberechtigter Kritik geführt hat.¹⁶⁰ Jedoch hat diese Kritik den klassischen Rang des Werks letztlich nicht beeinträchtigen können.

c) Gustav Bally

Den Mangel in der Durchführung der zentralen Intuition Huizingas gleicht das Werk von Gustav Bally aus.¹⁶¹ Wir verdanken ihm zentrale Einsichten. Er verbindet eine an Schiller gewonnene Grundperspektive mit der Biologie des Verhaltens, d.h. eine humanistische Sicht des Spiels wird vital verwurzelt. Dies ist übrigens der Sicht Schillers in keiner Weise fremd.¹⁶² So ist das berühmteste aller Zitate über das Spiel – „Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt“, – als Motto über sein Buch gesetzt. In den ersten Sätzen der Einleitung formuliert Bally programmatisch, um was es ihm geht. Weil diese Sicht auch für unser Bemühen so bedeutsam gewesen ist, seien diese Sätze hier zitiert:

¹⁶⁰ Oft sind die Kritiker hinsichtlich der Genese der Widersprüchlichkeit des Gesamtbildes in Huizingas Werk selbst nicht klar.

¹⁶¹ Bally (1966).

¹⁶² Was hier nicht gezeigt werden kann. Die Spieltheorie Schillers ist ausserordentlich anspruchsvoll. Sie hier im Kontext idealistischer Philosophie zu erläutern, würde jeden Rahmen sprengen. Die Impulse der Spieltheorie Schillers sind in unserer Arbeit dennoch über die Arbeit Gustav Ballys sehr präsent.

„Diese Arbeit stellt sich die Aufgabe, aus dem Vergleich des tierischen Verhaltens mit dem des Menschen ein Bild des Menschen zu gewinnen. Ein solcher Vergleich setzt einen beiden Verhaltensweisen gleichen Nenner voraus, über dem sich Gemeinsames und Verschiedenes abhebt. Wir finden ihn im *Spiel*, dessen Untersuchung bei Tier und Mensch hier unter neuen Gesichtspunkten unternommen wird. Der Ursprung des Spiels liegt im Instinktverhalten, als welches wir das Verhalten aus natürlicher, artlicher Nötigung verstehen; ermöglicht aber wird es erst, wenn diese Nötigungen eine Lockerung erfahren. Diese wird dem Tierkind ebenso wie dem Menschenkinde im elterlichen Brutschutz gewährt, dem adulten Menschen aber zeitlebens durch die sichernden Institutionen, die die Gesellschaft errichtet. Diese Sicherungen sind es, die den Spielraum öffnen, in dem die *Freiheit* ihre Stätte hat. Damit rückt das Problem der *Freiheit* in den Mittelpunkt der Betrachtung.“¹⁶³

Deutlich ist schon in dieser programmatischen Eingangsäusserung, dass es Bally nicht um einen statischen Vergleich geht. Deutlich wird vielmehr, dass es sich beim Spiel um ein *Schwellenphänomen* handelt. Ganz kurz können wir andeuten: Genau hier, wo die Lockerung durchdeterminierter Schemata des Verhaltens Spiel ermöglicht und freisetzt, ist tatsächlich der Ansatzpunkt humaner Kulturbildung. Humanes Spiel bleibt umgekehrt in diesem vitalen Grund verwurzelt. Huizingas Grundintuition kann so eingelöst werden. Für die Liturgie bedeutet das, dass in ihr tatsächlich das Humanum in seiner vitalen, letztlich kosmischen Verwurzelung *in ihrem Vollzug selbst* geborgen und präsent ist.¹⁶⁴ Theologisch kommt hier das kosmische Spiel der Weisheit „personierend“ zu sich.

d) F.J.J. Buytendijk und Gerardus von Leeuw

Es gibt abgesehen von Huizinga zwei weitere holländische Klassiker der Theorie des Spiels, die unseren Versuch zum liturgischen Spiel beeinflusst haben. Ebenso bedeutend wie das Buch Huizingas, wenn auch nicht ganz so berühmt, sind die Arbeiten des Physiologen und Psychologen F.J.J. Buytendijk.¹⁶⁵ In gewisser Hinsicht ist er ein Antipode der „kulturalistischen“ Sicht Huizingas. Wir werden an wichtiger Stelle seine Kritik an Huizingas Sicht des Kults diskutieren. Bei ihm vor allem haben wir die

¹⁶³ Bally (1966), 7.

¹⁶⁴ Und nicht nur durch inhaltliche Bezüge, die ohne diese Verwurzelung Behauptungen blieben.

¹⁶⁵ Buytendijk (1933), (1958), (1973).

spieltheoretische Bedeutung des „hin und her“, der Gegenstandsdimension und der durchgehenden Bildhaftigkeit dieses Gegenstands zu begreifen gelernt.

Den dritten Klassiker aus den Niederlanden finden wir im Werk des Religionswissenschaftlers, des ebenso ökumenisch wie liturgiewissenschaftlich engagierten reformierten Theologen und ersten holländischen Kultusministers nach dem zweiten Weltkrieg Gerardus van der Leeuw. Sein Buch „Vom Heiligen in der Kunst“¹⁶⁶ ist ein religionsphänomenologisches Seitenstück zu Huizingas „Homo Ludens“. Das dort ausgebreitete, sehr reiche Material ist durchweg spielförmig. Das Werk hat seinen Ausgangspunkt jeweils in der Einheit von künstlerischer Äusserung und religiösem Verhalten, reflektiert die Prozesse der Ausdifferenzierung dieser Einheit und zielt schliesslich auf eine theologische Ästhetik. So ergänzt es auf der Ebene der Anschauung auch das Werk von Karl Groos.

e) Donald Winnicott

Einer der zentralen Gedanken dieser Arbeit, der für das Spiel allgemein, aber eben auch für die Liturgie gilt, nämlich die Integration der Subjekte in die übergreifende, ikonisch strukturierte Bewegungsgestalt des Spiels, ist nicht ohne eine besondere Gestimmtheit denkbar, diese aber nicht ohne ein bestimmtes Verhältnis von Subjekt und Objekt. Die Frage nach der emotionalen Färbung des Spiels und die Frage nach der mit dieser Färbung verbundenen Struktur des Gegenstandsraums durchzieht deshalb die Studie wie ein roter Faden und ist alles andere als eine Marginalie. Die Einsicht in diesen Zusammenhang ging für mich vor allem von einem der Väter der Kinderpsychotherapie aus, dessen spieltheoretisches Hauptwerk „Vom Spiel zur Kreativität“¹⁶⁷ aber weit über den kinderpsychotherapeutischen Fragenkreis hinausreicht und mittlerweile auch schon zu den Klassikern der Spieltheorie zählt: Donald Winnicott. Seine Einsichten zum Übergangsobjekt, zur Symbolbildung, zur Bedeutung des Spiels für die Kultur, vor allem aber zur Intermediarität, also zur „sub-objektiven“ Strukturierung des Spielraums – Spielgegenstände und liturgische Symbole werden von vornherein verfehlt, wollte man sie nur als gegenständliches Gegenüber betrachten –, sind phänomenologisch unmittelbar nachvollziehbar, ohne dass man sich die spezielle psychoanalytische „Dogmatik“ im Hintergrund unbedingt aneignen müsste. Das Nachdenken über diese Fragen im Blick auf Spiel und Liturgie war für uns wichtig.

¹⁶⁶ Van der Leeuw (1957).

¹⁶⁷ Winnicott (1973).

f) Eugen Fink

Viel zu denken gegeben hat dem Autor schliesslich auch ein Philosoph phänomenologischer Prägung, Schüler Heideggers und Husserls: Eugen Fink.¹⁶⁸ Auch für Eugen Fink gehört das Spiel zu den Themen des Lebens.¹⁶⁹ Zweimal hat Fink das Spiel unter verschiedenem Gesichtspunkt monographisch behandelt und einmal im Rahmen einer grossen Vorlesung, die das Spiel unter den „Grundphänomene(n) des menschlichen Daseins“ behandelt. Die stärkste Anregung ist vom kleinsten der Bücher ausgegangen. Finks „Oase des Glücks“ hat mich nach dem singulären Ort des Spiels in einer aristotelisch inspirierten Handlungstheorie fragen lassen. Ursprünglich wollte ich die Liturgie allein als kontemplative Praxis der Kirche begreifen. Erst die Begegnung mit Finks kleinem Buch hat mir klar gemacht, dass das Spiel als „Oase des Glücks“ eine Sonderstellung einnimmt. Es war – über Fink hinaus – auszuarbeiten, dass das Spiel mit allen grundlegenden Handlungsformen in Beziehung steht, ohne in ihnen einfach aufzugehen. Das Spiel – und genauso das liturgische Spiel – hat Beziehungen zum kontemplativen Leben ebenso wie zu Poiesis und Praxis. Die zweite Frage, die sich mir im Ausgang von Finks kleinem Buch gestellt hat, war die Frage nach der Ontologie der Imagination. Wie lässt sich die Schwebe des Scheins, die doch eine Welt hervorbringt, ontologisch deuten, vor allem aber: Welche Bedeutung hat sie im Rahmen einer Ontologie des Sakramentalen und seiner Ikonizität? Beide Fragenkreise sind für unseren Versuch von entscheidender Bedeutung.

Aber auch Finks „Spiel als Weltsymbol“ und seine „Grundphänomene“ waren für uns wichtig. Letztere haben uns immer wieder nach der Stellung des Spiels unter den Grundformen des Handelns und des Daseins fragen lassen.¹⁷⁰ In „Spiel als Weltsymbol“ wird der die Existenz übergreifende Charakter des Spiels deutlich, die das

¹⁶⁸ Eugen Fink war massgeblich an der Rettung des Nachlasses von Edmund Husserl nach dessen Tod 1938 nach Löwen beteiligt. Über das Brüderpaar Eugen und Karl August Fink – letzterer Priester und Kirchenhistoriker (Professor in Tübingen), während sich Eugen Fink wohl nicht als Christ verstand – bemerkt Max Müller: Karl August sei wohl gläubig, aber nicht fromm gewesen; Eugen nicht gläubig, aber dafür fromm. Die Anekdote sei erzählt, weil sie etwas von der Haltung verdeutlicht, die sich in den Schriften Finks zum Spiel spiegelt. In dem gegenwärtig wieder erheblich stärkeren Interesse an der Phänomenologie erlebt Finks Werk eine Renaissance. Eine sehr sorgfältig edierte Gesamtausgabe ist im Erscheinen begriffen.

¹⁶⁹ Fink (1957), (1960), (1995).

¹⁷⁰ An dieser Stelle ist eine persönliche Bemerkung einzufügen, die dennoch für das wissenschaftliche Werden dieser Arbeit von grosser Bedeutung ist: Katalysator für dieses eindringliche Fragen war auch der anhaltende Widerstand meiner Lehrerin Barbara Hallensleben gegen die theologische Bedeutung des Spielbegriffs. Ob ich sie letztlich zu überzeugen vermocht habe, weiss ich nicht, aber die Eindringlichkeit meines eigenen Fragens hat dieser Widerstand mehr als befruchtet. Dafür habe ich zu danken!

anthropologische Urphänomen letztlich zum kosmischen Symbol¹⁷¹ macht. Von hier sind Formeln inspiriert, die diesen Charakter ins Wort zu fassen suchen: „Wir werden gespielt“ und „das Spiel spielt sich“.

g) Die sophiologische Perspektive

Den bibliographischen Rahmen sprengend und doch als entscheidende Anregung ist hier noch eine durchgehende Fragestellung im Hintergrund dieses Versuchs zu verzeichnen, die schon mehrmals anklang; ohne diesen Hinweis wäre unsere Kartierung unvollständig: Mir ist durch die Präsenz der grossen russischen Religionsphilosophie und Theologie am deutschsprachigen dogmatischen Lehrstuhl der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg die Bedeutung des sophiologischen Problems im Laufe der Zeit immer klarer geworden, wohl auch, weil es mit Fragen zu tun hat, die mich schon lange beschäftigen. Hinter dem, was sich unter dem Stichwort „Sophiologie“ mit Namen wie Solowjew, Florenski und Bulgakov verbindet, verbirgt sich nicht eine wilde Spekulation über eine vierte Hypostase, wie es das unbelehrte Klischee will, sondern die jeder Theologie aufgegebenen Frage nach der Vermittlung des Verhältnisses Gottes zur Welt und der Grundlage dieser Vermittlung in Gott selbst. Es ist tatsächlich genau diese Frage, die sich in der biblischen Gestalt der „Chokma“ zeigt. Sie ist keine Hypostase, sondern zugleich personierender¹⁷² Naturgrund und Geschehen: in Gott selbst und als vermittelnde Mitte zwischen Gott und Welt als Geschehen von Partizipation. Darin steht die Sophiologie in genauer Entsprechung zum Anliegen einer Metaphysik der Partizipation, wie sie von einem historisch genauen und zugleich heute zu verantwortenden Verständnis der Metaphysik des hl. Thomas ausgeht. Für den Autor ergänzen sie sich und stehen in einem komplementären Verhältnis. Es ist kein Zufall, dass sich für Guardini das entscheidende Stichwort zur Erhellung des Geschehens der Liturgie mit der spielenden Weisheit im Buch der Sprichwörter¹⁷³ verbindet. Dies annäherungsweise zu verstehen, ist der Zielpunkt dieser Arbeit.

¹⁷¹ Auf den theologischen und metaphysischen Sachgrund dieser Sicht sind wir schon bei Hugo Rahner gestossen.

¹⁷² Eben nicht selbst Person! Weil sie jedoch „personiert“, nimmt sie biblisch „Gestalt an“, wird zur „figura“. Wir haben es weder mit einer Hypostase noch mit einer blossen Metapher zu tun, sondern mit einem Geschehen, das sich auf Grund seines wesentlichen Charakters als „figura“ zeigt. M.E. ist das – angesichts einer ewigen Debatte in der Exegese – auch die Lösung, die den biblischen Befund sachlich angemessen auf den Punkt bringt.

¹⁷³ Wenn auch in klassisch „christologischer“ Deutung. Hier kann noch weitergefragt werden.

V. Einführung in die Entfaltung des Gedankens

1. Die grundlegenden Perspektiven dieser Arbeit

Wir versuchen, die bislang ausgelegten Fäden aufzugreifen und sie zu bündeln:

Die Liturgie ist keine isolierte Wirklichkeit.¹⁷⁴ Sie hat ihren theologischen Ort in der Vermittlung des Heils. Sie spielt zwischen Gott und Kreatur. Ihren Sinn findet sie erst durch ihre Verortung in der *oeconomia salutis*.¹⁷⁵

Jede isolierte anthropologische Annäherung, jede bloss ethische, auf die Verpflichtung zum Kultakt abzielende (die eine Variante der anthropologischen ist), jede sie lediglich auf das religiöse Subjekt zurückführende Deutung (eine weitere Variante der anthropologischen Annäherung), aber auch jede isolierende Betrachtung eines bestimmten theologischen Moments (von Anamnese bis Anbetung), so bedeutungsvoll jedes dieser Momente sein mag, bleibt hinter dem Anspruch eines wirklich theologischen Verständnisses zurück.¹⁷⁶

Gott hat die Welt und den Menschen geschaffen, um sie zur Vollendung zu führen. Wer theologisch sagen will, was Liturgie ist, muss ihren Ort innerhalb der sich zeitigenden Verwirklichung dieser ewigen Selbstbestimmung Gottes suchen. Genau dies ist es, was wir „*oikonomia*“ / *oeconomia* / Heilsökonomie usw. nennen. Damit ist die eigentliche und zentrale Aufgabe einer Theologie der Liturgie beschrieben. Alle weiteren Aufgaben ergeben sich von hierher. Eine theologische Annäherung an die Liturgie kann also gar nicht anders, als diesen Ort in der *oeconomia* zu bestimmen, bevor sie sich mit ihr selbst befasst. Oder noch genauer: Sie wird einen wirklichen theologischen Ansatzpunkt für die Theologie der Liturgie *in sich* nur auf diesem Weg über ihren *heilsökonomischen Kontext* finden. Tatsächlich können diese beiden Grössen nur in abstracto voneinander

¹⁷⁴ „Wer in die Welt der Liturgie eindringen will, muss sie im Licht der Offenbarung, insbesondere der Heiligen Schrift sehen. Die Liturgie bildet ja nur eine gewisse Phase und einen bestimmten Weg, auf dem der Sinn der Offenbarung an uns herantritt. Also gilt es, die Liturgie immer auf dem allgemeinen Hintergrund der Heilsgeschichte zu betrachten und uns deren Blickrichtung zu eigen zu machen.“ Vagaggini (1959), 15.

¹⁷⁵ So schon mit Recht Vagaggini (1959), 12: „Erst dann wird der systematische Liturgieunterricht sein Ziel, in die Welt der Liturgie einzuführen, erreichen, wenn die Unterweisung auf den Prinzipien einer liturgisch-theologischen Gesamtschau gründet, die genau aufzeigt, welcher Platz der Liturgie gemäss der Offenbarung in der allgemeinen Heilsökonomie zukommt.“ Unser Versuch greift den Impuls Vagagginis auf und weiss sich vielfach von ihm angeregt, auch und gerade im Hinblick auf die liturgietheologische Universalisierung der Idee des wirksamen Zeichens. Unsere Durchführung geht allerdings eigene und neue Wege.

¹⁷⁶ Ohnehin – dies muss kaum gesagt werden – jede bloss e Aussenschau, etwa religionswissenschaftlicher Art. In die theologische Fragestellung integriert, ist jedoch auch ihr Beitrag wichtig.

isoliert werden. Wer sich dem Ort der Liturgie in der *oeconomia salutis* nähert, nähert sich immer schon dieser selbst.

So gilt denn auch: Wenn die Liturgie in die geschichtliche Verwirklichung des letzten Verhältnisses der Kreatur zu Gott eingeordnet ist, lassen sich all die anderen Momente, anthropologische wie theologische, die eben genannt worden sind, zwanglos integrieren. Alle sind bedeutsam, aber sie gewinnen ihre Bedeutung erst vollständig in ihrem Zueinander, wenn sie in der theologischen Deutung der Liturgie innerhalb der Ökonomie des Heils ihre Integration gefunden haben.

Die folgenden Überlegungen wollen sich dieser heilsökonomischen Situierung der Liturgie annähern. Sie wollen in mehreren Schritten – die Ordnung der Zeichen, das darstellende Handeln – hinführen auf den für diese Theologie der Liturgie zentralen Begriff des *Spiele*s, der dann zunächst phänomenologisch zu erschliessen ist (Teil D). Auf der Basis seiner phänomenologischen Erschliessung können wir dann seinen liturgietheologischen Sinn entfalten: zunächst in Form einer patristischen Vergewisserung und Vertiefung (Teil E), der auf der Basis aller dieser Reflexion ermöglichten systematischen Durchdringung der Liturgie als Spiel (Teil F) und der Konkretisierungen durch die Analyse des Phänomens Profanierung (Teil G). Am Schluss aber steht eine Deutung der Liturgie im Licht der Weisheit (Teil H). Eine Theologie der Liturgie, die Liturgie als Spiel deutet und dabei ihre biblische Inspiration ernst nimmt, wird gar nicht anders können, als so zu verfahren. In dieser sapientialen Theologie der Liturgie vollendet sich unser Projekt einer heilsökonomischen Situierung der Liturgie. Denn genau dieser Begriff des im Licht der Weisheit verstandenen Spiele – und zuerst die in ihm benannte Wirklichkeit selbstredend – ergibt sich aus dem heilsökonomischen Ort der Liturgie, den wir suchen – und beleuchtet ihn zugleich. Dazu soll hier in den ersten beiden Schritten der Zugang eröffnet werden. Sie haben also grundlegende Funktion und bereiten die Einführung des Spielbegriffs und seine liturgietheologische Durchführung vor.

Es mag manche Leserinnen und Leser immer noch überraschen: Gerade eine so konsequent *theologische* Annäherung an die Liturgie führt also zum Spiel als zu ihrem grundlegenden Begriff. Die *unterscheidende Handlungsform* der Liturgie als Spiel zu bestimmen, verweist nämlich nicht allein zurück auf anthropologische Zusammenhänge und darüber hinaus auf die vitale Basis des Humanums, sondern erschliesst zugleich

ihren Ort in der Vermittlung des Heils, letztlich so, dass deutlich wird: Liturgie ist *ekklesiale Partizipation am Spiel der Weisheit*. Dies ist, wie eben schon angedeutet, die Zielthese unserer Überlegungen.

Die letzte Perspektive dieser Theologie der Liturgie, die zugleich die grundlegende ist in dem Sinne, dass sie den Gedanken vorantreibt, ist also eine *sophiologische*: Die spielende Weisheit ist die vermittelnde Mitte¹⁷⁷ zwischen Schöpfer und Geschöpf. In diesem Geschehen verknüpft sie Gott, Mensch und Kosmos. In der liturgischen Feier wird uns, selber spielend, die Teilhabe an diesem Geschehen geschenkt.

2. Übersicht

Wie schon angedeutet, nähern wir uns dem Spiel über zwei Schritte (die Teile B und C), die bereits in sich inhaltliche Bedeutung haben, ja die im strengen Sinne des Wortes für unsere Argumentation grundlegend sind.

Unser Ansatzpunkt für die heilsökonomische Situierung der Liturgie liegt in Wirklichkeit und Begriff des Zeichens. Diese elementare Dimension der Liturgie werden wir aber nicht anthropologisch, sondern von ihrem heilsökonomischen Sinn her freilegen (Teil B). Wir fragen nach der eschatologischen Zeichenhaftigkeit des Anbruchs der Herrschaft Gottes, wie sie sich in der Verkündigung Jesu zeigt, wir fragen weiter nach der sakramentalen Grundstruktur des Handelns Gottes am Beispiel des Exodus, wir fragen schliesslich nach dem christologischen Grund eschatologischer Zeichenhaftigkeit und der Vorläufigkeit der Ordnung der Zeichen.

In Teil B sind wir von unserem Ansatzpunkt her mit innerer Notwendigkeit und wie selbstverständlich vom Zeichen in der Gestalt des Zeichenhandelns ausgegangen. In Teil C vertiefen wir den Begriff des Zeichens, indem wir ihn in freiem Anschluss an Schleiermacher in ein Gespräch mit der Kategorie des darstellenden Handelns bringen. Der Begriff des darstellenden Handelns erlaubt es uns nun, die handlungstheoretische Dimension des Zeichenhandelns tiefer und genauer zu fassen. Dabei wird es uns zunächst im Ausgang von einem Gedicht Rilkes und seiner poetischen Reflexion auf die Wirkung eines Werks der bildenden Kunst um den Wirkungsmodus darstellenden Handelns gehen (Teil C, I). Von hier aus wird die Eigenart dieser Handlungsform

¹⁷⁷ Dabei ist klar, dass diese Mitte nicht im Sinne einer Aufhebung der Differenz von Schöpfer und Geschöpf gemeint ist. Die Weisheit bildet auch keine eigene Hypostase, weder als geschaffene noch als ungeschaffene; vgl. zu ihrer theologischen Deutung Teil H, III.

insgesamt deutlich. Klärbar wird von hier aus auch die Bedeutung der – im aristotelischen Sinne – poetischen Dimension liturgischen Handelns. Von dieser Klärung entspinnt sich ein Gespräch Schleiermacher – Thomas, das sich um das Axiom des jüngeren Thomas „sacramentum signando causat“ dreht und uns von dort weiterführt (Teil C, II). In der Annäherung an dieses Axiom und vor allem an seinen Sinn auch noch in der letzten Fassung der Sakramententheologie des hl. Thomas in der Summa Theologiae klärt sich für uns schliesslich die Grundstruktur liturgischen Handelns, die wir als instrumentalursächliches Zeichenhandeln bestimmen. Dieses ist einerseits streng theozentrisch zu denken, andererseits wird mit der Eigentätigkeit der Zeichen der Ort des liturgischen Handelns der Kirche bestimmt. Wir begreifen so, wie Liturgie ganz und gar von Gott her verstanden werden kann, ohne dass die Subjekthaftigkeit der Kirche in ihrem liturgischen Handeln dabei untergeht. In diesem Licht können wir den Modus der Wirksamkeit liturgischen Handelns noch einmal vertiefen. Vermittlung und Integration sind hier die Stichworte. Schliesslich stehen wir durch die Beantwortung der Frage, was denn nun endlich im darstellenden Handeln dargestellt wird – und die wir durch die thomanische Dialektik von similitudo und signa protestantia beantworten –, an der Schwelle zum Spielbegriff.

Dem Autor ist bewusst, dass für alle, die mit dem Denken des hl. Thomas weniger vertraut sind, dieser Teil anspruchsvoll und anstrengend ist. Aber durch die Freilegung der Kategorie des instrumentalursächlichen Zeichenhandelns als Grundstruktur allen liturgischen Handelns ist diese Mühe mehr als gerechtfertigt. Die ungeheure Klärungsenergie des hl. Thomas, die auch an dieser Stelle sichtbar wird, erlaubt ein wirklich synthetisches Verständnis von Liturgie. Ohne diese Kategorie kann Sakramentalität als Grundmerkmal aller Liturgie nur unzulänglich gedacht werden und ist immer wieder vom Zerfall seiner Einheit bedroht. Das Schicksal der Liturgie insbesondere im Westen macht dies drastisch sichtbar. – Ähnliches ist schon vorweg von der Mühe der Analyse und Auslegung des Kernstücks der zweiten mystagogischen Katechese Cyrills zu sagen. Auch hier lohnt die Anstrengung: Es gelingt die Freilegung der ontologischen und handlungstheoretischen Struktur mimetischer Ikonizität als einer liturgietheologischen Basiskategorie.

Um die liturgietheologische Bedeutung des Spiels zu erfassen, muss dann allerdings zuerst sorgfältig erarbeitet werden, wie sich die Gestalt des Spiels zeigt (Teil D). Denn das Spiel gehört – wie es uns eine lange und gewichtige philosophische und

theologische Tradition sagt, die bei Heraklit, Platon, Plotin beginnt und über Klemens von Alexandrien, Gregor von Nazianz, Maximus Confessor bis zu Friedrich Schiller und Denkern des 20. Jahrhunderts reicht – zu den Urphänomenen des menschlichen Daseins, das zugleich anthropologisch, kosmisch und theologisch konnotiert ist. Seine Gestalt ist komplex und reich. Wir nähern uns dieser Gestalt auf phänomenologischem Weg. Anschaulich wird sie uns in einem Bild von Albert Anker, von dem wir ausgehen und zu dem wir immer wieder zurückkehren. Dabei deuten wir die Verknüpfung mit den vorhergehenden und den folgenden Kapiteln immer wieder an. So ist diese elementare Phänomenologie des Spiels zwar nicht der Höhepunkt unserer Studie, wohl aber sein Herzstück. Deutlich wird hier, wie im Spiel die vitale, sogar noch vorhumane Tiefe des Menschseins mit seiner höchsten Höhe verknüpft ist, wie die Scheinhaftigkeit des Spiels zum Ort der Erscheinung einer „anderen“ Welt zu werden vermag, wie schliesslich Spiel eine das Subjekt übergreifende Teilhabe vermittelt. Nur das Spiel ist fähig, die darstellende similitudo der Zeichen des Heils als Handlungsform in sich aufzunehmen. Das Spiel ist so die Handlungsform, die die heilsökonomische Vermittlung der Teilhabe am Heil bewirkt. Das, was wir in unserer Phänomenologie des Spiels erarbeitet haben, können wir nun liturgietheologisch fruchtbar machen.

Wir tun dies zunächst nicht direkt und systematisch, sondern wir verankern unsern Entwurf auch hier wieder – wie wir es schon in unserer Thomas-Rezeption getan haben – in der theologischen Tradition. Diesmal sind es zwei exemplarische Texte der Väterzeit, die uns beschäftigen (Teil E). Sie entstammen der klassischen Epoche der östlichen Theologie der christlichen Initiation, die sich als Mystagogie entfaltet. Aber es geht hier nicht isoliert um die Theologie der Taufe, der Salbung, der Taufeucharistie usw. Vielmehr: Diese Texte – wir untersuchen die mystagogischen Katechesen des Cyrill (Johannes) von Jerusalem und die katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia – haben paradigmatische Bedeutung. Hinter ihrer Mystagogie steht eine entfaltete, konzeptionelle Theologie der Liturgie, die in ihren Strukturen rekonstruierbar ist. Dabei geht es uns nicht darum, diese Theologie in sich und vor allem nicht vollständig zu analysieren, sondern ihre Struktur soweit zu erhellen, wie sie für unsere systematische These fruchtbar ist: Die Väter führen uns zu vertiefter Sacheinsicht. Diese Sacheinsicht ergibt sich, indem wir sie im Licht unserer Phänomenologie des Spiels lesen. In diesem Licht ergeben sich auch die überraschend neuen Einsichten, die wir zu ihrem Verständnis beizutragen haben. Insbesondere bei Cyrill zeigt sich, dass der

bei ihm zentrale Begriff der Mimesis, der mimetischen Dimension der liturgischen actio in ihrer paradoxen Struktur, letztlich nur spieltheoretisch verstanden werden kann, will man nicht in Aporien geraten. Denn tatsächlich fällt der Begriff des Spiels in den untersuchten Vätertexten nicht unmittelbar. Aber der Sache nach ist er voll und ganz da. Es ist kein semantischer Zufall, sondern sachlich völlig angemessen, wenn in relativ später Zeit Beda dann auch ausdrücklich den Begriff „ludus“ für den sachlichen Zusammenhang verwendet. Wir gewinnen bei den Vätern also einen ersten, tiefen Einblick in die Liturgie als Spiel in der Weise einer synthetischen Anschauung.

Die Einsicht, die uns hier entscheidend vermittelt wird, ist die Einsicht in die Ikonizität der Liturgie: Liturgie agiert Bilder. Dies ist ein verbreiteter Grundzug des Liturgieverständnisses der Väterzeit, der in der klassischen Zeit der Mystagogie, in der Initiationstheologie der östlichen Väter (aber auch des Ambrosius) des 4. und 5. Jahrhunderts zu sich kommt. Das Agieren von Bildern ist aber Spiel. Wir vollenden unsere Phänomenologie des Spiels dann auch erst an dieser Stelle mit diesem Gedanken, um diese Verbindung zum patristischen Liturgieverständnis unmittelbar sichtbar zu machen. Die Ikonizität der Liturgie hat eine paradoxe Struktur: Die Bilder sind ontologisch schwach. Zugleich sind sie der Ort der Teilhabe am Heil. Diese Dialektik von Stärke und Schwäche folgt einer paulinischen Logik. Ermächtigt werden die Bilder durch den Hl. Geist – die Theologie der Epiklese knüpft hier an. Von der Ikonizität der Liturgie her können wir die Einsichten der Teile B und C vertiefen. Der Geist ergreift die Bilder: Was wir mit Thomas als Grundstruktur des liturgischen Handelns erkannt haben und begrifflich genau formulieren konnten, die Struktur der durch Gott instrumentalursächlich angeeigneten Zeichentätigkeit nämlich, bekommt hier seine reiche patristische „Orchestrierung“.

In ihrer paradoxen Struktur folgen die agierten Bilder – wie gesagt – einer paulinischen Logik und umspielen zugleich die eschatologische Differenz unter Wahrung des eschatologischen Vorbehalts, wie wir abschliessend von Theodor her zeigen. Bei Theodor zeigt sich Liturgie also als Spiel an der Grenze der Äonen. Liturgie umspielt im Agieren der Bilder des Heils diese Grenze. Gerade weil sie bereits eschatologisch bestimmt ist, dies jedoch in der Verhüllung durch das Weiterlaufen des alten Äons, steht Liturgie unter eschatologischem Vorbehalt, dem Vorbehalt endgültiger Enthüllung und damit der Gottunmittelbarkeit. So wie die Reflexion auf Cyrill (Johannes) die Idee des

instrumentalursächlichen Zeichenhandelns konkret füllte, so unser Dialog mit Theodor die Überlegungen zum heilsökonomischen Sinn des Zeichens.

Damit sind alle Grundlagen für das weitere Vorgehen (Teil F) gelegt. So wie wir in unserem Versuch zur Phänomenologie des Spiels die Spielgestalt Moment für Moment freigelegt haben, so können wir auf der erarbeiteten Basis die Gestalt des liturgischen Spiels freilegen. Bereits an dieser Stelle ist ein ganz wichtiger Hinweis zum rechten Verständnis am Platz: Wenn wir diese Momente des liturgischen Spiels entfalten, dann geht es uns *nicht* darum, diese Momente, die zum Teil bekannte Topoi der liturgiewissenschaftlichen Diskussion darstellen (ars celebrandi, participatio actuosa u.a.), *in sich auch nur annähernd vollständig* abzuhandeln. Dies wäre nicht nur vermessen, sondern auch methodisch vollkommen falsch. Wir würden uns damit gerade um den spezifischen Ertrag unserer Fragestellung bringen, die ja um die integrierende Handlungsform der Liturgie als Gestalt kreist. Deshalb gilt es, die Momente und Dimensionen dieser Gestalt möglichst geschlossen freizulegen. Das jedoch heisst für die angesprochenen Einzelthemen, sie eben nicht für sich zu betrachten, sondern als Momente und Dimensionen der Spielgestalt der Liturgie: Wir buchstabieren die Topoi von der Spielgestalt her durch. Nicht mehr, nicht weniger.

Der Eingang, der in Form eine Ableitung die Summe der bisherigen Überlegungen darstellt, zeigt die Alternativlosigkeit einer Beschreibung der Handlungsform der Liturgie als Spiel. Mehrere Abschnitte kreisen dann um das Erscheinen der anderen Welt Gottes in der ikonischen Verhüllung der Zeichenwelt der Liturgie, also um das Problem der liturgischen Epiphanie. Die liturgische Epiphanie ist aber handlungstheoretisch in doppelter Weise dimensioniert. Man kann nach den „ordentlichen“ Bedingungen ihres Gelingens im Blick auf die poetische Hervorbringung der liturgischen Spielgestalt fragen (ars celebrandi). Man kann weiter nach der Involvierung und Integration der Subjekte in der Dialektik von „mitspielen“ und „zuschauen“ fragen (participatio actuosa). Von der tätigen Teilnahme als subjekthafter Qualität her kann nun der Blick auf die „Innendimension“ der Spielgestalt gerichtet werden, auf ihre innere Unendlichkeit und ihre bleibende Spannung: Wieso wird Liturgie nicht langweilig, wieso ist sie – recht gefeiert – konstitutiv spannend? Zur Vollendung kommt die Freilegung der Dimensionen der liturgischen Spielgestalt aber wiederum nicht allein phänomenologisch, sondern theologisch. Es geht um Sohn und Geist als Mitspieler des liturgischen Spiels, als Bewegung und Beweger, um die

Vermittlung der trinitarischen Ökonomie. Instrumentalursächliche Zeichenwirksamkeit bildet den strukturellen Hintergrund dieser Überlegungen. Wir führen sie durch als exemplarische spieltheoretische Auslegung eines liturgischen Texts, des „Supplices“ im Canon Romanus. Abschliessend greifen wir – in idealtypischer Stilisierung – zwei Einwände gegen die Deutung der Liturgie als Spiel auf. Sie zwingen uns zu Klärungen, die den Spielcharakter der Liturgie aus seiner Negation noch klarer machen. Sie richten sich auf Ernst und Authentizität des liturgischen Akts und auf den Wirklichkeitsgehalt der Liturgie. Denn beide kann man durch die These, Liturgie sei Spiel, gefährdet sehen. So erfordern beide eine Antwort, die unsere These im Blick auf die Gestalt des liturgischen Spiels zwar nicht zu einer abschliessenden, jedoch zu einer vorläufig genügenden Deutlichkeit bringt. Betrachtet man unseren Versuch zur Phänomenologie des Spiels in gewisser Weise als das Herzstück unserer Arbeit, dann ist dieser Versuch zur Gestalt des liturgischen Spiels nicht ein zweites Herz, sondern schlicht seine liturgische Konkretisierung.

Kann man aber die Eignung des Spielbegriffs zur Beschreibung von Liturgie nicht noch viel grundsätzlicher infrage stellen (Teil G)? Ist nicht Spiel von seinem Wesen her Entheiligung, Profanierung und damit unfähig, Kult zu beschreiben, der es doch nach seinem Begriff mit dem Heiligen zu tun hat? Wir greifen diesen Einwand in einer Formulierung von F.J.J. Buytendijk auf. Tatsächlich: Im Dreieck von Spiel, Profanierung und Kult geht es um nichts anderes als um das Schicksal des Heiligen im Christentum und einer der Brennpunkte dieses Schicksals ist gerade die Liturgie. Wir wagen die These, dass tatsächlich am Ursprung des Christentums und am Ursprung der Feier christlicher Liturgie ein revolutionärer Vorgang der Profanierung steht. Wir behaupten weiter, dass genau dies das Wesen christlicher Liturgie als Spiel in entscheidender Weise beleuchtet. Wir vertreten schliesslich, dass dieser Vorgang der Profanierung nicht zur Verabschiedung des Heiligen, sondern zu seiner eschatologischen Erscheinung führt. Wir werden uns dazu mit Taufe und Herrenmahl bei Paulus und mit ihren jesuanischen Wurzeln befassen. Damit tritt zu unserem synchronen Blick auf die Gestalt der Liturgie als Spiel ein ebenso wichtiger diachroner Aspekt. Überdies steht hier die Frage im Raum, wie Spiel und Kult sich zueinander verhalten. Der Ernstfall des Kults aber ist das Opfer, so dass die Frage nach dem Verhältnis von Spiel und Kult in Gestalt der „Messopferfrage“ ihre letzte Zuspitzung erhält. Hier müssen alle von uns erarbeiteten Klärungen ihre Feuerprobe bestehen.

Abschliessend (Teil H) können wir unser Ergebnis zunächst in drei Figuren zusammenfassen. Damit sie als Figuren plastisch werden, sind sie so knapp als möglich gehalten; sie sollen wirklich noch einmal jeweils eine Gestalt deutlich werden lassen. Es handelt sich um für sich genommen grosse Themen, die man monographisch behandeln könnte. Hier aber bündeln sie auf knappstem Raum – eben als Figuren – unsere Ergebnisse zu gestalthafter Einheit. Es handelt sich um Ritualität, Fest und Tausch. Der gottmenschliche *Lebensaustausch* ist für uns wirklich die letzte Figur des liturgischen Spiels, in ihm vollzieht sich das entscheidende „hin und her“ an der Grenze der Äonen. *Sacrum commercium* ist überdies die handlungslogische Brücke zwischen Spiel und Partizipation.

So besteht unsere letzte Aufgabe in der Deutung der Liturgie als Partizipation am Spiel der Weisheit. Wir verstehen sie – in Anlehnung an eine Formulierung von Sergej Bulgakov – als das Geheimnis der göttlichen Wege, auf denen Gott die Schöpfung zur Vollendung führt. An unserem heilsökonomischen Ort vermittelt die Liturgie auf zentrale Weise, wenn auch nicht allein, die Teilhabe an diesem Geschehen. Damit haben wir unser Ziel erreicht: die Handlungsform der Liturgie so zu denken, dass sie die Teilhabe am Mysterium der trinitarischen *oikonomia* ermöglicht. Wir enden mit zwei Texten, die in der Kraft dichterischer Sprache – auch wenn der zweite einem brillanten philosophisch-theologischen Essay entstammt –, mehr sagen als alle Sprache der Wissenschaft (so notwendig auch diese ist.) Jedenfalls findet sich darin alles zusammengefasst, was wir in diesem Buch sagen wollten – und mehr als das.

B. Die Dialektik von Verborgenheit und Wirklichkeit als heilsökonomischer Ort der Ordnung der Zeichen

Intende, quaesumus, Domine,
sacrificium singulare,
ut huius participatione mysterii,
quae speranda credimus,
exspectata sumamus.¹⁷⁸

Wir wollen diesen Text hier nicht interpretieren. Er soll uns vielmehr die Frage stellen. Er redet von der eschatologischen Dynamik der gegenwärtigen Feier. In der Teilhabe am gefeierten Mysterium wird diese Dynamik in Gang gesetzt. Die Feiernden blicken aus auf Erwartetes, das sie empfangen sollen, das aber jetzt im Glauben erhofft werden muss. Diese Verschränkung von Gegenwart und Zukunft ist ein Strukturmerkmal christlicher Liturgiefeier. Es drückt sich aus in der fast unübersetzbaren und mit höchster Kunst geformten Wendung „quae speranda credimus, exspectata sumamus“. Aber diese Wendung ist gerade bezogen auf die gegenwärtige Feier. Der genaue Gegenstand der Bitte bleibt verhüllt – verhüllt in der Gestalt des Mysteriums selbst. Die sich so anzeigende Verschränkung von eschatologischer Gegenwart und Zukunft ist charakteristisch für den heilsökonomischen Ort der Liturgie. Sie vermittelt sich im Zeichen.

I. Im erhöhten Jesus ist Gottes Herrschaft zum Durchbruch gelangt, wirksam – und zugleich entzogen

1. Der Erhöhte und die Gründung der christlichen Existenz

Auszugehen ist von den zwei polaren Grundwirklichkeiten, um die das Neue Testament kreist: vom erhöhten Kyrios und von der Herrschaft Gottes.¹⁷⁹

Die eschatologische Wahrheit und Wirklichkeit der Gottesherrschaft, die in Jesus nach den Menschen greift, die in seiner Auferstehung und Erhöhung bereits zum Durchbruch gelangt ist, ist zugleich entzogen. Der Auferstandene zeigt sich, er verheißt seine bleibende Gegenwart. Als der zur Rechten des Vaters Thronende ist er aber zugleich der Verborgene. Er waltet in Freiheit, als Erhöhter drängt er in jedem Augenblick in unsere

¹⁷⁸ Leonianum 868, heute Gabengebet des 20. Dez., zit. nach Pascher (1981/1982), vgl. auch seinen Kommentar.

¹⁷⁹ Vgl. Brüske (2003).

Gegenwart hinein. Als der Kommende will er alle Wirklichkeit aus der Entfremdung der Gottferne zu sich ziehen.

Aber dieses Drama bleibt unseren Augen unsichtbar, so unsichtbar, dass es uns oft schmerzt, so unsichtbar, dass es zu den fundamentalen Aufgaben christlicher Existenz gehört, das Geglaubte zu „realisieren“, es also – wider allen Anschein – als die wahre Wirklichkeit anzuerkennen und darin die eigene Existenz zu gründen. In dieser Anerkennung und Existenzgründung geschieht die christliche „Umwertung aller Werte“ (Nietzsche) – und sie ist die einzig wirklich radikale: Umbau des eigenen Daseins von der geglaubten Wirklichkeit her und die „Lektüre“, die Auslegung des sich zeigenden Weltzusammenhangs, in ihrem Licht.

2. Die regulative Idee der Liturgie für die Begründung christlicher Existenz

Genau an dieser Stelle haben auch die Liturgiefeier der Kirche und ihr existenzbegründender Sinn für den christlichen Einzelnen ihren heilsökonomischen Ort (wie noch genauer auszuarbeiten ist) – mindestens als *via regia* und Normalfall, der Ausnahmen und manchmal höchst respektable Kompensationen nicht ausschliesst, aber gleichwohl orientierende, ja wohl auch regulative Bedeutung besitzt.

Ohne die Vielfalt des tatsächlichen christlichen Lebens schon innerhalb der eigenen Tradition, erst recht aber im Blick auf andere christliche Traditionen – in Gleichzeitigkeit wie in geschichtlicher Perspektive – einer abstrakten Normierung unterwerfen zu wollen, wird eine Theologie der Liturgie in aller Behutsamkeit diese regulative Bedeutung der Liturgie einzubringen haben.

Katholische Theologie weiss sich dazu durch die Aussagen des II. Vaticanums über die Liturgie als „Quelle und Höhepunkt“ (SC 10) sowohl lehramtlich angehalten wie ermutigt und bestärkt: Die liturgische Feier des Heilsmysteriums, die gedenkende Vergegenwärtigung der einen Heilstat Gottes, des *mysterium paschale*, die alle anderen in sich schliesst und die gleichzeitig ihre absolute Zukunft anwesen lässt, ist unserem gegenwärtigen heilsökonomischen Ort zutiefst angemessen. Diese Angemessenheit bildet die Scharnierstelle unserer Überlegungen auf dem Weg zum Spielbegriff.

Entsprechend aber ist die Skizzierung dieses heilsökonomischen Ortes, nach dieser Zwischenbemerkung, jetzt weiter zu präzisieren.

3. Gottunmittelbarkeit, Paschamysterium und neue Schöpfung

Erst in der Wiederkunft des Herrn wird dann – so können wir den Faden wieder aufnehmen – unmittelbar sichtbar, was doch schon jetzt die wahre Substanz aller Wirklichkeit ist: In dem Mensch gewordenen Sohn des Vaters ist die Schöpfung auf einmalige und unüberbietbare Weise unmittelbar zu Gott geworden – wir nennen dies die unio hypostatica – und durch das Wirken der Gnade des Hauptes (gratia capitis), aus der alle Gnade kommt und die nichts anderes ist als seine Selbstkommunikation im Hl. Geist, soll alle Wirklichkeit in diese Unmittelbarkeit hineingezogen werden.

Zuvor aber hat der Menschgewordene den Tod des Menschen erlitten, nicht den Tod des Menschen überhaupt, sondern den Tod des Menschen in seiner für uns unentrinnbar konkreten (un-)heilsgeschichtlichen Bestimmtheit:

Als der vollkommen Unschuldige starb er den Tod des Sünders, den Fluchtod dessen, der sich in den Bereich der Gottesfremde begeben hat, dort, wo die immer treue Liebe Gottes im Verlust des Glanzes (δόξα) der gott-menschlichen Lebensgemeinschaft und im dauernden sich Auf- und Wundreiben an der verletzten Lebensordnung der Schöpfung nur noch in der abgewandten, „ver-kehrten“ Weise seines Zornes erfahren wird. Solche Gottesfremde aber vollendet sich im Tod als isolierte Kommunikationslosigkeit in der Nähe zum Nichts. Jedoch gerade indem Jesus diesen Tod des Sünders unschuldig ausleidet, in vollkommener Passivität in seine Leere, Nichtigkeit und Isolation eingeht bis zum äussersten Punkt, stirbt der Tod: Am preisgegebenen Leben des Sohnes, preisgegeben in der liebenden Annahme der eigenen Verwerfung zugunsten (υπέρ: zugunsten – wegen – an Stelle von) der Vielen (aller), ver-endet der Tod. Ihm ist jetzt definitiv die Grenze gesetzt. Jenseits seiner ist nun das wieder offene Paradies des Lebens, das Jesus dem Schächer zuspricht (Lk 23,43). So ist der Gang zu den Toten, aus denen (ἐκ νεκρῶν) der Vater ihn, durch den Lebensherrlichkeitsglanz des Geistes, erweckt, zugleich der Gang zu eben diesem Vater, der Gang zu seiner Rechten: zur Herrschaft des Lebens, die dem Tod die Grenze setzt.

Schon jetzt ist ihm die Grenze gesetzt, indem der Tod Durchgang zum endgültigen Leben geworden ist, dann aber wird ihm die *endgültige* Grenze gesetzt, wenn der Tod als der letzte Feind endgültig vernichtet wird (und „Tod wird nicht mehr sein“ Offb 21,4), wenn die ganze Schöpfung als Braut des Lammes in die Endgültigkeit ihrer

unmittelbaren Beziehung zu Gott eintritt, übergossen vom Glanz der Herrlichkeit, ja selbst strahlend vom Licht ihrer Teilhabe am göttlichen Leben, im Ausgang vom Offenbarwerden solcher Herrlichkeit am Leib der Kinder Gottes.

4. Fazit: Gottunmittelbarkeit in Verhüllung als Ort der Liturgie im Werden der neuen Schöpfung

Das Werden der neuen Schöpfung ist also die Stiftung einer neuen *Relation*: Durch das Wirken des Hl. Geistes und durch die Teilhabe an der verklärten Wirklichkeit Christi tritt sie ein in die – jetzt noch verborgene – Unmittelbarkeit zu Gott. Parusie geschieht, wenn diese Wirklichkeit in die Sichtbarkeit durchbricht.

Unsere heilsökonomische Situation ist also bestimmt durch die Dialektik der in der Erhöhung Christi schon durchgebrochenen Gegenwart der Gottesherrschaft, konzentriert in seiner Stellung als Kyrios und andauernd von ihm her in die Wirklichkeit drängend, und ihrer gleichzeitigen Verborgenheit. Eschatologische Gottunmittelbarkeit in Verhüllung ist die Spannung, die den Glauben prägt, der noch nicht schaut.

Solche bis zur Paradoxie gesteigerte Spannung muss in der Existenz des Christen jeden Tag neu bewältigt werden: Der Glaube ist schon wahrhaft *inchoatio visionis* und so Licht und Licht spendend – und doch noch voller Dunkelheit. Ihr Zueinander, erst aufgehoben in der Parusie, ist überdies nicht statisch, sondern *dynamisch* zu denken: als *Werden* der neuen Schöpfung. Wiederum dürfen wir vorgreifend festhalten: *Genau in diesem dynamischen Zueinander von Verborgenheit und Gegenwart hat die Liturgie ihren Ort.*

II. Der dreifache Horizont dieser heilsökonomischen Situation, seine ursprüngliche Verbindung in der Basileia-Verkündigung Jesu und seine sakramentale Struktur

Um aber dieses Zueinander noch präziser zu verstehen und damit auch den Ort der Liturgie noch genauer in den Blick zu nehmen, bietet sich ein dreifacher Horizont an: zunächst der christologische Grund dieses Zueinanders, dann sein Zusammenhang mit der Grundstruktur des Handelns Gottes und schliesslich sein Sinn im Blick auf den Menschen, der auf das Handeln Gottes, schlussendlich auf die Heilsinitiative Gottes in Christus und den Anbruch der Gottesherrschaft, antworten soll.

1. Verborgenheit und Gottunmittelbarkeit in der Basileia-Verkündigung Jesu

Genau der letzte Punkt, der Anbruch der *basileia tou theou*, ist wiederum der Punkt, in dem diese drei Horizonte sich verbinden und in ihrem Zueinander deutlich werden. Hier ist also anzusetzen. Die Verbindung von Verborgenheit und Gottunmittelbarkeit ist nämlich ein *Spezifikum* und eine tragende strukturelle Achse der Verkündigung Jesu von der Gottesherrschaft.¹⁸⁰

Dort, wo der Begriff in der zeitgenössischen frühjüdischen Literatur in apokalyptischer Bedeutung auftaucht, ist er jedenfalls immer, anders als bei Jesus, ein nicht zu übersehendes Grossereignis. Als solches ist der Anbruch der Gottesherrschaft das Ende aller bisherigen Geschichte, das Ende des alten Äons und das über ihn ergehende Gericht.

In systematischer Aneignung dessen, was sich in den historischen Quellen als theologisch präzises Spiel apokalyptischer Bilder darstellt: Alle Geschichte, die doch immer Geschichte der Freiheit ist, gewinnt in der Unmittelbarkeit zu Gott ihre Endgültigkeit. Alle endliche Freiheit ist erfüllt in der direkten Gegenwart ihres absoluten Ziels, des Erscheinens des unendlichen Guts, das Gott selbst ist. Diese Unmittelbarkeit geschieht in der so sich vollziehenden Verendgültigung der menschlichen Freiheit als Heil oder Unheil, je nachdem, ob die Offenheit oder Verslossenheit des Lebensvollzugs hin auf sein absolutes Gut endgültig wird. Das Offenbarwerden der Gottesherrschaft geschieht deshalb immer als Gericht. Eschatologische Gottunmittelbarkeit, die im Anbruch der Gottesherrschaft geschieht, ist damit immer ganz und gar *sichtbar* – und gar nicht anders, denn als sichtbar, zu denken. Es muss hier ein einziges Beispiel genügen, um diesen Zusammenhang zu verdeutlichen und zu belegen: „Denn der höchste Gott wird sich erheben, der allein ewig ist, und wird *offen hervortreten*, um die Heiden zu strafen und alle ihre Götzenbilder vernichten.“ (Himmelfahrt des Moses 10, der leitende Begriff dieses Abschnitts ist die Gottesherrschaft, Hervorhebung MB)¹⁸¹

Vor diesem Hintergrund ist es in höchstem Masse überraschend, wenn Jesus einerseits die eschatologische Bestimmung der Gottesherrschaft beibehält, zugleich aber in seinen Gleichnissen (vor allem in der Gruppe der sogenannten Kontrastgleichnisse) Bilder

¹⁸⁰ Unsere Interpretation folgt vor allem Merklein (1989), vgl. auch Schweizer (1995), Becker (1996), Vanoni/Heininger (2002).

¹⁸¹ Zit. nach Barrett/Thornton (1991), 374f.

wählt, die das Gegenteil eines offenen Hervortretens – wie in der Himmelfahrt des Mose – nahelegen:

Der Anbruch der Gottesherrschaft ist klein und unscheinbar wie ein Senfkorn (Mk 4,30-32 par) und verborgen eingemengt in eine grosse Masse Teig wie ein wenig Sauerteig (Mt 13,33). Dabei wird es nicht bleiben. Aber jetzt fängt die Gottesherrschaft *so* an und greift doch in Jesus bereits real nach den Menschen. Wichtig ist dabei, dass zwischen dem unscheinbar-verborgenen Anfang und dem übergrossen Ende nicht ein Prozess, ein kontinuierlicher Übergang liegt, sondern diese Gleichnisse nach Überzeugung vieler Exegeten tatsächlich einen wirklichen Kontrast bezeichnen.¹⁸²

Dennoch besitzt die Gottesherrschaft die gleiche Gottunmittelbarkeit, wie wir sie in apokalyptischen Texten des engeren und weiteren zeitlichen Umfelds Jesu finden – charakteristisch und viel diskutiert z.B. in Lk 11,20: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen.“ Die eschatologische *Gottunmittelbarkeit* der Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu ist also der Dialektik von Verborgenheit und Sichtbarkeit *nicht* unterworfen. Sie ist schon im unscheinbaren Anfang ganz da. Lk 11,20, als besonders markantes Beispiel für eine allenthalben anzutreffende Struktur, zeigt nämlich: In Jesu Handeln ist Gott unmittelbar als Subjekt eines Handelns gegenwärtig, das seine Herrschaft heraufbringt (Finger – Hand – Arm Gottes sind ersttestamentliche Handlungsmetaphern). Ja, auch umgekehrt: Der Mensch Jesus von Nazareth beansprucht hier, unmittelbar Subjekt göttlichen Handelns zu sein: „ich – mit dem Finger Gottes“.

Wir können also festhalten: Der Anbruch der Gottesherrschaft behält seine volle eschatologische Bedeutung (seine volle „Ladung“, ist man geneigt zu sagen), aber er geschieht nicht im offenen Hervortreten Gottes, das das Ende der Geschichte und das Gericht bedeuten würde, sondern im Handeln des Menschen Jesus von Nazareth. Er ist verhüllt.

Den christologischen Implikationen dieses Anspruchs ist an dieser Stelle nicht nachzugehen. Sie werden uns später nur insoweit noch beschäftigen, *als sie den letzten Grund der sakramentalen Struktur christlicher Liturgiefeier liefern*. Aber dass sich hier,

¹⁸² Vgl. als Beispiel unter vielen Schweizer (1995).

gerade wenn man den frühjüdischen Kontext bedenkt, ein geradezu atemberaubender Spannungsbogen auftritt, dürfte offensichtlich sein.

An diesem Spannungsbogen entzündet sich neutestamentlich die Möglichkeit des Ärgernisses: Die Struktur der Verkündigung der Herrschaft Gottes, wie sie uns bei Jesus begegnet, wird zur Herausforderung der Freiheit, sich an ihm nicht zu ärgern, sondern diese Möglichkeit im Glauben zu überwinden.

Das aber heisst: *Eschatologische Unmittelbarkeit und gleichzeitige Verborgenheit, von der wir zunächst im Blick auf den erhöhten Kyrios sprachen, finden sich bereits in der Verkündigung Jesu. Gottes Herrschaft greift nach den Menschen, ohne dass Gott selbst „offen hervortritt“. Gott ist da – im Sinne seines eschatologischen Herrschaftsantritts –, ohne sichtbar zu werden. Sein eschatologisches Heilshandeln vermittelt sich durch das Handeln Jesu – und verbirgt sich zugleich darin.*

2. Kategoriale Klärung: Wirksame Zeichen

An dieser Stelle ist aber nun weiterzufragen: Gibt es eine *Kategorie*, die diese Doppelheit aus eschatologischer Unmittelbarkeit und Verborgenheit noch besser beschreibt oder, genauer gesagt, das *synthetische Moment* dieser doppelten Bestimmung namhaft macht?

Denn so wie die eschatologische Unmittelbarkeit in ihrer konkreten Fassung in der Verkündigung Jesu das Missverständnis der offenen Sichtbarkeit Gottes abweisen muss (das doch so nahe läge), so heisst ja Verborgenheit wiederum nicht: völlige Ungreifbarkeit. In der Praxis Jesu, in seinem Handeln und in seiner Verkündigung, finden ja beide zur Einheit: In ihm greift Gottes Herrschaft wirklich nach den Menschen; in seinem Handeln ist Gottes Handeln wirklich gegenwärtig.

Findet sich also für diese hier faktisch wirksame Synthese eine sinnvolle Kategorie, die sie fasst? Tatsächlich haben wir uns in der Annäherung an den Sachverhalt auch seiner zugehörigen Kategorie immer mehr genähert. Wir müssen sie nur noch aussprechen: Jesu Verkündigung der Herrschaft Gottes hat die Struktur des *wirksamen Zeichens*. Sie ist, mit einem Wort, eine sakramentale Praxis.

Sie ist *sakramentale Praxis*: Es ist offensichtlich, dass die Kategorie des wirksamen Zeichens heuristisch aus der Sakramententheologie gewonnen ist. Aber damit ist

selbstverständlich nicht angezielt, die Praxis Jesu vorschnell im engeren Sinn des Wortes als liturgisch zu kennzeichnen. Die Verwendung dieser Kategorie weist vielmehr zunächst hin auf eine Struktur im Spielfeld von Sichtbarkeit, Unsichtbarkeit und Wirksamkeit, die zusammenschiesst im Begriff eines Zeichens, das als Wirklichkeit setzt und enthält, was es bezeichnet – ohne dass die Unmittelbarkeit der Sichtbarkeit die Bezeichnung des Gegenwärtigen bereits überholt und überflüssig macht.

Genau dies kennzeichnet aber nicht nur das sakramentale Handeln der Kirche im engeren Sinn, ja – wie wir sehen werden – in differenzierter Weise ihr gesamtes liturgisches Handeln, sondern eben auch die Basileia-Verkündigung Jesu und die dieser Verkündigung zugehörige Praxis in Heilung, Befreiung vom Bösen, Tischgemeinschaft usw. Dies gilt bereits, wenn man noch gar nicht hinblickt auf die Frage der Stiftung eines spezifischen und neuen liturgisch-sakramentalen Handelns für seine Jünger am Abend vor seinem Tod.

3. Das liturgische und sakramental stiftende Handeln Jesu und die Zeichenstruktur der Basileia

Gerade dieses stiftende Handeln ist jedoch zutiefst verwurzelt nicht nur im Inhalt, sondern ebenso in der Struktur der Verkündigung und Praxis Jesu. Inhalt und Struktur sind dabei so eng miteinander verwoben, dass sie sich nur künstlich voneinander trennen lassen. Communio im Mahl etwa ist in der Verkündigung Jesu eschatologisches Heilsbild der vollendeten Gottesherrschaft schlechthin, wird zugleich in den Tischgemeinschaften Jesu – eben: wirksam und zeichenhaft – vorweggenommen, dann aber, angesichts der bevorstehenden Manifestierung seiner Verwerfung in seinem Tod, soteriologisch modifiziert (Bundesschluss im Blut, Sühne des Gottesknechts oder beides, jedenfalls: Proexistenz [Heinrich Schürmann] auch noch im Tod für – alle, gerade auch die Verwerfenden) und zum Communionmahl seiner Jünger als Frucht seines Pascha, bis zu seiner Vollendung im Gottesreich. Letzterer Punkt – gewichtig in der Abendmahlsparadosis – schliesst den Kreis von Bildern und Handlungen und setzt sich dann fort im nachösterlichen Mahl mit dem Auferstandenen, von denen die Osterüberlieferung berichtet. Diese Mähler aber bilden die gewichtige Brücke zur eucharistischen Praxis der Kirche.

4. Der theologische Begründungszusammenhang heilsökonomisch-liturgischer Zeichenhaftigkeit

So ist die heuristische Korrespondenz der Kategorie des wirksamen Zeichens der Sakramententheologie mit der Verkündigung und Praxis Jesu denn auch alles andere als ein Zufall. Sie ist – jenseits des oben genannten Missverständnisses – zutiefst in der Sache selbst begründet. Tatsächlich entbirgt sich im heuristischen Entdeckungs- der *theologische Begründungszusammenhang*. Er kann nun im Blick auf die drei oben genannten Horizonte verdeutlicht werden:

1. Die Grundstruktur des Handelns Gottes insgesamt ist eine sakramentale: Im Zeichenhandeln vermitteln sich Verborgenheit, Wirksamkeit und Bedeutung. Jesu Verkündigung der Herrschaft Gottes ist ihr Höhepunkt und wirft das entscheidende Licht auf sie.
2. In der Verkündigung und Praxis Jesu wird der letzte christologische Grund dieser Struktur in der Menschlichkeit Gottes deutlich. Theologisch präzise: Innerhalb der unio hypostatica ist es die Menschheit Christi, die im strengen Sinn Mittlerin zwischen Gott und den Menschen ist, und zwar in der Weise des instrumentum coniunctum. Hier hat alle Sakramentalität ihren letzten Grund und – in noch zu differenzierender Weise – ihren Zielpunkt.
3. Die sakramentale – zugleich zeichenhafte und wirksame – Struktur des Handelns Gottes steht soteriologisch und anthropologisch in Korrespondenz zur Ermöglichung einer nicht mehr zu übertreffenden Barmherzigkeit Gottes, die um die freie Liebe des Menschen wirbt und ihn nicht vergewaltigt. Wiederum theologisch präzise: Erst Sakramentalität ermöglicht die eschatologisch unüberbietbare Barmherzigkeit Gottes, die nicht schon das Gericht ist, sondern die die Antwort des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ermöglicht. Sakramentalität im Licht der Gottesherrschaft folgt der Logik von Barmherzigkeit und Freiheit.

Diese drei Punkte bedürfen noch der Verdeutlichung. Wir wollen dabei nicht der gerade angedeuteten sachlichen Ordnung (Grundstruktur des Handelns Gottes, christologischer Grund- und Zielpunkt, anthropologisch-soteriologischer Sinn) folgen, sondern den sachlichen Zusammenhang vom dritten Punkt ausgehend erschliessen. Denn seine Erläuterung kann unmittelbar an unsere Überlegungen zur sakramentalen Struktur des Anbruchs der Herrschaft Gottes anknüpfen.

III. Zu-spiel der Freiheit: Sakramentalität als Logik und Struktur eschatologischer Barmherzigkeit

1. Johannes der Täufer, Jesus und die Frage nach der Zeitlichkeit des Handelns Gottes

In der Liturgie des Advents steht jedes Jahr von Neuem die Frage nach dem Verhältnis der Predigt des Täufers zur Verkündigung Jesu im Raum und wird zur Herausforderung an die Verkündigung. Die Frage ist komplex und subtil – und ihre genaue Erwägung ist für das Verständnis der Basileia-Botschaft Jesu immens wichtig. Dabei ist die Erfassung des genauen Fragepunktes von allergrösster Bedeutung. Es geht hier auf der eigentlichen und primären Ebene keineswegs um unterschiedliche „Gottesbilder“, die man gar noch gegeneinander profilieren könnte. Infrage steht vielmehr das Handeln Gottes unter dem Gesichtspunkt seiner Zeitlichkeit. Genau an dieser Stelle hat der Begriff des Zeichens seinen Ort und bekommt – unbeschadet seiner allgemeinen anthropologischen Grundlagen – seine eigentliche, spezifisch heilsökonomische Bedeutung und Zuspitzung.

Die Zeitlichkeit des Handelns Gottes ist also der eigentliche Fragepunkt in der Bestimmung des Verhältnisses des Täufers zu Jesus.¹⁸³ Dies ergibt sich aus der Spannung, in der zwei exegetisch sicher erhebbare Tatsachen und ein damit verbundenes klares Faktum zueinander stehen.

- Jesus hat die Verkündigung des Täufers als prophetische Ansage des „Ist-Zustandes“ Israels vor Gott anerkannt und sie als solche zur Grundlage seiner eigenen Verkündigung gemacht.
- Die Verkündigung des Täufers aber ist geprägt von einer *extremen* Naherwartung, in der sich apokalyptische Naherwartung zur „Nächsterwartung“ gesteigert hat: Die Axt ist schon an die Wurzel der Bäume gelegt, im nächsten Augenblick wird der Schlag erfolgen, das Gericht steht unmittelbar bevor. Dieses Gericht erfolgt auch hier im Kommen entweder unmittelbar Gottes oder des Menschensohnes. (Diese Grundalternative ist exegetisch schwer zu entscheiden – immerhin die wahrscheinlichste gegenüber einer mehr messianischen Gestalt als ihr zweites Glied.) Dies bedeutet aber auch hier die Unmittelbarkeit als Sichtbarkeit.

¹⁸³ Diese Fragen haben im Blick auf Johannes und Jesus Merklein (1989) und Becker (1996) besonders eindringlich traktiert.

- Das erwartete Gericht ist aber *auf diese Weise nicht* im Rahmen der Nächsterwartung eingetreten.

So ergibt sich eine schwerwiegende Aporie, deren Lösung in der inneren Struktur der Basileia-Botschaft und der Struktur der in Jesus in die Wirklichkeit drängenden Gottesherrschaft liegt.

2. Das Wunder eschatologischer Barmherzigkeit als Notwendigkeit wirksamer Zeichen

Jesus kann sich sinnvollerweise nur positiv auf die Botschaft des Täufers und seine „Nächsterwartung“ beziehen, wenn mit ihm tatsächlich die Herrschaft Gottes als eschatologischer Wirklichkeit im Kommen ist. Sonst wären das Wort des Täufers über Israel und seine Konsequenzen einfachhin falsch gewesen. Jesus könnte sich nicht positiv, in umfassender Bejahung, darauf beziehen. Jedoch ereignet sie sich nicht als sichtbare, endgültig rettende oder verwerfende Unmittelbarkeit des Gerichts. Lediglich an dieser Stelle wird der Erwartungshorizont des Täufers korrigierend überboten. Dies aber nicht etwa, weil seine Botschaft als prophetische Ist-Ansage des Zustandes Israels vor Gott falsch gewesen wäre, sondern weil Gott als Subjekt seines unmittelbaren Handelns noch einmal grösser ist als selbst die wahre prophetische Ansage dieses Handelns. Sie wird dadurch nicht desavouiert. Denn sie wird eben immer mitbestimmt durch das „ist“, die Faktizität der Wirklichkeit, auf die sie sich im prophetischen Wort bezieht. Aber diese Faktizität erschöpft nicht die Möglichkeiten Gottes. Diese grössere Wirklichkeit der Möglichkeiten Gottes erscheint in der Verkündigung und Praxis Jesu als das vom Menschen aus unableitbare Wunder seiner eschatologischen Barmherzigkeit. Die wahrhaft und wirklich eschatologische Gottesherrschaft ereignet sich nicht als sichtbares Gericht, sondern als senfkornhaft verborgenes Zu-spiel der Freiheit des Glaubens. Sie erscheint im Zeichen, der Möglichkeit des Ärgernisses ausgesetzt, um sich nicht als Gericht vollziehen zu müssen. Gott ist in Jesus wirklich da, als eschatologische Möglichkeit der Vergebung. Er ist da als die Endgültigkeit seiner unüberbietbaren Barmherzigkeit, die selbst ihre eigene Verwerfung übernimmt und im österlichen Sieg des Lebens, nicht mehr verdrängbar, in die Wirklichkeit eingestiftet ist und dort herrscht. Basileia tou theou ist in der Verkündigung Jesu die eschatologische Herrschaft der Barmherzigkeit Gottes, die in ihm nach den Menschen greift und die Antwort des Glaubens ruft. Das Gericht ist dadurch nicht etwa suspendiert. Aber zu seinem Kriterium wird die Antwort des Menschen auf diese Wirklichkeit. Seit Jesus von

Nazareth leben wir im Momentum, im Kairos der uns zugespielten Freiheit, auf das Wunder der Barmherzigkeit Gottes zu antworten. Eine solche Struktur der Herrschaft Gottes, wie wir sie bei Jesus finden, in der die eschatologische Barmherzigkeit und die Freiheit zu Glaube, Liebe und Hoffnung den göttlichen und den menschlichen Pol bilden, kann sich nur in der Weise des wirksamen Zeichens verwirklichen, in einer Weise also, die die eschatologische Wirklichkeit anwesend sein lässt, ohne die Freiheit zu erdrücken, sie vielmehr dem Subjekt bedeutsam zu-spielt.

3. Die Sakramentalität eschatologischer Heilsvermittlung und die Liturgie

Das aber heisst in der Konsequenz: Das eschatologisch qualifizierte, wirksame Heilszeichen ist das entscheidende Merkmal unseres heilsökonomischen Orts. An ihm geschieht Vermittlung des Heils im sakramentalen Zeichen, nicht nur im engeren Sinn des liturgischen Handelns der Kirche, schliesslich im engsten Sinn der grossen sakramentalen Heilszeichen der Kirche mit ihrer eucharistischen Mitte, sondern auch als die generelle Weise, wie Gott sich in der Sichtbarkeit seiner Schöpfung wirksam und heilstiftend vergegenwärtigt, bevor er in der Parusie in die Unmittelbarkeit *seiner* Sichtbarkeit eintritt.

Damit aber ist ein Weiteres gegeben: Die Zeichenhaftigkeit der Heilsvermittlung hat zwar ohne jeden Zweifel eine allgemeine anthropologische Grundlage in der Leiblichkeit und Sinnlichkeit des Menschen, in seinem Bezug zu Raum, Zeit und Ding. Dies soll nicht bestritten, sondern ausdrücklich betont werden. Aber auf dieser Basis beruht der eigentliche Sinn der Zeichenhaftigkeit der Heilsvermittlung auf ihrem spezifischen heilsökonomischen Ort: Die Sakramente des in Jesus eschatologisch erneuerten Gottesbundes und seine gesamte Liturgie, die als ganze *sakramentale* Liturgie ist, sind der direkte Ausdruck der Dialektik von eschatologischer Gottesgegenwart und Verborgenheit, wie sie für die Verkündigung des vorösterlichen Jesus ebenso kennzeichnend ist wie für die Wirksamkeit des Erhöhten – bis er kommt.

4. Die transitorische Epiphanie der sakramentalen Zeichen

Und weiter: Im Blick auf das Wachstum der Gottesherrschaft mag man angesichts des verborgenen Inneren aller Wirklichkeit durchaus von einem Prozess, von wirklichem Wachstum und wirklicher Wandlung sprechen können und sogar müssen; so lange aber der alte Äon als raum-zeitlich bestimmte, selber sichtbare Wirklichkeit nicht in die Sichtbarkeit des neuen Äons aufgehoben ist – und dies geschieht präzise in der Parusie,

die als solche *keine* prozesshafte Vorbereitung kennt, deren überraschende Plötzlichkeit zu ihren Wesensmerkmalen gehört –, so lange ereignet sich das Hineindrängen des Erhöhten in die sichtbare Wirklichkeit des alten Äons in der transitorischen Epiphanie der sakramentalen Zeichen. Sie bilden die gleichzeitig raum-zeitlich und eschatologisch qualifizierte Schnittstelle zwischen altem und neuem Äon, der als Zukunft Gottes – der im Pascha Christi, in seinem transitus und seiner Erhöhung endgültig eröffneten Zukunft – schon im sakramentalen Zeichen je „hier und jetzt“ ankommt, dessen Adventus sich im sakramentalen Zeichen ereignet. In diesem Advent im Zeichen aber redet göttliche Barmherzigkeit menschliche Freiheit an und will sie hinüberziehen in die absolute Zukunft Gottes.

5. Vergewisserung und Übergang

Wir haben nun die Aufgabe, die so freigelegte Struktur heilsökonomisch bestimmter Sakramentalität noch in doppelter Weise rückzubinden und damit die Horizonte zwei und drei einzublenden, um alle Grunddimensionen des Phänomens sichtbar zu machen. Ohne eine solche Dimensionierung entsteht die Gefahr einer Schwebe, die zur Isolierung werden kann. Damit aber würden wir unser Projekt einer Theologie der Liturgie gefährden, die insofern eben ganz konsequent einer theologischen Fragestellung folgt, als sie versucht, den Ausgangspunkt für die Theologie der Liturgie durch die Bestimmung ihres heilsökonomischen Ortes zu gewinnen und damit die Stellung zu klären, die die Liturgie im Geschehen der Vermittlung des Heils einnimmt.

Wir haben also in doppelter Hinsicht weiterzufragen – zunächst: Wie ist die sakramentale Struktur des *eschatologischen* Handelns Gottes in der Aufrichtung seiner Herrschaft eingebunden in die Struktur seines Handelns, so wie es *überhaupt* biblisch bezeugt ist? Und dann: Was ist der *letzte Grund* solcher *eschatologischen* Sakramentalität wirksamer Zeichen?

Dabei ist klar, dass wir hier weder eine Theologie des Handelns Gottes auch nur annähernd entwickeln können, noch eine Christologie. Wir können also nur einige Grundlinien andeuten, insofern sie für unsere Fragestellung nach dem heilsökonomischen Ort der Liturgie von Bedeutung sind.

IV. Zeichenhandeln als Einheit von Wirklichkeit, Verborgenheit und Bedeutung: die Grundstruktur des Handelns Gottes

Darf man die sich in den Kontrastgleichnissen Jesu zeigende Struktur auf das gesamte Handeln Gottes zwischen Schöpfung und dem Ende aller Geschichte übertragen? Ist Gottes Handeln also immer ein Handeln in der Form des Senfkorns? Handelt Gott immer zeichenhaft sakramental? Zumindest wird man sagen können, dass diese These eine Fülle von Beobachtungen integriert und zugleich eine Menge von Schwierigkeiten beseitigt. Sie ist hier nicht zu beweisen und kann auch – wie gesagt – nicht aus einer allgemeinen Theorie des Handelns Gottes entwickelt werden. Vielmehr soll ihre Fruchtbarkeit an einem paradigmatischen Beispiel aufgewiesen werden. Paradigmatisch deshalb, weil es für Erstes und Zweites Testament *das* exemplarische Modell für die Grosstaten Gottes abgibt. Die Rede ist vom Exodus.

1. Die fundamentaltheologische Aporie der Exodusüberlieferung: Wie können wir glauben, was wir in der Osternacht feiern?

In ganz knappen Strichen ist dabei zunächst die Aporie zu zeigen. Wir tun dies – um der nötigen Knappheit willen – pointiert und zugespitzt, ohne indes die Probleme künstlich zu verschärfen. Der Exodus ist für diese Fragestellung im Rahmen einer liturgietheologischen Reflexion nicht zuletzt auch deshalb besonders gut geeignet, weil er in der prominentesten liturgischen Feier des Jahres, die überdies auf die gesamte liturgische Jahresfeier und darüber hinaus ausstrahlt, eben eine solche paradigmatische Funktion besitzt.

Wir müssen dabei drei Ebenen unterscheiden, die in erheblicher Spannung zueinander stehen. Da ist zum einen die Ebene der literarischen Erzählung und ihrer vielfältigen Reflexe im Kosmos der Hl. Schrift, da ist zum anderen die Ebene der historischen Wirklichkeit, soweit sie dem Zugriff des Historikers, mit mehr oder weniger grosser Wahrscheinlichkeit, zugänglich ist. Da ist schliesslich und endlich die Ebene, auf der theologisch nach dem Verhältnis dieser beiden Grössen gefragt werden muss.

Auf der literarischen Ebene wird ein geschichtliches Grossereignis in der Weise eines Gründungsmythos erzählt, einer grundlegenden, identitätsstiftenden Erfahrung, beschrieben in mythischen Farben. Alles erscheint ins Riesenhafte überhöht und das entscheidende Ereignis – der Durchzug durch das Rote Meer – wird gleich viermal, und zwar in je unterschiedlicher Weise, berichtet. Aber ohne Zweifel handelt es sich, dem

eigenen Anspruch nach, nicht um einen fiktionalen Text, sondern um einen Text, der – indem er erzählt – über sich hinausweist mit der Ambition, von tatsächlich Geschehenem zu berichten.

Schon manchen Aufklärern war es indes eine grimmige Lust, gerade diesen Text im Blick auf eben seine Ambitionen zu destruieren. Nicht nur seine Widersprüche, sondern auch die innere Unmöglichkeit der erzählten Ereignisse waren Objekt ihres kritisch analysierenden Verstandes und ihrer Spottlust. Reimarus etwa hat mit Hohn ausgerechnet, wie lang der Zug von 600.000 Männern + Frauen + Kindern + Vieh, Wagen usw. bei einem solchen Grossereignis hätte sein müssen. Und man wird nicht sagen können, dass die Aufklärer den Anspruch des Textes völlig missverstanden hätten. Allerdings kann man theologisch ebensowenig bei diesem Stand der Dinge stehenbleiben.

Aber auch die Auskunft des modernen Historikers fällt ebenso knapp wie ernüchternd aus: „Der Exodus – so wie die Bibel ihn schildert – ist *nicht* historisch.“¹⁸⁴ Die nach dieser Aussage Christian Frevels folgende Liste der wichtigsten Gründe „für diese aus historischer Perspektive eindeutige Aussage“¹⁸⁵ ist in ihrer ebenfalls treffsicheren Knappheit vernichtend.

Aber nun setzt bei Frevel eine – über zweieinhalb Seiten sich fortsetzende – Gegenbewegung ein. Diese führt am Ende zwar keinesfalls zu einer historischen Restitution des literarischen Exodus, wohl aber zur Plausibilisierung der Einsicht, dass sich in der literarischen Exodustradition tatsächlich eine Fülle historischer Erfahrungen widerspiegelt. Oder umgekehrt formuliert: Die Exodusüberlieferung weist eine ganze Reihe historischer Haftpunkte auf, teilweise auch solche, die, über den Erzählungskern eines Entkommens aus Ägypten hinaus, andere Befreiungserfahrungen in diese Überlieferung „einlesen“.

Die Kernaussage bei Frevel lautet dementsprechend: „Die meisten Forscher gehen (...) davon aus, dass sich die Exodustradition, die traditionsgeschichtliche Verbindung JHWHs mit dem Sinai und die Vermittlung des JHWH-Glaubens an Israel besser erklären lassen, wenn man von der Existenz einer Gruppe ausgeht, die Ägypten im

¹⁸⁴ Frevel (2008), 600.

¹⁸⁵ Frevel (2008), 600f.

ausgehenden 2. Jt. vor Christus verlassen und deren Erinnerung sich in der Exodustradition bewahrt hat (...).¹⁸⁶

Kann man sich nun bequem zurücklehnen, etwas bescheidener zwar, aber mit dem Bewusstsein, dass die Bibel doch „irgendwie“ recht hat, im „Kleinformat“ sozusagen? Diese auch unter Theologinnen und Theologen nicht ganz seltene Weise, mit dem Problem umzugehen, bleibt indes theologisch fragwürdig. Denn – verbleiben wir auf der Ebene der blossen Diskussion um den historischen Anhalt der biblischen Erzählung – entsteht eine groteske Proportion: Das aus welchen Gründen auch immer – vielleicht einfach auf Grund der altorientalischen Unentrinnbarkeit einer solchen Deutung – religiös gedeutete Erleben einer wohl ziemlich kleinen Schar (in der Forschung als Moseschar oder Mosegruppe tituliert) von illegalen Grenzgängern – aber entkamen sie wirklich oder wurden sie einfach vertrieben? – wird zu einem riesenhaften Grossereignis aufgeblasen, das den alten Orient völlig verändert hätte, hätte es denn stattgefunden. Das mühsam Rekonstruierte hat aber entweder gar keine Spuren hinterlassen, oder wenn es denn registriert wurde, war es nicht mehr als eine Marginalie in den Annalen der Völker, die der Strom der Geschichte wieder ausgelöscht hat.

Wir kommen also im Hin und Her zwischen den beiden ersten Ebenen über eine unbefriedigende Schwebelage nicht hinaus: Die Erzählung ist nicht gänzlich unhistorisch – folgt man einer gewichtigen Gruppe unter den gegenwärtigen Exegeten (s.o.) –, aber decken diese historischen Haftpunkte schon den Wahrheitsanspruch der Erzählung? Geht dieser nicht wesentlich darüber hinaus? Andererseits ist es wohl wichtig, diese Historizität des Textes festzuhalten – aber seine religiöse Bedeutsamkeit erschliesst das blosses Wissen um diese historischen Haftpunkte nicht.

2. Die reine Immanenz der Textwelt als Lösung?

Eine sich anbietende, starke Wahrheitsmomente in sich enthaltende, aber doch letztlich nicht tragfähige Lösung (wie sie etwa von Ernst-Axel Knauf vertreten wird)¹⁸⁷ läge darin, die Ebenen gänzlich zu trennen. Theologisch und religiös würde dies bedeuten, gänzlich auf die literarische Ebene zu wechseln und die Exodusüberlieferung als Mythos zu betrachten, dessen religiöse Bedeutung und Wahrheit sich rein immanent, allein innerhalb der Textwelt und nicht jenseits ihrer erschliesst. Die Textwelt als solche

¹⁸⁶ Frevel (2008), 601.

¹⁸⁷ Knauf (2010).

ist der Raum möglicher Offenbarung, etwa im gottesdienstlichen Gebrauch: Knaufs Lösung ist gerade liturgisch zunächst sehr verführerisch. Aber jenseits des Textes ist religiös und theologisch – nichts.¹⁸⁸

Ausdrücklich zugestanden sei, dass sich die Wahrheit der Schrift, als lebendig vollzogene, nur innerhalb ihrer erschliesst. Wer den Zugang zu dem bekommen möchte, wovon die Bibel erzählt, der muss sich auf ihre erzählte Welt einlassen. Es gibt keinen anderen Zugang. Nur innerhalb der erzählten Welt kommt der Realitätsgehalt dieser Welt zum Vorschein – nicht jenseits ihrer. Paradox formuliert: Nur innerhalb der Schrift ist auch ihr Jenseits zu haben, ist die Begegnung mit dem zu haben, *wovon* sie erzählt. In dieser Hinsicht gleicht die Schrift mehr grosser Literatur als einem protokollarischen Bericht. Mit anderen Worten: Wer sich in die erzählte Welt, in den (Sinn-)Kosmos der Hl. Schrift hinein begibt, der kommt auf der anderen Seite nicht wieder heraus, sondern er begibt sich auf eine womöglich lebenslange Reise innerhalb eines unausschöpfbaren Universums.

Aber auch wenn man dies alles ausdrücklich bejaht, kann dies nicht bedeuten, dass das Erzählte einfach jenseits der erzählten Welt – „nichts“ wäre. Es reicht auch nicht zu sagen, der, der glaubt, mache in der Begegnung mit der Textwelt der Schrift (z.B. in der Liturgie) eben religiöse Erfahrungen, selbst wenn sie qualifiziert sind als Erfahrungen des sich anlässlich der Textwelt offenbarenden Gottes, seiner Wahrheit und Wirklichkeit: das liturgische Schriftwort als verführerischer locus einer – problematischen! – *theologia prima*.

Denn paradoxerweise würde man auch damit die Textwelt, die man so emphatisch als literarischen Raum des allein religiös relevanten Mythos betreten hat, wieder verlassen. Denn diese Textwelt, in der man sich bewegt, redet unhintergebar von einem Gott, der handelt und spricht und dies in zentralen Überlieferungen eben mit dem Anspruch, dies nicht einfach fiktional zu tun und auch nicht nur, wenn auch real, in der Immanenz der Textwelt. Denn gerade die Gattungsforschung ist sehr wohl in der Lage, etwa die literarische Eigenart der Exodusüberlieferung – so sehr sie alles andere als ein Protokoll der Ereignisse ist und sein will – von einer fiktionalen Prophetennovelle wie dem Jonabuch zu unterscheiden. Der Eindruck, dass das biblische Sprechen von Wort und

¹⁸⁸ Als Historiker behauptet Knauf keinesfalls ein solches „Nichts“. Aber theologisch erklärt er das Jenseits des Textes für irrelevant.

Tat Gottes auf wirkliche Geschichte verweist, ist so stark, dass nicht etwa ein primitiver Fundamentalist, sondern ein gerade hermeneutisch hochsensibler Grossmeister alttestamentlicher Forschung wie Gerhard von Rad vor Jahrzehnten schreiben konnte: „Das Alte Testament ist ein Geschichtsbuch; es spricht von der Geschichte Gottes mit Israel, mit den Völkern und der Welt, von der Erschaffung der Welt bis hin zu den Eschata ...“.¹⁸⁹ Man wird dies als Charakterisierung des biblischen Sprechens kaum im Ernst bestreiten können – aber genau darin liegt die entscheidende Frage und die theologische Herausforderung, die, wenn sie theologisch beantwortet werden soll, weder in der Verabschiedung noch im Fundamentalismus landen darf.

Die „mythisch-literarische“ Lösung reicht jedoch noch nicht aus, um das Problem des Zueinanders der beiden Ebenen wirklich zu lösen: In der Textwelt selbst stossen wir auf ihren Zeugnischarakter, der uns auf die Realität des Jenseits dieser Textwelt im Modus von Rede und Tat Gottes verweist. Wir werden dieses Problem nicht los. In der „mythisch-literarischen“ Lösung, unbeschadet ihrer starken Wahrheitsmomente, wird die Eigenart der Texte selber, die im Text über den Text hinaus wollen, doch schlussendlich sistiert, um in der Immanenz der Textwelt verbleiben zu können, und die Texte selbst stehen deshalb in Gefahr, lediglich noch der Anlass mit ihnen verbundener religiöser Ereignisse zu sein.

3. Sakramentalität als Vermittlung von Text und Ereignis

Die Lösung des Problems muss vielmehr auf einer dritten Ebene gesucht werden, in der sich Text und Ereignis in der *Idee der Sakramentalität* verbinden. Was es braucht, ist eine Klärung dessen, was das Handeln Gottes, das die Schrift bezeugt, eigentlich bedeutet und wieso von diesem Handeln gar nicht in einer anderen Weise, als wie die Schrift dies tut, erzählt werden kann.

Im Grunde verweist Ernst-Axel Knauf auf eine Beobachtung, die den Ansatz einer Lösung bilden könnte, die er aber leider, ein wenig fixiert auf seinen „mythisch-literarischen“ Vorschlag, nicht weiterverfolgt. Er sagt: „Auch zahlreiche Rettungserfahrungen aus Fremdherrschaften, welche die Israeliten in den folgenden 500 Jahren gemacht haben, hatten eine Rückwirkung auf den ursprünglichen Exodus-Text. (...) An der Exodus-Geschichte kann man gut zeigen, dass in dieser Tradition

¹⁸⁹ Rad (1962), 370.

historische Erfahrungen vom 12. bis zum 6. vorchristlichen Jahrhundert verarbeitet sind.¹⁹⁰

Was heisst das? Die Rettungserfahrung der kleinen, irgendwann aus Ägypten entkommenen Gruppe ist zum Modell des rettenden Handelns des Gottes Israels geworden. Die Erfahrungen, die hier gemacht und die glaubend als Erfahrungen des Handelns Gottes erkannt wurden, haben sich in der biblischen Erzählung in einem mythischen Text verdichtet, der gerade wegen dieser mythischen Verdichtung noch in der Gegenwart spricht. Wir lesen diesen Text in der Osternacht nicht anders.

Deshalb haben wir den Zugang zu seiner Realität auch nur innerhalb der biblischen Erzählung, wir finden nur *im* Text auch sein „Jenseits“, seine wirkliche Realität und nicht nur mühsam rekonstruierte historische Haftpunkte. Das klingt paradox. Aber eben darin liegt das Geheimnis des Wortes Gottes. Die Schrift bleibt so das Zeugnis von Wort und Tat Gottes. Es sind andererseits eben doch geschichtliche Erfahrungen, die sich in ihr verdichten – und die es erlauben, so verdichtet zu werden.

Denn bei Licht besehen: Dass die merkwürdige Erfahrung einer aus Ägypten entkommenen kleinen Gruppe zum Modell für Gottes rettendes Handeln werden kann – über viele Jahrhunderte bis heute: Das ist eine erstaunliche Tatsache, die einen lange beschäftigen kann. Dürfen wir nun, im Sinne des oben schon im Blick auf Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft Erarbeiteten, noch weiter gehen? Einerseits Dichte der Bedeutung, Vermittlung von wirklicher, wirkender Gottesgegenwart und andererseits eine gewisse Form von Unscheinbarkeit scheinen sich, wie wir gesehen haben, im Handeln Gottes gar nicht auszuschliessen.

4. Die Grundstruktur des Handelns Gottes

Können wir darin vielleicht, im Blick auf den Exodus, sogar eine Grundstruktur des Handelns Gottes entdecken? Ein Stück Brot und ein Schluck Wein bezeichnen wirksam die Gegenwart Jesu und seinen Sieg über den Tod – das grösste Ereignis überhaupt. Ist also Gottes Handeln vielleicht *überhaupt* gebaut wie ein – Sakrament? Jesu Verkündigung von der anbrechenden Herrschaft seines Vaters legte dies uns zumindest nahe: Die anbrechende Herrschaft Gottes ist unscheinbar wie ein Senfkorn – und doch trägt dieses Senfkorn die volle Bedeutung der unmittelbaren Gegenwart Gottes.

¹⁹⁰ Knauf (2010).

Wir meinen also, an der Exodusüberlieferung, als Paradigma des Handelns Gottes und in seiner Relecture von der Gottesherrschaft her, ablesen zu können: Das ist überhaupt die Art und Weise, wie Gott handelt – bis alle Geschichte in seiner offenbaren Gegenwart erfüllt wird.

Auch hier gilt dann, was ebenfalls in unseren Überlegungen zur Gottesherrschaft deutlich wurde: Bedeutungsvoll und zurückhaltend, in der Weise des Senfkorns, aber handelt der, der bis dahin die freie Liebe seiner Kreaturen will. Denn so wie die Bibel den Exodus erzählt, wäre er – wie schon angedeutet – ein Ereignis gewesen, das buchstäblich den gesamten alten Orient (die saloppe Sprechweise sei für einmal gestattet) „aufgemischt“ hätte, in einer geradezu brutalen Unübersehbarkeit: Da verschwindet das Heer einer Grossmacht samt Herrscher im Meer. Man denke nur an die politischen Folgen eines solchen Ereignisses – wenn es denn so stattgefunden hätte. – Aber erzählt konnte es (und die vielen weiteren Ereignisse, die sich eben vermutlich darin verdichtet haben) gar nicht anders werden als eben genau so. Dies ist uns jetzt deutlicher. Denn es war ein wirksames Zeichen der rettenden Gegenwart Gottes und deshalb von unendlicher Bedeutung, die gar nicht anders als in der Weise des Mythos erzählt werden kann. In der Zeichenhaftigkeit löst sich die groteske Disproportion auf und in der Zeichenhaftigkeit vermitteln sich Literatur und Wirklichkeit, Schrift und Geschichte. Die Schrift wird selbst zum *sakramentalen Sinnraum*, in dem die Wahrheit des Ereignisses, an sich teilgebend, aufleuchtet. Nur hier ist sie zugänglich. Tatsächlich – nur so paradox lässt es sich formulieren: Das Jenseits der Schrift gibt es nur innerhalb ihrer.

Die Idee sakramentalen, zeichenhaft-wirksamen Handelns löst also die Aporien des Zueinanders von literarischer und historischer Ebene. Wirksame Zeichenhaftigkeit als Grundstruktur des Handelns Gottes verbindet Wirklichkeit und Gegenwart, Verborgenheit und Bedeutung. Im Blick auf unsere Frage nach dem heilsökonomischen Ort christlicher Liturgiefeier bedeutet dies, dass sie nicht nur in besonderer Weise dem eschatologischen Anbruch der Herrschaft Gottes als Höhepunkt seines Handelns entspricht (und darin natürlich insbesondere dem *mysterium paschale*), sondern, viel grundsätzlicher, in Entsprechung steht zur Grundstruktur des Handelns Gottes, seiner ganzen Weite und Breite.

5. Die Sakramentalität des Handelns Gottes als Voraussetzung christlicher Liturgiefeier

Ja, die grundsätzliche Sakramentalität des Handelns Gottes bildet in bedeutsamer Weise eine Voraussetzung christlicher Liturgiefeier. Nackte, blinde Faktizität ist nicht feierbar. Nur dort, wo Ereignisse zugleich lesbar sind, wo sie also Zeichencharakter haben, bleiben sie für das Gedächtnis und von dort aus für das feiernde Gedenken bedeutsam. Nur als Zeichen kann sich ihre Bedeutung sogar immer noch anreichern, können sie weitere Bedeutung in sich aufnehmen, kann sich ihre Bedeutung geschichtlich entfalten – bis in einen eschatologischen Horizont hinein. *Nur als Zeichen kann eine endliche Wirklichkeit, die nicht Gott ist, die rettende Gegenwart Gottes vermitteln. Die nackte Faktizität vermittelt nichts, sie bleibt geschlossen in sich selbst. Und nur das Zeichen, in dem die Unmittelbarkeit direkter Sichtbarkeit noch vorbehalten und verborgen ist, ermöglicht eine irdische Liturgie, die zwar vermittels des Zeichens an der Liturgie des Himmels teilhat, aber noch nicht einfachhin mit ihr identisch geworden ist.*

Vertiefen wir die liturgietheologisch relevanten Aspekte unserer Einsicht noch ein wenig weiter: Das Entkommen einer kleiner Gruppe von Menschen aus Ägypten ist wirksame Bezeichnung der rettenden Gegenwart Gottes. In, mit und unter dieser Erfahrung des Entkommens, in einer Wahrnehmung des Herzens, der Wahrnehmung einer vielleicht äusserlich sogar recht vieldeutigen Faktizität, scheint plötzlich, für die durch diese Wahrnehmung Betroffenen im Augenblick der Wahrnehmung unbestreitbar, die Gegenwart des rettenden Gottes auf. Im Gedächtnis dieser Gruppe bleiben diese beiden Grössen fest miteinander verknüpft: die rettende Gegenwart Gottes und das Entkommen aus Ägypten. Aber dabei bleibt die Bedeutungsgeschichte dieses Ereignisses nicht stehen. Sie reichert sich an. Die Mosesgruppe ist keineswegs identisch mit dem späteren Israel. Aber in einem komplexen Vorgang wird die Exodusgeschichte zum Paradigma des rettenden Handelns Gottes an Israel, zu einem entscheidenden Moment seines Gründungsmythos. Andere Gruppen, aus denen schliesslich Israel wurde, machen diese Erfahrung zu ihrer eigenen, lesen eigene Erfahrungen in sie ein. Der Vorgang dieser Bedeutungsanreicherung setzt sich fort bis ins Neue Testament, bis hinein in das apokalyptische Zeugnis der Johannesoffenbarung. Damit hat es seine kanonische Gestalt und damit auch eine innere Normativität für alle späteren Zeiten gefunden. Aber auch jetzt ist diese Geschichte nicht zu Ende und setzt sich etwa in jeder

Feier der Osternacht fort, setzt sich überall dort fort, wo Menschen sich in diesem Paradigma der Rettung wiederfinden.

6. Typologische Dynamik, Zeichenstruktur und Liturgie

Die typologische Dynamik jedoch, die diese Geschichte der Bedeutungsanreicherung vorantreibt, die etwa das Textgefüge der Ostervigil überhaupt erst ermöglicht, liegt bereits in der Struktur des ursprünglichen Ereignisses. Denn das Zeichen – das Entkommen aus Ägypten – bleibt hinter dem Bezeichneten – der rettenden Gegenwart Gottes – grundsätzlich zurück.

Ersteres mag in seinem Fortwirken recht schnell wieder in der Banalität des Alltags angekommen oder sogar von der Sehnsucht nach den Fleischtöpfen Ägyptens verdrängt worden sein. Die Möglichkeit der Gottvergessenheit scheint hier auf – und die Notwendigkeit feiernden Gedenkens, um der Verheissungskraft des Ereignisses innezubleiben und sie zu vergegenwärtigen.

Die in der Erfahrung der Rettung zugleich miterfahrene Verheissung ist grösser als das Ereignis selbst, weil sie in der „in, mit und unter“ dem Ereignis gegebenen Gegenwart Gottes beruht. Aber dennoch sind beide fest verknüpft: Der rettende und sich als Rettender vergegenwärtigende Gott hat sich genau hier (und nicht da und dort) vergegenwärtigt, im Entkommen einer kleinen Gruppe von Menschen aus Ägypten – und sich damit auch festgelegt. Der rettende Gott ist nämlich genau in seinem rettenden Handeln zugleich der verlässliche und treue: *Gerade in dieser festen Verknüpfung liegt so Möglichkeit und Notwendigkeit feiernden Gedenkens, wirksamer Vergegenwärtigung, öffnet sich aber zugleich Zukunft als Verheissung einer endgültigen und nicht mehr überbietbaren Gottesgegenwart und damit zugleich die Möglichkeit einer sich bis ins Eschatologische anreichernden typologischen Bedeutungsgeschichte.* Es ist gerade die Diskrepanz zwischen Zeichen und Bezeichnetem, die den Raum öffnet, in die eine solche Bedeutungsgeschichte sich einzeichnen kann. Noch einmal: Das Textgefüge der Osternachtfeier wäre ohne eine solche Dynamik nicht denkbar. Sie bezeugt die in den Texten erzählten Ereignisse als gegenwärtig geltend, nicht nur abstrakt und überhaupt, sondern genau im Vollzug dieser Feier. Dies gilt es im Auge zu behalten.

Fassen wir vorerst zusammen und halten fest: Gottes Handeln ist als wirksames Zeichenhandeln Grund und Ermöglichung christlicher Liturgiefeier. Nicht erst sie selbst ist also Zeichenhandeln. Sie beruht auch auf solchem. Zeichenhandeln ist uns dabei auch nicht erst als eschatologisches Zeichenhandeln der senfkornhaft anbrechenden Gottesherrschaft gegeben, sondern ist Grundstruktur allen Handelns Gottes. Im wirksamen Zeichenhandeln verknüpfen sich Wirklichkeit und Gegenwart, Verborgene und Bedeutung zum Zuspiel von Freiheit. Zugleich öffnet sich in der Diskrepanz und doch festen Verknüpfung von Zeichen und Bezeichnetem – indem das vermittelnde Zeichen hinter dem Bezeichneten, der rettenden Gottesgegenwart, immer zurückbleibt – die typologische Dynamik einer je grösseren Bedeutung des Zeichens und zugleich die Zukunft als Verheissung einer eschatologischen, endgültigen und unüberbietbaren Gottesgegenwart.

V. Einer ist Mittler: Über den letzten christologischen Grund aller Sakramentalität und die Teilhabe an der Gottesherrschaft durch die Teilhabe an Christus

Mit der Frage nach der Möglichkeit einer endgültigen und unüberbietbaren Gottesgegenwart im Zeichen blenden wir in unsere einführenden Überlegungen zum heilsökonomischen Ort christlicher Liturgiefeier den dritten noch verbliebenen Horizont ein: den christologischen.

Es hatte sich bereits in mehreren Anläufen gezeigt, dass die Kategorie des Zeichens (in der Gestalt des *wirksamen* Zeichens) nicht allein auf gewissen anthropologischen Grundlagen beruht, sondern dass sie in der *oeconomia salutis* einen bestimmten Ort hat, der ihr erst theologischen Sinn im strengen Verstand verleiht. Wir müssen aber nun noch nach dem letzten theologischen Ermöglichungsgrund solcher Zeichenhaftigkeit fragen, und zwar im Blick auf ihre eschatologische Bestimmung im Rahmen der von Jesus verkündigten und durch ihn anbrechenden Gottesherrschaft.

1. Die Aporie eschatologischer Zeichenhaftigkeit

Denn dass eine solche eschatologische Zeichenhaftigkeit möglich ist, ist keinesfalls selbstverständlich. Tatsächlich stehen wir hier zunächst einmal vor einer Aporie. Wir hatten ja bei unserer Reflexion auf die allgemeine Zeichenstruktur des Handelns Gottes gesehen, wie das Zeichen hinter dem Bezeichneten grundsätzlich zurückbleibt. Wie ist dann eine solche *qualitative* eschatologische Zeichenhaftigkeit möglich, die nicht nur

eine faktische Grenze oder die Perpetuierung des offenen Prozesses im Sinne einer „schlechten Unendlichkeit“ des blossen „immer weiter“ setzt, sondern wirkliche Endgültigkeit und Unüberbietbarkeit? Wir hatten gesagt: Gerade in dieser Diskrepanz öffnet sich der Raum der Verheissung, aber geht dann diese Verheissung nicht ins Leere, wenn die Zeichen hinter dem Bezeichneten grundsätzlich zurückbleiben?

Tatsächlich: Wenn wir innerhalb der Ordnung der Zeichen verbleiben – und dies wollen wir ja –, scheint der Begriff eines eschatologischen Zeichens gänzlich in die Aporie zu geraten. Die Diskrepanz ist von der Kreatur aus grundsätzlich nicht zu schliessen. Keine kreatürliche Wirklichkeit, die Gott in seinem Offenbarungs- und Heilshandeln ergreift, um seine rettende Gegenwart zu vermitteln, ist von sich aus in der Lage, die unendliche Fülle Gottes endgültig und unüberbietbar zu repräsentieren. Jedes Zeichen ist in diesem Sinne vorläufig und transitorisch, jede Repräsentation gebrochen.

Die Alternative bestünde einzig darin, die Ordnung der Zeichen zu verlassen, den Kosmos der Zeichen, der eine eschatologische Gottesgegenwart nicht zulässt, zu zerbrechen im nackten, blossen und unmittelbaren Hervortreten Gottes selbst. Dies wäre das Ende dieses Äons, das Ende der Geschichte als Freiheitsgeschichte, Gericht. Wir haben diese Möglichkeit bereits als Ausdruck einer apokalyptischen Denkform identifiziert.

Diese Denkform bleibt von höchster Dignität. Im theologisch präzisen Spiel ihrer Bilder sucht sie Gott als absolute Zukunft und als frei-personale Grenze der Geschichte zu denken. Sie hat ihren Ursprung tatsächlich dort, wo in der ersttestamentlichen Überlieferung die Frage nach einer absoluten Zukunft auftaucht, einer Zukunft, in der die Geschichte nicht mehr weiterläuft, sondern eine endgültige Erfüllung findet. Letztlich kann nur Gott selbst diese Zukunft sein, alles andere bliebe hinter dem Niveau einer als absolut gedachten Zukunft zurück, wäre grundsätzlich überholbar und vorläufig. Dieser Grundgedanke transformiert sich schon innerhalb der Schrift und dann in der zwischentestamentlichen Literatur, mit dem entscheidenden Ausgangspunkt bei Deuteriojesaja, in einem komplexen und faktoreichen Prozess in die apokalyptische Denkform, wie wir sie schon im Danielbuch und in einzelnen Passagen anderer biblischer Bücher greifen können.

So schwebt im Hintergrund der eschatologischen Überlieferungsstränge des Ersten Testaments tatsächlich eine weitere Aporie: Dort, wo, immer genauer, Gott selbst als

Zukunft des Menschen gedacht wird, wird er konsequent als Subjekt eines unmittelbaren Hervortretens gedacht, das die Geschichte beendet und sich als Gericht vollzieht. Dort aber, wo – beispielsweise in den Figuren einer messianischen Eschatologie – Zukunft als Heilszukunft entworfen wird, die nicht mit dem Gericht einfachhin identisch ist, bleibt die Zukunft immer eine relative. Sie kann als solche nicht absolut gedacht werden. Sie bleibt relativ, vorläufig und überholbar. So entsteht eine Schwebelage, die innerhalb des ersttestamentlichen Horizonts nicht gelöst werden kann und deshalb diesen Horizont offen hält. Ohne diesen Horizont würde indes das in Jesus Gekommene und Kommende vollständig unverständlich.

Wir haben schon oben gesehen: Auch für Jesus bleibt die apokalyptische Denkform in ihrem zentralen Punkt der selbstverständliche Horizont seiner Verkündigung. Auch für ihn ist Gott selbst die absolute Zukunft des Menschen. Gottesherrschaft bedeutet Gottunmittelbarkeit – auch schon in ihrem durch Jesus nach den Menschen greifenden Anbruch. Aber wir haben auch gesehen, wie dieser bleibende apokalyptische Rahmen entscheidend modifiziert wird durch das unerwartbare und unableitbare Wunder der Barmherzigkeit Gottes. Gott ist da – aber er verhüllt seine Gegenwart zugunsten des Menschen. *Die Verkündigung Jesu selbst zwingt uns also, innerhalb des Kosmos der Zeichen zu verbleiben.* In der in Jesus kommenden Gottesherrschaft, die dennoch wahrhaft und wirklich schon Gottesherrschaft ist, vermittelt sich Gottesgegenwart noch immer im Zeichen – bis der Menschensohn kommt auf den Wolken des Himmels (Mt 24,30). Wir leben noch in der Stunde der Zeichen, für uns ist sie noch nicht vorbei und deshalb ist für uns auch noch nicht die Stunde unserer irdischen Liturgie vorbei, die Liturgie der „armen Gebärden“,¹⁹¹ die doch schon den Himmel in sich tragen.

2. Die Menschheit Christi in der unio hypostatica als instrumentum coniunctum eschatologischer Zeichenhaftigkeit

Aber dann stellt sich umso mehr die Frage: Wie ist solche eschatologische Zeichenhaftigkeit möglich? Wir haben bereits gesehen, dass von der Kreatur als solcher aus die Diskrepanz nicht zu schliessen ist. Ist sie es von Gott aus? Wir können die Antwort auf diese Frage hier nicht so entfalten, wie es im Blick auf ihr sachliches Gewicht im Rahmen der Grundlegung einer dogmatischen Christologie notwendig

¹⁹¹ „Gottes Sohn ist kommen / uns allen zu Frommen / hier auf diese Erden / in armen Gebärden, / dass er uns von Sünde / freie und entbinde.“ Evangelisches Gesangbuch (1995), Nr. 5. Uns scheint die Rede von den „armen Gebärden“ in ihrem christologischen Grund so etwas wie eine sakramentale Grundformel darzustellen.

wäre, sondern nur kurz und knapp und auf dem Hintergrund des doch schon Erarbeiteten so formulieren, dass wir davon eine elementare Plausibilisierung des Gedankens erhoffen.

Die Herrschaft der eschatologischen Barmherzigkeit Gottes, die sich im wirksamen Zeichen vermittelt, ist nur möglich, wenn Gott eine in den Eigenstand der Kreatur entlassene Wirklichkeit nicht erst sekundär ergreift, um sie zum Zeichen seiner Gegenwart zu machen. Vielmehr wird sie allein dann möglich, wenn er eine geschöpfliche Wirklichkeit als Zeichen seiner Gegenwart so annimmt, dass er sie annehmend allererst schafft. So hat sie nicht in sich selbst, sondern in Gott allein ihren Eigenstand. Sie ist die Wirklichkeit Gottes im anderen seiner selbst. So angenommen werden kann aber nur ein Mensch im Ursprung seines Werdens – und nur im Menschen kann sich der annehmende Gott wirklich aussagen. Wenn dies geschieht, dann geschieht also Menschwerdung Gottes.

Als in jedem Moment seines Daseins von Gott getragen, und zwar so, dass Gott selbst *unmittelbar* der *personale* (dogmatisch genau: in der Person des Logos) Träger dieses Menschen – Jesus von Nazareth – ist, ist er schon in seinem ganzen Dasein die unüberbietbare Selbstexpression Gottes in der Welt. Jeder Moment seines Lebensweges ist Selbstausslegung Gottes im anderen seiner selbst, im Raum der Kreatur, so dass sich darin in einer letzten, nicht mehr überbietbaren Weise Gott in ein Verhältnis zu seiner Kreatur setzt.

Als Selbstexpression und Selbstausslegung Gottes im anderen seiner selbst lässt er Gott anwesend sein, verhüllt, aber wirksam, ist er selbst das wirksame und endgültig-unüberbietbare Zeichen und Sakrament seiner Gegenwart, vermittelt sein Menschsein die Unmittelbarkeit Gottes. So ist er als Mensch der Weg, der *in sich* Wahrheit und Leben Gottes vermittelt (Joh 14,5). Wir wollen dieses johanneische Motiv hier noch ein wenig weiter entfalten.

3. Weg, Wahrheit und Leben: Die sakramental-liturgische Logik des Johannes-Evangeliums als Modell

a) Die Grundstruktur: Fleisch und Geist, Kreuz und Herrlichkeit

Weg ist Jesus in dreifachem Sinn: in der Eröffnung der Möglichkeit einer von ihm bestimmten neuen Lebenspraxis in der Erfüllung der Gebote Gottes; indem er selbst, in seinem Dasein, als fleischgewordener Logos der vermittelnde Weg zu Gott ist, die Tür,

durch die hindurch zu gehen ist, und die neue Jakobsleiter, auf der die Engel auf und nieder steigen, schliesslich aber, indem sein Lebensschicksal zum angenommenen Weg Gottes in der Welt wird. Denn in ihm hat – mit einem Grundgedanken der Christologie Romano Guardinis – Gott ja das Schicksal eines Menschen tatsächlich zu seinem eigenen gemacht und damit „Schicksal erlitten“. Durch diesen Weg wird Gottes Liebesherrlichkeit offenbar. Seine alles zusammenbindende und vollendende Integration aber findet dieser Weg in der „Stunde“ Jesu am Kreuz (Joh 12,23; 13,31f), an dem paradoxerweise die Offenbarung der Liebesherrlichkeit Gottes ihren Höhepunkt erreicht und zum Durchbruch des neuen und endgültigen, österlichen Lebens wird.

Hier, in der Stunde des Kreuzes als der alles zusammenfassenden Integration des Lebenswegs Jesu, entspringt in der johanneischen Schau auch die sakramentale Heilsordnung: Blut und Wasser, Taufe und Eucharistie aus der Seitenwunde des Gekreuzigten; im Augenblick seines Todes aber haucht er das Pneuma, das nach der Verheissung der Abschiedsreden ihn nach seinem Tod vergegenwärtigt und in der provokativen Drastik der Brotrede, und auch dort auf die sakramentale Heilsordnung bezogen, den nicht relativierenden, sondern kontrapunktischen Gegenakzent setzt. Die sakramentale Heilsordnung, die der Radikalität der Fleischwerdung Gottes in ihrer Zeichenlogik entspricht, die sakramentalen Zeichen dem einen christologischen Grundzeichen, verwirklicht sich nur in und durch das Pneuma.

Jesus, der als fleischgewordener Logos *in sich selbst Weg* ist, Vermittlung von Wahrheit und Leben, Vermittlung zur Unmittelbarkeit Gottes, eröffnet, in der wiederum im Pneuma vermittelten, Teilgabe an sich selbst den toraförmigen Weg einer neuen Lebens- und Liebespraxis (die Mass und Grund in seiner Liebeshingabe hat) und den Weg einer sakramental-liturgischen Praxis, die die Teilhabe an ihm, an seinem Weg der Verherrlichung des Vaters durch den Tod hindurch in die endgültige österliche Lebens- und Liebesherrlichkeit, begründet und immer wieder erneuert. Wir sehen also, dass die Momente des Wegmotivs aufs engste miteinander verknüpft sind, jedes Moment hat an allen anderen Anteil. Ihr letzter Grund aber ist die Annahme des Fleisches durch den Logos, ihr Integral und äusserster Punkt der Tod Jesu, der aber gerade bei Johannes – wie wir eben sahen – bereits erfüllt ist von der Vermittlung österlicher Heilswirklichkeit und damit als Momentum des mysterium paschale, dessen Zielpunkt die Liebesherrlichkeit des Vaters ist, gedeutet wird.

All diese Fäden müssen in einem Gesamtentwurf einer Theologie der Liturgie wieder aufgegriffen und entfaltet werden, hier besonders unter dem Leitthema einer Theologie des mysterium paschale. Für unsere gegenwärtige Aufgabe einer heilsökonomischen Verortung der Liturgie, nun in ihrem christologischen Grund, ist aber im Zusammenhang johanneischer Theologie, die hier besonders fruchtbar ist, eine Grundstruktur dieses Evangeliums von besonderer Bedeutung.

b) Christologische Reduktion: die vielen Zeichen in dem einen Zeichen

Gegen Rudolf Bultmanns Johannesdeutung,¹⁹² die das Johannesevangelium bekannterweise geradezu als „antisakramental“, mindestens jedoch als sakramental desinteressiert auslegte, ist mit Oskar Cullmann¹⁹³ u.v.a. (bis in die jüngste Diskussion) der sakramentale Zug dieses Evangeliums festzuhalten. Wie durchgehend dieser Zug ist, ob man ihn so stark wie Cullmann formuliert oder – möglicherweise sogar erheblich – vorsichtiger¹⁹⁴, kann hier nicht geklärt werden, auch nicht, wie er genauer mit der theologischen Gesamtkonzeption des Evangeliums zusammenhängt. Diese Fragen müssen hier aber auch nicht geklärt werden, so bedeutsam beide wären. Uns geht es hier um den von diesen Fragen relativ unabhängigen strukturellen Zug johanneischer Rede von den Sakramenten und seinen Zusammenhang mit der Basisaussage der Christologie dieses Evangeliums.

Es muss auffallen, dass Johannes in seinem gesamten Evangelium jede direkte Rede von den Sakramenten vermeidet. Er vermeidet die Verwendung des Kerns der traditionellen Taufterminologie und er inszeniert im Zusammenhang der Überlieferung vom letzten Mahl Jesu eine gewaltige semantische Lücke: Er lässt die Ätiologie der Eucharistie aus, resp. ersetzt sie durch die Fusswaschungserzählung.

Wenn man aber bereit ist, mindestens in Joh 3 und 6 den sakramentalen Zusammenhang von Taufe und Eucharistie anzuerkennen (oder sie nicht, mit einiger Gewaltsamkeit, kirchlicher Redaktion zuschreibt), dann wird ein struktureller Zug sichtbar. Die sakramentale Rede wird indirekt, aber indem sie indirekt wird, wird sie ganz und gar zurückgenommen in die christologische Selbstexplikation Jesu. Sehr deutlich ist dies

¹⁹² Die in vielen Aspekten genial ist und bleibt! Zu den Sakramenten in zugespitzter, knapper Eindeutigkeit etwa in seiner Auslegung der Fusswaschungserzählung: „In Wahrheit sind für ihn die Sakramente überflüssig“, Bultmann (1959), 360. Ansonsten bleibt die Auslegung dieses Abschnitts in vieler Hinsicht meisterlich.

¹⁹³ Cullmann (1962), 38–110.

¹⁹⁴ Der Verfasser neigt zu einer starken Deutung.

z.B. in der Brotrede, in der bekanntlich die Traditionselemente der Abendmahlsparadosis sehr spät, in dem so viel diskutierten eucharistischen Schlussstück auftauchen, eingebettet in eine grosse christologische Offenbarungsrede. Das aber heisst: *Indem Johannes auf jede explizite Rede von den Sakramenten verzichtet, werden diese in ihrem christologischen Grund deutlich.*

Der fleischgewordene Logos ist also *das eine grosse Grundzeichen*, das eschatologische Ursakrament, aus dem alle anderen Sakramente hervorgehen. Die paradoxe Zuspitzung der Brotrede z.B., in der schliesslich alles am Fleisch zu hängen scheint und dann doch das Fleisch nichts nützt, lässt sich zeichentheoretisch und sakramental sofort auflösen. Ja, in der Tat: Das Fleisch in sich nützt nichts. Es ist als solches auch für Johannes nichts weiter als der Ausdruck geschöpflicher Hinfälligkeit und Sündenbelastung, von Schwäche, Schuld und Tod. Es ist genuiner Teil der Welt, in der typisch johanneischen Färbung dieses Ausdrucks.

Aber das durch den Logos angenommene Fleisch – und allein dieses Fleisch – vermittelt den Zugang zur Gottesherrlichkeit und so ist es eschatologisches Heilszeichen schlechthin und deshalb Grund aller Sakramentalität.

c) Eine österliche Perspektive

Treiben wir den Gedanken im Sinne unserer Fundamentalperspektive, in der es um die Erhellung des heilsökonomischen Ortes der Liturgie geht, noch weiter. Das Johannesevangelium ist bekanntlich ein Evangelium in konsequent österlicher Perspektive. Im Osterlicht legt es die Tiefendimensionen der Jesusüberlieferung frei. Auch von hier aus gewinnt die spezifische Form seiner Rede von den Sakramenten noch einmal Sinn.

Denn die Begegnung mit dem Fleischgewordenen findet jetzt in den Sakramenten statt: Die nachösterliche sakramental-liturgische Praxis der Kirche wird durch die spezifische Weise, wie das Evangelium davon redet, in ihrem christologischen Grund durchsichtig. Durch die „christologische Reduktion“, die das Evangelium vorösterlich, wenn auch und gerade im Licht von Ostern vornimmt, wird die nachösterliche sakramental-liturgische Praxis der Kirche als Medium der Christusbegegnung deutlich. Sie ist jetzt der Ort seiner Sichtbarkeit, weil die vielen Zeichen in dem einen Urzeichen des fleischgewordenen Logos ihren Ursprung haben. Das berühmte Wort von Leo d. Gr.

drängt sich als Axiom einer sakramental-liturgischen Hermeneutik hier unmittelbar auf: „Was an Jesus sichtbar war, ist in die Mysterien eingegangen.“ (Sermo 74,3)

Der jetzt Erhöhte und in seiner Erhöhung auch Verborgene bleibt das eine Urzeichen des Heils. Aber seine Selbstkommunikation im Pneuma geschieht nun durch die transitorischen Zeichen seiner Kirche. In ihnen geschieht je und je seine Epiphanie in paradoxer Weise: Er leuchtet auf, ohne dass er gesehen werden kann, und in seinem Aufleuchten entzieht er sich sofort wieder. Dies bleibt so, bis Raum und Zeit des alten Äons endgültig verschwinden. Dies aber geschieht erst – so dürfen wir unsere johanneische Reflexion paulinisch fortspinnen –, wenn der Tod als der letzte Feind besiegt wird (1 Kor 15,26). Denn der Tod ist Grenze und Verhüllung unserer Raum-Zeit schlechthin. Und so bleibt das Hineindrängen des neuen Äons in den alten, wie sie seit Jesu Auferstehung von den Toten geschieht, verhüllt im Aufleuchten der Zeichen.

Das Prozesshafte, Kontinuierliche des Werdens der neuen Schöpfung, das ja durch die Wirksamkeit der Zeichen real stattfindet, bleibt dabei ebenso verhüllt. Es findet in der transzendenten Innerlichkeit der Einzelnen, der Geschichte, der Schöpfung statt, in den unzugänglichen Innenräumen, die nach der Theologie der Deuteropaulinen verborgen sind in der himmlischen Existenz Christi. Noch einmal: So lange dieser Äon währt, blitzen sie nur je und je auf in der Gestalt der Zeichen (auch jenseits der Liturgie). *Die Zeichen bleiben die Berührungspunkte an der Schnittstelle von altem und neuem Äon, solange der alte währt.* Diese Schnittstelle ist der heilsökonomische Ort der Liturgie.

VI. Die Vorläufigkeit der Ordnung der Zeichen

Aber so ist auch die Ordnung der Zeichen in doppelter Hinsicht vorläufig. Vorläufig ist die Zeichenhaftigkeit der Menschheit Christi (nicht jedoch seine Mittlerschaft).

Vorläufig ist die sakramentale Heilsordnung als Zeit der Kirche.

1. Die Theozentrik der Zeichen und die Erhöhung Christi als Durchbruch der Gottesherrschaft in die Unmittelbarkeit

Die Zeichen vermitteln die Teilhabe an der Herrschaft Gottes. Das heisst: Die Zeichen vermitteln hinein in die Unmittelbarkeit zu Gott. Dies entspricht wiederum der Grundstruktur der Botschaft von der Herrschaft Gottes in der Verkündigung Jesu. Auch diese ist radikal theozentrisch. Jesus verkündigt nicht sich selbst, sondern das Reich seines Vaters. Gerade *in* dieser radikalen Theozentrik ist er der eschatologische Mittler

dieser Herrschaft und gerade von hier aus ergibt sich der höchste denkbare christologische Anspruch.

Dieser Anspruch ist aber eben nur dann adäquat erfasst, wenn er nicht isoliert vom Gottsein Jesu redet – dies wäre immer schon eine Abstraktion, wenn auch eine innerhalb des christologischen Dogmas ebenso notwendige wie durch Missverständnisse gefährdete –, sondern wenn er eben artikuliert, dass mir in dem Menschen Jesus von Nazareth in einer unüberbietbaren Weise Gott begegnet. Das wahre Menschsein dieses Menschen ist das „instrumentum“ der Vermittlung der Herrschaft des Vaters, nicht aber diese Herrschaft selbst. Seine Menschheit vermag dies, weil sie hypostatisch dem Logos geeint ist, deshalb ist sie „instrumentum coniunctum“ und als solches eschatologisches Heilszeichen, selber also sakramental und der Grund aller Sakramentalität. Aber sie bleibt instrumentum. Alle echte Christozentrik, in der sich ausdrückt, dass Jesus die Mitte der gesamten Heilsökonomie ist, muss sich übersteigen zur Theozentrik der Herrschaft Gottes. Mitte, Zentrum ist Jesus als Mittler. *So erfüllt sich die Sinnhaftigkeit der Ordnung der Zeichen nur dann, wenn sie nicht bei sich bleiben, sondern die in ihnen bezeichnete Wirklichkeit vermitteln.*

„Autobasileia“¹⁹⁵ ist Jesus also *nur*, insofern in seinem Handeln Gottes Handeln unmittelbar präsent ist und so in seinem Handeln die Herrschaft Gottes nach den Menschen greift; „Autobasileia“ ist Jesus, weil er als Weg in sich selbst Wahrheit und Leben vermittelt und so in die Herrlichkeit des Vaters führt; schliesslich aber ist er „Autobasileia“, weil er in seiner Auferstehung, Erhöhung und Verklärung vollkommen transparent geworden ist für die Herrschaft Gottes. Denn in diesem Geschehen ist sie zum Durchbruch gekommen und in diesem Geschehen ist deshalb das Menschsein Jesu vollkommen und ohne Verhüllung in sie aufgenommen. Die beiden ersten Weisen sind Weisen der Vermittlung, die dritte aber die Aufhebung aller Vermittlung in die Unmittelbarkeit.

Damit endet natürlich nicht die hypostatische Union, sehr wohl aber die Zeichenhaftigkeit der Menschheit Christi. Denn nun bezeichnet sie nicht mehr, sondern sie lässt Gott unmittelbar *erscheinen*. Ihr vermittelndes Element ist in die Unmittelbarkeit aufgehoben. Vermittelnd aber ist es sehr wohl noch für Mensch,

¹⁹⁵ Origenes, In Mattheum Commentarius, tom. XIV 7, zu Mt 18,23.

Schöpfung und Geschichte, die dieses Ziel noch nicht erreicht haben und durch die Selbstkommunikation des Erhöhten zu ihm hingeführt werden sollen. Das ist die Zeit der Kirche.

2. Die Zeit der Kirche als Zeit der Liturgie und die Parusie

Paul Evdokimov drückt diesen Zusammenhang so aus:

„In Christus ist schon jetzt alles vollendet, aber der kosmische und universelle Widerhall bleibt noch in der Schwebe. Dennoch hört Gott nicht auf zu wirken, er setzt seine Handlungen in den Sakramenten und der Liturgie fort, die die historische Sichtbarkeit Christi verlängern, und dies sind also die immer gegenwärtigen Hilfen Gottes. In ihrer Gesamtheit ist die Liturgie die dramatische Darstellung der biblischen Ereignisse und der historischen Existenz Christi: „Diejenigen, die das Priestertum ausüben, wissen, dass das, was in der Liturgie geschieht, das Abbild des Kommens des Heilandes und des Heilswerks ist.“¹⁹⁶

Noch einmal also: „Was an Christus sichtbar war, ist in die Mysterien eingegangen.“ *Die Zeichenhaftigkeit der Menschheit Christi stellt sich nun massgeblich dar im liturgisch-sakramentalen Handeln der Kirche*, und überall dort, wo in den vielfältigen Zeichen der Gnade und Gegenwart das Handeln Gottes und das Anbrechen seiner Herrschaft für einen Augenblick aufleuchten, die Wirklichkeit transparent wird, Epiphanie sich ereignen kann.

Insofern die Kirche in ihrem Handelns insgesamt eintritt in die Zeichenhaftigkeit der Menschheit Christi, insofern sie also, paulinisch gesprochen, sein Leib ist, ist sie selber eine sakramentale Wirklichkeit. Sie ist jetzt das Grundzeichen in den vielen Zeichen. Die Rede von der Kirche als Grundsakrament hat hier ihren Ort. Diese Rede ist vollständig abhängig von der Ursakramentlichkeit Christi, wie wir in unserer Entwicklung des Gedankens hoffentlich deutlich gemacht haben. Sie ist Grundsakrament gerade und nur als instrumentum des erhöhten Christus, der durch sie die Unmittelbarkeit seiner Gegenwart – und darin der Gegenwart Gottes – durch den Hl. Geist in der Ordnung der Zeichen vermittelt.

¹⁹⁶ Evdokimov (1986), 52. Man beachte die Begrifflichkeit der „dramatischen Darstellung“, deren genauer Sinn uns noch beschäftigen wird. Das Zitat stammt von Theodor von Andida, PG 140, 417, einem Bischof von Anfang des 12. Jahrhunderts, der die Göttliche Liturgie kommentiert hat (vgl. Johannes Hofmann, Theodor, in: BBKL XI. 1996, 866f). Es verdeutlicht sehr schön den eschatologischen und zugleich anamnetischen Sinn der Liturgie.

So lange dieser Äon währt, geschieht das immer nur transitorisch und momenthaft, der geheime Prozess der Wandlung der Wirklichkeit aber geschieht in den unsichtbaren Tiefen und den in Christus verborgenen Höhen der Wirklichkeit (wie oben schon angedeutet wurde). So dauert aber auch die Ordnung der Zeichen bis zum Ende dieses Äons. Sie endet, wenn der Tod als der letzte Feind besiegt wird, der Tod als die alles verhüllende Grenze, die den alten Äon einhüllt. Denn dann ist alle Wirklichkeit eingegangen in die verklarte Transparenz der Menschheit Christi auf die Unmittelbarkeit der Herrschaft Gottes und Gott ist alles in allem:

„Denn er muss herrschen, bis Gott ihm alle Feinde unter die Füße gelegt hat. Der letzte Feind, der entmachtet wird, ist der Tod. Sonst hätte er ihm nicht alles zu Füßen gelegt. Wenn es aber heisst, alles ist unterworfen, ist offenbar der ausgenommen, der ihm alles unterwirft. Wenn ihm dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott herrscht über alles und in allem.“ (1 Kor 15,25-28).

VII. Rückblick

Damit haben wir das Ziel unseres ersten Durchgangs erreicht: *Wir haben den theologischen Ort der Liturgie bestimmt, indem wir den heilsökonomischen Sinn der Ordnung der Zeichen entfaltet haben.* Wir haben nicht isoliert die Liturgie als Zeichenwelt bestimmt, sondern wir sind immer wieder auf die Liturgie gestossen als zentrales Moment in der Ordnung der Zeichen, durch die Gott seine Schöpfung zur Vollendung führt und seinen Heilsplan verwirklicht. Die Notwendigkeit eines solchen Vorgehens hat klassisch Cyprian Vagaggini ausgesprochen; mit seiner Formulierung wollen wir unsere knappe Rückschau beginnen:

„Aus diesem Zusammenhang erhellt, dass die Liturgie nur im Hinblick auf die Kirche verständlich ist, wie man auch die Kirche nicht verstehen kann ohne ihren Bezug auf Christus, und Christus nicht ohne seinen Bezug auf den allgemeinen Heilsplan Gottes und die Heilsgeschichte. Nur auf dem Hintergrund der Heilsgeschichte, des Mysteriums Christi und des Mysteriums der Kirche, kann die Liturgie erfasst werden. Sie ist der besondere, erste und wesentliche Weg, auf dem in der Zeit zwischen Pfingsten und Parusie die Heilsgeschichte, das Mysterium Christi und der Kirche, sich erfüllt.“¹⁹⁷

¹⁹⁷ Vagaggini (1959), 27.

Die Liturgiefeier der christlichen Kirche gewinnt ihre volle theologische Dignität dann, wenn man sie in den denkbar weitesten Horizont hineinstellt:

Gott hat sich von Ewigkeit zu Ewigkeit dazu bestimmt, die Schöpfung, die er sich in echtem Selbststand gegenübergestellt hat, zu einer Vollendung zu führen, die über alle ihre natürlichen Möglichkeiten hinausgeht. Der Weg zu dieser Vollendung trägt einen Namen: Jesus von Nazareth. Er ist immer schon die geheime Mitte aller Wirklichkeit, denn in ihm begegnet Gottes Antlitz inmitten der Geschichte. Dies aber ist die letzte Sehnsucht aller Wesen, die selbst ein menschliches Antlitz tragen, ja des ganzen Kosmos: Ihre letzte Dynamik zielt auf die Begegnung mit dem Antlitz Gottes *mitten in* der Schöpfung. In dem Ereignis seiner Menschwerdung vollendet Gott die Schöpfung zur Unmittelbarkeit, indem er zugleich in Jesus von Nazareth dieses Antlitz schenkt. Er richtet die Herrschaft seiner Barmherzigkeit inmitten von Tod und Sünde auf, ja, er richtet sie so auf, dass er in Jesus Schicksal erleidet bis zur unschuldigen Übernahme des Fluchtods des Sünders. Aber an dieser bis zum Äussersten durchgehaltenen Liebe stirbt der Tod. Im Ereignis von Ostern ist Gott als absolute Zukunft des Menschen – und dies ist nichts anderes als das, was wir in apokalyptischer Sprache den neuen Äon nennen – schon endgültig da. In ihm berührt der neue Äon der Zukunft Gottes den alten des Todes, der Sünde, des Zorns Gottes und des tötenden Nomos. Aber all dies ist nicht offen da, die Verhüllung des alten Äons wird zum Raum und Kairos der begnadeten Freiheit, die Initiative Gottes glaubend, liebend und hoffend zu beantworten. So ist die Sprache der Barmherzigkeit Gottes die Sprache seiner Liebeszeichen, in der sie sich verhüllt und entbirgt zugleich. Das Zeichen aller Zeichen aber ist der Menschgewordene selbst. In seiner Erhöhung will er alle Wirklichkeit hineinziehen in die Lebensherrlichkeit der Zukunft Gottes. Er kommuniziert sich selbst in seiner Verklärung im Pneuma. Als der Erhöhte ist er zugleich der Entzogene wie der Gegenwärtige. Gegenwärtig aber ist er durch den Leib seiner Kirche. Sie selbst ist so wiederum wirksames Zeichen: Sie vermittelt seine Gegenwart und nicht sich selbst. Sonst pervertiert sie sich.¹⁹⁸

¹⁹⁸ Sie wird dann – um eine Begrifflichkeit H. Stengers aufzugreifen – vom Symbol zum Diabol. Davor ist sie nicht geschützt. Im Gegenteil: Es ist für sie *als Zeichenwirklichkeit* gerade die erschreckende *Grundmöglichkeit* der Perversion: *Corruptio optimi pessima*. Es ist möglich, ein gültiges Sakrament, eine Liturgie so zu feiern, dass sie gerade durch ihre Gültigkeit und Realität zum furchtbaren Gericht über die Vorstehenden werden (und nicht allein über die ein Sakrament im klassischen Sinn Empfangenden). Gehalten ist sie durch den rettenden Gott, der seine eschatologische

Christliche Liturgiefeier spielt also an der Schnittstelle von altem und neuem Äon. In ihren Zeichen vermittelt sich seine Gegenwart im alten, in der paradoxen Einheit von Glauben und Schauen, Verhüllung und Epiphanie, Repräsentation und Entzug. Anders als das eine Grundzeichen der Menschheit Christi sind diese Zeichen transitorisch, sie gewähren ein kurzes Aufleuchten, eine sich im handelnden Vollzug einstellende Epiphanie, sichtbar nur für die Augen des Glaubens, die sie als Zeichenwirklichkeit wahrzunehmen vermögen. In ihrer Wirksamkeit jedoch wandeln sie die Welt. Durch sie ereignet sich das Werden der neuen Schöpfung, drängt Christus auf dem Weg zur Parusie in die Wirklichkeit hinein, schenkt sich dem Einzelnen die Möglichkeit der Realisation des Geglaubten, verhüllt und verborgen zwar und doch so, dass damit seine Existenz immer tiefer hineinwächst in die Relation der Unmittelbarkeit zu Gott, in seine eschatologische Heilsgegenwart. Dabei ist die Feier der Liturgie ohne Zweifel nicht der einzige Weg (SC 9), aber doch wesentlich und unverzichtbar im Selbstvollzug der Kirche, wie das II. Vaticanum zu recht sagt, „Quelle und Höhepunkt“ (SC 10). Sie ist insgesamt und normalerweise via regia – ohne dass damit der Gnade Gottes Grenzen gesetzt werden sollen.

Auch die Zeichenhaftigkeit der Menschheit Christi ist indes zuletzt transitorisch. Dies aber nicht etwa deshalb, weil Gott seine Menschwerdung zurücknehmen würde – im Gegenteil. Vielmehr gerade deshalb, weil die ganze Wirklichkeit durchsichtig geworden ist für die unmittelbare Gegenwart Gottes. Alle Liturgie der Zeichen zielt über sich hinaus auf diesen Punkt. Sie nimmt teil an der Verklärung der Menschheit Christi. Die Kirche erscheint dann unter dem Bild der vollkommenen himmlischen Stadt und damit als Inbegriff der neuen Schöpfung und als Braut, die ihrem Bräutigam unmittelbar begegnet. Geht mit der Ordnung der Zeichen auch die Liturgie als solche zu Ende? Nein, sie ist nur ganz aufgehoben in die Liturgie des Himmels, in der alle Geschöpfe ihre Relation zu Gott unmittelbar schauend realisieren. Denn die himmlische Stadt kennt keinen Tempel: Die himmlische Liturgie ist eine Liturgie ohne verhüllende Zeichen. Ihr leuchtet ohne alle Vermittlung das Lamm.

Selbstbestimmung nicht mehr untergehen lässt (sonst wäre sie als eschatologische aufgehoben), nur in der letzten Integrität von Dogma und Sakrament. Denn von hier aus kann sie stets Erneuerung finden.

C. Liturgie als darstellendes Handeln

Concede nobis, quaesumus, Domine,
haec digne frequentare mysteria, quia,
quoties huius hostiae commemoratio
celebratur, opus nostrae redemptionis
exercetur.¹⁹⁹

Auch diesen Text wollen wir hier nicht interpretieren. Wieder wollen wir uns von ihm die Frage stellen lassen. Bekanntlich ist er einer der mestdiskutierten liturgischen Texte in der Debatte um die Mysteriengegenwart, also der Frage, wie unser Heil in der liturgischen Feier präsent ist. Dabei hat man möglicherweise eine noch elementarere Frage zu wenig gestellt. Sie ist für eine theologische Handlungstheorie der Liturgie die elementarste Frage überhaupt: Wie verschränken sich im liturgischen Geschehen göttliches und menschliches Handeln zur Einheit der Sakramentalität?

I. Zeichen und Handlung

1. Liturgie als darstellendes Zeichenhandeln

Wir haben seit dem Beginn unserer Reflexion auf den heilsökonomischen Ort der Liturgie und die Ordnung der Zeichen diese Zeichen eingebettet gedacht in die Dynamik des Handelns. Als wirksame Zeichen sind sie Teil des Geschehens der Zeitigung des ewigen Heilsratschlusses Gottes, in dem er die Schöpfung zur Vollendung führt. Sie sind Erscheinung seines Handelns. Sie sind dann als Sakrament und Liturgie Erscheinung seines Handelns *im* Handeln der Kirche. Sie sind integraler Bestandteil des Werdens der neuen Schöpfung. Liturgie realisiert die Welt der Zeichen nicht als einen zeitlosen Kosmos, sondern in der Form des *Zeichenhandelns*. Liturgie als solche ist *actio*: Ereignis, nicht Zustand, Ereignis, nicht als natürliches Ereignis, sondern in der Form des Handelns. Auch das Wort in der Liturgie ist immer in diesem Zusammenhang zu betrachten: als Teil eines Vollzugs und damit als Worthandlung.

Wir sind, wie selbstverständlich, von diesem Handlungscharakter der Zeichen ausgegangen, weil er sich aus der heilsökonomischen Verortung der Liturgie, als

¹⁹⁹ GeV 1196, Gabengebet am Gründonnerstag, Messe vom letzten Abendmahl. Zit. nach Pascher (1981/1982).

Moment des Weges, auf dem Gott die Schöpfung zur Vollendung führt, zwingend ergibt. Bislang haben wir jedoch noch nicht reflektiert, was dies für die Eigenart solchen Zeichenhandelns bedeutet: Um welchen Typ von Handlung geht es genauer? Denn der Hinweis darauf, dass es eben *Zeichenhandeln* sei, erschöpft diese Frage noch nicht. Die Bestimmung als Zeichenhandeln ordnet dieses Handeln vielmehr in einer ganz bestimmten Weise ein in den Kosmos des Handelns, grenzt ihn darin ab, bezieht ihn auf das Subjekt des Handelns, bestimmt den Modus seiner Wirksamkeit usw. Dies gilt es nun zu explizieren. Diese Explikation, die das Zeichenhandeln der Liturgie als *darstellendes* Handeln erfasst, ist der entscheidende Weg, um die Handlungsform der Liturgie dann noch umfassender als Spiel (mit all den weiteren Implikationen) zu verstehen. Wir beschreiten damit einen Weg zunehmender Integration, der zunächst in der heilsökonomischen Situierung der Liturgie auf die Wirklichkeit der Zeichen stösst, dann liturgisches Zeichenhandeln im Blick auf den spezifischen Handlungscharakter und das Subjekt der Handlung als Darstellung versteht, um schlussendlich die Mannigfaltigkeit darstellenden Zeichenhandelns im Raum der Liturgie in der Handlungsform des Spiels zu einen.

Wenn wir den Begriff des „darstellenden Handelns“²⁰⁰ aufnehmen, rezipieren wir dabei selbstverständlich die geniale Begriffsbildung Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers.²⁰¹ Wir tun dies in einer sehr freien Weise, die der Schleiermacher-

²⁰⁰ Nur zu dokumentarischen Zwecken – aus den in der folgenden Anmerkung genannten Gründen – einige Kernaussagen Schleiermachers: „Der Cultus ist darstellende Mittheilung und mittheilende Darstellung des gemeinsamen christlichen Sinnes.“ *Praktische Theologie*, 145. Man beachte die kommunikativ-ekklesiale Komponente! In der „Christlichen Sitte“, 545 schreibt Schleiermacher, das darstellende Handeln sei „das Äusserlichwerden des inneren, der Ausdruck des Gefühls in organischen Acten.“ Der schlechterdings grundlegende Begriff des Gefühls bei Schleiermacher kann hier nicht geklärt werden, es sei nur seine gegenüber dem Alltagsgebrauch abweichende Bedeutung als Warnung vor einem falschen Verständnis vermerkt. Der ekklesiologische Sinn des Gottesdiensts wird hier deutlich (*Praktische Theologie*, 65): „Der eigentliche Zweck der religiösen Gemeinschaft ist also das Circulation des religiösen Interesses.“ Diese Zirkulation geschieht durch die darstellende Mittheilung im Gottesdienst. Zum Zusammenhang Kunst – Gottesdienst – Mittheilung in § 280 der „Kurzen Darstellung“: „Die erbauende Wirksamkeit im christlichen Cultus beruht überwiegend auf der Mittheilung des zum Gedanken gewordenen frommen Selbstbewusstseins, und es kann eine Theorie darüber nur geben, sofern diese Mittheilung als Kunst kann angesehen werden.“ Der Begriff des frommen Selbstbewusstseins ist ein weiterer Zentralbegriff, der hier leider nicht erläutert werden kann. Kunst selbst ist Darstellung: „Alle Kunst hat in der Darstellung ihr Wesen, und alles was nichts anderes sein will als Darstellung ist Kunst.“ (*Praktische Theologie*, 71). Deshalb ist Gottesdienst kunstförmig! Schliesslich noch die kraftvolle Umschreibung des Gottesdienstes in der „christlichen Sitte“, 525f.: „Inbegriff aller Handlungen, durch welche wir uns als Organe Gottes vermöge des göttlichen Geistes darstellen.“ Der pneumatologische Bezug und die Rede vom Organ öffnet noch einmal ganz neue theologische Dimensionen. Hier ist wirklich ein liturgiethologischer Anknüpfungspunkt für ein Gespräch mit Schleiermacher gegeben, das mit ihm über ihn hinausführt.

²⁰¹ Wie Thomas von Aquin ist Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher ein architektonischer Denker. Architektonisch bedeutet, dass der Sinn jeder Aussage durch ihren Ort im Zusammenhang des Ganzen

Rezeption der liberalen Theologie verpflichteten Liturgik in einer gewissen Weise kontrapunktisch gegenüber steht. Kontrapunktik bedeutet nicht einfach Ablehnung, sehr wohl aber die Formulierung einer Gegenstimme.²⁰²

Diese Kontrapunktik gewinnt ihre Grundfigur darin, dass wir Schleiermachers Begriff des darstellenden Handelns beziehen auf unsere heilsökonomische Entwicklung des Begriffs des wirksamen Zeichens. Damit steht zunächst die Frage nach der Wirkweise darstellenden Handelns im Raum, eine Frage, die unsere Aufnahme der Begrifflichkeit Schleiermachers in dem Augenblick zu beenden scheint, wo wir mit ihr beginnen wollen. Grenzt doch Schleiermacher den Begriff des darstellenden Handelns handlungstheoretisch gerade systematisch ab vom Begriff des wirksamen Handelns: Darstellendes Handeln wirkt nicht.²⁰³ Aber ist das richtig? Ist denn darstellendes Handeln tatsächlich unwirksam? Dies meint Schleiermacher dann auch nicht so einfach; was hier ausgegrenzt wird, ist Wirksamkeit als Produktion, ist die Hervorbringung eines ausserhalb des Handlungsvollzuges liegenden, losgelösten Resultats, in dem die Handlung zum blossen Mittel auf dem Weg zum Ziel wird. Aber tatsächlich hat

bestimmt wird. Ähnlich wie bei Thomas macht es fast keinen Sinn, Schleiermacher bloss zu „konsultieren“, man muss ihn im Zusammenhang „studieren“ und immer wieder die gestaltbildenden Koordinaten der architektonischen Ganzheit seines Denkens im Blick behalten. Man greift ansonsten fast immer fehl, weil man den Ort einer Aussage im systematischen Zusammenhang beinahe zwangsläufig verkennt. Es reicht also in keiner Weise, wenn man wissen will, was „darstellendes Handeln“ bedeutet, ein paar wenige Seiten in den Vorlesungen über die praktische Theologie zu lesen. Es gilt immer die „christliche Sitte“, die „Glaubenslehre“ und die „Kurze Darstellung“ (und noch mehr) im Blick zu behalten. Es ist in unserem Rahmen allerdings vollkommen unmöglich, eine solche Erschliessung des Begriffs durchzuführen. Ich kann dazu nur auf die vorbildliche Arbeit von Stroh (1998) verweisen. Der Begriff des darstellenden Handelns hat jedoch den Vorteil, dass er *in sich*, noch diesseits der genauen Klärung seiner Bedeutung im System Schleiermachers, ein hohes Mass an Erstplausibilität aufweist. Er hat nicht nur einen „Ort im System“, sondern er verweist wirklich auf ein Phänomen. Es ist einer jener „Wünschelrutenbegriffe“, die tatsächlich einen Wirklichkeitsbereich öffnen. Mit einem Schlag tut sich ein handlungstheoretischer Grundzusammenhang auf. In seiner systematischen Rekonstruktion, wie sie von Stroh vorbildlich geleistet wird, geht diese phänomenerhellende Kraft des Begriffs manchmal beinahe unter – so wertvoll und notwendig eine solche Rekonstruktion ist. Wir verwenden ihn deshalb (gestützt auf eigene lange Beschäftigung mit Schleiermacher über die Liturgie hinaus, gestützt auch auf eigene Studien zum Begriff des darstellenden Handelns, gestützt auf die Gelehrsamkeit anderer) hier gänzlich *ohne* gelehrtes Stahlpanzerwerk. Denn es geht uns nicht um Schleiermacherinterpretation, sondern ganz schlicht um die Erhellungskraft seiner Begriffsbildung für das Phänomen Gottesdienst.

²⁰² Der Verfasser weiss das Erbe der grossen Vertreter der liberalen Theologie sehr wohl zu würdigen. Aber als katholischer Schleiermacherleser hat er immer wieder die Entdeckung machen dürfen, dass Schleiermacher grösser ist als seine liberale Rezeption.

²⁰³ „Die Geschäftsthätigkeit geht allemal auf einen Effect aus der ausser der Thätigkeit selbst liegt. Das erhöhte Bewusstsein ist nichts anderes als die Thätigkeit selbst. Wo diese fehlt, ist die Wirkung nicht zu Stande gekommen; es ist nur der äussere Apparat dagewesen. Unterscheiden wir diejenigen Thätigkeiten, welche auf einen solchen Effect ausgehen und nennen sie *wirksame*, und die anderen *darstellende*, welche in sich selbst ruhend doch gemeinsame sind, aber in die Erscheinung hinaustretend nichts gemeinsames haben als das äussere Erscheinen: so liegt in diesem sich mittheilenden Heraustreten und Erscheinen der Thätigkeit das erhöhte Bewusstsein.“ Schleiermacher, Praktische Theologie, 71.

Schleiermacher die Frage nach der Wirksamkeit darstellenden Handelns nicht in der Intensität verfolgt, wie es sachlich nötig gewesen wäre. Denn Wirksamkeit kann sich ganz anders zeigen als in der Weise instrumenteller Herstellung. Diese Fragestellung wird also von unserem Ausgangspunkt im wirksamen Zeichen systematisch an Schleiermachers Begriffsbildung herangetragen. Damit aber wird die handlungstheoretische Kategorie der Darstellung in den Horizont von *Sakramentalität* gestellt – und zwar einer heilsökonomisch und vor allem eschatologisch verstandenen Sakramentalität. Auch dies ist ein kontrapunktisches, fremdes Licht – jenseits der Üblichkeiten der Rezeption. Sakramentalität in heilsökonomisch-eschatologischer Bestimmung führt aber direkt weiter zur Frage: Was wird dargestellt? Und auch hier wird sich unsere Antwort als kontrapunktisch erweisen: lebendig bezogen auf ihre Inspirationsquelle und doch überraschend anders. Aber gerade in diesem fremden Licht erweist sich Schleiermachers Begriffsbildung als unerwartet tragfähig und klärend. Unser Ausgangspunkt ist dabei die Spiegelung eines Werkes der bildenden Kunst im Gedicht.

2. Wirksamkeitsmodus und Eigenart der Handlung

a) Rilkes „Archaischer Torso Apollos“: Kunstwerk, ästhetische Präsenz und Wirksamkeit

Wer schon einmal von einem Kunstwerk erschüttert worden ist, der weiss: Ausdruck wirkt, Expression vermag zu überwältigen, der grossen künstlerischen Darstellung eines Themas eignet Macht und Gewalt,²⁰⁴ sie hat die Kraft, in den Bann zu schlagen. Dies reicht so weit, dass die Begegnung mit Kunst nach der Existenzmitte eines Menschen greift und zur Forderung nach Wandlung und Erneuerung zu werden vermag; Rainer Maria Rilke hat diese Wirkung von Kunst ein für allemal gültig formuliert: „denn da ist keine Stelle, / die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern.“ Hier im Zusammenhang:

²⁰⁴ Die ästhetische Kategorie der „Gewalt“ ist in diesem Zusammenhang ein Lieblingsausdruck meines Freundes, des Regisseurs Simon Helbling, den ich in diesem Zusammenhang für viele einschlägige Gespräche, gemeinsame Seminare und vor allem eigene praktische Erfahrung mit dem darstellenden Handeln auf der Theaterbühne danke.

Archaischer Torso Apollos

Wir kannten nicht sein unerhörtes Haupt,
darin die Augenäpfel reiften. Aber
sein Torso glüht noch wie ein Kandelaber,
in dem sein Schauen, nur zurückgeschraubt,

sich hält und glänzt. Sonst könnte nicht der Bug
der Brust dich blenden, und im leisen Drehen
der Lenden könnte nicht ein Lächeln gehen
zu jener Mitte, die die Zeugung trug.

Sonst stünde dieser Stein entstellt und kurz
unter der Schultern durchsichtigem Sturz
und flimmerte nicht so wie Raubtierfelle;

und bräche nicht aus allen seinen Rändern
aus wie ein Stern: denn da ist keine Stelle,
die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern.²⁰⁵

Von grösster Bedeutung ist in Rilkes lyrischer Formulierung der Wirkung eines Werkes der bildenden Kunst vor allem die selber subjekthafte Qualität, die das Kunstwerk gewinnt. Die Rollen drehen sich um: Der Torso wird nicht nur gesehen, sondern er sieht; mehr noch: Sein Blick trifft den Betrachter – und fordert. Subjekthafte ist dabei das ganze Kunstwerk. Denn es ist Torso, ihm fehlt der Kopf. Aber das geheimnisvolle, unergründliche Lächeln der griechischen archaischen Plastik hat sich in der gesamten Erscheinung des Fragments, in seinen erscheinenden Flächen gleichsam inkarniert, trifft als Blick, wird zur Forderung und gewinnt damit Gewalt über den Betrachter.

Wichtig sind für unsere Fragestellung noch einige weitere Aspekte:

Die Gewalt des Kunstwerks, sein „auratischer“ Charakter (mit Walter Benjamin), seine „Erhabenheit“²⁰⁶, die Wirkung der Expression – über die wir uns später noch genauer verständigen müssen – usw. liegt in ihrem Ursprung, auf der Ebene ihrer primären Gegebenheit, tiefer als in einem einfachen Akt verstehender Bedeutungszuschreibung. Das „Wir“ in Rilkes Gedicht *stellt nicht fest*, dass das nicht mehr unmittelbar

²⁰⁵ Rainer Maria Rilke, Werke. Bd. I/2: Gedicht-Zyklen. Frankfurt a.M. 1980, 313.

²⁰⁶ Wie ein beliebter, wenn auch viel älterer Terminus der gegenwärtigen Ästhetikdiskussion lautet. Vgl. Hanjo Berressem, Erhabene (das), in: Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. Hg. von Ansgar Nünning. 2. überarb. u. erw. Aufl. Stuttgart-Weimar 2001, 148f; Georg W. Bertram, Kunst. Eine philosophische Einführung. Stuttgart 2005, hier der Abschnitt: Unüberschaubarkeit ästhetischer Zeichen (Erhabenheit): 239–244. – Ob der Begriff des Erhabenen – wie oft behauptet wird – den Begriff des Schönen zu ersetzen mag, darf mit Fug bezweifelt werden.

vorhandene archaische Lächeln die *Bedeutung* einer Aufforderung zu einer Änderung des Lebens hat, weil es – semiotisch – den Zeichenvorrat der archaischen Plastik richtig zu lesen vermag oder – hermeneutisch – die Horizonte der Äusserung und Rezeption von Sinn in produktiver Weise verschmelzen. Dass das Lächeln der archaischen Plastik gerade diese Bedeutung hat, wäre nebenbei auch sehr fragwürdig. Und bannt uns nicht gerade die – beinahe möchte man sagen: absolute – Unergründlichkeit dieses Lächelns, an der jede Etikettierung wie „Heiterkeit“ immer neu abgeleitet?

Dabei muss gar nicht bestritten werden, dass es diese Vorgänge der Lektüre der Zeichen und des Verstehens gibt, ja, diese sogar schon auf der Ebene der elementaren Erfassung von Bedeutung sind. Ohne ein Mindestmass der Unterscheidbarkeit durch die Lesbarkeit der Zeichen und durch elementares Verstehen kann das Kunstwerk auch seine Gewalt nicht entfalten, es wäre ununterscheidbar geworden und im Hintergrundrauschen des semiotischen bzw. hermeneutischen Universums verschwunden.

Aber seine Wirkung geht nicht auf im zuschreibenden Erfassen von Bedeutung. Sie ist – unter der gerade gemachten Einschränkung – elementarer. In Rilkes Gedicht jedenfalls werden nicht Bedeutungen zugeschrieben, sondern in der Erscheinung des Kunstwerks trifft der Blick des archaischen Lächelns noch im kopflosen Torso, seine Präsenz bannt den Betrachter und berührt wirkend die Mitte seiner Existenz. An dieser Grenze spielt eine Differenzierungsmöglichkeit von Zeichen und Symbol: Die symbolische Wirksamkeit und Präsenz eines Kunstwerks, seine Aura, ist mehr als die Lesbarkeit seiner Zeichen.

Exkurs: Ästhetische Präsenz und liturgische Mystagogie

Hier ist eine sehr praktische Zwischenbemerkung einzufügen: Man kann den lebendigen Umgang mit Kunst kaum auf eine „wirksamere“ Weise zum Absterben bringen als durch die Verkleisterung des Kunstwerks mit „Bedeutungen“: „Dies bedeute das, dieses jenes.“ Man raubt ihm damit die Möglichkeit, seine Wirkung zu entfalten. Wie viel an Zugang zur Kunst ist auf diese Weise schon, etwa durch schlechten Literaturunterricht in der Schule, verschüttet worden!

Dies gilt aber ebenso für die Liturgie. Es ist gefährlich, Liturgie zu „erklären“. Denn mit der Bedeutungszuschreibung ist der Wirkraum des liturgischen Vollzugs noch nicht

erschlossen. Im besten Fall trifft eine solche Erklärung auf eine natürliche Empfänglichkeit für symbolisch-darstellendes Handeln, im schlechteren bleibt die Zuschreibung völlig äusserlich, weil die „Rezeptoren“ für solches Handeln noch nicht geöffnet worden sind. Dabei soll gar nicht bestritten werden, dass der Kommentar am genau erwogenen Ort wichtige, ja, z.B. im Rahmen des akademischen Unterrichts, unverzichtbare Funktionen haben kann. Hier ist sogar mit Nachdruck darauf zu bestehen, dass Handwerk und Wissen gefragt sind. Aber jeder gute Kommentar erschliesst den Vollzug und weist in ihn ein.²⁰⁷ Dort, wo Liturgie und Kunst erschlossen werden soll, geht es letztlich immer um Formen der Mystagogie. Klassisch hat dies Romano Guardini in seinem Geleitwort zu „Von heiligen Zeichen“ formuliert:

„Die Skizzen dieses Buches sind im Laufe von etwa zehn Jahren entstanden. Sie wollen mithelfen, die liturgische Welt aufzuschliessen. Ihren Verfasser leitet dabei das Empfinden, diese Erschliessung könne nicht nur so geschehen, dass man sagte: Zu der Zeit, unter solchen Einflüssen ist dieser Ritus, jenes Gebet entstanden. Auch nicht nur so, dass man erklärte: Diese Handlung bedeutet das, jene andere jenes; indem man den liturgischen Vorgängen irgendeinen Sinn unterlegte, der tief sein mag, aber nicht aus ihnen selbst deutlich wird, sondern aus einem theoretischen Gedanken abgeleitet ist. In der Liturgie handelt es sich wesentlich nicht um Gedanken, sondern um Wirklichkeiten. Und nicht um vergangene Wirklichkeit, sondern um gegenwärtige, die immer aufs neue geschieht, an uns und durch uns geschieht; um Menschenwirklichkeit in Gestalt und Handlung. Die aber bringt man nicht nahe, indem man sagt: Sie ist damals entstanden, und hat sich so und so entwickelt. Auch nicht, indem man ihr irgendwelche Lehrgedanken unterlegt. Sondern indem man hilft, an der leibhaftigen Gestalt das Innere abzulesen: am Leib die Seele; am irdischen Vorgang das Geistlich-Verborgene. Die Liturgie ist eine Welt heilig-verborgenen, aber immerfort Gestalt werdenden und darin sich offenbarenden Geschehens: sie ist sakramental. Es gilt also vor allem, jenen lebendigen Akt zu lernen, mit dem der glaubende Mensch die ‚sichtbaren Zeichen unsichtbarer Gnade‘ auffasst, empfängt, vollzieht. Um ‚liturgische Bildung‘ handelt es sich in erster Linie, nicht um – davon natürlich nicht zu trennen – ‚liturgische Belehrung‘. Um eine Anweisung, eine Anregung wenigstens zu lebendigem Schauen

²⁰⁷ Übrigens kann die historische Erzählung des grossen Historikers durchaus einen solchen Charakter annehmen. Dies aber nur, weil Historiographie selber auch ästhetische Qualitäten haben *kann*. Dies gilt aber nicht allein für die wirklich grosse Historiographie, sondern u.U. noch über viele Stufen vermittelt. Wer Glück gehabt hat, erinnert sich vielleicht an einen Geschichtslehrer, eine Lehrerin, die zu „bannen“ wussten. „Auch Clio dichtet“ (Hayden White).

und Vollziehen ‚heiliger Zeichen‘. (...) Der Weg zu liturgischem Leben führt nicht durch blosse Belehrung, sondern entscheidenderweise durch Schauen und Tun; das sind die Grundkräfte. Gewiss erleuchtet durch klare Lehre; in den Zusammenhang der katholischen Tradition verwurzelt durch geschichtliche Unterweisung. Aber Schauen und Tun muss es sein; ein lebendiges Auffassen, Erfahren, Vollziehen.“²⁰⁸ Guardinis mystagogisches Programm steht in genauer Entsprechung zu den hier entwickelten Gedanken über ästhetische Präsenz, Darstellung und Wirksamkeit. [Exkurs Ende]

In Rilkes Gedicht fällt schliesslich ein weiterer Punkt besonders auf: Der Torso entfaltet eine Wirkung, die nicht allein im interesselosen Wohlgefallen aufgeht – also in der nach Kant spezifisch ästhetischen Wirkung –, sondern die Sphäre des Ästhetischen überschreitet. Die ästhetische Erscheinung des in den Torso inkarnierten archaischen Lächelns mutiert zum sittlichen Imperativ: „Du musst dein Leben ändern.“ Wir wollen hier lediglich festhalten, dass uns Rilkes Gedicht also darauf hinweist, dass sich die Wirkung von Darstellung und Ausdruck zwar durch ihr Erscheinen – ästhetisch also – vermittelt, aber nicht darin erschöpft.

Ein letzter Aspekt ist für den Modus der Wirksamkeit wichtig: Ich kann an dem Torso in Rilkes Gedicht auch vorbeilaufen, ohne dass irgendetwas geschieht. Oder es kann bei einem oberflächlichen Gefallen bleiben. Es gibt keinerlei Zwangsläufigkeit seiner Wirksamkeit. Diese Wirksamkeit ist also besonderer Art. Sie kommt nicht zustande ohne Beteiligung des Subjekts. Die Gewalt des Kunstwerks ist sanft, seine Macht ohnmächtig. Sie braucht einen Raum der Entfaltung, der bereitet sein muss, eine Offenheit, eine Schwingungsfähigkeit, eine wenigstens minimale Einlassstelle in das Subjekt, von der aus es seine Macht und Gewalt gewinnen kann.

Solche Offenheit liegt nicht allein im Dispositionsraum der Freiheit. Sie ist nicht völlig verfügbar. Es gibt an manchen Tagen eine Trockenheit gegenüber einem Kunstwerk, die trotz bestem Wollen nicht überwindbar ist und die nichts mit einem negativen ästhetischen Urteil zu tun hat. Es gibt Kunstwerke, die uns schon einmal bis ins Innerste berührt haben, um deren Qualität wir auch jetzt noch genau so wissen wie damals – und die uns doch in diesem Augenblick kalt lassen. Das kann ein besonders schmerzliches Erleben sein.

²⁰⁸ Guardini (1981), 7f., 10f.

Es ist offensichtlich, dass es ganz ähnliche Vorgänge auch im Bereich der Liturgie gibt, wenn ein Psalm der Tagzeitenliturgie etwa beim einen Mal völlig offen daliegt und uns mitnimmt in seinen Sinnraum, so intensiv, dass man hinterher nicht mehr einfach derselbe ist wie zuvor, und man beim anderen Mal nur mit Mühe überhaupt den Faden findet. Die Ursachen solchen momentanen Verlustes der Schwingungsfähigkeit sind vielfältig, bei Müdigkeit angefangen. Manche sind behebbar, aber – wie schon gesagt – es gibt hier ein Element der Unverfügbarkeit, die klar macht, wie sehr das ganze Subjekt, der Mensch in seiner leibseelischen Totalität beteiligt ist. Die Wirkung entsteht im intermediären Raum zwischen Subjekt und Kunstwerk, wobei die Einbindung des Subjekts in den sozialen Raum nicht vergessen werden sollte: „Das Herz geht mir über, wenn ich daran denke: wie ich zum Haus Gottes zog in festlicher Schar, mit Jubel und Dank in feiernder Menge.“ (Ps 42,5). Ebenso wichtig ist das Element des Atmosphärischen, das in der jüngeren Ästhetikdiskussion mit Recht eine so wichtige Rolle einnimmt. Dies alles bestimmt den intermediären Raum mit, in dem die Wirkung des Kunstwerks oder eines Gottesdiensts²⁰⁹ sich entfalten *kann* (aber eben nicht muss).

Die Wirkung ist also nicht erzwingbar. Sie ist im letzten unverfügbar. Sie schenkt sich. Dennoch ist die vielfach eingebundene, leibseelische Ganzheit des Subjekts auch als Freiheit beteiligt, jetzt, aktuell, im bewussten Vollzug oder auch als getane Freiheit, die möglicherweise gar nicht mehr bewusst ist, die aber dennoch geöffnet oder verschlossen hat. Die Freiheit vermag wenigstens eine gewisse Disposition für das Unverfügbare zu schaffen, ein Raum, der offen ist für das, was sich nur gibt. „Stell dich vor ein Kunstwerk und lass alle deine Kategorisierungen und Etiketten fallen – das musst du üben, denn es ist schwer – und dann schau, was das Kunstwerk *mit dir* macht.“ – ist zumindest keine schlechte Maxime um eine lebendige Begegnung mit Kunst vorzubereiten und – in wiederum unmittelbar nahe liegender Übertragung – auch nicht für die Einweisung in den fruchtbaren Vollzug liturgischer actio.

Bilanzieren wir: Rilkes selbst künstlerische, hochsensible Reflexion der Wirkung eines Werks der bildenden Kunst hat uns auf den besonderen *Modus* seiner Wirksamkeit aufmerksam gemacht:

²⁰⁹ Dies natürlich immer im Blick auf das opus operantis und nicht das opus operatum, im Blick auf seine geistliche Fruchtbarkeit also – im Normalfall. Diesen Zusatz muss man machen, weil im Blick auf den geistlichen Weg der Einzelnen auch und gerade die Trockenheit zum Instrument der Gnade werden kann.

- Seine Wirksamkeit übersteigt die Lesbarkeit seines semiotischen Codes und seine Verstehbarkeit. Sie geht nicht auf in der Zuschreibung von Bedeutung.
- Seine Wirkung übersteigt u.U. die Sphäre des Ästhetischen, die kantische Sphäre des interesselosen Wohlgefallens so, dass der Mensch im Innersten getroffen wird und sich nicht mehr distanziert zu halten vermag: „Du musst dein Leben ändern.“
- Das Kunstwerk, das solche Wirkungen erzeugen kann, ist doch in anderer Hinsicht gänzlich machtlos. Man kann achtlos an ihm vorübergehen, es in bildungsbürgerlichen Etikettierungen des „immer-schon-Bescheidwissens“ untergehen lassen, man kann in der Sphäre des blossen Gefallens und des Geschmacks verbleiben. Es braucht die Öffnung des Subjekts, den Dispositionsraum der Freiheit für das Unverfügbare, damit die Wirkung des Kunstwerks sich im intermediären Raum zwischen Subjekt und Werk entfalten kann.

b) Das Kunstwerk als verstetigter Gestus der Darstellung

Bislang haben wir uns mit einem Werk der bildenden Kunst im Spiegel eines Werks der Poesie befasst. Vom Handeln war scheinbar noch gar nicht die Rede. Wir haben vielmehr – in der Terminologie Schleiermachers – von der „Darstellung“ als solcher geredet. Wir können ebenso – mit der von Romano Guardini bevorzugten Terminologie – von „Ausdruck“ reden.²¹⁰ Noch nicht haben wir vom „darstellenden *Handeln*“ geredet. Dennoch ging es uns gerade um die Vorbereitung der Klärung des spezifischen Handlungscharakters solchen darstellenden Handelns.

Denn die Weise, wie eine Handlung wirkt, ist aussagekräftig für ihre Eigenart und darstellendes Handeln wirkt eben in der Weise des Darstellens. Wenn das vom aktuellen Handlungsvollzug losgelöste poetische Resultat des Handelns an sich selbst, als Darstellung, wirksam ist, dann ist dies besonders aussagekräftig für die Weise, wie auch das mit dem Handeln unmittelbar verbundene Darstellen wirkt. Würde die Wirksamkeit in der Loslösung von der Aktualität des Handelns verschwinden, müssten wir die Quelle der Wirksamkeit an anderer Stelle suchen. Ist dies aber nicht der Fall, dann ist das für die Bestimmung des darstellenden Handelns sogar besonders aussagekräftig: Wir haben den Wirksamkeitsmodus der Darstellung sozusagen „rein“. Damit erweist sich unser

²¹⁰ Vgl. Guardini (1966), 37–39.

Ausgangspunkt bei der lyrischen Spiegelung eines Werks der bildenden Kunst als gerechtfertigt.

Für Schleiermacher sind nun Kunst und Gottesdienst schlechterdings reine Darstellung. Die besondere Weise, wie sich die Wirkung des archaischen Torso in Rilkes Gedicht spiegelt, führt uns also auch zur Eigenart *liturgischen* Handelns, insofern es „darstellendes Handeln“ oder „Ausdruck“ ist, insofern es den Charakter der Expression hat. Denn Guardini wie Schleiermacher sind beide vom Kunstcharakter der Liturgie überzeugt. Guardinis Satz „Liturgie ist Kunst gewordenes Leben“ könnte fast wörtlich so von Schleiermacher gesagt sein.²¹¹

Vergegenwärtigen wir uns also noch einmal die Wirkung des „Archaischen Torso Apollos“ in Rilkes Gedicht! Ein solches Werk ist – im aristotelischen Sinne – das Resultat von Poiesis, von herstellendem Handeln. Es entspringt der Bearbeitung des Steins. Es wird möglicherweise zu Ende geführt oder bleibt auch hier schon fragmentarisch. Aber ob als vollendetes oder unvollendetes Resultat – es löst sich schlussendlich los vom Künstler. Es erfährt selber Schicksal, wird z.B., wie der Apoll in Rilkes Gedicht, zum Torso.

Im ersten Augenblick scheint es so, als ob das Resultat solcher Poiesis vergleichbar wäre dem herstellenden Handeln eines Handwerkers, der einen Gegenstand des alltäglichen Gebrauchs verfertigt. Und bis zu einem gewissen Mass ist dieser Vergleich auch treffend. Beide entspringen der Bearbeitung von Material, beide zielen auf ein Ergebnis, das sich vom Bearbeitenden loslöst, beide sind deshalb Poiesis – und deshalb zählen beide Weisen der Tätigkeit ursprünglich zu den Artes, wenn auch zu unterschiedlichen Untergruppen.

Aber ist das Kunstwerk tatsächlich identisch mit seinem materiellen Substrat? Ohne Zweifel: Ohne dieses materielle Substrat wäre das Kunstwerk gar nicht in der Welt. Und das Geheimnis der Wirkung, der Aura des Kunstwerks, gerade wo diese Wirkung seine Idealität übersteigt, ist in einer sehr geheimnisvollen Weise verbunden mit seiner Materialität. Könnte man aber nicht mit dem gleichen Recht genauso behaupten, dass das Kunstwerk eigentlich überhaupt nicht einfach „existiert“, sondern dass es nur je und je entsteht, nämlich produktiv im Künstler und rezeptiv im Betrachter, Hörer usw.,

²¹¹ Guardini (1953), 61. – Bei Schleiermacher stände vermutlich „Kultus“ statt „Liturgie“. „Leben“ an Stelle von „religiösem Bewusstsein“ u.ä. ist aber auch bei Schleiermacher durchaus möglich.

manchmal mit Vermittlungen dazwischen?²¹² Was ist das materielle Substrat des Parthenonfrieses? Nichts weiter als einige künstlich herbeigeführte Unebenheiten im Marmor! Der Parthenonfries entsteht durch Imagination je neu.²¹³

Wie aber entsteht das Kunstwerk je neu durch Imagination? Indem es wahrgenommen wird als in seine Materialität inkarnierte Gestaltung, als Ausdruck und Darstellung. Dies ist eine Bestimmung von transzendentaler Weite, die auch für die Kunst der Moderne und der Gegenwart noch zutrifft, wenn sie Werkcharakter, Gegenstandsbezug und Subjektbezug mit künstlerischen Mitteln problematisiert.²¹⁴

Damit aber gewinnt unser handlungstheoretischer Einsatz bei Aristoteles – so richtig er bleibt – eine überraschende Wendung. Das Kunstwerk *als Kunstwerk* ist gerade insofern ein Resultat herstellenden Handelns, als in ihm *mehr* als seine bloße Herstellung zur Erscheinung kommt. Das funktionale Produkt handwerklicher, gar industrieller Produktion ist gänzlich von seinem Herstellungsprozess ablösbar. Natürlich wissen wir um die Herstellung, natürlich hinterlässt die Herstellung ihre Spuren. Aber im Gebrauchsgegenstand²¹⁵ interessiert uns eigentlich nur, dass er gut funktioniert, ja, im funktionierenden Gebrauch tritt die Gegenständlichkeit weitgehend zurück. Aber auch in dem von der künstlerischen Poiesis losgelösten Kunstwerk erscheint noch die Darstellung *als Darstellung* – und damit als Akt. Das Werk der bildenden Kunst ist wie ein vom poetischen Herstellungsprozess losgelöster Gestus,²¹⁶ der in seiner Materialität dauerhafte Gestalt gewonnen hat. Er ist wie seine Verleiblichung – und von daher rührt womöglich die geheimnisvolle Perichorese von Materialität und Zeichen in der Wirkung des Kunstwerks, die sich – so haben wir vorsichtig und vorläufig den Begriff eingeführt – zum Symbol verdichtet.

²¹² Wie in der komponierten und schriftlich notierten Musik des Abendlands.

²¹³ Vgl. Guardini (1962), 37f. (das Beispiel des Parthenonfrieses) und den ganzen Abschnitt „Das Verhältnis zur Wirklichkeit“, 36–42 zur Ontologie des Kunstwerks. Guardini vertritt einen nicht-substantialistischen, letztlich semiotischen Kunstbegriff.

²¹⁴ Darstellung geht weder auf in einem Bezug zu einem gegenständlichen Etwas noch in der Darstellung der Innerlichkeit des Künstlers. Selbst wenn diese Bezüge radikal wegfallen – was im Blick auf die Kunst der Moderne und der Gegenwart (neben vielen Gegenbewegungen in der Kunst der Moderne / Gegenwart selbst) sich viel komplexer und weniger eindeutig darstellt, als das Klischee will – entsteht Kunst nur als Gestaltung. Damit ist sie aber immer wesentlich Darstellung. Dies gilt selbst noch für Marcel Duchamps Ready-made „Fountain“ und dessen ironische Befragung aller gängigen Kunstbegriffe oder John Cages 4‘33“ – um zwei Schlüsselwerke der Moderne zu nennen.

²¹⁵ Ich sehe hier bewusst ab von der Frage des Designs, der künstlerischen Dimension der handwerklichen Tätigkeit, dem sog. „Kunsth Handwerk“ usw. Umgekehrt ist gerade nicht vergessen (Poiesis!), dass auch die künstlerische Tätigkeit eine handwerkliche und technische Dimension hat. Dies stellt aber unsere auf das Grundsätzliche zielende Klärung nicht in Frage.

²¹⁶ Wir unterscheiden an dieser Stelle nicht systematisch zwischen Geste und Gebärde.

Das Werk der bildenden Kunst, obgleich losgelöst vom Vorgang der Poiesis, bleibt also konstitutiv auf das Handeln bezogen. In seinem Charakter als Darstellung erscheint der Akt der Darstellung immer mit.²¹⁷ Er inkarniert sich in seiner materiegebundenen und sie dennoch überschreitenden Zeichenwelt, deren Wahrnehmung das Kunstwerk allererst wieder von der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt.

Kommen wir auf seine Wirkung zurück! Wir können jetzt sagen: Im Prozess seiner Poiesis wurde die natürliche Welt verändert, ein Stein behauen, eine Leinwand bemalt usw. Aber wenn es vollendet ist, wenn es einfach da ist, wenn der poietische Akt, der es hervorgebracht hat, abgeschlossen ist, dann wird die Welt nicht mehr verändert – aber es wirkt dennoch. Jetzt, in dem Augenblick, wo es als Kunstwerk allererst dasteht, verändert es die Welt nicht mehr in ihrer natürlichen Struktur – aber es ist, nun erst als es selbst und nicht mehr in der Weise, dass es hervorgebracht *wird*, als Handlung sichtbar. So kommt – wir deuteten es bereits an – im Werk der bildenden Kunst rein heraus, wie darstellendes Handeln wirkt. Der poietische Aspekt tritt zurück, das darstellende Handeln tritt heraus und wird deutlich in der Weise eines verstetigten Gestus, indem es sich in der Materialität inkarniert und Gestalt gewinnt.

Halten wir noch einmal fest: *Es verändert die natürliche Welt nicht mehr*, es ist einfach da, es *präsentiert* sich als in seiner Materialität verstetigter Gestus der Darstellung, es „will“ nichts anderes als eben dies. Und nun müssen wir sagen: *Gerade so* wirkt es, wirkt es tatsächlich so, wie wir es oben anhand von Rilkes Gedicht über den archaischen Torso ausgelotet haben. Man möchte hier den Fluss des Textes unterbrechen, um dem Staunen Raum zu geben!

Das Kunstwerk wirkt, nach dem Abschluss seiner poietischen Hervorbringung im reinen Modus der Darstellung: Es produziert nicht, es entäussert sich – sofern es als Kunstwerk betrachtet wird – nicht in die Erfüllung seiner Funktion, nicht in die Entfremdung des Warencharakters und nicht in die Flüchtigkeit der Dienstleistung. In genau diesem Sinne hat Schleiermacher vollkommen recht, wenn er das darstellende

²¹⁷ Diese Einsicht sollte uns nicht zu dem Kurzschluss verführen, dass deshalb alle Begegnung mit Kunst an der Erfassung der Intention des Künstlers interessiert sein müsste. Ohne dieses komplexe Problem hier angemessen diskutieren zu können, gilt auch hier: Die konstitutive Aktbezogenheit der Darstellung schränkt nicht ein, dass das Kunstwerk in der Begegnung allererst wieder entsteht, dass es sich in seiner Objektivierung und Verleiblichung auch vom Künstler gelöst hat, dass es so eine eigene Geschichte freisetzt, dass es – Gott sei Dank! – mehr enthält als die Intention seines Schöpfers usw.

Handeln vom wirkenden Handeln abgrenzt. Denn in diesem Sinne wirkt es nicht. Denn dann wäre es nur Mittel zum Zweck.

Das heisst natürlich nicht, dass ein Kunstwerk nicht die Funktion bürgerlicher Repräsentation erfüllen kann und dass es nicht verkauft werden könnte (und das Problem des Gebrauchsgegenstands, der in seiner Funktionalität schön ist, haben wir ja bewusst beiseite gelassen). Ja, dass gerade in der älteren Kunst Kunstcharakter, Handwerk und Funktion miteinander verschmolzen sind, ist selbstverständlich. Aber wer ein Kunstwerk nur als Mittel zum Zweck betrachtete, der wäre ihm überhaupt noch nicht begegnet und auch nicht den Möglichkeiten seines spezifischen Wirkens. Denn er wäre ihm als Darstellung, als Ausdruck, als einer Gestalt gewordenen Gestus der Expression noch nicht begegnet.

Darin liegt denn auch die unauflösbare, nur je und je auszubalancierende Problematik von Werken der bildenden Kunst im liturgischen Raum. In ihrem Charakter als Darstellung (in dem hier gemeinten, qualifizierten Sinn) entsprechen sie dem liturgischen Geschehen – das selbst darstellendes Handeln ist – und aus dem selben Grund beanspruchen sie Aufmerksamkeit für ihre Eigenlogik, verweigern sich der blossen Dienstleistung. Sie können Ausweitung des liturgischen Geschehens in den Bildraum ebenso sein – wie Ablenkung. Die Beziehungen von Liturgie, Architektur und bildender Kunst bezeugen, dass es für dieses Problem keine endgültige Lösung gibt – oder besser: Dass die Gültigkeit der Lösung je und je gewonnen wird und die Mystik des weissen Lichts in der Architektur der frühen Zisterzienser ebenso gültig sein kann wie etwa die Lösung der byzantinischen Tradition.

Der unmittelbar „dienstleistende“ liturgische Gegenstand hingegen, der in seiner Funktion schön ist, wie ein in Form, Material usw. gelungener Kelch, fügt sich bruchlos ein in den liturgischen Vollzug, ja wird – weil der Vollzug selbst darstellendes Handeln ist – ganz und gar darin aufgenommen. So ist er als Teil der Dingwelt zugleich integraler Bestandteil des liturgischen Vollzugs.

Der nicht-produktive Akt des Darstellens erfüllt sich so in sich selbst. Er ist nicht Mittel zu einem Zweck ausserhalb seiner. Dennoch wirkt er. Er ist – um hier wieder die berühmte Formel Guardinis über die Liturgie als Spiel zu verwenden – zweckfrei, aber sinnvoll, selbstzwecklich.

c) Der kommunikative Sinn der Darstellung

Dabei ist er in bestimmter Weise auf den Handelnden und den Rezipienten der Handlung bezogen. Die Handlung der Darstellung hat ihren Ausgangspunkt immer im Raum der Selbstvorbehaltenheit des Subjekts. Sie entspringt – um das oft banalisierte und doch so unverzichtbare Wort zu gebrauchen – seiner Innerlichkeit. Ohne diesen Bezug hebt sich die Darstellung als Darstellung auf. Hinter der qualifizierten Darstellung ist immer ein Subjekt zu vermuten. Damit ist nicht gesagt – und dies ist für unsere liturgietheologische Fragestellung sehr wichtig –, dass solche Darstellung immer Selbstdarstellung der Innerlichkeit wäre. Vielmehr spielt sie im Dreieck von Innerlichkeit, Gegenstand und Gestalt und kann an jedem dieser drei Pole ihren Schwerpunkt bilden. Aber das Geschehen ihrer Gestaltwerdung weist zurück auf den Ursprung ihres Entspringens im Subjekt der Handlung: Die Darstellung tritt hervor in den Raum ihres Erscheinens, nicht als reines Ereignis, nicht aus dem Nichts, sondern aus einem subjekthaften Jenseits.

d) Übergang: Liturgie als Zusammenfall von Poiesis und Darstellung

Als Darstellung hebt sie sich aber ebenfalls auf, wenn sie nicht bezogen ist auf einen möglichen Rezipienten. Darstellung meint jemanden. Der Darstellungsakt ist als solcher ein kommunikativer Akt. Dies ist selbst dann noch der Fall, wenn z.B. der Künstler sein Werk allein für sich schafft. In der Wahrnehmung der Gestalt seines Werkes wird er zum Rezipienten seines eigenen Handelns.

Halten wir also fest: Darstellendes Handeln ist subjekthaft-kommunikatives Handeln. Im darstellenden Handeln geht es somit um Mitteilung. Gerade in dieser Weise wirkt es.

Mit dieser Einsicht haben wir das vorläufige Ende unserer Reflexion auf den Zusammenhang zwischen der Eigentümlichkeit der Wirksamkeit darstellenden Handelns und seiner Eigenart als Handlung erreicht. Wir müssen im Blick auf die Liturgie nur noch einen Schritt vollziehen, um dann unsere Reflexion auf das darstellende Handeln im weiteren zur Synthese zu bringen mit unseren Überlegungen zum wirksamen Zeichen und der damit verbundenen heilsökonomischen Verortung der Liturgie.

Dieser letzte Zwischenschritt hält fest: Was am, vom poetischen Entstehungsprozess losgelösten, Werk der bildenden Kunst „rein“ herauskommt, gilt natürlich auch dort, wo

Poiesis und Darstellung zusammenfallen, d.h. wo die Hervorbringung mit dem Geschehen der Darstellung eins ist. Dies sind alle Künste, die sich im Modus der Aufführung vollziehen: Musik, Theater, Tanz – und, unter genau diesem Aspekt, Liturgie. Dabei ist von entscheidender Bedeutung die doppelte Einsicht: Der Vollzug als Aufführung, „performance“, Aktion und liturgische actio ist selbst wesentlich poetisch. Aber die Poiesis zielt auf die Vollkommenheit der Darstellung und Gestaltwerdung und nicht auf die Hervorbringung eines ausserhalb ihrer liegenden Zwecks. Weil das Gelingen der Poiesis nicht selbstverständlich ist, gibt es eine ars celebrandi die auf die Vollkommenheit der Darstellung zielt. Das fundamentale Missverständnis der liturgischen Poiesis als Mittel zum Zweck jenseits der Liturgie selbst jedoch zerstört die Liturgie als Darstellung – damit aber in ihrem Charakter als wirksames Zeichen.

3. „Das Zeichen bezeichnet“

Darstellung aber ist die liturgische Welt der wirksamen Zeichen, weil sie – im Sinne der schon zitierten leonischen Formel „Was an Christus sichtbar war, ist in die Mysterien eingegangen“ – die Sichtbarkeit Christi im Handeln seiner Kirche ist. Sichtbarkeit des subjekthaft Verborgenen im Modus des Zeichens: Das ist Darstellung. Die Kirche stellt bis zu seiner Wiederkunft Christi Gegenwart im Zeichen dar und vermittelt sie darin. Sie repräsentiert das Verborgene im Zeichen bis zu seiner unmittelbaren Sichtbarkeit in der Parusie. Die Kirche und den in ihr je und je liturgisch Handelnden ist es – in pneumatischer Ermächtigung durch das gemeinsame Priestertum, begründet in Taufe und Firmung, und durch den spezifischen priesterlichen Dienst, der seine Grundlage im Ordo hat – anheimgegeben, diese Gegenwart darzustellen und sie gerade so zur Wirksamkeit zu bringen – aber nicht sie zu produzieren oder allererst herzustellen. Der poetische Aspekt ihres Handelns erfüllt sich in der wirksamen, sakramental-zeichenhaften Darstellung. Alles andere wäre gnadentheologisch schlicht Irrglaube – denn wir sind auch nach der grössten Anstrengung nur „unnütze Knechte“ (Lk 17,10). Im Blick auf die Liturgie aber wäre es das pervertierende Selbstmissverständnis magischen Handelns *oder* eines reinen Okkasionalismus und Voluntarismus der Verbindung von liturgischer Handlung und Gnadenwirkung (wie – mit wichtigen Vorspielen - in der späteren Scholastik) *oder* technisch-instrumenteller Heilsvermittlung im Rahmen der Soziologie der Gnadenanstalt *oder* der Verzweckung der Liturgie für pastorale oder pädagogische Anliegen *oder* der Liturgie als Dienstleistung an den

Kirchenkunden usw. – oder eine Mischung aus all dem. Ein ganzes Panoptikum historischer (und dennoch nicht ganz vergangener, weil strukturell angelegter) und gegenwärtiger Verfallsmöglichkeiten hat hier ihren Ort: Immer wird das Zusammenspiel von Darstellung, Zeichen und Wirksamkeit verkannt. Auch die liberal-theologische Variante des Missverständnisses, nämlich Gottesdienst *ausschliesslich* als Darstellung des je aktuellen religiösen Selbstbewusstseins zu begreifen, entspringt an dieser Stelle. Insofern ist unsere sakramentale Kontrapunktik der „Darstellung“ (als Grundkategorie Schleiermachers) notwendig, um die grosse Fruchtbarkeit dieses Begriffes auch für eine Liturgie zu bewahren, in der Gott das Subjekt eines wirklichen Handelns im Modus der Zeichen ist und die deshalb mehr ist als die ausschliessliche Expression der religiösen Tiefe des Subjekts²¹⁸ und ihre ekklesiale „Zirkulation“.²¹⁹ Die Verknennung des Zusammenspiels von Zeichen, Wirksamkeit und Darstellung, die Verknennung der Dialektik von liturgischer Poiesis und darstellendem Handeln führt aber immer zum kleineren oder grösseren Verlust der geistlichen Fruchtbarkeit, bis hin zum pathogenen Diabol. Im Bereich des opus operatum aber wird sie zum Gericht, weil der pervertierte Vollzug dem objektiv Gesetzten widerspricht – und sich damit selber richtet.

Deshalb: Das Zeichen – auch das wirksame Zeichen – produziert nicht. Man muss es so scheinbar tautologisch sagen, weil hier – immer schon bis heute – tatsächlich eine Hauptquelle des Missverständnisses der Liturgie liegt: Das Zeichen bezeichnet. Indem es bezeichnet, stellt es dar. So wirkt es. „Sacramentum signando causat“.²²⁰

²¹⁸ Was sie allerdings *auch* ist! Katholisch-klassisch mit diesem Schwerpunkt z.B. im Bereich der Andacht, heute im Bereich niederschwelliger Feiern u.ä., aber – anders – auch im Bereich der Tagzeitenliturgie. Und auch die grossen Liturgien aus stiftendem Ursprung müssen sich mit dieser schon geschöpflich gegebenen Tiefe des religiösen Subjekts vermitteln.

²¹⁹ Um Schleiermachers wiederum – für sich genommen – geniale Begriffsbildung aufzugreifen. Schleiermacher denkt anders als ein Grossteil der folgenden liberalen Theologie immer ekklesiologisch, und zwar im Blick auf eine *sichtbare* Kirche! Gottesdienst als darstellendes Handeln bewirkt die Zirkulation des religiösen Bewusstseins in der frommen Gemeinschaft und ist so konstitutiv für die Kirche.

²²⁰ Thomas, Sent. 4d. 23,1,1,2.

II. Sacramentum signando causat

1. Eine notwendige Vorbemerkung

Kürzer, aber auch präziser als in diesen drei Worten des Thomas von Aquin kann man es gar nicht ausdrücken. Josef Pieper²²¹ übersetzt mit der ihm eigenen Eleganz und Genauigkeit: „Das Sakrament verursacht durch zeichenhaftes Bedeuten.“

Hier ist im Blick auf die folgende Entwicklung des Gedankens²²² sofort vorgreifend einzufügen: Diese Aussage des jüngeren Thomas stammt aus dem Sentenzenkommentar. Ob und in welcher Weise diese axiomatische Wendung auch für die Sakramententheologie der Summa gilt, ist keinesfalls eindeutig. Uns ist dies bewusst. Obwohl sie dort nicht mehr explizit ausgesprochen wird, meinen wir dennoch, dass sie als regulative Idee auch hinter der Sakramententheologie der Summa steht. Es ist hier nicht unsere Aufgabe diese Frage endgültig zu klären. Es kann also bis zu einem gewissen Mass offen bleiben, ob unsere Annahme historisch zutrifft oder ob Thomas in seiner letzten Fassung der Sakramententheologie, so weit sie vollendet ist, schon eine endgültige Formulierung der Probleme in zeichentheoretischer Hinsicht gefunden hat, die mit der Revision seiner Position hinsichtlich des Schöpfungscharakters der Gnade und der Entdeckung der Idee der Instrumentalursächlichkeit verbunden sind. Wir meinen jedenfalls, dass es gute Gründe (s.u.) dafür gibt, die zeichentheoretische Fassung der Kausalität der Sakramente in unserem Axiom des Sentenzenkommentars und die christologisch begründete Idee der Instrumentalursächlichkeit der Sakramente im Spätwerk nicht gegeneinander auszuspielen, sondern auch die Sakramententheologie der Summa im Licht des frühen Axioms zu lesen. Wir nehmen dies deshalb vorerst

²²¹ Wir können für unsere Skizze fast durchweg auf die hervorragenden Übersetzungen Piepers zurückgreifen, weil es ihm in seiner Thomasanthologie „Sentenzen über Gott und die Welt“ meisterlich gelungen ist, tatsächlich ein Gefüge von Schlüsselstellen zusammenzutragen. Sie haben den Charakter der Sentenz: In ihnen spiegelt sich in äusserster Verknappung das Ganze – was vom Studium der Zusammenhänge selbstverständlich nicht dispensiert. Ohne das würde man die grundstürzende Bedeutung einer nur drei Worte umfassenden Sentenz wie „sacramentum signando causat“ auch allzu leicht überlesen. – Pieper hat im übrigen als seltene Ausnahme sehr früh die nicht nur dogmatisch-sakramententheologische Bedeutung im engeren Sinn, sondern die *liturgietheologische* Bedeutung der Aussage erkannt. Ihm verdanken wir einen wichtigen Impuls für unsere Überlegungen. Vgl. Pieper (1954).

²²² Wir lassen Reichweite und Bedeutung dieses Axioms auch für die späte Sakramententheologie des hl. Thomas zunächst aussen vor, um gleichsam „naiv“ zunächst eine Annäherung an seine liturgietheologische Fruchtbarkeit zu gewinnen. In diesem Abschnitt ist noch der Denkweg sichtbar, den der Autor gegangen ist. Leserinnen und Leser mögen dem Autor deshalb den manchmal etwas verwinkelten Charakter der Argumentation nachsehen. Er zeigt noch die Mühe des Denkens bei einem wirklich nicht anspruchslosen Problem. Für die, die bereit sind den Weg selber mitdenkend nachzuvollziehen, mag darin sogar ein Reiz liegen, dass die Argumentation noch nicht zur simplen Linearität geglättet ist, sondern noch die Spuren des „hin und her“ der Erwägung zeigt.

heuristisch so an, bevor wir einige Argumente entwickeln, die auch für die Summa die Weitergeltung des Axioms plausibilisieren. Dies geschieht nicht um einer für sich stehenden Thomaslektüre willen, sondern weil wir dabei sachlich weitergeführt werden:

Der heilsökonomisch eingeführte Begriff des Zeichens wurde zunächst im Blick auf das darstellende Handeln, seine Eigenart und Wirksamkeit vertieft. Jetzt aber konfrontieren wir ihn noch einmal mit dem sakramententheologischen Zeichenbegriff im engeren Sinn, dies aber besonders um die Frage der Wirksamkeit der Zeichen im Blick auf die gesamte Liturgie weiter voranzutreiben. Am Ende wird sich uns die instrumentalursächlich vermittelte Zeichenwirksamkeit als Grundstruktur liturgischen Handelns erweisen.

2. Die liturgietheologische Fruchtbarkeit des Axioms: Der Darstellungscharakter der sakramentalen Heilszeichen bei Thomas

Man muss die axiomatische Aussage des hl. Thomas jedenfalls nur aus den vorgespurten Bahnen des spezifischen dogmatischen Fragenkreises herauslösen, mit dem sie üblicherweise verbunden ist, der spekulativen Erhellung der Kausalität der Sakramente im engsten Sinn nämlich, und sie einer liturgietheologischen Relecture unterwerfen, um zu erkennen, dass sie tatsächlich alles zusammenfasst, was wir in unseren Überlegungen zum darstellenden Handeln bislang entwickelt haben.

Versuchen wir also – bevor wir die Frage ihrer Legitimität ganz geklärt haben – eine solche liturgietheologische Relecture und führen den Schleiermacherschen Gedanken des gottesdienstlichen Handelns als Darstellung im Gespräch mit Thomas fort.

Tatsächlich haben die sakramentalen Heilszeichen auch bei Thomas darstellenden Charakter. Dies aber in doppelter Weise.

Sie sind als wirksame Zeichen *similitudo* der ersten und universalen Ursache des Heils:

„Die erste und universale Ursache des Heiles der Menschen ist das fleischgewordene Wort. Es war also sinnvoll, dass sich in der Arznei, durch welche die Kraft der universalen Ursache zu den Menschen gelangt, ein Bild jener Ursache darstelle: dass nämlich in ihr die Kraft Gottes unsichtbar wirkend sei unter sichtbaren Zeichen.“²²³

²²³ Thomas, C.G. 4, 56 (Übersetzung wiederum J. Pieper; dass sich Pieper bei der Übersetzung das Verbum „darstellen“ – ganz gewiss, ohne auch nur entfernt an Schleiermacher zu denken – aufdrängt, ist bezeichnend): „Prima (...) et universalis causa humanae salutis est Verbum incarnatum. Congruum

Dieses im sakramentalen Zeichen erscheinende Bild umfasst die zeitliche Dimension des Geschehens – und zwar gerade *als* darstellendes Zeichen:

„So ist das Sakrament zugleich ein Gedächtnis-Zeichen dessen, was vorausgegangen, nämlich des Todesleidens Christi, ein erweisendes Zeichen dessen, was in uns durch Christi Todesleiden gewirkt ist, nämlich der Gnade; ein vorausweisendes und vorherverkündendes Zeichen der künftigen Herrlichkeit.“²²⁴

In der Magnificat-Antiphon der zweiten Vesper des Fronleichnamfestes wird das, was Thomas in der Summa als allgemeine Struktur des sakramentalen Zeichens aussagt, konkretisiert im Blick auf die Eucharistie – und zwar so, dass die dreifache zeitliche Dimensionierung des sakramentalen Zeichens rückbezogen wird auf das eucharistische Mahl. Dieses Mahl wird somit als Weise zeichenhaften *Darstellens* begriffen:

„O sacrum convivium, in quo Christus sumitur: recolitur memoria passionis eius : mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur, alleluia.“²²⁵

Otto Hermann Pesch bringt die Bedeutung dieser zeitlichen Dimensionierung des sakramentalen Zeichens gut auf den Punkt:

„Das Sakrament überbrückt den geschichtlichen Abstand zwischen den jetzt Glaubenden und dem ihren Glauben begründenden Christusereignis und stellt zugleich den Spannungsbogen her zwischen der gegenwärtigen Gemeinschaft zwischen Gott und

igitur fuit, ut remedia, quibus universalis causae virtus pertingit ad homines, illius causae similitudinem haberent, ut scil. in eis virtus divina invisibiliter operaretur sub visibilibus signis.“ Vgl. S.Th. III, 60, 4, wo bei der Begründung der sakramentalen Struktur die Hl. Schrift herangezogen wird: „sicut etiam per similitudinem sensibilibus rerum in divina Scriptura res spirituales nobis describuntur.“ Im Gleichnis beschreiben oder durch ein Gleichnis wirken sind aber Modi von Darstellung.

²²⁴ Thomas III, 60, 3 (Übers. Pieper): „Unde sacramentum et signum rememorativum ejus quod praecessit, scil. passionis Christi; et demonstrativum ejus quod in nobis efficitur per Christi passionem, scil. gratiae; et prognosticum, id est, praenuntiativum futurae gloriae.“

²²⁵ Liturgia Horarum III, 502; freie Übertragung Stundenbuch III, 104: „O heiliges Mahl, in dem Christus unsere Speise ist: Gedächtnis seines Leidens, Fülle der Gnade, Unterpfand der künftigen Herrlichkeit. Halleluja.“ Die deutsche Gegenwartsaussage macht den Mahlbezug – im Sinne darstellenden Handelns – des lateinischen „mens impletur gratia“ nicht mehr deutlich. Thomas trifft die biblischen Dimensionen des Mahls sehr genau. Der Herrenmahltraktat des hl. Thomas nimmt auf die Bedeutung des Mahls immer wieder Bezug, z.B. „sed in sacramento Eucharistiae commemoratur mors Christi, in quantum ipse Christus passus exhibetur nobis quasi paschale convivium“ Thomas III, 66, 9 ad 5 – u.ö. Auch in der gerade zitierten Stelle ist die Darstellungsfunktion überaus deutlich. Die Magnificat-Antiphonen der zweiten Vespere hoher Feste stellen oft programmatische Zusammenfassungen des Festgeheimnisses dar. – Wie man angesichts dieses Befunds den Mahlcharakter der Eucharistie gerade von konservativer Seite marginalisieren oder gar leugnen kann, ist schlicht ein unbegreifliches Rätsel.

Mensch und deren Vollendung im ewigen Leben, das eben darum als jetzt schon begonnenes anzusehen ist.²²⁶

Thomas hält diese Bedeutung der sinnbildlich darstellenden Funktion der sakramentalen Zeichen auch im Blick auf ihre liturgische Gestalt mit erheblicher Konsequenz durch; ein einziges Beispiel muss genügen:

„In der Untertauchung stellt sich ausdrücklicher dar das Bild des Begräbnisses Christi. Und darum ist diese Weise des Taufens allgemeiner und mehr zu loben.“²²⁷

Aber nicht nur Gott stellt sich mittels des fleischgewordenen Worts im Gleichnisbild der sakramentalen Heilszeichen dar. Auch die Feiernden stellen sich in den sakramentalen Zeichen selber dar:

„Die Sakramente aber sind Zeichen, die den Glauben bekunden, durch den der Mensch gerechtfertigt wird.“²²⁸

Die Sakramente sind also gerade als wirksame Zeichen, die ihren Ursprung in Gott und der Fleischwerdung des Wortes haben, Darstellung des rechtfertigenden Glaubens. Die *ökumenischen Implikationen* dieser thomanischen Aussage z.B. für die Klarstellung des Sinnes des opus operatum sind weitgehend und offensichtlich, können aber hier nicht eingehender entwickelt werden. Allerdings sind die ökumenische und die liturgietheologische Bedeutung so eng miteinander verwoben, dass wir im Blick auf die liturgietheologische Entfaltung wenigstens andeuten können:

Die Feier der Sakramente (und der gesamten Liturgie) kann im Sinne dieser Aussage niemals als frommes Werk jenseits des rechtfertigenden Glaubens verstanden werden. Die Kirche als Subjekt, die die Sakramente feiert, stellt darin ihren rechtfertigenden Glauben dar, gerade *weil* sie darin das *Handeln Gottes an ihr* feiert und darstellt. Hier deutet sich der innere Zusammenhang der doppelten Darstellungsfunktion der sakramentalen Zeichen an, ihre Perichorese. Diese ist liturgietheologisch entscheidend.

²²⁶ Pesch (1988), 370. – Dass Pesch dann wenige Zeilen später der üblichen thomistischen Interpretation der Entwicklung des hl. Thomas vom Sentenzenkommentar zur Summa zu folgen und die Wirksamkeit des Sakraments vom Zeichencharakter loszulösen scheint, entwertet die Aussage erheblich: Ihre Bedeutung wird sehr brüchig. Allerdings wird Peschs Stellungnahme logisch nicht völlig klar, s.u. Anm. 241.

²²⁷ Thomas III, 66, 7 ad 2 (Übers. Pieper). Im lateinischen Text leuchtet der Darstellungsscharakter besonders schön auf: „In immersione expressius repraesentatur figura sepulturae Christi; et ideo hic modus baptizandi est communior et laudabilior.“

²²⁸ Thomas, S.Th. III, 61, 4 (Übers. Pieper): „Sunt autem sacramenta quaedam signa protestantia fidem, qua justificatur homo.“

Sie wird uns am Ende dieses Kapitels zur Beantwortung der Frage führen: *Was wird im liturgischen Handeln eigentlich dargestellt?*

An dieser Stelle aber können wir vorerst festhalten: Die lapidare Zuordnung der Sakramente, die Thomas zunächst einfach im Licht der Tradition vornimmt – „Sacramentum ponitur in genere signi“²²⁹ –, wird bei ihm zu einem Impuls in der Sakramententheologie, der andauernd systematisch wirksam bleibt – bis hin zum „sacramentum signando causat“²³⁰ bis hin zur Frage nach der Kausalität der Sakramente. Diese systematische Wirksamkeit kann von uns liturgietheologisch, über die Sakramententheologie hinaus, aufgenommen werden, weil dies in der Richtung der Auswirkung des Impulses selbst liegt. Deutlich geworden ist uns dies bereits in der Darstellungsfunktion der sakramentalen Zeichen, die es uns tatsächlich erlaubt, Thomas ins Gespräch mit Schleiermacher zu bringen.²³¹ Der wirksame Darstellungsscharakter der sakramentalen Zeichen, den Thomas im Sinnes unseres Axioms („sacramentum signando causat“) an die Zeichenhaftigkeit selbst bindet, gibt dann aber darüber hinaus den Zeichen eine Bedeutung, die unmittelbar auf die liturgietheologische Ebene führt. Wenn die Zeichenhaftigkeit nicht „irgendwo und auch“ eine Bedeutung hat, eine, die man notfalls auch gegenüber der poetisch hergestellten Heilswirkung des Sakraments vernachlässigen kann, sondern die schlechterdings konstitutiv ist, dann gilt – wieder unübertrefflich lapidar:

„Oportet in sacramentis significationem servari“.²³²

Allerdings: Darf man – wie wir bislang schon immer wieder angedeutet haben – diese Aussage auf die Zeichenwelt der Liturgie insgesamt übertragen? Um die Frage zu beantworten, müssen wir noch einmal auf den Ausgangspunkt unserer Überlegungen bei Thomas zurückblicken!

²²⁹ Thomas S.Th. III, 60, 1 (Übers. Pieper): „Das Sakrament gehört zur Gattung der Zeichen.“

²³⁰ Wir meinen eben auch noch in der Summa!

²³¹ Beide sind übrigens Meister darin, ihre Gedanken jeweils von letzten Prinzipien aus zu entwickeln. Dies gibt ihrer Gedankenführung den architektonischen Charakter. Zugleich bekommt ihre Begriffsbildung dadurch eine sehr grosse Weite, ohne ungenau zu werden. Dies zwingt allerdings auch, die grossen Zusammenhänge nicht aus den Augen zu verlieren. Sonst passiert es leicht, dass man den in der Rückführung auf letzte Prinzipien oft lapidaren und formalen Charakter der Argumentation für leer oder vage hält. Thomas und Schleiermacher sind Denker, die dazu zwingen, ihre Gedanken in grossen Bögen wahrzunehmen. Eine nur gelegentliche Konsultation führt sehr oft direkt ins Missverständnis. Gerade diese Weite macht aber – wie wir schon gesehen haben – den Reiz des Gesprächs aus.

²³² Thomas, C.G. 4, 73 (Übers. Pieper): „Es ist notwendig, dass in den Sakramenten die Zeichenhaftigkeit gewahrt werde.“

3. Geltung und Bedeutung des Axioms auch in der späten Sakramententheologie der Summa

Sacramentum signando causat: Soweit wir sehen können, ist diese *liturgietheologische* Bedeutung der thomanischen Aussage bislang weder von der Liturgiewissenschaft noch von der Dogmatik eingehender gewürdigt worden, schon gar nicht in der Weise eines liturgietheologischen Gesprächs Thomas – Schleiermacher. Dies hat sicher mit der Entwicklung zu tun, in der sich theologiegeschichtlich die Sakramententheologie immer mehr von den konkreten liturgischen Vollzügen abgelöst hat. In der Dynamik dieses Vorgangs, aber sachlich noch darüber hinaus scheint das thomanische Axiom doch lediglich die Frage nach der spezifischen Kausalität der sieben Sakramente zu betreffen. Aber sind diese in der Welt der Zeichen nicht eben ein unvergleichbarer Sonderfall? Und hat Thomas die Wirksamkeit durch zeichenhaftes Bedeuten überhaupt durchgehalten und sie nicht durch die Idee der Instrumentalursächlichkeit ersetzt – gerade um diesen Sonderfall der Sakramente richtig denken zu können? Können Zeichen als solche überhaupt wirksam sein?

Noch einmal ganz knapp: Um die liturgietheologische Bedeutung fruchtbar zu machen, wäre es lediglich notwendig, die von Thomas speziell im Blick auf die sieben Sakramente formulierte Aussage auf die gesamte liturgische Zeichenwelt zu übertragen. So hatten wir behauptet und versucht, diese Fruchtbarkeit aufzuweisen. Ist das aber wirklich theologisch legitim? Das ist die grosse liturgietheologische Sachfrage hinter unserer Thomaslektüre! Wir wagen die These:

Dies ist tatsächlich ohne weiteres möglich. Es liegt im Zug des thomanischen Gedankens. Thomas hält den Sachgehalt des Gedankens auch im Spätwerk durch. Das Argument des unvergleichlichen Sonderfalls greift letztlich nicht.

Versuchen wir, bevor wir eine starke Formulierung des Einwands aus thomistischer Sicht im Blick auf unsere bisherige Argumentation und dann auch auf den konkreten Textbefund bei Thomas zu beantworten versuchen, zunächst die Grundlinien der These zu explizieren – im Ausgang von Thomas, aber schon im Blick auf ihren systematischen Horizont:

Sacramentum signando causat: Die Stärke des Gedankens des hl. Thomas ist gerade seine synthetische Kraft. Thomas löst die Wirksamkeit des Sakraments nicht los von seiner Gegebenheit als Zeichen, auch in der Sakramententheologie der Summa nicht

(s.u.). Damit aber wird der ganze Ton eben auf die Zeichenhaftigkeit selbst gelegt. Jener innere Zerfall der Theologie des Sakraments, in der die Gestalt des Sakraments mit seiner Gnadenwirkung nurmehr okkasionell zusammenhängt, wie er sich schon im fröhscholastischen Vorfeld des hl. Thomas vorbereitet, ist damit im Kern der Riegel geschoben: Wirksamkeit und Zeichenhaftigkeit lassen sich nicht voneinander trennen. Zeichenhaft wirksam ist dann – wenn auch differenziert – die gesamte Liturgie.

Zwar unterscheidet Thomas genau – wie es auch sachlich geboten ist – zwischen dem aus stiftendem Ursprung stammenden Kern der grossen Heilszeichen und den „per homines instituta“. Letzteres ist vom Sakrament her gesehen nicht notwendig. Aber bei aller notwendigen Differenzierung:²³³ Auch die übrige Liturgie gehört gänzlich der Welt der Zeichen an und deshalb gilt auch für sie – im Rahmen der genannten Differenzierungen: *signando causat*.

Dies würde nur dann nicht gelten, wenn man die ganze „übrige“ Liturgie auf eine Ansammlung natürlicher Erkenntniszeichen²³⁴ – und selbst diese nur im Blick auf ihren intentionalen Gehalt – reduzieren könnte. Diese stellen in der Tat nur vor und bewirken nichts. Aber die Phänomenalität der Zeichenwelt der Liturgie lässt eine solche Unterscheidung nicht zu. Wie sollte auf dieser Ebene eine solche Unterscheidung begründet werden? Genau auf diese Ebene des Erscheinens aber kommt es an, wollte man eine solche Unterscheidung treffen.

Oder man müsste behaupten, die liturgische Feier der Christen, auch dort, wo sie – ausserhalb der Sakramente im engsten Sinn – in der auch subjektiv rechten Weise vollzogen wird, würde dennoch pneumalos vollzogen. Auch dies ist offensichtlich absurd. Wenn dies aber nicht so ist, dann ist der liturgische Vollzug als Zeichenhandeln auch ausserhalb der Sakramente im engsten Sinn eingefügt in den Wirkraum des Hl. Geistes. Seine Zeichen sind insgesamt in differenzierter Weise *wirksame* Zeichen, weil

²³³ Es soll hier keineswegs die Unterscheidung zwischen den grossen Heilszeichen (die im übrigen nochmals eine untereinander differenzierte Wirklichkeit darstellen, vgl. die thomanische Deutung der Besonderheit der Eucharistie usw.) und der „übrigen“ Liturgie negiert werden. Um einem primitiven Missverständnis vorzubeugen: Natürlich wird nicht die ganze Liturgie zu einem einzigen grossen Sakrament. Aber die ganze Liturgie ist sakramentale Wirklichkeit – und nicht bloss Zeremonie, Ornament usw. Sakramental ist sie in der Unterscheidung von *opus operatum* und *opus operantis*. Sakramental ist sie in der Unterscheidung von Katabase und Anabase (denn auch ihr – klassisch gesprochen – kultisches Element ist zugleich zeichenhaft und wirksam, wie – ganz konkret – eine Theologie der Psalmen und ihres liturgischen Gebrauchs sehr leicht zu zeigen vermag) usw. Sakramental ist sie *insgesamt* als Welt wirksamer Zeichen.

²³⁴ Wie die Zeichensprache des Logikkalküls.

sie vom Pneuma in ihrem Bedeuten erfasst werden. Denn sie bezeichnen ja eben, wenn auch in verschiedenster Weise, im Kern doch nur eines: Gottes Heil. Dieses Heil aber schenkt sich uns im Hl. Geist und im Zeichenhandeln der Liturgie dann aber notwendigerweise *vermittels* der Zeichen.

Aber – so können wir den Einwand noch einmal auf eine grundsätzlichere Ebene bringen: Verkennen wir in unserer bisherigen Argumentation nicht ganz elementar die Eigenart des Zeichens? Spätestens an dieser Stelle muss es dem Kenner der klassischen Sakramententheologie und der Theologie des hl. Thomas nämlich auffallen, dass sich uns das Problem, dass wir eben gerade zum ersten Mal angegangen sind, vorher, in der Entwicklung des Gedankens des ganzen ersten Kapitels über den heilsökonomischen Ort des Zeichens, nie gestellt hat:

„Zunächst gehören das Zeichen und die Wirksamkeit im natürlichen Bereich zwei nicht aufeinander zurückführbaren Ordnungen an: das Zeichen der ‚intentionalen Ordnung‘, der Ordnung der Vorstellung, der Erkenntnis; die Handlung aber und die Wirksamkeit gehören der Ordnung des ‚entitativen Seins‘ an. Ein natürliches Zeichen stellt vor, es bringt nichts hervor. Selbst einem praktischen Zeichen z.B. einem Abfahrtssignal, kommt kein Wirken zu. Es erzeugt (und dies ist nur eine Metapher) nichts anderes als eine Erkenntnis, die allein der Wille in Handlung umwandelt. Dies erinnert uns an etwas, das zu vergessen wir leicht geneigt sind: dass es für ein Zeichen nicht natürlich ist, wirksam zu sein; und dass wir kein anderes wirksames Zeichen kennen als das Sakrament, eben weil dieses als göttliche Institution die natürliche Ordnung übergreift.“²³⁵

Gegenüber dieser ernstzunehmenden und klaren Stellungnahme aus thomistischer Sicht bewährt sich jedoch unser bisheriges Vorgehen. Denn wir haben diesen Einwand nicht übersehen, sondern ihn bereits implizit beantwortet. Auf dem Hintergrund des bisher bereits Entwickelten ist er jetzt auch explizit sehr leicht aufzulösen. Dies aber in mehrfacher Hinsicht.

1. Wir haben den Begriff des Zeichens heilsökonomisch eingeführt. Er erschien uns dort als ursprünglicher Modus des Handelns Gottes. „Zeichen“ wurde deshalb von vornherein nicht abstrakt, sondern als *Zeichenhandeln* eingeführt. Wir hoffen, mindestens anfänglich plausibilisiert zu haben, dass dies tatsächlich

²³⁵ Roguet (1961), 376.

eine theologische Urgegebenheit darstellt, die als solche nicht noch einmal sinnvoll aufgelöst werden kann. Zu dieser Urgegebenheit gehört aber ebenso ursprünglich die Wirksamkeit. Demgegenüber erscheint der Einwand als relativ abstrakt. Er gälte nur dann, wenn sich das abstrakte Erkenntniszeichen der intentionalen Ordnung unvermittelt dem Sonderfall der christlichen Sakramente gegenüber sähe. Dies ist aber mehr als fraglich.

2. Denn wir haben am Beispiel des Werks der bildenden Kunst gezeigt, dass „darstellen“ und „Darstellung“ – als Bestimmung der Eigenart von Zeichenhandeln – sehr wohl ein ganz spezifischer Modus von Wirksamkeit zu eigen ist.
3. Indem Kausalität und Zeichenhaftigkeit der Sakramente hier getrennt werden, wird in der üblichen Interpretation zwar die physische Kausalität der Sakramente (in der Weise eines singulären Sonderfalls) gewahrt, aber letztlich dem inneren Zerfall der sakramentalen Wirklichkeit doch nur bedingt gewehrt. Auch hier wird die Bindung der Wirksamkeit an die Zeichengestalt letztlich voluntaristisch und okkasionell. Der Unterschied zu Scotus ist nurmehr relativ. Liturgietheologisch wird damit aber in der Konsequenz der ganze liturgische Kontext entwertet, innerhalb dessen die Sakramente nicht als Höhepunkt gesamthaft sakramentalen Zeichenhandelns erscheinen, sondern als von ihrem liturgischen Kontext isolierte Sonderfälle.
4. Unsere Gegenposition scheint dem tatsächlichen Befund auch der späten Sakramententheologie der Summa erheblich gerechter zu werden.

Wir diskutieren im Folgenden drei Schlüsseltexte der Sakramententheologie der Summa Theologiae, die unserer Auffassung nach die Frage zur Entscheidung bringen und gleichzeitig unser sachliches Verständnis entscheidend vertiefen:

„Geistliche Kraft kann, was die Vernunft bestätigt, in einem körperhaften Ding nicht in der Weise einer verbleibenden und vollständigen Kraft sein. Nichts aber steht dem entgegen, dass eine geistliche Kraft auf werkzeugliche Weise in einem Körperding sei, sofern nämlich das Körperding durch ein geistiges Wesen bewegt werden kann zur Erreichung einer geistigen Wirkung; so wohnt ja auch dem *sinnlich wahrnehmbaren Laut*, sofern er von einem Begriff der Vernunft sich herleitet, eine geistige Kraft inne,

die Erkenntnis des Menschen *anzuregen*. Und auf diese Weise ist in den Sakramenten geistliche Kraft, sofern sie von Gott hingeordnet sind auf eine geistliche Wirkung.“²³⁶

Die für die Interpretation entscheidende Frage ist, ob es sich hier – so eine übliche Exegese – lediglich um die Explikation der Theorie der Instrumentalursächlichkeit für den Sonderfall der Sakramente handelt oder vielmehr – so unsere These – um die Idee eines instrumentalursächlichen *Zeichenhandelns*, die überdies das Eigentümliche der Sakramente gerade nicht als isolierten Sonderfall ansieht, sondern seine singuläre Besonderheit im Handeln *Gottes* festmacht, dies aber in einem allgemeineren zeichentheoretischen Horizont, den Gottes Handeln gerade *als solchen* instrumentell aneignet. Im zweiten Fall gilt das „sacramentum signando causat“ weiterhin. Die Instrumentalursächlichkeit ist dann die Explikation der Wirksamkeit gerade sakramentalen *Zeichenhandelns* und steht nicht daneben.

Die Beantwortung der Frage entscheidet sich an dem Beispiel, das Thomas gibt: „sicut et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandam intellectum hominis, inquantum procedit a conceptione mentis“. Ohne dass das Wort Zeichen hier fällt: Es handelt sich um nichts anderes. Der sinnlich wahrnehmbare Laut, der sich von einem Begriff der Vernunft herleitet: Das ist die Umschreibung eines Zeichens. Diesem Zeichen aber eignet als einem solchen²³⁷ Kraft, eine vis spiritualis. Diese Kraft ist wirksam „ad excitandam“²³⁸ intellectum hominis.“ Der sinnliche Laut ist als Zeichen ein Mittleres zwischen Vernunft und Vernunft. Dies ist er in einem Geschehen: Im Geschehen von Kommunikation ist das Zeichen als Vermittelndes wirksam. Wo Kommunikation bewusst durch Sprache geschieht – und darauf ist hier angespielt –, geschieht sie als Handlung, genauer (und dem Text des hl. Thomas folgend) als *Zeichenhandeln*. Das aber heisst nichts anderes: In unserem Text ist das Grundmodell

²³⁶ Thomas, S.Th. III, 62, 4 ad 1 (Übers. J. Pieper; Hervorhebungen MB): „Virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completae, sicut ratio probat. Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter, inquantum scil. corpus potest moveri ab aliqua substantia ad aliquem effectum spirituales inducendum, *sicut et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandam intellectum hominis, inquantum procedit a conceptione mentis.* Et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, inquantum ordinantur a Deo ad effectum spirituales.“

²³⁷ Als Zeichen ist es ja nicht das bloße Phonem, sondern gerade durch seine Herkunft definiert: Insofern aber eignet ihm als einem solchen Kraft!

²³⁸ Ein starkes Verb!

zur Erhellung des instrumentalursächlich wirksamen Handelns Gottes in den Sakramenten kommunikatives Zeichenhandeln mittels sinnlicher Lautung.²³⁹

Völlig eindeutig wird der Text, wenn er auf die allgemeine thomanische Umschreibung des Zeichens in der Sakramententheologie zurückgeführt wird: „Signum autem est per quod aliquis devenit in cognitionem alterius“.²⁴⁰ In dem eben interpretierten Text geschieht nämlich ganz offensichtlich nichts anderes als die Auslegung dieser Grundfunktion des Zeichens im Blick auf die sakramentale Instrumentalursächlichkeit. Damit wird dem Zeichen, das eben nicht auf seinen intentionalen Gehalt reduziert werden kann, Wirksamkeit im Zusammenhang von kommunikativem Zeichenhandeln zugeordnet. Von einem blossen Nebeneinander von Zeichenhaftigkeit und Instrumentalursächlichkeit der Sakramente kann also gerade nicht die Rede sein.²⁴¹ Auch und gerade im Licht der Instrumentalursächlichkeit gilt: „sacramentum signando causat.“²⁴²

Dabei ist von entscheidender Bedeutung: Wenn der in der Instrumentalursächlichkeit prinzipal Wirkende die Zeichenwirklichkeit ergreift, um durch sie zu handeln, dann ergreift er nicht allein das Zeichen im Blick auf seinen isolierten intentionalen Gehalt,

²³⁹ A.-M. Roguet hat in der zitierten Stelle (siehe Anm. 235) aus der „Katholischen Glaubenswelt“ also mehrere Punkte übersehen: Das Zeichen, von dem Thomas in unserer Stelle in einem allgemeinen anthropologischen Kontext spricht, ist als solches nicht allein Teil der intentionalen Ordnung, sondern gerade in seiner sinnlichen Qualität ein Vermittelndes zwischen intentionaler und entitativer Ordnung. In dieser Vermittlungsfunktion ist es in spezifischer, nämlich zeichenhafter Weise wirksam und es ist bezogen auf sich inkarnierendes kommunikatives Handeln. Die unvermittelte Gegenüberstellung der beiden Ordnungen, durch die die Sakramente zum isolierten Sonderfall werden, ist das Resultat einer Abstraktion, die das Zeichen auf das reine Erkenntniszeichen und dieses noch einmal auf seinen intentionalen Gehalt reduziert. Dies ist aber gerade dann nicht statthaft, wenn es um die Erhellung von Kommunikation als Geschehen geht. Dies aber ist offensichtlich für Thomas gerade das Modell, um sakramentales Zeichenhandeln zu begreifen.

²⁴⁰ Thomas S.Th. III, 60, 4 (Übers. J. Pieper): „Ein Zeichen aber besteht dadurch, dass einer durch es zur Erkenntnis von etwas anderem gelange.“

²⁴¹ Wie schwierig die Formulierung der Position des hl. Thomas wird, wenn man die zeichenlogischen Implikationen des interpretierten Textes übersieht, wird bei Pesch (1988), 370f. deutlich. Einerseits schreibt Pesch über die Sakramente: „Vielmehr ist es ihre Grundfunktion, zu bezeichnen, also sinnbildlich darzustellen, und es ist das Auszeichnende der *christlichen* Sakramente, dass sie sozusagen ‚zusätzlich‘ auch noch bewirken, was sie versinnbilden.“ Das „sozusagen ‚zusätzlich‘“ ist verräterisch hinsichtlich einer nicht bewältigten Trennung und zeigt zugleich durch „sozusagen“ und Anführungszeichen die Unsicherheit an. Der unmittelbar folgende Satz ist dagegen viel synthetischer: „Anders ausgedrückt: Nichts anderes als die Bezeichnungsfunktion ist die Art und Weise, wie die Sakramente wirken.“ Aber wie diese Synthese von Zeichenfunktion und Instrumentalursächlichkeit zustandekommt, bleibt unklar.

²⁴² Ich meine, dass Thomas – durch die Aufgabe der Integration der Idee der Instrumentalursächlichkeit, die ja für die synthetische Kraft seiner späten Sakramententheologie von entscheidender Bedeutung ist – hier möglicherweise noch nicht zu einer letzten Klarheit der Formulierung gefunden hat. Die Sache selbst scheint mir aber – wie bereits aufgewiesen wurde und wie gleich noch klarer werden wird – völlig eindeutig zu sein: Die übliche Interpretation eines blossen Nebeneinanders ist unhaltbar.

sondern – wie unser interpretierter Text zeigt – er eignet sich den spezifischen Wirksamkeitsmodus des Zeichens an. Er kann durch Zeichen nicht am Wesen des Zeichens vorbei wirken und handeln, als ihm nur gleichsam äusserlich „angehängt“ – dies macht das Sakrament zum isolierten Sonderfall –, sondern weil schon natürlicherweise durch Zeichen wirksam gehandelt wird: Gott wirkt instrumentalursächlich, *indem* er den natürlichen Wirksamkeitsmodus von Darstellung, Zeichen und darstellendem Zeichenhandeln ergreift und im Hinblick auf sein Gnadenhandeln vollendet.

Ein weiterer Text weist ebenfalls in diese Richtung:

„Die sinnfälligen Dinge haben kraft ihrer eigenen Natur eine Eignung, geistliche Wirkungen zeichenhaft darzustellen; aber diese Eignung wird kraft göttlicher Einsetzung auf eine besondere Sinnbedeutung festgelegt.“²⁴³

Thomas nimmt hier also eine Eignung der „res sensibiles“ an, geistliche *Wirkungen* zeichenhaft darzustellen – und zwar aus ihrer eigenen Natur. Die natürliche Fähigkeit wird durch die göttliche Institutio determiniert, aufgenommen also und nicht aufgehoben. Dies entspricht jedoch genau der Struktur des Beispiels in unserem zuvor interpretierten Text. Es ist also wahrscheinlich, dass es sich hier nicht nur um die determinierende Aneignung eines intentionalen Gehalts, sondern um die Aneignung einer „ex sui natura“ gegebenen Fähigkeit zur Wirksamkeit handelt. So wie ein Festmahl nicht allein der Nahrungsaufnahme dient und – als gelingendes – auch nicht nur menschliche Communio dem intentionalen Gehalt nach bezeichnet, sondern diese Communio in der Weise wirksam-darstellenden Zeichenhandelns performativ hervorbringt, so kann Gott noch einmal diesen natürlichen Modus performativ wirksamen Zeichenhandelns aufnehmen, um die völlig übernatürliche, allein in seinem Gnadenhandeln, letztlich in der Kreuzeshingabe Christi ruhende gott-menschliche Communio wirksam zu bezeichnen.

Unserer Deutung scheint es auf den ersten Blick zu widersprechen, wenn Thomas an mehreren Stellen davon spricht, dass die Sakramente nicht nur bezeichnen, sondern auch verursachen („non solum significant, sed causant“)²⁴⁴ oder dass das Sakrament auf

²⁴³ Thomas S.Th. III, 64, 2 ad 2 (Übers. J. Pieper): „Res sensibiles aptitudinem quamdam habent ad significandum spirituales effectus ex sui natura; sed ista aptitudo determinatur ad specialem significationem ex institutione divina.“

²⁴⁴ Thomas, S.Th. III, 62, 1 c.a.

etwas Heiliges hingeordnet sei, nicht nur „per modum signi, sed etiam per modum causae“.²⁴⁵ Dies tut er überdies gerade dort, wo er die spezifische Instrumentalursächlichkeit der Sakramente grundlegend einführt. Es sind deshalb sicher gerade diese Stellen, die zu der üblichen Interpretation der Trennung von Zeichenhaftigkeit und Wirksamkeit der Sakramente, ihrer blossen Parallelität, geführt haben. Aber gerade solche Stellen, wo grundlegende Begriffe erstmals eingeführt werden, gemahnen zur hermeneutischen Vorsicht. Hier muss das Feld erst einmal freigeräumt werden, müssen die groben Koordinaten gegeben werden. Thomas begründet hier ja erstmals die These, dass die Sakramente die Gnade auch wirken und nicht nur bezeichnen, und er führt den Begriff der Instrumentalursächlichkeit im Blick auf die Sakramente allererst ein. Der ganze Ton liegt auf der Instrumentalursächlichkeit. Hier muss dann zunächst deutlich markiert werden, gerade auch im Blick auf den theologiegeschichtlichen Kontext: Die Sakramente sind natürlich in der Tat nicht „nur“ ein Zeichen, nämlich im Sinne des intentionalen Bedeutens. Das gehört ja wirklich zur basalen Semantik des Zeichens. Aber ob dieses charakteristische Moment den Sinn der Zeichenhaftigkeit der Sakramente erschöpft und wie Zeichen und Wirksamkeit genauer zueinander stehen, ist an diesen Stellen völlig offen und den Wendungen – für sich genommen – nicht zu entnehmen. Es wird die reale und instrumentale Gnadenwirksamkeit der Sakramente, von einem üblichen, aber reduzierten Sinn des „Zeichens“, nämlich des Zeichens im Sinne des blossen intentionalen Bedeutens abgegrenzt, aber nicht der Vollsinn der Zeichenhaftigkeit entwickelt.²⁴⁶

Auch wenn Thomas in S.Th. III, 62, 1 ad 1 feststellt, dass die „sacramenta novae legis simul sunt causae et signae“, ist mit diesem „zugleich“ nichts im Sinne einer Trennung und einer blossen Parallelität entschieden.

Klar wird die Sache vielmehr im folgenden „ad secundum“ desselben Artikels. Er bringt Klarheit, gerade weil er eine hermeneutische Falle enthält: Er führt unmittelbar in grösste Schwierigkeiten, wenn man den bei genauerem Hinsehen völlig eindeutigen,

²⁴⁵ Thomas, S.Th. III, 62, 1 ad 1.

²⁴⁶ Eine Metapher. Nur eine Metapher? Nein, nicht „nur“ eine Metapher (im Sinne eines mehr oder weniger gelungenen Vergleichs), sondern – eine Metapher (im vollen Sinn nämlich): Sie erschliesst ein „Mehr“ an Wirklichkeit, das ohne sie gar nicht zu haben ist.

aber unausgesprochenen, zeichentheoretischen Sinn der Aussage nicht realisiert.²⁴⁷

Unsere Frage lautet: Welche Eigentätigkeit ist hier eigentlich gemeint?

„Das Werkzeug hat zwei Tätigkeiten: die eine ist die werkzeugliche, gemäss der es nicht aus eigener Kraft wirkt, sondern aus der Kraft des Hauptwirkenden, die andere aber ist seine Eigentätigkeit, die ihm aus der eigenen Wesensform heraus zukommt. So kann das Beil spalten kraft seiner Schärfe; als Werkzeug beim Schreiner aber stellt es das Bett her. So verhält es sich auch bei den Sakramenten. Sie gehören der Körperwelt an und durch die Eigentätigkeit, mit der sie den Körper berühren, vollziehen sie an der Seele eine werkzeugliche Tätigkeit in der Kraft Gottes; wie das Taufwasser dadurch, dass es aus eigener Kraft den Körper abwäscht, als Werkzeug der göttlichen Kraft auch die Seele reinigt; denn aus Seele und Leib wird eins. Das meint auch Augustinus, wenn er sagt: ‚(Das Taufwasser) berührt den Körper und wäscht das Herz ab‘.²⁴⁸

Den nur zeichentheoretisch verstehbaren Sinn dieser Stelle hat unter den älteren Autoren Franz Diekamp sehr klar formuliert. Ihm sei deshalb zunächst das Wort gegeben, bevor noch einige analytische Bemerkungen angefügt werden. Diekamp setzt sich mit Gegnern der Position des hl. Thomas auseinander, die u.a. die eben zitierte Stelle im Sinne einer Eigentätigkeit im Sinne mechanischer Krafteinwirkung missverstehen. Eine oberflächliche Lektüre könnte tatsächlich zu diesem Fehlschluss kommen. Aber Diekamp sieht tiefer und genauer, auch analytisch schärfer, wenn er schreibt:

„Diese Einwände gehen von der falschen Annahme aus, dass es nach der thomistischen Auffassung zu dem Wesen der sakramentalen Wirksamkeit gehöre, dass das äussere Zeichen mit seiner *mechanischen Kraftäusserung* den Empfänger berühren müsse, um in dessen Seele die Gnade zu verursachen, und dass überhaupt diese *natürliche Kraftäusserung* die Gnade bewirke. *Diese Voraussetzung ist völlig irrig.* Eine physische

²⁴⁷ Gerade hier zeigt sich m.E. sehr deutlich, dass Thomas, in Anspruch genommen von der Aufgabe, die Idee der sakramentalen Instrumentalursächlichkeit zu entwickeln, ihre zeichentheoretische Dimension nicht voll expliziert hat. Aber der Sache nach ist sie völlig eindeutig da.

²⁴⁸ Thomas, S.Th. III, 62, 1 ad 2 (Übers. DThA): „AD SECUNDUM quod instrumentum habet duas actiones: unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis: aliam autem habet actionem propriam, quae competit ei secundum propriam formam, sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum, inquantum est instrumentum artis; non autem perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam, scindendo enim facit lectum. Et similiter sacramenta corporalia per propria operationem instrumentalem ex virtute divina circa animam, sicut aqua baptismi ablundo corpus secundum propriam virtutem abluit animam, inquantum est instrumentum virtutis divinae; nam ex anima et corpore unum fit. Et hoc est quod Augustinus dicit; quod ‚corpus tangit et cor abluit‘.“

Berührung des Empfängers durch das äussere Zeichen ist zwar bei mehreren Sakramenten zur Gültigkeit erforderlich, aber nicht bei allen, und jedenfalls ist diese äussere Berührung nicht die Ursache der Gnade. Das äussere Zeichen bewirkt die Gnade, wie oben dargelegt wurde, dadurch, dass es erstens die ihm eigene Kraft und zweitens die ihm vorübergehend mitgeteilte übernatürliche Kraft in einer einheitlichen Tätigkeit zur Anwendung bringt. Unter der dem sakramentalen Zeichen *eigenen Kraft* ist aber nicht jene Kraft zu verstehen, physisch äusserlich den Empfänger zu berühren, sondern die Kraft, die Sakramentsgnade zu *bezeichnen*; und die eigene Funktion des Sakramentes ist eben die des *Bezeichnens* und keine andere.²⁴⁹

Folgen wir Diekamp, dann eignet den sakramentalen Zeichen *als solchen* eine eigene Kraft. Genau diese Kraft ist es, die dann in unserem Thomastext gemeint ist. Sie wird also in das sakramentale, instrumentalursächliche Handeln Gottes als Eigentätigkeit des Zeichens eingebaut und integriert. Darüber hinaus oder daneben gibt es nichts weiter, was für die Konstitution der Wirksamkeit des Sakraments vonnöten wäre.

Von wunderbarer Genauigkeit ist dabei Diekamps Formulierung: „Das äussere Zeichen bewirkt die Gnade (...) dadurch, dass es erstens die ihm eigene Kraft und zweitens die ihm vorübergehend mitgeteilte übernatürliche Kraft in einer einheitlichen Tätigkeit zur Anwendung bringt.“ Hier ist unter dem Stichwort der „einheitlichen Tätigkeit“ eine Synthese angezeigt, die – über das von Diekamp selbst vermutlich Gemeinte hinaus – für das gesamte Handeln Gottes in und durch die Liturgie gilt, ja – im Sinne von Teil B – die Grundstruktur des Handelns Gottes bis zur Parusie erfasst.

Man kann den eben zitierten Text des hl. Thomas tatsächlich letztlich nicht anders verstehen, als es Diekamp tut, soll er nicht sinnlos werden. Es sind mehrere Punkte, die den Befund eindeutig machen:

1. Um beim Beispiel der Taufe zu bleiben: Die blosse Übergiessung mit Wasser oder die Untertauchung als solche ist eine noch nicht eindeutig zum Sakrament bestimmte Tätigkeit. Der Akt, nur für sich genommen, ist konstitutiv mehrdeutig. Welchen Sinn sollte es haben, wenn Gott die Gnadenwirkung des Sakraments gerade an etwas bindet, was als solches noch gar nicht zum Sakrament determiniert worden ist? Jedenfalls ordnet sich die blosse

²⁴⁹ Diekamp (1922), 40.

Materialität²⁵⁰ des Sakraments – für sich genommen – nur schwer ein in die ja ganz und gar auf Synthese zielende Idee der Instrumentalursächlichkeit. Sie will doch gerade den nur okkasionellen und voluntaristischen Charakter der Zuordnung von Sakrament und Gnadenwirkung zugunsten einer synthetischen und einheitlichen Idee von Sakramentalität überwinden.

2. Von hier aus kann man die Kritik an einer solchen Interpretation weitertreiben: Die in ihrem Sinn unterbestimmte Übergießung / Untertauchung bringt dennoch eine determinierte, in sich abgeschlossene Wirkung hervor: Ich werde z.B. schlicht nass. Daneben tritt die innere Gnadenwirkung. Wir haben es also mit zwei Wirkungen zu tun, die ein blosses Nebeneinander darstellen. Die Idee einer einheitlichen Wirkung, die sich instrumentalursächlich vermittelt und dabei die Eigenwirkung des Werkzeugs integriert, hat sich aufgelöst zu einem blossen Parallelismus.
3. Damit wäre aber die ganze Idee der Instrumentalursächlichkeit der Sakramente gescheitert. Die Bindung der beiden Wirkungen aneinander wäre wieder rein okkasionell und voluntaristisch. Das Sakrament und die Idee der Sakramentalität zerfällt.
4. Die Ansprüche des hl. Thomas an die synthetische Kraft seiner Konzeption sind aber ungeheuer gross. Die wichtigste regulative Idee für diese Synthese liegt in der knappen Formulierung unseres „ad secundum“, die die Einheit der sakramentalen Wirkung ausdrückt: „nam ex anima et corpore unum fit“, „denn aus Seele und Leib wird eins“. Die Einheit der sakramentalen Wirkung entspricht der Einheit von Seele und Leib. Wenn man sich auch nur ein wenig mit der Anthropologie der Hochscholastik auseinandergesetzt hat, weiss man, wie radikal Thomas gerade diese Einheit denkt. Ein blosser Parallelismus genügt hier in keiner Weise.

²⁵⁰ Thomas ist übrigens weit davon entfernt, das Verhältnis von Materie und Form des Sakraments als simple Addition zu denken – so wie oft allzu simplifiziert und vergegenständlichend im theologischen Tagesgeschäft damit umgegangen worden ist, noch rekurriert er lediglich auf das allgemeine ontologische Verhältnis dieser Prinzipien des Seienden. Sondern er denkt ihr Verhältnis spezifisch sakramental – und deshalb zeichentheoretisch: „Ex verbis et rebus fit quodammodo unum in sacramentum, sicut ex forma et materia, in quantum scilicet per verba perficitur significatio rerum.“ Thomas S.Th. III, 60, 6 ad 2; Joseph Pieper übersetzt: „Aus Worten und Dingen wird in den Sakramenten in bestimmtem Sinne Eines, sofern nämlich durch die Worte die Zeichenhaftigkeit der Dinge vollendet wird.“ Die Form wird also als Vollendung der sakramentalen Zeichenhaftigkeit gedacht. So bleibt die Unterscheidung unverzichtbar – und gibt zugleich ihren liturgietheologischen Sinn frei.

5. Aber gerade von dieser Formulierung ausgehend, kann man sehen, wie diese Einheit *allein* gedacht werden kann. Nur wenn die sakramentale Handlung im sinnlichen Zeichen erscheinende Darstellung, wenn sie leibhafter Ausdruck der geistlichen Wirkung ist, entspricht sie der Einheit von Leib und Seele. Und genau so und nur so ist sie dann in die Synthesis instrumentalursächlicher Wirksamkeit als Eigentätigkeit des Zeichens wirklich integriert.

Die von Diekamp gegebene Interpretation ist also die einzig mögliche. Die instrumentalursächlich integrierte Eigentätigkeit des Instruments ist nichts anderes als die Eigentätigkeit der Zeichen: *Sacramentum signando causat*!

III. Bilanz und Synthese: Instrumentalursächliches Zeichenhandeln als Grundstruktur des liturgischen Geschehens

1. Die Eigentätigkeit der Zeichen und das liturgische Handeln der Kirche

Wir können unser Gespräch mit Thomas bilanzieren und den systematischen Ertrag für unsere Theologie der Liturgie auf dem Weg zum Spiel einbringen. Das Ergebnis unserer zuletzt durchgeführten Klärungen lässt sich so formulieren:

Das Axiom „*sacramentum signando causat*“ des Sentenzenkommentars gilt auch für die Sakramententheologie der Summa, weil die instrumentalursächlich verstandene Wirksamkeit der Sakramente gerade die Eigentätigkeit der Zeichen zum Werkzeug ihrer Wirksamkeit macht.

Prägnanter: „*sacramentum signando causat*“ gilt, weil ursprünglicher noch gilt „*signum signando causat*“. So aber gilt es auch, noch und gerade, in der Summa.

Das „*sacramentum*“ kann also im Blick auf seine Wirksamkeit – in einer ganz bestimmten Hinsicht! – zurückgeführt werden auf das „*signum*“. Damit soll nun alles andere als einer reduktionistischen Sicht der Sakramente das Wort geredet werden. Vielmehr: Auch für die Wirksamkeit der Sakramente gilt das „*gratia supponit naturam, non tollit, non destruxit, sed perficit*“; auch hier gilt, dass die göttliche Erstursache wirkt, indem sie die Zweitursache ergreift und sie auf ein übernatürliches Ziel hinordnet. Im Bereich der Sakramente aber ist dies die natürliche Eigenwirksamkeit der Zeichen, die sich nicht im intentionalen Bedeuten erschöpft, und die Gott ergreift, um damit sein Heilsziel zu erreichen.

Diese zunächst sakramententheologisch gewonnene Einsicht trägt in sich eine Dynamik, die – über den engeren Bereich der dogmatischen Sakramententheologie hinaus – enorme liturgietheologische Implikationen hat. Diese gilt es nun zu entfalten.

Wir haben in unserem ersten Kapitel die heilsökonomische Situierung der Liturgie durch eine stark biblische, synthetische Reflexion auf das Handeln Gottes als wirksames Zeichenhandeln gewonnen. Wir haben versucht zu plausibilisieren, warum wir begründet annehmen können, dass wirksames Zeichenhandeln die Grundstruktur des Handelns Gottes bildet, haben gezeigt, wie die eschatologische Situation des Anbruchs der Gottesherrschaft und der Wirksamkeit des erhöhten Herrn dieses Handeln aus christologischer Begründung spezifiziert und haben schliesslich seine inneren Grenzen verdeutlicht. Gottes Handeln hat in unserer heilsökonomischen Situation sakramentale Struktur. Dies ist die letzte Grundlage christlicher Liturgie.

In einem zweiten Schritt haben wir wirksames Zeichenhandeln dem von Schleiermacher entlehnten Begriff des darstellenden Handelns zugeordnet und haben Wirksamkeitsmodus und Eigenart solchen Handelns bestimmt. Es war die Schlusswendung dieser Reflexion – die Verhältnisbestimmung von Poiesis und Darstellung im Bereich der Liturgie –, die uns zum thomanischen „sacramentum signando causat“ führte. Auch bei Thomas zeigte sich dann die Dimension der Darstellung (*similitudo*, *signa protestantia*) in seiner sakramententheologischen Reflexion und dies in einer erstaunlichen Öffnung für die liturgische Gestalt. Schien dieses Axiom im ersten Augenblick also eine glänzende Zusammenfassung aller unserer bisherigen Bemühungen zu sein und ohne weiteres auf die gesamte Liturgie übertragbar, mussten wir diese Annahme vom Schicksal dieses Axioms bei Thomas selbst her problematisieren. Die Klärung dieser Fragestellung hat aber unsere sachliche Einsicht in seinen Sinn sehr vertieft und sie wirft zugleich ein Licht zurück auf den ganzen vorherigen Gedankengang.

Dies aber in doppelter Weise: Die Heilsökonomie des wirksamen Zeichens hatte uns zurückverwiesen auf das Handeln Gottes, die Idee des darstellenden Handelns führte uns schliesslich zur Kirche und ihrer Liturgie als Repräsentanten dieses Handelns im Modus der Darstellung. Hier zeigten sich also gewisse Pole – im ersten Kapitel ein theo-logischer, im ersten Teil des zweiten Kapitels wanderte der Gedanke vom theo-logischen Pol zum ekklesiologischen. Dies allerdings ohne Exklusivität und scharfe

Schnitte: Auch vom theo-logischen Pol in Teil B aus blieb der ekklesiologische in Sicht und umgekehrt hat der Darstellungsbegriff, so wie wir ihn verwendet haben, natürlich selbst eine offenbarungstheologische Dimension – die Annahme der Menschheit Christi ist ein Akt der Selbstexpression Gottes in die Welt – und das darstellende Handeln der Kirche verweist zurück auf seinen theologischen Grund.

Aber genau diese Perichorese von theo-logischer und liturgisch-ekklesiologischer Dimension können wir nun genauer klären: Die zeichentheoretisch verstandene Idee der Instrumentalursächlichkeit bietet – im Lichte unseres ersten Kapitels – eine einheitliche Idee des göttlichen Handelns. Einheitlich deshalb, weil wir ja das Handeln Gottes in diesem Äon durchweg als sakramental strukturiertes Zeichenhandeln verstanden haben, einheitlich aber auch, weil sich in ihm die prinzipale Wirksamkeit Gottes und die instrumentale der Zeichen zu einer „einheitlichen Tätigkeit“ (Diekamp) verbinden. In dieser „einheitlichen Tätigkeit“ aber verbindet sich eine radikal durchgehaltene Theozentrik mit der Eigentätigkeit des Geschöpfs. Im instrumentalursächlichen Wirken Gottes bleibt die Allwirksamkeit Gottes so gewahrt, dass sie nicht in eine Alleinwirksamkeit Gottes umschlägt, die den – doch von Gott selbst gesetzten! – echten Eigenstand seiner Geschöpfe zerstört, sondern ihn gerade als solchen in das Wirken einbezieht. Im Bereich der Liturgie ist dies nichts anderes als der Einbezug der Eigentätigkeit der Zeichen.

Dies aber ist eine liturgietheologische Einsicht von grosser Tragweite: Die Eigentätigkeit der Zeichen bildet den Raum der Liturgie im darstellenden Handeln der Kirche. Dieser Raum der Eigentätigkeit der Zeichen ist ihr aufgegeben. Er ist ihrer Sorge anvertraut. Im Bezug auf diese Eigentätigkeit der Zeichen ist sie Subjekt liturgischen Handelns. Diese Subjektivität in ihrem liturgischen Handeln wird nicht übergangen, weil – wie schon angedeutet – die Allwirksamkeit Gottes keine Alleinwirksamkeit ist, die das grösste Wunder seines Schöpfungshandelns, das Wunder des Eigenstands der Geschöpfe bis hin zur kreatürlichen Freiheit, in den sie in jedem Augenblick ihres Daseins neu eingesetzt und entlassen werden, übergeht oder zerstört.

Die Kirche ist also in ihrer Liturgie nicht rein passiv. Gottesdienst trägt wirklich die doppelte Bedeutung eines Dienstes, in dem Gott Subjekt und „Objekt“ (im Sinne des doppelten Genitivs) ist. Andererseits ist vollkommen klar: Das Handeln Gottes und das Handeln der Kirche stehen weder auf derselben Ebene, noch werden sie einfach addiert.

Wie gesagt: Das Konzept des instrumentalursächlichen Zeichenhandelns ist strikt theozentrisch. Um christliche Liturgie handelt es sich in einem theologisch qualifizierten Sinne nur, wenn die Eigentätigkeit der Zeichen, deren Subjekt die liturgisch handelnde Kirche ist, ergriffen und ermöglicht ist vom prinzipalen Handeln Gottes. Sie wird aufgenommen in das Handeln Gottes und darin allererst zu der „einheitlichen Tätigkeit“, die wir christliche Liturgie nennen. Für sich genommen steht sie nur in Möglichkeit dazu, wird erst durch das Handeln Gottes zur theologisch qualifizierten Liturgie determiniert und aktualisiert. Dieses Geschehen umgreift *beide* Seiten des liturgischen Dialogs von Gott und Mensch, umgreift Katabase und Anabase, Sakrament und Kult, opus operatum und opus operantis. Auch die Akte des opus operantis, des Kults, der Anabase, der Antwort des Menschen sind christliche Liturgie und geistlich fruchtbar im Blick auf den einzelnen und in der Verwirklichung von Kirche nur dann, wenn ihre Zeichenwelt vom Hl. Geist ergriffen, ermöglicht und getragen ist, wenn sie wirksame Zeichen sind des Kultes, den die verklärte Menschheit des Sohnes, die Jesus Christus als Menschgewordener und Erhöhter dem Vater darbringt. Nur mit ihm vereinigt sind sie christliche Liturgie – und sind sie in theologischer Qualifizierung wirksam. Aber darin geht ihre Eigentätigkeit nicht unter, sondern wird aufgenommen und vollendet.

Thomas ermöglicht uns also eine umfassende Schau der Liturgie, wenn wir seine Idee des instrumentalursächlichen Zeichenhandelns „universalisieren“. Wir können so das liturgische Handeln der Kirche als Perichorese von göttlichem und menschlichem Handeln verstehen – unter Wahrung der unbedingten Prinzipalität des Handelns Gottes und einer unbedingten Theozentrik, die aber das Geschöpf gerade nicht auslöscht, sondern vollendet. Das gottesdienstliche Handeln der Kirche bringt genau diese Perichorese *zur Darstellung*.²⁵¹

2. Der Wirksamkeitsmodus: Integration, Involvierung, Vermittlung und poetische Imagination

Im Blick auf unsere zuletzt formulierten Einsichten können wir auch noch einmal die Frage nach dem Wirksamkeitsmodus darstellenden Handelns vertiefen und zu einem vorläufigen Abschluss bringen.

²⁵¹ Wir werden am Abschluss dieses Kapitels diese formale Einsicht noch konkretisieren und inhaltlich bestimmen, wenn wir fragen: Was eigentlich wird dargestellt im darstellenden Handeln? Erst mit der Beantwortung dieser Schlussfrage findet auch unser Dialog Schleiermacher – Thomas seinen Endpunkt.

Wir hatten versucht, an der literarischen Spiegelung der Begegnung mit einem Werk der bildenden Kunst den eigentümlichen Wirksamkeitsmodus darstellenden Handelns herauszuarbeiten. Der in die Materialität inkarnierte, zeichenhafte Gestus der Darstellung entäussert sich nicht weiter in das andere der Produktion, er stellt nichts her, keine Ware und er erbringt keine Dienstleistung – und doch wirkt er. Er eröffnet in sich einen Raum seines Wirkens. Wer für diesen Wirkraum offen ist, wer sich öffnet und sich einlässt, den involviert das Kunstwerk. Dies aber gilt ebenso für Formen der Kunst, die Aufführungscharakter haben. Ihre Poiesis oder ihre Produktion – um ein Wort der Theatersprache zu verwenden – zielt auf nichts ausserhalb ihrer, sondern auf sie selbst als zeichenhafte, wirkende Darstellung. Sie zielen auf ihr Gelingen. Die Fähigkeit, dieses Gelingen so weit wie möglich vorzubereiten, hat den Charakter der „ars“, der Kunst (in diesem klassischen Sinn als Fähigkeit zur Hervorbringung). Exakt so dient die ars celebrandi dem Gelingen der liturgischen Feier. Auch hier eröffnet sich im Gelingen ein Wirkraum, der auf die Involvierung der Beteiligten zielt. Solche das Subjekt in seiner Tiefe erfassende Involvierung heisst liturgietheologisch „participatio actiosa“ (SC 14 u.ö.).²⁵² Sie ist alles andere als ein blosses pastoralliturgisches Postulat, sondern hat seine anthropologische Wurzel in der Eigentümlichkeit der Wirksamkeit zeichenhaften Darstellens.

Entsprechend hat die heutige Theaterwissenschaft die Vorstellung eines bloss passiven Publikums verabschiedet: Zuschauerinnen und Zuschauer sind integraler Bestandteil des theatralen Geschehens, ja, man kann sagen, dass einer der Initialmomente des Entstehens der Theaterwissenschaft als eines eigenen Fachs die Entdeckung dieser Bedeutung des Publikums für das theatrale Geschehen gewesen ist.²⁵³ Dies trifft selbst für die Guckkastenbühne zu – erst recht jedoch für das moderne Theater. Zwischen

²⁵² Vgl. neben den einschlägigen Kommentaren zu Sacrosanctum Concilium: Franz Kohlschein, Bewusste, tätige und fruchtbringende Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab, in: *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*. Hg. von Theodor Maas-Ewerd. Freiburg Br. u.a. 1988, 38–62; Bert Groen, Einige Aspekte der heutigen ‚tätigen Teilnahme‘, in: *HID* 58. 2004, 288–302; zuletzt mit einer Fülle von Belegen: Martin Stuflesser, Participatio – Zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur „tätigen Teilnahme“ am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften, in: *LJ* 59. 2009, 147–186.

²⁵³ „[Der] Ur-sinn des Theaters (...) besteht darin, dass das Theater ein soziales Spiel war, – ein Spiel Aller für Alle. Ein Spiel, in dem alle Teilnehmer sind, – Teilnehmer und Zuschauer. (...) Das Publikum ist als mitspielender Faktor beteiligt. Das Publikum ist sozusagen Schöpfer der Theaterkunst. Es bleiben so viel Teilvertreter übrig, die das Theater-Fest bilden, so dass der soziale Grundcharakter nicht verloren geht. Es ist beim Theater immer eine soziale Gemeinde vorhanden.“ – so einer der Väter des Faches Theaterwissenschaft: Max Herrmann, „Über die Aufgabe eines theaterwissenschaftlichen Instituts“ (1920), zitiert nach Fischer-Lichte (2010), 14. Man beachte die Verwendung der Begriffe Spiel, Fest und Gemeinde!

einem Publikum, das involviert wird, aber nicht unmittelbar agiert und der aktiven Rollenübernahme – bis hin zum Chor – liegt ein Kontinuum, nicht ein Bruch. So hat die gelingende liturgische *participatio actuosa* ihren anthropologischen Grund in der Involvierung des Subjekts in den Wirkraum des liturgischen Geschehens.

Noch einmal also: Wie können wir die Eigentätigkeit des darstellenden Zeichens jetzt bestimmen? Wir können die Antwort nun formelhaft auf den Punkt bringen.

Darstellende Zeichen wirken nicht durch Herstellung, sondern durch Integration, die Zeichen darstellenden Handelns wirken als Vermittlung und nicht als Mittel. Sie vermitteln in irgendeiner Weise die Gegenwart des Bezeichneten. So war es auch im Beispiel des hl. Thomas: Die von einem Begriff herkommende sinnliche Lautung vermittelt die Gegenwart des Gemeinten. Sie integriert das Subjekt in diese Gegenwart. Vor allem als kommunikativer Akt zwischen leibhaft inkarnierter Vernunft und Vernunft – und ein solcher steht schon sehr deutlich im Hintergrund des Beispiels bei Thomas²⁵⁴ – bedeutet dieser zugleich im strengen Sinne Integration durch Vermittlung. Er vermittelt durch das sinnliche Zeichen die Integration in einen gemeinsamen Sinnraum, z.B. in die Gemeinsamkeit eines geistigen Problems, das nun im Gespräch miteinander bedacht und geklärt werden kann. In einem solchen Geschehen von Kommunikation ist das intentionale Bedeuten ein konstitutives Element, aber es geht offensichtlich nicht darin auf. Die Phänomenologie des Gesprächs ist viel reicher.

Integration und Vermittlung: Dies sind dann auch die Grundmodi der Eigentätigkeit der liturgischen Zeichen. Der Vollzug der Psalmen etwa in der Tagzeitenliturgie öffnet, wo er gelingt, einen Sinnraum durch poetische Imagination und integriert in ihn hinein, involviert die Feiernden. Dies geschieht nicht automatisch, sondern klassisch gesprochen *ex opere operantis*, es hat viele Farben und vollzieht sich durchaus nicht nur in einer einzigen Weise. Gerade der Charakter der Psalmen als Poesie eröffnet diese Vielfalt, die nicht mit Beliebigkeit zu verwechseln ist. Die Psalmen, die für eine Hore zusammengestellt sind, die Gesamtkomposition eines liturgischen Psalters²⁵⁵ sind Formen der Textinszenierung, die – zugespitzt gesagt – nicht unmittelbar auf den

²⁵⁴ S.o. Anm. 236.

²⁵⁵ Und auch dies kann wiederum auf ganz unterschiedliche Weise geschehen, noch ganz abgesehen davon, dass dies in unterschiedlichem Mass gelingen kann. Ein Ergebnis der jüngeren Psalmenforschung ist die Einsicht, dass der kanonische Psalter selbst die erste Gestalt einer solchen Textinszenierung ist. Literatur und inhaltliche Hinweise bei Erich Zenger, *Das Buch der Psalmen*, in: Zenger u.a., *Einleitung in das Alte Testament*. Stuttgart 7., durchges. u. erw. Aufl. 2008 (Kohlhammer Studienbücher Theologie Bd. 1,1), 348–370.

persönlichen, intentionalen Gebetsvollzug des einzelnen zielen, sondern auf Wirksamkeit im Sinne einer Performanz, die sich als Integration durch wirksame Zeichen vollzieht. Der so wirksam eröffnete Sinnraum trägt dann den persönlichen Gebetsvollzug des Einzelnen, in dem die performative Vorgabe des in der Intertextualität der Hore, der gesamten Tagzeitenliturgie, der Liturgie als ganzer, der Schrift usw. vollzogenen Psalms auf die unterschiedlichste Weise frei ergriffen werden kann. Die Geschichte des liturgischen Psalmengebrauchs, z.B. die Rhythmik von Psalm – stillem Gebet des Einzelnen – Psalmoration, könnte dies belegen. Die Psalmen der Tagzeitenliturgie sind deshalb jedoch auch nicht einfach Lesung, weil ihr Vollzug mehr ist als die hörende Konfrontation mit dem Wort Gottes. Ihr Vollzug ist ein ganz eigener Modus wirksam-darstellenden Zeichenhandelns.

Ihr Wirksamkeitsmodus aber ist jedenfalls die poetische Imagination. Man sieht hier übrigens, dass die Zuordnung der Wirksamkeit zum klassischen *opus operantis* keinesfalls willkürlich erfolgt. Sie liegt tatsächlich in der Natur der Sache: Die poetische Imagination ist unvertretbar subjekthaft. Dort, wo sie ganz aufhört, wo sie nicht mehr gelingt – aus was für Gründen auch immer –, bleibt nurmehr das im besten Fall pflichtmässig persolvierte Offizium übrig. Ohne Zweifel kann Gott auch durch die tapfer durchgehaltene Pflicht seine Gnade wirken. Aber der Wirksamkeitsmodus der liturgischen Zeichen, der Integration in den Sinnraum des Heils in Klage, Lob usw. durch poetische Imagination bewirkt, hat aufgehört zu sein.²⁵⁶

Dort aber, wo die Psalmen der Tagzeitenliturgie geistlich fruchtbar vollzogen werden, dort wirken sie grundsätzlich im selben Modus instrumentalursächlichen Zeichenhandelns wie die Sakramente im engsten Sinn. Der Hl. Geist ergreift die Eigentätigkeit der liturgischen Zeichen, in unserem Fall also die poetische Imagination, um sie zum Instrument seines Gnadenhandelns zu machen. Man wird deshalb mit Fug und Recht die Behauptung wagen dürfen, dass der im Vollzug der Psalmen eröffnete Sinnraum für den Gläubigen mehr ist als eine bloße intrapsychische Wirklichkeit, ihm eignet eine geistliche Objektivität. Die liturgischen Zeichen vermitteln die Integration in den Wirkraum des Heils als Realität. Sie sind so integrale Momente im Werden der neuen Schöpfung und in ihnen wird die Existenz des Gläubigen objektiv umgeformt. Dies gilt also – unter Wahrung der Differenz von *opus operatum* und *opus operantis* –

²⁵⁶ Vgl. oben auch unsere Überlegungen zur Beteiligung des Subjekts an der Wirksamkeit des Kunstwerks.

für die gesamte Liturgie. Ja, man wird sagen können, wer sich im Vollzug auf die Poesie – um in der Nähe unseres Beispiels der Psalmen der Tagzeitenliturgie zu bleiben – der Schrift einlässt, ohne dass er in diesem Augenblick des Vollzugs einen ideologischen Vorbehalt macht, mit dem *geschieht* etwas im Hl. Geist, selbst wenn er ansonsten erklärt, nicht zu glauben. Die Schrift ist als ganze gerade in ihrem Charakter als Literatur, als Mythos,²⁵⁷ als erzählte Welt, als „Poesie“ (im weiteren Sinn), die die Subjekte involviert, instrumentum salutis, nicht, jedenfalls nicht allein, „übernatürliche Informationsquelle“,²⁵⁸ sondern Instrument wirksamen Gnadenhandelns durch Zeichen: Sie ist eine sakramentale Wirklichkeit. Als solche ist sie „liturgiefähig“ und hat einen genuinen und unvertretbaren Ort in der liturgischen Feier.

Wenn nun – so können wir den letzten Schritt unserer Klärung der Wirksamkeit der liturgischen Zeichen ansetzen – das Wirken Gottes durch die liturgischen Zeichen die Eigentätigkeit der Zeichen ergreift, um sie auf ein übernatürliches Ziel hinzulenken, dann legt es sich nahe, dass diese Lenkung gerade den Modus von Vermittlung und Integration aufgreift. Wie wir am Beispiel der Psalmen der Tagzeitenliturgie gesehen haben: Der durch poetische Imagination eröffnete Sinnraum wird im Hl. Geist zum objektiven Wirkraum des Heiles, in dem das Geglaubte – wider allen Anschein – realisiert wird und sein Licht auf die Welt wirft. Im Gerichtsmotiv etwa der kanonisch überbundenen Psalmen 9–11 (evtl. 12) wird durch die Krise des scheinbaren Triumphs der Frevler und der dadurch ausgelösten Glaubensnot hindurch Gott als der im Gericht waltende und darin alle menschliche Hybris wohlütig begrenzende „realisiert“. Der Beter des Psalms tritt – gemäss den oben gemachten Differenzierungen – vor das Angesicht dieses als Herr der Geschichte und des Gerichts waltenden Gottes, *indem* er den Psalm vollzieht. Er wird in den Wirkraum seines Waltens integriert, darin nimmt er den Triumph Gottes über die Hybris des Menschen vorweg und ist darin geborgen. Gerade so kann dann Psalm 10 zunächst auch die ganze, volle Not des scheinbaren Triumphs des Frevlers und seines Zynismus zulassen – und zwar als Verborgenheit Gottes *vor Gott, auf ihn hin und unter Anrufung seines Namens*, der Anrufung, der die Gegenwart Gottes zugesagt ist.

²⁵⁷ Man beachte bei der Verwendung dieses Begriffs aber unbedingt unsere Ausführungen zum Exodus und seinem realen Geschichtsbezug. Der Begriff des Mythos steht nur in einer ganz bestimmten Linie seines Verständnisses der realen Geschichte exkludierend gegenüber. Wir meinen Mythos hier im Sinne der „grossen Erzählung“ und des damit verbundenen – beim biblischen Mythos schlechthin *wahren* – Entwurfs der Welt.

²⁵⁸ Ohne im mindestens den propositionalen Gehalt der Offenbarung zu bestreiten: Offenbarung enthält Lehre, die in Urteilen formuliert werden kann und muss!

Das letzte, eschatologische Ziel dieser Integration kann aber nur Christus selbst, seine verklärte Menschheit und damit die neue Schöpfung in der Herrschaft Gottes sein. Denn in ihm und durch ihn allein findet die Kreatur ihr Ziel. Dass also, was wir im ersten Kapitel in der Form „konsequenter Exegese“, d.h. der Erhellung des biblischen Zeugnisses auf seinen theologischen Grund hin, schon gesehen haben, können wir als Ergebnis unseres zweiten Durchgangs nun genauer hinsichtlich des Modus der Wirksamkeit der Zeichen verstehen: Sie vermitteln die Integration in Christus durch den Hl. Geist.

Sollte unser Versuch der Aneignung des thomanischen Gedankens der instrumentalursächlichen Zeichenwirksamkeit nicht völlig in die falsche Richtung gegangen sein, sollte sich eine Bestätigung dafür auch bei Thomas finden. Tatsächlich ist ihm die Benennung der Wirkung der Sakramente als „Heiligung“ noch nicht die volle Bestimmung. Sie ist als allgemeine Aussage natürlich völlig richtig und unverzichtbar. Aber auch bei Thomas ist der Zielpunkt solcher Heiligung tatsächlich nichts anderes als eine durch die sakramentalen Heilszeichen vermittelte Integration. Wieder drückt er es mit unnachahmlicher Genauigkeit und Präzision aus:

„Manifestum est enim quod per sacramenta novae legis homo Christo incorporatur.“²⁵⁹

Mehr ist dazu eigentlich nicht zu sagen, ausser dass die Bewegung der Integration auf diesen Zielpunkt zu – mit der Taufe als Grundlage und der Eucharistie als Mitte – die gesamte Liturgie im Hl. Geist bestimmt. Dies hoffen wir gezeigt zu haben.

3. Schluss: Das fremde Leben Gottes des eigenen

Wir können nun abschliessend die Frage beantworten: Was wird dargestellt im darstellenden Handeln? Und wir können in die Beantwortung dieser Frage den ganzen Ertrag unserer Untersuchung einbringen. Wir greifen die geniale Begriffsbildung Schleiermachers auf und tauchen sie in das kontrapunktische Licht der liturgietheologisch ausgeweiteten Sakramententheologie des hl. Thomas.

Die Darstellungsdimension sakramentalen Handelns wird bei Thomas von einer Dialektik bestimmt, die sich in zwei Begriffen artikuliert, die wir in den von uns

²⁵⁹ Thomas, S.Th. III, 62, 1 (Übers. J. Pieper): „Es ist offenbar, dass durch die Sakramente des Neuen Gesetzes der Mensch Christus eingekörpert wird.“

diskutierten Stellen ausfindig gemacht haben: Sie spielt in der Dialektik von „similitudo“ und „signa protestantia“.

Die Sakramente sind Gleichbild der geistlichen Güter, die sie vermitteln, ihrer heilsgeschichtlichen Herkunft und ihrer eschatologischen Zukunft. Sie sind auf diese Weise im umfassenden Sinn Darstellungen des Handelns Gottes, der an seiner Kirche und in ihr am einzelnen handelt. Sie verweisen auf das Leben Gottes, das sich in ihnen schenkt.

Zugleich aber sind sie signa protestantia. Der Inhalt dieses Bekenntnisses wird aber von Thomas – wie wir gesehen haben – ausdrücklich namhaft gemacht: Sie sind signa protestantia des Glaubens, der rechtfertigt. Sie stellen also die Kirche und in ihr den Glaubenden dar. Sie stellen aber dar, insofern sie vollzogen werden. Sie bekennen den rechtfertigenden Glauben in der Weise des sakramentalen Handelns der Kirche. Im darstellenden Handeln verweisen sie auf das Leben Gottes, das ihr, der Kirche, zugeeignet ist.

Die Dimensionen der Darstellung stehen aber nicht nebeneinander, sondern sind dialektisch miteinander verknüpft. Sachlich ist dies gar nicht anders denkbar. Im Glauben, der rechtfertigt, wird ja gerade der Gott bekannt, der an der Kirche handelt. „Signa protestantia fidem, qua justificatur homo“²⁶⁰ sind sie ja nur, indem sie auf den Gott verweisen, der den Menschen rechtfertigt, indem er an ihm handelt. Aber sie sind es, indem sie als Zeichen vollzogen werden, indem also die Kirche als Subjekt der Eigentätigkeit der Zeichen handelt. Damit aber spiegelt diese Dialektik der Darstellung, die Dialektik zwischen similitudo und signa protestantia, nichts anderes wider als die Struktur, die wir als Grundstruktur des liturgischen Handelns überhaupt ausgemacht haben, die Struktur des instrumentalursächlichen Zeichenhandelns, in der die Eigentätigkeit der Zeichen, deren Subjekt die Kirche ist, aufgenommen ist als Instrument des Handelns Gottes zu einer „einheitlichen Tätigkeit“ – streng theozentrisch und doch ohne Ausschaltung des Geschöpfs.

Gottes Handeln stellt sich also dar im Gleichbild der darstellenden Zeichen der Kirche, in denen sie *deshalb zugleich* ihren Glauben an den rechtfertigenden Gott bekennt. So darstellend vermittelt sie die Integration in Christus in und durch die Feier der Liturgie.

²⁶⁰ Wie bereits oben zitiert, siehe Anm. 228.

Wir stehen damit auf der Schwelle zur Logik des Spiels. Aus dem Kapitel über „Liturgie als Spiel“ in Romano Guardinis „Vom Geist der Liturgie“ wollen wir deshalb eine Passage zitieren, die auch dort der unmittelbaren Vorbereitung der Einführung des Spielbegriffs dient und die den selben Zusammenhang, den wir von Thomas her in der Dialektik von *similitudo* und *signa protestantia* formuliert haben, mit Hilfe des Lebensbegriffs brillant und genau auf den Punkt bringt:

„Der Sinn der Liturgie ist der, dass die Seele vor Gott sei, sich vor ihm ausströme, dass sie in *seinem* Leben, in der heiligen Welt göttlicher Wirklichkeiten, Wahrheiten, Geheimnisse und Zeichen lebe, und zwar *ihr wahres, eigentliches, wirkliches* Leben habe.“²⁶¹

Dieser Text hat uns ja schon beschäftigt. Wovon ist im Blick auf unsere jetzige Fragestellung die Rede? Jedenfalls vom darstellenden Handeln! Das Ausströmen der Seele vor Gott ist natürlich nichts anderes als ein Akt darstellender Expression. Diese darstellende Expression aber vermittelt Teilhabe – Teilhabe am Leben Gottes, Teilhabe an einer heiligen Welt. Vermittels dieser Teilhabe wird das Leben Gottes zum wahren, eigentlichen, wirklichen Leben der Seele.

Was also wird dargestellt im darstellenden Handeln? Was wird dargestellt in der Welt wirksamer Zeichen, die die Liturgie bilden? Wir können es jetzt in eine ganz kurze, letzte Formel bringen, die genau der thomanischen Dialektik von *similitudo* und *signa protestantia* entspricht: *Dargestellt im darstellenden Handeln wird das fremde Leben Gottes als eigenes*. Dies aber kann allein in der Handlungsform des Spiels geschehen.

²⁶¹ Guardini (1953), 54, vgl. schon oben bei Anm. 76. – Hervorhebungen MB.

D. Was ist Spiel? Eine elementare Phänomenologie seiner Grundgestalt

I. Albert Ankers „Mädchen, mit Dominosteinen spielend“ in phänomenologischer Erhellung

1. Die Grundgestalt des Spiels in einem Werk der Kunst

Es gehört zu den elementaren Charakteristika des Spiels, dass es als gestalthafte Ganzheit zur Erscheinung kommt. Natürlich bilden auch andere Grundformen des menschlichen Daseins – Arbeit, Kampf und Liebe etwa – Gestalten aus, die wir wahrnehmen und die sich in Werken der Kunst inkarnieren können. Für das Spiel aber gilt dies in eminentem Sinn. Es wird unsere Aufgabe sein zu erhellen, wieso dies so ist. Schon der alltägliche Blick jedoch zeigt, wie etwa in einem komplexen Regelspiel verschiedenste Handlungen („Spielzüge“), die auch qualitativ sehr verschieden sein können, zur Einheit gefunden haben. Die gestalthafte Ganzheit in ihrer Einheit als Erscheinung muss deshalb der Ausgangspunkt unserer Annäherung sein. Was läge deshalb näher, als ein Werk der Kunst zu diesem Ausgangspunkt zu wählen, ein Werk, in dem die Gestalt des Spiels in meisterhafter Weise sich in die Gestalt der Kunst inkarniert hat?

Als Methode unserer Annäherung wählen wir ein phänomenologisches Verfahren. Durch die künstlerische Verdichtung der Spielgestalt haben wir dabei nämlich die einmalige Chance, die konstitutiven Elemente nicht allein isoliert zu analysieren und additiv aneinanderzureihen, sondern immer wieder auf ihren gestalthaften Zusammenhang zurückzugreifen. In diesem Zusammenhang sind sie ja allein gegeben. Ihre Isolation hingegen ist das Resultat einer künstlichen Abstraktion, die für die Analyse notwendig sein mag, die die für das Spiel so entscheidende gestalthafte Gegebenheit aber auch verfremdet. Daraus entstehen immer wieder Missverständnisse, die den Zugang zum Phänomen blockieren oder in eine falsche Richtung führen. Der Autor kann also Leserinnen und Leser nur sehr eindringlich bitten, gleichsam als echte Übung der eigenen phänomenologischen Wahrnehmungsfähigkeit sich immer wieder auf den stillen Dialog mit dem Bild einzulassen. Es gehört zur wissenschaftlichen Kultur zu erkennen, dass man sich bestimmten Phänomenen nur auf diese Weise annähern kann, will man sie nicht verfehlen.

Worum es sich also *nicht* handelt, ist eine kunstwissenschaftliche Analyse des Bilds. Dazu reicht einerseits unsere Kompetenz nicht, andererseits geht unsere phänomenologische Erhellung wesentlich darüber hinaus. Allerdings greifen wir an entscheidender Stelle auf ein Element der kunstwissenschaftlichen Analyse zurück, weil hier die künstlerische Gestalt unmittelbar den Weg zur Gestalt des Spiels öffnet – und kommen auf die Bedeutung dieses Punkts auch immer wieder zurück.

Wir werden unsere phänomenologische Erhellung einigermaßen streng handhaben, aber keinesfalls puristisch. Aus der phänomenologischen Erhellung soll schon die Dynamik der Sache im Blick auf unsere Fragestellung sichtbar werden. Diese Art Zwischenbemerkungen, weiterführenden Fragen usw. haben wir stets als solche kenntlich gemacht. Sie öffnen den Horizont für die folgenden Kapitel oder stellen den Zusammenhang mit den beiden ersten Kapiteln her.

In gewisser Hinsicht stellt Teil D, wenn auch nicht den Höhepunkt, so doch das Herzstück unserer Untersuchung dar. Ohne eine sorgsame Freilegung der Gestalt des Spiels kann man nicht sinnvoll über Liturgie als Spiel reden. Die Teile B und C bereiteten den Boden, die folgenden Teile entfalten den Spielgedanken liturgietheologisch. Hier aber wird die Gestalt sichtbar, mit der dann liturgietheologisch gearbeitet werden kann.²⁶²

Die Gestalt ist reich, das Spiel unbestreitbar ein Urphänomen des menschlichen Daseins. Zugleich steht sein alltägliches Vorverständnis immer in der Gefahr, Missverständnisse zu erzeugen. Oft nicht deshalb, weil dieses Verständnis an und für sich bereits falsch wäre, sondern weil es den Reichtum des Phänomens nur einseitig wahrnimmt (nur bestimmte Formen und Eigenarten des Spiels etwa), weil es die Abgründigkeit des Phänomens für seine Alltagstauglichkeit überdeckt, nicht zuletzt aber, weil es sich seines geistesgeschichtlichen und ideologischen Ortes nicht bewusst ist und Setzungen vollzieht, die keinesfalls selbstverständlich und Ausdruck des gesunden common sense sind. Die Phänomenologie dient hier auch indirekt als ideologiekritische Aufklärung.

²⁶² Es reicht keineswegs ein paar Lexika und Handbücher in die Hand zu nehmen und mit dem dort Gefundenen zu arbeiten. Im günstigsten Fall findet man Richtigkeiten, die aber ohne die freilegende Anschauung der Grundgestalt nicht weiterführen.

Ausser für wenige direkte Zitate und die rein historischen Fragen haben wir für diesen Teil mit vollem Bewusstsein kein Buch mehr in die Hand genommen. Es entfaltet unsere eigene Sicht, die freilich im Dialog mit den Denkern des Spiels entstanden ist, die in unserem bibliographischen Essay genannt sind. Wir haben dankend den Dialog beendet und mit dem darin Gewordenen auf das Bild geschaut, wie es sich uns gezeigt hat.

Neben diesem Bild von Albert Anker kenne ich bestenfalls gleichrangige, nicht aber bedeutendere Werke der bildenden Kunst, die die elementare Phänomenologie des Spiels so erfasst hätten wie dieses. Hier kommt die Gestalt des Spiels tatsächlich ganzheitlich zur Erscheinung. Form und Inhalt entsprechen einander vollständig. Dass Anker alles andere als der allzu harmlose Maler der schweizerischen Idylle ist, wird hier evident. Und ob der Theologe²⁶³ Anker nicht am Ende auch die spielend-weltenbauende Weisheit des Buchs der Sprichwörter im Kopf hatte, darf zumindest vorsichtig gefragt werden. Wir werden auf eine Reihe von Indizien stossen, die das als begründete Vermutung nahelegen.²⁶⁴

Ankers „Mädchen, mit Dominosteinen spielend“²⁶⁵ ist nicht datiert, wird aber im Katalog der gerade genannten Ausstellung mit „ca. 1900“ angegeben und dürfte, wenn diese Datierung zutrifft, zu den späten Ölbildern des Malers zählen. Denn nach dem Schlaganfall des Jahres 1901 musste Anker die Ölmalerei aufgeben.

²⁶³ Anker hat von 1851–1854 in Bern und Halle Theologie studiert. Er hat erst kurz vor dem Examen abgebrochen. Ihm würden lediglich noch die praktischen Fächer fehlen, schreibt er Weihnachten 1853 an den Vater in dem Brief, der den Vater um Einwilligung zum Künstlerberuf bittet. Anker kehrt aber noch einmal nach Bern zum Studium zurück. Es ist der Dorfpfarrer, der dem Vater, einem Tierarzt, die Einwilligung abringt. Er hatte Ankers eminente Begabung erkannt. Ankers Künstlertum entsprang nicht einer Ablehnung der Theologie, sondern einer noch grösseren Liebe zur Kunst. Sein Interesse an der Theologie bleibt, wie Bibliothek und Briefwechsel bezeugen. Bis zum Lebensende liest Anker die Bibel in den Ursprachen. – Alle biographischen und technischen Angaben sind Anker (2010) entnommen. Die Interpretation des Bildes ist vollständig vom Autor zu verantworten.

²⁶⁴ S. den Schluss dieses Abschnitts.

²⁶⁵ So der Titel in der Berner Ausstellung, Anker (2010), Kat. Nr. 78; sonst auch einfach „Das Mädchen mit den Dominosteinen“.



Albert Anker: Mädchen, mit Dominosteinen spielend, ca. 1900

2. Erste Annäherung: Der Tondo als Form einer vollkommenen Welt²⁶⁶

Man kann sich dem Bild auf verschiedenen Wegen annähern: über Ankers immense Fähigkeit zur psychologischen Erfassung und Einfühlung; über sein vielfältig dokumentierbares Interesse nicht allein an der Kindheit und ihrer Eigenart, sondern auch an pädagogischen und spielpädagogischen Fragen, an Rousseau, Pestalozzi und Fröbel, das sich auch im malerischen Werk niedergeschlagen hat; über einen Grundzug seines Werkes, der vielen Bildern ihre Tiefe gibt und sie weit über bloße Idyllik hinaushebt: ein kontemplatives Verhältnis zu den Dingen und Tätigkeiten der Alltagswelt, die in vielen seiner Figuren aufleuchtet – eine Art Alltagskontemplation, die ich für einen der charakteristischsten Züge seines Werkes halte. Alle diese Züge werden in unserer Interpretation eine wichtige Rolle spielen und darin der Freilegung der Grundzüge einer Phänomenologie des Spiels dienen.

Unseren ersten Zugang aber wählen wir über die äussere Form des Bildes. Denn sie ist ein elementarer Reflex auf die erscheinende Gestalt des Spiels: Das Bild ist ein Tondo, ein Rundbild. Der Tondo aber ist insbesondere seit der Kunst der Renaissance eine mit Bedeutung beladene Form. Der einschlägige Artikel in Seemanns „Lexikon der Kunst“²⁶⁷ bringt die Bedeutung dieser „Pathosformel“²⁶⁸ sehr gut auf den Punkt, wichtig ist dabei der Hinweis auf die Entdeckung der Eigengesetzlichkeit. Denn es geht nicht um eine bloße Bedeutungszuschreibung, sondern um die Aufnahme einer elementaren Gegebenheit, die in der Urform des Kreises als solcher liegt, in den Sprachschatz der Kunst – und jede bedeutsame Aneignung dieser Pathosformel ist wiederum eine individuelle Auseinandersetzung;²⁶⁹ so hält der Artikel also fest:

„Doch haben erst die Meister der Perspektive der ital. Quattrocentomalerei die Form des Tondos in seiner Eigengesetzlichkeit voll entdeckt. Gerade die extreme hermetische

²⁶⁶ Die Gliederung folgt hier weniger logisch-hierarchisch, sondern vielmehr im Blick auf die sich zeigenden Momente der Gestalt. Sie folgen deshalb auch in ihrem Umfang den lebendigen Rhythmen dieser Gestalt.

²⁶⁷ Tondo (1994), 362. Auch Kindlers „Malereilexikon“ verweist auf mit dem Tondo verbundene Vollkommenheitsvorstellungen: „Der Tondo, eine Art vergrößertes Medaillon, entwickelt sich als Holztafel im 15. Jahrhundert in Florenz, da die Formtheoretiker der Renaissance in der mathematischen Kreisform das Höchste an Vollkommenheit erkannten, dem sich ihrer Vorstellung nach die Bildgestaltung ideal einzupassen hatte“, Tondo (1971), 599.

²⁶⁸ Wie man in freiem Anschluss an die berühmte Begriffsbildung Aby Warburgs sagen könnte; auch der zit. Artikel aus dem Seemann nennt den Tondo eine „Pathosformel“.

²⁶⁹ Es wäre von grossem Reiz, auch auf dieser Ebene die Verwendung der Tondoform im 19. Jahrhundert zu verfolgen und etwa Ankers Aneignung mit der zweiten Version von Ingres „Türkischem Bad“ zu vergleichen, die in eine völlig andere Richtung weist und doch ebenso von der Tradition dieser Pathosformel lebt.

Kreisform konnte den Unterschied zwischen Rahmen, Dargestelltem und Betrachtterraum zu klarer Distanziertheit in einer symbolischen Form der Vollkommenheit bringen.“

Tatsächlich, so ist es: Auch in unserem Bild vermittelt die Form des Tondos die Rundung und Geschlossenheit einer in sich ruhenden und darin vollkommenen Welt. Tatsächlich kommt im eingefangenen Moment des Turmbaus eine Welt zur Erscheinung: Es gibt in diesem Augenblick nichts anderes. Alles ist in die Tätigkeit des Spiels hineingesammelt.

3. Geschlossenheit und Teilhabe: Die Konstitution der Spielwelt im Blick des Kindes

Der Betrachter gerät dabei in eine paradoxe Situation: Die Geschlossenheit dieser erscheinenden Spielwelt, ihr totaler und darin vollkommener Charakter ist intensiv und unmittelbar wahrnehmbar. Sie inkarniert sich als solche in die Gestalt des Tondos. Sein „hermetischer“ Charakter ist hier deutlich: Wir haben nicht Anteil an dieser Totalität der Welt des Spiels. Würden wir sie betreten, wir würden sie zerstören. Der Ruf der Mutter würde sie von einem zum anderen Moment aufheben.

Und *dennoch* haben wir an dieser erscheinenden Welt Anteil. Das ist das Paradox. Wir sind – ganz still werdend, um nicht zu stören – auf intensivste Weise involviert. Wir werden zu stillen Teilhabern dieser in diesem Augenblick vollkommenen Spielwelt. Wir nehmen die Spielwelt in ihrer Ganzheit und Geschlossenheit wahr und sind zugleich mitten darin: das Bild vermittelt uns die Integration in die Welt des Spiels.²⁷⁰ Der Betrachter wird seiner selbst gewahr als still Schauender: Nur der stille Blick der Kontemplation gewährt die Teilhabe an der Rundung der Spielwelt. Wie macht Anker das?

Das Bild verdoppelt die Beziehung von innen und aussen. Die Tondoform umschließt die erscheinende Welt des Spiels als ruhende Vollkommenheit in sich und gibt ihr geschlossene Gestalt. Gegenüber dieser Welt sind wir aussen. Aber in der Mitte dieser Welt ist ein Blick! Es ist ein Blick, der ganz im Tun des Augenblicks aufgeht, der in dieses Tun vollkommen hineingesammelt ist, der mit höchster Konzentration ganz in diesem Augenblick existiert. Wir sehen diesen Blick im Profil. Insoweit ist er Teil der Spielwelt. Aber diese Feststellung reicht noch nicht: Der Blick ist zugleich der Ort des

²⁷⁰ Wir erinnern uns an die Wirkungslogik darstellenden Zeichenhandelns in Kunst und Liturgie!

Entspringens der Spielwelt. Ohne diesen Blick wäre die Spielwelt als Spielwelt nicht da. Er vermittelt ihre Einheit, Ganzheit und Geschlossenheit. In diesem Blick erscheint zugleich das Innere des Kindes. Aber genau diesen Blick vollziehen wir spontan mit,²⁷¹ sobald wir uns auf die Betrachtung des Bildes einlassen. Wir kommen in der Mitte der Spielwelt an. Es ist der Blick des Kindes, der die Teilhabe vermittelt. Wir empfinden unmittelbar die volle Spannung des Augenblicks: Wird die Konstruktion des Turmes auch noch das Aufsetzen des nächsten Dominosteins überstehen?

Das ist das Geheimnis des Bildes: Wir nehmen die Ganzheit und Geschlossenheit der Spielwelt wahr und wir sind zugleich mitten darin. Wir spüren ihre Totalität und ihr Entspringen im Blick des Kindes. Wir umfassen ihre Totalität und sind bei ihrem Werden dabei. Wir sind innen und aussen zugleich.

4. Reine Gegenwart

Die Totalität, die sich zeigt, ist – vom Innenpunkt ihres Entspringens aus – reine Gegenwart. Es gibt in diesem Augenblick kein zeitliches Vorher und Nachher. Die aufsteigende Vergangenheit oder die vorgreifend-ergriffene Zukunft würde die reine Gegenwart der Spielwelt unterbrechen, ja, wenn sie bedrängend stärker sind als die Gegenwart des Spiels, das Spiel zerstören. Alle Vergangenheit und Zukunft hat ihren Platz im Spiel nur in der Weise reiner Gegenwärtigkeit. So hier – wie wir sehen werden – in der Erbauung des Turms aus Dominosteinen.

Aber auch der Bau des Turms kennt doch das Nacheinander der Augenblicke und auch das zielgerichtete Hervorbringen? Ja, so ist es! Alles jedoch ist eingefügt in die Gegenwärtigkeit der Spielwelt. Zeigt das Kind stolz der Mutter das „Werk“ seiner Poiesis, den himmelragenden Turm aus Dominosteinen, dann ist das schön und beglückend, aber die Spielwelt hat aufgehört zu sein. Spielend wurde das Kind zur Architektin, die ihr Werk präsentieren kann.

²⁷¹ Diese Fähigkeit zum spontanen, empathischen Mitvollzug ist eine typische Eigenschaft des Menschen (wie weit es dazu Analogien evtl. auch im höheren Tierreich gibt, wüsste ich nicht zu sagen). Wenn wir jemanden sehen, der sich weh tut, etwa den Kopf stösst, sagen wir selbst „autsch“ o.ä. Tatsächlich werden dabei dieselben Hirnzentren aktiviert, die auch beim „echten“ Schmerzempfinden aktiv sind. Der Ausfall dieser Fähigkeit ist – inzwischen neurophysiologisch objektivierbar – ein typisches Merkmal von Soziopathie, etwa bei Gewalttätern, die unfähig sind, sich in das Leid ihrer Opfer einzufühlen. Ganz wichtig ist dabei unsere Fähigkeit, die emotionale Bedeutung der Sprache von Blicken, Mimik, Gestik spontan richtig zu „lesen“ und eben mitzuvollziehen. Bei der genannten Tätergruppe fällt dann auch diese Fähigkeit – auch dies ist inzwischen gut experimentell erhärtet – weitgehend aus.

Innerhalb der Spielwelt jedoch erfasst die Gegenwärtigkeit des Spiels jeden Augenblick der Hervorbringung. Die Augenblicke des Spiels kennen nicht die Flüchtigkeit und Nichtigkeit der sich überrollenden Momente vieler Alltagsbeschäftigungen, die in ihrer reinen Tendenz auf „Erledigung“ jeden Augenblick entwerten und deren Befriedigung allein in der Erreichung des Ziels liegt. Glücklicherweise nur, wessen Ziel wirklich das Gute zu repräsentieren vermag und darin mehr ist als wieder nur Durchgang für ein Nächstes!

5. Bild der Ewigkeit und Gestalthaftigkeit in Raum und Zeit

Der Blick des Kindes macht es offenbar: Jeder Augenblick des Spiels ist gesammelte Gegenwart, jeder Augenblick ist gefüllt, jeder Augenblick repräsentiert das Ganze und ist nicht nur Durchgangsmoment, jeder Moment versammelt in sich die ganze Gegenwart des Spiels: *nunc stans – Bild, similitudo*²⁷² der Ewigkeit, nicht diese selbst, sondern je neu ihr Bild im Weitergleiten von Augenblick zu Augenblick.

Die Sammlung der Gegenwärtigkeit des Spiels in den erfüllten Augenblick, der so zum Bild der Ewigkeit wird, geschieht im Weitergleiten der Augenblicke: So ist der Abfluss der vergehenden Zeit im Spiel nicht etwa stillgestellt, sondern zur Zeit und Raum erfüllenden Gestalt geformt. Gestalt aber sagt Grenze. Die gesammelte Gegenwart des Spiels, die in sich das Bild der Ewigkeit trägt, bringt nach aussen den gestalthaft begrenzten Spielraum und die begrenzte Spielzeit hervor. Der Vorgang der Erbauung des Turms aus Dominosteinen bis zu seiner höchsten Höhe oder bis zu seinem Zusammenbruch markiert in unserem Bild Spielraum und Spielzeit. Der Spielraum ist in dem werdenden Turm zentriert. Der Beginn des Spiels ist mit dem Beginn der Errichtung des untersten Stockwerks markiert, sein Ende in der Verwendung des letzten Steins oder im Zusammenbruch. Darin aber ist jeder Augenblick erfüllt von Gegenwart. Dies ist der Grund, wieso das Spiel im eminenten Sinn als ganzheitliche Gestalt erscheint.

In dieser gestalthaften Ganzheit ist das Spiel zur Einheit gesammelt. Dies gibt seinem Erscheinen die besondere Geschlossenheit, mehr und intensiver als anderen Grundformen des Daseins. Die Schlacht erscheint nur im Schlachtenbild als – ästhetische – Einheit. Dem gelingenden Spiel aber ist die Einheit als einem solchen zu eigen. Und nicht alle, aber doch nicht wenige Spiele zeigen von sich selbst her

²⁷² Man erinnere sich schon hier an die sakramententheologische Bedeutung der Kategorie der „similitudo“ im Blick auf den Darstellungscharakter der Sakramente!

Schönheit. In manchen Spielen ist das ästhetische Gelingen ein bewusster Moment des Spielvollzugs selbst. Bei manchen ist es unbewusste Frucht. So auch bei dem Kinderspiel auf unserem Bild.

6. Innere Unendlichkeit und Rhythmik der Wiederholung

Das Spiel in seiner Einheit und gestalthaften Ganzheit ist in sich selbst und durch sich selbst erfüllt. Als sich in jedem Augenblick erneuerndes Bild der Ewigkeit ist es in seiner Erfüllung – obgleich nach aussen gestalthaft begrenzt in Raum und Zeit – innerlich unendlich. Es will von sich her nicht aufhören. Es ist nicht allein begreifbar als Kompensation alltäglicher Erschöpfung, als imaginäre Wunscherfüllung, als Abreaktion nicht bewältigter Spannung. Kinder und Tiere (und nicht selten auch Erwachsene z.B. beim Tanz) spielen sich müde. Dies kann zur Gestalt eines nicht enden wollenden „hin und her“, einer einzigen spielerischen Grundbewegung werden, besonders beim kleinen Kind und auch schon beim Tier. Es kann die Gestalt einer Rhythmik der Spieleinheiten annehmen. Dies geschieht dort, wo sich die äussere endliche Raum- und Zeitgestalt nicht allein durch Begrenzung von aussen und durch die innere Rhythmik der Spielbewegung (das „hin und her“!) ergibt, sondern der Vollzug selbst sich nach aussen begrenzt. Der Turmbau ist mit der Verwendung aller Spielsteine oder mit dem Zusammenbruch vollendet, „das“ Fussball-„Spiel dauert 90 Minuten und der Ball ist rund“ (Sepp Herberger). Aber „nach dem Spiel ist vor dem Spiel“. Die innere Unendlichkeit erzeugt hier im Zusammenspiel mit der Endlichkeit der äusseren Gestalt den Rhythmus der Wiederholung. Bricht der Turm zusammen, beginnt sein Aufbau sofort neu. Findet er sogar zur Vollendung, wird er zerstört, um mit dem Neubau beginnen zu können. Ist das Resultat des Spiels jedoch selbst „Werk“ – bei einer Bastelei etwa, die ja nicht der Deckung eines Bedarfs dient (oder höchstens sekundär²⁷³, sonst hört der Spielcharakter auf) –, dann kann das nächste Werk begonnen werden.

7. Das Moment der Spannung

Dies würde erst dann aufhören, wenn ein Spiel grundsätzlich seinen Reiz verliert. Dies geschieht, wenn es aufgehört hat, Spannung zu erzeugen. Die Augen des Kindes in Ankers Bild sind in Spannung gebannt im Übergang zum nächsten Augenblick – und

²⁷³ Dass ein Spiel *auch* dem Broterwerb dient (Schauspieler, Profisportler, Musiker), hebt den Spielcharakter erst dann auf, wenn das „Spiel“ – das dann keines mehr ist – *nur noch* als Mittel zu diesem Zweck *vollzogen* wird (und nicht allein sekundär *auch dazu* dient). Es ist nicht paradox, sondern liegt geradezu in der Natur der Sache, dass dann regelmässig irgendwann die Qualität zu leiden beginnt. Für das Wahrheitsverhältnis der Wissenschaft gilt übrigens dieselbe Logik!

wir erleben diese Spannung unmittelbar mit: Wird der Turm halten? Würde die feinmotorische Geschicklichkeit des Kindes je so gross, dass die gestellte Aufgabe des Turmbaus mehr oder weniger mechanisch gelöst werden könnte, dann würde das Spiel langweilig. Und dann hört es als Spiel auf zu sein: Der Raum seiner inneren Unendlichkeit hat sich verschlossen. So gehört es zur Endlichkeit der äusseren Spielgestalt, dass sich manche Spiele mit einer gewissen Periode unseres Lebens verbinden. Andere Spiele hingegen behalten ihren Reiz ein Leben lang. Der Raum ihrer inneren Unendlichkeit bleibt geöffnet und ist immer wieder neu betretbar. Manches Geschicklichkeitsspiel bleibt immer eine Aufgabe, die nicht mechanisch gelöst werden kann. Für den dafür Geöffneten bleibt das Schachspiel ein Leben lang eine Herausforderung an Intellekt, aber auch an Schönheitssinn und Kampfgeist (und manche andere Tugend). Vom künstlerischen Spiel des Theaters nicht zu reden. Und der echte Fussballfan wartet bis zu seinem Lebensende mit Spannung auf den Beginn der neuen Saison ...

8. Zweckfreiheit – Sinn – intrinsische Motivation – innere Organisation

Dort also, wo der Raum der inneren Unendlichkeit offensteht, ist das Spiel in sich selbst erfüllt. Das heisst: Es ist in sich selbst *sinnhaft*. Es ist Lösung einer als in sich selbst *sinnvoll* erlebten Aufgabe. Es braucht für seine Motivation keinen äusseren Zweck. Es ist in sich – „intrinsisch“, wie die Psychologen sagen – motiviert. Es ist in sich selbst eine Lust und eine lustvolle Spannung, einen Turm zu bauen. Es ist eine Lust, sich selbst zu erfahren in der Weise des Schaffens, der Kreativität und der Geschicklichkeit. In Ankers Bild erscheint die *glücklich* erlebte Einheit von Selbstpräsenz, Sammlung und Konzentration auf die Aufgabe²⁷⁴ im Gleiten von Augenblick zu Augenblick unmittelbar. Es ist – obgleich *in sich* vielleicht sogar hoch oder einfach organisiert und deshalb *zweckhaft*: das Kind *will* ja einen Turm bauen, dazu setzt es äussere Elemente, die Dominosteine, und Zwischenhandlungen als *Mittel* ein – als Ganzheit *zweckfrei*. Es ist sich selbst genug und deshalb *Selbstzweck*. Die sinnhafte und selbstzweckliche Ganzheit bestimmt dabei jeden Moment des Vollzugs, der in sich durchaus Zweck und Mittel kennt. Glück wird nicht erst im abschliessenden Gelingen erlebt, sondern schon in jedem einzelnen Augenblick. Wir werden etwas später sehen, wie dies mit der Freiheit des Spiels und seinen Vorentwürfen in der Sphäre des Vitalen zusammenhängt.

²⁷⁴ Von der gegenwärtigen Psychologie als „flow“ bezeichnet.

9. Die Fragilität der Spielwelt

In seiner inneren Unendlichkeit ist es jedoch fragil. Das Spiel ist störfähig. Jemand, der laut den Raum betritt, die Mutter, die ruft, könnten es zerstören. In seiner Sammlung jedoch leistet es der Störung auch Widerstand. Die Konzentration kann so hoch sein, dass es heisst: „Sie lässt sich in ihrem Spiel gar nicht stören.“ Das Mass der Sammlung ist das Mass der Widerständigkeit gegen die Störfähigkeit des Spiels. Dort aber, wo der Gegenstand des Spiels von sich her alle Aufmerksamkeit in sich hineinzieht, von sich her fordert, könnten wir auch sagen, dass es das Mass der Bannung durch den Gegenstand ist, die der Störfähigkeit des Spiels Widerstand leistet.

Das Spiel ist also störfähig durch die Ablenkung der Aufmerksamkeit. Ist die Störung eingetreten, dann kommt es darauf an, ob der innere Faden hält: Dann kann wieder angeknüpft, kann die Spielwelt, aus ihrer momenthaft eingetretenen Latenz heraus, wieder aktualisiert werden. Kinder haben dazu oft eine erstaunliche Fähigkeit, aber auch Menschen, die zu grosser Sammlung fähig sind, können den Schritt hinüber wieder tun, manchmal erstaunlich leicht. Es ist dies wie ein Schritt über eine Schwelle, den wir als Wiedereintritt in die Spielwelt intensiv empfinden können. Dies zeigt noch einmal die gestalthafte Ganzheit der Welt des Spiels. Gelingt dieser erneute Schritt über die Schwelle jedoch nicht, dann ist die Spielwelt vorerst zerstört.

Störungen können aber nicht nur von aussen kommen. Das Aufsteigen starker Erinnerung, die nicht integraler Teil der Spielwelt – seines Mythos – ist, die irgendwie bedrückende Erwartung der Zukunft, die nicht zur internen Verheissung der Spielwelt gehört, gefährden die Spielwelt ebenfalls. Und gerade für Kinder und Tiere, aber nicht nur für sie, sind die aller elementarsten „Spielbeender“ übermächtig werdender Hunger und übermächtig werdende Müdigkeit, also die elementarsten Gegebenheiten der Lebensfristung.²⁷⁵ Lange können sie über-spielt werden, aber dann brechen sie mit elementarer Wucht durch. Man hat gesagt, nur wenig zuspitzend: Die Welt kleinerer Kinder bestehe eigentlich nur aus Essen, Spielen, Schlafen. Wir sehen daran, dass für die elementare Erscheinung des Kinderspiels die Unterscheidung von „Spiel“ und „Ernst“ schlechterdings keinen Sinn hat. Sie taucht erstmals im Schulalter auf.

²⁷⁵ Die aber nicht – so lange hoffentlich eine elementare Geborgenheit besteht – als Not und Ernst erlebt werden. Deshalb ist die grausame Not des hungernden Kinds, das die Mutter, die nichts mehr geben kann, immer wieder vertrauensvoll um Nahrung bittet und eigentlich nicht begreifen kann, wieso es nichts erhält, so erschütternd.

10. Ernst

So ist hier bereits in den Gang der phänomenologischen Erhellung als klärende Vorbemerkung im Blick auf das Kommende einzufügen:²⁷⁶ Schon ihre Ununterscheidbarkeit in der Elementarzone des Kinderspiels lässt vermuten, dass die spätere Unterscheidung von „Spiel“ und „Ernst“ viel dialektischer sich vollziehen muss, als die Plausibilitäten des philiströsen Alltagsverstands und seine insgeheimen Setzungen über die wahre Wirklichkeit es nahelegen wollen. Diese Setzungen sind nämlich weder religiös noch fromm, schon gar nicht christlich. Denn wer die heitere Schwebel des Spiels nicht mehr ernstzunehmen vermag und wer umgekehrt mit letztem Ernst etwas betreibt und betrachtet, das wohl im wirklich Letzten viel mehr Schein und viel vorläufiger sein wird, als ihm – gefährlich – lieb (geworden) ist, der setzt etwas absolut, verschliesst etwas in sich, was zu verabsolutieren und zu verschliessen gewiss nicht einem christlich-eschatologischen Blick auf die Welt entspricht. Die im paulinischen „als ob nicht“ (1 Kor 7,29-31) angezeigte eschatologische Differenz bezeichnet den Ort des eschatologisch qualifizierten Spiels am Berührungspunkt der Äonen, das in allem gelingenden menschlichen, ja schon in der Vitalsphäre des tierischen Spiels sich vorbereitet. Anthropologisch spielen an dieser Stelle der eschatologischen Differenz, wiederum vorbereitet durch alle menschliche Fähigkeit des Abstands von sich selbst,²⁷⁷ christliche Heiterkeit und Humor, oft untrennbar verbunden mit einer wissenden, leisen, tapferen Melancholie, die die tragische Seite des Daseins kennt, gerade und weil weder die tragische noch die ethische Weltsicht für den christlichen Glauben letzte Aussagen sein können.²⁷⁸ Genau hier jedoch hat auch die Liturgie ihren Ort, wie wir bereits herausgearbeitet haben.

Kehren wir zur Phänomenologie zurück! Die spielerische Errichtung des Turms ist in unserem Bild offensichtlich eine „ernste“ Angelegenheit. Dieser Ernst jedoch ist kein tödlicher, er ist heiter und macht die Augen glänzen. Er liegt eben vor der üblichen

²⁷⁶ Weil die Üblichkeiten des Alltagsverstandes den Gang unserer Erhellung durch Überdeckung zu gefährden drohen! Denn diese Üblichkeiten sind an dieser Stelle nicht Ausdruck des gesunden „common sense“, sondern Resultat einer Entfremdung, die ideologiekritisch analysiert werden kann, im Letzten aber nur theologisch zu fassende Wurzeln in der sich verhärtenden „Verstörung“ (Guardini) des Daseins hat. Das evangelische „wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, werdet ihr die Herrschaft Gottes nicht erben“ (Mt 18,3) ist die Korrektur dieser Verhärtung.

²⁷⁷ Die Fähigkeit zur Selbstdistanzierung jedoch ruht in der letzten ontologischen Struktur des Menschseins, die eine Struktur ist, zu deren Identität die ontologische Differenz gehört, die wiederum in die eschatologische Differenz aufgenommen wird.

²⁷⁸ Aber auch als Vorletzte sind sie doch wirklich!

Unterscheidung von Spiel und Ernst: Er liegt vor dem Einbruch des tötenden Nomos²⁷⁹ in die Existenz und vor der erfahrenen Not der Stillung der Lebensnotdurft. Dieser Ernst ist eins mit einer noch ungebrochenen Geborgenheit des Daseins. Wenn man will, dann darf man hier von einem „paradiesischen“ Ernst sprechen.

11. Angst – Geborgenheit – Performanz – Welterzeugung

So ist denn auch noch ein letzter Störer und Beender des Spiels zu nennen: die Angst und ihre Derivate – erlebte Bedrohung, Ausgesetztheit und Ungeborgenheit. Spiel braucht Geborgenheit. Sie ist der notwendige emotionale Raum seiner Entfaltung. In dieser Geborgenheit scheint aber noch Tieferes auf. Wir können uns zunächst nähern, indem wir das Spiel in Ankers Werk situieren. Das dort Entdeckte ist später – über die Phänomenologie hinaus – in einer Theologie des Spiels zu vertiefen.

Viele der Bilder Ankers erzählen von solcher Geborgenheit. Es fällt auf, dass die Generation der Erwachsenen und Eltern zurücktritt gegenüber Kindern und Menschen der Grosselterngeneration, diese beiden aber oft zusammen. Dies ist zunächst Spiegelung einer sozialen Realität. Im bäuerlichen Kontext des schweizerischen Seelands kümmerten sich die Grosseltern um die kleineren Kinder, während die Eltern sich um die Sicherung des Lebensunterhalts mühten. Anker zeigt damit Menschen, die von der Sicherung der Lebensnotdurft noch oder schon entlastet sind. Dies geschieht keinesfalls ausschliesslich. Weder ist die Realität des Todes ausgeblendet noch eine so demütigende Szene wie die Zinszahlung eines verschuldeten Bauern, dem in überheblicher Blasiertheit während des Vorzählens der Münzen der Schuldschein präsentiert wird – ein Motiv, das in der Bedrängnis der bäuerlichen Bevölkerung des Seelands infolge der 1868 begonnenen Juragewässerkorrektur, die sie finanziell mittragen musste, einen unmittelbaren Hintergrund hat. Aber diese Bilder dominieren nicht. Man sollte sich jedoch hüten, dies einfach als *Behauptung* der Idylle zu lesen, als illusorische Vertröstung angesichts der sozialen Realität oder ihre – weitgehende – ideologische Übermalung. Ankers Bilder behaupten nichts, sondern sie nehmen wahr. Sie nehmen elementare Wirklichkeiten als Realität wahr, ohne die kein Mensch letztlich leben kann: die Geborgenheit des Spiels der Kinder,²⁸⁰ die Gemeinschaft von Kindern

²⁷⁹ Wir gebrauchen den Begriff hier rein phänomenologisch! Den genaueren Sinn dieses phänomenologischen Gebrauchs entwickeln wir etwas später im Zusammenhang der Erschliessung der Freiheit des Spiels.

²⁸⁰ Auch hier weiss Anker genau um die Fragilität und Gefährdung. Es gibt ein Kinderportrait eines Jungen aus jedenfalls bürgerlichem, vielleicht sogar grossbürgerlichem Haus (Bildnis Fritz Lüthy, in:

und Grosse Eltern, das Urvertrauen, das das schlafende Kind elementar zum Ausdruck bringt, ein in sich ruhendes und Ruhe ausstrahlendes Verhältnis zu den Dingen und Tätigkeiten des Alltags, eine Alltagskontemplation, in der der Mensch bei sich ist und bei sich sein darf. Das ist nicht nur legitim, das *muss auch*, wenn auch nicht allein, künstlerisch gesagt werden. Denn es ist elementarer Grund des Lebens. Für den Maler Anker ist die Sensibilität für diese Wirklichkeit letztlich theologisch begründet: „Siehe, die Welt ist nicht verdammt“, ²⁸¹ schreibt Anker am 31.1.1899 an Michaud. ²⁸² Dieser Satz ist ein entscheidender Schlüssel zum Verständnis seines Werks. Ankers Malerei besteht im Auffinden und Sichtbarmachen der Spuren und Lichter dieser Aussage in der begegnenden Realität. In Kindheit und Alter sind Spuren einer „paradiesischen“ Existenz aufbewahrt (oder besser: können es sein), die die Kunst sichtbar zu machen vermag: „Wahrlich, das Gebiet der Kunst kommt mir vor wie ein verlorenes Paradies“, ²⁸³ ist ein zweiter Schlüsselsatz zu Ankers Werk. Deshalb malt Anker spielende Kinder: Im Spiel scheinen Protologie und Eschatologie der Existenz als Erinnerung und Verheissung auf.

Noch einmal: Dort, wo die Angst und die Bedrohung übermächtig werden, hört das Spiel auf. Die Angst überrollt oder erdrückt den für das Spiel notwendigen Entfaltungs- und Bewegungsraum, in dem es allein Gestalt gewinnen kann. Dies ist zunächst eine in sich klare und richtige Auskunft, die wir am Phänomen selbst ablesen können. Aber zum Phänomen gehört auch eine Erfahrung, die diese Aussage geradezu umkehrt. Viele von uns werden in sich Bilder von Kindern wachrufen können, die inmitten von Not-

Anker (2010), Kat. Nr. 103, datiert 1900), dessen Blick inmitten seiner Spielsachen – teure Spielsachen, funktional festgelegt, nicht die Spielgaben Fröbels (s.u. bei Anm. 336), was gewiss nicht zufällig ist – von unendlicher Traurigkeit ist. Es erinnert in Rang und Eigenart an manches der frühen Bilder Picassos, die z.T. eine ähnliche Traurigkeit ausstrahlen, oder an das berühmte Kinderportrait Kafkas, das Walter Benjamin analysiert hat, an Walter Benjamins eigenen Text „Berliner Kindheit um 1900“. Man könnte die Liste solcher Erinnerungen erweitern. Autobiographische Aussagen Guardinis über seine Kindheit vermitteln eine ähnliche Gestimmtheit: „Aber alles liegt wie unter Wasser. Das Gefühl der glücklichen Kindheit und den Wunsch, in sie zurückzukehren, habe ich nie gehabt. Ich möchte in meine Kindheit nicht zurückkehren.“ Guardini (1985), 61. Eine solche Kindheit in einem bürgerlichen Haus um 1900 scheint jedenfalls nicht immer einfach gewesen zu sein. – Das Portrait Fritz Lüthys erweist Anker als einen Maler, der auf diese Zusammenhänge sensibel reagiert, keinen Idylliker um jeden Preis.

²⁸¹ Anker (2010), 77. – Ein Reflex von Gen 8,21: „Und der Herr sprach in seinem Herzen: Ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen um des Menschen willen.“

²⁸² Eugène Michaud (1839–1917), Priester, Professor an der christkatholischen Fakultät in Bern, in engem freundschaftlichem Kontakt mit Anker.

²⁸³ Brief an Samuel Anker vom 25.12.1853, in dem Anker seinen Vater um die Erlaubnis zum Künstlerberuf bittet, Anker (2010), 234. Man beachte unbedingt die Dialektik der Aussage: Die Kunst ist das Gebiet eines *verlorenen* Paradieses!

und Katastrophensituationen spielen²⁸⁴ – aus Büchern oder den Medien etwa, seltener werden die Menschen sein, die hier, etwa als Helfer, eigene Anschauung haben. Es ist evident, dass solches Spiel inmitten von Elend, Not und Bedrohung geradezu eine Notwendigkeit des psychischen Überlebens darstellt. Aber wie ist das möglich?

Tatsächlich bezeugen gerade solche Situationen etwas vom Geheimnis und der Kraft des Spiels. Das Spiel braucht nicht nur ein elementares Mass an Geborgenheit, um möglich zu werden. Es vermag sie auch zu erzeugen. Es erschafft sich selbst den Raum, indem es sich vollziehen kann. Dem Spiel eignet performative Kraft. Bis zu einem gewissen Mass können Kinder (und nicht nur sie) sich in die Geborgenheit des Spiels, die es braucht, damit es sich entfalten kann, selbst hineinspielen. Dies ist ein staunenswerter Vorgang, der jedoch nicht nur in einer solchen besonderen Situation bedeutsam ist, sondern darüber hinaus für das Verständnis des Spiels allgemeine Bedeutung besitzt. Die performative Kraft eignet dem Spiel überhaupt. In der Situation von Bedrohung und Angst wird diese Kraft jedoch besonders eindrücklich sichtbar, weil hier Geborgenheit nicht der selbstverständliche Mutterboden des Spiels ist, sondern erst im Spiel selbst gefunden werden muss. Wir können also allgemein sagen: Die Performanz des Spiels transzendiert die Situation, in der es stattfindet. Sie erzeugt die Welt des Spiels. Seine Performanz ist Kraft zur Welterzeugung. Sie ist gegenüber der Umwelt des Spiels eine andere Welt. Die erzeugte Welt aber wirkt. Sie integriert in sich hinein und ermöglicht gerade so in Situationen der Bedrohungen oder der Traumatisierung das psychische Überleben. Noch einmal zeigt sich hier etwas von einer anderen Seite, was uns in der gestalthaften Geschlossenheit des Spiels als Urdatum unserer phänomenologischen Erschliessung von Anfang an gegeben war und das wir dann immer weiter verfolgt haben.

Die Performanz des Spiels ist dabei keine Leistung des spielenden Subjekts. Die Spielwelt wird nicht durch solche Leistung erzeugt. Im performativen Entstehen der Spielwelt ist die Position des Subjekts weder rein aktiv noch rein passiv. Sie ist vielmehr rezeptiv: In der Aktion des Spiels entsteht der Möglichkeitsraum, in dem die Welt des Spiels entstehen kann. Es entsteht ein Handlungsraum, der sie aufzunehmen vermag. Dort wird sie empfangen und im Vorgang des Empfangens nimmt sie das Subjekt wiederum wirkend in sich auf. Es wird in die entstehende Spielwelt integriert.

²⁸⁴ Besonders bewegend: Eisen (1993).

Unter der anhebenden Aktion der Spielerinnen und Spieler ereignet sich so die Genese der Spielwelt. Das ist Anfangskriterium für das Gelingen des Spiels: Konnte der Schritt über die Schwelle, der hineinführt in die Welt des Spiels, getan werden? Sonst bleibt alles mühsam. Eigentlich kommt das Spiel dann nicht zustande, selbst wenn alle Spielzüge getan werden.

12. Schein und Erscheinung

Aber ist die erzeugte Welt des Spiels denn nicht nur Schein? Ja, das ist wahr. Jedoch eignet dem Schein der Spielwelt erstaunlicherweise performative Kraft. Der Schein der Spielwelt wirkt. Er wirkt durch die Imagination einer Welt. Er imaginiert eine mögliche Welt und agiert sie handelnd. Darin kann er sich – in neuer Weise – durchaus auf die Umwelt der Spielwelt beziehen, kann darin Schweres oder Verletzendes spielend aufgreifen. Darauf beruhen die diagnostischen und therapeutischen Möglichkeiten des Spiels. Aber als imaginierender Schein der Spielwelt konstituiert er sich durch das „nicht“ zur umgebenden Alltagswelt. Er entsteht durch die Setzung von Differenz. Dieses Konstitutionsverhältnis der imaginierenden Setzung von Differenz ist typisch human. Es ist aber beim spielenden Tier präfiguriert und bereitet sich vom ersten Moment des Spiels auch des kleinsten Kindes vor. In solcher imaginierenden Setzung von Differenz wird Möglichkeit nicht nur intrapsychisch als phantasierender Tagtraum erzeugt, sondern die Möglichkeit wird im Spiel *agiert*. Dadurch entsteht ein Schweben. Die Ontologie dieses Schwebens ist ausserordentlich schwer eindeutig zu fassen. Aber ist nicht der Versuch der Vereindeutigung sogar problematisch? Solche Vereindeutigung wäre fatal, weil sie das Phänomen zu zerstören droht. Denn die Unmöglichkeit der Vereindeutigung gehört wohl zum Wesen dieses Scheins: Das Agieren der imaginierten Möglichkeit erzeugt einen Handlungsraum, der von ganz unterschiedlichen Seiten aus angeschaut werden kann. Betrachte ich vornehmlich den mimetischen Aspekt des Spiels, dann ist der schwebende Schein des Spiels „nur“ Schein. Er ist weniger als das Dargestellte, nämlich lediglich seine irreale Nachahmung. Halte ich dabei das Sein der alltäglichen Welt insgeheim oder offen für die wahre Wirklichkeit, dann wird das Urteil in fataler Weise eindeutig. Übrigens hört in solchem Alltagspositivismus auch die Fähigkeit zum sakramentalen Denken auf. Betrachte ich den Schein des Spiels allerdings aus dem Blickwinkel der Setzung von Differenz, dann erweist sich der Schein als Erscheinung. Die Möglichkeit, die in ihm aufscheint, entspringt der Differenz von Seiendem und Sein, die die bloße Faktizität des Seienden

transzendiert und den Raum der Möglichkeit öffnet. So schillert der Handlungsraum des wirklichen Spiels zwischen der Banalität des blossen Zeitvertreibs und der Möglichkeit echter Epiphanie. Schein als Irrealität und Schein als Erscheinung (bis zur Möglichkeit der Epiphanie) bestimmen unauflöslich die Schweben des Spiels.

13. Die Freiheit des Spiels I: Entlastung und Tierspiel

Jedenfalls: Spiel braucht Geborgenheit. Solche Geborgenheit ist ihm – hoffentlich! – in der Regel als Raum der Behütung vorgegeben. Oder es muss auf seine Kraft vertrauen und sich die Geborgenheit selbst erspielen, die es zu seiner Entfaltung braucht. So entspringt das Spiel in seiner Entfaltung einer elementaren Entlastung. Es ist nur möglich jenseits der elementaren Notwendigkeiten der Lebensfristung. Damit aber ist es in besonderer Weise frei. Es ist im Augenblick seines Vollzugs frei von den Notwendigkeiten, vom Zwang, vom Druck, von den Sorgen, die mit der Lebensnotdurft verbunden sind. So ist die Freiheit des Spiels zunächst negative Freiheit, „Freiheit von“. Das Spiel stellt einen Raum jenseits der alltäglichen Plage bereit oder besser – wie wir gesehen haben: Es erzeugt ihn. Dies tritt beim Spiel der Erwachsenen und der grösseren Kinder besonders deutlich hervor. Im Blick auf das Kinderspiel der Kleineren müssen wir sagen: Es liegt noch vor dieser Plage. Selbst das kleinere Kind liegt – auch im guten Fall – natürlich nicht jenseits der Notwendigkeiten der Lebensfristung. Aber sie sind ihm als Sorge und Last abgenommen. Hier ist eine ganze Periode des Lebens noch entlastet. Man spricht nicht zu unrecht vom „Spielalter“. Auf andere Weise wird hier sichtbar, was gerade, im Blick auf das Spiel der Erwachsenen und grösseren Kinder, als Raum jenseits der alltäglichen Plage benannt wurde, was aber auf seine Weise doch von allem Spiel gilt: Das Spiel ist in seiner „Freiheit von“ in einer eigentümlichen Weise „herausgenommen“, „exterritorial“.

Schon das tierische Spiel präfiguriert diese Zone der Entlastung. Hier ist es die Entlastung vom Funktionsdruck des gerichteten Instinkts und seiner durchdeterminierten und sequenzierten Verhaltensschemata, die den Ort des Spiels bei höheren Tieren kennzeichnet. Deshalb gilt auch hier, dass es die jungen Tiere sind, die besonders häufig spielen, noch geborgen im Raum der Behütung durch die Elterntiere und noch freigestellt von den Notwendigkeiten der Lebensfristung. Allerdings hört auch hier die Betätigung im Spiel nicht mit dem Ende des Jugendalters auf. Dieses Jenseits der durchdeterminierten und sequenzierten Instinktschemata mit seiner freien

Beweglichkeit und Gelöstheit, wie wir sie z.B. bei balgenden Jungtieren beobachten können, präfiguriert Freiheit in der Vitalzone des Animalischen.²⁸⁵ Ja, auch im tierischen Spiel wirft etwas sein Bild voraus, hebt etwas an (ohne es ontologisch schon zu sein), was mehr ist als nur negative Freiheit, als nur „Freiheit von“. Denn auch das Spiel des Tieres ist ganz offensichtlich intrinsisch motiviert: Es ist offensichtlich eine Lust, wenn der Bär sich wieder und wieder den schneebedeckten Hang hinaufbegibt, um dann – Kopf nach vorn – herunterzurutschen; es ist eine Lust, wenn ein Vogel ein Steinchen immer wieder neu in die Glasschüssel fallen lässt, um das Klirren zu hören; es ist eine Lust, wenn das Walross immer wieder den Felsen besteigt, um sich von dort mit seinem ganzen Gewicht ins Wasser fallen zu lassen.

Es ist ein eigener Bereich des Verhaltens, der hier aufscheint und der von typischem Instinktverhalten deutlich zu unterscheiden ist. Selbst wenn sich ihm indirekt ein funktionaler Sinn zuordnen lässt – unmittelbar scheint hier kein funktionales Ziel auf, sondern das Verhalten trägt seine Motivation in sich: Es ist in sich lustvoll. Dies gilt auch und gerade dann, wenn im tierischen Spiel durchaus Momente von typischen Instinktschemata wieder auftauchen. Klassisch ist das Beispiel des mit dem Wollknäuel spielenden Kätzchens. Was für uns so niedlich wirkt, ist zunächst nichts anderes als ein Moment aus dem Verhaltensschema „Beute“. Man könnte also sagen, hier werde das Beuteschema einfach ausgelöst und liefere dann ab. Nicht erklärt ist jedoch damit das Moment von Isolierung und nachfolgender Wiederholung der Sequenz. Was für das mit dem Wollknäuel spielende Kätzchen vermutlich gilt, gilt noch viel deutlicher bei vielen solcher sequenzierter Verhaltenszitate im tierischen Spiel: Sie tauchen wirklich wie Zitate auf. Deshalb wirkt ihre Loslösung aus ihrer sonst hart durchdeterminierten Sequenzierung so eigentümlich. Grundsätzlich gilt dann nämlich: Das Element des Verhaltensschemas findet im Sinne des Instinktverhaltens sein Ziel nicht – und wird dennoch und gerade als offensichtlich lustvoll erlebt.

In genau diesen Zusammenhang gehört auch die eigentümliche Gelöstheit, die gegenüber typischem Instinktverhalten Spielverhalten aufweist. Es fehlt gerade das Moment des Angespannten – und taucht es für einen Moment auf, wird es sofort wieder gelöst, so als ob es eben gleichsam „spielerisch zitiert“ wird. Zu dieser Lösung gehört es

²⁸⁵ Wobei „Spielzone“ und „Ernstzone“ beim gemeinsamen Spiel durch bestimmte Verhaltensmodifikationen genau geschieden sind. Die Kommunikation geschieht durch Signale, die die Situation eindeutig machen. Es wird durch die Spielenden klar und „lesbar“ kommuniziert: „Das ist nur Spiel!“

auch, dass im Bereich des tierischen Spiels sich gegenüber dem funktional bestimmten Schema ein Bereich der Möglichkeit auftut, der neben der lustvollen Wiederholung durch Variation und Exploration bestimmt ist. Die eigenen Möglichkeiten werden entdeckt und spielend in Besitz genommen. Schon die Affenversuche Köhlers kennen Beispiele der Entdeckung von Werkzeuggebrauch im Spiel – zunächst im Spiel entdeckt und dann „systematisch“ eingesetzt. Wenn es also einen indirekten funktionalen Sinn des tierischen Spiels gibt, dann ist er vermutlich vor allem, wenn vielleicht auch nicht allein, hier zu suchen. Schliesslich ist für die Eigenbedeutung des tierischen Spiels eine Beobachtung wichtig, die wir oben schon erwähnten: Dort, wo im Spiel miteinander – beim Balgen etwa – Verhalten auftaucht, das als solches für „ernst“ gehalten werden könnte – z.B. als Angriff –, wird das Spiel eindeutig in der Kommunikation der Spielpartner als solches gekennzeichnet. So zeigt schon die Phänomenologie des tierischen Spiels, die wir im andeutenden Umriss skizziert haben, dass das Spiel beim höheren Tier einen eigenen Bereich des Verhaltens bildet. Dieser Bereich ist eigentümlich und kann nicht einfach auf andere Bereiche zurückgeführt werden. Er ist schon hier gekennzeichnet durch ein offensichtliches Moment intrinsischer Motivation. Darin aber bereitet sich – wir deuteten es schon an und können es jetzt genauer fassen – in der Sphäre des Vitalen vor, was dann im menschlichen Spiel als der dem Spiel eigentümliche Modus von Freiheit erscheint; dieser geht über das negative Moment der Freiheit wesentlich hinaus.

14. Die Freiheit des Spiels II: Das Spiel der Tiere als Präfiguration von Wesensfreiheit im menschlichen Spiel – die Ethik des Spiels und seine Unschuld – Identität jenseits des tötenden Nomos

Denn schon beim Tier springt die Entlastung von Funktionsdruck unmittelbar über in die intrinsische Motivation, sofern überhaupt gespielt wird. Die – relative – Starre der geprägten Verhaltensschemata geht dabei vielfach über in eine wahrnehmbare Gelöstheit. Die Beobachtung von Konrad Lorenz, dass bestimmte Singvögel am reichsten und differenziertesten singen, wenn sie nicht unter Funktionsdruck stehen – die männlichen Vögel werden als Sänger primitiv, wenn sie balzen –, sondern einfach spielend „vor sich hin singen“, ist für diesen Zusammenhang typisch.²⁸⁶ Die äussere Entlastung vom Funktionsdruck findet hier eine sofortige Entsprechung in einer – im Fall der Singvögel sogar verhaltenswissenschaftlich-objektivierbaren – „inneren“

²⁸⁶ Vgl. ausführlicher unten das Zitat bei Anm. 359.

Bereicherung. Diese innere Bereicherung formt die Ausdrucksgestalt des Spiels. Das Spiel, als Zone der Entlastung von funktionalem Druck, wird also nicht nur negativ bestimmt, sondern im Übersprung zu der intrinsisch motivierten Ausdrucksgestalt des Spiels wird diese Zone auch in positiver Weise qualifiziert. Der Exterritorialität schon des tierischen Spiels eignet eine positive Qualität, in der ein *anderes* gegenüber der starren, deterministischen Notwendigkeit der Verhaltensschemata mit ihrer unerbittlich abrollenden Dynamik Raum gewinnt.

Dieses „andere“, das sich hier der phänomenologischen Beobachtung und Erschliessung in der eigentümlichen Zone des tierischen Spiels qualitativ zeigt, ist ausserordentlich schwer benennbar. Man steht zwischen Skylla und Charybdis naturalistischer Reduktion und anthropomorpher Projektion. Naturalistische Reduktion müsste die eigentümliche Gelöstheit des tierischen Spielverhaltens dennoch auf die geschlossene Starrheit des mechanistischen Determinismus zurückführen. Dem liegt schlechte Metaphysik im Sinne einer unreflektierten ontologischen Option zugrunde. Für den unbefangenen Blick scheitert sie an der unauflöslichen Gegebenheit des Phänomens.²⁸⁷ Anthropomorphe Projektion hingegen würde die personale Eigenerfahrung naiv und unkontrolliert in die Eigengestalt des tierischen Spiels einlesen.

Schon den Begriff der intrinsischen Motivation als Hinweis auf die Innenmotivation tierischen Spielverhaltens konnten wir nur verwenden, weil ihm eine grosse formale Offenheit eignet, ähnlich wie dem Wort vom Lustcharakter des tierischen Spiels, das wir ebenfalls in einer solchen Offenheit verwendet haben.²⁸⁸ Andererseits ist für die phänomenologische Erschliessung die Verwendung dieser Begriffe unvermeidlich. Dies aber beinhaltet einen Hinweis auf die Sache selbst. Denn es muss auffallen, dass man für die ethologische Beschreibung ablaufender funktionaler Verhaltensschemata auf die

²⁸⁷ Ein „sauberer“ Reduktionismus stände vor der Aufgabe, die unmittelbar gegebene *Qualität* des Phänomens *als solche* in ihren einzelnen Elementen und als qualitative Einheit der Gesamtgestalt „zurückzuführen“.

²⁸⁸ Auch der Instinktbegriff, den wir bei der Einführung des tierischen Spiels gelegentlich im Blick auf unsere Fragestellung „naiv“ verwendet haben, ist in Wahrheit hochproblematisch. Denn auch er verweist auf eine Innendimension des Verhaltens, hat die Neigung zur Hypostasierung usw. Was für eine Entität ist der Instinkt? Aber kann deshalb die Unterstellung einer Innendimension auch des funktionalen Verhaltensschemas, die sich im „naiven“ Instinktbegriff ausdrückt, für den phänomenologischen Zugriff einfach falsch sein? Hiesse das nicht, das Phänomen in seiner Gegebenheit zu vergewaltigen und unreflektiert eine ontologische Setzung zu vollziehen? Dies aber würde die Sauberkeit des wissenschaftlichen Verfahrens mindestens so sehr gefährden wie die offene Verwendung des Instinktbegriffs als Hinweis auf die Innendimension tierischen Verhaltens. Was aber jedenfalls vermieden werden muss, ist die Verwendung eines solchen Begriffs im Sinne einer selbstverständlich vorhandenen und zuhandenen Entität. Diese Sensibilität zeichnet aber gerade die Phänomenologie aus.

Verwendung von Begriffen, die auf die „Innendimension“ dieser Muster verweisen, weitgehend verzichten kann. Die Ethologie hat das im Sinne einer methodischen Abstraktion zu einer Regel gemacht. Sie vermeidet – auf dieser Ebene mit vollem Recht – die „Unreinheit“ der anthropomorphen Projektion. Natürlich ist es möglich, die methodische Abstraktion auch im Blick auf tierisches Spielverhalten durchzuhalten – schon um der methodischen Einheit willen. Aber die gerät gerade hier an eine Grenze. Sie vermag als gegenüber dem Phänomen „fremdes Licht“ nur noch Teilmomente sichtbar zu machen. Dies mag sogar immer noch fruchtbar sein, aber das Phänomen selbst zeigt sich anders: Wer angesichts typischen tierischen Spielverhaltens – erinnert sei an die oben kurz genannten Beispiele – die offensichtliche intrinsische Motivation, den Lustcharakter des Spiels, leugnen würde, weil er eine legitime, ja in ihrem Bereich zu fordernde methodische Abstraktion in eine unkontrollierte und unausweisbare ontologische Setzung verwandelt, der begibt sich in den Bereich des offensichtlichen Unfugs. Denn jedes Angebot einer funktionalen Deutung des Spiels hebt seine Phänomenalität nicht auf – und zwar nicht deshalb, weil diese Angebote eo ipso falsch wären – viele dieser Angebote,²⁸⁹ die schon in den klassischen Spieltheorien des 19. Jahrhunderts und darüber hinaus verhandelt worden sind, treffen mehr oder weniger Momente des Spiels. Aber genau dies gehört ja zu den bemerkenswerten Eigentümlichkeiten der Struktur des Spiels, dass alle funktionalen Bedeutungszuschreibungen für das Spiel – sie mögen zutreffen oder nicht – immer nur indirekte Geltung beanspruchen können. Sie treffen das Phänomen als solches niemals direkt. Tierisches Spielverhalten hat ebensowenig ein erkennbares, ausserhalb seiner selbst liegendes Ziel wie menschliches. Das Verhaltensschema „Jagd“ zielt auf die Erlangung der Beute, das Verhaltensschema „Balz“ auf die geschlechtliche Vereinigung. Spielverhalten aber schliesst in sich selbst – schon beim Tier. Sein Schema ist nicht die Gerichtetheit des Vektors, sondern der Kreis. Deshalb findet sich auch hier die gestalthafte Geschlossenheit und der eigentümliche Eindruck der Exterritorialität, der Entnommenheit aus der Anspannung des zielgerichteten

²⁸⁹ Einübung, Kompensation, Abfuhr eines Kraftüberschusses, Erholung, Abreaktion usw. Man beachte, dass diese Angebote sich z.T. widersprechen und als Allerklärer jeweils leicht am Phänomen selbst widerlegt werden können, z.B. die Erholungsfunktion als Allerklärer: Tiere und Menschen spielen sich u.U. gerade müde. Auf der anderen Seite leuchten uns auch widersprechende Deutungen zum Teil spontan ein – in der Weise der Komplementarität aber auch in einer Perichorese, die sich ganz schwer auflösen lässt. Gerade dieses In- und Gegeneinander der funktionalen Deutungsangebote, ihrer Erstplausibilität und ihr Scheitern als Allerklärer am Phänomen, ihre dialektische Komplementarität usw. macht auch von dieser Seite auf die grosse Komplexität des Phänomens aufmerksam.

Verhaltens, des Eingeschlossenseins in ein gerichtet abrollendes Verhaltensschema, positiver Gelöstheit und spielerisch zu explorierender Möglichkeit.

Was sich hier in der Sphäre des Vitalen vorbereitet²⁹⁰ und was *in sich* so schwer benennbar ist als das „andere“ der gerichtet abrollenden Schemata des Verhaltens, präfiguriert im vitalen Grund des menschlichen Spiels also Freiheit nicht nur negativ als „Freiheit von“, sondern auch als Modus positiv qualifizierter Freiheit. Worin besteht diese Qualifikation?

Was wir im Blick auf das tierische Spiel entwickelt haben, leuchtet jetzt nämlich in unserem Bild von Albert Anker von diesem animalischen Pol aus zwar ganz unmittelbar, aber doch ungleich intensiver auf als ohne die Einblendung dieses animalischen Horizonts: Dem Kind in Ankers Bild eignet in seiner absichtslosen Hingabe an die Aufgabe des Turmbaus eine positiv qualifizierte Freiheit, die tiefer liegt als die formale Freiheit des Wahlvermögens. Letztere ist bei einem so kleinen Kind auch natürlich noch nicht zu ihrer Vollgestalt entwickelt in Wahl, Entwurf und Verantwortlichkeit.

Die Freiheit, die uns anschaulich wird, realisiert sich vielmehr als Weise des „habitare secum“,²⁹¹ des Wohnens bei sich selbst. Die Negativität der Freiheit von äusserem Zwang verwirklicht sich positiv, als innere Qualifikation, in der Weise der Selbstübereinstimmung. Guardini hat diese Grundgestalt der Freiheit „Wesensfreiheit“ im Gegenüber zur formalen Transzendenz der „Wahlfreiheit“ genannt.²⁹² Sie ist Grund und Ziel aller Wahlakte. Ihre sittliche Erfüllung findet sie in der Freundschaft mit sich selbst im Horizont des Gutes. Als Freundschaft mit sich selbst ist sie Modus des Gelingens menschlichen Daseins, der Eudaimonia, des Glücks.

Ihre Gestalt im Spiel ist indes noch eine vorsittliche. Möglicherweise auch eine – dies wird zu klären sein –, die nicht nur prä-sittlich ist, im Sinne des „davor“, des noch nicht

²⁹⁰ Der Begriff der „Vorbereitung“ verweist darauf, dass wir – auch ohne anthropomorphe Projektion – unvermeidlich dennoch von uns aus „lesen“. Diese Unvermeidlichkeit ist aber gar kein Schaden. Denn wir wollen als Nicht-Cartesianer ja gerade das menschliche Spiel in seiner vitalen Verankerung sichtbar machen, Tier und Mensch zwar in ihrer Differenz wahrnehmen, aber sie keinesfalls voneinander trennen. Ich vermute, dass ein konsequenter Cartesianismus am Phänomen des Spiels letztlich scheitern muss, weil er das Spiel weder in seiner leib-seelischen Ganzheit noch in seiner vitalen Erdung zu deuten vermag.

²⁹¹ Gregor d. Gr., dial. II,3,5 über Benedikt von Nursia.

²⁹² Diese Terminologie bringt die bei Guardini in ähnlich lautenden Begriffen beschriebene Sache auf den Punkt. Vgl. insgesamt Romano Guardini, Freiheit. Gnade. Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins. München ⁶1979.

erreichten Ziels, sondern die auch den Bereich der Moralität erfüllend zu transzendieren vermag.

Was uns jedenfalls anschaulich wird in der Ausdrucksgestalt des Bilds von Anker, ist eine Verwirklichung der Wesensfreiheit, die, als mit sich selbst übereinstimmendes „habitare secum“, die Pole von intrinsischer Motivation und Erfüllung umschliesst, hineingesammelt in den kreativen Gegenstandsbezug. Im Spiel ist das in einer Unmittelbarkeit und Einheit verwirklicht, die das Spiel auch noch einmal von den Gestalten des sittlichen Lebens unterscheidet. In dieser Einheit und Unmittelbarkeit von Motivation und Erfüllung liegt ein weiteres seiner Geheimnisse. Dies gilt es genau zu verstehen!

Zunächst bedeutet diese Transzendierung der Moralität schlicht: Das Spiel *als solches* ist „unschuldig“. Bevor wir zur Freiheit des Spiels zurückkehren, sind mögliche Missverständnisse dieser Aussage aufzuklären. Bei dieser Klärung öffnen sich allerdings noch weitere Perspektiven:

Paradoxerweise ist diese der Handlungsform als solcher immer eignende Unschuld nämlich auch der Grund der besonderen Pervertierbarkeits des Spiels: Der Täter, der mit seinem Opfer „auch noch“ spielt, ist besonders verabscheuungswürdig – aber das Spiel der Katze mit der Maus ist gänzlich unschuldig. Im ersten Fall wird die an sich bestehende unschuldige Eigenlogik des Spiels *instrumentell* benutzt, um den Triumph über das Opfer in besonderer Weise auszukosten: Das an sich unschuldige Spiel wird pervers. Die Transzendenz des Spiels gegenüber den Gestalten des sittlichen Lebens bedeutet also nicht, dass es etwa keine sittlichen Grenzen des Spiels gäbe. Die Katze, die mit der Maus spielt, bleibt im Erjagen der Beute und im Spiel mit ihr gänzlich eingeschlossen in die Sphäre der Vitalität. Der Mensch aber ist das lebendige Wesen, das sich zur Sphäre seiner Vitalität immer auch noch einmal verhält und verhalten muss – im Horizont des Guten und seiner Differenz. Im Blick auf diese Unausweichlichkeit der Stellungnahme gibt es ausdrücklich *keine* einfach und automatisch unschuldige Vitalität.

Trotzdem kann auch mit dieser Aussage wiederum das letzte Wort zur Unschuld des Spiels, die mit seiner letzten Struktur zu tun hat, noch nicht gesagt sein. Wir müssen also noch genauer hinschauen! Der Täter jedenfalls hat sein Opfer schon zuvor instrumentalisiert, er vollendet diese Instrumentalisierung – und eben darin liegt die

besondere Verabscheuungswürdigkeit, – indem er sein Opfer zum blossen Gegenstand seines Machtspiels degradiert: das Opfer, das doch Mensch ist und deshalb niemals nur Mittel zum Spiel sein darf, sondern stets auch Partner.

Die Frage der Sittlichkeit des Spiels liegt also immer an seinen Grenzen. Zu spielen kann sittlich falsch sein, wenn anderes verpflichtend geboten ist. Wer sich im Spiel unfair verhält, wer die Regeln verletzt, im Spiel betrügt, gefährdet und zerstört das Spiel. Es ist bemerkenswert, dass wir eine solche Zerstörung des Spiels nicht nur spielintern negativ werten, sondern als sittlichen Defekt. In der Zerstörung der Spielwelt überschreiten wir sofort die Grenze zur Moralität.

So liegt denn auch die Ethik des Spiels wiederum an seinen Grenzen. Die positive Ethik des Spiels liegt in seiner Aufrechterhaltung. Für die Spielenden soll die Spielwelt sein. Dies gelingt nur, wenn sich alle als Spielpartner anerkennen, indem sie sich fair und regelgerecht verhalten, indem sie in Kampfspielen grosszügige Gewinner und gute Verlierer sind usw. Die „Grenzethik“ des Spiels hat also – pädagogisch gesehen – einübenden Charakter für das soziale Leben überhaupt, dies aber gerade nur, indem gut gespielt wird. Dabei ist letztlich die Schweben in der Dialektik des Ernsts entscheidend: Wer das Spiel „zu ernst“ nimmt, droht es zu zerstören, aber ebenso ist der kein guter Spielpartner, der nicht „ernsthaft“ mitspielt.

Schon hier darf gefragt werden: Gilt das wohl nicht für das ganze menschliche Leben – schon im Blick auf die Frage nach der wahren Wirklichkeit, erst recht aber in einer christlichen und eschatologischen Perspektive? Dies würde ja nicht heissen, dass in unserem Leben und in unserer Welt nicht das Absolute zur Erscheinung käme, dass es nicht unbedingte Forderung und unbedingte Entscheidung gäbe, sondern es würde dem gerade *Raum gegeben*, indem die wirkliche Differenz von Letztem und Vorletztem dialektisch umspielt würde, damit das Absolute darin erscheinen *kann*. Wiederum: Genau an dieser Stelle hat die Liturgie ihren Ort. Jedenfalls waren nicht die schlechtesten der griechischen Weisen und der Väter der Kirche dieser Überzeugung.

Genau so könnte es dann geboten sein, zu spielen, also die Spielwelt überhaupt zu errichten. Allerdings bestünde das vollzogene Spiel gerade in der Überschreitung der Sphäre der Pflicht. Im Spiel tauchte möglicherweise ein Horizont auf, der paradoxerweise zur Überschreitung der Pflichtsphäre verpflichten würde. Reine Pflichtethiken stossen entsprechend hier an Grenzen. Tugendethiken, die Pflichten und

Normen in Gestalten des sittlichen Lebens bergen und letztlich auf Lebensformen verweisen, haben es in der Formulierung leichter. Jedenfalls hielten Aristoteles und der hl. Thomas die Spielfähigkeit (εὐτραπεία, iucunditas) und die damit gegebene kommunikative Geschmeidigkeit und Beweglichkeit auch für eine Tugend und den „nur ernstest“²⁹³ Menschen in seiner Starrheit und „Miesepetrigkeit“ für untugendlich. Hier wäre dann ein letztes, wahres Verhältnis zum Dasein verfehlt. Darin aber liegt die Aufforderung nach diesen notwendigen Klärungen, die Frage nach der dem Spiel eigenen Freiheitsgestalt und der dem Spiel eigenen Transzendenz gegenüber der Sphäre der Sittlichkeit noch einmal zu vertiefen.

Wir sagten: Die dem gelingenden Spielvollzug eigene Wesensfreiheit ist eine spezifische Weise des „habitare secum“ in der Übereinstimmung mit sich selbst. Motivation und Erfüllung („Glück“) kommen darin zu unmittelbarer Einheit. Dies jedoch nicht als erfüllte Ruhe, sondern im Vollzug des Spiels selbst als in sich erfüllte Bewegung. Man kann die Transzendierung der sittlichen Sphäre, die darin liegt, wiederum in doppelter Weise formulieren. Sie hat einen positiven und negativen Aspekt. Negativ liegt sie darin, dass die Sphäre des Spiels – dies allerdings nur, solange sie in der Weise unserer eben formulierten „Grenzethik des Spiels“ legitim ist – nicht getroffen wird vom äusseren Sollen. Die Einheit des Lebens, die sich in der Einheit von Motivation und Erfüllung realisiert, steht jenseits der Differenz des fordernden, von aussen treffenden, unerfüllten Sollens. Das Spiel – sofern es mit „gutem Gewissen“ gemäss den oben entwickelten Kriterien vollzogen wird²⁹⁴ – steht jenseits der Sphäre des *tötenden Nomos* und der sich in ihm anzeigenden Nicht-Identität.

Wir gebrauchen diesen Begriff hier phänomenologisch als Hinweis auf die die Identität des Lebenszusammenhangs auflösende – und darin tötende – Kraft der von aussen treffenden Normativität. Sie entwickelt sich freilich über Stufen. Der je grösseren Interiorisierung entspricht dabei die je grössere Exteriorisierung. Je verinnerlichter das Gesetz in der Gestalt des Nomos ist, desto mehr wird seine normative Wucht als von „aussern“ treffend erfahren – ein „aussern“ jenseits der Differenz von Autonomie und Heteronomie, ja, die autonome Sittlichkeit ist gerade seine radikalste Gestalt: Als reines

²⁹³ D.h. dem wirklichen Ernst, der Letztes und Vorletztes zu unterscheiden weiss, der wahren Dialektik des Ernstes also, nicht genügenden!

²⁹⁴ Eine solche Parenthese, die wir jetzt schon zum zweiten Mal machen mussten, um den gemeinten Sachverhalt klar zu formulieren und Missverständnissen vorzubeugen, zeigt den dialektischen Charakter von Moralität und Transzendierung der Moralität im Spiel.

Gesetz des Sollens und damit als Nicht-Identität. Sie ruht in der formalen Gestalt des Sollens selbst, die als uneinholbare Anzeige des Verlustes ursprünglicher Identität „tötet“. Jede Pflichterfüllung kommt gegenüber diesem Verlust immer schon zu spät. Darin steckt der Hinweis, dass die Moralität des nicht-identischen Sollens kein ursprünglicher Zustand ist.

Dieser phänomenologische Gebrauch verdankt sich dem Entdeckungszusammenhang der paulinischen Lehre vom Nomos. Dabei ist „Nomos“ als Gesetz ohne Verheissung und Pneuma sorgfältig zu unterscheiden von dem, was eigentlich Tora als Lebensform ist, die beide Aspekte umschliesst, in Christus vollendet wird, „aufgehoben“ in das neue Gesetz des Geistes und der Gnade. Als Gnade aber zeigt auch der normative Charakter des neuen Gesetzes, der ihm weiterhin eignet, nicht mehr die tötende Äusserlichkeit des Nomos in der Nicht-Identität des Sollens, sondern ist zur Dynamik des Herzens geworden. Darin verwirklicht sich die Freiheit der Kinder Gottes.

Der theologische Entdeckungszusammenhang gibt phänomenologische Klärungskraft auch hinsichtlich des positiven Aspekts der Freiheit des Spiels frei. Der Freiheit von der tötenden Nicht-Identität des von aussen treffenden Sollens entspricht auch im Spiel die Verinnerlichung des normativen Aspekts – aber nicht mehr als Nomos: Die Norm (als Regel) ist aufgehoben in die Vollzugsdynamik der Einheit von Motivation und Erfüllung. Sie strukturiert diese Dynamik von innen heraus. Als Strukturierung von Spielraum und Spielzeit trägt und ermöglicht sie das Spiel positiv. Das gelingende Spiel ist so Vollzug ursprünglicher Identität, in der der Zusammenhang des Lebens, seiner Selbstergreifung und Selbstdarstellung noch nicht zerrissen ist – vielmehr: Es ist gelöst und bei sich selbst. Genau das ist es, was schon im tierischen Spiel präfiguriert und in das menschliche Spiel aufgenommen ist: die nicht entfremdete Einheit des Menschen mit seinem vitalen Grund.

Dem Spiel eignet also – mehr oder weniger: das Spiel kennt natürlich Mass des Gelingens und sehr unterschiedliche Qualitäten²⁹⁵ – die Verheissung ursprünglicher Identität. Verheissung des Ursprungs: Das Spiel verbindet Protologie und Eschatologie der Existenz. Auch hier muss schon die phänomenologische Erschliessung beinahe

²⁹⁵ Aber entspringt nicht noch das primitivste Glücksspiel der Sehnsucht nach der Übereinstimmung mit dem Schicksalsgrund des Daseins? Und ist nicht erst recht noch das einfachste Geschicklichkeitsspiel die Suche nach der Anmut des Ursprungs? „Doch das Paradies ist verriegelt und der Cherub hinter uns; wir müssen die Reise um die Welt machen, und sehen, ob es vielleicht von hinten irgendwo wieder offen ist.“ (Heinrich von Kleist, Über das Marionettentheater).

zwangsläufig auf theologische Kategorialität zurückgreifen. Wir sprachen weiter oben bereits vom „paradiesischen“ Charakter des spielerischen Ernsts und der Hingabe im Spiel. Diese theologische Kategorialität erscheint so als Vorentwurf.

15. Die existentielle Dialektik von Spiel – Kunst – Liturgie: eine anthropologische Ortsanweisung

Die Verheissung bleibt auch dann, wenn die ursprüngliche Identität des Lebenszusammenhangs durch den Einbruch des tötenden Nomos zerrissen wird. Jedes gelingende Spiel lässt die Verheissung neu aufleben. Romano Guardini hat gemeint – und wir schliessen uns ihm an –, ²⁹⁶ dass in dieser existentiellen Dialektik von Ursprungsverheissung und Verlust ein wesentlicher Impuls auf dem Weg zur Kunst und von dort zur Liturgie liegt. Kunst als Vollzug versucht die im Dasein aufgebrochene Kluft zu bewältigen. ²⁹⁷ Guardini hat diese Dialektik, beeindruckend und wiederum im Zusammenhang mit der Klärung des Spielcharakters der Liturgie, formuliert; ihm sei deshalb an dieser Stelle ausführlicher das Wort gegeben (versehen mit ein paar kommentierenden Anmerkungen in den Fussnoten):

„Im Spiel will das Kind nicht etwas erreichen. Es kennt keinen Zweck. ²⁹⁸ Es will nichts, als seine jungen Kräfte auswirken, sein Leben in der zweckfreien Form der Bewegungen, Worte, Handlungen ²⁹⁹ ausströmen und dadurch wachsen, immer voller es selbst werden. Zweckfrei, aber voll tiefen Sinnes; und der Sinn ist kein anderer, als dass eben dies junge Leben sich ungehemmt in Gedanken und Worten und Bewegungen und Handlungen offenbare, ³⁰⁰ seines Wesens mächtig werde, dass es einfach da sei. Und weil es nichts Besonderes will, weil es sich ungebrochen und ungezwungen ausströmt, deshalb wird der Ausdruck auch harmonisch, wird die Form klar und schön: sein

²⁹⁶ Wir haben diesen Zusammenhang schon anfänglich bei unserer Analyse von Guardinis Text betrachtet und nehmen diesen Faden jetzt wieder auf.

²⁹⁷ Dies tut sie auch dann actu, wenn sie – wie die theologia negativa – gerade die Wunde im Dasein mit Macht offenhält und damit jede vorschnelle Verkleisterung abwehrt. Das ist gut und Kirchenleute sollten froh darüber sein! Dass auch das Gegenteil – bewahrt es nur seine Authentizität – künstlerisch legitim ist, zeigt das Werk von Albert Anker (s.o.). Einer der typischsten Fehler im kirchlichen Umgang mit Kunst ist es, auf Grund dieser schlecht verstandenen Formalstruktur Vorgaben zu machen, wie Kunst zu sein hat.

²⁹⁸ Dies gilt – s.o. – streng nur für die Gesamtgestalt eines Spiels. In sich ist es u.U. durchaus zweckhaft organisiert. Natürlich will ein Kind in einem Kampfspiel gewinnen, in einem Geschicklichkeitsspiel eben diese erproben usw. Dies ändert aber nichts am Charakter der Spielgestalt.

²⁹⁹ „Zweckfreie Form der Bewegungen, Worte, Handlungen“ – das umschreibt phänomenologisch ebenso die Handlungsform der Liturgie.

³⁰⁰ „Dass eben dies junge Leben sich ungehemmt in Gedanken und Worten und Bewegungen und Handlungen offenbare“ – darstellendes Handeln in Spiel, Kunst, Liturgie!

Gehaben wird von selbst Reigen und Bild, Reim, Wohllaut und Lied.³⁰¹ Das ist Spiel: zweckfrei sich ausströmendes, von der eigenen Fülle Besitz ergreifendes Leben, sinnvoll eben in seinem reinen Dasein.³⁰² Und es ist schön, wenn man es ruhig gewähren lässt, wenn kein pädagogischer Aufklärer Absichten hineinträgt und es unnatürlich macht.³⁰³ Sowie dann das Leben voranschreitet, kommen auch die Kämpfe; es fühlt sich zwiespältig und hässlich. Der Mensch stellt sich vor Augen, was er will, was er soll, und sucht es in seinem Leben und Sein zu verwirklichen. Dabei erfährt er aber, wie viel dem widersteht, und merkt, dass er so gar selten ist, was er sein sollte und wollte.³⁰⁴ Diesen Widerspruch zwischen dem, was er möchte, und dem, was er wirklich ist, sucht er deshalb in einer andern Ordnung zu überwinden, im unwirklichen Bereich der Vorstellung, in der Kunst.³⁰⁵ In der Kunst sucht er die Einheit zu schaffen zwischen dem, was er will, und dem, was er hat; zwischen dem, was er soll, und was er ist; zwischen Seele drinnen und Natur draussen, zwischen Körper und Geist. Das sind die Gestalten der Kunst.³⁰⁶

³⁰¹ Die Gestaltwerdung des Lebens im Spiel ist Vorentwurf von Kunst und der Kunstgestalt der Liturgie.

³⁰² Dies ist eine Wesensumschreibung von Spiel. Für Guardini – und auch für uns – ist Spiel wesentlich ein Lebensphänomen. Es schliesst die vorpersonale (aber personale Freiheit präfigurierende) Vitalsphäre mit ein – ζωή – und reicht bis zur Offenheit für das ewige Leben – ζωή αἰώνιος. In dem Gestaltwerdungsvorgang, der das Spiel konstituiert, gewinnt dieses Leben Form. Als Lebensform ist es βίος. Spiel vereinigt in sich ζωή und βίος. Vgl. dazu auch Anm. 341.

³⁰³ Die strittige Frage der insgeheimen Verzweckung des Kinderspiels für pädagogische Absichten ausserhalb seiner ist ein durchgehender Topos der spieltheoretischen Diskussion seit dem 18. Jahrhundert. Nicht nur hier zeigt sich, dass Guardini diese Diskussionen sehr genau kennt.

³⁰⁴ Der Einbruch des tötenden Nomos, vgl. Röm 7.

³⁰⁵ Hier liegt einer der Gründe, für die wesensmässige Nähe von Kunst und Religion. Diese Nähe kann auf sehr unterschiedliche Weise ausgetragen werden. Dies geht bis zur Möglichkeit eines Selbstverständnisses der Kunst als erlösend oder als Ersatzreligion. Typisch etwa die Unterschiedlichkeit der Reaktion auf die religiöse Krise des 19. Jahrhunderts bei drei grossen Komponisten. (Die Stichworte können hier nur thetisch gesetzt werden. Leserinnen und Leser sind eingeladen, sie in der Beschäftigung mit Leben und Werk dieser Musiker heuristisch auszuprobieren.) Im Werk von Johannes Brahms wird die Frage bis zur äussersten Schmerzhaftigkeit offen gehalten. Eine positionelle Festlegung wird nie vollzogen. Brahms kokettiert gelegentlich mit seiner „Ungläubigkeit“, gleichzeitig ist er ein lebenslanger Bibelleser, dessen Lutherbibel über und über mit Anstreichungen übersät ist. Anton Bruckner wird in seiner genialen Kindlichkeit im Grunde nicht von der Krise berührt. Trotzdem wirkt sie sich indirekt sehr wohl auf seine Lebensgestalt als Mensch und Künstler aus. Seine Position ist die einer mystischen Exterritorialität. Nur so kann er die Musik Wagners auf eine Weise rezipieren, die etwas völlig anderes entstehen lässt. Es entsteht tatsächlich etwas, das in seiner völligen Unvergleichbarkeit inselhaft wirkt und das es eigentlich gar nicht geben kann. Richard Wagners Gesamtkunstwerk ist der ebenso geniale wie fragwürdige Versuch, der in seinen Schriften auch direkt und programmatisch formuliert wird, das Erbe des in die Krise geratenen christlichen Glaubens anzutreten, also Kunst zur Ersatzreligion zu formen. Am grössten ist Wagner in meiner Wahrnehmung dort, wo dieser Versuch ihm zum Reflex auf mythischen Tiefendimensionen des 19. Jahrhunderts wird: Alberichs Fluch auf die Liebe als Ermöglichung der kapitalistischen Industriewirtschaft, Nibelheim als Fabrik der industriellen Revolution usw. – Dies nur als beispielhafte Konkretisierung eines sehr weiten Feldes.

³⁰⁶ Guardini (1953), 55f.

Kunst verbleibt indes in ihrem Entwerfen der Gestalten immer im Bereich der Möglichkeit. Sie vermag die Kluft nur im Bereich der Imagination zu schliessen. Das heisst nicht, dass sie unwirksam sei. Wir haben dies ja zu demonstrieren versucht. Aber dass hier ein Problem besteht, zeigt sich exemplarisch darin, dass es gerade bestimmte Strömungen der Gegenwartskunst sind, die dieses sehr deutlich artikulieren und zu sich selbst bringen. Im Bereich der Aktionskunst – von allen möglichen Formen der Aktion, der Performance bis hin etwa zum Wiener Aktionismus und dem daraus hervorgegangenen Orgienmysterientheater Hermann Nitschs³⁰⁷ – wird die Frage nach dem Verhältnis von Kunst und Leben eindrücklich gestellt. Ihre Trennung wird irritierend fraglich. Künstlerisch wird ihre Einheit beschworen. Diese Befragung der Grenze von Kunst und Leben ist legitim. Sie ergibt sich – gerade wenn ihr, wie wir annehmen, die von Guardini beschriebene Dialektik der Existenz zugrunde liegt – aus der Dynamik der Kunst selbst. Es darf deshalb als sicher gelten, dass sie sich auf die eine oder andere Weise und mehr oder weniger in der Existenz fast jeder ernsthaften Künstlerin, jedes ernsthaften Künstlers stellt. Aber ihre Einheit als Verheissung einer noch tiefer liegenden Identität ist bestenfalls je aktuell und momenthaft herstellbar. Und auch die Aktion imaginiert die Einheit von Kunst und Leben lediglich. Sie stellt sie dar, sie entwirft sie. Aber sie kann sie nicht als dauerhafte Lebensform etablieren. Die von Guardini entwickelte Dialektik der Existenz findet also in der Kunst noch nicht ihren Abschluss. Sie vermag die Verheissungsdynamik des Kinderspiels als Verheissung einer Identität jenseits des tötenden Nomos nicht einzulösen. Aber sie entwirft sie. So wie jedes gelingende Spiel diese Verheissung erneuert, so auch die Kunst, indem sie sie entwirft. Darin ist sie – auch noch im Modus der Aufdeckung der Negativität³⁰⁸ – utopisch. Es ist dann kein Zufall, dass die künstlerische Beschwörung der Einheit von Kunst und Leben, dort also, wo dieses Problem ausdrücklich zu sich selbst kommt, nicht selten Elemente von Ritualität aufgreift oder – im Orgienmysterientheater

³⁰⁷ Dieses ist hier nicht ästhetisch zu bewerten. Angemerkt sei lediglich, dass die Diskussion erheblich differenzierter geführt werden müsste, als sie von kirchlicher Seite üblicherweise geführt wird. Auch jenseits des Orgienmysterientheaters zeigt Nitschs malerisches und zeichnerisches Werk jedenfalls, was für ein eminenter Künner er ist.

³⁰⁸ Also auch dann, wenn sie von sich aus kein Hoffnungspotential artikuliert, wenn sie ganz und gar nicht schön, angenehm und versöhnlich sein will. Sie ist es immer noch – in ihrem Gelingen als Gestalt und in ihrer künstlerischen Artikulation der Negativität *als* Negativität. Beides lässt sich nicht trennen. Nur im Gelingen der künstlerischen Gestalt artikuliert sich Negativität als eine solche. Darin ist sie auch dann formal kritisch, wenn sie es in ihrem Gestus gar nicht sein will, wenn sie etwa nur beschreiben wollte, wenn sie resigniert von der Unabänderlichkeit der Verhältnisse ausgeht. Dann behauptet sie sich im Gelingen der Gestalt immer noch als Kunst. Als Kritik verweist sie aber auf ein jenseits ihrer, das sich im Verweis als Möglichkeit öffnet.

Hermann Nitschs unübersehbar – Züge eines archaischen Kults annimmt. Denn genau hier ist der Ort der Liturgie: Das Problem der Einheit von Kunst und Leben ist nur durch die Idee der Sakramentalität lösbar. In ihrer Phänomenalität bleibt die Liturgie dabei ebenso schwebend wie die Kunst selbst. Und selbst in ihrer elementarsten Gestalt bleibt sie zurückverwiesen auf die Kunst. Dies nicht etwa, weil wir hier einen geschmäckerischen Ästhetizismus vertreten, sondern genau deshalb, weil auch in ihrer elementarsten Gestalt eben diese Gestalthaftigkeit des liturgischen Vollzugs unhintergebar ist. Ohne ihn hört Liturgie auf zu sein. In Teil F werden wir dies ausführlicher entwickeln. Hier war in unserer Phänomenologie des Spiels die Dialektik der Existenz in den Blick zu nehmen, die das Spiel in seiner Konfrontation mit dem Einbruch des tötenden Nomos freigibt und die zunächst der Kunst und dann der Liturgie ihren Ort in anthropologischer Hinsicht zuweist. Dieser aber trifft sich exakt – wie wir noch sehen werden – mit ihrem heilsökonomischen Ort, wie wir ihn eingangs entwickelt haben (vgl. Teil B).

16. Die unhintergebare Subjekthaftigkeit des Spiels

Die Einheit von Motivation und Erfüllung, die im gelingenden, guten Spiel den spezifischen Freiheitsmodus des Spiels kennzeichnet und sich dort, wo das Spiel nicht verfallen oder pervertiert ist, als Wesensfreiheit vollzieht, hat noch zwei Konsequenzen, die namhaft zu machen sind. Diese Konsequenzen leiten sich jeweils von einem der beiden Pole her, verweisen aber von dort aus wiederum auf ihre Einheit. Zunächst ist noch einmal der Pol der Motivation zu betrachten.

Wir sagten, die Motivation zum Spiel vollziehe sich intrinsisch. Das Spiel ist von innen heraus motiviert. Es bedarf keiner Motivation von ausserhalb seiner. Ohne dass jemand von solcher Motivation ergriffen wird, kommt das Spiel nicht zustande. Selbst wenn alle Spielzüge getan werden, handelt es sich dann noch nicht oder nicht mehr um Spiel. Nicht einmal das Ergreifen der schieren Glücksverheissung wäre hinlänglich, um das Spiel zu konstituieren. Denn solange nur dies geschähe, handelte es sich bei den Spielzügen um blossе Mittel für einen ausserhalb liegenden Zweck. Dies aber hebt die Handlungsform des Spiels definitiv auf. Nur dann, wenn mich im Tun der Spielzüge der Sog des Spiels erfasst, sein Reiz zu wirken beginnt und sich seine performative Kraft entfaltet, kommt die Einheit von Motivation und Erfüllung zustande, die auch seine Handlungsform hervorbringt. Die handlungstheoretische Struktur des Spiels lässt sich

ohne dieses innere Moment nicht denken und in der Innendimension des Spiels wiederum nicht Motivation ohne Erfüllung – und umgekehrt. Diese Einheit lässt sich nicht erzwingen. Sie ist wesentliches Moment der Freiheit des Spiels.

So zeigt sich das Spiel als Ganzheit, an deren Konstitution Subjektivität wesentlich beteiligt ist: Die intrinsische Motivation springt unmittelbar in den erfüllenden Charakter des Spiels über und erst ihre Einheit ermöglicht die selbstzweckliche Handlungsform des Spiels. Denn sonst bleiben die Spielzüge immer Mittel zum Zweck. Man denke etwa an den Vater, der gutwillig und mit guter Miene, aber innerlich unbeteiligt, dem Kind zum Gefallen, sein Spiel mittut. Auch hier erweist sich also noch einmal die Einheit und Geschlossenheit der Spielgestalt. Aber in dieser einheitlichen und geschlossenen Gestalt haben wir nun noch ein weiteres wesentliches Element entdeckt: Zum Spiel gehört unhintergebar ein subjektives Moment, ohne das seine Gestalt nicht zustande kommt. Dabei liegen die objektive Handlungsform und die subjektiven Elemente von Motivation und Erfüllung perichoretisch ineinander, tragen sich gegenseitig und konstituieren so die Einheit der Spielgestalt.

Dies hat für unsere liturgietheologische Reflexion Konsequenzen, die unmittelbar auf der Hand liegen und deshalb schon hier benannt werden sollen: Wenn die Spielgestalt unhintergebar eine subjektive Komponente aufweist, dann ist nicht automatisch jede Liturgie Spiel. Damit ist nicht gemeint, dass es bestimmte Feiertypen gäbe, die – gegenüber anderen – nicht Spiel wären, sondern verwiesen ist auf die konstitutive Bedeutung einer bestimmten Qualität der Feier. Die Deutung der Liturgie als Spiel ist objektiv begründet in der Handlungsgestalt der Liturgie. Wir werden sehen, dass im Blick auf diese Handlungsgestalt die Deutung der Liturgie als Spiel alternativlos ist. Aber zugleich ist diese Deutung auf der Basis des objektiven Sachverhalts regulative Idee: Sie fordert, die objektive Handlungsgestalt so zu vollziehen, dass sie sinngerecht zustande kommt. Die liturgische Spielfähigkeit ist damit als Aufgabe sowohl liturgischer Bildung als auch des Erwerbs einer rechten *ars celebrandi* benannt. Trotzdem wird die Einlösung dieser regulativen Idee nicht immer gelingen. Dies ist erwartbar, weil, selbst unter optimalen Voraussetzungen, die subjektiven Bedingungen nicht immer gegeben sind. Wir erinnern uns an die Unverfügbarkeit dieser subjektiven Bedingungen, die in der leib-seelischen Totalität des Menschen liegen, für die Rezeption von Kunst. Wir erinnern uns an die sozialen und atmosphärischen Dimensionen dieser leib-seelischen Totalität. Wir erinnern uns nicht zuletzt an einen

Faktor wie Müdigkeit, der so trivial scheint und doch eine so grosse Rolle spielt. Liturgie kann Pflicht sein, Mühe, officium. Das ist legitim. Gott kann auch so seine Gnade wirken. Aber Liturgie, die nur noch Mühe ist, nur noch Last oder die nur noch langweilig wäre,³⁰⁹ ist auf die Dauer schwer gefährdet.

17. „Oase des Glücks“ (Eugen Fink)

Die Einheit von Motivation und Erfüllung im Spiel birgt aber auch am Pol der Erfüllung noch eine weitere Implikation. Wir haben in der Annäherung an die Freiheitsgestalt des Spiels von seiner „Exterritorialität“ und seiner „Entnommenheit“ aus der Plage der Lebensnotdurft gesprochen, sein „Davor“ (im Kinderspiel), sein „Jenseits“ (im Spiel der Älteren). Positiv sahen wir, wie das die Erfüllung des Spiels in sich selbst bedeutet. Nur in dieser Erfüllung ist es auch motiviert: Glück kennt das gelingende Spiel in jedem Augenblick seiner Gegenwärtigkeit. Für die im Phänomen selbst gegebene Verbindung der Elemente – sie sind nur in der Analyse getrennt – hat Eugen Fink ein treffendes Bildwort gefunden. Exterritorialität, Entnommenheit und Erfüllung in ihrer Einheit konstituieren das gelingende Spiel als eine „Oase des Glücks“.³¹⁰

Dies ist zunächst handlungstheoretisch, über das bisher Erarbeitete hinaus, zu vertiefen: Das Spiel transzendiert als Gestalt die vektorielle Gerichtetheit menschlicher Handlungsvollzüge. Menschliches Handeln ist – mit Ausnahme der Vollzüge des bios

³⁰⁹ Wir haben es noch nicht gesagt: Das Spannungselement des Spiels ist ein wesentliches, vermittelndes Band zwischen Motivation und Erfüllung im spielerischen Vollzug. Wir erinnern uns, dass das Spiel aufhört, wenn es definitiv langweilig geworden ist. Was das für die Liturgie heisst, bleibt zu erkunden. Sicherlich ist damit nicht gemeint, die Liturgie durch Steigerung ihres oberflächlichen Unterhaltungswerts „aufzumotzen“. Dies bewirkt – weil nicht sachgerecht – ganz schnell das genaue Gegenteil. Dass liturgisch Verantwortliche meinen, zu solchen Mitteln greifen zu müssen, ist aber Anzeige eines objektiven Problems, das durchdacht werden will und sich nicht durch den polemischen „Austausch“ von ein paar simplen Formeln lösen lässt. Jedenfalls gilt die liturgietheologische Adaption der spieltheoretischen Einsicht, dass eine Liturgie die – aus was für Gründen auch immer! – nur noch langweilig ist, zwar im Fall der Liturgie noch nicht einfach aufhört, Liturgie zu sein (s. gerade im Haupttext!), aber sehr wohl aufs schwerste gefährdet ist. Sie ist es im Blick auf ihre geistliche Fruchtbarkeit, aber schliesslich auch dadurch, dass durch Fortbleiben mit den Füßen abgestimmt wird. Erst jenseits dieser Einsicht beginnt die Erforschung der subjektiven und objektiven Faktoren der Langeweile. Zu den allzu simplen Formeln, die bei dieser Erforschung wohl auszuschliessen sind, gehört einerseits die Behauptung, dass die Traditionalität der liturgischen Vorgabe als solche schon für die Langeweile verantwortlich ist, andererseits aber, dass blosse Rubrikentreue schon eine ars celebrandi erzeugt, die einen spannenden Gottesdienst garantiert. Schliesslich ist die geistliche Überhöhung der Langeweile – über das hinaus, was bereits gesagt wurde, dass nämlich Gott auch hier seine Gnade wirken kann, etwa in einem Kurzschluss aus der richtigen Einsicht, christlicher Gottesdienst sei eben kein Spektakel – als nicht sachgerecht abzulehnen: Es gibt eine Pflicht zum Gebet (auch gegen die Trockenheit), es gibt eine Pflicht zum öffentlichen Kult (auch gegen die Langeweile), aber es gibt keine Pflicht zur Langeweile. Dies wäre ein geistlicher salto mortale.

³¹⁰ Fink (1957).

theoretikos, des kontemplativen Lebens in seiner vorchristlichen wie in seiner christlichen Gestalt, immer hierarchisch nach Endziel, Zwischenzielen und Mitteln organisiert. Dies gilt offensichtlich für alles herstellende Handeln, für den Bereich der Poiesis also. Dies gilt auch dort, wo ein sittliches Gut um seiner selbst willen realisiert wird und nicht blosses Mittel ist. Auch der sittliche Selbstzweck bleibt wesentlich eingeordnet in die vektorielle Richtung des menschlichen Gesamtlebens. Auch die um ihrer selbst willen gesuchten und gelebten Güter wie Freundschaft und Liebe, aber auch eine unbedingt bindende Pflicht³¹¹ sind Güter und Pflichten auf dem Wege. Sie zeigen als solche immer auch die Ausständigkeit des absoluten Guts. Allerdings, die Güter, die ihren Sinn in sich selbst tragen, öffnen sich gleichsam nicht nur in eine Richtung. Als endliche sind sie Markierungen auf dem Weg, als in sich gerechtfertigt und gut öffnen sie sich zugleich in vertikaler Richtung: Als in sich gerechtfertigt sind sie *unbedingt* gut und darin erscheinen sie als Vorschein des und Teilhabe am absoluten Guten. Sie erlauben so das Leben der Tugend in Freundschaft mit sich selbst. Die Freundschaft mit sich selbst ist Gestalt des Gelingens menschlichen Daseins. Aber auch sie bleibt auf dem Wege. Sie genügt sich nicht. Sie kann sich nur erhalten, wenn die vektorielle Richtung des menschlichen Strebens nach dem Endziel aufrechterhalten wird. Der Vorschein der Eudaimonia leuchtet ihr nur, wenn sie sich strebend bemüht.

Sie kennt dann weiter in der horizontalen Richtung eine äusserste Ebene – und insofern ein Endziel, das aber nicht gleichgesetzt werden kann mit dem Gesamtziel des menschlichen Lebens – und das ist das politische Leben. Auch die Realisierung des gemeinsamen Guts des politischen Lebens ist Vorschein, sogar in besonderer Weise: Es umschreibt für die Sozialität des Menschen eine Totalität. Aber menschliches Leben ist mehr als Politik. Die Gleichgewichte des Guts der politischen Sphäre sind fragil und müssen immer wieder ausgehandelt werden. Denn das Feld des Politischen wird konstituiert nicht nur durch die Freundschaft, sondern auch durch den Antagonismus der Feindschaft und damit durch die Unterscheidung von Freund und Feind.³¹² So kennt

³¹¹ Der Pflichtbegriff ist nicht genuin aristotelisch, darf hier aber dennoch ergänzend eingeführt werden. Über seinen systematischen Ort ist hier nicht zu handeln, ebenso wenig über das Verhältnis von Tugend- und Pflichtethiken, Aristoteles, Thomas und Kant.

³¹² Hier liegt das wesentliche Wahrheitsmoment des Schmitt'schen „Begriffs des Politischen“, der sich, wie man sieht, auch unter einer grundsätzlich aristotelischen Vorgabe formulieren lässt. Zu glauben, der konfliktäre Charakter des politischen Feldes, der nach Carl Schmitt dieses Feld konstituiert, sei ein blosses Akzidenz, ist naiv und darin gefährlich, der Versuch ihn zu unterdrücken latent gewalttätig: „Und willst du nicht mein Bruder sein, dann schlag ich dir den Schädel ein.“ Vgl. dagegen die geniale Formulierung Schmitts: „Der Feind ist die eigene Frage als Gestalt.“

auch sie Last und Mühe, ist auch die Totalität der politischen Sphäre für den Menschen nur Wegstation.

Die Eudaimonia kennt auch in der vertikalen Richtung einen äussersten Punkt und das ist das theoretische oder kontemplative Leben. Das theoretische Leben ist die Realisierung dessen, was den Menschen als Gut grundsätzlich übersteigt – so weit wie eben möglich. Sie wird begründet durch die menschliche Fähigkeit zur Selbsttranszendenz. So vollzieht sich im theoretischen Leben – in allgemeinster Umschreibung – der menschliche Umgang mit dem Göttlichen. Hier öffnet sich menschliches Dasein der um ihrer selbst willen gesuchten Wahrheit, dem transzendenten Grund usw. Auch das kontemplative Leben kennt viele Formen zwischen Wissenschaft und Weisheit, Kunst und Religion. Hier gibt es an sich keine blossen Durchgangsstationen mehr: Der äusserste Punkt menschlicher Praxis transzendiert diese Praxis. In diesem Sinne eignet dem kontemplativen Leben in seiner Selbstzwecklichkeit Ruhe. In dieser Ruhe liegt Erfüllung. Die Tätigkeit des Schauens findet Erfüllung in sich selbst und darin Freude.³¹³

Es ist deshalb alles andere als ein Zufall, dass Thomas die Tätigkeit des Weisen mit dem Spiel verglichen hat; Thomas zitiert Sir 32,15 nach der Vulgata: „Eile rasch heim in dein Haus, dort erheitere dich, dort spiele und tu, was dir in den Sinn kommt.“ Der Kommentar des hl. Thomas ist grandios in der Zusammenschau von „habitare secum“, Freude und Selbstzwecklichkeit, an denen er den Vergleich festmacht – und die auch wir tatsächlich in unserer phänomenologischen Erschliessung der Spielgestalt verdeutlichen konnten:

„Es hat die Pflege der Weisheit diesen einen Vorzug, dass sie bei ihrem Vollzug sich sozusagen selbst genügt. In äusseren Dingen nämlich bedarf der Mensch der Hilfe gar vieler Dinge. Aber in der Schau der Weisheit ist er um so schöpferischer, je einsamer er nur bei sich selbst verweilt. Darum ruft der Weise im oben genannten Vorspruch den Menschen zu sich selbst heim. (...) ‚Und dort spiele‘, sagt er. Hier bedenke, dass die Schau der Weisheit trefflich dem Spiel verglichen wird. Und dies um zweier Dinge willen, die man im Wesen des Spiels finden mag: erstens, weil das Spiel erfreut, die Schau der Weisheit aber die tiefste Freude in sich birgt; zweitens weil das spielende Tun nicht auf ein anderes hin zielt, sondern um seiner selbst willen gesucht wird. Und

³¹³ Dies allerdings ist nur eine Seite – über die andere ist gleich zu handeln!

ebendies enthüllt sich auch in den Freuden der Weisheitsschau. Darum vergleicht selbst die Ewige Weisheit ihre Freude mit dem Spiel: „Da ward ich sein Entzücken Tag für Tag und ich spielte vor ihm zu aller Zeit.“³¹⁴

Es muss, um zur Klarheit zu gelangen, hier allerdings unbedingt festgehalten werden, dass für Thomas die Kontemplation des Weisen dem Spiel lediglich *verglichen* wird. Die Kontemplation ist kein Spiel. Es ist wichtig, sich klarzumachen, ob Thomas mit diesem Punkt recht hat. Wir vertreten die These: Ja, Thomas hat auf der Ebene, auf dem seine Sicht angesiedelt ist, recht. Und es ist wichtig, auf dieser Ebene diese Unterscheidung festzuhalten – wir werden gleich sehen, wieso und wie darin noch einmal die Eigentümlichkeit des Spiels aufleuchtet. Allerdings führt uns das Aufleuchten dieser Eigentümlichkeit auch sofort weiter. Hier zeigt sich dann die Unvollständigkeit der thomanischen Sicht.³¹⁵ Zunächst ist allerdings unbedingt zu notieren, dass Thomas den Vergleich für besonders treffend hält. Dies sollte man in seinem Gewicht nicht übersehen! Dabei beziehen sich die Punkte des Vergleichs auf zwei zusammengehörige, basale Achsen des Spielphänomens, wie aus unserer eigenen phänomenologischen Erschliessung inzwischen hinlänglich deutlich sein dürfte: Selbstzwecklichkeit und Freude. Tatsächlich handelt es sich dabei um zwei Momente der ersten „Säule“³¹⁶ des Spielphänomens³¹⁷, die in äusserster Reduktion die Gestalt des Spiels tragen.³¹⁸ Schon den dritten Punkt seines Vergleichs ordnet Thomas nunmehr indirekt dem Spiel zu: Die Heimrufung des Menschen zu sich selbst liegt eigentlich vor dem direkten Vergleich, ist aber seine Basis. Wir haben ja deutlich gemacht, wie das

³¹⁴ Die Übersetzung übernehmen wir von Hugo Rahner (1990), 7 – bei Thomas der Prolog zur *Expositio super Boethium De hebdomadibus* (ed. P. Mandonnet. Paris 1927, 165f).

³¹⁵ Die Grösse des hl. Thomas wird unter anderem darin sichtbar, dass zwar in der Tat seine explizit formulierte Sicht des Spiels unvollständig bleibt – wie vermutlich auch unsere eigene Sicht angesichts der Abgründigkeit des Phänomens unzulänglich bleibt. Aber das Phänomen selber, die Forderung der Wirklichkeit, die in ihm liegt, treibt ihn, von seinen Voraussetzungen aus, bis an die Grenze seiner Sicht. Die Grösse eines Denkers zeigt sich gerade darin, dass er sich nicht von seinen Begriffen versklaven lässt – bis zur blossen Konsequenzenmacherei –, sondern dass er sich mit ihrer Hilfe immer wieder der grösseren Wirklichkeit annähert. Gerade der eben zitierte Text, der nicht so ganz zum Schwerpunkt der in der *Summa Theologiae* formulierten Position passen will, ist ein schönes Beispiel für solche Grösse. Wir werden sehen, wie auch sonst Thomas das Spiel, das er in seiner Phänomenalität tiefer erfasst hat, als er es explizit zu formulieren vermag, unruhig macht.

³¹⁶ Von Dreien, und zwar im Sinne der operationalen Merkmale der Unterscheidung von Spielen, nach Oerter (1999): 1. Handlung um der Handlung willen (es sind die zwei Momente dieses Merkmals, die Thomas genau erfasst), 2. Realitätskonstruktion, 3. Wiederholung und Ritual.

³¹⁷ Hinzunehmen wäre regelmässig der spezifische Gegenstandsbezug des Spiels, auf den wir in diesem Kapitel abschliessend kommen werden. Wir haben den „Turmbau“ in Ankers Bild ja noch nicht genauer in den Blick genommen!

³¹⁸ Wir kommen im Letzten der zusammenfassenden Durchblicke auf diese äusserste Reduktionsmöglichkeit als Memorierhilfe zurück.

„habitare secum“ als Freiheitsmodus ein wesentliches Moment des Spielphänomens darstellt. Thomas wird dabei nicht nur vom biblischen Text getrieben – den könnte man gegebenenfalls auch ganz anders auslegen –, sondern vom Phänomen. Aber er findet nicht zu vollständiger Klarheit: Das „habitare secum“ bildet die Basis seines Vergleichs – er würde sonst nicht aufgehen im Blick auf den biblischen Text, wenn man denn einmal so angesetzt hat –, ohne dass er das „habitare secum“ eindeutig in das Spielphänomen selbst aufnehmen würde. Es gibt ein weiteres Indiz, das anzeigt, dass Thomas noch nicht zu völliger Klarheit hinsichtlich des Spielphänomens gelangt ist: Er deutet ganz offensichtlich, wenn auch sicher nicht mit Absicht, die von ihm an sich treffsicher herangeführte Stelle aus Spr 8 um.³¹⁹ Es gibt exegetisch nicht den geringsten Hinweis darauf, dass die Weisheit an dieser Stelle ihre Tätigkeit lediglich dem Spiel vergleicht. Sie sagt von sich, dass sie vor Gott spielt („ludens coram eo“ in der Vulgata) – nicht mehr, nicht weniger. In dieser Umdeutung zeigt sich die Grenze seiner Sicht. Sie ist aus seiner systematischen Annäherung an das Spielphänomen erzwungen. Aber gerade in ihren Grenzen gibt sie uns einen wichtigen Hinweis. Sie lässt uns erneut die Frage stellen, wie das Spielphänomen zu den Gestalten des sittlichen Lebens steht. Wie schon angedeutet: Thomas Sicht ist dabei nicht falsch, sondern unvollständig.

Wenn Thomas das Spiel in der Summa behandelt, wird indes das wichtige und weiterführende Wahrheitsmoment seines Klärungsversuchs sofort deutlich. Thomas führt den Begriff dort nämlich interessanterweise über die Ermüdbarkeit gerade des kontemplativen Menschen ein. Das Spiel in seiner Gelöstheit ist Kompensation für die Anspannung des kontemplativen Lebens. Das heisst also: Auch und gerade das kontemplative Leben ist für Thomas mit Anspannung und Mühe verbunden. Trotz der Ruhe und der Freude, die es schenkt, ist solche Mühe das deutliche Anzeichen seiner Vorläufigkeit. Auch das kontemplative Leben also bleibt eingespannt in die vektorielle Gerichtetheit der Gestalten des sittlichen Lebens. Das ist so, weil es schlicht noch nicht der ruhige und selbstverständliche, deshalb gelöste Besitz des letzten Zieles ist. Im Gegenteil: Nimmt man es aus der Ordnung der Gnade heraus und betrachtet es in seiner natürlichen Struktur – die ja nicht einfach verschwindet –, dann zeigt sich, dass es die zur Lebensform erhobene strukturelle Überanstrengung darstellt, dass es nur je und je und dann auch nur annäherungsweise und wenigen gelingen kann, dass es eine Fülle von Voraussetzungen für seine Verwirklichung aufweist. „Wer Gott zu denken

³¹⁹ Sie wird uns in Teil H beschäftigen.

versucht, ist tödlich überfordert“ (Gustav Siewerth). In der Tat: Von dieser strukturellen Überforderung muss der Mensch sich erholen, sonst droht der Bogen irgendwann zu zerbrechen. Diese Erholung aber findet der Kontemplative nach Thomas im Spiel. In dieser von Aristoteles ausgehenden Linie ist das Spiel ein notwendiger Pol der Entspannung im Rhythmus des Lebens. Deshalb ist das Spiel tugendhaft und der nur ernste Mensch untugendlich – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Spielfähigkeit ist dann jedenfalls eine Tugend. Aber was ist mit dem Spiel selbst?

Dies reflektiert Thomas nicht ausdrücklich. Aber in der Einheit von Selbstzwecklichkeit und unschuldiger Freude schliesst sich auch bei ihm die Gestalt des Spiels. Sie ist kein Moment in der vektoriellen Gerichtetheit der Gestalten des sittlichen Lebens. Sie ist „Oase des Glücks“. Damit transzendiert sie das Gefüge dieser Gestalten. Sie liegt jenseits. Aber bei Thomas heisst dies: Sie liegt eindeutig unterhalb. Das Glück dieser Oase ist harmlos. Sie ist das harmlose Vergnügen des Kontemplativen, der Entspannung sucht: Juchzend rodelnde Kartäuser beim Sonntagsspaziergang.³²⁰ Aber ist das alles?

Tatsächlich: Dieser Ausdruck – „Oase des Glücks“ – kennt so viele Schattierungen wie das Spiel selbst! Er kann die banale Verheissung der kommerzialisierten Vergnügungen der Freizeit- und Spektakelgesellschaft ebenso meinen wie die harmlosen Vergnügungen dieser Kartäuser. Es kann auf das Glück des Kinderparadieses verweisen – und hier stutzen wir. Liegt im Glück des Kinderparadieses nicht das Urmodell dieser Oase? Ist es nicht das, was in jedem Spiel letztlich wieder aufleuchtet, als Verheissung, als Sehnsucht, als melancholische Erinnerung des Verlorenen? Müssen wir sogar noch weiter gehen? Ist nicht auch das Kinderparadies nur der Schlagschatten des wirklichen Paradieses? Wir haben längst herausgearbeitet, wieso dies nicht nur eine pathetische Behauptung ist. Das Spiel liegt doch jenseits des Einbruchs des tötenden Nomos! Dies gibt seiner Verweiskraft die theologische Dignität. Protologische Gestalten, die die Ränder der Existenz austasten, haben aber oft auch einen eschatologischen Bezug. Das Spiel als Schlagschatten des Paradieses könnte dann auch auf die Vollendungs gestalten des sittlichen Lebens verweisen,³²¹ ja, diese Vollendungs gestalt könnte sich in qualifizierter Weise als Spiel vollziehen.

³²⁰ Vgl. die entsprechende Szene mit den Mönchen der „Grand Chartreuse“ in „Die grosse Stille“!

³²¹ Damit wäre nicht aufgehoben, dass das Spiel die Gestalten des sittlichen Lebens transzendiert! Diese wären vielmehr in ihm aufgehoben. Dies würde überdies anzeigen, dass die ethische Weltsicht – bei aller ihrer völlig unbestreitbaren Bedeutung – nicht die letzte Sicht auf die Wirklichkeit sein kann.

Wieso? Weil im Spiel das in den Gestalten des kontemplativen Lebens mühsam Angestrebte leicht geworden wäre. Und leicht muss es doch werden. Denn ein charakteristisches Unterscheidungsmerkmal tugendethischer Entwürfe zu reinen Pflichtethiken ist es ja, dass in ihnen das Gute am Ende leicht wird und werden muss; dass gerade diese Leichtigkeit die Vollendungsgestalt des Sittlichen anzeigt. Reine Pflichtethiken, in der Reinheit des erfahrenen Sollens, machen es ja umgekehrt geradezu zum Kriterium der echten Moralität der Handlung, dass sie gegen die Neigung des krummen Holzes Mensch durchgesetzt werden muss: Wehe, wenn man das Gute aus Neigung tut und es als Schönheit (genau das wäre das klassische Ideal gewesen: kalagathon!) Wohlgefallen erzeugt. Schon Schiller hat im Blick auf Kant darüber leise gespottet – und Schiller ist nicht umsonst der grosse Spieltheoretiker der idealistischen Ästhetik. Muss es nicht auffallen, zeigt es nicht eine unbewältigte Unruhe an, dass Thomas fast³²² immer, wenn er auf das Spiel zu sprechen kommt, es abgrenzen muss, von der äussersten Hochgestalt des sittlichen Lebens – weil es dieser Hochgestalt eben so ähnlich sieht? Was also, wenn das kontemplative Leben leicht geworden ist? Dann wäre es jedenfalls gerade auch in der Dynamik des thomanischen Gedankens vom Spiel kaum noch zu unterscheiden. Die Unterscheidung läge nicht mehr im Kern des Vollzugs selbst, sondern in seiner Gestaltwerdung als Bewegung, im Gegenstandsbezug (auf den wir unten im zusammenfassenden Kapitel noch kommen müssen), evtl. im sozial-kommunikativen Charakter des *gemeinsamen* Spiels.³²³ In der Transzendenz des Spiels gegenüber den Gestalten des sittlichen Lebens würde sich dann nicht nur eine Kompensation unterhalb, sondern eine Vollendungsgestalt oberhalb des sittlichen Lebens anzeigen.

An dieser Stelle, die einen Spitzenpunkt unserer Erschliessung der Spielgestalt darstellt, geht es uns lediglich noch darum, Möglichkeiten zu ertasten, die sich aus unserer Phänomenologie ergeben: Im Charakter des Spiels als exterritoriale, auch die Gestalten des sittlichen Lebens transzendierende „Oase des Glücks“ zeigt sich, manchmal verhüllt, manchmal offen, manchmal pervertiert oder banalisiert, auch eine Vollendungsmöglichkeit des sittlichen Lebens jenseits seiner an. „Oase des Glücks“ – das heisst jedenfalls für unseren aristotelischen Blick zwingend: Nähe des letzten Ziels. Jedenfalls irgendwie (und die Unbestimmtheit des „irgendwie“ ist hier für einmal

³²² Im zitierten Prolog zu „In hebdomadibus“ wird die Abgrenzung zum Vergleich! S.o. bei Anm. 314.

³²³ War doch für Thomas in seinem Vergleich die Tätigkeit des Weisen gerade die des Einsamen!

präzise!): Vorentwurf der Vollendung – similitudo, Gleichbild solcher Vollendung.³²⁴

Und wir erinnern uns dabei, welche Bedeutung der Begriff der similitudo in der Sakramententheologie des hl. Thomas im Blick auf die Darstellungsfunktion der Sakramente hatte, wie dieses Wortfeld von imago, similitudo, εἰκών usw. die liturgische Theologie der Väter bestimmt (vgl. dazu Teil E).

Aber auch das Gleichbild schillert in vielen Farben: nicht nur Gleichbild der Vollendung, sondern auch aller Handlungsformen (als Formen) in jeweils unterschiedlicher Nähe. Es ist beinahe noch eher Unterform als Gleichbild im Blick auf die *Poiesis*: das Spiel als performative Selbstherstellung seiner Gestalt. Gleichnis ist es insoweit, als es ein herstellendes Handeln ist, das sich dennoch nicht entäussert. Gleichbild sittlicher *Praxis* ist es in seiner Selbstzwecklichkeit. Gleichbild des *kontemplativen Lebens* nicht nur im Blick auf seine Vollendung („Leichtigkeit“), sondern auch auf seine in sich ruhende Gestalt (ganz stark sichtbar in unserem Bild von Anker) – auch wenn es innerhalb seiner manchmal recht wild zu und her gehen mag. Wir werden im folgenden Kapitel sehen, dass diese Bezogenheit auf alle drei Handlungsformen für die rechte Erkenntnis der Liturgie von grosser Bedeutung ist.

Tasten wir diese Möglichkeit noch weiter dialektisch aus, wie in den sich ergänzenden dialektischen Antwortversuchen der Ambigua des Maximus Confessor: Dort, wo die unmögliche Möglichkeit des kontemplativen Lebens leicht geworden ist, da ist sie vielleicht identisch geworden mit dem dialogischen Spiel der Gnade, indem alle Mühe, alle Arbeit und Not des Lebens zuletzt als blosses Spiel erscheint,³²⁵ um sich in einem ganz anderen Spiel zu vollenden.

Was heisst es denn, wenn Thomas in der berühmten Szene des Nikolaustages 1273 seinem Freund Reginald bekennt: „Alles, was ich geschrieben habe, erscheint mir wie Stroh, gegenüber dem, was ich geschaut habe“ – um danach tatsächlich die Feder aus der Hand zu legen und nicht mehr zu diktieren? Was heisst das, wenn es nicht heisst – wie Menschen, die den zweiten Teil der Aussage nicht beachten und nicht verstehen, gelegentlich meinen –, dass Thomas hier erklärt: Alles war falsch oder belanglos, was ich geschrieben habe? Wenn es das nicht heisst, dann sagt es nichts anderes, als dass alles Gedachte und Geschriebene in seiner Vorläufigkeit gegenüber der nun erfahrenen

³²⁴ Theologisch von Klemens von Alexandrien bis C.S. Lewis.

³²⁵ Dies aber ist ihre Erlösung und nicht ihre Abwertung!

und verkosteten wahren Wirklichkeit nichts war als eben – Kinderspiel.³²⁶ Nun aber ist es übergegangen in ein anderes Spiel. Denn die alten Biographen berichten uns – dies mag ein Topos sein, für die Sache und ihre Logik ist das nicht wichtig –, dass Thomas auf dem Sterbebett den Zisterziensern in Fossa Nuova das Hohelied ausgelegt habe, den grossen Text vom Liebesgnadenspiel von Braut und Bräutigam: *theologia ludi et ludens, negativa et mystica*.

18. Der Gegenstandsbezug des Spiels

„Kind, mit Dominosteinen spielend“: In unserem Bild von Anker spielt in Wahrheit nicht nur das Kind! Es gibt in seinem Spiel stumme Mitspieler, die für das Spiel³²⁷ ebenso konstitutive Bedeutung haben, wie z.B. das subjekthaft-intrinsische Moment, das im Blick des Mädchens zur Erscheinung kommt. Aber sie liegen genau auf der anderen Seite dieses intrinsisch-subjekthaften Moments: Nicht nur das Kind spielt mit den Dominosteinen, *die Dominosteine spielen auch mit ihm*. F.J.J. Buytendijk war der Überzeugung, dass die Spielgestalt sogar *immer* durch einen solchen mitspielenden Gegenstandsbezug konstituiert ist.

Wir müssen die Frage nicht entscheiden,³²⁸ ob dies tatsächlich immer der Fall ist. Wir können damit relativ gelassen umgehen, weil wir damit rechnen, dass es bei einem Grundphänomen des menschlichen Daseins wie dem Spiel Randunschärfen und Übergangszonen gibt und dass darüber hinaus die Grundphänomene perichoretisch ineinander liegen.³²⁹ Aber es ist jedenfalls ein Kernbereich des Spiels, für den Buytendijks Annahme zutrifft: Hier wird die Spielgestalt durch den mitspielenden Gegenstandsbezug oder auch durch Spielpartner, die an seine Stellen treten, konstituiert.

³²⁶ Und für die Logik der Sache ist es völlig belanglos, ob Thomas dabei an diesen Begriff gedacht hat oder – wohl eher, aber wer weiss es? – nicht.

³²⁷ Mindestens in unserem Beispiel!

³²⁸ Leserinnen und Leser sind eingeladen, selber einmal in freier Anwendung der Husserl'schen Methode der „eidetischen Variation“ die Spielgestalt vor ihrem geistigen Auge erscheinen zu lassen und ihre Grenzen auszutasten.

³²⁹ Beispiele: Es gibt spielerisch bewältigte Arbeit. Es gibt die spielerische Lösung ernster Aufgaben, die oft gar nicht anders als spielerisch gelöst werden können, weil intentionale Linearität scheitert und das explorierend-variiende Spiel Kreativität freisetzt. (Manchmal ist der Traum der Ort dieses kreativen Spiels. Traum und Spiel wäre noch einmal ein ganz eigenes Feld, das hier leider nicht bearbeitet werden kann. Klassisches Beispiel: Die grösste Schwierigkeiten bereitende Klärung der Strukturformel des Benzols geschah in einem Traum, in dem Kekulé die Molekülgruppen des Benzols einen Reigen tanzen sah.) Es gibt arbeitsartige Mühe in der Vorbereitung auf das Spiel. Es gibt Kampfspiele, die echte Spiele sind und dennoch manchmal recht blutig, wie das mittelalterliche Turnier. Es gibt das spielartig ritualisierte höfische Fest. Wer sich mit Militärgeschichte befasst, wird mit Erstaunen feststellen, wie wiederum spielartig ritualisiert die mittelalterliche Schlacht war. Grundfunktionen des vitalen Daseins wie Nahrungsaufnahme und Fortpflanzung werden gerade dadurch kultiviert, dass sie in Spielform retardiert werden: Festmahl und Liebesspiel usw. usw.

Dies ist auch – wie wir sehen werden – für unsere liturgietheologische Fragestellung der entscheidende Bereich. Jedenfalls in unserem Bild von Albert Anker ist es so: Die Dominosteine spielen mit.

Wieso? Sie konstituieren die Spielwelt deshalb mit, weil sie alles andere als passiv sind. Der ganze Reiz des Spiels in seiner Anforderung an die feinmotorische Geschicklichkeit liegt in ihrer Unberechenbarkeit. Der menschliche Zugriff auf sie gelangt – mindestens vorerst nicht – zur vollständigen Verfügbarkeit. Bei jedem Aufsetzen eines Dominosteins stellt sich erneut die grosse Frage, ob der Turm hält – und die Spannung wird je grösser.³³⁰ Dort, wo diese Verfügbarkeit vollständig gelingt, hört das Spiel auf, weil es reizlos geworden ist. Wo aber der Gegenstand in sich reizvoll und aufregend ist und dauerhaft bleibt, da beginnt schliesslich eine Virtuosität, die zur Artistik und Akrobatik übergeht, zur spektakulären Vorführbarkeit. Aber auch dann hat das Spiel aufgehört. Genauer: Das Spiel in seiner elementaren Gestalt als Geschicklichkeitsspiel hat aufgehört und sich – möglicherweise – in eine Form des darstellenden Spiels verwandelt (dann nämlich, wenn es auch beim Artisten intrinsisch motiviert bleibt).

Mindestens in unserem Kernbereich des Spiels also hat der mitspielende Gegenstand, der als mitspielender auch einen möglichen Spielpartner repräsentiert, konstitutive Bedeutung für das Spiel: Die Dominosteine spielen mit.

Im gemeinsamen Spiel können Spielpartner und Spielgegenstände auseinandertreten und dabei etwa eine Gestalt ausbilden, in der die Unverfügbarkeit ganz auf den Partner übergeht und die Spielsteine zur reinen instrumentellen Repräsentation dieser Unverfügbarkeit werden, z.B. beim Schachspiel. Hier entsteht unter Könnern ein stilles, intellektuelles Ringen intensivster Art, das auf den 64 Feldern anschaulich wird, noch überhöht durch die ästhetische Komponente – die Suche nicht nur nach dem wirksamsten Zug, sondern nach der hinreissenden Kombination und dem grossen

³³⁰ Hier wird auch noch einmal der Unterschied zu Zweck-Mittel-Sequenzen deutlich, die auf ein ernsthaftes Produkt zielen. Hier wäre der Zusammenbruch des Turms eine Katastrophe – selbstverständlich! Aber achten wir auf die ganz andere emotionale Logik des Spiels: Die Spannung steigt, je mehr die Geschicklichkeit den Turm in die Höhe treibt – und es mag spielerischer Ehrgeiz darin liegen. Aber bricht der Turm zusammen, ist dies auch nicht einmal eine kleine Katastrophe (sonst wäre nicht recht gespielt worden! – der erlaubte kleine, momenthafte Ärger indes ist genauso spielerisch wie der Ehrgeiz, der ihn begründet), sondern vielmehr die lösende Entspannung gegenüber der ebenfalls lustvoll erlebten Spannung. Solche Entspannung drückt sich nicht selten im Lachen aus. Spannung und Entspannung sind in der Einheit von Motivation und Erfüllung in jedem Augenblick vom Glück des Spiels begleitet. Und in jedem aufgesetzten Stein ist der Rhythmus von Spannung und Lösung bereits da!

strategischen Konzept im Positionsspiel, das in seiner Stimmigkeit und Konsequenz Wohlgefallen auslöst: Grosse Schachturniere vergeben Schönheitspreise. Faszinierend ist, dass das ästhetische Gelingen einer Partie mitten im Kampf ein gemeinsames Projekt ist. Eine Partie, bei der einer der Partner ein Stümper ist oder an einem schlechten Tag gröbere Fehler macht, wird niemals einen Schönheitspreis gewinnen.

Bei anderen Spielen wird gerade die Dialektik der Unverfügbarkeit von Spielgegenstand und Spielpartner(n) zur komplexen Gestalt. Besonders schön sichtbar ist dies z.B. bei Mannschaftsballspielen, in denen der Ball und die Spielpartner letztlich unberechenbar bleiben. Der Reiz liegt also auch hier gerade darin, dass alle Mühe des Trainings nicht zu einer hundertprozentigen Beherrschbarkeit des Spiels führt, so lange die Mannschaften in ihrer Qualität nicht zu weit auseinanderliegen. So, wie dabei der Spielgegenstand einen Spielpartner repräsentieren kann, ist auch umgekehrt möglich, dass der Spielpartner zugleich die gegenständliche Seite repräsentiert. Es ist höchst bemerkenswert, wie im Spiel in der unberechenbaren, unverfügbaren Widerständigkeit die subjekthafte und die gegenständliche Seite fast untrennbar ineinander fließen und zu oszillieren beginnen. Auch dies wird gerade bei Mannschaftsballspielen sehr gut sichtbar.

Zwei weitere Momente der Spielgestalt können wir an dieser Stelle – der grundlegenden Vergegenwärtigung des Gegenstands- und Partnerbezugs des Spiels – noch entdecken. Der Gegenstands- und Partnerbezug des Spiels etabliert zum einen die *Bewegungsgestalt* des Spiels. Sie artikuliert sich in ihrer elementarsten und grundlegenden Form als „hin und her“. Sie kann sich in unendlich vielen Varianten zeigen. Sie kann sich ausserordentlich komplex vollziehen und in den allerelementarsten Formen des Kinder- und Tierspiels, z.B. wenn das kleine Kind einen Gegenstand immer wieder wegwirft, aus dem Bereich der Sichtbarkeit heraus, und ihn von dort zurückholt. Man muss nur wenig innehalten, um zu erkennen, dass ein solcher Vorgang nicht primitiv, banal und bedeutungslos ist, sondern eine spielerische Chiffre für das basale Problem der Konstanz der Objekte, An- und Abwesenheit usw. darstellt.

Das „hin und her“ etabliert die Geschlossenheit der Spielgestalt als Bewegung. Die Bewegung kann sich in ruhiger Konzentration vollziehen – wie in unserem Beispiel –, sie kann wild und heftig sein, wie in einem Mannschaftsballspiel, oder die Form eines

dramatischen Dialogs annehmen, wie auf der Theaterbühne: Immer verweist sie auf Zyklizität als Grundgestalt. Das „hin und her“ etabliert die Kreisgestalt als Bewegung.

Die Bewegtheit ist dabei so etwas wie die letzte Determination der Spielgestalt: Die Gestalt des Spiels ist dynamisch und nicht statisch. Sie ist actio und Vollzug. Im „hin und her“ ist auch die Grundgestalt dramatischer Darstellung, Wort und Antwort, Aktion und Reaktion präfiguriert. Die Bedeutung für unsere liturgietheologische Reflexion liegt auf der Hand.

Der zweite Punkt: Am Gegenstands- und Partnerpol öffnet sich die Spielgestalt in die Unverfügbarkeit und die Unbeherrschbarkeit. So sagten wir es: Das Kind spielt nicht nur mit den Dominosteinen, die Dominosteine spielen auch mit dem Mädchen in Ankers Bild! Wir können aber bei dieser Aussage nicht stehenbleiben, denn die Spielgestalt ergibt sich offensichtlich nicht einfach aus der Addition der beiden Faktoren. Wäre dies der Fall, würde das Spiel schlussendlich doch wieder berechenbar. Die Spielgestalt entsteht vielmehr aus dem unabsehbaren „hin und her“ von Spielern und Spielgegenständen, so, dass das Ganze mehr ist als seine Teile – je deutlicher, je komplexer das Zusammenspiel der Faktoren ist. So treten die Spielenden gegenüber der entstehenden Spielgestalt in die Position der Rezeptivität, bei der es in jedem Augenblick darauf ankommt, den Impuls aufzunehmen und zu beantworten, ohne über den Wirkungszusammenhang verfügen zu können. Wir spielen nicht nur. Wir werden auch gespielt. Schliesslich: Das Spiel spielt sich.

Hier muss die phänomenologische Erschliessung innehalten und kann nur noch Fragen stellen: Ist das gelingende Spiel Ausdruck einer Huld? Wessen? Bis wohin reicht der Zusammenhang, der sich hier auftut? Denn es ist deutlich, dass das Spiel hier zum Weltsymbol wird, in dem Kosmos, Existenz und Sozialität des Menschen zusammenfinden. Waltet hier die Huld eines Subjekts? Oder ist das Weltspiel subjektlos zu denken? Führt solches Weltspiel zur postmodernen Dekonstruktion des Subjekts oder zur personalen Freiheit der Gnade? Spielt das Weltspiel sich selbst? Oder ist es die spielende Weisheit Gottes, die hier ihr Antlitz der Freiheit zeigt und zugleich verhüllt? – Wir brechen hier ab und verweisen wiederum auf den Abschluss von Teil H.³³¹

³³¹ Und kündigen schon hier an, obwohl wir deuten und entwerfen werden, weder simple Formeln anbieten zu können noch eine hegelianische Gnosis, wohl aber Weisheit, Analogie, Differenz und theologia negativa.

Das Mädchen in Ankers Bild baut mit Dominosteinen einen Turm. Es nimmt sie in besonderer Weise in Gebrauch. Es vollzieht eine Transsignifikation und eine Transfinalisation. Sie bedeuten nun etwas anderes und dienen zu einem neuen Ende. Im Projekt des Weltenbaus (dazu gleich), das der Turmbau darstellt, werden sie zum Symbol: zum Material³³² der Welterschaffung. Wir stehen hier vor dem elementaren Vorgang der Symbolbildung. Er ist nicht in jeder Form des Spiels deutlich antreffbar.³³³ Aber er ist typisch für eine bestimmte Phase des Kinderspiels, wenn der Stecken zum Reitpferd wird usw. Immer steht die Symbolbildung auf der gegenständlichen Seite im Dienst der Etablierung der Spielwelt. Diese Phase aber ist der Ausgangspunkt für jede weitere Symbolbildung.

An dieser Stelle berühren sich die Pole der Spielwelt, berühren sich der intrinsisch-subjektive Pol und der gegenständliche. Denn die symbolisierende, die Spielwelt mitkonstituierende Umdeutung der Gegenstände des Spiels – derer sich das Kind, in dem Augenblick, an dem überhaupt die eigentliche Symbolbildung einsetzt, völlig bewusst ist – involviert das Subjekt. Das Kind, danach befragt, weiss zu antworten: Der Stecken bedeutet ein Pferd („Das ist jetzt mein Pferd.“). Aber der Akt der Symbolbildung impliziert vielmehr als solcher Bedeutungszuschreibung. Dieser beinhaltet lediglich die anhebende – wichtige! – begriffliche Ordnung der Welt. Aber unter dem Vorgang der Symbolbildung entsteht zugleich erst jene Welt, die dem Kind nicht objektivierend gegenübersteht, sondern in die es gerade intensiv – versunken, konzentriert, gesammelt – involviert ist. Nur so kann sie emotionale Bedeutung haben. Die sich im Symbol verdichtende gegenständliche Seite der entstehenden Spielwelt hat ihren subjektiven Ursprung in Imaginationskraft und Phantasie. Vermittels Imaginationskraft und Phantasie verbinden sich Subjekt und Gegenstand zum Symbol und es entsteht die Welt des Spiels.

Mithin: Die Symbolbildung eröffnet einen emotional dichten (Spielwelt-)Raum zwischen Subjekt und Objekt, in dem Subjekt und Objekt nicht einander abständig gegenüberstehen, sondern ineinander verstrickt und verwoben sind. Es entsteht ein

³³² Wie Menschen eben „schaffen“ können, der Begriff der „creatio ex nihilo“ ist als protologischer Grenzbegriff ein theologisch notwendiger Begriff der äussersten Sphäre!

³³³ Wir müssen wiederum die Frage nicht beantworten, wie universal die Symbolbildung in der Welt des Spiels stattfindet, ob ihr Feld verhüllt und verwandelt nicht doch breiter ist. Als offene Fragen: Was ist mit dem Ball im Ballspiel? Was ist das für eine Struktur: ein nicht-ernster Kampf? Was bedeutet das Spiel mit den eigenen Gliedern beim sehr kleinen Kind? Usw. Wir müssen ja schon mit Vorentwürfen der vollen Symbolbildung rechnen. – Für uns reicht es, dass wir in einem wesentlichen Kernbereich spielerischen Verhaltens auf Symbolbildung stossen.

Raum der Intermediarität, der das Subjekt dauernd in sich integriert, indem dieses symbolisiert. Dabei wird die Gegenständlichkeit nicht aufgehoben. Im Gegenteil: Dort, wo die Symbolbildung entwicklungspsychologisch in ihrer vollen Entfaltung auftritt, ist es für sie gerade charakteristisch – wie schon gesagt –, dass das Kind den Gegenstand als solchen von seiner symbolischen Bedeutung zu unterscheiden weiss. Dies aber setzt Konstanz und Unterschiedenheit der Objekte auf der kognitiven Ebene voraus. Es handelt sich nicht um eine Verschmelzung, sondern eben um Integration und Involvierung mittels Symbolbildung. Wegen dieser bewahrten Gegenständlichkeit handelt es sich nicht nur um einen emotional, sondern auch atmosphärisch dichten Raum, der sozial bewohnbar ist. Der Raum der Spielwelt ist ein potentiell sozialer Raum. Wiederum liegt die Bedeutung für unsere liturgietheologische Reflexion auf der Hand. Wir stossen im kindlichen Symbolspiel auf eine Ursituation der Wirksamkeit durch Integration. Grosse, z.T. ineinander liegende Bereiche von Kultur, Kunst, Wissenschaft (auch und gerade sie, wo sie kreativ ist!)³³⁴ und Religion werden durch solche Intermediarität bestimmt. Hier ist sie präfiguriert.

Zugleich reicht das Symbolspiel in noch archaischere emotionale Schichten zurück. In der Phase des Übergangs der Auflösung der kindlich-mütterlichen Symbiose – in der also die volle Objektkonstanz noch nicht erreicht ist – bilden sich die sog. Übergangsobjekte heraus: jene allbekannten Stofftiere und Schmusetücher, die auf gar keinen Fall verändert werden dürfen, die vollkommen unersetzbar sind – und seien sie noch so verschlissen –, an denen manchmal auch Wut und Aggressivität ausgelassen werden, die aber vor allem eines spenden: Trost. Vor allem Trost für die abwesende Mutter, deren Abwesenheit in der kritischen Phase der Auflösung der Symbiose durch das Übergangsobjekt aufgefangen wird in ihrer emotionalen Repräsentanz, die es bedeutet und vermittelt: Abwesende Anwesenheit. Dies – wie gesagt – liegt vor der eigentlichen Symbolbildung, die gerade Objektkonstanz voraussetzt, wird aber in sie aufgenommen. Das Übergangsobjekt ist Präfiguration des Symbols. Seine emotionale Logik bleibt in der Intermediarität symbolischer – auch realsymbolischer – Welten immer präsent.³³⁵

³³⁴ Schöpferisch ist sie genau dort, wo sie das Gleichgewicht findet zwischen kühler, genauer, sachlicher, objektivierender Abständigkeit und Beteiligung an ihrem Gegenstand!

³³⁵ Insofern ist es keinesfalls blasphemisch, sondern macht auf einen wichtigen Aspekt aufmerksam, wenn man die emotionale Bedeutung der Eucharistie als die eines eschatologischen Übergangsobjekts versteht. Man darf diese Aussage nur nicht reduktionistisch deuten. Die Tatsache, dass der

Wir kommen zum letzten, abschliessenden Punkt unserer kleinen Phänomenologie des Spiels. Anker hat in seinem Werk nicht nur spielende Kinder allein oder in der Gruppe gemalt. Er hat dieses Motiv auch in den Kontext einer im 19. Jahrhundert noch jungen pädagogischen Institution gestellt, dessen deutscher Name so charakteristisch ist, dass er in manche fremde Sprache übernommen wurde: Anker malt mehrmals Kinder im Kontext eines Kindergartens. Wir haben ganz zu Anfang unserer Erschliessung des Ankerbildes vermerkt, dass Anker nicht nur Kinder in verschiedensten Situationen gemalt hat – neben die spielenden treten z.B. auch lernende Kinder –, sondern dass dieses künstlerische Interesse eingebunden ist in ein umfassendes Interesse an pädagogischen und spielpädagogischen Fragen. Dieses umfassende Interesse wird in den Kindergartenbildern in einer charakteristischen Weise sichtbar.

Bekanntlich ist Sache und Name des „Kindergartens“ ein Gedanke eines der grossen Klassiker der Pädagogik: Friedrich Wilhelm August Fröbel. In einem von Ankers Kindergartenbildern³³⁶ nun verbindet sich die Institution mit einem charakteristischen weiteren Moment von Fröbels pädagogischer Praxis und Gedankenwelt. Die Kinder dort bauen mit den typischen „Spielgaben“ Fröbels, die wir alle kennen: mit den auf elementare geometrische Formen reduzierten hölzernen Bauklötzchen – Kugel, Würfel usw. Die Spielgaben sind bei Fröbel Teil einer recht anspruchsvollen und komplexen pädagogischen Philosophie idealistisch-romantischer Prägung, deren grundlegende Einsichten auch heute noch grosse Faszinationskraft entfalten. Es ist hier nicht der Raum, sie ausführlicher darzustellen. Wir wollen aber doch einige elementare Hinweise geben, so weit sie unserer Phänomenologie des Spiels in und aus der Erschliessung des Ankerbildes dienen.

Elementarvorgang im Empfang dieses Sakraments die Nahrungsaufnahme ist – Thomas z.B. setzt immer bei diesem Moment an, wenn er die Bedeutung der Eucharistie erschliesst –, gehört ebenfalls in diesen Zusammenhang. (Also nicht nur Winnicott, sondern auch Melanie Klein und die „british school“.) Es wäre schön, wenn diese Bedeutungsfelder, jenseits reduktionistischer Versuchungen, einmal seriös erschlossen würden. Ich halte es für einen Vorteil, nicht für einen Nachteil, wenn die höchsten und sublimsten spirituellen Gipfel sich als verwurzelt erweisen in den naturhaften, vitalen, archaischen Wurzeln des Menschseins. Auch die Berge haben Wurzeln. Der insgeheime Cartesianismus, der trotz verbaler Beteuerung des Gegenteils immer wieder aus der Theologie herauschaut, ist ein schwerer Schaden, weil er den Menschen halbiert. Die Aussagen der Theologie finden dann keinen Ort der Verwurzelung mehr. Alle wirklich grosse Theologie, oft gerade die, die auch die höchsten spekulativen Höhen erreicht hat – nichts ist damit nämlich gegen die „Anstrengung des Begriffs“ gesagt, gegen Logik, Exaktheit, Fachlichkeit –, hat konkret gedacht, hat konkret gefragt und konkret geantwortet. (Der dies schreibt, hält im übrigen Descartes für einen grossen und ausserordentlich spannenden Denker und sowieso liebt er Platon und Augustin, bei denen man nie aufhört zu lernen: Es geht nicht um Klischees.)

³³⁶ Die Kinderkrippe II (1894), Anker (2010), Kat. Nr. 79.

Es ist nicht allein so – obwohl schon dies ein ausserordentlich wichtiger Gedanke ist, der sich mit unserer spieltheoretischen Erschliessung der Bedeutung der Phantasie und Imaginationskraft deckt –, dass die Reduzierung auf elementare geometrische Formen der Förderung der Selbsttätigkeit (eine „heilige Urkraft“ nach Fröbel) der kindlichen Phantasie dient (mehr als alles in seiner Bedeutung bereits festgelegte Spielzeug – und mag es noch so aufwendig sein). Damit ist also in den Spielgaben Fröbels die symbolisierende Tätigkeit elementar angesprochen. Diese symbolisierende Tätigkeit ist jedoch in einen noch erheblich weiteren Zusammenhang gestellt. Mit der Reduktion auf geometrische Grundformen – die schon nach Platon die schöne Ordnung des Kosmos konstituieren – verbinden sich noetische, pragmatische und ästhetische Gesichtspunkte. Im spielenden Erkunden und Gestalten, in einer elementaren Form der schöpferischen Tätigkeit also, wird das Kind die Grundgesetze des Universums, seine erscheinende schöne Ordnung entdecken. Denn auch das Kind dieser Altersstufe (drei bis sechs Jahre) sucht in seinem geistigen Erwachen schon nach einer „alle Dinge und Wesen einende(n) Einheit“.³³⁷ Dabei ist das Spiel „das reinste, geistigste Erzeugnis des Menschen auf dieser Stufe.“³³⁸ Mit einem Wort: Die Spielgaben Fröbels stehen in einem kosmischen Zusammenhang. Man mag über diese Deutung lange diskutieren können. Jedenfalls bildet die spieltheoretische Position Fröbels sichtlich den Hintergrund für das rechte Verständnis von Albert Ankers „Mädchen, mit Dominosteinen spielend.“ Dort aber kommt gestalthaft zur Erscheinung, was hier theoretisch behauptet wurde.

Die Fröbelschen Spielgaben sind in unserem Bild durch die Dominosteine ersetzt. Aber sie treten – vergleicht man mit „Kinderkrippe II“ – genau an ihre Stelle. Ihr Charakter hat sich eher noch radikalisiert und konzentriert. Was im Gruppenbild der „Kinderkrippe II“ implizit blieb, kommt im „Mädchen, mit Dominosteinen spielend“ deutlich heraus. Wir können, um dies in den Blick zu bekommen, bis auf unseren Einsatzpunkt zurückgreifen (und nehmen dabei als Fülle der Anschauung alles hinein, was wir mittlerweile erarbeitet haben): Der Tondo, als Pathosformel der Vollkommenheit, zieht den Kreis um eine vollkommene, sich in sich rundende Welt.

³³⁷ Fröbel, *Menschenziehung* § 55. Dies ist alles andere als eine idealistische Überhöhung. Leserinnen und Leser mögen in sich heineinspüren und sich an die aufbrechende „Warumfrage“ erinnern und die mit dieser Frage aufbrechenden Dimensionen. Versuche der letzten Jahre, mit Kindern zu philosophieren, bestätigen auf verblüffende und beeindruckende Weise die Einsicht Fröbels.

³³⁸ Fröbel, *Menschenziehung* § 30. Diese Aussage Fröbels als Hintergrund für Ankers Bild bestätigt und vertieft auch noch einmal die Verwendung der Tondoform als Pathosformel der Vollkommenheit.

Das Projekt, das das Mädchen spielend im Turmbau verfolgt, ist das einer *nachschaffenden Welterschaffung*. Denn genau so, wie der Bezug von innen und aussen in unserem Bild verdoppelt ist,³³⁹ so ist es auch der Weltbezug.

Der Blick des Kindes konstituiert die Welt des Spiels. In Ankers Bild ist dies sehr deutlich. Und er lässt uns daran teilhaben. So hatten wir den Gedanken eingangs entwickelt. Von hier aus entfalteten sich für uns die Momente der Spielwelt, die Elemente einer reichen, gestalthaft geschlossenen Welt. Für diese Welt aber, so hatten wir es gerade zuletzt noch einmal verdeutlicht, ist es charakteristisch, dass sie bewegt ist. Sie unterscheidet sich vom blossen Tagtraum dadurch, dass sie die innere Welt, die im Blick des Mädchens sichtbar wird und an der wir teilhaben, *agiert*. In dieser Aktion *stellt* sich das subjekthafte Element in der Konstitution der Spielwelt *dar*. Auf der anderen Seite dieser Aktion, als der andere Pol der subjekthaften Seite des Spiels, steht der Spielgegenstand. Im „hin und her“ zwischen Spieler und Spielgegenstand entfaltet sich die spielerische Aktion. So entsteht die Spielwelt auf einer ersten Stufe durch die Verbindung von subjektivem und objektivem Pol in der spielerischen Aktion.

In unserem Bild geschieht dies in der Errichtung des Turms. In der eigentümlichen Versunkenheit, Konzentration oder Sammlung, die – in vielen unterschiedlichen Ausprägungen – für das Spiel charakteristisch ist, gibt es in diesem Augenblick nichts anderes. In der Errichtung des Turmes ist die Welt gesammelt. Die Urform des Turmes vor Augen, wird die Welt nachgeschaffen. So materialisiert sich die Konstitution der Spielwelt auf zweiter Stufe im Bau des Turmes: In der Aufrichtung des Turmes geschieht Weltenbau. Die kosmische Dimension der Fröbelschen Spielgaben und ihre Fähigkeit zur symbolisierenden Tätigkeit wird hier unmittelbar ins Bild gefasst.

Die Dominosteine stehen dabei zu den Spielgaben in verfremdender Entsprechung. Es mag sein, dass Anker diese Szene unmittelbar so beobachtet hat. Seine künstlerische Aneignung aber gibt den Dominosteinen eine Bedeutung, die in der Verfremdung die Eigenart der Fröbelschen Spielgaben verdeutlicht. Auch bei den Dominosteinen handelt es sich ja um einfache geometrische Körper. Dies verbindet sie in grundlegender Weise mit den Spielgaben und begründet die Entsprechung. Darüber hinaus wird jedoch die Fähigkeit zur symbolisierenden Tätigkeit in der Transsignifikation und Transfinalisation der Dominosteine, die ja an sich für ein anderes Spiel bestimmt sind, besonders

³³⁹ Wir erinnern uns an diese für unsere Annäherung erste, grundlegende Einsicht!

deutlich. Nicht zuletzt aber ist für die Erschliessung der finalen Symbolik von Ankers Bild die Tatsache von Bedeutung, dass Dominosteine Zahlzeichen tragen: In der Errichtung des Turms als Weltenbau verbinden sich die geometrische Grundform der Dominosteine mit dem Zeichen der Zahl.

19. Die finale Symbolik in Ankers Bild: zwei mögliche biblische Bezüge

Dürfen wir also schlussendlich fragen, welche die letzten symbolischen Bezüge sind, die Anker möglicherweise mit seinem Bild verbunden hat? Welche *biblischen* Bezüge beispielsweise sich für den Theologen und lebenslangen Bibelleser³⁴⁰ Anker eingestellt haben könnten, als er dieses Bild komponierte und realisierte? Jetzt dürfen wir diese Fragen legitim stellen, weil es nicht mehr darum geht, äusserlich mit dem Bild eine fixierte Bedeutung zu verbinden, sondern die Gestalt, die wir intensiv erschlossen haben, noch einmal intertextuell zu lesen. Deshalb hat der Hinweis auf den Theologen und Bibelleser Anker heuristische Funktion, um mögliche semantische Verknüpfungen im intertextuellen Feld auffinden, identifizieren und entziffern zu können. Dabei kommt es nicht darauf an, diese Lesart als die einzig mögliche zu behaupten und auch nicht zu beweisen, dass Alber Anker sie zwingend gehabt hätte. Wichtig ist vielmehr, dass die Gestalt des Bildes wirklich eine solche Lesart freisetzt, dass der Bedeutungsraum nicht übergestülpt ist, sondern sich vom Bild her ergibt. Insoweit darf man hier durchaus auch von Objektivität sprechen. Die Heuristik des Theologen und Bibellesers Anker, die unsere Suche inspiriert, gibt dabei bestimmten Lesarten durchaus auch eine Wahrscheinlichkeit auf der historisch-intentionalen, zumindest aber halbbewusst oder unbewusst mittransportierten Ebene. Aber das ist weniger für uns als für die Ankerforschung interessant. Nicht zuletzt ist es wieder die Semantik des Tondos als Pathosformel der Vollkommenheit, die nach einer solchen Ebene der Bedeutung fragen lässt.

In der Dialektik von Subjekt- und Gegenstandspol, die auch die Bildgestalt hervorbringt, sind es am Ende zwei biblische Assoziationen, die sich einstellen. Die erste wirkt im ersten Augenblick irritierend. Aber diese Irritation löst sich vom Spielzusammenhang her bedeutungsvoll auf.

Wir meinen den Turmbau zu Babel. Gen 11 ist eine Geschichte über den Versuch menschlicher Selbstbehauptung durch Kultur. Dem Autor der biblischen Erzählung ist

³⁴⁰ Zur Erinnerung: In den Ursprachen!

sie anschaulich in der übergrossen Stadt Babylon und in ihren Zikurat, den gewaltigen Tempeltürmen der falschen Götter und ihrer Selbstapothese der Macht. Dem Ruhm soll der Turmbau dienen, der Zerstreuung soll er wehren. Ein Turm, der zum Himmel ragt, der im Glanz des Ruhmes zur Selbstaffirmation, zur Bestätigung des Selbst führt (wer sonst als wiederum die Menschheit sollte den Ruhm wahrnehmen?) und der die Menschheit eint: Das ist der Inbegriff einer kulturellen Riesenleistung. Der Menschheit, der das gelingt, ist das Projekt der Selbstherstellung, der Autopoiesis gelungen. Autopoiesis durch Kultur: das ist das Thema unserer Erzählung. Da entsteht dann tatsächlich zweite Schöpfung – ruhend im eigenen Glanz und in sich geeint, Himmel und Erde verbindend: Totalität.

Die Stadt, gebaut um den Turm, diese irdische Stadt in der Weite der Ebene, die in kanonischer Lektüre das Gegenbild ist zu der Stadt, die von oben, vom Himmel herabkommt, ist der Inbegriff solcher Schöpfung. Eine solche Stadt, Spiegelung des Kosmos, ist im alten Weltbild wohlgeordnetes, verdichtetes Zentrum gegenüber den chaotischen und nichtigen Wüsteneien der Peripherie. In ihrem Zentrum aber der Turm bis zum Himmel. Sie kommt nicht von oben, sie baut sich dem Himmel entgegen als Totalität. Denn diese zweite Schöpfung ist eine Autopoiesis durch Kultur, die Gott nicht kennt. Der Mensch behauptet sich ohne Gott. Dieser schaut zu. Sein Verhältnis zum autopoietischen Kulturprojekt des Menschen ist ironische Distanz; sein Eingreifen aber nicht neidische Bestrafung durch den faktisch Mächtigeren, sondern wiederum – wie schon zuvor in der Urerzählung der Genesis – gütige Bewahrung mitten in der Strafe.

Denn das autopoietische Projekt der Selbstbehauptung durch Kultur ist am Schluss selber tödlich. Seine Totalität mutiert zur totalitären Abschottung vom Grund des Lebens, der schlicht und ergreifend Gott selbst ist. Ohne ihn verliert alle Kultur letztlich ihre Lebensfreundlichkeit. Sie erstarrt in ihrem Willen zur Selbstbehauptung, der am Ende Wille zur Macht ist. Aber anders als in Nietzsches Vision ist dieser Wille zur Macht entkoppelt und entfremdet vom vitalen Grund des Daseins.

Nur in Gott ist die Isolierung der kulturellen Lebensform (βίος), die sie erstarren lässt und leblos macht, mit ihrer Ausschliessung des vitalen Grundes (ζωή) überwindbar, in Gott, der die Pole überbrückt in der Verbindung des vitalen Grundes mit dem ewigen Leben (ζωή αἰώνιος) und die kulturellen Lebensformen zu lebensfreundlicher

Lebendigkeit erweckt.³⁴¹ So verweist unser Text in abgründiger Weise auf die Ambivalenz aller kulturellen Leistungen des Menschen – auf die Ambivalenz des notwendig autopoietischen Charakters aller Kultur und ihres damit gegebenen Charakters als zweite Schöpfung. In ihr steckt der Wille zur Macht als Wille zur Selbstbehauptung in totalitärer Selbstverschliessung – mindestens als Versuchung, die faktisch immer wieder wahr wird.

Im Spiel aber ist diese Ambivalenz überwunden. Aber das Spiel liegt doch vor aller „eigentlichen“ Kultur? Und ist die Autopoiesis der Kultur nicht schlicht notwendig für ein humanes Leben? Beides ist richtig. Die Exterritorialität des Spiels gegenüber der Fristung der Lebensnotdurft ist die Voraussetzung aller Kultur.³⁴² Spiel ist früher als Kultur. Und: Grundlegende Kulturleistungen des Menschen erlauben ihm erst eine humane Lebensführung jenseits der nackten Lebensfristung. In jedem Willen zur Kultur steckt deshalb ein Wille zur Selbstbehauptung der Humanität. Jede Aufrechterhaltung kultureller Lebensformen ist ein Trotzakt gegen die Entropie des Lebens. In jedem Leben lauert dauernd die Möglichkeit des Zerfalls und die zivilisatorische Decke ist immer dünn. In der Tat – wie unser alter Text es sagt: Zerstreuung ist eine Urangst des Menschen. Ein gleichmässig entdifferenzierter Zustand der Zerstreuung ist Chaos. Dagegen wehrt sich Kultur, indem sie „leistet“: Einheit gegen Zerstreuung, Ruhm zur Vergewisserung des stets gefährdeten Selbst.

Am Ende aller kulturellen Selbstbehauptung des Menschen jedoch stehen die grossen Lumpensammler³⁴³ Zeit und Tod. Sie sammeln die Reste der kulturellen Selbstbehauptung des Menschen in sich ein. Der Kampf gegen das Chaos ist ein letztlich scheiterndes Projekt. Der Versuch der kulturellen Stillstellung der Vergänglichkeit aber ist am Ende selber tödlich, erstarrende Selbstverkrampfung, versuchte Selbstrechtfertigung des Menschen durch den tötenden Nomos, Selbsterhaltung, die über Leichen geht, um am Ende – obgleich schon zuvor selbst ein geschminkter Leichnam – dem Strudel des offenen Zerfalls doch nicht zu entgehen.

³⁴¹ Diese Dialektik spielt in jüngster Zeit im Werk Giorgio Agambens eine zentrale Rolle.

³⁴² Vgl. dazu gleich, am Ende des Kapitels „Zusammenfassung II: Spiel und Kultur“.

³⁴³ Vgl. die Figur des Lumpensammlers im Werk Walter Benjamins.

Lohnt sich das? Nein, deshalb ist Gottes Position in Gen 11 die der ironischen Distanz. Die Zerstreuung, die Gott hier *schenkt*, indem er *richtend und strafend begrenzt*,³⁴⁴ bewahrt die Menschheit vor der Tödlichkeit der totalitär werden Autopoiesis. Sie setzt sie, wie schon in Gen 2–3 dem Tod und der Mühe solcher Zerstreuung aus, um die kulturelle Selbstbehauptung des Menschen vor der Endgültigkeit der Produktion toter Götzen zu bewahren, vor einer Selbstanbetung, die unter der Schminke der Kultur zunehmend alles in die Zone der Leblosigkeit einsaugt.³⁴⁵ „Du bist's, der, was wir bauen, / Mild über uns zerbricht, / Daß wir den Himmel schauen / Darum so klag ich nicht.“³⁴⁶ Diese Verse von Joseph von Eichendorff liegen in der Logik von Gen 11 (und man darf die Frage stellen, ob sie nicht sogar direkt darauf Bezug nehmen – gerade in ihrer anthropologischen Universalität, wie ja auch der biblische Text einen allgemeingültigen Zusammenhang aufdeckt).

³⁴⁴ Auch das Verbot, vom Baum zu essen, war nicht Nomos, sondern Setzung einer lebensdienlichen Grenze. Seitdem diese Grenze überschritten ist, erscheint das Gebot als Nomos, die Aufrechterhaltung der Grenze, die immer noch dem Leben dient, aber als Gericht und Strafe, in einer erst in der Ordnung der Gnade aufhebbaren Ambivalenz.

³⁴⁵ „Die Götzen der Völker sind nur Silber und Gold, / ein Machwerk von Menschenhand. // Sie haben einen Mund und reden nicht, / Augen und sehen nicht; // sie haben Ohren und hören nicht; / eine Nase und riechen nicht; // mit ihren Händen können sie nicht greifen, / mit den Füßen nicht gehen, / sie bringen keinen Laut hervor aus ihrer Kehle. // Die sie gemacht haben, sollen ihrem Machwerk gleichen, / alle die den Götzen vertrauen.“ (Ps 115,4-8). Das „die sie gemacht haben, sollen ihrem Machwerk gleichen“ ist kein blosser Wunsch, sondern die aufklärerische Freilegung dieser Logik in der Form der Affirmation: Die Produktion des toten Götzen soll in ihrer Rückwirkung nicht ohne die Folgen bleiben, die ihr aus ihrer verdeckten Logik heraus eignet. Im Bild des Jeremia: Die Wegwendung von der Quelle des Lebens und die Zuwendung zu den löchrigen Zisternen endet mit innerer Notwendigkeit im Lebensentzug.

³⁴⁶ Es wandelt, was wir schauen,
Tag sinkt ins Abendrot,
Die Lust hat eignes Grauen,
Und alles hat den Tod.

Ins Leben schleicht das Leiden
Sich heimlich wie ein Dieb,
Wir alle müssen scheiden
Von allem, was uns lieb.

Was gäb es doch auf Erden,
Wer hielt' den Jammer aus,
Wer möcht geboren werden,
Hieltest du nicht droben Haus!

Du bist's, der, was wir bauen,
Mild über uns zerbricht,
Daß wir den Himmel schauen –
Darum so klag ich nicht.

Joseph von Eichendorff, Werke. Nach den Ausgaben letzter Hand unter Hinzuziehung der Erstdrucke herausgegeben von Ansgar Hillach. Bd. 1. München 1970, 275.

Was bleibt? Gelassenheit, die um die Vorläufigkeit, um die Endlichkeit, die Fragilität, letztendlich um die Vergänglichkeit aller unserer kulturellen Leistungen weiss. Kultur ist notwendig für ein humanes Leben. Sie darf die Mühe, die Arbeit, den Schweiß nicht scheuen. Sie ist Teilhabe am Werk des Schöpfers. Sie ist notwendige Teilhabe am Werk der Befreiung, die den Menschen für ein humanes Leben jenseits der blossen Lebensfristung allererst freisetzt. Aber ihre Verabsolutierung, Totalisierung, die Behauptung ihrer Grenzenlosigkeit und darin einer absoluten Selbstbehauptung des Menschen in und durch Kultur, Arbeit usw. ist selber tödlich – und letztlich, obwohl immer wieder neu versucht, auf lächerliche Weise zum Scheitern verurteilt. Deshalb geht Gott auf ironische Distanz.

Gelassenheit aber vollendet Kultur, indem sie in ihren Ursprung zurückgeht. Sie wird inne, dass der Krampf der Selbstbehauptung schon vor dem Tod tötet. So begreift sie, dass sie – in aller Mühe, in Kampf und Arbeit – sich gelöst hingeben darf. Sie sieht die Vorläufigkeit und Vergänglichkeit jeder kulturellen Leistung. Sie weiss, dass nichts selbstverständlich ist. Sie weiss deshalb, dass sie nur bewahren kann, wenn sie sich tagtäglich müht, wenn sie arbeitet und kämpft. Aber sie kann das jetzt tun ohne Krampf – gelassen, gelöst und heiter, hingegen und in der Heiterkeit doch auch manchmal melancholisch, wenn sie der Vergänglichkeit inne wird. Rückgang in den Ursprung bedeutet dann schlussendlich: Begreifen, dass alle Kultur Spiel ist. Aber dieser Ursprung ist zugleich Höhe und Vollendung. Der heiter-melancholische Unernst des Spiels wird dann zum letzten Ernst, zu dem der Mensch fähig ist, wenn er begreift, dass die Absolutsetzung der Selbstbehauptung in der kulturellen Autopoiesis sich selbst des höhnischen Spotts der grossen Lumpensammler Tod und Zeit preisgibt, ansonsten aber der ironischen Distanz Gottes. Zu begreifen, dass alle Kultur Spiel ist, ist also Einstimmung in ihre Vergänglichkeit und Vorläufigkeit. Aber genau darin kommt sie zu sich und wird vollendet.

Ankers „Mädchen, mit Dominosteinen spielend“ lässt also die Vollendungsgestalt aller Kultur durch den Rückgang in ihren Ursprung sichtbar werden. Spielend wird das Kind zur schöpferischen Architektin, die einen wahren Weltenbau zum Himmel führt – ohne den Krampf der Selbstbehauptung. Im Ursprung scheint eine dialektische Möglichkeit auf, in der die Reifegestalt des Menschseins in einer neuen Kindlichkeit besteht. Nur diese Kindlichkeit vermeidet schlussendlich, kindisch zu sein und es – trotzig und töricht – zu bleiben. Darin aber ist die Gotteskindschaft als theologische Idee der

Vollendung präfiguriert. Folgen wir dem schon zitierten Text Romano Guardinis über die Dialektik der Existenz,³⁴⁷ dann kommt diese Präfiguration in je unterschiedlicher Weise in Kunst (als Entwurf und Möglichkeit) und Liturgie (in der Weise der Sakramentalität) zu sich. Der Ort ihres definitiven Erscheinens ist dann die als Spiel verstandene Liturgie. Damit stehen wir an der Schwelle zu den folgenden Teilen.

Die Vollendungsgestalt einer schöpferischen, mit-schaffenden Teilhabe im Spiel, ohne den Krampf und die Lächerlichkeit der versuchten absoluten Selbstbehauptung: Genau dies ruft im Blick auf Ankers Bild einen zweiten biblischen Text wach. Es handelt sich um die in einem schöpfungstheologischen Kontext vor Gott spielende Weisheit im Buch der Sprichwörter (Spr 8,22–31). Ankers Bild selbst gibt einen Hinweis, dass dieser sapiential-kosmologische Kontext sich nicht nur einfach in einer intertextuellen Lektüre der Bildgestalt ergibt und nahelegt, sondern tatsächlich ursprünglich (mit-)gemeint sein könnte.

Wir haben diesen Hinweis bereits einmal erwähnt. Zunächst sei aber noch einmal an den Rahmen unserer Interpretation in der Tondoform als Pathosformel der Vollkommenheit erinnert. Er verweist jedenfalls allgemein auf bedeutsame Inhalte.³⁴⁸ Den Zusammenhang des „Weltenbaus“ konnten wir bereits aus der Struktur des Bildes erschliessen. Wir erinnern uns auch an die kosmologische Bedeutung der fröbelschen Spielgaben. Erwähnt aber haben wir bereits, dass die Dominosteine nicht nur in ihrer einfachen geometrischen Form den Fröbelschen Spielgaben entsprechen, sondern dass sie zusätzlich die Zeichen einer Zahl an sich tragen. Im Buch der Weisheit (11,20) heisst es in einer Synthese des weisheitlichen Charakters von Gottes schöpferischem Handeln: „Du aber hast alles nach Mass, Zahl und Gewicht geordnet.“ Im Gedicht aus dem Buch der Sprichwörter, in dem sich die Weisheit selber als spielend vorstellt, finden sich ganz ähnliche Vorstellungen. Die Weisheit „ist dabei“, wenn Gott den Erdkreis und die Fundamente der Erde *abmisst*. Wir müssen die genaue Bedeutung dieser Aussagen an dieser Stelle noch nicht analysieren, dürfen aber zunächst vorsichtig festhalten, dass sie sich in den Aussagen über das Spiel der Weisheit vollenden und die traditionellen Auslegungen der Stelle jedenfalls nicht falsch liegen, wenn sie dieses Spiel als schöpferisch begreifen. Denn dieser Zusammenhang des Spiels der Weisheit

³⁴⁷ Vgl. Guardini (1953), 56.

³⁴⁸ Auch im Werk von Piet Mondrian verbinden sich mit der Tondoform ausdrücklich kosmische Harmonie- und Ordnungsvorstellungen.

mit ihrer schöpferischen Tätigkeit, der sich schon im intertextuellen Gefüge der biblischen Weisheitsliteratur ergibt und höchstwahrscheinlich auch bereits für das Gedicht in Spr 8,22–31 unmittelbar gilt, bildet jedenfalls auch den intertextuellen Horizont unseres Bildes.

So wird auch der Weltenbau in unserem Bild symbolisch durch die Zahl geordnet. Das Bild des spielenden Kindes wird zum in der Bildgestalt erscheinenden Gleichnis, die Scheinhaftigkeit seines Spiels zur Erscheinung als *similitudo*. Die Bildgestalt öffnet sich und verweist über sich hinaus auf das Spiel der Weisheit. Die Weisheit als selbst geschaffener Erstling seiner Werke aber schafft mit Gott, indem sie seine *göttliche* Weisheit spielend in sich abbildet. So ist sie spielend selber Gleichnis. In der Feier der Liturgie aber gewinnen wir Anteil an diesem Geschehen – dies wird unsere These sein, die es uns möglich macht, den Ort der Liturgie in der *oeconomia salutis* und damit ihren theologischen Sinn schlussendlich zu bestimmen. Die Weisheit jedoch schafft spielend, ohne den Krampf der Selbstbehauptung. Dafür ist in ihr gar kein Raum. Denn nach unserem biblischen Text freut sie sich nicht nur. Vielmehr: Sie *ist* Freude – wie das Mädchen in Ankers Bild in seiner gelösten Hingabe an sein weltenbauendes Spiel mit den Dominosteinen.

II. Drei zusammenfassende Durchblicke

1. Spiel als Handlungsform und Bewegungsganzheit

Blicken wir auf unsere phänomenologische Freilegung der Gestalt des Spiels zurück – kann man dann sagen: Spiel ist eine besondere Form der Tätigkeit? Wir stehen vor einem paradoxen Gesamtbefund, der uns noch einmal neu auf die Abgründigkeit und Geheimnishaftigkeit des Spiels verweist!³⁴⁹

Einerseits gilt es festzuhalten: Es gibt kein Spiel ohne Beteiligung eines Subjekts, zum Spiel gehört konstitutiv eine bestimmte Qualität subjekthafter Art. Wir haben ganz zu Anfang gesagt: Die Gestalt des Spiels entspringt im Blick des Mädchens. Die Freiheit des Spiels, seine Exterritorialität und Entnommenheit, seine intrinsische Motivation und sein Spannungsmoment sind unhintergebar subjekthaft. Aber auch seine Gegenwärtigkeit, seine innere Unendlichkeit, selbst seine Gestalthaftigkeit in Raum und Zeit sind subjekthaft gefärbt. Und: Die Spielenden sind darin jedenfalls nicht rein

³⁴⁹ Die folgenden Abschnitte fassen nicht einfach unsere Ergebnisse zusammen, sondern blicken zurück und stellen dabei jeweils eine Frage, deren Beantwortung noch einmal das Ganze vor Augen bringt.

passiv. In vielen Spielen sind sie sogar unmittelbar tätig. Es sind insbesondere solche Spiele, die uns im Blick auf unsere liturgietheologische Fragestellung interessieren. Noch einmal also die Frage: Ist das Spiel eine besondere Form der (aktiven) Tätigkeit?

Eine einfach bejahende Antwort hätte jedenfalls klare Implikationen: Die Rede vom Spiel der Wellen (oder auch: der Wind spielt mit den Wellen / in den Blättern), vom Spiel des Lichtes, der Farben, der Blätter ist dann in den Bereich der Uneigentlichkeit und des bloss metaphorischen Sprachgebrauchs verwiesen. Diese Auskunft wird oft und deutlich gegeben. Man will hinaus auf das „eigentliche“ Spiel, besonders das menschliche.³⁵⁰ Aber seien wir nicht zu vorschnell und bewahren uns damit die Chance, das Phänomen wirklich in seiner Ganzheit vor Augen zu bekommen!³⁵¹

Wer sagt: „Dem Spiel der Wellen könnte ich – in tagträumender Versunkenheit, fügen wir hinzu – stundenlang zuschauen“, der befindet sich ja wahrhaftig in einer völlig authentischen Gestalt von Spiel.³⁵² Alle Merkmale – Leserinnen und Leser können das jetzt selbst überprüfen –,³⁵³ die wir für die Spielgestalt freigelegt haben, treffen hier zu. Wir dürfen nur nicht übersehen, dass es das Subjekt selbst ist, das das konstituiert, was es als Spiel wahrnimmt. Aber wie ist es tätig? Das Spiel entsteht nicht durch eine einfache intentionale Handlung. Vielmehr: Das Subjekt lässt sich hineinziehen in den Bewegungsfluss der Wellen. Seine Tätigkeit ist rezeptiv. Darin spielen die Wellen dann auch mit ihm. In dieser Rezeptivität entsteht die zeitlose Intermediarität der Versunkenheit in das tagträumerische Spiel der Wellen, die sich ins Kosmische weiten kann bis zum Moment der Einstimmung ins All. Tagträumerisches Spiel der Wellen: Nur in dieser – durch eine rezeptive Tätigkeit hervorgebrachten – Schwebe zwischen Subjekt und Objekt, in dieser „Sub-Objektivität“ entfaltet sich das Spiel. Der blosser Tagtraum wäre kein Spiel. Gleitet die Wahrnehmung des Wellenspiels in den echten Tagtraum – was leicht passiert –, dann hat das Spiel aufgehört. Aber auch die blosser

³⁵⁰ Vgl. zum vorschnellen Ausschluss des Tierspiels den folgenden Abschnitt „Spiel und Kultur“.

³⁵¹ Wir greifen damit eine Argumentationslinie Hans Scheuerls auf, wandeln sie aber an einer wichtigen Stelle ab. Scheuerls Trennung von subjektiver Tätigkeit und objektiver Bewegungsgestalt fällt in der Formulierung zu schroff aus. Tatsächlich umkreist er dann auch die Frage der Subjekthaftigkeit des Spiels und gibt ihre Unhintergebarkeit schliesslich auch zu. U.E. findet er keine wirklich klare und befriedigende Formulierung für die Involvierung des Subjekts, weil er an dieser Stelle auch noch nicht zu einer vollständigen Klarheit in der Sache vorgestossen ist. Seine Schlussformulierung fokussiert als Beteiligung des Subjekts die anschauende Kontemplation. Dies benennt ein richtiges und wichtiges Moment, trifft aber noch nicht den Kern der Sache. Dennoch kann die Bedeutung der Bewegungsgestalt des Spiels, die Scheuerl so stark betont, kaum überschätzt werden. Dies ist – wie die gesamte Arbeit Scheuerls – äusserst verdienstvoll und im Kern gültig.

³⁵² Man beachte jede Einzelheit der Formulierung! Es wird nicht gesagt: „der schaut einem Spiel zu“.

³⁵³ S.u. Abschnitt 3: Eine Evokations- und Memorierhilfe.

Bewegung der Wellen ist – mindestens auf unserer phänomenologischen Ebene – kein Spiel. Das Spiel entsteht, indem das Subjekt in einer rezeptiven Tätigkeit in eine Bewegungsgestalt involviert wird, die es zugleich übersteigt.

Was aber in diesem Fall einer Naturwahrnehmung „rein“ herauskommt, einer Naturwahrnehmung, die in ihrer Rezeptivität (nicht Passivität!) sich zum Spiel wandelt, weil sie schauend im „hin und her“ des Blicks in die Gestalt der Bewegung involviert wird, einer Bewegung, die das Subjekt übersteigt – das gilt für alles Spiel.

Auch in Spielen, in denen die aktive Tätigkeit der Spielerinnen und Spieler einen konstitutiven Beitrag für das Entstehen der Spielgestalt leistet, bleibt dieses Moment der Rezeptivität entscheidend, in der die Subjekte in die sie übersteigende Bewegungsgestalt des Spiels involviert und integriert werden. Sie ist aber unverfügbar. Sie hängt am Gegenspiel der Spielgegenstände und Mitspieler und dies nicht in einfacher Faktorenaddition, sondern grundsätzlich unabsehbar. Wir haben dies schon festgestellt und dabei erkannt, dass nicht nur wir spielen im Spiel, sondern dass auch mit uns gespielt wird: Wir werden gespielt. Und wir haben auch schon gesehen – und diese Momente entsprechen sich –, dass die Bewegungsgestalt die letzte Determination der Spielgestalt ist. Erst als solche Bewegung ist das Spiel wirklich da.

Ist das Spiel also eine besondere Tätigkeit? Sagen wir besser: Ja, das Spiel ist in seiner unhintergehbaren Subjekthaftigkeit, die immer mit einer Tätigkeit verbunden ist, eine *Handlungsform*. Aber die Besonderheit dieser Handlungsform besteht darin, dass sie sich übersteigt in die Unabsehbarkeit einer *Bewegungsgestalt*. In der Freilegung dieses Zusammenhangs kommen alle unsere Einzelergebnisse zusammen in der Wahrnehmung einer fundamentalen Struktur: Das Spiel involviert das Subjekt als Freiheit³⁵⁴ und öffnet es zugleich über sich hinaus in die Unabsehbarkeit dessen, was sich ihm bewegt und bewegend, in Impuls und Antwort, zu-spielt. Die Involvierung und Integration der Freiheit lässt sie nicht isoliert, sondern vermittelt Teilhabe an einer sie übersteigenden Bewegung. Wir ahnen bereits, dass dies dann auch eine fundamentale Struktur des liturgischen Spiels ist: Teilhabe an der Bewegung des transitus vom Tod zum Leben in der Vergegenwärtigung des mysterium paschale. Mithin: In der Dialektik von Handlungsform und übergreifender Gestalt ist Spiel Freiheit in teilhabender Bewegung.

³⁵⁴ Oder die Präfigurationen der Freiheit im Tierspiel.

2. Spiel und Kultur

„Vom Ursprung der Kultur im Spiel“ so lautet der Untertitel der deutschen Ausgabe des bekanntesten Klassikers der spieltheoretischen Literatur: Johan Huizingas „Homo Ludens“.³⁵⁵ Die mit dem Titel verbundene These kann im ersten Augenblick verblüffen, ja irritieren. Ist nicht das Spiel viel eher selber eine Kulturerscheinung? Beruht Huizingas These – die sich in der Tat präzise mit dem Untertitel zusammenfassen lässt – nicht auf einer unberechtigten Universalisierung und einer die Bedeutung letztlich entleerenden Formalisierung des Spielbegriffs? Überzieht er nicht?

Die Kritik an Huizinga ist vor allem entstanden, weil er das Spielelement auch in anderen Bereichen menschlichen Verhaltens „entdeckt“, in denen ein spontaner Reflex es verneinen will – im Bereich von Recht, Krieg und eben auch, für uns entscheidend, Kult. Wird dann alles Spiel? Wie ist der Spielbegriff dann noch unterscheidbar? Wird Bereichen, denen eine absolute Ernsthaftigkeit eignet, in denen es u.U. um Leben und Tod oder das Gottesverhältnis des Menschen geht, damit nicht dieser Ernst genommen? Letztere Anfrage findet sich oft als tiefster psychologischer Kern eines Unbehagens an der These, Liturgie sei Spiel.³⁵⁶

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die Berechtigung der Kritik an Huizinga zu überprüfen. Es geht uns vielmehr darum, den Kern der These vom Ursprung der Kultur im Spiel im Rahmen unserer Phänomenologie zu rekonstruieren. Denn alles kommt darauf an, den genauen Sinn der These richtig zu erfassen. Dabei blicken wir wiederum auf unsere gesamte Erschliessung zurück und fassen sie unter einem bestimmten Aspekt zusammen.

Wir selbst sind ja auf den der These zugrundeliegenden Sachverhalt schon mehrfach gestossen, zuletzt und sogar ausdrücklich bei unserer Reflexion auf Gen 11. Dort ging es um das Spiel als Ursprungs –³⁵⁷ und Vollendungsgestalt der Kultur. Als sehr verwandt erweisen sich unsere Überlegungen zur Transzendenz des Spiels gegenüber den Gestalten des sittlichen Lebens. Auch hier ging es um eine Jenseitigkeit, die

³⁵⁵ Huizinga (1987).

³⁵⁶ Wir werden auf seine wissenschaftliche Formulierung in Teil F, VII eingehen. Schon die Freilegung der Spielgestalt gab uns indes an mehreren Stellen den Hinweis, dass das Verhältnis von Spiel und Ernst dialektischer zu denken ist, als die Alltagsintuition glaubt, und dass sie hier womöglich gar nicht eine verlässliche Quelle des gesunden „common sense“ ist, sondern in einer problematischen Weise versehrt.

³⁵⁷ Wir hatten also die Ursprungsthese implizit als gültig vorausgesetzt und dabei auf ihre Plausibilität im Zusammenhang unserer Phänomenologie gehofft.

einerseits „vor“ oder „tiefer“ als diese Gestalten lag, zum anderen aber eine Vollendungsgestalt darstellte.

Entscheidend aber sind unsere Reflexionen auf das Tierspiel. Hier liegt der unabweisbare Kern von Huizingas These. Spiel ist tatsächlich früher als alle humane Kultur. Huizingas These ergibt sich aus der Entfaltung dieser Einsicht. Dass sie zum Tragen kommt, ist allerdings besonderen Gefährdungen ausgesetzt.

Es ist wiederum ein geheimer Cartesianismus, der sich hier, in der Abtrennung des Spiels von seinem vitalen Grund, auswirkt. Dies aber in mehrerer Hinsicht. Viele, die gerade auf die kulturellen Hochgestalten des Spiels in ihrer spezifischen Ausprägung blicken, schaffen es nicht, die Brücke bis zu den vitalen Präfigurationen dieser Gestalten zurückzuschlagen. Sie scheitern an der Weite des Phänomens. Damit verbindet sich dann regelmässig ein cartesianischer Rationalismus und Essentialismus der Begriffsbildung, der kein Gespür für die analoge Prädikation eines Begriffs entwickelt, die die Weite der Wirklichkeit durchmisst und nach einer Begrifflichkeit mit scharf geschnittenen Rändern sucht. Dies aber nicht nur operational, wo eine solche scharfe – klare und distinkte³⁵⁸ – Begriffsbildung unbedingt notwendig sein kann, sondern auch in der begrifflichen Erfassung eines Phänomens. Dort aber ist die Gefahr gross, dass man sich im scharfen Zurechtschneiden des Begriffs zugleich von der Wirklichkeit abschneidet.

Die Präfiguration kultureller Wirklichkeit im Spiel der Tiere lässt sich aber in mehrfacher Hinsicht nicht im Ernst bestreiten. Besonders anschaulich ist jenes Beispiel aus den Beobachtungen von Konrad Lorenz, das wir bereits einmal erwähnt haben. Lorenz fiel es auf, dass bestimmte Singvögel gerade jenseits funktionaler Drucksituationen am schönsten singen:

„Ein Blaukehlchen, eine Schama, eine Amsel singen ihre kunstvollsten und für unser Empfinden schönsten, objektiv gesehen am kompliziertesten gebauten Lieder dann, wenn sie in ganz mässiger Erregung ‚dichtend‘ vor sich hinsingen. Wenn das Lied funktionell wird, wenn der Vogel einen Gegner ansingt oder vor dem Weibchen balzt, *gehen alle höheren Feinheiten verloren*, man hört dann eine eintönige Wiederholung der lautesten Strophen, wobei bei sonst spottenden Arten, wie beim Blaukehlchen, die schönen Nachahmungen völlig verschwinden und der kennzeichnende, aber unschön

³⁵⁸ Wie die Kriterien des Cartesius für die Bildung von Begriffen bekanntlich lauten.

schnarrende *angeborene* Teil des Liedes stark vorherrscht. Es hat mich immer wieder geradezu erschüttert, dass der singende Vogel haargenau in jener biologischen Situation und in jener Stimmungslage seine künstlerische Höchstleistung erreicht, wie der Mensch, dann nämlich, wenn er in einer gewissen seelischen Gleichgewichtslage, vom Ernst des Lebens gleichsam abgerückt, *in rein spielerischer Weise produziert*.³⁵⁹

Will man hier nicht den Cartesianismus vollenden, indem man das anschaulich Gegebene zum in Wahrheit mechanistisch ablaufenden Schein³⁶⁰ erklärt, als eine Art von mechanistischer Nachahmung der kulturellen Erscheinung, dann kommt man um die Deutung einer Präfiguration von Kultur nicht herum. Übrigens lässt es sich kaum noch, auch nicht indirekt, funktional auflösen: Wenn der Gesang für die Funktionskreise der Balz und die Auseinandersetzung mit dem Gegner in seiner Komplexität keinerlei Bedeutung hat, weil doch sehr viel simplere Muster genügen, dann kann hier eigentlich auch nicht mehr auf eine einübende Funktion geschlossen werden. Vielmehr legt es sich nahe, hier von einer reinen Selbstdarstellung des Lebendigen auszugehen. Sie präfiguriert dann, wie Lorenz ja auch festhält, gerade Hochgestalten humaner Kultur. Das ist wirklich staunenswert!

Das besonders eindringliche Beispiel von Lorenz steht aber in einem viel allgemeineren Zusammenhang. Wir haben gesehen, dass das tierische Spiel sich entfaltet jenseits der gerichteten funktionalen Determinismen der Lebenssicherung in den verschiedenen Funktionskreisen von Fortpflanzung, Nahrung usw. Es ist verbunden mit einer gewissen Gelöstheit, es ist nur möglich in einem gewissen Hegungsraum, es ist der Ort von Exploration, Variation, hier lernt das Tier spielerisch, hier ist – bei den höchsten Primaten – sogar so etwas wie der Ort sozialer Traditionsbildung zu finden. Wir erinnern uns an das klassische Beispiel aus den Affenversuchen Köhlers, wo Werkzeuggebrauch im Spiel entdeckt wird, um das entdeckte Werkzeug dann funktional über die Spielsphäre hinaus zu benutzen. Es ist m.E. völlig evident, dass sich genau hier der vitale Freiraum zeigt, in dem sich dann menschliche Kultur entfalten kann. Wo sonst? Die funktionalen Determinismen der Lebensfristung bilden in ihrem strikten Charakter als Ablauf eine solche Freistelle jedenfalls nicht aus. Menschliche Kultur braucht, um sich auch nur in ihren elementarsten Formen entfalten zu können, einen

³⁵⁹ Zit. nach Bally (1966), 25f. Hervorhebungen von Konrad Lorenz.

³⁶⁰ Man kann dies aber nur, wenn man die problematischsten Seiten der Ontologie des Cartesius teilt, die das Tier in der Konsequenz zu einem komplizierten, mechanischen Automaten macht. Eine solche Ontologie ist aber so phänomenwidrig, dass sie jedenfalls beweispflichtig wäre.

Raum, der nicht dauernd überrollt wird vom Ablaufen eines Verhaltensschemas: Sie kann nur dort entstehen, wo Leben sich zu repräsentieren vermag, wo Lebensaustausch jenseits von Lebensfristung möglich wird, wo symbolische Kommunikation stattfinden kann. Das Spiel ist der Ort, wo im Überschritt zum Humanum, kulturelle Lebensformen entstehen können, die die gerade genannten Faktoren in sich vereinen. Wo anders als im Spiel ist zugleich jenes explorierende und variierende Verhalten möglich, das sich die Wirklichkeit in ihren Möglichkeiten so zu eigen macht, dass so etwas wie Werkzeuggebrauch sich als Technik fortentwickeln kann? Wiederum geben die funktionalen Determinismen der Lebensfristung diesen Ort nicht frei. Insofern ist also tatsächlich vom Ursprung der Kultur im Spiel zu sprechen. Zugleich aber ist es die Freiheit die hier präfiguriert wird. Denn schon für die vitale Sphäre gilt: Der Freiraum des Spiels bildet sich unmöglich rein äusserlich. Eine Vitalität, die in dieser Hinsicht noch in sich starr wäre, die nicht schon in ihrer Vitalität und Zentrierung,³⁶¹ Gelöstheit und Lockerung, ein anhebendes „Bei-sich-Sein“ kennt, würde auch einen solchen Freiraum nicht kennen.

Mit all dem verbindet sich wiederum³⁶² eine strukturelle Beobachtung, die hinsichtlich der von uns freigelegten Gestalt des Spiels zusammenfassende Bedeutung hat:

Das Spiel erweist sich als Schwellenphänomen. Es verbindet Kultur und Freiheit mit seinem vitalen, naturalen Grund. Das Spiel verweist auf jenes Momentum, in dem der naturale Grund sich übersteigt in die unabschliessbaren Möglichkeitsräume, in denen sich Kultur und Freiheit entfalten können. Wir müssen hier die Frage nach der metaphysischen Konstitution des Moments des Überschreitens der Schwelle nicht beantworten. So bedeutsam dies wäre: Es würde den Rahmen unserer Aufgabe sprengen.³⁶³ Aber eines darf festgehalten werden: Personalität fällt nicht einfach – trotz des unableitbaren und schöpferischen Moments ihrer Gottunmittelbarkeit – vom Himmel. Sie wächst zugleich hervor aus einem naturalen Grund, der theologisch jedoch selbst nicht gottlos gedacht werden darf. Wir werden diesen Gedanken in unserer Reflexion auf die Weisheit wieder aufnehmen (s.u. den Abschluss von Teil H). Das

³⁶¹ Vgl. die Bedeutung von Zentrum und Peripherie im Blick auf das Lebendige im Werk Helmut Plessners, die nicht-mechanisch-geometrisch, sondern als Vollzug zu verstehen sind.

³⁶² Wie oben in Abschnitt 1.

³⁶³ Nur so viel sei angemerkt, dass die Konstitution von Personalität ein qualitatives Moment kennt, das aus dem naturalen Grund allein nicht abgeleitet werden kann und das mit einer nicht auflösbaren biblischen Metapher im schöpferischen Anruf des Namens besteht. Diese Einsicht wehrt jede Form von Reduktionismus ab. Aber der naturale Grund bereitet dieses unableitbare Moment entscheidend vor. Er selbst weist in seiner Dynamik auf etwas, das ihn darin trägt und treibt .

Spiel steht – gegen allen geheimen und offenen Cartesianismus – für diese Verwurzelung der Personalität in ihrem vitalen und naturalen Grund. Es ist die Schwelle, die sie verbindet, aber auch der Ort ihrer möglichen Trennung, wenn sich Kultur von ihrem Ursprung entfremdet, schliesslich der Ort, wo sie sich eschatologisch wiederfinden können.

Wir ahnen es bereits – vorausblickend: Dies genau ist der Ort der Liturgie. In der Liturgie steht der ganze Mensch – eingewurzelt in seinen vitalen Grund, eingebettet in seinen kosmischen Kontext, in der eschatologischen Vermittlung und Versöhnung von Natur und Kultur im liturgischen Spiel: Emanzipatorische Sinnlichkeit, in der Rückgang in den Grund und Überstieg zum letzten Ziel verschmelzen – Regression und Progression, Eschatologie und Protologie. Mit einem Wort: Gotteskindschaft – in der die Versöhnung von βίος und ζωή, Lebensform und Vitalität in der Teilhabe am ewigen Leben (ζωή αἰώνιος) sich ereignet.

Es gibt eine humane Zuspitzung dieses Zusammenhangs, der sakramenten- und liturgietheologisch von kaum zu überschätzender Bedeutung ist: Dort, wo auch die elementaren Funktionen der Reproduktion – Nahrungsaufnahme und Fortpflanzung – human eingehegt und kultiviert werden, da werden sie spielerisch retardiert. Auf einer zweiten Stufe zeigt sich hier noch einmal der Ursprung der Kultur im Spiel. Der Bereich des Spiels greift kultivierend auf die Elementarfunktionen der Lebensfristung über. Dies geschieht niemals beim Tier. Aus der gierigen, raschest möglichen Sättigung des Fressens wird das Mahl, das insbesondere im Festmahl das Moment der Sättigung so weit wie möglich herausschiebt, indem es menschliche Communio performativ und – in sich³⁶⁴ – zweckfrei zelebriert. Aus der tierischen Kopulation, die nach der Balz, die eine ganz andere Funktion hat, ebenfalls raschest möglich abläuft, wird das Liebesspiel, das die Erfüllung wiederum immer wieder herausschiebt.

³⁶⁴ Natürlich kann man Festmähler veranstalten, um damit Zwecke zu erreichen – wie allbekannt ist. Aber an sich verstimmt uns das – wäre das die ausschliessliche Absicht. Nehmen wir es in Kauf, weil die sonstige Aussicht lockend ist, müssen wir im Vollzuge davon abstrahieren können, indem wir z.B. Freunde mitnehmen, mit denen wir dann – das Bankett benutzend – untereinander Communio zelebrieren oder indem die politische oder ökonomische Zweckbeziehung doch auch eine menschliche Dimension hat, die gepflegt werden kann und muss. Man tritt dann im Mahl in eine sozusagen provisorische Zweckfreiheit ein. Wäre das nicht möglich, dann könnte man sich das politische Bankett als Kommunikationsform tatsächlich sparen. Es würde in der Totalität seine Ver zweckung nur Verstimmung auslösen. Andererseits war (wie seine Beobachter und Weggefährten bestätigen) ein Politiker wie Helmut Kohl ein Meister darin, diese zwischenmenschliche Dimension jenseits der blossen Zweckrationalität sich entfalten und wirksam werden zu lassen – um gerade so auch seine Ziele zu erreichen.

Es ist nicht umsonst so, dass diese beiden spielerisch retardierten und darin kultivierten Elementarfunktionen der Lebenserhaltung in der religiösen Symbolik von Juden und Christen eine so entscheidende Rolle spielen: das Mahl³⁶⁵ und die erotische Begegnung von Braut und Bräutigam, Sakrament und Mystik; der hl. Thomas setzt entsprechend in seiner Deutung der Eucharistie immer bei der Elementarfunktion der Nahrungsaufnahme an³⁶⁶ und im Bild des Hochzeitsmahles oder in der Eucharistietheologie des Ambrosius von Mailand verbinden sich beide Dimensionen. Mithin: Im Spiel verbinden sich höchste Höhe und vitale Tiefe. Das Spiel überformt kultivierend die elementaren Funktionen der Erhaltung des Lebens. Erst in dieser Kultivierung durch das Spiel werden sie religiös symbolfähig.

3. Eine Evokations- und Memorierhilfe

Dieser letzte Abschnitt besteht bewusst nur noch aus wenigen Stichworten und einigen Basisaussagen. Diese Stichworte sollen eine Gerüstfunktion erfüllen. Nachdem es uns in unserer phänomenologischen Erhellung gerade um die Ganzheit der Gestalt gegangen ist, wird in den wenigen Stichworten gleichsam das Skelett dieser Gestalt noch einmal benannt. Wörtlich oder der Sache nach sind alle bereits gefallen und unter den verschiedensten Aspekten entfaltet worden. Es wäre allerdings ein Missverständnis zu meinen, in diesen Stichworten inkarniere sich gleichsam das Ergebnis unserer phänomenologischen Arbeit, das sich auf diese Weise „nach Hause tragen“ liesse. Ein solches Missverständnis hätte unzählige weitere zur Folge: Der weiteren Entfaltung unseres Gedankens drohte auf diese Weise die Unverständlichkeit. Es ist viel eher umgekehrt: Sie sind als Knochengerüst das Ergebnis einer radikalen Deinkarnation.

So haben dann Leserinnen und Leser die Aufgabe, wie einst Ezechiel die verstreuten Knochen des Volkes Israel sich durch das Wirken des Hl. Geistes mit Sehnen, Fleisch und Haut überziehen sah, in ihrem Geist die Gestalt des Spiels beim Mitdenken der

³⁶⁵ Erinntert sei nochmals daran, dass das Mahl schon im Ersten Testament ein gewichtiges Heilsbild, in der Verkündigung Jesu aber das eschatologische Heilsbild schlechthin ist, und zwar in Korrespondenz zu seiner Praxis.

³⁶⁶ Dabei deutet er selbstverständlich die Eucharistie als ganze, nicht etwa nur den Kommunionempfang. – Es ist unbegreiflich, wie man angesichts dieses (Gesamt-)Befunds den Mahlcharakter der Eucharistie marginalisieren kann. Ist denn der Empfang der Gestalten von Brot und Wein ein unkultiviertes, animalisches Fressen, wenn er kein Mahl (in sakramentaler Stilisierung) ist? Tertium non datur! Würde man für einmal anthropologisch konkret und nicht versteckt cartesianisch denken, würde man die ganze Absurdität dieser Auffassung rasch bemerken. Gott sei Dank war der hl. Thomas ein viel grösserer „Materialist“ als solche spiritualistischen Cartesianer, weil er auch die höchsten und sublimsten Höhen der eucharistischen Spiritualität in Materie und Sinnlichkeit (in der konkreten Aufnahme von Nahrung nämlich) verwurzelt sein liess.

beiden folgenden Teile dieser Studie immer wieder neu erstehen zu lassen. Dafür bieten die Stichworte eine Memorier- und Evokationshilfe.³⁶⁷

Die drei und sechs Stichworte stammen aus bedeutenden Beiträgen zur Theorie des Spiels. Sechs Merkmale fand der Pädagoge Hans Scheuerl nach einem Durchgang durch die Weite und Breite der spieltheoretischen Literatur, die bei Autoren der verschiedensten Herkunft, Richtung und Fragestellung doch immer wieder auftauchten und die sich tatsächlich als tauglich erwiesen, die Gestalt des Spiels phänomenologisch zu entfalten. Diese sechs Merkmale, die in der Tat Kernelemente einer phänomenologischen Annäherung an das Spiel darstellen, hat der Psychologe Rolf Oerter im Sinne der grösstmöglichen Sparsamkeit der operationalen Unterscheidbarkeit des Spiels noch einmal auf drei reduziert.

Scheuerl nennt als konstituierende Momente der *Bewegungsgestalt* des Spiels:³⁶⁸

1. das Moment der Freiheit,
2. das Moment der inneren Unendlichkeit,
3. das Moment der Scheinhaftigkeit,
4. das Moment der Ambivalenz,³⁶⁹
5. das Moment der Geschlossenheit,
6. das Moment der Gegenwärtigkeit.

Rolf Oerter nennt zur operationalen Unterscheidung von Spielen:³⁷⁰

1. Handlung um der Handlung willen,
2. Wechsel des Realitätsbezugs,
3. Wiederholung und Ritual.

Man beachte immer:

- Die Selbstzwecklichkeit der Gesamtgestalt des Spiels schliesst seine inneren Organisation nach Zweck und Mittel nicht aus. Seine Gegenwärtigkeit färbt aber

³⁶⁷ Ich meine, es sei nicht ungehörig, an dieser Stelle Leserinnen und Leser zu bitten, sich die sechs und drei Stichworte, dazu ein paar weitere basale Aussagen über das Spiel einzuprägen. Es erleichtert die weitere Lektüre erheblich: Es ist auf Grund der eminenten Gestalthaftigkeit des Spiels eigentlich unmöglich, mindestens aber von dauernden Missverständnissen bedroht, abstrakt vom Spiel zu reden. Sofern dies unvermeidlich ist, sollte man sich immer wieder korrigierend die Gestalt vergegenwärtigen.

³⁶⁸ Scheuerl (1990), 65–102.

³⁶⁹ Wir haben es als Spannungsmoment des Spiels diskutiert.

³⁷⁰ Oerter (1999), 3–18.

seine – mögliche – instrumentelle Organisation um: Das Gehen zu einem Ort wird zum – spielerischen, theatralen oder liturgischen – Schreiten.

- Gelingende Spiele bilden eine „Oase des Glücks“ (Eugen Fink). Sie sind der vektoriellen Gerichtetheit des menschlichen Lebens in eigentümlicher Weise entnommen. In ihrem Glückscharakter weisen sie eine ebenso eigentümliche Nähe zum letzten Ziel auf.
- Spiel ist ein Schwellenphänomen zwischen Vitalität und Humanität. Der Grund des Spiels ist vorhuman. Aber bereits der vorhumane Grund präfiguriert Hochgestalten des Menschseins. Als Schwellenphänomen kann das Spiel vielfältige Gestalten annehmen, die von der Harmlosigkeit, manchmal auch Banalität des Zeitvertreibs bis zur höchsten Höhe des Humanums reichen, von der Perversion bis zur Weisheit, in der sich die Gestalten des Sittlichen zugleich transzendieren und vollenden.
- Der Scheinhaftigkeit des Spiels eignet eine unaufhebbare dialektische Schwebelage zwischen dem Schein als Nichtigkeit der blossen Mimesis und Schein als Erscheinung bis zur Epiphanie.
- Das Spiel konstituiert eine „andere“ Welt in der Schwebelage des Scheins. Die Imagination, die dem zugrunde liegt, wird im Spiel *agiert*.
- Die Dialektik des Scheins lässt in der Reflexion auf das Spiel die Frage nach der wahren Wirklichkeit aufbrechen.
- Im Gegenstandsbezug des Spiels liegt die elementarste Form der symbolisierenden Tätigkeit.
- Die Handlungsform des Spiels wird übergrieffen durch seine Bewegungsgestalt, die wir nicht einfach hervorbringen, sondern an der wir handelnd rezeptiv teilhaben, wenn das Spiel gelingt. Die grundlegende Bewegungsgestalt ist das „hin und her“.
- Wir spielen nicht nur, der Gegenstand / die Partner spielen mit uns. Schliesslich: Wir werden gespielt. Das Spiel spielt sich.
- Spiel entsteht also, indem wir handelnd in seine Gestalt involviert und integriert werden. Spiel vermittelt damit, zunächst ganz formal verstanden, Teilhabe.

Mit all dem ist die Vorgabe gemacht, die wir nun liturgietheologisch entfalten können. Schlussendlich aber werden sich die Theorie des Spiels, seine liturgietheologische

Entfaltung und die Rolle der Liturgie in der Ökonomie des Heils in einer
sophiologischen Perspektive gegenseitig beleuchten (Teil H).

E. Patristische Vergewisserung

I. Eine patristische Fallstudie – die Theologie der Taufe in den mystagogischen Katechesen des Cyrill von Jerusalem unter spieltheoretischem Aspekt

Wir bereiten unsere Analyse Cyrills vor durch einen kurzen Blick auf einen Text des Hieronymus und einen frühmittelalterlichen des Notker Balbulus. Sie dienen zum Beleg, dass auch der *Begriff* des Spiels im liturgischen Bereich zwar selten ist, aber nicht völlig ausfällt. So reizvoll eine eingehende Interpretation bei beiden Texten wäre, müssen wir uns auf ganz wenige Sätze beschränken, die vor allem auf unsere Phänomenologie des Spiels zurückverweisen. Höchst bedeutsam scheint uns jedoch eine Stelle bei Beda Venerabilis, die im Zusammenhang der Taufliturgie ausdrücklich von ludus spricht. Ihre Struktur verweist zurück auf einen durchgehenden Zusammenhang in patristischer Zeit, vor allem in der klassischen Tauftheologie des 4. und 5. Jahrhunderts. So dient uns dieser Text Bedas zur Vorbereitung der Analyse Cyrills. Dort, wo das Wort „Spiel“ fehlt, ist die *Sache* dennoch völlig präsent.

1. Spiel und Liturgie in älterer Zeit: Begriffliche Fehlanzeige mit Ausnahmen

Hugo Rahner hat in seinem Essay „Der spielende Mensch“ das patristische Material für eine Theologie des Spiels versammelt.³⁷¹ Dieses Material ist erstaunlich und reichhaltig. Es sind oftmals kühne, letzte Zusammenhänge berührende Aussagen, die hier angeführt werden können. Es sind Wendungen, die mit dem Stichwort „Spiel“ jeweils eine ganze Sicht der Welt transportieren in christologischer, kosmologischer und eschatologischer Hinsicht.³⁷²

Wenig *direktes* Material scheint es auf den ersten Blick – auch über die patristische Epoche hinaus – jedoch für die Thematik zu geben, die uns hier unmittelbar interessiert: Liturgie und Spiel. Allerdings: Dem Thema der spielenden Kirche ist bei Hugo Rahner ein ganzes Kapitel gewidmet.³⁷³ Hier tauchen auch Texte auf, die dann doch ganz direkt von liturgietheologischer Relevanz sind.

³⁷¹ Aber nicht nur dieses sondern auch vorchristlich-antikes, mittelalterliches und manches mehr.

³⁷² Vgl. auch unseren bibliographischen Essay.

³⁷³ Rahner (1990), 44–58.

a) Eine Ausnahme in patristischer Zeit: Hieronymus

Hieronymus, der sicher einer der gelehrtesten, aber nicht immer der tiefstinnigste unter den altkirchlichen Schriftauslegern ist, gerät in einer Auslegung von Sach 8,5 für einmal in eine beinahe visionäre Schau: „Und die Strassen der Stadt Jerusalem werden erfüllt sein von Knaben und Mägdlein, die da spielen auf ihren Strassen.“³⁷⁴

Das Stichwort der Stadt evoziert in ihm einen politisch-ekklesiologischen Vergleich, der gleichzeitig ein erstaunliches Gespür für die Voraussetzungen des Spiels aufweist, wie wir sie in Teil D entwickelt haben und die Kirche als Ort eines eschatologischen Friedens ausweist. Solcher Frieden ermöglicht ein Spiel, das offensichtlich nichts anderes ist als die Liturgie der Kirche. Freude übersetzt sich spielend in Leibhaftigkeit,³⁷⁵ in darstellendes Handeln also. Liturgie wird als Tanz vor dem Herrn im Dreierhythmus – dem alten Freudenrhythmus – begriffen:

„Die Strassen werden erfüllt sein von Knaben und Mägdlein, die spielen. Das aber geschieht nur dann, wenn die Städte einer Sicherheit und eines tiefen Friedens geniessen: denn dann feiert auch das ungebundene Jugendalter die Freude des Staates mit in Spielen und Tanzreigen. Dies aber dürfen wir anwenden auf die Kirche, von der ja geschrieben steht: ‚Glorreiches wird gesagt von dir, du Stadt Gottes‘ (Ps 86,3). In ihr schafft sich die Freude des Geistes einen Ausdruck in der Geste des Körpers, und ihre Kinder werden im Tanzschritt des Dreitakts (*tripudiante saltatu*) mit David sprechen: ‚Tanzen will ich und spielen vor dem Antlitz des Herrn.‘“³⁷⁶

Es wird unsere Aufgabe sein, bis zum Ende unseres Traktats diese grossartige Schau theologisch in ihren Elementen und in deren Zusammenspiel einzuholen.

b) Ein frühmittelalterliches Zeugnis: Notker Balbulus

Schon in das Mittelalter gehört ein in höchstem Mass verdichtetes lyrisches Bild in einer Sequenz des Notker Balbulus für die Ostervigil. Es ist wiederum im Sinne unseres Teils D anthropologisch sensibel (Behütung, Friede) und fasst in grandioser Bildfindung die (Oster-) Liturgie der Kirche als Spiel auf: Liturgisch spielt die Kirche behütet im

³⁷⁴ S.u. Anm. 376.

³⁷⁵ Die herrliche und genaue Formulierung des Hieronymus hat Hugo Rahner quasi zum Motto für sein Büchlein gewählt.

³⁷⁶ Hieronymus, In Zachariam II, 8. Zit. nach Rahner (1990), 47f.

Garten unter dem Weinstock und damit in einem zugleich sakramentalen, österlichen, eschatologisch-christologischen wie auch protologisch-paradiesischen Rahmen:

Ecce sub vite
amoena, Christe
ludet in pace
omnis Ecclesia
tute in horto.

Hugo Rahner übersetzt:

Sieh, unter dem lieben
Weinstock, o Christus,
spielt voller Frieden
behütet im Garten
die heilige Kirche.³⁷⁷

Auch dieses theologisch und poetisch so genial verdichtete Bild kann uns als Zielvision für den ausstehenden Rest unserer Arbeit dienen.

c) Einweisung in den strukturellen Zusammenhang: ein Text des Beda Venerabilis

In den nächsten, zweiten Abschnitt werden wir vorbereitet und eingewiesen durch eine Aussage des Beda Venerabilis:

„Nur die Mutter Kirche selbst, die da gebiert, weiss, was geschieht. Für die Augen der Zuschauenden geht ein solcher genau so aus dem Taufbrunnen hervor, wie er hineinstieg, und das ganze Geschehen scheint nur ein Spiel zu sein.“³⁷⁸

„Totumque ludus esse videtur, quod agitur“: Die gesamte sichtbare Aktion der Taufliturgie erscheint dem Zuschauenden als Spiel. Der Grund dafür: Keine reale Veränderung wird sichtbar. Deshalb ist die Akzentsetzung in der Übersetzung durch Hugo Rahner völlig korrekt: „scheint *nur* ein Spiel zu sein“. Die Logik dieser Aussage setzt allerdings für ihre Gültigkeit voraus, dass dem Hinein- und Heraussteigen aus dem Taufbrunnen mehr an Bedeutung gegeben worden ist, als der Verweis auf die tatsächliche Veränderung, die durch die Berührung mit Wasser ja nun unbestreitbar eintritt: Man wird nass. In diesem Sinne stiege man keinesfalls so aus dem Taufbrunnen wieder heraus, wie man eingestiegen ist.

³⁷⁷ Rahner (1990), 48.

³⁷⁸ „Sola haec Ecclesia Mater, quae generat, novit. Caeterum oculis inspicientium videtur exire de fonte qualis intraverit, totumque ludus esse videtur, quod agitur.“ Beda Venerabilis, Homilie 12, zit. nach Rahner (1990), 50.

Diese Feststellung ist im Blick auf das Verständnis der Stelle nun keineswegs trivial. Denn nur, wenn die Bedeutungszuschreibung wesentlich höher liegt als die sichtbar eintretende Veränderung, hat die Aussage Bedas einen Sinn. Tatsächlich steckt diese Bedeutungszuschreibung im ersten Satz: Die Kirche gebiert. Gemeint ist natürlich: Die Taufe wird als Wiedergeburt verstanden. Das Heraussteigen aus dem Taufbrunnen lässt einen *neuen* Menschen hervorgehen. Dies ist die Bedeutungszuschreibung. Von ihr wird nichts sichtbar. Der neue Mensch scheint tatsächlich einfach nur der alte zu sein. Die Taufe ist kein Jungbrunnen, in den ein alter Mensch einsteigt, um einen sichtbar verjüngten aussteigen zu lassen. Oder doch? Tatsächlich alles *nur* ein Spiel? Mutter Kirche *weiss* doch, was sie in Wahrheit getan hat: Ein Kind geboren. Und Wissen heisst hier wohl: eine Realität unmittelbar als gegenwärtig erfassen. Also doch kein Spiel?

Aber diese wirkliche Veränderung der Realität, um die Mutter Kirche weiss, geschieht *nur*³⁷⁹ durch eine Aktion, die sie schlechterdings nicht unmittelbar sichtbar werden lässt. Wir können also nicht einfach beruhigt zur geglaubten Wirklichkeit übergehen, um die äussere Gestalt hinter uns zu lassen. Die geglaubte Wirklichkeit ist genau an sie gebunden, ohne in ihr unmittelbar zu erscheinen.³⁸⁰ Ohne die äussere, sichtbare Aktion, die aber nichts davon sichtbar werden lässt, ist auch die geglaubte Wirklichkeit nicht da. Paradox über Paradox!

Tatsächlich verweist uns Beda hier auf eine ontologische Schwebel, die in diesem Äon nicht aufhebbar ist. Angezeigt wird eine auf den ersten Blick paradoxe Synthese zweier Schichten der Wirklichkeit. Genau sie aber ist für unseren heilsökonomischen Ort charakteristisch. Es ist die Struktur von Sakramentalität, die hier aufscheint. Wenn wir in der Aneignung der Formulierung Bedas zunächst möglichst in ihrer Nähe bleiben, dann heisst das: In der Liturgie der Taufe, ihrer „actio“, wird durch den nichtigen Schein des Spiels die eschatologische Wirklichkeit der Wiedergeburt des neuen Menschen vermittelt.

³⁷⁹ Normalerweise! Die Frage von Taufvotum und Bluttaufe ist hier nicht zu diskutieren.

³⁸⁰ Es ist klar, dass sich von hier aus genau jene problematischen Formen der Sakramententheologie ergeben, die den synthetischen Charakter dieser Struktur unterlaufen, indem sie den Zusammenhang nur noch okkasionell und voluntaristisch herstellen, anstatt sie als eigenen Modus von Wirklichkeit zu analysieren. Wir haben gesehen, wie Thomas sich gerade auf intensivste Weise um die Aufklärung dieses synthetischen Charakters müht – und damit m.E. an dieser Stelle tatsächlich den Reichtum der patristischen Reflexion einbirgt, indem er ihn in der Idee des instrumentalursächlichen Zeichenhandelns begrifflich auf den Punkt bringt.

Wir haben bewusst so formuliert, dass der paradoxe Charakter dieses Vorgangs hervortritt. Aber wir haben durchaus nicht überspitzt. Paradoxien entstehen immer, wenn zwei Bereiche der Wirklichkeit nicht einfach nebeneinander liegen, sondern wenn sie sich lebendig berühren, eine echte Grenze da ist, die *bleibt*, und *zugleich* eine Bewegung über diese Grenze hinweg stattfindet. In der ruhigeren Sprache der Analogie handelt es sich um die Logik der Teilhabe. Die Vermittlung dieser Teilhabe geschieht nach dem in den Teilen B und C Erarbeiteten sakramental durch instrumentalursächliches Zeichenhandeln im Modus der Darstellung. In Bedas Homilie stoßen wir nun auf seine integrierende Gestalt. Diese Gestalt ist das Spiel.

Diesen Gedanken wollen wir hier noch nicht systematisch entwickeln, sondern lediglich in ihn einüben. Was sich bei Beda im Begriff des Spiels explizit anzeigt, davon lebt die klassische Tauftheologie des 4. und 5. Jahrhunderts vor allem im Osten (aber auch Ambrosius im Westen ist hier zu nennen). Was sich jedoch zeigt, ist eine Grundstruktur sakramental-liturgischen Denkens, deren Bedeutung über den Rahmen dieser Periode und den Bereich der Tauftheologie weit hinaus geht. Diese Grundstruktur kristallisiert sich aus im Begriff des Spiels, obwohl der Begriff selbst dort gar nicht – anders als bei Beda – unmittelbar fällt.³⁸¹ Damit diese Struktur sichtbar wird, wollen wir die Tauftheologie der zweiten mystagogischen Katechese des Cyrill (oder Johannes) von Jerusalem unter spieltheoretischem Aspekt analysieren. Dieser Text erweist sich in dieser Hinsicht als besonders aufschlussreich, ist aber in seinen entscheidenden Aussagen andererseits sehr typisch für die klassische Tauftheologie dieser Periode. Im Licht der oben in Teil D entwickelten Phänomenologie des Spiels knüpft Cyrill die entscheidende Wendung seines Gedankens genau an die paradoxe Struktur, die Beda unter das Wort „ludus“ fasst. Bleiben wir also noch ganz kurz bei Beda!

Wir sagten: Hugo Rahner setzt den Akzent der Aussage richtig, wenn er mit „nur ein Spiel“ übersetzt. Allerdings ist diese Akzentuierung insofern auch nicht ganz unproblematisch, als es tatsächlich zwar um eine ontologische Minderung oder Schwäche geht, wir aber deshalb sofort geneigt sind, in einem Schnellschluss den Blick allein auf das wahre Wissen der Kirche um die sakramentale Wirklichkeit zu lenken.

³⁸¹ Soweit mir das Quellenmaterial bekannt ist. Der Gedanke ist allerdings so sehr mit Händen zu greifen, dass Burkhard Neunheuser im HDG IV, 2 (Taufe und Firmung) eine einschlägige, sehr bedeutsame Stelle in der oratio catechetica magna Gregor von Nyssas einmal, sachlich völlig richtig, mit „spielen wir nachahmend“ übersetzt, obwohl der griechische Text nicht unmittelbar ein entsprechendes Verb für „spielen“ hat (sondern lediglich für „nachahmen“), vgl. Neunheuser (1983), 80.

Dann entging uns aber die verborgene Dialektik von Bedas Aussage! Denn es ist nicht ohne Bedeutung, dass die Phänomenalität der liturgischen Feier unaufhebbar als Spiel erscheint. Muss uns dabei ihre ontologische Schwäche, die sich in dem „nur“ ausdrückt, eigentlich irritieren? Genau das ist die entscheidende Frage! Sie lässt sich nur beantworten, wenn wir zunächst im Licht unserer Phänomenologie des Spiels klären, an welches Moment der Spielgestalt Beda in seiner Aussage eigentlich anknüpft.

Gerade haben wir selbst akzentuiert: Beda evoziert mit seinem Bild von der gebärenden Kirche die grosse Aussage von der Taufe als Wiedergeburt. Aber die Taufe ist kein Jungbrunnen. Von der Erneuerung des Menschen wird nichts sichtbar – *nur* ein Spiel also. Denn die Wiedergeburtssage wird untrennbar mit dem Vollzug selbst verbunden. Die Phänomenalität des liturgischen Vollzugs erscheint für Beda somit als blosser *Nachahmung*. Es wird eine Wirklichkeitsbehauptung im Zusammenhang mit dem Taufvorgang gemacht – Wiedergeburt nämlich –, die auf der Ebene der Erscheinung nicht eingelöst werden kann: Wiedergeburt wird auf der Ebene des erscheinenden liturgischen Vollzugs *lediglich symbolisch dargestellt*. Er ist *nur* Darstellung, Nachahmung, er ist – und in der Gräzisierung fällt das entscheidende Stichwort auch für den weiteren patristischen Horizont – blosser *Mimesis*.³⁸² Worauf Beda also zielt, ist die Nichtigkeit des mimetischen Scheins. Wir erinnern uns dabei an die unaufhebbare Doppeldeutigkeit der Scheinhaftigkeit des Spiels. Blicke ich vom Moment der Mimesis her auf das Spiel, dann geschieht dies auf dem Hintergrund der Ontologie des Alltags und seiner Setzungen über den Wirklichkeitscharakter der Dinge und Vorgänge.³⁸³ Das Spiel erscheint dann, insofern es ja selbst auch Tätigkeit ist, als blosser Nachahmung, damit aber als nichtig, als ontologisch schwach. Hier werden

³⁸² Um Missverständnisse aufgrund eines zu groben Begriffsgebrauchs von vornherein auszuschliessen, sei darauf hingewiesen, dass Mimesis hier nie als *realistische* Nachahmung verstanden wird. „Mimesis“ in patristischer Zeit und in unserem Zusammenhang ist *symbolische* Mimesis. Sie ist als solche *immer* anamnetisch qualifiziert. Sie ist die ikonisch agierte Gestalt der Anamnese. Es ist nicht sinnvoll, in patristischer Zeit Anamnese und Mimesis gegeneinander setzen zu wollen. Trotzdem sind sie nicht einfach deckungsgleich. Wir verweisen auf weitere Forschungen zum Aktgefüge der Liturgie.

³⁸³ Mit vollem Recht – mit Unrecht nur dann, wenn diese Setzungen zu absoluten Setzungen über die wahre Wirklichkeit werden. Die Alltagsontologie gerät zum Positivismus. Genau dies ist aber die ständige Neigung unseres erbsündlich versehrten Verstandes – dass wir z.B. die Greifbarkeit der Dingwelt für realer halten als die Wirklichkeit Gottes. So heisst christlich glauben, sich ständig mühen, diese falschen Gewichtungen zurechtzurücken.

bloße Bilder der Wirklichkeit agiert. Aber der Maler ist schon bei Platon³⁸⁴ das schwächste Glied in der ontologischen Kette ...

2. Cyrill von Jerusalem: Mimesis und Ikonizität

a) Die Struktur des Spiels ohne den Begriff: Das Herzstück der zweiten mystagogischen Katechese

Mit dieser ontologischen Schwäche des mimetischen Scheins *spielt* Beda also in seiner Aussage. Er spielt damit? Ja, denn es geht ihm um die Akzentuierung eines höchst paradoxen Kontrasts. Der Nichtigkeit des mimetischen Scheins im liturgischen Spiel entspricht die eschatologische Wirklichkeitsintensität des erneuerten Menschen, um die Mutter Kirche *weiss* als Subjekt der geistlichen Geburt. Die ontologische Schwäche des mimetischen Scheins erweist sich so als ganz und gar dialektisch. Von genau dieser Dialektik lebt die klassische Tauftheologie des 4. und 5. Jahrhunderts – besonders deutlich in der zweiten mystagogischen Katechese des Cyrill (Johannes) von Jerusalem.³⁸⁵

„Seltsames (ξένος) und sonderbares (παράδοξος) Erlebnis³⁸⁶ (πράγματος): Wir starben nicht wirklich, wir wurden nicht wirklich begraben, wir sind auch nicht wirklich als Gekreuzigte auferstanden,³⁸⁷ sondern die Nachahmung (μίμησις) geschah im Bild (ἐν

³⁸⁴ S.u. bei Anm. 406.

³⁸⁵ Für unsere Fragestellung ist das Problem der Autorschaft nicht weiter von Interesse. Wir lassen offen, ob der Text von Cyrill stammt, ob ein cyrillianischer Text von Johannes, seinem Nachfolger, überarbeitet wurde oder ob er ganz von Johannes stammt. Der Einfachheit halber sprechen wir einfach immer von Cyrill. Vgl. zur Forschungslage Georg Röwekamp, Zur Autorschaft der Jerusalemer Mystagogischen Katechesen, in: Cyrill von Jerusalem, FC 7,8–14. Für unsere Frage bedeutsamer ist es, dass zwischen den präbaptismalen und den mystagogischen Katechesen ein Sprung in der Tauftheologie stattgefunden hat.

³⁸⁶ Die Übersetzung, die wir aus FC übernehmen, mit „Erlebnis“ *deutet* – und zwar im Sinne von Röwekamps Verständnis der Tauftheologie Cyrills. Sie ist m.E. philologisch nicht gerechtfertigt. Besser wäre neutraler und zugleich umfassender und wortnäher mit „Geschehnis“ zu übersetzen. Tatsächlich überbetont Röwekamp das subjektiv-erlebnishaft Element. Auch das „nur durch meine Anteilnahme“ evoziert ein einseitig subjektives Verständnis, das dem tatsächlichen Befund bei Cyrill nicht völlig gerecht wird. Denn es geht Cyrill gerade umfassend um das Gesamtgeschehnis der Taufe in der Dialektik von ritueller Gestalt, theologischer Tiefendimension und der Involvierung der Täuflinge. Dies schließt die Erfahrungsdimension mit ein, geht aber nicht darin auf. Gerade in dem zitierten Ausruf lenkt Cyrill den Blick auf das *Gesamtgeschehnis* „Taufe“.

³⁸⁷ Philipp Haeuser übersetzt in der BKV mit: „Wir sind auferstanden, ohne eigentlich gekreuzigt worden zu sein.“ Dies verschiebt den Sinn der Aussage deutlich. Haeusers Übersetzung scheint eine Interpretation anzudeuten, die das Verhältnis von Nachahmung / Wirklichkeit so begreift, dass der Bereich der Mimesis auf die Passion beschränkt wird, die Wahrheit der Heilsgabe aber identisch ist mit der Teilnahme an der Auferstehung, die jetzt schon real ist. Es gibt Hinweise im Text, die für eine solche Auffassung zu sprechen *scheinen* (dazu im folgenden). Wäre die Teilhabe an der Auferstehung jetzt noch unsichtbar – und wie wäre dann wiederum, im Rückschluss, die ja auch Teilhabe vermittelnde Nachahmung der Passion zu verstehen? In 3,2 scheint der Befund gegen Haeuser sogar eindeutig zu werden, denn hier wird *vom Gleichbild* (ομοίωμα) direkt auch die Auferstehung

εἰκόνι), das Heil aber in Wirklichkeit. Christus wurde tatsächlich gekreuzigt, tatsächlich begraben und ist wirklich auferstanden – und all das hat er uns gnädig geschenkt, damit wir, die wir durch Nachahmung (μίμησις) Anteil (κοινωνία) an seinen Leiden erhalten haben, in Wirklichkeit das Heil gewinnen. Überfließende Menschenliebe! Christus empfang an seinen reinen Händen Nägel und litt. Und mir schenkt er ohne Leiden und ohne Mühe, nur durch meine Anteilnahme (κοινωνία) gnädig das Heil.³⁸⁸

b) Der Weg zur Analyse: erste Beobachtungen, eine Warnung und die These

Mit einem Ausruf des Erstaunens lenkt Cyrill den Blick auf die Struktur des Taufgeschehens. Der Ausruf hebt dabei unseren Abschnitt rhetorisch deutlich heraus. Als „paradox“ („wider Erwarten“ – so etwa die Grundbedeutung) und fremdartig erscheint dabei das Taufgeschehen, das einen solchen staunenden Ausruf hervorruft. Genau diese paradoxe und fremdartige Struktur ist es, die Cyrill nun offenlegen wird.

ausgesagt. Auf der anderen Seite akzentuiert Cyrill sehr klar die Teilhabe an der Passion durch Mimesis, in der Regel jedoch *nicht* – anders als an der gerade angeführten Stelle 3,2 – die mimetische Teilhabe an der Auferstehung. Dies spricht dafür, dass Haeuser in seinem Übersetzungsvorschlag doch etwas richtig gespürt hat, ohne es schon genau getroffen zu haben. Dort nämlich, wo in 3,2 die Teilhabe an der Auferstehung im Gleichbild steht, findet sich sonst die Aussage von der Realität des Heils. In 2,4 wiederum ist es die paradoxe Gleichzeitigkeit von Tod und Geburt (in dieser Reihenfolge!), die denselben Zusammenhang wiederum anders akzentuiert. Dieses Paradox bildet aber im Duktus der zweiten Katechese gerade den Anlass für unseren Text in 2,5. Damit im Zusammenhang steht die Frage, wie Cyrill Röm 6,5 versteht. Mögliche Optionen spiegeln sich wiederum in den Übersetzungen von Cyrills Text. Röwekamp übersetzt das Zitat von Röm 6,5 bei Cyrill in 2,7 im Blick auf den zweiten Versteil im Sinne des logischen Futurs: „Wenn wir schon mit eingepflanzt sind in das Gleichbild seines Todes, werden wir es auch in das seiner Auferstehung sein.“ Dies würde 3,2 entsprechen, wenn man das Futur wirklich ausschliesslich logisch und nicht zeitlich versteht. M.E. entspricht dies jedoch nicht dem unmittelbaren Kontext in 2,7, wo es in Cyrills Text ausschliesslich um das Gleichbild des Todes und des Leidens im Gegenüber zur Wirklichkeit des Heils geht – und es ist auch für das Verständnis des Römerbriefes selbst letztlich nicht zu halten. Haeuser übersetzt hingegen wörtlich mit einfachem Futur: „Wenn wir nämlich eingepflanzt worden sind der Ähnlichkeit mit seinem Tode, werden wir es auch sein mit seiner Auferstehung.“ Hier würde das einfache Futur in Spannung treten zu seiner eben zitierten Übersetzung von 2,5! Möglicherweise hängen die unterschiedlichen Akzentuierungen bei Cyrill selbst, die wir gerade benannt haben und die man nicht vereinheitlichen sollte, mit einer sensiblen Wahrnehmung der unterschiedlichen Akzentuierungen schon innerhalb des Corpus paulinum zusammen: 3,2 entspricht dann („mitauferstehen“) der Redeweise der Deuteropaulinen. Und Cyrills andere, regelmässige Betonung der mimetischen Teilhabe gerade am Leiden im Gegenüber zur Wirklichkeit des Heils entspricht dann seiner Auslegung von Röm 6,5 und des Kontextes dieser Stelle. Die Realität des Heils stünde nicht einfach für die noch ausständige Auferstehung (wie Haeuser mit seiner anfangs zitierten Übersetzung von 2,5 suggeriert), sondern für die paulinische Neuheit des Lebens (Röm 6,4), in der zu wandeln ist – und die der ontologisch-ethische Impuls ist, der aus der Todesteilhabe der Taufe erwächst und die an anderer Stelle zusammenfassend deuteropaulinisch als wirksame Teilhabe am *Gleichbild* der Auferstehung formuliert werden kann, ohne mit dieser Formulierung den eschatologischen Vorbehalt von Röm 6,5 zu verletzen. – Wir sollten uns also für unterschiedliche Akzentuierungen offenhalten, die schon im Corpus paulinum vorgezeichnet sind und die Cyrill auf seine Weise sich bewusst oder halb bewusst aneignet.

³⁸⁸ Cyrill, myst. cat. 2,5. Einfügungen in Klammern: MB.

Das Fremdartige und unerwartet Paradoxe des Taufgeschehens liegt dabei in seiner Zweischichtigkeit oder Zweidimensionalität und ihrem staunenswerten Zueinander. Diese zwei Schichten oder Dimensionen stehen in bestimmter Hinsicht in einem starken Kontrast, andererseits sind sie untrennbar miteinander verknüpft. Zwei zentrale Begriffe, die Cyrill hier benutzt, drücken dabei *gleichzeitig* eine (assymetrische) Relationalität und einen ontologischen Kontrast aus: *Mimesis* und *Eikon*. Inmitten dieses starken Kontrastes der beiden Schichten, die doch miteinander verknüpft sind, vermittelt sich Teilhabe: *Koinonia* – als wirksame Teilnahme am Heilsgeschehen in Christus, am mysterium paschale.

Um zum Verständnis zu kommen, sollte man sich hüten, das, was Cyrill hier ja gerade als überraschend, unerwartbar, seltsam anspricht, in ein Allgemeines aufzulösen. Natürlich ist der Text nicht ortlos, ohne Horizont und Zusammenhang. Aber alles kommt darauf an, dabei die Verknüpfung seiner Begriffe so herauszuarbeiten, dass das Spezifische, „Fremdartige und Paradoxe“ heraustritt, das er mystagogisch zum Ausdruck bringen und vermitteln will.

Eine Gefährdung für ein authentisches Verständnis läge zum Beispiel darin, den Text *zu schnell* auf ein eher vage verstandenes platonisierendes – mehr oder weniger mysterientheologisches – Teilhabemodell hin zu lesen, zu schnell auf Urbild und Abbild als Beziehung solcher Teilhabe. Sowohl vom Horizont als auch im Ergebnis läge man damit nicht einmal falsch – und doch hätte man die eigentliche Pointe des Textes damit unsichtbar gemacht und sie überdeckt.

Umgekehrt bleibt es unbefriedigend, die im Text tatsächlich vorhandenen Gegeninstanzen gegen eine vorschnelle Platonisierung im Sinne ikonischer Teilhabe namhaft zu machen, ohne verdeutlichen zu können, wie gerade *so* die Taufe schlussendlich doch die volle Teilhabe am Heil in Christus vermittelt. Damit ist die theologische Aufgabe formuliert, die der Text stellt.

Macht man sich von Vorurteilen frei, dann ist der Text in sich semantisch eigentlich sehr klar. Deshalb ist er zunächst immanent zu analysieren, und es ist zu vermeiden, eine fremde Kategorialität in ihn einzutragen. Damit ist nicht gesagt, dass solche Kategorien keine Rolle spielen, sondern gefordert, ihre Reichweite durch die genaue Analyse ihres semantischen Zusammenhangs innerhalb des Textgefüges bestimmbar zu machen.

Eine Schlüsselbedeutung kommt dabei dem Begriff der Mimesis zu. Sein Sinn lässt sich am Ende nur spieltheoretisch begreifen. So geraten bei seiner Deutung die Analysen von Cyrills Tauftheologie ohne diese Perspektive auch regelmässig in eine Krise: Obwohl die semantische Struktur in sich völlig klar und durchschaubar ist, wird die dialektische Schwebung des Begriffs – „spielvergessen“ sozusagen – dennoch nicht bewältigt. Entweder man macht ihn, mehr im Sinne des Platonismus Odo Casels als in dem Platons, unmittelbar zu einem Begriff, der eine starke Partizipation ausdrückt oder man rückt ihn aus dem Bereich der Wirksamkeit der Taufe heraus. So bildet die angemessene Deutbarkeit des Begriffs der Mimesis allein durch den Begriff „Spiel“ den einen Teil unserer These.

Entscheidend ist die Einsicht, die den anderen, sachlich-inhaltlichen Teil unserer These im Blick auf die Mimesis bildet: Der Begriff der Mimesis drückt in unserem Zusammenhang ontologische Schwäche aus. *Gerade so* ereignet sich durch ihn Teilhabe am Heil. Genau diese Dialektik macht das Fremdartige und Paradoxe der Struktur des Taufgeschehens aus, die Cyrill zu seinem Ausruf des Erstaunens veranlasst.

Es ist also entscheidend, diese Dialektik zu erfassen – nun, um möglichst grosser Klarheit willen, auch noch einmal negativ ausgedrückt: Weder ist „Mimesis“ primär ein Begriff, der eine starke Form der Partizipation ausdrückt, noch ist seine ontologische Schwäche vom Geschehen der Heilsteilhabe, auf die Cyrill schlussendlich zielt, loszulösen. Und es ist genau dieser Punkt, der unsere systematische, am Leitgedanken des Spiels orientierte liturgietheologische Reflexion auch sachlich vertiefen wird – und an dem viele Interpreten gescheitert sind.

Dabei ist die semantische Determination des Begriffs Mimesis durch den Kontext wirklich eindeutig. Es sind Formulierungen von Verneinungen und von Kontrasten, die die ontologische Schwäche, die der Begriff der Mimesis zum Ausdruck bringt, zur Klarheit bringen. Hinter dem Abschnitt aber steht ein hohes rhetorisches Wollen und Können!

c) Die Analyse des Textes

Versuchen wir den rhetorischen Schwung des Textes und seine Einheit nun nüchtern in mehreren Durchgängen aufzulösen und ihn dabei gründlich zu analysieren:

Gegenstand der Nachahmung ist das ganze mysterium paschale. Akzentuiert wird bei Cyrill besonders das Leiden. Am Beginn von 2,5, genau nach dem staunenden Ausruf, nennt Cyrill „sterben“ und „begraben werden“, dann in zusammenfassender Formulierung des Paschamysteriums „als Gekreuzigte auferstehen“ (im Blick auf die Nachahmung pluralisch). Etwas später wiederholt er die Momente von „gekreuzigt werden“, „begraben werden“ und „auferstehen“. Am Ende von 2,5 spitzt er in einer nochmals analogen Formulierung im Blick auf die konkreten Momente der Passion zu: Christi reine Hände empfangen die Nägel und er hatte Schmerzen.³⁸⁹

Dreimal wird also der Gegenstand der Mimesis benannt. Am Anfang geschieht dies in Form dreier Verneinungen, in der Mitte in dreimaligem Kontrast, am Ende schliesslich in zweimaliger Verneinung. In der dreimaligen Verneinung des Anfangs sind vier Elemente unterscheidbar (einschliesslich Auferstehung), in der Mitte drei (wiederum mit der Auferstehung), am Ende sind es zwei Elemente (wie gesagt: in Zuspitzung auf die konkreten Umstände der Passion, und zwar objektiv – Nägel – und subjektiv – Schmerzen).

In diesem dreifachen Durchgang ist die gedankliche Gliederung des Abschnitts als rhetorische Strukturierung erkennbar. Die staunende Exclamatio des Anfangs führt Cyrill zu einer dreimaligen Umschreibung der fremdartigen und paradox-unerwarteten Struktur des Taufgeschehens. Tatsächlich handelt es sich um die dreifache Umschreibung eines einzigen strukturellen Sachverhalts mit einem deutlichen rhetorischen Gefälle auf den Schluss hin durch – wie schon angedeutet – Verkürzung, Zuspitzung und Konkretisierung. Der fremdartige und unerwartete Charakter des Taufgeschehens ist so erstaunlich, dass er dreimal variierend umschrieben werden muss.³⁹⁰ Dazu gehört auch die Rhythmisierung durch Verneinung und Kontrast, ja selbst der Wechsel in der Verneinung von Formulierungen mit οὐκ bzw. οὐδ zum Alpha privativum ist ein Element der hohen rhetorischen Durchgestaltung des Texts. Wir stehen bei diesem Abschnitt, der das Herzstück der zweiten mystagogischen Katechese darstellt, vor einem kleinen rhetorischen Meisterstück! Die Rhetorik ist dabei ohne Zweifel eine der religiösen Rede, die der mystagogischen Intensivierung dienen will.

³⁸⁹ Röwekamp übersetzt mit „und litt.“ Das ist zwar sicher nicht falsch, aber das griechische Verb heisst konkret „Schmerzen haben, empfinden.“ „Leiden“ ist demgegenüber ein viel allgemeinerer Ausdruck. Röwekamp verdeckt in seiner Übersetzung – obwohl er doch sonst so an der subjektiven Erfahrungsdimension des Textes interessiert ist – die rhetorische Zuspitzung, die im Konkretissimum der Schmerzen Christi (und ihrer sakramentalen Verneinung) liegt.

³⁹⁰ Dabei findet auch ein gedanklicher Fortschritt statt, dazu gleich.

Bleiben wir noch ein wenig bei der rhetorischen Strukturierung des Texts – denn sie führt uns auf direktem Weg zum Sinn der Mimesis! Tatsächlich findet in der variierenden Umschreibung der Struktur des Taufgeschehens doch auch ein gedanklicher Fortschritt statt: Die paradoxe Fremdartigkeit der Taufe und ihrer strukturellen Logik wird offengelegt als Ausdruck des sich schenkenden Gnadenhandelns Christi. Auf der rhetorischen Ebene zeigt sich dabei die Bewegung des Textes im Übergang von der ersten zur zweiten Exclamatio.

Von der ersten Exclamatio aus kommt der Text in Bewegung. Die variierende Umschreibung der Struktur führt zur Freilegung ihres christologischen Kerns, der als subjekthaft schenkende Liebe formuliert wird. So wird das Paradox des Taufgeschehens zum Paradox der Liebe Christi. „O überfließende Menschenliebe“ lautet die zweite Exclamatio, die an der Scharnierstelle von der zweiten zur dritten Umschreibung die erste Exclamatio christologisch determiniert. Die dritte Aussage expliziert dann noch einmal, was damit erfasst ist – und stellt tatsächlich nicht nur eine Variation, sondern in bestimmter Hinsicht auch eine abschliessende Bündelung des Vorherigen dar. Dies entspricht dem rhetorischen Gefälle hin auf diese dritte Umschreibung, die wir bereits angedeutet haben.

Tatsächlich kann die gedankliche Bewegung in den drei Umschreibungen, die von der doppelten Exclamatio sowohl eingefasst als auch ausgedrückt wird, auf der strukturellen Ebene sichtbar gemacht werden. Entscheidend ist dabei das jeweilige Subjekt der Aussage in *Verknüpfung* mit Verneinung und Kontrast.

Den Ausgangspunkt der Aussagenreihe bilden die getauften Christen als Subjekt der Aussage. Von ihnen wird eine dreimalige Verneinung ausgesagt. Dann findet ein Subjektwechsel statt. Nun ist Christus das Subjekt einer dreimaligen positiven Aussage. Diese hat – wie gesagt – kontrastive Funktion. Von hier aus wird Christus als Subjekt der Heilsmitteilung sichtbar. In der dritten Aussage werden beide Ebenen dialektisch verknüpft: Christus bleibt Subjekt der Aussage, kontrastierend werden der positiven Aussage seines Leidens entsprechende Verneinungen auf der Seite der Getauften entgegengestellt. Verbunden mit der Einsicht in den zuspitzenden, konkretisierenden und konzentrierenden Charakter dieser letzten Aussage wird wiederum die hohe rhetorische Durchformung des Abschnitts deutlich.

Was jedoch wird durch diesen ganzen rhetorischen Aufwand erreicht? Wir werden schlussendlich sehen, in welche theologische Tiefen der Text lotet. Zunächst aber wollen wir festhalten, dass der *Skopus* der Aussage darauf zielt, das Paradox des Taufgeschehens als das Paradox der schenkenden Liebe zu verdeutlichen und gleichzeitig Christus als das Subjekt dieser schenkenden Liebe deutlich zu machen. Christus schenkt sich im Geschehen der Taufe, an ihm gewinnen die Getauften so Anteil. Diesem Geschehen entspricht die paradoxe Struktur der Taufe.

Wir werden diesen Faden in unserer theologischen Aneignung wieder aufnehmen. Zunächst jedoch hat dieser Zusammenhang, in dem sich die schenkende Liebe Christi in einer paradoxen liturgischen Struktur zeigt, ihre Scharnierstelle in eben dem Begriff der Mimesis. Fügen wir ihn also nun in den freigelegten strukturellen Zusammenhang ein!

Das, was wir zu Beginn unserer Analyse thetisch gesetzt haben, ist jetzt bereits anfänglich deutlich geworden: Die Mimesis ist der eigentliche Träger der paradoxen Struktur der Taufe. Die Mimesis ist es, die durch Verneinung und Kontrast charakterisiert und dadurch als ontologisch schwach ausgewiesen wird. Gleichzeitig ist sie – und das wird von Cyrill ebenso direkt ausgesprochen³⁹¹ – die Vermittlerin der Teilhabe. Genau dies ist es, was sich als Paradox der schenkenden Liebe Christi erweist.

Erster Schritt: Für den Bereich der Mimesis wird der Wirklichkeitscharakter zunächst dreifach verneint – nicht wirklich (οὐκ ἀληθώς) gestorben, nicht wirklich begraben, nicht wirklich als Gekreuzigte auferstanden. Zweiter Schritt: Genau diese Wirklichkeit wird von dem ursprünglichen Heilsgeschehen in Christus kontrastierend gegenüber seiner liturgischen Mimesis mit Nachdruck (ὀντως) ausgesagt. Dritter Schritt: Was bisher objektivierend ausgesagt wurde in Verneinung und Kontrast, das wird nun konkretisiert und auf die Spitze getrieben in der Weise, dass im wörtlichsten Sinn der Punkt hervortritt, „wo es weh tut“ (aber in der Mimesis eben nicht!) – durch die Hände Christi wurden Nägel getrieben und er hatte Schmerzen. Diesem zusammenfassenden Konkretissimum der Hinrichtung Christi am Kreuz wird die Schmerz- und Mühelosigkeit der Taufe und ihrer mimetischen Gestalt verneinend und kontrastierend gegenübergestellt. – Und doch ist es diese Mimesis, die in ihrer ontologischen Schwäche, ihrer Nicht-Wirklichkeit, die Teilhabe am Heil vermittelt.

³⁹¹ In unserem Text (2,5): „durch Nachahmung Anteil an seinem Leiden“.

Wir sehen jetzt sehr deutlich, wie unangemessen es ist, einerseits die Feststellung zu isolieren, dass die Mimesis die Teilhabe am Heilsgeschehen vermittelt, andererseits nur ihre ontologische Schwäche herauszuarbeiten, ebenso wenig wie es die bloße Feststellung wäre, dass die Betonung der Wirklichkeit des Heilsgeschehens in Christus bis hin zum Realismus der Nägel und Schmerzen eine antidoketische Stossrichtung hat.

Dies alles ist ja richtig! Aber Cyrill geht es ganz offensichtlich gerade um das paradoxe *Zusammenspiel* dieser Faktoren, die ihre Einheit in der schenkenden Liebe Christi haben. Der *antidoketischen* Stossrichtung der Wirklichkeitsaussagen über das Heilsgeschehen in Christus entspricht nämlich wiederum die *Scheinhaftigkeit* der Mimesis.

Cyrill selbst gibt dann eine Zusammenfassung dieser Struktur, die unsere Analyse bestätigt. Wir greifen dabei über unsere immanente Analyse des Abschnitts hinaus und sichern sie auf diese Weise ab. Als guter Pädagoge und Mystagoge gibt Cyrill gegen Ende der zweiten Katechese eine Zusammenfassung des Lernstoffs und fokussiert als Ergebnis,³⁹² um was es ihm bei der rhetorischen Freilegung der paradoxen Struktur der Taufe gegangen ist. Hier fällt jetzt auch ganz explizit der Begriff des Scheins als Kontrastbegriff zur Wirklichkeit des Heilsgeschehens in Christus. Da die ganze gedankliche Strukturierung der entscheidenden Aussagen der zweiten Katechese über diese Kontrastierung geschieht, ist die Sphäre des nicht-wirklichen Scheins keine andere als die der nicht-wirklichen Mimesis im liturgischen Vollzug der Taufe:³⁹³

„Wir sollen folgendes lernen: Christus hat alles, was er ertrug, für uns und zu unserem Heil, in Wirklichkeit und nicht zum Schein (ὅτι ἐν δοκίσει) gelitten, und wir werden Teilhaber seiner Leiden.“³⁹⁴

³⁹² Nach dem wichtigen Zwischenschritt in 2,6 – s.u.

³⁹³ Man hat ein wenig den Eindruck, als ob Cyrill sich scheue, obgleich er doch sachlich zuvor genau diese Aussage gemacht hat, den Begriff des Scheins ganz direkt mit dem Taufritus in Verbindung zu bringen. So spricht er den Zusammenhang nur indirekt, aber unzweideutig aus. Denn die logische Analyse lässt keine andere Möglichkeit zu. Die nicht ganz direkte Aussage liegt offen für die stärkeren Geister, die die Dialektik von Teilhabe und ontologischer Schwäche begriffen haben, schützt aber die schwächeren Geister vor Missverständnissen, die sie im Glauben an die Heilswirksamkeit der Taufe gefährden konnten. Sie ist so vermutlich Ausdruck pastoraler Klugheit und Sorge, jedoch ohne falsche Anpassung.

³⁹⁴ Cyrill, myst. cat., 2,7.

d) Die Mimesis besteht im Agieren von Bildern

Worin besteht dann die Mimesis? Cyrill gibt uns in 2,5 eine wunderbare Umschreibung, die unsere immanente Analyse dieses Abschnitts zu einem vorläufigen Abschluss bringt und die uns erlaubt, historisch und systematisch weitere Horizonte einzublenden und die Analyse damit zu vertiefen. Dabei muss man sich vergegenwärtigen, dass die Mimesis sich auf ein Geschehen bezieht, auf die Ereignisse von Kreuz, Tod, Begräbnis, Auferstehung.

Was also ist die Mimesis, insofern sie sich als liturgische Handlung auf diese Ereignisse bezieht? Wir können es ganz kurz sagen und in unmittelbarer Nähe zum Text: Die Mimesis besteht in nichts anderem als im *Agieren von Bildern*!³⁹⁵

Subjekt dieser Mimesis sind bei Cyrill – dies hat Wenrich Slenczka fein beobachtet³⁹⁶ – dabei immer die Täuflinge, nicht etwa die Taufenden. Allerdings wäre es falsch, daraus zu schliessen, die Mimesis der Täuflinge sei einfach aktives Tun. Sie kennt beide Elemente: Der Täufling entkleidet sich und er bekennt, aber er wird gesalbt und zum Taufbrunnen geführt (wie der tote Christus vom Kreuz zum Grab getragen wurde).

Bemerkenswert ist allerdings die aktivische Formulierung des eigentlichen Kernritus der Taufe im Unter- und Wieder Auftauchen. Denn es ist klar, dass die christliche Taufe empfangen wird, dass sie niemals Selbsttaufe ist.³⁹⁷ Gerade dieser entscheidende Akt ist also Untertauchung (wie auch immer dieser – bekanntlich vieldiskutierte – Akt genauer ausgesehen haben mag) und nicht einfach selbst vollzogenes Untertauchen. Dennoch gebraucht Cyrill grammatisch eine aktive Verbform.

Tatsächlich wird hier jedoch keine Aussage über den Taufritus gemacht. (So wie wir von Cyrills Formulierung her auch die Frage nicht beantworten können, ob das Bekenntnis, anders als im Westen, vor dem eigentlichen Taufritus abgelegt wurde – dies ist möglich, aber nicht klar.)³⁹⁸ Daran ist Cyrill schlicht nicht interessiert, denn diesen Ritus hatten ja die Neugetauften noch ganz unmittelbar gegenwärtig. Die mystagogische Erschliessung zielt an dieser Stelle vielmehr auf die Hervorhebung der subjekthaften Involvierung der Täuflinge im Geschehen der Mimesis. Die Täuflinge, die getauft

³⁹⁵ „Die Nachahmung geschah im Bild.“

³⁹⁶ Vgl. Slenczka (2000), 116.

³⁹⁷ Eine Rekonstruktion des Jerusalemer Taufritus findet sich in jüngerer Zeit in der Monographie von Juliette Day (2007) Anhang, 141–143.

³⁹⁸ Juliette Day entscheidet sich für die westliche Form.

werden (und nicht sich selber taufen), sind dennoch – aktiv, passiv – die Subjekte der Mimesis. Das mimetische Agieren der Bilder integriert die Subjekte in die übergreifende Geschehensgestalt der Taufe. Die aktiven (bis hin zum hochpersonalen, freien Akt des Taufbekenntnisses) und passiven Elemente des Taufritus ergeben für den Täufling insgesamt eine Position der Rezeptivität, die ihn in die Gesamtgestalt der Taufe als *actio*, mithin in ihre Bewegungsgestalt involviert. Diese Involvierung aber öffnet sich für Cyrill bis hin zur Teilhabe am Heil. Und nochmals sei daran erinnert: Es wird sich zeigen, dass dies gerade ermöglicht wird durch die ontologische Schwäche und nicht durch die eigene Stärke des Ritus.

Cyrill stellt über die zweite mystagogische Katechese einen weiteren Begriff, der die Mimesis genauer charakterisiert und ihren Bildcharakter verdeutlicht. Diese Katechese bezieht sich dabei auf die Vorgänge im Inneren des Baptisteriums. Deshalb kann Cyrill ihr Lernziel folgendermassen umschreiben: „Ihr sollt lernen, wofür das, was im inneren Haus mit euch geschah, Symbol war.“³⁹⁹

Cyrill stellt also seine Tätigkeit unter das Stichwort einer mystagogischen Erschliessung von *Symbolen*, genauer: von Symbolhandlungen, in die die Täuflinge involviert wurden.⁴⁰⁰ Das heisst: Symbolon (und seine Erschliessung) gibt hier tatsächlich das Stichwort für den gesamten Inhalt der Mystagogie ab. Wir können folgern: Die Mimesis ist symbolische Mimesis, sie ist symbolische Darstellung oder Darstellung im Zeichen.⁴⁰¹ Dies charakterisiert sie auch insofern weiter, als die Bilder, die agiert werden, deshalb *keinen realistischen Charakter* haben. Die mimetische Darstellung der Passion in der Liturgie der Taufe ist kein Passionsspiel, die die historische Szenerie nachstellen wollte.

e) Mimesis als Spiel

Aber sie ist – nach allem, was wir bis jetzt herausgearbeitet haben – schlicht und ergreifend Spiel. Denn das mimetische Agieren von Bildern *als Bildern* ist nichts anderes als Spiel. Was sonst? Beda hat genau getroffen, wenn er denselben Zusammenhang unter das Stichwort „*ludus*“ gestellt hat!

³⁹⁹ Cyrill, *myst. cat.*, 2,7.2.1.

⁴⁰⁰ „Was (...) mit euch geschah“.

⁴⁰¹ Semeion kann gelegentlich für Symbolon eintreten: 5,3.

An dieser Stelle müssen wir ein Element unserer Phänomenologie des Spiels nachtragen, das wir bewusst für diesen Moment unserer Argumentation aufgespart haben. So kann deutlich werden, wie das liturgisch-mimetische Agieren der Bilder in Cyrills zweiter mystagogischer Katechese und die Phänomenologie des Spiels tatsächlich an entscheidender Stelle in eins zusammenschliessen.

Den Gedanken haben wir in unserer phänomenologischen Arbeit allerdings gründlich vorbereitet. Er stellt eine ähnliche *letzte* Charakterisierung der Spielgestalt dar wie unsere Zusammenfassungen über die Freiheit des Spiels und ihre Integration in eine übergreifende Bewegungsgestalt und über das Spiel als Schwelle zwischen Vitalität und Kultur.

Wir sagten: Der Gegenstandsbezug des Spiels zeigt sich nicht als simpler Gegenüberstand, sondern als emotional dichte Intermediarität. Spielsubjekt und Spielgegenstand sind ineinander verstrickt, sind – ohne zu verschmelzen – perichoretisch ineinander verschränkt. Mithin: Der Gegenstandsbezug ist ein symbolischer. Der symbolische Bezug aber wird konstituiert durch Imagination.

Nun führen wir den Gedanken zu seinem Ziel: Die Imagination bleibt nicht innen. Sie besetzt den Gegenstand. Genauer: Der Spielgegenstand entsteht als Spielgegenstand überhaupt erst durch die Externalisierung der Imagination. Genau dies evoziert seine Intermediarität. Deshalb gilt: „*Gespielt wird nur mit Bildern.*“⁴⁰² Sofern sie sich aber an einen nie völlig beherrschbaren Gegenstand gebunden haben, beginnen auch die Bilder mit uns zu spielen: Gespielt wird nur mit Bildern – darin aber spielen die Bilder auch mit uns. In diesem Spiel der Bilder mit uns beginnen sie die unabschliessbare Unendlichkeit ihrer Sinnmöglichkeiten freizugeben. Denn dies charakterisiert ja das Bild gegenüber dem scharf geschnittenen Begriff, dass es diesen je grösseren Reichtum der Wirklichkeit zu repräsentieren vermag.⁴⁰³ Das Spiel aber ist der Ort, an dem diese

⁴⁰² Buytendijk (1933), 132. „Ich möchte es noch anders sagen: Tier und Mensch spielen nur mit *Bildern*. Ein Gegenstand ist nur insofern Spielobjekt, als er *Bildhaftigkeit* besitzt. Die Sphäre des Spiels ist die Sphäre der *Bilder* und damit die Sphäre der *Möglichkeiten* und der *Phantasie*.“ Ebd., 129.

⁴⁰³ Buytendijk führt in diesem Zusammenhang einen Text von Theodor Haecker an, der die Bedeutung des Bildes so wunderbar auf den Punkt bringt, dass auch wir ihn hier, ausführlicher noch als Buytendijk, zitieren wollen: „Aber es selbst, *als* Bild, welche Beziehungen hat es zur Wahrheit? Nun, eine ganze Skala, aufsteigende von den allerflüchtigsten, vergänglichsten, bis hin zu den bleibenden und ewigen, wie denen vom Kreuze, vom Feigenbaum, von der Sünderin, die die Füsse des Erlösers trocknet mit ihren Haaren, vom Brot und vom Wein, Bilder, in die auf ewig das Leben des Geistes eingeflossen ist. Die Bilder an sich haben ein freieres Verhältnis zur Wahrheit als die Begriffe. Machen wir uns das klar dadurch, dass wir den Begriff des Spieles einführen. Jedermann hat von vorneherein, auch wenn er sich darüber nicht Rechenschaft geben kann, einen geheimen Widerwillen

Möglichkeiten frei werden. Dies reicht unmittelbar bis zu schöpfungstheologischen Implikationen, aber dies ist auch der Grund, warum das Agieren von Bildern den Möglichkeitsraum der Neuen Schöpfung erschliesst und deshalb Spielgestalt und liturgische Gestalt im Agieren der Bilder zusammenschliessen. So gilt: Das mimetische Agieren der Bilder in Cyrills zweiter mystagogischer Katechese ist nichts anderes als Spiel. Denn Spiel entsteht, wenn Bilder als Bilder agiert werden. Auf der Ebene seiner Deutung⁴⁰⁴ bleibt der Text letztlich unverstanden, wenn man diesen Bezug nicht erfasst.

f) Paulinische Logik

Dem Spiel jedoch entspricht die ontologische Schwäche der Mimesis, die zugleich ihre paradoxe Stärke als Ermöglichung von Partizipation ausmacht. Dies gilt es, als theologische Logik paulinischer Denkungsart nun freizulegen.⁴⁰⁵

Wir sagten: Die vorschnelle Lesart des Herzstücks der zweiten mystagogischen Katechese auf die Idee der ikonischen Teilhabe droht die Pointe des Textes zu überdecken. Wir haben nun in der immanenten Analyse des Textes gezeigt, wie in der Diskrepanz von Schwäche und Teilhabe die *paradoxe* Pointe liegt: Genau hier liegt das Unerwartete und Fremdartige. Jetzt können wir auf dem Weg zur theologischen Aneignung des Gedankens zunächst klären, warum dieser Eindruck entsteht. Wir müssen dabei nicht mehr fremde Konzepte in den Text hineinlesen – der textimmanente Befund ist eindeutig –, sondern können auf Konzepte verweisen, die diesen textimmanenten Befund in seinem paradoxen Überraschungsmoment verdeutlichen. Ein

gegen Begriffsspielerei, gegen das Spielen mit Begriffen, und mit Recht. Der Begriff ist der notwendige Bestandteil, der unveränderliche Bestandteil des Urteilens und Denkens, die hinwiederum als ihren letzten Sinn die Wahrheit haben. Eine strenge und nüchterne Eindeutigkeit ist hier sachlich gefordert. Ein gesunder Instinkt in uns hält alle Begriffsspielerei für frivol oder lächerlich oder skurril, für einen Verfall des Denkens. Das Spielen mit Bildern aber? Wer es nicht kann, ist kein Künstler, wer es nicht versteht, versteht die Kunst nicht. Verlangen wir vielleicht, dass die Bilder unserer Einbildungskraft der von uns gekannten Wirklichkeit entsprechen, wie wir die *adaequatio rei et intellectus* fordern? Nein, im Gegenteil, wir alle lieben oft noch mehr die Bilder, die es nicht tun und von denen wir wünschen, dass doch die Wirklichkeit ihnen entsprechen möchte. Diese Spielfreiheit, die wir bei den Bildern haben, entspricht freilich als Spielfreiheit - nicht das einzelne gespielte Bild, sondern im Ganzen – einer höheren Wahrheit, nämlich der, dass der Reichtum der wirklichen sichtbaren Schöpfung sogar gegenüber dem Reichtum der für unserer Einbildungskraft möglichen Bilder noch um eine Unendlichkeit grösser ist als dieser gegenüber dem nur minimalen von uns gekannten Teil dieser Schöpfung.“ Haecker (1958), 302f. – Wer diese Gedanken Haeckers begriffen hat, versteht sofort, warum die Weisheit vor Gott spielt und wieso der spielende Christus bei Gregor von Nazianz den Kosmos mit Bildern schmückt!

⁴⁰⁴ Es gibt natürlich ein unmittelbares Begreifen, ohne dass man den Begriff direkt verwendet. Cyrill selbst muss den Begriff nicht verwenden, um doch innerhalb seiner Logik – grossartig! – zu argumentieren. Notwendig wird der Begriff auf der Ebene des reflexiven Verstehens!

⁴⁰⁵ Es geht uns hier noch nicht um Röm 6 (s.u.), sondern um einen übergreifenden paulinischen Zusammenhang, der für das Verständnis der cyrillianischen Tauftheologie ebenso wichtig ist wie der direkte Bezug auf die Tauftheologie von Röm 6!

Schlüsseltext ist dabei sicher die bekannte und höchst wirkungsmächtige Dichterkritik aus dem zehnten Buch von Platons Staat. Wir haben es bereits einmal gesagt: Der Maler von Bildern ist dort das schwächste Glied in der ontologischen Kette.⁴⁰⁶ In Cyrills Tauftheologie werden zwar keine Bilder gemalt, sondern sie werden agiert. An ihrem ontologischen Status ändert dies jedoch nichts. Der einschlägige Artikel im Historischen Wörterbuch der Philosophie fasst den Befund so zusammen:

„Mimesis ist also das Negativum zur Methexis. Nur insofern das Nachgeahmte (μίμημα) noch teilhat (μετέχει) an der Idee, ist es für den Philosophen von Bedeutung.“⁴⁰⁷

Wir können, von diesem Befund ausgehend, unsere Deutung des paradoxen Überraschungsmoments in Cyrills Offenlegung der Struktur des Taufgeschehens nun noch einmal präzisieren. Worin genau besteht die Diskrepanz?

Tatsächlich ist auch noch die ikonische Mimesis, die aus einer Tätigkeit des Menschen hervorgeht, einbezogen in die Logik der Partizipation. Aber sie vermittelt als blosser Schein nur noch ein Minimum an Teilhabe. Sie ist darin immer noch bezogen auf ihr Urbild, aber eben auf die schwächste denkbare Weise. Dies ist – direkt oder indirekt⁴⁰⁸ – die hintergründige, selbstverständlich akzeptierte Logik von Cyrills Text. Aber auf Grund der Realität der Taufe und ihrer neutestamentlichen Deutung geht diese Logik in Stücke. Sie explodiert förmlich. Die schwächste Form der Teilhabe vermittelt in

⁴⁰⁶ „Ganz gut, bemerkte ich, und recht zupasse kommst du da mit dieser Antwort unserer Untersuchung! Denn zu solchen Künstlern, meine ich, gehört auch der Maler, oder nicht? Jawohl.

Aber, wirst du, glaube ich, einwenden, seine Fabrikate seien keine wirklich wahren; und doch fabriziert auch auf eine gewisse Weise der Maler einen Stuhl, oder nicht?

Ja, freilich, sagte er, aber auch er nur einen scheinbaren.

Wie sieht's dagegen mit dem eigentlichen Macher des Stuhles aus? Nicht wahr, eben stelltest du ja doch den Satz auf, nicht den allgemeinen ideellen Begriff davon, in welchem nach unserer Lehre besteht, was ein Stuhl eigentlich ist, fabriziere er, sondern diesen oder jenen individuellen Stuhl?

Ja, den Satz stellte ich auf.

Nicht wahr, wenn er macht, was eigentlich nicht ist, so macht er auch nichts Wesenhaftes, sondern nur etwas dem Wesenhaften Ähnliches, das Wesenhafte aber nicht; daß aber das Produkt des Stuhlmachers oder das eines anderen handarbeitenden Künstlers eine vollkommene Wesenheit sei, – wenn das jemand behauptete, so würde dieser demnach keine Dinge von Grund und Wahrheit vorbringen.

Freilich nein, sagte er, wenigstens nach den Grundsätzen derer, die sich mit solchen philosophischen Fragen beschäftigen.

Demnach dürfen wir es nicht auffallend finden, daß ein solches Produkt im Vergleich mit dem ewig währenden Sein ein ganz schwaches Sein hat.“ Platon, Der Staat (Politeia), X. Buch, 596e–597a (Bd. 2, 369). – Im Steigerungsschluss ist die ontologische Schwäche des gemalten Stuhles dann noch einmal um eine Potenz höher und erreicht den äussersten Punkt.

⁴⁰⁷ Koller (1980), 1398.

⁴⁰⁸ Das müssen wir hier nicht klären. Aber auf Grund unserer immanenten Analyse ist es eindeutig, dass eine solche Konzeption den selbstverständlichen Horizont von Cyrills Aussagen bildet.

Wahrheit das volle Heil, die schwächste Form der Partizipation die volle Partizipation, das also, was sie niemals von sich aus zu tragen vermag: Paradox über Paradox! Hier zeigt sich die christliche Konzeption der Sakramentalität in ihrer unableitbaren Neuheit. Schwäche wird zur Stärke, die Armut der sakramentalen Gebärden zum Reichtum. Denn genau das ist ja das absolut Unerwartbare: Die platonische Logik der Partizipation wird gesprengt durch die paulinische Logik der Christologie, platonische Metaphysik durch die christliche, sakramental sich im darstellenden, instrumentalursächlichen Zeichenhandeln vermittelnde *oeconomia salutis*.⁴⁰⁹

Drei Texte des Paulus entbergen diese paradoxe Logik:

- „Er aber antwortete mir: Meine Gnade genügt dir; denn sie erweist ihre Kraft in der Schwachheit. Viel lieber also will ich mich meiner Schwachheit rühmen, damit die Kraft Christi auf mich herabkommt. Deswegen bejahe ich meine Ohnmacht, alle Misshandlungen und Nöte, Verfolgungen und Ängste, die ich für Christus ertrage; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark.“ (2 Kor 12,9f)
- „Denn ihr wisst, was Jesus Christus, unser Herr, in seiner Liebe getan hat: Er, der reich war, wurde euret wegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen.“ (2 Kor 8,9)
- „Seht doch auf eure Berufung, Brüder! Da sind nicht viele Weise im irdischen Sinn, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme, sondern das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen, und das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen. Und das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt: das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten, damit kein Mensch sich rühmen kann vor Gott.“ (1 Kor 1,2 –29)

Das Herzstück von Cyrills zweiter mystagogischer Katechese ist also nur begreifbar, wenn man sieht, wie diese zwei Logiken im Hintergrund hier aufeinander treffen und einen „fröhlichen Wechsel und Streit“ miteinander austragen. Aus diesem fröhlichen Wechsel und Streit aber entsteht die neue Logik des liturgischen Spiels.⁴¹⁰

⁴⁰⁹ Dabei wird die Metaphysik – nicht nur die platonische – letztlich nicht zerstört, sondern tiefgreifend transformiert.

⁴¹⁰ *Commercium* als letzte Figur des liturgischen Spiels s.u. in Teil H.

Natürlich werden die Paulustexte, die wir gerade angeführt haben, bei Cyrill nicht direkt zitiert. Es darf nicht einmal als sicher gelten, dass Cyrill bei der Formulierung seines Texts unmittelbar an sie gedacht hat. Genauso gut ist es möglich, dass sie in der Selbstverständlichkeit der christlich gewordenen Denkform subkutan mitschwingen. Aber ohne sie bleibt das paradoxe Moment in Cyrills Mystagogie der Taufe letztlich unerklärlich:

Es ist die Schwäche des mimetischen Scheins, der seine Stärke ausmacht, es ist die Armut des Ritus, die mit dem Reichtum Christi gefüllt werden kann, es ist sein Nichts, aus dem Gott die neue Schöpfung wirkt: „...und all das hat er uns gnädig geschenkt“, „Überfließende Menschenliebe!“, „Und mir schenkt er (...) gnädig das Heil!“

Warum ist das so? Die Scheinhaftigkeit des liturgischen Spiels behauptet sich nicht. Sie ist – in dieser paulinischen Logik – ganz unfähig, sich selbst zu rühmen. Sie ist in ihrer ontologischen Leere, die aus der reinen Setzung der imaginativen Differenz entsteht, offen für Gottes Heil und Gottes Handeln. Ohne Gott würde ihre nichtige Leere ins Nichts sinken. Aber gerade so ist sie reine Verfügbarkeit für Gott und seine Gnade. Deshalb sind die Zeichen ihres Darstellens, ihrer similitudo, reine signa protestantia fidei justificationis. Sie sind die Hohlformen, die Gott die Form ihrer Leere darbieten, die allein er füllen kann. In der performativen Poiesis dieser Hohlform besteht die Eigentätigkeit der Zeichen, die Gott instrumentalursächlich ergreift,⁴¹¹ um in ihnen seine eschatologische Heilsgegenwart zu schenken. Die Gegenwart, die die Welt verwandelt, die aber jetzt noch verhüllt ist und entborgen zugleich in der Zeichenwelt der Liturgie. Auch dem liturgischen Spiel eignet so die unaufhebbare Doppeldeutigkeit der Scheinhaftigkeit, die das Spiel überhaupt kennzeichnet.

Eigentätigkeit der Zeichen als Spiel bedeutet auch: Vollendung der Geschöpflichkeit. Ist dem Menschen sonst – in Arbeit und Kultur, Kampf und Mühe – im Einvernehmen mit seinem Schöpfer ein verantwortliches Mitschöpfertum geschenkt, kommt im liturgischen Spiel seine arbeitende und kämpfende Mittätigkeit sabbatlich zur Ruhe. Seine Verantwortung ist es nun allein gut zu spielen und gerade so verfügbar zu sein für die Theozentrik des schöpferischen Handelns Gottes. Das liturgische Spiel ist dabei die Schwelle, auf der Kontinuität und Diskontinuität von erster und zweiter Schöpfung,

⁴¹¹ Man darf sich dieses Ergreifen jedoch nicht zeitlich vorstellen, ohne Gott kommt auch diese Eigentätigkeit nicht zustande. Das Modell ist die Menschheit Christi, die ihr eigentümliches Wirken niemals ohne den Logos hat.

Schöpfung und Neuschöpfung sich begegnen: Die erste Schöpfung ist spielend beteiligt, in einer letzten Öffnung, die nur das Spiel realisieren kann, für die absolute Theozentrik der Neuschöpfung, die diese Welt nicht anihiliert, sondern radikal verwandelt. Nur das Spiel in seiner paradoxen starken Schwäche und schwachen Stärke ist die Handlungsform, die den Menschen ganz und gar subjekthaft beteiligt sein lässt und die doch zugleich offen ist für Gottes neuschaffendes Handeln.

Die Idee der sakramentalen Heilsgegenwart sprengt die Logik des Spiels nicht. In gewisser Weise vollendet sie sie. Wir erinnern uns an die schwebende, nicht auflösbare Doppeldeutigkeit des Scheins im Spiel: Schein als Nichtigkeit der Mimesis und Schein als Erscheinung – bis zur Epiphanie.

In einem Theaterstück können die Welträtsel in einem Vorgang ungeheurer Verdichtung agiert werden. Was ist dann die damit verbundene Wirklichkeitserfahrung? Weniger oder mehr als die Ontologie der Alltagswelt? So erscheint bereits hier unsere paulinische Logik von Stärke und Schwäche wie in einem natürlichen Vorentwurf. Durch die Setzung der imaginativen Differenz betreten wir den Raum der nichtigen Möglichkeit – aber gerade hier kann sich, in ein und demselben Vorgang, Wirklichkeit so verdichten, dass die natürlichen Vorentwürfe religiöser Epiphanie sich ereignen.

Wir haben es bei Beda gesehen, wenn er ausdrücklich vom ludus spricht: Auch die reine Phänomenalität der liturgischen Zeichenwelt bleibt bis zum Ende in dieser Weise doppeldeutig – allein der Glaube determiniert sie. Ihm allein öffnet sich in der Verhüllung der agierten Zeichen der Raum der Epiphanie.

Verbum caro panem verum verbo carnem efficit,
fitque sanguis Christi merum, et, si sensus deficit,
ad firmandum cor sincerum sola fides sufficit.⁴¹²

⁴¹² Liturgia Horum III, 485 (Ss. Corporis et Sanguinis Christi). – Ich scheue mich hier eine Übersetzung zu zitieren, weil die Bedeutung des Kontrastes von „deficit“ und „sufficit“ deutsch kaum erfasst werden. Die lateinischen Verben haben beide in ihrer Grundbedeutung ein dynamisches Element in sich, das auf einen Vorgang verweist und das etwa mit „versagen“ und „genügen“ nur sehr ansatzweise erfasst ist. In „deficit“ steckt auch ein Vergehen der Sinne, im „sufficit“ ein „ermächtigt sein“, so dass hier tatsächlich so etwas wie eine paradoxe Epiphanie anklingt: ein Erscheinen im Entzug! Hilfsweise die Übersetzung von Liborius Lumma: „Wort ist wahres Fleisch geworden: Brot kann wahres Fleisch nun sein. / In der Kraft desselben Wortes wird zu Christi Blut der Wein. / Ist's den Sinnen auch verborgen, stärkt uns doch der Glaub' allein.“
(<http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/749.html> – Zugriff 10.4.2011).

Die ontologische Schwebung des Spiels jedoch bereitet sie vor: Die Armut der liturgischen Gebärden, gerade ihr Nichts und ihre Schwäche, ihre Unfähigkeit zur Selbstbehauptung macht sie zum Ort eines möglichen Vor-Scheins der neuen Schöpfung.

II. Mimetisches Spiel der Bilder

1. Kontext und Stossrichtung von Cyrills Tauftheologie: Versuch einer Deutung im Horizont des Spiels

a) Cyrills Bild-Theologie

Mit der These vom mimetischen Nachvollzug vor allem des Todes und dann auch der Auferstehung Christi, die in der Schwäche des mimetischen Scheins doch wahre Teilhabe am Heilsgeschehen in Christus vermittelt, setzt Cyrill einen kraftvollen theologischen Akzent. Denn der Kern dieser These ist zwar typisch für die Tauftheologie des Ostens im späten 4. und dann im 5. Jahrhundert (und im Westen bei Ambrosius). Jedoch ist sie zugleich damals auch neu. Cyrill formuliert ihre Implikationen, die wir spieltheoretisch ausgewertet und deren paulinische Logik⁴¹³ wir freigelegt haben, besonders deutlich. Deshalb haben wir, im Blick auf unsere spezifische Fragestellung, seine rhetorisch hoch durchgestaltete Formulierung der mimetischen Struktur der Taufliturgie, im Herzstück der zweiten mystagogischen Katechese, besonders intensiv untersucht. Sie ist exemplarisch nicht nur für die Tauftheologie des 4. und 5. Jahrhunderts, sondern – jenseits ihrer besonderen Akzentsetzungen im Bereich der Tauftheologie und ihrer geschichtlichen Entfaltung – für weite Bereiche des Verständnisses der Liturgie in der Väterzeit: Liturgie agiert Bilder.

Typos, antitypos, imago, figura, similitudo, εἰκών, εἶδος usw. sind alles Begriffe, die mehr oder weniger direkt Bild oder Gestalt meinen. Sie sind ja typisch für die ganze Epoche (aber auch noch bei Thomas ist der Begriff „similitudo“ von zentraler Bedeutung – wie wir gezeigt haben). Bilder und Gestalten sind dabei nicht statisch zu verstehen. Sie werden in der Liturgie agierend vollzogen. Als Bilder stehen sie in einer ontologischen und eschatologischen⁴¹⁴ Relation. Als Bilder stellen sie die Wirklichkeit

⁴¹³ Über ihren selbstverständlichen Bezug zu Röm 6 hinaus, dazu gleich.

⁴¹⁴ Man muss sich dagegen verwahren, die Entwicklung einer Bildtheologie von vornherein als Enteschatologisierung und Platonisierung zu lesen. Wer das behauptet, muss es konkret beweisen. Das Bild an sich kann genauso Vorschein eschatologischer Wirklichkeit sein, wie es eine rein „vertikale“ Beziehung zu einer „himmlischen“ unsichtbaren Wirklichkeit haben kann. Wir haben bereits an Cyrill gesehen, dass man vor schablonenhaften Gegenüberstellungen nur warnen kann.

dar, auf die sie sich beziehen. Sie sind – auch wenn der Begriff gar nicht fällt – Mimesis der Wirklichkeit, zu der sie ontologisch und eschatologisch in Relation stehen. Als Darstellungen des Unsichtbaren und Verborgenen ist die Weise ihres Darstellens symbolisch und zeichenhaft. Ihre Nachahmung ist also nicht realistisch. Als Bilder bleiben sie radikal hinter dem zurück, was sie darstellen. Dennoch integrieren sie schon als Bilder in das symbolisch-zeichenhaft dargestellte und darin agierte Geschehen. Ihre natürliche Wirksamkeit ist der offene Raum für die Teilhabe, die Gott in pneumatischer und christologischer Vermittlung schenkt. Liturgie ist so Spiel an der Grenze der Äonen – auch dann, wenn der Begriff als solcher gar nicht fällt.

Wir wollen im Blick auf diesen übergreifenden Zusammenhang eines patristischen Verständnisses der Liturgie zunächst noch ein wenig der theologischen Stossrichtung in den von Cyrill gesetzten Akzenten nachgehen, um so den Horizont immer weiter zu öffnen. Am Ende steht die systematische Entfaltung und Aneignung des Gedankens über die Väterepoche hinaus.

Wir können mit einer Beobachtung beginnen, die uns unmittelbar auf diese Stossrichtung des Gedankens aufmerksam macht: Bei Cyrill nimmt die These von der mimetisch vermittelten Teilhabe am Tod Jesu sogar innerhalb des katechetischen Zusammenhangs der postbaptismalen, österlichen Mystagogie einen beinahe polemischen Tonfall an, zumindest wird er sehr eindringlich:

„Es meine also niemand, der Zweck der Taufe sei nur die Sündenvergebung und die Verleihung der Kindschaft, so wie die Taufe des Johannes nur die Sündenvergebung gewährte. Vielmehr wissen wir ganz sicher, dass die Taufe so, wie sie Mittel zur Reinigung von Sünden und Vermittlung der Gabe des Heiligen Geistes ist, auch Abbild der Leiden Christi ist. Deshalb verkündete Paulus eben: ‚Oder wisst ihr nicht, dass alle, die wir in Christus hineingetauft wurden, in seinen Tod hineingetauft sind? Begraben wurden wir also mit ihm durch die Taufe‘ (Röm 6, 3f). Vermutlich sagte er das nämlich zu einigen, die meinten, dass die Taufe zwar Vermittlung der Sündenvergebung und der Kindschaft sei, nicht aber auch durch Nachahmung Anteil an den wirklichen Leiden Christi habe.“⁴¹⁵

Ordnen wir den Text in seinen Zusammenhang ein: Die Abschnitte 2,4–7 der zweiten mystagogischen Katechese haben unterschiedlichen Charakter. Alle befassen sich mit

⁴¹⁵ Cyrill, myst. cat. 2,6.

dem eigentlichen Kernritus der Taufe. Terminologisch⁴¹⁶ ist dieser eindeutig als Untertauchung begriffen. 2,4 deutet unmittelbar diesen Ritus. 2,5 legt seine paradoxe Struktur rhetorisch frei. 2,7 dient ganz ausdrücklich („Wir sollen folgendes lernen“ – μάθωμεν) der Lernzielsicherung.

Demgegenüber lässt sich auch klar eine Funktion des gerade zitierten Abschnitts 2,6 ausmachen. Sie ist als „dogmatisch-lehrhaft“ zu bestimmen. Lehrhaft legt Cyrill hier seine Tauftheologie dar, dies aber in der für Cyrill und die Tauftheologie dieser Epoche charakteristischen Zuspitzung:

Die Theologie der Taufe ist nur unvollständig bestimmt, wenn sie als Sündenvergebung und Geistgabe / Vermittlung der Gotteskindschaft verstanden wird. Sie ist entscheidend – nämlich gerade in ihrem Teilhabe vermittelnden Kernritus – Antitypos der Leiden Christi.

Dieses Verständnis der Taufe ist offensichtlich nicht selbstverständlich. Es muss als Element der Lehre nachdrücklich eingeschärft werden: „Es meine also niemand...“; „Vermutlich sagte er [Paulus] das nämlich zu einigen, die meinten, dass die Taufe zwar...“. Paulus, der biblische Hauptzeuge für Cyrills Position, hat in Röm 6 – in der Sicht unseres Jerusalemer Bischofs – dieselbe Aufgabe zu lösen, die auch Cyrill zu bewältigen hat: Er muss ein nur unvollständiges Verständnis der Taufe vervollständigen. Dies zeigt einerseits ein feines Gespür für die Eigenart von Röm 6 als Spitzentext innerhalb der neutestamentlichen Tauftheologie, dessen Aussagen keinesfalls einfach neutestamentliches Gemeingut sind. Andererseits nutzt Cyrill diese Beobachtung rhetorisch, um die Autorität des Paulus nicht nur inhaltlich, sondern auch situativ einzusetzen: Schon Paulus musste diese Vervollständigung geben. Damit ist nicht nur der Inhalt, sondern auch das nicht Selbstverständliche in der Akzentsetzung der Tauftheologie des Cyrill durch die Autorität des Paulus gedeckt.

Tatsächlich ist die intensive Rezeption von Röm 6 in der Tauftheologie damals neu. Der paulinische Text hatte in der Tauftheologie der ersten Jahrhunderte nur eine geringe Rolle gespielt oder er war dort, wo er intensiver ausgelegt wurde – wie im

⁴¹⁶ Ich formuliere deshalb so vorsichtig, weil die Frage nach dem Taufritus in der alten Kirche nach wie vor umstritten ist. Dass es sich bei Cyrill um eine echte Immersion handelt, scheint mir sehr wahrscheinlich. Es ist bemerkenswert, dass Texte, die eine wirkliche Untertauchung nahelegen (und z.T. nicht ernsthaft anders interpretiert werden können), genau in der Zeit erscheinen, in der auch die Tauftheologie von Röm 6 wieder entdeckt wird: Tauftheologie, Bibel und Liturgie bilden einen einzigen Zusammenhang!

Römerbriefkommentar des Origenes –, vornehmlich moralisch, nicht aber im Blick auf die sakramentale Teilhabe gedeutet worden.

Formal scheint Cyrill dabei die Tauftheologie einfach zu vervollständigen: nicht nur Sündenvergebung und Geistgabe, sondern auch Antitypos der Passion. Aber diese Vervollständigung ist keine bloße Ergänzung von Röm 6 her, wie man oberflächlich meinen könnte. Sonst müsste Cyrill nicht so nachdrücklich insistieren. Für ihn ist dieser Aspekt der Taufe offensichtlich von entscheidender Bedeutung. Wieso?

Wir finden die Antwort auf diese Frage in der dritten mystagogischen Katechese. Dort entfaltet Cyrill die Theologie der postbaptismalen Salbung – natürlich wieder indem er mystagogisch den Ritus erschliesst. Zweite und dritte Katechese sind dabei eng miteinander verzahnt. Diese Verzahnung besteht auf der elementarsten Ebene in einer Reihe von Stichwortverbindungen, deren wichtigste – wie wir sehen werden – das Wort „Bild“ betrifft. Mit diesem Begriff wird Cyrill in axiomatischer Kürze eine Formel bilden, in deren Entfaltung wir die Lösung unserer Frage finden.

Zunächst aber wird der Zusammenhang ganz ausdrücklich und direkt durch eine Parallelisierung hergestellt:

„Christus ist wirklich gekreuzigt und begraben worden und auferstanden; euch wird bei der Taufe die Würde zuteil, im Gleichbild mitgekreuzigt und mitbegraben zu werden und mit aufzuerstehen. So ist es jetzt auch mit der Salbung: Jener wurde mit geistigem Öl der Freude gesalbt, das heisst mit Heiligem Geist, der Öl der Freude genannt wird, weil es ja die Ursache geistlicher Freude ist. Ihr aber wurdet mit Myron gesalbt und wurdet so Teilhaber und Gefährten Christi.“⁴¹⁷

Im Hintergrund steht das Herabkommen des Hl. Geistes auf Jesus nach dessen Taufe im Jordan. Diese *wirkliche* „Salbung“ nach der Jordantaufe Jesu wird in der Taufe der Christinnen und Christen abgebildet – und vermittelt so wiederum die Teilhabe am Heil als Geistsalbung und Teilhabe an Christus:

„Nachdem jener [Jesus] sich nämlich im Jordanfluss gereinigt hatte und den Wassern vom Wohlgeruch seiner Gottheit mitgegeben hatte, stieg er aus diesen heraus und erlebte, dass der Heilige Geist selbst auf ihn herabkam. So ruhte Gleiches auf

⁴¹⁷ Cyrill, myst. cat. 3,2.

Gleichem.⁴¹⁸ So auch bei euch: Als ihr aus dem Wasser herausstieg, da wurde euch die Salbung gegeben, das Abbild derjenigen, mit der Christus gesalbt wurde. Das ist der Heilige Geist (...).⁴¹⁹

Und wieder wird in der sakramentalen Ontologie die Wirklichkeit geschichtet und diese Schichten wurden zugleich aufeinander bezogen:

„Denn Christus ist nicht von Menschen mit leiblichem Öl oder Myron gesalbt worden. Vielmehr hat der Vater ihn, den vorbestimmten Heiland der ganzen Welt, mit Heiligem Geist gesalbt.“⁴²⁰

Aber genau durch diesen – mimetischen – Vollzug der Myronsalbung schenkt Gott die Teilhabe am Geist:

„Mit sichtbarem Myron wird der Leib gesalbt, mit heiligem, lebenspendendem Geist wird die Seele geheiligt.“⁴²¹

Dabei ist zunächst festzuhalten, dass die Bildhaftigkeit des Taufritus offensichtlich mehrschichtig zu lesen ist. Wird in der zweiten Katechese der Bezug zur Grabesruhe Christi hergestellt, so hier zur Taufe Christi. Damit blendet Cyrill an dieser Stelle – gegenüber seiner neuen Bezugnahme auf Röm 6 – einen damals bereits traditionellen Bildhorizont ein. Er wird auch in der Ikonographie der Baptisterien weiterhin eine wichtige Rolle spielen.⁴²² Ist das ein Widerspruch? Nein, die Möglichkeit einer solchen mehrschichtigen Bezugnahme ist gerade dem Bild gegeben (vgl. den oben zitierten Text von Theodor Haecker). Überdies ist er neutestamentlich durch die semantischen Dimensionen des Begriffes βαπτισμός gedeckt, der selbst diese Vielschichtigkeit kennt. Ganz direkt wird bei Mt 3,13–17 durch das Wort von der Erfüllung der ganzen Gerechtigkeit bei der Taufe Jesu die Brücke geschlagen.

⁴¹⁸ Diese Aussage hat nicht nur trinitätstheologische Bedeutung, wie die Anmerkung zur Stelle bei Röwekamp nahelegt, sondern hier liegt – im Zusammenhang mit dem Bildbegriff, dazu gleich – die Pointe der liturgisch-sakramentalen Theologie Cyrills. Leider macht Röwekamps Übersetzung der unmittelbar folgenden Wendung – „so auch bei euch“ – die rhetorische Struktur unsichtbar: „Gleiches“ (ομοίω) auf „Gleichem“ (ομοίου). Und euch auf gleiche Weise (ομοίως).“ Bei einem so bewusst gestaltenden Text dürfte dies kaum Zufall sein.

⁴¹⁹ Cyrill, myst. cat. 3,1.

⁴²⁰ Cyrill, myst. cat. 3,2.

⁴²¹ Cyrill, myst. cat. 3,3.

⁴²² Vgl. z.B. die Baptisterien von Ravenna.

Das Taufgeschehen ist also auch bei Cyrill nicht allein Mimesis der dreitägigen Grabesruhe, sondern auch der Taufe Jesu. Mit diesem Bezug aber stellt Cyrill einen konsekutiven Zusammenhang her. Dies ist bemerkenswert und führt uns weiter: Wie auf das Taufgeschehen im Jordan die Salbung Jesu mit dem Hl. Geist folgte, so geschieht es nun auch mit den Täuflingen. Auf die Mimesis der Taufe Jesu folgt die Mimesis der Geistgabe in der Myronsalbung – und auch sie wird mit realer Teilhabe erfüllt.

Der Kernritus der Taufe und die folgende Myronsalbung werden also in ihrem mimetischen Charakter nicht nur parallelisiert, sondern in dieser Parallelität werden sie in einer ikonischen Logik zugleich verknüpft: Die mit Christus im Taufgeschehen gleichgestalteten Täuflinge empfangen so wie er die Gabe des Geistes – die Gleichgestaltung mit Christus ist die Bedingung des Empfangs der Heilsgabe.

Cyrill selbst hat diese ikonische Logik in axiomatischer Kürze formuliert. In dieser Formulierung steckt der Schlüssel zu seiner Tauftheologie, zur Bedeutung von Röm 6, darüber hinaus aber zu seiner Theologie der Liturgie und der sakramentalen Heilsordnung:

„Alles ist bildlich an euch geschehen, weil ihr Bilder Christi seid.“⁴²³

Dieser Satz bildet den zusammenfassenden Zielpunkt der allerersten Einführung in die dritte Katechese. Sie nimmt die dort entfaltete Theologie der Myronsalbung vorweg. Dabei kreist sie um den Christustitel: Die Täuflinge haben in der Gleichgestaltung mit Christus auch Teil an seiner Salbung mit dem Hl. Geist. Sie selber sind „Christusse“ (χριστοὶ) geworden. Dies aber ist bildlich und mimetisch geschehen durch den Antitypos des Hl. Geistes:

„Gesalbte sei ihr dadurch geworden, dass ihr das Abbild des Heiligen Geistes empfangt.“⁴²⁴

Auf diesen Satz folgt der eben zitierte, der die Bildlogik dieses Vorgangs zusammenfassend und axiomatisch auf den Punkt bringt: Ihr seid Bilder Christi, deshalb geschieht alles an euch bildlich. Diese programmatische Aussage über die Bildlichkeit stellt aber auch den Stichwortzusammenhang mit der zweiten Katechese her. Denn in

⁴²³ Cyrill, myst. cat. 3,1.

⁴²⁴ Cyrill, myst. cat. 3,1.

ihrem Herzstück fand sich ja die entscheidende Formulierung, dass die Mimesis im Bild geschieht. Dieser zentrale Punkt wird also hier wieder aufgerufen. Wie ist das Axiom nun im Kontext der dritten Katechese zu verstehen?

Dem grundlegenden Bildsein entspricht eine Totalität weiteren Bildgeschehens. Zwischen beiden wird ein begründender Zusammenhang hergestellt. Weil das grundlegende Bildsein Christi gegeben ist, geschieht auch alles weitere bildlich. In den Sätzen zuvor wurde aber ein konsekutiver Zusammenhang zwischen der Gleichgestaltung in Christus durch die Taufe und der Geistsalbung hergestellt, gipfelnd in dem eben zitierten Satz über den Antitypos des Hl. Geistes. Darauf folgt unser Axiom.

Wir dürfen also so paraphrasieren: Weil ihr in der Taufe grundlegend Bild Christi geworden seid, darum geschieht auch der Empfang aller weiteren Heilsgaben auf bildliche Weise. Mit anderen Worten: Ausgehend von der Bildwerdung des Christen in der Taufe als Gleichgestaltung mit Christus ist die sakramentale Heilsordnung als Bildgeschehen insgesamt eröffnet. Die Taufe ist *ianua sacramentorum* als *ianua imaginum*. Die Liturgie wird insgesamt als Bildgeschehen gedeutet. *Ianua* aber ist die Taufe selbst als Bildwerdung. Die Liturgie als vielfältiges Bildgeschehen hat ihre Grundlage in der *einen* Bildwerdung der Gleichgestaltung mit Christus in der Taufe.

Wie konsequent Cyrill hier denkt, lässt sich an der liturgisch-sakramentalen Öffnung der trinitätstheologischen Spitzenaussage innerhalb seiner Paraphrase der Taufe Jesu ermesen:

„So ruhte Gleiches auf Gleichem. Und euch auf gleiche Weise (...).“⁴²⁵

Die rhetorische Verdichtung dieses Wortspiels mit *ομοίως* expliziert die Theologie unseres bildlogischen Axioms: Durch die grundlegende Gleichgestaltung mit Christus in der Taufe kann auch bei den Täuflingen der Geist „auf Gleichem“ ruhen – natürlich nicht, hinsichtlich des Gleichen, ontologisch,⁴²⁶ denn hier gilt gerade noch einmal alles, was wir über die ontologische Schwäche der Mimesis gesagt haben, wohl aber in der Weise der mimetischen Entsprechung, die Gott mit seiner schenkenden Liebe erfüllt.

⁴²⁵ S.o. bei Anm. 418.

⁴²⁶ Dogmatisch genau: auf Grund einer Einheit der menschlichen Natur in der Hypostase mit dem Logos. (Wir präzisieren hier einfach von der Terminologie einer später entwickelten Christologie aus. Es geht uns ja um den sachlichen Gehalt von Cyrills Gedanken, nicht nur um eine historische Rekonstruktion erster Stufe.)

Allerdings hat die geschenkte Teilhabe in der Taufe den Täufling real verändert. Er ist gnadenhaft, aber wirklich, christusförmig geworden. Er ist – im Sinne unseres Bildaxioms – dauerhaft ein Bild Christi. So ist für Cyrill diese bildhaft-reale Christusförmigkeit die Voraussetzung für den Empfang der eschatologischen Heilsgabe des Geistes.

Von hier aus lässt sich jetzt die Tauflehre in 2,6 rekonstruieren: Sündenvergebung und Geistverleihung / Gotteskindschaft können für Cyrill nicht als isolierte Heilsgaben gedacht werden. Sie haben die Christusförmigkeit zur Voraussetzung. Die grundlegende Gleichförmigkeit mit Christus ist Eröffnung der gesamten sakramentalen Heilsökonomie. Diese Ökonomie aber ist die Ökonomie des Gekreuzigten und Auferstandenen. Es ist die Ökonomie des mysterium paschale, des Übergangs vom Tod zum Leben, die das Leben Christi zur Ganzheit integriert hat und es zugleich eschatologisch vollendet. Diese Ökonomie ist es, die sich durch die Bildwelt der Liturgie vermittelt. Deshalb kann Cyrill auch *nicht allein* auf die traditionelle Vorgabe der Taufe Jesu als Urbild der christlichen Taufe zurückgreifen. Diese selbst erfüllt sich für ihn erst im Pascha Christi: Die eschatologische Bildwerdung der Täuflinge kann nur durch die Teilhabe am Geschehen von Tod und Auferstehung geschehen. Deshalb greifen Cyrill und andere Autoren dieser Zeit auf Röm 6 als die entscheidende neutestamentliche Grundlage für diese Sicht zurück. Deshalb insistiert Cyrill in beinahe polemischem Tonfall darauf, dass es zu wenig ist zu sagen, die Taufe vermittele Sündenvergebung, Gotteskindschaft und Geist. Sie tut es nur, indem sie in Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, integriert.

Damit aber wird deutlich, dass Cyrill hier uns nicht nur gleichsam ad hoc und rudimentär Fragmente eines liturgie- und sakramententheologischen Denkens in patristischer Zeit liefert. Vielmehr steht hinter seiner Mystagogie ein sakramentales und liturgisches Denken, das konzeptionell und dicht ist und das sich bei genauer Lektüre gut rekonstruieren lässt.

Die Insistenz auf Röm 6 hat also einen sakramententheologischen Grund, der sich allgemein so formulieren lässt: In der christlichen Initiation und in der gesamten sakramentalen Heilsordnung werden nicht isolierte Heilsgüter vermittelt. Sondern die Vermittlung aller Heilsgüter geschieht durch die Integration in Christus.

Damit aber wird im ausgehenden 4. Jahrhundert nicht nur Röm 6 äusserlich, hinsichtlich gewisser Motive, rezipiert, sondern es wird tatsächlich der sachliche Impuls der paulinischen Tauflehre wirksam. Wir haben bereits einmal angedeutet, dass die Tauflehre von Röm 6 keineswegs einfach neutestamentliches Allgemeingut ist. Röm 6 ist auch innerhalb des NT ein Spitzentext. Allerdings ist er auch nicht einfach isoliert. Vielmehr könnte man den Zusammenhang von Röm 6 mit dem Spektrum der Motive neutestamentlicher Tauflehre so formulieren: Zentrale Elemente dieser Tauflehre werden auf ihren tiefsten, nämlich christologischen Punkt verfolgt.

b) Taufe als Herrschaftswechsel im Römerbrief

Dabei legt Paulus nicht unmittelbar den Ritus der Taufe aus.⁴²⁷ Sein Verfahren ist eher als im besten Sinne dogmatisch zu fassen: Er führt wichtige Motive urchristlicher Tauftheologie zu Ende. Alle diese Motive, denkt man sie nur radikal, wurzelhaft genug, laufen dann hinaus auf die Teilhabe an Tod und Auferstehung Christi.

Nehmen wir z.B. das Motiv des Herrschaftswechsels und versuchen es paulinisch zu lesen. Die Taufe vermittelt die Zugehörigkeit zu Jesus Christus. Dies ist vielleicht das elementarste und auch – bleibend gültig! – schlechterdings basale Motiv neutestamentlicher Tauftheologie. Denn es ist der theologische Gehalt der ältesten Umschreibung der Taufe, die möglicherweise auch die ältere Taufformel beinhaltet: die Taufe „auf den Namen Jesu“. Die Formel sagt: Wer getauft wird, der gehört von nun an Jesus zu. Dies aber ist keine private Willenserklärung rein subjektiver Natur. Hier wird ein realer Herrschaftswechsel vollzogen. Wer Jesus zugehört, der gehört dem zu, der als der Auferstandene Kyrios ist, der, als der „Herr“, die lebensfeindlichen Mächte des alten Äons endgültig besiegt hat und die auch unser aller Leben als Kinder des alten Äons beherrscht haben. Ein solcher Herrschaftswechsel, zu Ende gedacht, erfasst die Totalität der Existenz. Er geht durch ein Sterben hindurch und führt zu einem radikalen Neuwerden der Existenz. Aber dieser Weg ist nur geöffnet durch das Sterben und Auferstehen Christi. Er kann wiederum nicht privat vollzogen werden, sondern nur in

⁴²⁷ Dies war ein klassischer Streitpunkt in der Debatte um die Mysterientheologie. Die Argumente gegen eine unmittelbar rituelle Auslegung von Röm 6 scheinen uns zu überwiegen. Wir werden jedoch sehen, dass Casel und die Laacher Schule nicht einfach falsch lagen, auch wenn ihre Argumentation vielleicht zu direkt war, wenn sie meinten, etwas bei Paulus unmittelbar festmachen zu können, was sich nur sehr viel vermittelter ergibt. Wir sehen hier entsprechend eine Differenz zwischen Cyrill und Paulus, die dennoch kein Widerspruch ist.

Christus. So führt die Theologie der Taufe als Herrschaftswechsel paulinisch in ihrer eigenen Konsequenz zur Tauflehre von Röm 6.

Dieser Zusammenhang spiegelt sich etwa – in paränetischem Kontext – in Röm 14,7–9:

„Keiner von uns lebt sich selber und keiner stirbt sich selber: Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir leben oder ob wir sterben, wir gehören dem Herrn. Denn Christus ist gestorben und lebendig geworden, um Herr zu sein über Tote und Lebende.“

Diese Aussagen des Paulus sind Spiegelungen der Begründung der Existenz von Christinnen und Christen durch den in der Taufe geschehenen Herrschaftswechsel und der Zugehörigkeit zu Christus. Der Rekurs auf das Paschamysterium und der damit verbundene, auffällige Chiasmus⁴²⁸ liegt in der Fluchtlinie der Tauflehre von Röm 6.

Ein Topos wie der vom „Bad der Wiedergeburt“ führt zu ähnlichen Konsequenzen: Belebung und Reinigung durch ein Bad, die so radikal ist, dass sie als Wiedergeburt benannt werden muss, geht letztlich wieder nur durch den Untergang des alten Menschen, kann letztlich wiederum nicht ohne Anteil am transitus Christi gedacht werden. Denn es ist Gottes neu-schöpferisches Handeln, ohne das alles nur Illusion bleibt, vermittelt durch das Fleisch des Sohns, in dessen Schicksal der Weg geöffnet ist, den man nur gehen kann, indem man Teilhabe an ihm gewinnt, oder besser: geschenkt bekommt.

So zieht Paulus in Röm 6 die letzten Konsequenzen aus den Motiven neutestamentlicher Tauflehre: Sie alle tendieren auf die Integration in Christus durch die Teilhabe am mysterium paschale.

c) Cyrills Mystagogie als Theologie der Liturgie

Genau dieser Impuls ist es, der bei den Vätern des späten 4. und dann des 5. Jahrhunderts wirksam wird. Und sie tun damit einen ganz ähnlichen Schritt wie Paulus selbst: Sie bündeln die vielfältigen Motive der Tauflehre in der *einen* Integration in das mysterium paschale, in Tod und Auferstehung Christi, in der darin geschehenden Gleichgestaltung.

⁴²⁸ Lebt – stirbt / leben – sterben // gestorben – lebendig geworden / Tote – Lebende.

Wo aber liegt der Unterschied? Wir haben ihn bereits einmal angedeutet: Cyrill legt in mystagogischer Absicht unmittelbar den Ritus aus. Dies tut Paulus aller Wahrscheinlichkeit nach *nicht*. Sein Denken ist an dieser Stelle jedoch keinesfalls liturgiefremd, weil die Motive des urchristlichen Taufverständnisses es nicht sind. Sie denkt er ja zu Ende. So finden wir hier ein Urbild des Verfahrens dogmatischer Theologie im besten Sinn.

Von Paulus her denken Cyrill und andere Theologen dieser Zeit nun den Ritus der Taufe und erschliessen ihn mystagogisch. Soll dies nicht nur ad hoc geschehen – was zu einer Theologie rudimentärer und fragmentarischer Natur im schlechten Sinn mangelnder Konsistenz führt –, dann muss dabei die ganze liturgische Welt und die ganze sakramentale Heilsordnung im Blick sein. Wir haben bereits gesehen, wie sehr dies bei Cyrill der Fall ist. So erweist sich Cyrill als echter Theologe der Liturgie.

Das Denken des Ritus von Paulus her geht so weit, dass es ihn sogar in seiner Gestalt zu beeinflussen scheint: Erstmals haben wir – wie schon einmal angedeutet – Zeugnisse, die nur von einer wirklichen Untertauchung her verstanden werden können. Und auch die räumlich-architektonische Einbettung des Ritus zeigt sich beeinflusst, wenn Taufbecken kreuzförmig angelegt werden.

Cyrill und den anderen Vätern mag nicht bewusst gewesen sein, wo sie sich von Paulus unterscheiden. Dies ändert aber nichts am Sachverhalt: Cyrill wird auf diesem Weg zu einem Theologen der Liturgie. Dieser Weg ist die Mystagogie, d.h. die Notwendigkeit, den Ritus selbst zu erschliessen. Zur Theologie der Liturgie aber wird dieser Weg dadurch, dass sie in der deutenden Erschliessung Liturgie denkt: Hinter der deutenden Erschliessung, hinter der Mystagogie steht ein konzeptionelles, denkendes Verständnis der Liturgie als solcher.

Wir müssen diese These schon nicht mehr beweisen. Denn unsere Analysen haben wichtige Elemente eines solchen Verständnisses, ebenso wie ihre übergreifende Bedeutung, bereits freigelegt. Unser Bild ist allerdings lange nicht vollständig. Sehr wichtige Elemente fehlen uns. Nicht gesprochen haben wir etwa bislang über den epikletischen Charakter der Liturgie bei Cyrill, der sehr wichtig ist, und anderes. Allerdings kann eine solche Rekonstruktion der cyrillianischen Theologie der Liturgie hier auch nicht unsere Aufgabe sein. Wir wollen nun unsere Aufmerksamkeit vielmehr

unter unserer spezifischen Fragehinsicht nach der Liturgie als Spiel noch einmal insgesamt auf Cyrill als Theologen der Liturgie richten.

Wir sagten: Die Stossrichtung von Cyrills Theologie der Taufe liegt in der Einsicht, dass in der Taufe nicht allein einzelne, isolierte Heilsgüter (Sündenvergebung, Geistgabe, Gotteskindschaft) vermittelt werden, sondern dass die Vermittlung dieser Heilsgüter viel grundlegender durch die Gleichgestaltung mit Christus geschieht. Der elementare Vorgang ist die Integration in Christus und sein Pascha. Dies ist der paulinische Impuls, der bei Cyrill (und anderen Vätern dieser Zeit) wirksam wird.⁴²⁹

Wodurch nun wird Cyrill im Aufgreifen dieses Impulses zum Theologen der Liturgie? Die Antwort lautet: Indem er in der mystagogischen Erschliessung des Ritus fragt, *wie* das geschieht. *Wie* geschieht die Integration in Christus *durch den liturgischen Vollzug*?

Wir können die Bedeutung dieser Frage und ihrer Beantwortung durch die Mystagogie so formulieren: Die paulinische Tauftheologie, die der Apostel im sechsten Kapitel seines Römerbriefs formuliert hat und die selbst den Höhepunkt der neutestamentlichen Tauflehre darstellt, kommt in der Tauftheologie des vierten und fünften Jahrhunderts liturgietheologisch zu sich. Darin hat sie klassischen Rang. Zugleich wird in dieser Mystagogie der Initiation modellhaft deutlich, was Liturgie überhaupt ist. Denn die Mystagogie ist nicht möglich oder bliebe sehr oberflächlich ohne ein solches konzeptionelles Verständnis von Liturgie.

Der liturgische Vollzug selbst ist es, der theologisch befragt wird. Dies aber nicht – wie eine oberflächliche Lektüre vielleicht meinen könnte –, indem ihm lediglich eine Bedeutung zugeschrieben wird: Dies bedeutet das, jenes ein anderes. Sondern so, dass

⁴²⁹ Man kann den Text Cyrills durchgehen und wird immer wieder auf Bilder stossen, die dieses Moment der Integration in Christus akzentuieren, über die schon genannten Zusammenhänge hinaus, etwa wenn Cyrill die präbaptismale Salbung als Teilhabe am guten Ölbaum Christus beschreibt: „Dann, nachdem ihr euch ausgezogen hattet, wurdet ihr von Kopf bis Fuss mit exorzisiertem Öl gesalbt und erhieltet so Anteil am guten Ölbaum Jesus Christus. Denn ihr seid vom wilden Ölbaum abgeschnitten und in den guten Ölbaum eingepfropft worden. So erhieltet ihr Anteil an der Lebenskraft des wahren Ölbaums (vgl. Röm 11,17–24).“, Cyrill, myst. cat. 2,3. Die Symbolik der präbaptismalen Salbung die folgt, wird im Licht dieses grundlegenden Integrationsvorgangs gelesen. Interessant ist hier gerade, wie Cyrill das paulinische Bild, das ja eigentlich einfach Israel als guten Ölbaum meint, johanneisch umdeutet und damit christologisiert: Christus als der wahre Ölbaum integriert durch die Salbung in sich. Einen ähnlichen Vorgang können wir im Bereich des Kernritus der Taufe beobachten. Auch dort wird die paulinische Aussage – in diesem Fall von Röm 6 – johanneisch verstärkt im Sinne der Integration in Christus (Cyrill, myst. cat. 2,7), das Stichwort für die johanneische Weiterführung gibt das paulinische „σύνφυτοι“ in Röm 6,5: „Sehr schön dieses ‚mit eingepflanzt‘! Denn dort ist der wahre Weinstock (vgl. Joh 15,1–8) gepflanzt worden, und auch wir sind durch die Anteilnahme an der Todestaufe mit eingepflanzt worden.“

Cyrrill nach der Vollzugslogik der Liturgie fragt – die Antwort auf die Frage, wie die Integration in Christus geschehe, lautet: durch Mimesis.

2. Der Geist ergreift die Bilder

Wir haben herausgearbeitet, was dieser Begriff innerhalb der cyrrillianischen Mystagogie bedeutet, und müssen es hier nicht wiederholen. Aber dies bleibt zu sagen: Der Begriff der Mimesis ist nicht Adhoc-Bildung, sondern Kernbegriff einer liturgietheologischen Konzeption. Wir haben ihn herausgearbeitet als Strukturbegriff, der einer paradoxen paulinischen Logik folgt. Wir haben herausgearbeitet, wie er sich vollzieht als das Agieren der Bilder. Wir haben gezeigt, wie von der in der Taufe geschehenden grundlegenden Bildwerdung ausgehend, die ganze Liturgie als Bildgeschehen verstanden wird. Wir können also den Kern der cyrrillianischen Theologie der Liturgie so bestimmen: Die Integration in Christus geschieht durch das Agieren der Bilder. Und wir können hier hinzufügen: Cyrills Theologie der Epiklese knüpft genau hier an. Es ist die ontologische Schwäche und Armut, ihre Leere, damit aber auch die Offenheit der mimetisch agierten Bilder, die der Hl. Geist zum Ort der Mitteilung seiner Fülle zu machen vermag:

„Sieh zu, dass du nicht denkst, jenes Myron sei einfaches (Öl)! Das Brot der Eucharistie ist nach der Anrufung des Heiligen Geistes kein gewöhnliches Brot mehr, sondern Leib Christi. So ist auch dies heilige Myron nach der Anrufung nicht mehr einfaches (Öl) und auch nicht – wie man vielleicht meinen könnte – etwas ganz Gewöhnliches. Es ist vielmehr eine Gnadengabe Christi und – durch die Anwesenheit des Heiligen Geistes – ein Werkzeug seines Gottseins geworden. Damit wird symbolisch an der Stirn und deinen anderen Sinnen gesalbt. Mit sichtbarem Myron wird der Leib gesalbt, mit heiligem, lebenspendendem Geist wird die Seele geheiligt.“⁴³⁰

Der Abschnitt bietet philologisch gewisse Probleme, die aber durch den Zusammenhang und eine entsprechende Parallelstelle lösbar sind. Ihre Klärung ist auch sachlich erhellend: Die „Anwesenheit“ (Parusie, Gegenwart, Ankunft) könnte auch – wie die BKV übersetzt – auf die Gottheit Christi bezogen werden. Dies aber ergibt im Zusammenhang keinen Sinn. Der Anrufung des Geistes entspricht seine Gegenwart. Entsprechend findet sich in der liturgiegeschichtlich nahen Jakobusanaphora im

⁴³⁰ Cyrill, myst. cat. 3,3.

Zusammenhang der Epiklese des Eucharistiegebets „Parusie“. Damit aber wird der Sinn des Abschnitts klar.

Tatsächlich taucht der Hl. Geist in unserem Abschnitt in doppelter Gestalt auf. Er vermittelt die Wirkmächtigkeit des Myron und er ist zugleich die Heilsgabe, die unter der Salbung mit Myron der Seele mitgeteilt wird. Beides darf nicht verwechselt werden. Die Heiligung der Seele durch den Hl. Geist ist die spezifische Heilsgabe der Myronsalbung. In der Eucharistie steht an dieser Stelle die Gegenwart von Leib und Blut Christi und die Teilhabe, die er durch diese Gaben im eucharistischen Mahl schenkt.

Das Zusammenspiel von Epiklese und Parusie des Geistes, von Anrufung und Heilsgegenwart hingegen weist auf einen allgemeinen, strukturellen Zusammenhang. Er taucht in Cyrills mystagogischer Auslegung der Eucharistie wieder auf. Und wir dürfen vermuten, dass es auch in der Jerusalemer Liturgie der mystagogischen Katechesen eine Taufwasserweihe mit einem epikletischen Gebet gegeben hat. Cyrill hat sie vermutlich schlicht deshalb nicht ausgelegt, weil sie nicht in Anwesenheit der Täuflinge geschah und Cyrill sich ja ausdrücklich auf die durch diese „gesehenen“⁴³¹ Riten bezieht. Denn im Zusammenhang der Eucharistie formuliert er die liturgische Funktion des Geistes – ähnlich wie die Aussage über die Bildhaftigkeit der Liturgie – in axiomatischer Knappheit:

„Denn alles, was der Heilige Geist berührt, wird geheiligt und verwandelt.“⁴³²

Was hier von den eucharistischen Gaben Brot und Wein gesagt wird, kann und muss also ebenso vom Myron und – vermutlich – vom Taufwasser gesagt werden. Und genau parallel deutet ja Cyrill auch die Epiklese über das Myron.⁴³³ Wandlung ist hier also vielleicht noch kein Begriff, der speziell und allein das eucharistische Mysterium beschreibt.

⁴³¹ Vgl. Cyrill, myst. cat. 1,1.

⁴³² Cyrill, myst. cat. 5,7.

⁴³³ Wichtig ist dabei, dass man sich von Vorstellungen einer dinglichen, quasi magischen „Aufladung“ freimacht. Man muss sehr oberflächlich lesen, um dieser Gefahr zu erliegen. Schaut man genauer hin, so sieht man zwar die Dingwelt in das Heilsgeschehen einbezogen. Aber ihre Einbeziehung isoliert sie nicht, sondern stellt sie in ein Geflecht von Relationen. Am Beispiel des Myron kann man dies gut veranschaulichen: Die Epiklese ermächtigt das Myron zur Heilswirksamkeit. Dabei ist das Myron instrumentell bezogen auf die Gottheit Christi und es zielt in seiner pneumatischen Ermächtigung auf den Akt der Salbung. Erst diese Handlung in ihrer mimetisch-symbolischen Struktur und mit der Gottheit Christi als Subjekt bewirkt die Mitteilung des Geistes. Man muss die Epiklese über das Myron also in diesem Beziehungsgeflecht sehen.

Vielmehr stoßen wir tatsächlich auf einen strukturellen Zusammenhang: Der liturgisch angerufene Hl. Geist ergreift die Bildwelt der Liturgie und verleiht – je spezifische⁴³⁴ – Heilswirksamkeit. Wirksame Heilsgegenwart ist also nicht unabhängig von der Bildwelt der Liturgie – vielmehr: *Der Geist ergreift die Bilder*. Er ergreift ihre ontologische Schwäche und verleiht ihnen paradoxe Wirksamkeit. Aber in dieser Schwäche sind sie gerade geeignet. Sie behaupten sich nicht, sondern bieten sich dar. Dies gilt als allgemeine Struktur und es gilt spezifisch. Es sind ja die mimetisch agierten Bilder des Heils, die hier ergriffen werden: das Wasser und die Untertauchung, das Myron und die Salbung, Brot und Wein und das Mahl. Sie sind in ihrer Bildhaftigkeit darstellendes Zeichenhandeln. Gerade als solche werden sie vom Geist ergriffen. Als agierte Bilder sind sie schwach, aber sie sind dennoch schon als Bilder wirksam, natürlicherweise integrieren sie in sich hinein. Ohne den Geist jedoch bliebe am Ende nur Leere und Illusion. Diese wirksam-verheissenden, in sich integrierenden Bilder erwiesen sich als „ungedeckte Wechsel“ auf das Heil. Sie würden nur in sich, in ihre Leere und Nichtigkeit, aber nicht in Christus integrieren. Der Hl. Geist macht die schwachen, aber spezifisch wirksamen Bilder *sakramental und damit zum Heil wirksam*. In unserem Abschnitt über die Myronsalbung aber wird diese Wirksamkeit der Gottheit des Sohnes als Subjekt zugeschrieben. Die sichtbar agierten Bilder, das Spiel der Bilder, sind die Instrumente seines Heilshandelns: instrumentalursächliches Zeichenhandeln durch das Spiel der Bilder.

Wir stoßen hier, bei Cyrill von Jerusalem oder seinem Nachfolger, also genau auf den Sachverhalt, den Thomas von Aquin als Idee des instrumentalursächlichen Zeichenhandelns begrifflich auf den Punkt gebracht hat (wie wir zeigen konnten). Was bei Thomas als Konzept des Handelns durch die Sakramente begrifflich ausgearbeitet ist, das erscheint bei unserem Kirchenvater als lebendige Mystagogie – hinter der gleichwohl ein rekonstruierbares Gesamtverständnis der Liturgie sichtbar wird. In Cyrill finden wir überdies einen Traditionszeugen, der unsere Ausweitung der Idee des instrumentalursächlichen Zeichenhandelns auf die gesamte Liturgie, die wir über Thomas hinaus, sehr wohl aber in der Fluchtlinie seines Gedankens, vorgenommen haben, bestätigt. Denn Cyrill deutet ja nicht nur die sakramentalen Kernhandlungen, sondern den gesamten Ritenkomplex der christlichen Initiation in diesem Licht.

⁴³⁴ Verwandlung in Leib und Blut Christi, Heiligung durch den Geist.

Cyrrill bringt jedoch auch auf der konzeptionellen Ebene wichtige Elemente ein. Es ist vor allem sein lebendiges Bewusstsein für die Rolle des Hl. Geistes und damit der epikletischen Dimension der Liturgie, die Cyrrill für unsere weitere Arbeit wichtig macht, ebenso wie wichtig ist sein Verständnis der Liturgie als Bildgeschehen, als Sphäre der mimetisch agierten Bilder des Heils. Dies sind die Säulen, auf denen sein Liturgieverständnis ruht, das Zusammenspiel dieser Momente konstituiert grundlegend Liturgie als sakramentales Heilsgeschehen. Im Agieren der Bilder jedoch, die in sich schwach, pneumatologisch ermächtigt werden, erweist sich Liturgie als Spiel an der Grenze der Äonen:⁴³⁵ Sie ist die Weise, wie sich Gottes Mitteilung zum Heil vollzieht, bis er sichtbar kommt. Instrumentalursächliches Zeichenhandeln geschieht als mimetisches Spiel der Bilder. Denn im Agieren der Bilder scheint jene Welt auf, die Gott mit seinem Heil erfüllt, bis die neue Schöpfung aus ihrer Verborgenheit hervortritt.

Das geisterfüllte Spiel der Bilder aber macht die Getauften selbst zum Himmel auf Erden. Sie werden im Vollzug der Bilder, der sie selbst zu Bildern macht, grundlegend in der Taufe, zum Ort der Gegenwart Gottes. So sagt es Cyrrill in seiner Auslegung des Vaterunsers. Schöner könnte er das Ergebnis seiner Mystagogie, die zugleich eine exemplarische liturgietheologische Reflexion darstellt, nicht zusammenfassen:

„‘Vater unser in den Himmeln‘ – Himmel, das mögen wohl auch diejenigen sein, die die Bilder des Himmlischen tragen, die, in denen Gott zu Hause ist und wandelt (vgl. 1 Kor 15,49; Lev 26,12).“⁴³⁶

III. Der eschatologische Vorbehalt in den Homilien des Theodor von Mopsuestia⁴³⁷

„Da also dies in Sinnbildern und Zeichen geschieht und um uns zu zeigen, dass wir keinesfalls vergebens (nur) von den Zeichen Gebrauch machen, sondern von den (bezeichneten) Wirklichkeiten, von denen wir Bekenntnis ablegen, und ohne Zweifel bezüglich dessen, wonach wir verlangen, hat er gesagt: ‚Wenn wir nämlich zusammen

⁴³⁵ Der Begriff, der nun schon mehrfach gefallen ist – Liturgie als Spiel an der Grenze der Äonen – und der die eschatologische Dimension des liturgischen Spiels umschreibt, wird seine Deutlichkeit im folgenden Abschnitt über Theodor von Mopsuestia gewinnen, der die eschatologische Dimension der Liturgie besonders akzentuiert hat.

⁴³⁶ Cyrrill, myst. cat. 5,11.

⁴³⁷ Der folgende Abschnitt erhebt nicht den Anspruch die Theologie der Liturgie in den katechetischen Homilien Theodors auch nur im Umriss zu erfassen. Wir greifen lediglich einen bestimmten Aspekt heraus, der im Blick auf die Sache unsere Auslegung der mystagogischen Katechesen Cyrrills ergänzt, weil er einen Akzent setzt, der bei Theodor besonders deutlich hervortritt. Allerdings versuchen wir die Dimensionen und Implikate dieses Aspekts einigermaßen vollständig zu erfassen.

mit ihm in der Gestalt des Todes eingepflanzt wurden, werden wir es auch in seiner Auferstehung sein‘ (Röm 6,5). Durch das, was sein wird, bestätigt er das, was ist. Und aufgrund der Erhabenheit dessen, was sein soll, zeigt er die Glaubwürdigkeit der Grösse der Sinnbilder. Sinnbild dieser Dinge ist die Taufe; diese ist das Werk des Heiligen Geistes. In der Hoffnung auf das Künftige empfängst du die Taufgnade. Ihretwegen trittst du an die Spendung der Taufe heran, damit du mit Christus stirbst und auferstehst, damit du wiedergeboren wirst zu einem neuen Leben, damit das Sinnbild jener wahren Wiedergeburt erfüllt werde, damit du, angezogen durch diese Zeichen, zur Teilhabe an der Sache selbst gelangst. Wenn du nämlich sagen würdest, in diesem sichtbaren Wasser liegt die Erhabenheit der Zeichen und der Sakramente, dann wäre die Sache gering, und es wäre in erster Linie das (äussere) Geschehen. Da nun durch die Wirkweise des Heiligen Geistes diese Wiedergeburt vollzogen wird, die du jetzt sakramental empfängst in Form eines Unterpfandes, ist das Sakrament, das vollzogen wird, gross und furchtgebietend in der Erhabenheit der Zeichen. Es ist durchaus glaubwürdig und gewährt uns ohne Zweifel Teilhabe an den künftigen (Gütern). Wenn wir nämlich als Unterpfand jener künftigen Güter die Gnade des Heiligen Geistes empfangen haben, aufgrund deren wir auch die Verwendung der Sakramente empfangen haben, dann erwarten wir auch, in den Genuss der künftigen Güter zu gelangen. Deshalb hat der selige Paulus gesagt: ‚An ihn haben wir geglaubt, und wir sind mit verheissenem Heiligen Geist versiegelt worden, welcher das Unterpfand unseres Erbes ist zum Ruhme seiner Herrlichkeit‘ (Eph 1, 13f). ‚Geist der Verheissung‘ nennt er jene Gnade, die uns vom Heiligen Geist gegeben wurde, denn in der Verheissung jener künftigen (Güter) haben wir sie empfangen. Aber auch ‚Unterpfand des Erbes‘ hat er sie genannt, weil wir ihretwegen an den künftigen Gütern teilhaben.⁴³⁸

Wir haben in Teil B die Liturgie als Zeichenwirklichkeit an der Schwelle der Äonen bestimmt. Das Zeichen entspricht unserem heilsökonomischen Ort. Dieser Ort ist bereits durch die eschatologische Gegenwart Gottes bestimmt. Zugleich ist sie verborgen. Die Gottesgegenwart wird im Zeichen repräsentiert und vermittelt, auf sie beziehen sich Glaube und Hoffnung. Sie vollzieht sich in der Dynamik auf die neue Schöpfung, die unsichtbar im Werden ist. In der Auferstehung Christi ist sie bereits zur Unmittelbarkeit in vollkommener Transparenz durchgebrochen. Die neue Schöpfung ist

⁴³⁸ Theodor, hom. cat., 14,6. Zit. wird die Ausgabe von Peter Bruns (FC 17/2).

dann vollendet, wenn alle Wirklichkeit in diese Transparenz eintritt. Oder umgekehrt gesagt: Wenn die eschatologische Gottunmittelbarkeit der Schöpfung in die Sichtbarkeit durchbricht: Parusie und Auferstehung der Toten. Alle liturgische Feier steht deshalb unter dem eschatologischen Vorbehalt des himmlischen Jerusalem, das keinen Tempel kennt, sondern dem unmittelbar das Lamm leuchtet, das aber heisst: in dem alle Vermittlung durch Zeichen aufgehoben ist in die Unmittelbarkeit der Sichtbarkeit. Gerade und nur weil die Liturgie bereits eschatologisch qualifiziert ist, kann sie auch unter diesem Vorbehalt stehen. Der eschatologische Vorbehalt, unter den auch die Liturgie zu stellen ist, ist also keinesfalls einer der reinen Ausständigkeit, sondern der bereits im Zeichen partizipierten Gegenwart mit ihrer Dynamik auf den Durchbruch in die Sichtbarkeit.

Einer der wichtigsten patristischen Zeugen dieser Schau ist Theodor von Mopsuestia. Mit der gerade zitierten Erschliessung der Taufe in eschatologischem Licht kehren wir somit in gewisser Weise zum Anfang unserer Überlegungen zurück. Dies allerdings auf einer neuen Stufe.

Wir haben am Ende unserer Überlegungen zu Cyrill die Idee des liturgischen Handelns als instrumentalursächlichen Zeichenhandelns im Modus der Darstellung in patristischem Licht eingeholt. Damit aber hatten wir zugleich eine neue Stufe der Aneignung und Durchdringung erreicht. Wir konnten sie lesen im Licht der Phänomenologie des Spiels, die wir zuvor erarbeitet hatten. Instrumentalursächliches Zeichenhandeln im Modus der Darstellung erschien als mimetisches Agieren der Bilder. Damit aber erwies es sich als Spiel. Dieses Spiel folgte einer paulinischen Logik: Die ontologische Schwäche und Armut des mimetischen Scheins wurde zum paradoxen Ort der Gegenwart des überfliessenden Reichtums der Liebe Christi – ermächtigt durch den Heiligen Geist.

Die Tauftheologie Theodors stimmt im grundlegenden kategorialen Gefüge mit der Cyrills überein. Beide leben von der liturgietheologischen Rezeption der Tauftheologie von Röm 6. Für beide ist die Taufe – agiertes – Bild. Sie ist Zeichenwirklichkeit, die Gemeinschaft des Heils und Teilhabe vermittelt. Wir können also unsere Aneignung der liturgietheologischen Gedankenwelt Cyrills in den Grundzügen auch auf Theodor übertragen.

Aber so, wie Cyrill in besonderer Weise die Paradoxie der Mimesis herausarbeitet, so setzt auch Theodor innerhalb dieses Gefüges einen eigenen Akzent. Dieser liegt in der besonderen Betonung der eschatologischen Differenz in der liturgischen Feier: Theodor stellt die Liturgie unter eschatologischen Vorbehalt. Dies ist nun keinesfalls eine Abwertung. Die Liturgie eröffnet – wie wir gleich sehen werden – ja nun gerade die Teilhabe an der selbst eschatologisch qualifizierten Dynamik, die schliesslich zum unmittelbaren Besitz der eschatologischen Heilsgüter führt, zur Teilhabe an ihrer *unverhüllten* Wirklichkeit. Wir holen damit unsere anfänglich entwickelte Sicht des heilsökonomischen Orts der Zeichen tatsächlich auf einem neuen Niveau wieder ein: Der Ort der bei Theodor betonten eschatologischen Differenz ist der Ort der agierten Bilder. Liturgie – so können wir Theodors Akzentsetzung sachlich auswerten – ist, wie wir schon einige Male angedeutet haben, Spiel an der Grenze der Äonen. Sie ist die Weise, wie im Spiel eines *sacrum commercium* diese Grenze „hin und her“ – und deshalb voller Paradoxien – überschritten wird. Darin geschieht Teilhabe. Mit dieser doppelten Wiedereinholung der Teile B und C im Licht zweier paradigmatischer patristischer Zeugen der Tradition und im Licht der Phänomenologie des Spiels (Teil D) ist aber unsere folgende systematische Entwicklung der Theologie der Liturgie als Spiel unmittelbar vorbereitet (Teil F).

Analysieren wir deshalb nun den angeführten Abschnitt aus den katechetischen Homilien Theodors! Wieder steht die liturgietheologische Aneignung der paulinischen Tauflehre von Röm 6 im Mittelpunkt – und wieder ist es Vers 5 dieses Kapitels, der besondere Aufmerksamkeit findet. Dabei geht es hier um die Differenz und die Verschränkung von Gegenwart und Zukunft, die Theodor interessiert und die er eindringlich herausarbeitet:

„Durch das, was sein wird, bestätigt er [Paulus] das, was ist.“⁴³⁹ Diese ebenso knappe wie axiomatische Wendung bildet den Schlüssel zu unserem Text. Sie folgt unmittelbar auf das Zitat von Röm 6,5 und spiegelt die zeitliche Struktur dieses Verses. Die zukünftige Auferstehung des Fleisches ist der Zielpunkt des gegenwärtig vollzogenen Taufgeschehens. Die eschatologische Zukunft des Heils bestätigt, affirmiert, erhebt die sakramentale Gegenwart:

⁴³⁹ Dieses und die folgenden Zitate: Theodor, hom. cat., 14,6.

„Und aufgrund der Erhabenheit dessen, was sein soll, zeigt er [Paulus] die Glaubwürdigkeit der Grösse der Sinnbilder.“

Die Grösse des Sakraments lebt also von der Zukunft, die es verheisst; in sich wäre es schwach und gering:

„Wenn du nämlich sagen würdest, in diesem sichtbaren Wasser liegt die Erhabenheit der Zeichen und der Sakramente, dann wäre die Sache gering, und es wäre in erster Linie das äussere Geschehen.“

Das sakramentale Geschehen hat jedoch – durch das Wirken des Heiligen Geistes – die Form des „Unterpfandes“ der Heilszukunft. Deshalb „ist das Sakrament, das vollzogen wird, gross und furchtgebietend in der Erhabenheit der Zeichen.“

Die Liturgie erfüllt sich also nicht in sich selbst. Sie wird vielmehr getragen von einer inneren Dynamik auf die Zukunft des Heils. Diese produziert sie nicht, sondern stellt sie in Zeichen und Sinnbildern prä-figurierend dar. Die Form der christlichen Existenz, die dieser Dynamik entspricht, ist deshalb nicht allein der Glaube – der natürlich grundlegend ist –, sondern vor allem auch die Hoffnung:

„In der Hoffnung auf das Künftige empfängst du die Taufgnade.“

Heilszukunft und sakramentale Gegenwart sind dabei keinesfalls nur okkasionell aneinander gebunden; der Hinweis auf das Unterpfand des Hl. Geistes gab uns schon diesen Anhaltspunkt: Die Liturgie in ihrer Geistgewirktheit schenkt in der Weise des pneumatischen Unterpfands reale Teilhabe an der Zukunft des Heils:

„Es ist durchaus glaubwürdig und gewährt uns ohne Zweifel Teilhabe an den künftigen (Gütern). Wenn wir nämlich als Unterpfand jener künftigen Güter die Gnade des Heiligen Geistes empfangen haben, aufgrund deren wir auch die Verwendung der Sakramente empfangen haben, dann erwarten wir auch, in den Genuss der künftigen Güter zu gelangen.“

Deutlicher kann man es nicht sagen: Nicht nur die vermittelte Heilsgabe, sondern schon der Vollzug (die „Verwendung“) der Sakramente leitet sich von den „künftigen Gütern“, von der eschatologischen Zukunft her. Sakramente sind für Theodor konstitutiv Präfigurationen der Zukunft – und ohne das sind sie nicht! Die Heilsgabe aber steht bleibend unter eschatologischem Vorbehalt: Sie gewährt Teilhabe an der

Zukunft der künftigen Güter, dies jedoch in der Weise des Unterpfands und nicht durch den unmittelbaren Besitz der Güter selbst. Mit anderen Worten: Liturgie und Sakramente integrieren in die reale Dynamik hin auf die eschatologische Zukunft. In ihnen berührt der neue Äon den alten, gewährt Teilhabe an sich und in der Gewährung solcher Teilhabe begründet er den Prozess, der sich in seinem offenen Hervortreten in Parusie und Auferstehung der Toten erfüllt. Diese Dynamik aber ist begründet im Hl. Geist. So um-spielt Liturgie die Grenze der Äonen im bildhaften Vorentwurf, den der Geist erfüllt zum Weg in die absolute Zukunft des Heils.

Nur im Ritus, im liturgischen Vollzug ist dies für Theodor möglich. Im Blick auf die eschatologische Differenz gibt es Unaussprechliches, das nur rituell, im liturgischen Zeichen agiert werden kann. Hier liegt, folgen wir Theodor, ein irreduzibles *Proprium* der Liturgie. Nur im Ritus wird *Ereignis*, was sonst gänzlich ausserhalb des semantischen Kosmos bliebe. Hier wird grossartig ein wichtiges Moment der unhintergehbaren Ritualität und Liturgizität des Christentums ausgesagt:

„Und da wir nun glauben, dass solche Dinge sich in einer Weise ereignen, dass niemand sie in Worte fassen kann, vollziehen wir ihr Sinnbild und ihr Zeichen in der Taufe und im Wasser. Notwendig ist dies ein Zeichen für die Auferstehung, das wir der Überlieferung gemäss zu vollziehen haben. Denn bezüglich unserer Natur denken wir, dass wir aus Lehm gemacht worden sind. Wir sind aber nun gefallen und von der Sünde verdorben, und darauf ist das Todesurteil eingetreten. Eine Erneuerung ist uns aufgestrahlt und eine Wiederherstellung durch die göttliche Gnade, die uns eine unsterbliche Natur gebracht hat, was kein Mensch je erwarten konnte und was in keinem Herzen aufgestiegen ist (vgl. 1 Kor 2,9). Diese Zeichen und Geheimnisse also vollziehen wir im Wasser und werden von Grund auf erneuert und neugeformt gemäss der Wirkweise des Geistes, der darin ist. Durch sie empfangen wir, die wir zur Taufe hintreten, durch das Sakrament hier gleichnishaft und in der kommenden Welt in Wirklichkeit allesamt eine unaussprechliche Erneuerung unserer Natur.“⁴⁴⁰

Kehren wir zum biblischen Horizont unseres Eingangstextes zurück! In seiner Auslegung von Röm 6,5 erweist sich Theodor als ausserordentlich sensibler Exeget (bekanntlich ist er einer der besten der alten Kirche). Tatsächlich vermeidet es Paulus in diesem Vers sichtlich, eine unmittelbare Teilhabe an der Auferstehung Christi

⁴⁴⁰ Theodor, hom. cat., 14,12.

auszusagen, wie es dann ohne grosse Scheu die Deuteropaulinen tun. Auch Paulus hält hier also die eschatologische Differenz offen. Ihr Äquivalent findet die Teilhabe an Christi Auferstehung in der durch die Taufe geschenkte „Neuheit des Lebens“. So wird auch hier die Taufe – ohne eine eschatologisch qualifizierte Teilhabe irgendwie zu negieren – unter eschatologischen Vorbehalt gestellt. Die Weiterdauer des alten Äons wird so nicht enthusiastisch übersprungen, die radikale Transformation der Wirklichkeit, die die Totenauferstehung für Paulus darstellt (vgl. 1 Kor 15), bleibt so wirklich verheissene Heilszukunft – wenn auch als wirklicher Horizont des gegenwärtigen Geschehens. Genau dies hat Theodor ausserordentlich feinfühlig wahrgenommen und in seiner Tauflehre und in dem damit verbundenen Verständnis der Liturgie entfaltet: In der Taufe wird nicht nur Gegenwart des Heils vermittelt, sondern Verheissung erzeugt, die in sicherer Hoffnung ergriffen wird, weil sie auf echter Teilhabe beruht und von ihr ihre Dynamik in die Zukunft des Heils empfängt.

Auch für Theodor ist – in der Aneignung von Röm 6 – dabei die Integration, die die Taufe vermittelt, Integration in Christus und in das *mysterium paschale*. Darin besteht die substantielle Übereinstimmung mit Cyrill und anderen Vätern dieser Epoche. Zugleich zeigen sich aber schon hier die spezifischen Akzentsetzungen Theodors; es handelt sich um den Text, der dem Abschnitt, den wir analysiert haben, unmittelbar vorausgeht und ihm die Vorgabe seiner theologischen Entfaltung gibt:

„Wir wissen, heisst es, dass der Tod von unserem Herrn Christus aufgelöst worden ist. In diesem Glauben nahen wir uns ihm und lassen uns taufen in der Erwartung der Teilhabe an seinem Tod und in der Hoffnung darauf, auch daran teilzuhaben: in derselben Weise, wie auch er erstanden ist, von den Toten zu erstehen. Deshalb empfangen wir, sobald wir uns taufen lassen, indem wir unser Haupt untertauchen, den Tod unseres Herrn Jesus Christus und sein Begräbnis, das auf uns zu nehmen wir Verlangen tragen. Und dabei bekennen wir wirklich die Auferstehung unseres Herrn. Beim Aussteigen halten wir uns sinnbildhaft für bereits auferstanden.“⁴⁴¹

Schon hier, in dieser grundlegenden Mystagogie der Taufe, wird die Hoffungsstruktur des Sakraments deutlich: Indem sie sich auf das Sakrament richtet, greift sie zugleich darüber hinaus. Die Gleichgestaltung mit der Auferstehung Christi in sinnbildlicher Art zielt auf die reale Auferstehung des Fleisches.

⁴⁴¹ Theodor, *hom. cat.*, 14,5.

Die theologische Aneignung dieser Aussage im folgenden Abschnitt knüpft genau hier an und verbindet Sinnbild und Wirklichkeit so eng wie möglich – ohne sie jedoch zu identifizieren:

„Ihretwegen [der Hoffnung auf das Künftige wegen] trittst du an die Spendung der Taufe heran, damit du mit Christus stirbst und auferstehst, damit du wiedergeboren wirst zu einem neuen Leben, damit das Sinnbild jener wahren Wiedergeburt erfüllt werde, damit du, angezogen durch diese Zeichen, zur Teilhabe an der Sache selbst gelangst.“⁴⁴²

Die prozesshafte Seite der theodorianischen Schau ist hier sehr deutlich: Das Sinnbild und seine Erfüllung sind so dynamisch und teleologisch (dreimaliges „damit“) verknüpft, dass sich der Satz selbst, auf die Stichwörter Erfüllung und Teilhabe hin, beinahe überschlägt.

Um Teilhabe *und* eschatologische Differenz auszusagen – also den eschatologischen Vorbehalt *gerade aufgrund* der realen eschatologischen Qualifizierung der Sakramente –, kann sich Theodor gelegentlich des aristotelischen Akt-Potenz-Schemas bedienen. Man darf jedoch diesen Gebrauch nicht pressen. Der theologische Sachverhalt ist der primäre. Das Begriffsschema hat demgegenüber eine Hilfsfunktion. Vor allem aber ist es von entscheidender Bedeutung zu sehen, dass die Potentialität des Sakraments in keiner Weise leer ist. Wenn man so will, dann handelt es sich um eine sog. „aktive Potenz“, also um eine dynamische, auf Verwirklichung dringende Potenz, die auf einer ursprünglicheren Aktualität aufruht. Sprich: Die Aussage über die Realität und Aktualität der Teilhabe ist bei Theodor früher als das Potenz-Akt-Schema. Dieses dient dazu, den eschatologischen Vorbehalt in der Dynamik des Heilsprozesses auszusagen. Als geschenkte Teilhabe bleibt ihre Aktualität, die die Potenz trägt, dabei ganz in der Hand Gottes, der über ihre volle Verwirklichung bestimmt. Weil hier – mit Hilfe des Potenz-Akt-Schemas – der eschatologische Charakter der Liturgie bei Theodor in besonders deutlicher kategorialer Klarheit hervortritt, wollen wir die zentrale Stelle ausführlicher zitieren:

„Wie ein von einer Frau Geborener die Fähigkeit hat, zu sprechen, zu hören und zu gehen und mit den Händen zu arbeiten, aber viel zu schwach ist für derartige Dinge, bis er nach gewisser Zeit auf göttliches Geheiss die Möglichkeit dazu bekommen hat, so

⁴⁴² Theodor, hom. cat., 14,6.

besitzt auch jetzt der in der Taufe Wiedergeborene die ganze Kraft der unsterblichen und unverweslichen Natur und darin alle Möglichkeiten, freilich ist er jetzt noch nicht imstande, sie zu verwirklichen, zu schaffen und sichtbar zu machen, bis zu dem Augenblick, den Gott dafür bestimmt hat, in dem wir von den Toten erstehen und uns die vollkommene und vollständige Wirksamkeit der Unverweslichkeit, der Unsterblichkeit, der Leidensunfähigkeit und der Unwandelbarkeit verliehen wird. Hier empfängt er nämlich durch die Taufe ihre mögliche Kraft, ihre tatsächliche Wirksamkeit empfängt er also dann, wenn er in vollkommener Weise nicht mehr sinnhaft, sondern geistig ist, da durch die Wirkweise des Geistes dieser den Leib unverweslich und die Seele unwandelbar macht, sie beide zusammen mit seiner Kraft umfängt und bewahrt (...).⁴⁴³

Wir haben die wesentlichen Gesichtspunkte für die Analyse des Textes gerade schon genannt. Hier bleibt nur nachzutragen, dass es kaum einen Theologen gibt, der in grösserer Gespanntheit die Dialektik des wirklichen „schon“ und des „noch nicht“, von realer Teilhabe und des Vorbehalts der eschatologischen Differenz – hier und besonders im Licht von 1 Kor 15 – ausgesagt hätte als Theodor von Mopsuestia. Darin liegt der besondere Wert seines liturgietheologischen Denkens – und dieser besondere Akzent ist es, der ihm als patristischen Zeugen für die Entfaltung unseres Gedankengangs eine hervorgehobene Bedeutung verleiht.

Wir streben zwar keine Vollständigkeit an, wollen aber unser Bild des liturgietheologischen Denkens Theodors hinsichtlich zweier Aspekte ergänzen, die für unser Thema relevant sind.

Auch wenn bei Theodor die Liturgie in besonderer Weise eschatologisch bestimmt ist, so umfasst sie in sich ebenso Vergangenheit und Gegenwart. In ihren Zeichen verschränken sich die Zeiten. Die berühmte dreifache Zeitbestimmung der sakramentalen Zeichen (*signum rememorativum*, *demonstrativum*, *prognosticum*), die Thomas gibt und die wir oben zitiert haben, trifft auch bei Theodor zu. Das eschatologische Moment haben wir gebührend herausgearbeitet. Theodor behält es sich zunächst vor. Dort, wo er aber die Sakramente, ihre Zeichen und ihren heilsökonomischen Ort grundlegend einführt, macht er zunächst die beiden anderen Zeitdimensionen namhaft. – Auch diese Stelle wollen wir, wegen ihres systematisch

⁴⁴³ Theodor, *hom. cat.*, 14,10.

durchdachten Charakters, ausführlicher zitieren. Sie zeigt deutlich, dass hier – wie schon bei Cyrill – keinesfalls ein okkasionelles Adhoc-Denken vorliegt, sondern eine Theologie der Liturgie im Hintergrund steht, die konzeptionellen Charakter hat:

„Ein jedes Sakrament ist nun zeichenhafte und symbolische Kundgabe von unsichtbaren und unaussprechbaren Dingen. Es bedarf daher einer Offenbarung und einer Erläuterung für derartige Dinge, damit, wer auch immer sich ihnen nahen will, ihren Sinn erkennt. Wenn dies nämlich in den Dingen selbst vorhanden wäre, dann wäre jede Rede überflüssig, da das bloße Hinschauen genügen würde, uns jedes einzelne Geschehen zu zeigen. Da aber Sakramente Zeichen sind für Dinge, die geschehen, oder für solche, die bereits geschehen sind, ist das Wort erforderlich, das den Sinn der Zeichen und Sakramente erläutert. Die Juden also ‚dienen in Gleichnissen und Schatten der himmlischen Dinge ... (Hebr 8,5), weil das Gesetz den Schatten der künftigen Güter enthält, aber kein getreues Abbild der Dinge selbst ist‘ (Hebr 10,1), wie der selige Paulus sagt. Der Schatten nun zeigt das Nahen eines Körpers an, da es ohne Körper keinen Schatten geben kann, bildet aber den von ihm angegebenen Körper nicht ab, was hingegen durch das Bild natürlicherweise geschieht. Schaut man nämlich ein Bild an, erkennt man, wen es abbildet aufgrund der genauen Ähnlichkeit, falls der Abgebildete zufällig bekannt sein sollte. Aus einem Schatten hingegen kann man niemals erkennen, wer es ist, zu dem er gehört, da ja auch keine Ähnlichkeit in der Darstellung zwischen dem Schatten und jenem Körper besteht, von dem er entstammt. Dies macht auch den Inhalt des Gesetzes aus, all dies ist nur ein Hinweis auf die himmlischen Dinge, wie der Apostel gesagt hat. Was das heisst, müsst ihr lernen!“⁴⁴⁴

Zwei Dinge sind für uns hier interessant. Zunächst werden – wie schon angedeutet – als Zeitindex der sakramentalen Zeichen Vergangenheit und Gegenwart genannt. Dabei werden die Sakramente grundlegend als Zeichen eingeführt. Diesen Zeichen eignet Darstellungsfunktion, denn sie sind „Kundgabe von unsichtbaren und unaussprechbaren Dingen“. Als solchen – qua ihres Wesensbezugs auf *unsichtbare* Wirklichkeiten – ist die Funktion von Darstellung und Kundgabe nicht realistisch, sondern zeichenhaft und symbolisch. Deshalb bedürfen sie der mystagogischen Erschliessung.

Darüber hinaus setzt hier eine Reflexion auf den heilsökonomischen Ort der sakramentalen Zeichen ein. Sie arbeitet mit einer dem Hebräerbrief entnommenen

⁴⁴⁴ Theodor, hom. cat., 12,2.

Differenz: Schatten und Bild. Auch für Theodor ist also die Liturgie die Sphäre der Bilder.⁴⁴⁵ Dieser Bildcharakter der christlichen Liturgiefeier wird hier nun heilsökonomisch reflektiert. Der Bildcharakter zeigt den spezifischen Ort christlicher Liturgiefeier. Der Schatten, der dem Gesetz und der jüdischen Liturgie zugeordnet wird, zeigt ein Kommendes an. Aber er ist in seiner Abbildungsfunktion unspezifisch. Diese Aussage irritiert möglicherweise für einen Augenblick. Theodor denkt dabei nicht an den scharf geschnittenen Schattenriss eines direkt vom Licht getroffenen Gegenstands, der doch wenigstens den Umriss abbildet, sondern an den diffusen Schatten, der nur anzeigt: „Dort ist etwas“, – oder besser –, „dort *kommt* etwas“. Denn Theodor dynamisiert und verzeitlicht ja das Schattenbild. Es ist die vage Anzeige des Kommenden, die doch immerhin von ihrer Zukunft lebt: „Grosse Dinge werfen ihren Schatten voraus“ – dieses Sprichwort bietet einen guten Zugang zu Theodors Rede vom Schatten, die er nach dem zitierten Abschnitt ausführlich erläutert. Die grossen Dinge, die ihren Schatten vorauswerfen, sind aber die eschatologischen Heilsgüter einer himmlischen Existenz. Zu diesen Heilsgütern gab es keinen Zugang, wie Theodor mit Hilfe wiederum des Hebräerbriefes erläutert: Das Innerste des Zeltes, das „Heiligtum der Heiligtümer“, Repräsentanz der himmlischen Existenz, war „für jedermann völlig unzugänglich“.⁴⁴⁶

Der Zugang zu den Heilsgütern einer eschatologisch-himmlischen Existenz jedoch ist christologisch vermittelt. Die Bedingung dafür ist die Annahme des Menschen Jesus

⁴⁴⁵ Besonders schön wird dieser ikonische Charakter der Liturgie in Theodors Ausführungen über die Eucharistie deutlich. Die ikonische Logik der Liturgie wird hier theologisch ausgemünzt, indem sie zur Begründung der absoluten Einzigkeit (hom., 15,19) des Opfers Christi in der Vielfalt seiner liturgischen Darbringung dient. Das Bild ist vollständig relativ auf die sich in ihm darstellende Urwirklichkeit. Darin hat es anamnetischen Charakter. Aber der Charakter als Realgedächtnis ist hier unauflöslich und konstitutiv verknüpft mit der Ikonizität des Geschehens, hom. 15,21: „Es ist nicht sein eigenes Opfer, das er [der Priester] darbringt, wie er ja auch nicht wirklich der Hohepriester ist, sondern er vollzieht gleichsam im Bild jenen unaussprechlichen Opferdienst, wodurch er ein Abbild jener unaussprechlichen himmlischen Wirklichkeiten und auch jener geistigen, unkörperlichen Mächte dir gleichsam in der Vorstellungskraft einprägt.“ Der Priester repräsentiert in diesem Geschehen Christus, den Hohenpriester, nicht statisch, sondern im Geschehen der Liturgie als eine Art Handlungssikone. Diese Vorstellung des Priesters als Handlungssikone findet sich unmittelbar vor dem gerade zitierten Satz – und damit hatte Theodors Argumentation zur Einzigkeit des Opfers Christi und seiner anamnetischen Vergegenwärtigung in hom. 15,19 eingesetzt; hier wird auch die pneumatologische Dimension deutlich, denn die Handlungssikone Priester ist in ihrer Ikonizität durch den Hl. Geist zur Wirksamkeit befähigt: „Notwendigerweise muss also auch (auf Erden) ein gewisses Bild des Hohenpriesters dargestellt werden. Dazu gibt es also die, die zum Dienst an den Sinnbildern bestimmt sind. Diesen [Dienst] nämlich, so glauben wir, hat unser Herr Christus tatsächlich erfüllt und erfüllt ihn noch, den die, die durch die Gnade Gottes zu Priestern des Neuen Bundes (bestellt sind), durch den Hl. Geist, der wahrhaft auf sie herabgekommen ist, in den Sakramenten, so glauben wir, zur Festigung und Ermahnung der Teilhaber an den Sakramenten erfüllen. Deshalb gehören dazu keine neuen Opfer mehr wie jene, die dem Gesetz gemäss beständig dargebracht wurden.“

⁴⁴⁶ Theodor, hom. cat., 12,4.

von Nazareth durch Gott in der Menschwerdung,⁴⁴⁷ der Zugang aber wird entscheidend vermittelt durch das *mysterium paschale Christi*:

„Sie hatten ja auch keine Teilhabe an den himmlischen Dingen, wie auch wir, solange wir von Natur aus sterblich sind, nicht in den Himmel gelangen können, wir können es vielmehr erst, seit einer von uns angenommen wurde, um nach dem Gesetz der Menschennatur zu sterben und von den Toten auf hervorragende Weise aufzuerstehen und unsterblich und unwandelbar von Natur aus zu sein und um in den Himmel aufzufahren und für die übrigen Hoherpriester zu sein, da er für sie Bürge der Himmelfahrt geworden ist.“⁴⁴⁸

⁴⁴⁷ Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die ohne Zweifel intensive Beziehung von Theodors Theologie der Liturgie zu seiner Christologie zu klären. Obwohl diese Beziehung eng ist, sollte man auch sie nicht pressen. Auch wenn Zweifel daran diskutabel – nicht mehr, nicht weniger – sein mögen, ob Theodors Christologie der Norm des Chalzedonense in jeder Hinsicht genügt (aber für welchen der Väter *vor* Chalzedon trifft das nicht ebenfalls zu?), ist seine Theologie der Liturgie bestimmt nicht gerade von den *Schwachpunkten* seiner Christologie *abhängig*. Wer das behauptet, muss es beweisen. Die bloße Betonung der soteriologischen und von daher liturgietheologischen Bedeutung der Annahme des Menschen Jesus von Nazareth kann dies jedenfalls nicht belegen. Sie lässt sich auch nach Chalzedon völlig korrekt aussagen. Wer das Gegenteil behauptet, muss sich fragen lassen, ob er selbst das Chalzedonense in seiner Substanz und in seiner technischen und sprachlogischen Entfaltung exakt und korrekt begriffen hat.

⁴⁴⁸ Theodor, *hom. cat.*, 12,4. Völlig unsinnig ist die Bemerkung von Peter Bruns zur Stelle, dass hier Theodors Diophysitismus in einen Monophysitismus umschlage, weil der vollendeten Menschennatur Christi göttliche Eigenschaften – Unsterblichkeit, Unwandelbarkeit – als Natur zugeschrieben werden. Bruns erwähnt bei seiner Bemerkung befremdlicher Weise nicht einmal, dass diese christologische Aussage ein soteriologisches Ziel hat. Es ist *unsere* menschliche Natur überhaupt, die vermittelt durch ihre Teilhabe am *mysterium paschale Christi* so vollendet wird. Theodor macht diese Aussage immer wieder (vgl. z.B. 13,15; 14,12–14 u.ö.). Man wird sie aber kaum so verstehen können, dass sie eine Aufhebung des Menschen in die Natur Gottes bedeutet. Theodors Sprechweise ist vielmehr schlicht ein Reflex (grossartig z.B. in 14,14) auf 1 Kor 15,42–50: „So ist es auch mit der Auferstehung der Toten. Was gesät wird, ist verweslich, was auferweckt wird, unverweslich. Was gesät wird, ist armselig, was auferweckt wird, herrlich. Was gesät wird, ist schwach, was auferweckt wird, ist stark. Gesät wird ein irdischer Leib, auferweckt ein überirdischer Leib. Wenn es einen irdischen Leib gibt, gibt es auch einen überirdischen. So steht es auch in der Schrift: Adam, der Erste Mensch, wurde ein irdisches Lebewesen. Der Letzte Adam wurde lebendig machender Geist. Aber zuerst kommt nicht das Überirdische; zuerst kommt das Irdische, dann das Überirdische. Der Erste Mensch stammt von der Erde und ist Erde; der Zweite Mensch stammt vom Himmel. Wie der von der Erde irdisch war, so sind es auch seine Nachfahren. Und wie der vom Himmel himmlisch ist, so sind es auch seine Nachfahren. Wie wir nach dem Bild des Irdischen gestaltet wurden, so werden wir auch nach dem Bild des Himmlischen gestaltet werden. Damit will ich sagen, Brüder: Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben; das Vergängliche erbt nicht das Unvergängliche.“ Der parallelisierende, prädikative Kontrast, den Paulus hier vornimmt, die Gegenüberstellung von Verweslichkeit und Unverweslichkeit, wird von Theodor mit Hilfe des Naturbegriffs reflektiert. Dies ist legitim, weil die paulinische Rede sich hier im semantischen Feld von Schöpfung und Neuschöpfung bewegt. Dem entspricht die Kategorie „Natur“ im Sinne von Eigenschaften, die dem Auferstehungsleib *als einem solchen* zukommen. Es geht nicht um die abstrakt genommene Wesensnatur des Menschen. Allerdings gilt auch auf dieser Ebene, dass Unsterblichkeit und Unwandelbarkeit sehr wohl als *naturgemässe* eschatologische Vollendung der Wesensnatur des Menschen denkbar sind. Unsterblichkeit und Unwandelbarkeit (die hier die Zuständigkeit der Vollendung meint!) sind, zumal wenn man die Breite analoger Prädikation berücksichtigt, keine absoluten Wesensproprietäten Gottes (wie reine Aktualität, absolute Einfachheit, aktuelle, positive Unendlichkeit). Das zu

Entsprechend wird die Differenz von Schatten und Bild durch die Verwirklichung des Heilspaschas Christi konstituiert: Was zuvor nur seinen Schatten vorauswarf, ist jetzt ikonisch darstellbar geworden. Deshalb hat die Liturgie im Agieren ihrer Bilder anamnetischen Charakter. Sie ist in den zentralen Vollzügen von Taufe und Eucharistie Anamnese des mysterium paschale Christi:

„Dies hatten sie also gleichsam in Gleichnissen und Schatten. Wirklichkeit aber ist es jetzt geworden, da unser Herr Jesus Christus, von uns und für uns angenommen, gestorben ist gemäss dem Gesetz der Menschen und durch die Auferstehung unsterblich und unverweslich und vollkommen unwandelbar geworden ist. Und so fuhr er zum Himmel auf, da er von nun an durch die Teilhabe an der Natur für uns zum Bürgen einer tatsächlichen Teilhabe geworden ist. ‚Wenn nämlich Christus erstanden ist, wie können einige von uns sagen, es gebe keine Auferstehung‘ (1 Kor 15,12)? Dies hat er klar gezeigt, weil die Auferstehung eine allgemeine Sache ist, die uns allen bekannt werden soll. Wenn wir dies nun bekennen, so ist es klar, dass auch wir glauben, dass es so ist. Da dies also so ist, haben wir einen klaren Glauben, dass dies auch an uns wie an ...⁴⁴⁹ geschieht. Also ohne Zweifel bekennen wir, dass es an uns geschieht. Dieses furchtgebietende, unaussprechliche Geheimnis begehen wir, welches die unbegreiflichen Zeichen des Heilswaltens an Christus, unserem Herrn, birgt. Von ihm erwarten wir, dass auch an uns Ähnliches geschieht. Denn es ist für uns nach dem Apostelwort klar, dass wir es – sei es nun die Taufe, sei es nun der Dienst am Tisch unseres Herrn – aus ebendiesem Grunde vollziehen, um das Gedächtnis des Todes unseres Herrn Christus und seiner Auferstehung zu begehen, aus dem uns grosse Hoffnung erwächst.“⁴⁵⁰

Und etwas später:

„So sollte es also klar sein, dass es, sei es nun jener liturgische Dienst, sei es nun die Annahme des Opfers, ein Gedächtnis des Todes Christi und seiner Auferstehung ist, von der wir allesamt die Gemeinschaft mit ihm erwarten, da wir im Sakrament also jene

behaupten, wäre einfach Unfug. Neben Röm 6 ist 1 Kor 15 überhaupt der entscheidende biblische Bezugspunkt für die eschatologische Akzentsetzung von Theodors Theologie der Liturgie.

⁴⁴⁹ Nach Peter Bruns stand in dieser Lücke in der Textüberlieferung „unser Herr“ oder „Christus“.

⁴⁵⁰ Theodor, hom. cat., 12,6.

Zeichen, die bei Christus verwirklicht sind, vollziehen, damit die Gemeinschaft mit ihm unsere Hoffnung festige. Durch sie ist uns dies klargemacht worden.“⁴⁵¹

Bemerkenswert ist, dass Theodor ein sehr entwickeltes Bewusstsein für die Rolle der Kirche in diesem Geschehen besitzt. Sie selber ist Gleichnis, und zwar Gleichnis der künftigen Güter. In dieser Gleichnishaftigkeit bildet sie den wiederum ikonischen Rahmen des Bildgeschehens der Liturgie. Als Gleichnis der künftigen Güter vermittelt ihre Gemeinschaft auch die Koinonia mit diesen Gütern. Sie hat die Bauform des Sakraments; Theodor hat ein sehr klares Verständnis der Kirche als Grundsakrament:

„Er [Christus] zeigt damit, dass er die Kirche als gleichnishafte Gestalt der himmlischen Dinge gegeben hat, der es zukommt, dass jeder, der ihr Hausgenosse ist, auch die Hausgenossenschaft in den himmlischen Dingen besitzt und wer ihr fremd ist, offensichtlich auch den himmlischen Dingen fremd ist.“⁴⁵²

Die Kirche entspricht in ihrer bevollmächtigten, sakramentalen Gleichnishaftigkeit der wirklichen, aber himmlisch-verborgenen, unsichtbaren Herrschaft Christi und vermittelt in der Zeichenwelt ihrer Liturgie die Teilhabe daran. Die himmlisch-verborgene Herrschaft Christi ist schon eschatologische Wirklichkeit in Christus und den Vollendeten. Jedoch ist sie eben noch unsichtbar. Deshalb bedarf sie der liturgischen Zeichenwelt. In ihrer eschatologischen Sichtbarkeit liegt dann die endgültige Vollendung:

„Christus, unser Herr, hat nämlich im Himmel das Reich errichtet. Und wie eine Stadt hat er es dort errichtet, in der er sein Königreich hat, welches der selige Paulus das ‚obere Jerusalem‘ nennt, das ‚frei und unser aller Mutter‘ (Gal 4,26) ist, von der wir erwarten, dass wir dort wohnen und wandeln werden. Diese Stadt ist angefüllt mit Zigtausenden von Engeln und unzähligen Menschen, welche allesamt unsterblich und unwandelbar sind. (...) Dies aber wird in der kommenden Welt wirklich sichtbar, die derart beschaffen sein wird, dass ‚wir auf den Wolken entrückt, unserem Herrn entgegenziehen, um auf immer bei ihm zu sein‘, nach dem Wort des Apostels (1 Thess 4, 17). Er wird uns nämlich ergreifen und zum Himmel auffahren, und dort wird sein Reich sichtbar, und wir alle werden bei ihm sein und frei sein und erlöst von allen

⁴⁵¹ Theodor, hom. cat., 12,7.

⁴⁵² Theodor, hom. cat. 12,11. Theodor legt hier Mt 16,18f. aus. Die sakramentale Vollmacht der Kirche vermittelt den Zugang zur himmlischen Wirklichkeit. Darin ist sie selbst Gleichnis. Wie das gemeint ist, wird sofort deutlich werden.

Kümmernissen. Wir werden Freude und Jubel haben und die Güter dieses Reiches genießen. In dieser Welt hingegen will er, dass die, die sich ihm in Gottesfurcht und Glauben nahen, die himmlischen Güter sinnbildlich haben. Als eine gewisse gleichnishafte Gestalt für die himmlischen Dinge hat er die Kirche geschaffen, von der er wollte, dass diejenigen, die an ihn glauben, in ihr wandeln.“⁴⁵³

In Theodors Schau der Liturgie findet sich also tatsächlich genau die Dialektik von eschatologischer Wirklichkeit und Verborgenheit, die wir in Teil B als heilsökonomischen Ort des wirksamen Zeichens und damit der theologischen Bestimmung der Liturgie herausgearbeitet haben. Aber so, wie wir mit Cyrill die Idee des instrumentalursächlichen Zeichenhandelns ikonisch vertiefen konnten, im Blick auf die Mimesis der agierten Bilder, so vertieft sich bei Theodor unser Eingangskapitel ebenfalls um die ikonische Dimension: Die ikonische Dimension der Liturgie spielt zwischen Himmel und Erde. Diese Beziehung ist aber nicht allein vertikal zu lesen, sondern sie spielt – wie im zuletzt zitierten Text deutlich – zwischen irdischer Gegenwart und himmlischer Zukunft. Diese Zukunft allerdings vermittelt sich, unter Wahrung des eschatologischen Vorbehalts, schon durch die agierten Gleichnisse, Bilder und Zeichen in der Gemeinschaft der sakramental gedachten Kirche in die Gegenwart hinein. Zugleich sind die Bilder, wie wir sahen, anamnetisch im Blick auf das die eschatologische Zukunft allererst eröffnende mysterium paschale Christi. Im Agieren der Bilder – so sagten wir es schon mehrmals – ist Liturgie Spiel. So führt die theodorianische Schau der Liturgie zur Vorstellung vom Spiel an der Grenze der Äonen. Ermächtigt aber werden die Bilder, wie schon bei Cyrill, durch den Hl. Geist. Das Spiel der Liturgie umspielt die eschatologische Differenz im Blick auf Partizipation, jedoch unter Wahrung des eschatologischen Vorbehalts.

⁴⁵³ Theodor, hom. cat., 12,12f.

F. Liturgie als Spiel: eine Entfaltung ihrer Handlungsform

I. Das Verständnis der Liturgie als Spiel ist alternativlos

Wir steigen wieder ein, wo wir am Ende von Teil C aufgehört haben⁴⁵⁴. Wir lesen dieses Ende nun jedoch im Licht unserer Phänomenologie des Spiels und der bei Cyrill und Theodor entdeckten mimetischen und eschatologischen Ikonizität der Liturgie. Wir endeten dort folgendermassen: „Dargestellt im darstellenden Handeln wird das fremde Leben Gottes als eigenes. Dies aber kann allein in der Handlungsform des Spiels geschehen.“ Die im letzten Satz behauptete Notwendigkeit ist nun zu zeigen.

Dargestellt im darstellenden Handeln wird das fremde Leben Gottes als eigenes. Diese Aussage umschliesst die Momente einer – so es sich nicht lediglich um eine Behauptung, sondern um Realität handelt – *Partizipation* am Leben Gottes als erstes, das *Erscheinen* dieses Lebens als zweites, schliesslich den Modus dieses Erscheinens als *similitudo*, εἰκών, typos usw. – kurz: als *Bild* als drittes Moment. Im Geschehen der Darstellung vermittelt sich die Teilhabe am Leben Gottes durch die Erscheinung der Bilder. Bei Cyrill und Theodor sahen wir den Grundzusammenhang: Die agierten Bilder – in sich unendlich schwach – werden vom Geist ergriffen und zur Heilsvermittlung ermächtigt: Ikonizität und Epiklese hängen unmittelbar zusammen. Die Bilder sind als *similitudo* reine signa protestantia fidei justificationis. In dieser Beziehung liegt die kritische Notwendigkeit, Liturgie als Spiel zu beschreiben.

Sehen wir zu! Dargestellt im darstellenden Handeln wird eine „andere“ Welt. Wir können die Andersheit dieser anderen Welt in der verschiedensten Weise fassen – und treffen dabei immer ein richtiges Moment, so wie es in der Tradition geschehen ist: Die andere Welt besteht in der Andersheit der handelnden Heilsverwirklichung Gottes, seiner Ökonomie, die sich in den armen Gebärden menschlichen liturgischen Handelns ausspricht. Dargestellt wird die Welt der himmlischen Liturgie, die immer stattfindet, in der ein ganzer Teil der Schöpfung – die Welt der Engel – immer schon im personalen Lobpreis vollendet ist und in den der andere Teil der Schöpfung immer mehr hineinwächst, bis die Differenz in der Vollendung der neuen Schöpfung aufgehoben wird. Dargestellt wird die Welt der eschatologischen Heilsgüter, die Welt, die konstituiert wird durch die Auferstehung des Fleisches und seine Verwandlung, von der

⁴⁵⁴ Zu Stelle und Funktion von Teil F vgl. die Übersicht am Ende der Prolegomena.

Paulus im 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes redet und die für das Liturgieverständnis des Theodor von Mopsuestia so bedeutsam war.

Bei genauerem Hinsehen erweisen sich diese unterschiedlichen Fassungen der Welt, die in ihrer Andersheit in der Ikonizität des liturgischen Handelns zur Darstellung kommen, als unterschiedliche Aspekte ein und derselben Sache: Der vertikal-himmlische Aspekt und der eschatologische Aspekt werden übergriffen vom Walten der *oikonomia* Gottes, in der schlussendlich die Differenz von Himmel und Erde eschatologisch aufgehoben wird.

Entscheidend dabei ist, dass die Darstellung dieser „anderen“ Welt in ihrer Andersheit eine Differenz setzt und umschliesst, die durch die Darstellung nicht aufgehoben, sondern immer noch einmal affirmiert wird. Diese Differenz ist so wesentlich radikaler zu denken als die Differenz zwischen dem religiösen Selbstbewusstsein und seiner Darstellung, wie es Schleiermacher bei seiner Idee des darstellenden Handelns ursprünglich konzipiert hatte.

Tatsächlich wäre die bloße Expression des religiösen Selbstbewusstseins als solches noch kein Spiel. Schleiermacher lehnt dann auch die Vorstellung von der Liturgie als Spiel ausdrücklich ab. Seine Formulierung ist in der Weise der Negativität von allergrösster Bedeutung. Denn Schleiermacher macht sein negatives Urteil gerade am Begriff des Scheins fest und er setzt undialektisch Ernst und Spiel einander gegenüber. Darin zeigt sich ein Mangel an Sensibilität für die Stufen der Wirklichkeit. Ästhetisch erscheint der immer prekäre Grenzbereich dieser Stufen nicht allein, jedoch wesentlich *auch* im Komischen.⁴⁵⁵ So verbindet Schleiermacher Spiel, Schein und Komik. Für uns ist das ontologische Schweben des Scheins dagegen gerade die Voraussetzung, Sakramentalität denken zu können und damit die Verschränkung von ekklesialem und göttlichem Handeln. Der mangelnde Sensus für die Stufen der Wirklichkeit entspricht dem mangelnden Sensus für die Struktur der Sakramentalität. Er schreibt:

„So wie das Innere das durch das Gottesbewusstsein bewegt ist den *absoluten Ernst* in sich schliesst: so ist das Gegentheil das *absolute Spiel*, das Zurückgehn auf den äusseren Schein. Hier haben wir eine elementarische Grenze, und wir werden sagen,

⁴⁵⁵ An dieser Stelle ist an die wichtigen Aussagen zu diesem Thema in unserem kleinen Florilegium aus Hugo Rahner zu erinnern.

Alle Kunstelemente die dem komischen Angehören, müssen aus den religiösen Darstellungsmitteln ausgeschlossen sein.⁴⁵⁶

Die Liturgie ist jedoch eben keine blosse Expression des religiösen Selbstbewusstseins der Feiernden. Der Spielcharakter wird vielmehr von drei zusammengehörigen Elementen konstituiert, die auf dreifache Weise eine in allem liturgischen Handeln der Kirche bleibende und in diesem Äon unaufhebbare Differenz ausdrücken: In ihrem insgesamt sakramentalen Charakter ist Gott in der Liturgie *das eigentliche Subjekt des Handelns und der Mitteilung seines Lebens*; seine Wirklichkeit, die sich in seinem Handeln und in der Mitteilung seines Lebens manifestiert, ist die *wahre Wirklichkeit*, hinter der alle andere Wirklichkeit zurückbleibt; sein Handeln und seine Selbstmitteilung ist eschatologische und zugleich *verborgene Wirklichkeit*.

Diese unaufhebbar differente Andersheit konstituiert ihre liturgische Darstellung zum Spiel. In armen und schwachen Gebärden, in symbolischen Handlungssikonen, die agiert werden, kommt die wahre Wirklichkeit zur Erscheinung: Gibt es eine Alternative dazu, das Agieren der Erscheinungen ein Spiel zu nennen? Denn das Agieren der Bilder ist ja nicht die eschatologische Offenbarkeit dieser Wirklichkeit, die dem letzten Äon vorbehalten ist, im Agieren der *in sich* nach wie vor schwachen Bilder *vermittelt* sich lediglich die wahre Wirklichkeit zur Teilhabe durch pneumatisch wirksame Zeichen. Die Bildzeichen werden epikletisch ermächtigt – aber bleiben als solche doch immer schwache Bilder und Gebärden: Brot, Wein, Öl, Auflegung der Hände, menschliche Worte usw.

Und doch vermitteln sie die volle Teilhabe am Leben Gottes! Aber darin, in dieser Vermittlung im liturgischen Handeln der Kirche, wird die wahre Wirklichkeit des eschatologisch mitgeteilten Lebens Gottes nicht unmittelbar verfügend besessen. Gott bleibt immer das souveräne Subjekt seiner Selbstmitteilung. Er ist der zuletzt und eigentlich Handelnde. Alles kirchliche Handeln ist lediglich instrumentell. Das Instrument aus sich bringt keine Wirkung hervor, seine Eigentätigkeit entfaltet sich nur in der Hand eines prinzipal Handelnden. Ebenso wenig wird das mitgeteilte Leben Gottes hergestellt. Wenn es aber weder verfügend besessen noch hergestellt werden kann und trotzdem dargestellt wird, in der und durch diese Darstellung bildhaft-symbolisch erscheint, *dann kann es nur gespielt werden*. Eine andere Möglichkeit gibt

⁴⁵⁶ Schleiermacher, Praktische Theologie, 85f.

es nicht: *Instrumentalursächliches Zeichenhandeln, in dem das Leben Gottes eschatologisch mitgeteilt wird, indem es dargestellt wird, ohne seine Verborgenheit aufzuheben, geschieht und kann nur geschehen in der Handlungsform des Spiels.*

II. Das liturgische Spiel als Ermöglichung der sakramentalen Epiphanie des Lebens Gottes

Was wir gerade durchdacht und in der Form einer systematischen Ableitung formuliert haben, ist nichts anderes als das mimetische Paradox, um das die untersuchten zentralen Passagen der Tauftheologie des Cyrill (Johannes) von Jerusalem kreisen. Damit aber ist eine allgemeine Struktur entdeckt, die für alle Liturgie gilt. Verfolgen wir diese Struktur noch weiter und entfalten sie jetzt in systematischer Weise!

Wir haben gerade die Alternativlosigkeit der Beschreibung von Liturgie als Spiel von den Eigenschaften des liturgischen Geschehens abgeleitet: Die wahre, eschatologische Wirklichkeit des handelnden Gottes wird in schwachen Bildern agiert. Das kann nur als Spiel begriffen werden. Wir können von hier aus aber nun auch in die andere Richtung blicken und uns so darüber klar werden, was das liturgische Spiel „leistet“. Auch auf diesen Zusammenhang sind wir schon bei Cyrill gestossen, als wir dort die paradoxe Struktur der Mimesis von ihrem paulinischen Hintergrund aus verdeutlicht haben.

Wir können es nun als systematische These formulieren:

Spielende Darstellung der anderen Welt Gottes, seines Handelns und seiner Selbstmitteilung gibt der wahren Wirklichkeit die Möglichkeit ihres Erscheinens. Dieses Erscheinen kann sich steigern bis zur Epiphanie. Die Möglichkeit der liturgischen Epiphanie ist allein vom Spiel aus verständlich. Dabei ist es gerade die ontologische Schwäche der Zeichen und Symbole, die Armut der Gebärden, die Scheinhaftigkeit der Bilder, die das wirkliche Erscheinen des Lebens Gottes im liturgischen Handeln der Kirche ermöglicht.

Das, was wir schon als paulinischen Hintergrund der Tauftheologie Cyrills namhaft gemacht haben, ist von grundsätzlicher Bedeutung. Der mimetische Schein der Bilder behauptet sich nicht. Er ist für das Handeln Gottes verfügbar. Das, was gegenüber der Ontologie des Alltags seine Nichtigkeit ausmacht, ist in der Vermittlung des Heils gerade seine Stärke. Der mimetische Schein des Spiels ist verfügbar für die Erscheinung der Gegenwart Gottes. Ihm eignet keine Substanz. Er produziert auch keine

Wirklichkeit: Er stellt nichts her. So öffnet sich in der Scheinhaftigkeit des liturgischen Spiels der Raum der Gegenwart Gottes und seiner (möglichen) Epiphanie. Die Scheinhaftigkeit des liturgischen Spiels ist reine Verfügbarkeit. Sie will sich nicht behaupten. Das Wort aus dem Liederbuch der Böhmisches Brüder von den „armen Gebärden“⁴⁵⁷ ist entscheidend. Solche Armut bedeutet nicht automatisch Kärghlichkeit oder gar Primitivität. Auch eine hochfestlich sich entfaltende Liturgie kann in diesem Sinne arm sein. Dort aber, wo sie sich behaupten will, dort, wo sie etwas inszenatorisch aus sich selbst herstellen will, was nicht aus ihrer Verfügbarkeit und in diesem Sinne aus ihrer Armut kommt, dort wird sie in Wahrheit defizitär. Denn nur ihre Armut kann mit dem Reichtum Gottes erfüllt werden. Sie darf nichts weiter tun wollen, als den Raum zur Verfügung zu stellen, den Gott allein zum Ort seiner Erscheinung zu machen vermag. Sie ist in ihrem handelnden Vollzug „Hohlform“, sie ist in sich selbst Verweisung und Öffnung: „Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark.“ (2 Kor 12,10) So wie die Grösse des Täufers darin liegt, kleiner zu werden und so dem Bräutigam Raum zu geben: „Er muss wachsen, ich aber muss kleiner werden.“ (Joh 3,30) So kann sich die sakramentale Epiphanie ereignen. Dem wollen wir nun noch genauer nachgehen.

III. Sakramentale Epiphanie, Zeichen und Glaube

Um die besondere Struktur dieser sakramentalen Epiphanie zu verstehen, muss man sich klarmachen, dass sie die Zeichenhaftigkeit und die Ikonizität des Geschehens nicht aufhebt. Das heisst aber weiter, dass im Ereignis der liturgischen Erscheinung des Lebens Gottes seine Verhüllung nicht aufgehoben wird. Dennoch vermittelt sich durch die Bilder Teilhabe – und deshalb Gegenwart. Die liturgische Zeichenwelt ist auch jenseits der sakramentalen Kernzeichen nicht bloss Expression von Bedeutung. Sie zielt im rituellen Vollzug immer auf die Handlungspräsenz Gottes. Dies aber nicht direkt, sondern eben vermittels der Zeichenstruktur der Bilder und ihrer Wirksamkeit. Diese Einheit von Verhüllung und wirksamer Präsenz macht die ontologische Struktur des sakramentalen und allgemein des liturgischen Zeichens aus. Das Zeichen entbirgt und verhüllt zugleich: Die liturgische Epiphanie ist ein paradoxes Geschehen.

⁴⁵⁷ S.o. bei Anm. 191.

Wenn im Geschehen solcher Epiphanie die Zeichenhaftigkeit nicht aufgehoben wird, dann erscheint die Präsenz Gottes gleichsam als deren Tiefe. Diese Tiefe ist zugänglich, indem im Agieren der Bilder ihre Wirksamkeit sich entfaltet.

Man ist geneigt, sofort weiterzufahren und zu sagen: Dies geschieht dort, wo die liturgischen Zeichen und Bilder des Heils auf Glauben treffen. Dort entbergen sie ihre Tiefe. Denn dort werden sie ja sinngemäss gelesen. Im Glauben gelesen, tut sich ihre Tiefe auf. Sie werden erfassbar im Blick auf die Präsenz Gottes, indem sie als Anzeige des Heils erkannt und glaubend ergriffen werden.

Ohne jeden Zweifel ist diese Auskunft nicht falsch. Sie ist konstitutiv, wo es um den fruchtbaren Empfang eines Sakraments im Blick auf seine Gnadenwirkung geht. Sakramente sind in diesem Sinn immer Sakramente des Glaubens. Die sakramentalen Zeichen rufen die Antwort des Glaubens. Als Zeichen werden sie vom Glauben gelesen. Das Licht des Glaubens erfasst, indem sie im Glauben gelesen werden, ihre Tiefe und darin die Präsenz Gottes als in ihnen angezeigte.

Aber ist die epiphane Präsenz in den Bildern der Liturgie so schon begriffen? Führt das Lesen der Zeichen zu einem Erfassen der Präsenz, die wirklich den Namen einer – wenn auch paradoxen – Epiphanie im Zeichen verdient? Wir meinen, dass die blosser Lesbarkeit der Zeichen im Glauben nicht genügt, um dieses Moment wirklich zu verstehen. Es reicht nicht, auf die semiotische Dimension des Geschehens zu verweisen. Die Semiotik des Glaubens führt über die Anzeige der Präsenz nicht hinaus. Sie wird dann im Glauben erfasst. Aber dieser Glaube bleibt dunkel. Er ist als solcher noch nicht erhellt durch die Epiphanie, die im liturgischen Zeichen geschieht – oder sagen wir genauer (wie schon mehrmals angedeutet): geschehen kann.

Denn Lesen ist noch nicht Sehen. Zwar ist die Sichtbarkeit der Zeichen die Bedingung ihrer Lesbarkeit. Aber das Lesen der Zeichen im Glauben ist noch nicht die Wahrnehmung der in den Zeichen angezeigten Gegenwart. Das Lesen der Zeichen erfasst zunächst Bedeutungen und nicht Präsenz.

Die semiotische Dimension der liturgischen Bildwelt reicht also allein noch nicht aus, um ihr epiphanes Element zu begreifen. Dennoch können wir an dieser Stelle zunächst einmal festhalten: Die Bildzeichen der Liturgie sind bezogen auf den Glauben. Zeichen wollen gelesen werden. Die Zeichen der Liturgie wollen vom Glauben gelesen werden.

Sofern die Zeichenhaftigkeit im Geschehen der liturgischen Epiphanie nicht aufgehoben wird, ist sie auf den Glauben bezogen.

IV. Spiel: die Agitation⁴⁵⁸ der Bilder und die liturgische Epiphanie

Die Lesbarkeit der Zeichen für den Glauben ist also eine Bedingung dafür, dass sie ihre epiphane Tiefe freigeben. Denn die Zeichen bleiben Zeichen und die Bilder Bilder. So müssen sie als solche erfasst werden, soll sich Epiphanie ereignen. Das Erfassen der Bildzeichen ist ihre notwendige Bedingung. Sie ist – wie wir sahen – aber noch nicht hinreichend. Die Anzeige der Tiefe durch die Zeichen ist noch nicht die Erscheinung dieser Tiefe in den Zeichen der Gottesgegenwart.

Als notwendige Bedingung ist die Lesbarkeit der Zeichen im Glauben Moment eines umfassenderen Zusammenhangs. Dabei ist auch noch nicht geklärt, wie, in welchem Mass und auf welche Weise die Lesbarkeit der Zeichen *im Glauben* notwendige Bedingung für die liturgische Epiphanie ist. Die überraschende Wendung, die diese Frage bei ihrer Klärung nimmt, führt uns weiter.

Man ist ja sofort geneigt, die notwendige Bedingung im Sinne einer zeitlichen und sachlichen Voraussetzung zu verstehen. Der Glaube ist Voraussetzung für die Feier der Liturgie. Erst der Glaube, dann die Liturgie. Liturgie ist Feier des Glaubens. Sie setzt den Glauben schlechterdings voraus. Für den Zweifelnden oder den Glaubensunsicheren oder gar den Ungläubigen wäre die liturgische Feier des Glaubens schlechterdings unzugänglich. Aber stimmt das so einfach?

Ohne Zweifel: Keine Liturgie ohne Gläubige. Es ist nicht denkbar, dass es auf die Dauer Liturgie gäbe, wenn es nicht Gläubige gäbe, die auf Grund ihres Glaubens Liturgie feiern wollten – und die Kirche bilden. Das ist selbstverständlich: Keine Liturgie ohne Gläubige. Und da Gläubige nicht isoliert vorkommen: Keine Liturgie ohne Kirche.

Selbstverständlich ist es auch, dass die Zeichen des Glaubens den Glauben rufen. Sie kommen zu sich, sie entfalten ihre Fruchtbarkeit, wo der Ruf zum Glauben gehört und

⁴⁵⁸ Wir gebrauchen diesen Begriff aus einer anderen Sphäre sehr bewusst im Sinne eines gewissen Verfremdungseffekts. In „Agitation und Propaganda“ geht es im eminenten Sinn um *Bildwirksamkeit*. Der Begriff der Agitation soll diesen Akzent – auch im Bereich der Liturgie – mithören lassen. Vgl. auch die höchst profane Herkunft von „commercium“, die antik wohl immer mitgehört wurde.

im Glauben beantwortet wird. Genau darin liegt die notwendige Bedingung, der notwendige Zusammenhang von Zeichen, Bild, Lesbarkeit und Glaube.

Jedoch: Der Ruf zum Glauben, der in den Zeichen des Glaubens liegt, setzt den Glauben nicht einfach voraus. Die Feier der Liturgie nährt und stärkt doch auch den Glauben. Das heisst: Liturgie ist mehr als blosser Ausdruck des Glaubens, mehr auch als nur Vergewisserung (SC 10).

Auch solche ekklesial-gemeinschaftliche Vergewisserung nährt und stärkt ja in gewisser Weise den Glauben, indem sie ihn „zirkulieren“ lässt. So hat es Schleiermacher gedacht. Ohne Zweifel ist das kein unwichtiges Element. Aber – wir müssen radikal fragen – ist das religiöse Selbstbewusstsein, auch wenn es ekklesial „zirkuliert“ und wenn es im „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“ seinen Grund irgendwie inne hat, nicht letztlich mit sich allein, weil ihm eben dieser Grund nicht wirklich personal und das heisst als Handelnder begegnet?

Das aber ist genau der Anspruch einer insgesamt als sakramentales Geschehen verstandenen Liturgie. Sie vergewissert sich nicht allein des Grundes des Glaubens in seiner ekklesialen Zirkulation, sondern sie begegnet dem Grund des Glaubens im liturgischen Handeln. In, mit und unter diesem Handeln der Kirche handelt Gott im Modus instrumentalursächlichen Zeichenhandelns. So stärkt und nährt die Liturgie den Glauben nicht nur im Modus seiner Vergewisserung, sondern sie ist auch in einem sehr ursprünglichen Sinn seine Quelle.

Ja, die Liturgie vermag Glauben zu wecken. Die Zeichen des Glaubens, die nach dem Glauben rufen, vermögen ihn auch hervorzurufen. Wir müssen fragen: Wie geschieht das? Denn genau dort, wo das geschieht, muss ja Epiphanie geschehen sein, ist die Präsenz in der Tiefe der Zeichen vernehmbar geworden. Nicht neben den Zeichen, sondern mitten in ihnen.

Jedenfalls können wir zunächst negativ festhalten: Dort, wo sich das Verständnis der Liturgie als darstellendes Handeln auf die reine Expression und Zirkulation des Glaubensbewusstseins beschränkt, verliert die Liturgie in der Folge ihre missionarische Dimension. Dies ist ausdrücklich bei Schleiermacher der Fall.⁴⁵⁹ Er negiert diese

⁴⁵⁹ Kurz und treffend Albrecht (1963), 25: „Der Anschauung Schleiermachers vom Wesen des Gottesdienstes als darstellendem Handeln entspricht es ganz folgerichtig, dass er eine missionarische Aufgabe des Kultus nicht kennt bzw. sie ablehnt (dann wäre der Kultus wirksames Handeln!).“

Dimension. Liturgie wird zur geschlossenen Veranstaltung ekklesialen Ausdrucksverhaltens.

Jetzt aber noch einmal: Wie ist die Liturgie Quelle des Glaubens, wie kann sie ihn nähren und stärken, ja, gegebenenfalls wecken? Wie vermittelt sich die Handlungspräsenz Gottes liturgisch – bis hin zur paradoxen, weil seine Verhüllung bewahrenden Epiphanie Gottes in der Zeichenwelt der Liturgie? Wie ist die missionarische Wirksamkeit der Liturgie zu verstehen? Nach allem jedenfalls, was wir bisher gesagt haben, nicht als ihr von aussen aufgesetzter Zusatzzweck. Der Versuch, sie in diesem Sinne zu funktionalisieren, wäre gerade der Tod ihrer missionarischen Wirksamkeit. Wir würden uns nicht mehr auf das verlassen, was sie von sich aus ist und dem wir Wirksamkeit zutrauen, sondern wir würden sie ihrem Wesen entfremden, sie als Mittel gebrauchen und sie damit radikal entwerten. Wenn aber nicht so, wie dann?

Die Antwort fasst alles in sich, was wir bislang erarbeitet haben: Die spielend agierten Bilder der Liturgie bringen performativ eine Welt hervor, die im Gelingen wirkend in sich integriert. Durch die Integration in die Bilder öffnet sich der Raum, in dem Gott als Handelnder im Zeichen zu erscheinen vermag, öffnet sich der Raum möglicher liturgischer Epiphanie. Im Vollzug als Spiel involviert die Ikonizität der Liturgie die Subjekte. Nicht allein die semiotisch vermittelte Erfassung von Zeichenbedeutungen, sondern die integrative Performanz der als Spiel agierten Bilder ist Bedingung der Möglichkeit der liturgischen Epiphanie, der paradoxen Wahrnehmung der Präsenz Gottes in der Verhüllung der Zeichen, der Erscheinung ihrer Tiefe.

In der Agitation der Bilder entsteht performativ eine Welt, die im Fall des Gelingens – dies ist nicht zwingend der Fall – die Subjekte in sich aufnimmt. Diese Welt ist eine emotional dichte Welt der Intermedialität. Die Subjekte werden im guten Sinn „verstrickt“, verstrickt in die sie übergreifende Bewegungsgestalt des liturgischen Geschehens. Durch diese Verstrickung verlieren die liturgischen Zeichen ihre Kontextlosigkeit, ihre Isolation und Abständigkeit. Der dichte Raum, der so entsteht, ist nicht mehr bloss Bedeutungsraum, sondern Wirkraum.

Das ist der entscheidende Punkt: In ihrer Performanz „bedeuten“ die Zeichen-Bilder nicht allein, sondern sie werden als „wirksam erfahren“. Sie berühren so die Subjekte und indem sie berühren, werden sie zur durchlässigen Membran, in der die Präsenz Gottes nun nicht mehr nur angezeigt und bedeutet („gelesen“) wird, sondern sich im

Zeichen auf neue Weise zur Geltung bringt. *Wirkend wird im Zeichen die Präsenz eines Wirkenden wahrnehmbar.*

Im Wirken der Zeichen wird ihre Tiefe als Tiefe des handelnden Gottes nicht nur gelesen, sondern sie entbirgt sich. Diese Entbergung jedoch geschieht nur in, mit und unter den Zeichen. So bleibt der, der sich als Wirkender kundtut, zugleich verhüllt unter dem Schleier der Zeichen. Die Struktur der liturgischen Epiphanie ist paradox – und muss es sein, solange dieser Äon bleibt.

So ruft die liturgische Epiphanie die Antwort des Glaubens. So setzt sie ihn schlussendlich – in einer unaufhebbaren Gleichzeitigkeit des Zu-sich-selbst-Kommens von Glaube und Epiphanie – nicht nur zuletzt voraus, sondern vermag ihn ihrer Genesis zu nähren und zu stärken, ja sie kann ihn allererst hervorrufen: Die Begegnung mit der Liturgie kann zur Bekehrung führen. Diese würde dann geschehen, wenn die Involvierung in die liturgische Bildwelt in epiphane Präsenzerfahrung umschlägt und glaubend beantwortet wird. Beispiele für eine solche missionarische Wirksamkeit der Liturgie, für eine Bekehrung oder auch eine tiefgreifende Erneuerung des Glaubens gibt es immer wieder. Und sie geschieht nicht nur spektakulär, sondern auch alltäglich. Sie ist nicht nur das Resultat eines innerlichen Gnadengeschehens, das lediglich äusserlich und okkasionell mit der Liturgie verbunden wäre, sondern sie hat nicht selten mit der Liturgie selbst zu tun,⁴⁶⁰ nämlich mit der in ihr strukturell angelegten Möglichkeit, zur Epiphanie zu werden. In ihr erscheint der als letztes Subjekt in ihr Wirkende zur Begegnung, der den Glauben ruft und weckt.

Schliesslich ist es bei der Klärung der Struktur der liturgischen Epiphanie, wie wir sie jetzt entwickelt haben, von grundlegender Bedeutung, ein Missverständnis zu vermeiden. Es ist nicht etwa die natürliche Performanz der liturgischen Bild- und Zeichenwelt, die die Epiphanie inszenatorisch erzeugt. Gott ist und bleibt das souveräne Subjekt seines Erscheinens auch in der Liturgie. Deshalb muss sie nicht geschehen und kann auch nicht erzwungen werden. Sie gehört nicht zum opus operatum. In dem Ereignis, in dem sie sich einstellt, ist sie Gnade und Huld, die wir dankbar empfangen dürfen. Jedoch kennt sie auf der via ordinaria et regia ihrer Genesis sehr wohl strukturelle Bedingungen ihres Entstehens. Sie geschieht normalerweise nicht an diesen Strukturen vorbei. Sie geschieht nicht willkürlich. Deshalb haben wir versucht, diese

⁴⁶⁰ Und wird auch von den so Betroffenen auf diese Weise mit ihr in Verbindung gebracht.

Strukturen zu klären und sie mit der Ontologie des liturgischen Zeichens, seiner Ikonizität und seiner performativen Wirksamkeit durch die spielende Agitation der Bilder in Verbindung zu bringen.

Wir können das Ergebnis jetzt so zusammenfassen: *Die natürliche Eigenwirksamkeit der Zeichen ist das Medium möglicher liturgischer Epiphanie. Mithin: Die liturgische Epiphanie ist ein Modus instrumentalursächlichen Zeichenhandelns. Sie kann sich dann ereignen, wenn die Bilder der Liturgie in rechter Weise, nämlich in der Weise des gelingenden Spiels, agiert werden.*

V. Die Qualität des liturgischen Handelns der Kirche als „ordentliche“ Bedingung der Epiphanie: zur theologischen Grundlegung einer ars celebrandi

Für eine spieltheoretische Sicht der Liturgie öffnet sich auf Grund dieser Überlegungen unmittelbar eine liturgieästhetische Perspektive mit praktischen Konsequenzen. Die Qualität des liturgischen Handelns der Kirche ist – normalerweise: Gott bleibt immer frei – Bedingung der liturgischen Epiphanie. Dies ist eine direkte Konsequenz aus der theologischen Einsicht in die Medialität der Eigentätigkeit der Zeichen. Das opus operatum der sakramentalen Kernhandlungen ist lediglich der für den Glauben verlässliche Grund der *Möglichkeit* der liturgischen Epiphanie. Sie kann auf ordentlichem Weg nur zustande kommen, wenn die Medialität der Zeichen diesem Grund entspricht, so dass Gottes Handlungspräsenz unter dem Schleier der Zeichen erscheinen kann.

Die Frage der ars celebrandi hat an dieser Stelle ihren Ort in einer Theologie der Liturgie. Sie ist hier nicht durchzuführen. Sie dürfte auch gar nicht durchgeführt werden, denn die Eigentätigkeit der Zeichen erzwingt an dieser Stelle die Umkehrung der theologischen Fragestellung in eine anthropologische, schliesslich im strengen und besten Sinn handwerkliche Perspektive. Aber sie ist hier – gerade in ihrem Eigensinn – grundzulegen: Das liturgische Handwerk der ars celebrandi hat theologische Dignität.

Die ars celebrandi reflektiert die Bedingungen des poetischen Gelingens der liturgischen Produktion. Wie oben schon einmal angedeutet, ist ars hier als Befähigung zur Hervorbringung verstanden. Die liturgische Produktion besteht aber in der Feier der Liturgie selbst und nicht in etwas jenseits ihrer. Sie hat so den Charakter der

Aufführung. Der Erwerb der *ars celebrandi* zielt also auf die Befähigung zur Hervorbringung der Liturgie, insofern sie Aufführung ist.

Die Eigentätigkeit der Zeichen mit ihrer eigensinnigen Logik und ihre unhintergehbare Bedeutung im sakramentalen Geschehen der Liturgie ist also der theologische Grund für Möglichkeit und Notwendigkeit einer *ars celebrandi*. Alles andere wäre liturgischer Monophysitismus.

Die bleibende anthropologische Eigensinnigkeit der Zeichen bedeutet für eine praktische Ästhetik der Liturgie, dass es für die liturgisch Handelnden eine *recta ratio factibilium* gibt. Ihr Zielpunkt liegt in der *Ermöglichung* (nicht mehr, nicht weniger) der liturgischen Epiphanie – so Gott sie denn auf „ordentlichem“ Weg schenken will. Ihre Leitfigur ist deshalb „liturgische Präsenz“. Solche Präsenz wird bestimmt durch das dialektische Zusammenspiel von Authentizität und Rolle bei den Handelnden und der noch tieferen Dialektik der Präsenz der Feiernden mit der epiphanen Präsenz Gottes. Ihre Grundhaltung ist deshalb Verfügbarkeit. Sie ist – ein letztes Postulat von der Theologie der Liturgie her – so konkret, ja, wenn das nicht so missverständlich wäre, müsste man sagen: so „materialistisch“, jedenfalls materiebezogen wie möglich zu denken: Leib – Bewegung – Gebärde – Stimme, dann auch Ding – Raum – Licht – Atmosphäre. In dieser Perspektive ist Liturgie zuerst und zuletzt Körperarbeit. Die menschlichen Leiber sind auch hier „das Ende aller Wege Gottes“ (Oetinger). Und „*caro cardo salutis*“ (Tertullian) ist auch liturgisch Konsequenz der Fleischwerdung des Logos. So sind die Höhen einer heilsökonomischen Theologie der Liturgie, wie wir sie hier zu entwickeln versuchen, verknüpft mit dem Konkretissimum des agierenden Leibes in der Liturgie. Wir meinen, dass das ein Indiz für die Fruchtbarkeit dieses Entwurfs sein könnte.

Liturgische Präsenz hat aber ihren Kontext in der Liturgie als Spiel. Wir können also auch sagen, dass die *ars celebrandi* insgesamt auf das Gelingen der Liturgie als Spiel zielt. Die liturgische Präsenz entspricht der reinen Gegenwärtigkeit der Spielgestalt, die wir in unserer Phänomenologie des Spiels erarbeitet haben. Die Liturgie als Spiel aber gelingt genau dann, wenn sie die Subjekte involviert und integriert. Sie muss entstehen als alle – auch die in der Liturgie Vorstehenden – übergreifende Bewegungsgestalt. Dann entsteht auch jene Präsenz und Gegenwärtigkeit, jener welthafte Wirkraum, in dem Gott unter dem Schleier der Zeichen zu seiner Epiphanie erscheinen kann. Die

übergreifende Bewegungsgestalt des liturgischen Spiels ist aber identisch mit dem Bildgeschehen der Liturgie. Denn allererst die Ikonizität verleiht der Bewegung Gestalt. Sie generiert ihre Gestalthaftigkeit. Die die Subjekte in sich hineinziehende Bildaktion, die gelingende Ikonizität der Liturgie ist also auch hier entscheidend.

Übergreifende Bewegungsgestalt: Hier liegt ein weiteres, sehr wichtiges Element der Verfügbarkeit. Das Gelingen des liturgischen Spiels lässt sich nicht durch den Vorstehenden „erzwingen“. Es ist nicht Produkt einer geschickten Manipulation. Auch für die Vorstehenden gilt: Das liturgische Spiel spielt sich. Es entzieht sich am Ende der verfügenden Beherrschbarkeit. Die Kunst des Feierns liegt letztlich in dem Können, Bedingungen zu schaffen und Hindernisse wegzuräumen, damit das liturgische Spiel sich spielen kann und darin die Subjekte in sich einbezieht – einschliesslich der Vorstehenden. Erwerb der *ars celebrandi* liegt grundlegend (nicht erschöpfend) darin, die Sensibilität zu erwerben für solche Hindernisse und Bedingungen, im Erwerb der Kompetenz solche Hindernisse und Bedingungen eigenständig (wie die Schauspieler sagen) „erforschen“ zu können.

Die Unbeherrschbarkeit des liturgischen Spiels und seine dialektischen Konsequenzen für die *ars celebrandi* ist letztlich eine der beiden konkreten Berührungflächen von Theologie und Anthropologie der Liturgie. So wie das Konkretissimum der liturgischen Körper letzte Konsequenz der Inkarnation ist, dass Gott uns – mit Erik Peterson – „auf den Leib gerückt“ ist,⁴⁶¹ so ist die Unbeherrschbarkeit des liturgischen Spiels der reguläre Anknüpfungspunkt eines weiteren Mitspielers der Liturgie, des Hl. Geistes, der „weht, wo er will“ (Joh 3,8).

Ars celebrandi ist also nichts anderes als die handwerkliche Seite des *opus operantis*. In ihr geht es um die poetischen Bedingungen des performativen Werdens der Spielgestalt. Die Körperhaftigkeit und die Unbeherrschbarkeit des liturgischen Spielgeschehens aber sind unmittelbar verknüpft mit ihrem letzten Grund: der *oikonomia* des fleischgewordenen Gottes und des Hl. Geistes.

⁴⁶¹ Vgl. Peterson (1925), 28.

VI. Zuschauer und Mitspieler: *participatio actuosa* in einer spieltheoretischen Sicht der Liturgie

Die Involvierung und Integration in die Spielgestalt, die zum Gelingen des liturgischen Geschehens gehört, ist dialektisch gebaut. Sie umfasst immer zwei Komponenten, die eine Polarität bilden, die als solche immer da sein muss, soll das Spiel überhaupt entstehen und soll es gelingen. Die Polarität umschliesst Rezeption und Aktion, Wahrnehmung und Tätigkeit. Liturgisch Feiernde sind im Geschehen und Gelingen wahrnehmend Tätige und tätig Wahrnehmende. Sie sind im Spiel der Liturgie Zuschauer und Mitspieler. Sie können nur Mitspieler sein, indem sie zugleich qualifizierte Zuschauer sind – und qualifizierte Zuschauer sind sie wiederum nur als Mitspieler.

Die Einheit beider macht die Feiernden zu Subjekten der Liturgie. Erst diese Subjektivität der Teilnahme am liturgischen Geschehen begründet einen gefüllten und nicht äusserlich bleibenden Begriff der *participatio actuosa* mit theologischer Dignität und praktisch-theologischer Relevanz. *Participatio actuosa* bedeutet nichts weiter als teilhabende Subjektivität im Geschehen der liturgischen *actio*.

Äusserliche und unangemessene Vorstellungen von der aktiven Teilhabe zeigen sich genau an den Polen von Rezeption und Tätigkeit. Sie lösen die dialektische Polarität dieser beiden Grössen auf. Weder kann tätige Teilnahme beschrieben werden als blossere äussere Aktivierung der Gläubigen im liturgischen Geschehen.⁴⁶² Noch ist sie identisch mit der Rolle eines Beobachters, der gegenüber der liturgischen *actio* abständig bleibt.

⁴⁶² Die übrigens ebenso wohlmeinend wie klerikal daher kommen kann: Eine Wendung, die ich im Ohr habe, „Bei uns tun die Laien gut mit“ (eine Aussage, die es auch in modernisierten Sprachspielvarianten gibt), ist im Grunde ein entsetzlicher Satz, der einerseits die Würde der Subjekte von Liturgie zu einer unernsten Teilnahme an der *Klerus*liturgie verkommen lässt – man räumt ein, dass die Unmündigen, weil es doch nett ist, bei der Tätigkeit der Grossen auch ein bisschen mitmachen dürfen. Andererseits wird der Pfarrer oder Gemeindeleitende (auch er ist soziologisch natürlich Klerus), weil die klerikale Perspektive nicht verlassen wird, zu einer Art geistlichem Animateur, der sich bemüht, die Menschen beim Bewegungstraining im Altenclub „Zur fröhlichen Liturgie“ ein bisschen in Aktion zu versetzen. – Man möge mir die sarkastische Bemerkung nachsehen, aber sie hat einen ernsten Hintergrund: Überall, wo die reine Pastorierungsperspektive im Bereich der Liturgie nicht überstiegen wird, entstehen zwangsläufig solche Karikaturen. Sie kleiden sich in Sprachspiel- und Tätigkeitsvarianten, die von „konservativ“ über die pastorale Mitte bis zu „progressiv“ reichen. Überall aber herrscht dasselbe strukturelle Übel. Denn die Subjekthaftigkeit aller liturgisch Feiernden kommt dann nicht zur Geltung. Sie ist aber als regulative Idee – leider ist sie nicht a priori schon Wirklichkeit – immer und beständig im Auge zu behalten. Sonst herrscht Entmündigung, auch wenn sie sich fortschrittlich einkleidet. Entmündigung aber löscht den Geist aus. Dies muss heute die erste und die letzte pastorale Grundoption sein: Menschen zu befähigen, als Subjekte im Glauben zu leben. Dies fängt in der Liturgie an und hört in der Liturgie auf. Denn sie ist Quelle und Höhepunkt kirchlichen Lebens (SC 10).

Er mag dabei fromme Gefühle empfinden, er mag fruchtbar ein Sakrament empfangen, er mag das Geschehen sogar mit seiner Andacht begleiten. Dies ist in ihrem Wesen noch keine aktive Teilnahme. Denn er fehlt auf der „Bühne“ der Liturgie. Denn da gehört er hin auf Grund des Wesens dieser Liturgie. Er hätte nicht subjekthaft teil an der actio der Liturgie, genauso wenig, wie wenn er nur rein äusserlich etwas täte – und sei es zu singen oder zu lesen oder beim Austeilen der Kommunion zu helfen.

Tatsächlich liegen diese beiden Pole, die in solchen ungenügenden Vorstellungen auseinander gerissen werden, im liturgischen Akt von vornherein ineinander. Die Positionen des rein passiven Beobachters und die einer rezeptionsunfähigen Aktivität sind Extreme, denen sich jedoch die pastorale Wirklichkeit manchmal leider annähert. In der Agitation der Bilder liegt die Einheit beider Momente. Bilder müssen wahrgenommen werden. In der Liturgie werden diese Bilder jedoch agiert. So werden die agierten Bilder der Liturgie qualifiziert wahrgenommen, indem sie *als Bilder* agiert werden. Genau darin geschieht die Involvierung und Integration in die liturgische actio, die eigentlich erst als participatio actuosa angesprochen werden kann. Dies aber bedeutet Integration in die Spielgestalt als übergreifende Bewegung.

Das perichoretische Ineinander von Rezeption und Tun hat Romano Guardini für den Pol der Wahrnehmung klassisch formuliert. Guardini nimmt an mehreren Stellen in seinem Werk auf ein Erlebnis im Dom von Monreale bei Palermo Bezug. Dieses Erlebnis ist deshalb besonders interessant, weil es unter den alles andere als liturgisch optimalen Bedingungen der noch nicht erneuerten Ostervigil, damals am Morgen des Karsamstags, stattfand. Hier artikulierte sich gegen die objektiv ungünstigen Bedingungen eine participatio actuosa, die auf einer elementaren Liturgiefähigkeit beruhte. Diese elementare Liturgiefähigkeit beschreibt Guardini als Fähigkeit, den rituellen Vorgang als solchen wahrzunehmen und in und durch die Wahrnehmung involviert zu werden. Wir zitieren die Fassung aus dem Brief an den Liturgischen Kongress von 1964:

„Liturgischer Akt realisiert sich schon im Schauen. Das bedeutet nicht nur, dass der Gesichtssinn wahrnimmt, was am Altar geschieht, und der Wahrnehmende den Text im Buch nachliest, sondern ist in sich selbst lebendiger Mitvollzug. Das habe ich einmal miterlebt, als ich in Palermo die den Dom füllende Aufmerksamkeit empfand, mit der das Volk die Weihen am Karsamstag stundenlang, ohne Buch noch irgendein

„erklärendes“ Wort, verfolgte. Gewiss war darin vieles nur ein äusserliches „Zuschauen“; im Kern aber war es mehr. Das Blicken des Volkes war selbst ein Tun; in ihm vollzog es die heiligen Vorgänge mit.“⁴⁶³

„Das Blicken des Volkes war selbst ein Tun“ – dies ist die entscheidende Aussage, die das qualifizierte Wahrnehmungsmoment in der *participatio actuosa* zum Ausdruck bringt. Als Mitvollzug involviert solche Wahrnehmung in das Geschehen. In einem Mindestmass ist sie Bedingung aktiver Teilnahme. Sie beruht in der Fähigkeit, nicht zuerst um eine Bedeutung zu wissen – „dies bedeutet das, dieses jenes“ –, sondern die Ausdrucks- und Darstellungsstruktur des rituellen Vorgangs als solche unmittelbar zu „sehen“:

„Die aktive Präsenz des Volkes in Palermo ruhte darauf, dass es nicht im Buch nachsah, was die Vorgänge ‚bedeuteten‘, sondern sie schauend ‚las‘ – gewiss ein Nachwirken antiker Bildung, und wahrscheinlich mit dem Fehlen dessen bezahlt, was die moderne Volksschule lehrt. Heute besteht das Problem also darin, über Lesen und Schreiben hinaus, wieder lebendiges Schauen zu lernen.“⁴⁶⁴

Wir betonen diesen Punkt, weil er in seiner Bedeutung oft entweder nicht erfasst oder missverstanden wird. Tatsächlich gibt es zwei typische problematische Reaktionen auf Guardinis Text, die beide den wichtigen Sachverhalt, um den es eigentlich geht, verfehlen.

Eine zu flache Vorstellung der aktiven Teilnahme im Sinne der Liturgiereform stösst sich womöglich an Guardinis Text oder hält ihn für überholt. Gott sei Dank – so könnte eine solche Reaktion lauten – sei das die Liturgie feiernde Gottesvolk nicht mehr auf

⁴⁶³ Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgie, in: Guardini (1966), hier 12f. – Die poetischste Fassung findet sich in dem Band „In Spiegel und Gleichnis“. Für unsere Frage ist der Schluss dieser Version, über die im Haupttext zitierte Stelle, von Interesse: „Das Schönste aber war das Volk. Die Frauen mit ihren Kopftüchern, die Männer mit ihren Decken auf den Schultern. Überall durchgeformte Gesichter und gelöste Haltung. Kaum einer las; kaum einer betete für sich. Alle schauten. Über vier Stunden währte die heilige Handlung, und immer war lebendiges Dabeisein. Es gibt verschiedene Arten betender Anteilnahme. Die eine geschieht durch Hören, Reden, Handeln; die andere schaut. Jene ist gut, und wir kennen fast keine andere. Aber es ist uns etwas verloren gegangen, was hier noch war: die Fähigkeit im Blick zu leben; aus Gestalt und Vorgang schauend das Heilige aufzunehmen .. [!] Wie ich weggehen wollte und plötzlich all die Augen auf mich gerichtet sah, habe ich mich fast erschrocken abgewendet, als dürfe man in diese Augen, so auf den Altar geöffnet, nicht hineinblicken.“ Guardini (1932), 157. – In „Die liturgische Erfahrung und die Epiphanie“ endet die Erzählung: „Hier war noch die antike Fähigkeit im Schauen zu leben. Natürlich haben diese Menschen auch gedacht und gebetet; aber sie haben schauend gedacht, und ihr Gebet war Gebet im Schauen, ‚Kontemplation‘.“ Guardini (1958), 57.

⁴⁶⁴ Guardini (1966), 14.

eine solche Form der Teilnahme angewiesen. Es könne jetzt in der Liturgie wirklich „mittun“. Möglicherweise ist man sogar irritiert darüber, dass Guardini diese unzulängliche Form der aktiven Teilnahme für so exemplarisch nimmt und so hoch wertet.

Eine den Sinn der Aussage ebenfalls verfehlende konservative Reaktion könnte den Text beanspruchen, um zu belegen, dass eine solche Form der „schauenden“ Teilnahme doch vollkommen genüge; mehr brauche es gar nicht. Dies richtet sich oft gegen ein Verständnis der *participatio actiosa*, das als leerlaufender liturgischer Aktionismus erlebt wird und in dem die geistliche Bedeutsamkeit des Geschehens unsichtbar wird oder gar verloren zu gehen droht.

Es wäre töricht zu leugnen, dass diese Gefahr besteht⁴⁶⁵ und oft genug Wirklichkeit wird. Guardini selbst weist auf sie hin; dort, wo die Frage nach dem liturgischen Akt und den sich aus dieser Frage ergebenden Aufgaben der liturgischen Bildung und Mystagogie nicht richtig gestellt wird, droht die Liturgiereform dieser Gefahr zu erliegen:

„Hier liegt, wie mir scheint, heute die eigentliche Aufgabe liturgischer Erziehung. Wird sie nicht angefasst, dann helfen Reformen in Ritus und Text nicht viel. Ja es kann dahin kommen, dass gerade ernste Menschen, denen es um echte Frömmigkeit geht, das Gefühl bekommen, ein Unglück geschehe – wie das jener verehrungswürdige alte Pfarrer meinte, der sagte: ‚Bevor das mit der Liturgie angefangen hat, haben die Leute beten können. Jetzt wird geredet und herumgelaufen.‘“⁴⁶⁶

„Jetzt wird geredet und herumgelaufen“: Dies genau wäre eine Aktivität, die keine wirkliche Integration in das Spielgeschehen der Liturgie wäre und damit auch nicht in die liturgische *actio* als geistliches Geschehen. Umgekehrt muss genauso klar sein, dass die Beobachtung, die Guardini in Monreale machen konnte, für ihn singuläre Bedeutung hat. Sie war offensichtlich keineswegs durchschnittlich antreffbar. Sie hat spezifische

⁴⁶⁵ Genau wie die gegenteilige einer aussen bleibenden Beobachterposition gegenüber der liturgischen *actio* und ihrer rituellen Gestalt. Ja, beides ist oft genug gerade *miteinander* gegeben. Wenn die Logik unserer Überlegungen die Sache richtig erfasst, dann nützt es eben nicht wirklich etwas, den rein passiven Beobachter des liturgischen Geschehens bloss zu aktivieren. Vielmehr wäre dies eben ein gefährlicher Fehlschluss, dem die Praxis der Liturgiereform leider allzuoft erlegen ist. Aktivierung ist nicht schon subjekthafte Involvierung. Man wird sogar sagen können, gegenüber dieser subjekthaften Involvierung sind die beschriebenen Formen der Aktivität und Passivität lediglich zwei Seiten einer Medaille der Verfehlung authentischer tätiger Teilnahme.

⁴⁶⁶ Guardini (1966), 14f.

Bildungsvoraussetzungen, die Guardini im Fortwirken antiker Bildung, die eine besonders intensive Fähigkeit zur schauenden Teilnahme ermöglicht, im mediterranen Raum vermutete, und zwar jenseits der modernen Schule. So ist sie nicht zu verallgemeinern. Schon allein deshalb kann sie keineswegs als Gestalt tätiger Teilnahme zum Ideal oder zur Norm erklärt werden.

Entscheidend aber ist, dass die Beobachtung als Ideal oder Norm schlicht und ergreifend dem Wesen der rituellen Gestalt der Liturgie widerspricht, so wie sie eigentlich und eindeutig gemeint ist, die aber im Zustand des römischen Ritus vor der Liturgiereform hochgradig desintegriert war. Diese rituelle Gestalt sieht aber ihrem Wesen nach unmittelbar tätige Beteiligung des Volkes vor. Der Beweis für diesen Sachverhalt ist hier strukturell und historisch nicht zu führen; als einziges Beispiel sei auf den unmittelbar evidenten Fall der kleinen und grossen Akklamationen verwiesen, die ihrem Wesen und ihrer antiken Herkunft nach dem Volk gehören. Der strukturelle Sinn des Ritus erweist – jenseits faktischer Desintegration – das Volk als wirklichen und normalerweise unverzichtbaren Träger einer aktiven liturgischen Rolle.

Aber gerade hier liegt auch das Problem, auf das uns Guardini aufmerksam macht. Die Einsicht in die strukturell und historisch begründete Reformbedürftigkeit des römischen Ritus im Sinne der tätigen Teilnahme des Volkes, die die Erneuerung der Liturgie mit vollem Recht motiviert hat, genügt nicht. Denn sie führt zunächst nur zur Reform von Ritus und Text.⁴⁶⁷ Sie führt zur Reintegration auf der Ebene der rituellen Gestalt. Sie führt dazu, dass die Tätigkeit des Volkes wieder integraler Bestandteil der Liturgie selbst wird.

Wird die erneuerte Norm umgesetzt, dann ist das durchschnittlich und normalerweise der Fall. Die grosse Gefährdung liegt nun darin, an dieser Stelle stehenzubleiben und zu meinen, das Ziel sei damit eigentlich erreicht. Denn unbedacht bliebe dann die Frage nach der spezifischen Qualität des liturgischen Akts und der subjekthaften Fähigkeit, ihn zu setzen: die Frage nach der Liturgiefähigkeit, die eine wirkliche *participatio actuosa* allererst ermöglicht. Denn in dem Augenblick, an dem auf der Ebene der rituellen Gestalt die äusseren Bedingungen geschaffen sind, stellt sie sich erst recht. Genau darauf hat Guardini in seinem berühmten Brief aufmerksam machen wollen – und auf die Aufgabe, die damit gegeben ist.

⁴⁶⁷ Während es den Konzilsvätern um weit mehr ging.

Was sich für ihn in Monreale zeigte, war also gerade kein rituelles Ideal, sondern eine elementare Liturgiefähigkeit jenseits und gegen den faktischen rituellen Kontext. Gerade unter diesen das Volk zur Passivität verdammenden rituellen Bedingungen kam die qualifizierte Form der Wahrnehmungsfähigkeit, die zu den Bedingungen gelingender *participatio actuosa* gehört, „rein“ heraus. Der Ritus muss in seiner Ikonizität und Performanz bis hin zur möglichen liturgischen Epiphanie unter dem Schleier der Zeichen als solcher wahrgenommen werden können, sonst ist eine subjekthafte Involvierung in die Aktionsgestalt der Liturgie nicht möglich. Blosser Aktivität bedeutet in keiner Weise automatische Teilhabe an Geschehen und Gestalt der Liturgie.

Mit dieser Wahrnehmungsfähigkeit als einem integralen Bestandteil des liturgischen Aktes unmittelbar verbunden sind für Guardini aber auch bestimmte Qualitäten der Aktion selbst, die wiederum Bedingung für die wirkliche aktive Teilhabe sind. Seine Formulierungen sind wiederum so gültig, dass wir uns ihnen unmittelbar anschliessen können:

„Das Eigene dieses Aktes wird am deutlichsten, wenn es sich um ein Tun handelt, also zum Beispiel – wo ein solches üblich ist – den ‚Opfergang‘. Da bedeutet es einen spezifischen Unterschied, ob der Gläubige diesen Gang nur als eine Hinbewegung zum Zweck versteht, die an sich ebenso gut durch den Kirchendiener mit dem Klingelbeutel vollzogen werden könnte, oder er aber weiss, dass das Hinbringen selbst ‚Gebet‘ ist, Bereitschaft gegen Gott, Mitvollzug der Gabenbereitung.“⁴⁶⁸

Guardini betont hier die spezifische Ritualität des Aktes. Diese hat mehrere Komponenten. Die Handlung kann nicht reduziert werden auf ihren funktionalen Sinn. Sie ist in diesem Sinn nicht einfach Mittel zum Zweck, obwohl sie dies *auch* ist. Die in diesem Sinn, der Mittel-Zweck-Relation, nicht-funktionale Komponente besteht in Darstellung und Ausdruck. Sie ist Expression eines Inneren. Allerdings erschöpft nicht einmal diese Umschreibung das Phänomen ganz, oder besser: beschreibt es noch nicht genau genug.

Denn das Verhältnis von innen und aussen ist noch radikaler zu denken, als es in den Begriffen Darstellung, Expression und Ausdruck aufscheint, sofern diese als sekundär gegenüber der erscheinenden Innerlichkeit verstanden werden. Tatsächlich erfasst

⁴⁶⁸ Guardini (1966), 12.

Guardini hier, was Ritualität im spezifischen Sinn bedeutet. Der leibhaftige Akt ist nicht nur sekundärer Ausdruck eines Inneren, sondern *er selbst ist Gebet*. Er ist bezogen auf eine Innerlichkeit (und als solcher ist er Darstellung, Ausdruck, Expression), aber diese Innerlichkeit *konstituiert* sich im selben Moment im rituellen Akt, wie sie in ihm *erscheint*. Ein äusserer Akt kann nur in dem Sinne wirklich Gebet sein – und nicht nur sekundärer Ausdruck eines inneren Zustandes –, wenn er zugleich die innere Wirklichkeit schafft, die er ausdrückt. Beides ist mit- und ineinander gegeben, beides ist gleichursprünglich, eines nicht ursprünglicher als das andere.

Und wiederum: Er ist Mitvollzug. Auch hier führt die spezifische Qualität des liturgischen Aktes schlussendlich zur subjekthaften Involvierung. Dann aber ist klar, dass erst sie die Qualität wirklicher tätiger Teilnahme besitzt und nicht allein der äussere Akt in seinem blossen Funktionssinn. Das heisst: Es geht im Sinne unserer Phänomenologie des Spiels bei der *participatio actiosa* immer um die Integration in die Spielgestalt, insofern sie die das Subjekt übergreifende Bewegungsgestalt ist.

Deutlich ist aber auch, dass diese Integration damit nicht allein subjektintern stattfindet, sondern eben an die Wahrnehmung dieser das Subjekt übergreifenden Gestalt in seiner Ritualität gebunden ist. In Guardinis Beispiel: an die rituelle Gestalt des Opfergangs, resp. der Gabenprozession. In der gestalthaften Ganzheit dieses Vorgangs liegt auf der rituellen Ebene die Ikonizität der Liturgie: agierte Bilder, die als solche wahrgenommen werden müssen, um die Subjekte in ihre Aktionsgestalt aufzunehmen und die als wahrgenommener Aktionsraum sich schliesslich öffnen auf die Möglichkeit liturgischer Epiphanie unter dem Schleier der Zeichen.

Guardini hat den ganzen Zusammenhang von Wahrnehmung, Tätigkeit und möglicher liturgischer Epiphanie in wunderbarer Klarheit im Blick auf eine theophore Prozession auf den Punkt gebracht; genauer kann man das Problem, das sich als Aufgabe stellt, die angesichts unserer liturgischen Wirklichkeit als kaum gelöst erscheint, wohl nicht formulieren:

„Wie wird das Gehen selbst zum religiösen Akt, nämlich zum Geleit für den Herrn, der sein Land durchzieht, wobei sich ‚Epiphanie‘ ereignen kann?“⁴⁶⁹

⁴⁶⁹ Guardini (1966), 12.

Die Integration in die übergreifende Bewegungsgestalt der Liturgie als Kernvorgang tätiger Teilnahme hat aber noch eine weitere Wesenskomponente, die wir keinesfalls vergessen dürfen. Die Tatsache, im liturgischen Spiel in eine übergreifende Bewegungsgestalt integriert zu werden, macht unmittelbar auf den ekklesialen Charakter dieses Vorgangs aufmerksam. Er ist fundierend und wesentlich. Der liturgische Körper ist und kann niemals ein isolierter Körper sein, sondern er wird durch seine Integration in den Ritus zum sozialen Körper. Er wird integriert in den agierenden liturgischen Körper ekklesialer Gemeinschaft. *Participatio actuosa* ist ein wesensmässig ekklesialer Vorgang. Dort, wo die an der Liturgie teilnehmenden Gläubigen vereinzelt bleiben, kann in jeder Hinsicht ein geistlich fruchtbarer Vorgang im Sinne individueller Frömmigkeit stattfinden, in Gebet und Betrachtung. Aber dies hat schlechterdings nichts mit *participatio actuosa* an der Liturgie zu tun. Diese ist – noch einmal – ekklesiales Geschehen im eigentlichen Sinn.

Dieses ekklesiale Geschehen schliesst wesensmässig auch die Dingwelt mit ein, ebenso Ort und Zeit. Auch dies zu realisieren, gehört wesensmässig zu den Fähigkeiten, die die tätige Teilnahme erst ermöglichen:

„Der Akt des Tuns kann auch ein Ding in sich aufnehmen, im genannten Fall die Münze als Vertreter konkreter Gaben, oder, bei der Oblation durch den Priester, die Segnung von Brot und Wein. Dann wird die ‚Bedeutung‘ nicht dazu =gesagt – oder =gedacht –, sondern im Akt selbst realisiert.. [!] Entsprechendes gilt für Räume und Orte im Raum; für Zeiten und Tage und Stunden.. [!].“⁴⁷⁰

Guardini gibt relativ früh in seinem Text eine synthetische Zusammenschau all dieser Komponenten; wir wollen sie vor unserer eigenen Zusammenfassung abschliessend zitieren:

„Suchte er dann nach dem Wesen dieses Eigenen [des liturgischen Aktes MB], dann kam er zum Ergebnis, der liturgische Akt werde wohl jeweils von den Einzelnen getragen, das aber, insofern sie ein soziologisches Ganzes, ein ‚Corpus‘ bilden: die Gemeinde, bzw. die in ihr präsente Kirche. In diesem Akt stehe nicht nur die spirituelle Innerlichkeit, sondern der Mensch als Ganzes, Geist und Körper. Daher sei das äussere Tun selbst ‚Gebet‘, religiöser Akt; die in den Vorgang einbezogenen Zeiten, Orte,

⁴⁷⁰ Guardini (1966), 12.

Dinge seien keine äusserlichen ‚Verzierungen‘, sondern Elemente des Gesamtaktes und müssten als solche realisiert werden und so fort.“⁴⁷¹

Wir können zusammenfassen: *Aktive Teilnahme geschieht durch die subjekthafte Involvierung und Integration in die Spielgestalt der Liturgie. Dies geschieht durch das Agieren der Bilder. In ihrer Agitation involvieren und integrieren sie. Aber auch agierte Bilder müssen wahrgenommen werden. Deshalb sind aktiv Teilhabende immer Zuschauer und Mitspieler des liturgischen Spiels zugleich.*

VII. Innere Unendlichkeit oder warum gelingende Liturgie nicht langweilig wird

Spiele, auch liturgische Spiele, wollen Wiederholung. Gerade wenn sie durch ihren Vollzug zeitlich und räumlich begrenzt sind, drängen sie zur Wiederholung. Dabei werden sie nicht langweilig – wenn sie als Spiele gelingen. Als Spiele setzen sie dann eine intrinsische Motivation frei, die immer wieder „funktioniert“. Sie bleiben spannend, weil sie in irgendeiner Form eine Herausforderung bleiben. Solange dies gegeben ist, nützt sich ihre vielmalige Wiederholung nicht ab. Umgekehrt entsteht dort, wo die Herausforderung aufhört, wo etwa ein Geschicklichkeitsspiel mechanisch durchgeführt werden kann, Langeweile. Durch Langeweile stirbt das Spiel.

Durch Langeweile stirbt auch das liturgische Spiel. Sind aber Langeweile und Spannung rechte, angemessene Massstäbe zur Beschreibung von Liturgie? Selbstverständlich nicht, wo wir über die sittliche Verpflichtung des Menschen gegenüber Gott zur kultischen Verehrung reden. Genausowenig dort, wo wir z.B. über die Heilsnotwendigkeit der Taufe reden.

Aber muss nicht auch sofort zurückgefragt werden: Ist Liturgie denn nur eine sauertöpfisch und mühevoll zu vollziehende Pflichtübung? Sind die Sakramente nicht mehr als voluntaristisch aufgezwungene äussere Riten, an die Gott die Vermittlung des Heils gebunden hat?

Die Verpflichtung zum Kult und der Verweis auf die Heilsnotwendigkeit tangieren nur einen ganz bestimmten Ausschnitt aus dem Phänomen Liturgie. Sie markieren Grenzen. Aber sie schöpfen das Phänomen weder aus noch treffen sie seine Mitte. Diese Mitte aber heisst *Freude*. Rudolf Bultmann hat hinsichtlich des neutestamentlichen Befunds

⁴⁷¹ Guardini (1966), 10.

auf die regelmässige Verbindung der Freude mit dem urchristlichen Gottesdienst aufmerksam gemacht.⁴⁷² Etwas, das in seinem Vollzug solche Freude erzeugt, kann aber nicht langweilig sein. Dort, wo Freude konstitutives Merkmal christlicher Gottesdienstfeier ist, ist Langeweile wesensmässig ausgeschlossen.

Wir haben also im Rahmen unserer Fragestellung zu fragen: Wann und warum wird gelingende Liturgie nicht langweilig? Die elementare Ebene der Antwort haben wir schon in unseren Überlegungen zur *participatio actuosa* erreicht. Bedingung für eine „spannende“ Liturgie ist die Involvierung der Subjekte in das Spielgeschehen. Sie geschieht in der Dialektik von Wahrnehmung und Tätigkeit. Sie hat ihr Medium in der Ikonizität der Liturgie.

Eigentlich ist „Spannung“ in diesem Sinn unmittelbares Implikat solcher Involvierung. Denn durch sie werden die Subjekte nicht nur äusserlich beansprucht, sondern aus ihrer Mitte heraus in Bewegung gesetzt. Sonst wäre die Involvierung nicht gelungen, ebensowenig wie die Integration in die übergreifende Bewegungsgestalt der Liturgie. Ein so bewegtes Subjekt aber empfindet Spannung.

Die Involvierung in den Bildraum der Liturgie ist also elementare Bedingung der liturgischen Spannung, die das liturgische Spiel vor Langeweile bewahrt. Wir können diese Einsicht aber entscheidend vertiefen, wenn wir fragen, wie der mediale, ikonische Raum strukturiert ist, in den integriert wird und was in ihm – im Blick auf Spannung und Langeweile – zur Erscheinung kommt.

1. Textinszenierung

Der Raum der rituell agierten Bilder umschliesst Texte, die als Texte *vollzogen* werden, also Texthandlungen, verbunden mit rituellen Handlungen (Handauflegung, Salbung, aber auch Prozessionen usw.) im engeren Sinn, die wiederum unter Umständen mit in diese Handlungen einbezogenen Dingen (Brot, Wein, Öl, Wasser, Osterkerze usw.) verknüpft sind. Dieses Gefüge ist gerade hinsichtlich des Spannungsmoments nicht

⁴⁷² Diese Freude hat den Charakter eschatologischen Jubels: „Und zwar ist es *die eschatologische Heilstat Gottes, der der Jubel gilt*“. Hochbedeutsam die folgenden knappen, jedoch ausserordentlich genauen Formulierungen. Man beachte dabei die strukturelle Verbindung von eschatologischer Heilszeit, Freude/Jubel und Gottesdienst und die grundlegende Deutung des gottesdienstlichen Geschehens als Feier und Zueignung der eschatologischen Heilstat: „In Verbindung mit dem eschatologischen behält ἀγαλλιάομαι, ἀγαλλίασις den **kultischen Sinn**, nicht nur sofern die Heilszeit die Farben einer kultischen Feier trägt. Im Kultus feiert ja die Gemeinde Gottes Heilstat und eignet sie sich zu“. Besonders die gottesdienstlichen „Mahlzeiten“ sind mit solchem Jubel verbunden. Bultmann (1933), 19.20. (Hervorhebungen bei Bultmann, die zweite im Original gesperrt).

loszulösen von gewissen zeitlichen und räumlichen Gegebenheiten und damit verbundenen atmosphärischen Elementen. Um sich das Zusammenwirken all dieser Elemente in ihrer involvierenden Kraft zu vergegenwärtigen, muss man nur an den – gelingenden – Beginn einer Osternachtsfeier denken, die, wenn sie nicht irgendwie gestört ist, praktisch unfehlbar in jährlicher Wiederholung derselben rituellen Sequenz solche Spannung erzeugt.

Die performative Herstellung („Poiesis“) der liturgischen Gestalt, die in sich integriert, ist elementar strukturiert durch den Vollzug von Texten in rituellen Sequenzen. Diese Ebene wollen wir deshalb zuerst betrachten. Es mag ein rein non-verbaler Gottesdienst denkbar sein, beispielsweise als Tanz oder Instrumentalmusik, solche Non-Verbalität hat in Wahrheit dennoch in einem weiteren Sinn selber Sprachcharakter und bleibt in seiner semantischen Determination als Gottesdienst unvermeidlich immer auf Sprache bezogen.⁴⁷³ Umgekehrt bezieht sich diese elementare Schicht nicht allein auf die semantische Dimension der Sprache, sondern ebenso sehr auf Sprachhandlungen. Handelnd wird Bedeutung inszeniert und so performativ, involvierend und integrierend, wirksam.

Der Inszenierungsbegriff umschließt dabei Performanz und Bedeutung. Die elementare Strukturierungsleistung, die die liturgischen Texte erbringen, geschieht also in der Weise der Inszenierung von Texten. „Textinszenierung“ ist tatsächlich die angemessene Kurzformel für diese spezifische Leistung.

Jede Hore der Tagzeitenliturgie etwa ist das Resultat einer solchen Textinszenierung. Denn die Zusammenstellung ihrer Texte folgt keiner zwingenden, gleichsam naturhaften Notwendigkeit, sondern ist kontingent. Das inszenatorische Wollen kann dabei dichter oder lockerer sein. Es kann bestimmte theologische Ideen in der Zusammenstellung der Texte Gestalt werden lassen, ein eher lockeres Gefüge schaffen oder allgemeineren Vollzügen (Lob, Klage) Raum geben. Auch die Verwendung der Abfolge des kanonischen Psalters ist eine inszenatorische Entscheidung: Durch die kanonische Psalterforschung wissen wir heute, dass dies sogar eine Entscheidung für eine besonders intensive Form der Textinszenierung beinhaltet. Und schon der einzelne

⁴⁷³ Wichtig ist allerdings, dass alles rituell Agierte zwar tatsächlich sprachartig ist, aber dennoch nicht einfach in Verstehbarkeit aufgeht – dazu gleich. Dies gilt bereits für die rituelle Dimension der *Sprachhandlung*.

Psalm inszeniert sich, indem er semantische Leerstellen⁴⁷⁴ erzeugt (in der Forschung „Formular“ genannt), in dem sich die Subjekte eintragen können – also wiederum die Möglichkeit zur Involvierung haben. Zur inszenatorischen Realisierung von Texten gehörten jedoch auch eine bestimmte Form der Rezitation oder des Gesangs oder körperliche Vorgänge wie die regelmässige Verbeugung bei der trinitarischen Doxologie und nicht zuletzt das Element der regelmässigen Wiederholung usw. Dies alles trägt zur Performanz der Vollzüge erheblich bei.

2. Der Raum der poetischen Imagination

Die Inszenierung von Texten eröffnet in der Einheit von Performanz und Bedeutung aber einen wirksamen Sinnraum, in den die Subjekte hineingeholt werden. Das primäre Geschehen ist also das Entstehen eines solchen Raums, in der die Imaginationskraft der Subjekte vom Vollzug der Texte erfasst und in Bewegung versetzt wird. Dadurch entsteht ein Fluss, der die Subjekte wiederum übergreift, ein Sinnraum eben, getragen von der Kraft poetischer Imagination, der tatsächlich „räumig“ ist, der mehr ist als unmittelbare Intentionalität. Innerhalb seiner können sich die intentionalen Akte des Gebets frei bewegen und entfalten.

In diesem Geschehen, das aus gelingender Textinszenierung erwächst, lassen sich Performanz und Bedeutung praktisch nicht trennen. Die Performanz hat hier immer und von vornherein eine hermeneutische Dimension. Sie entfaltet sich als Geflecht einer intensiven Intertextualität. Dieses zugleich bedeutende und performative Geflecht der Intertextualität ist potentiell unendlich. Es erschliesst eine Sinnwelt, die tatsächlich ein Universum ist, damit aber prinzipiell nicht ausschöpfbar. Es greift vom einzelnen Text aus zunächst auf die ganze Welt einer einzelnen Feier, dann auf die ganze Welt der Liturgie. Diese wiederum ist verknüpft mit dem gesamten Kosmos der Hl. Schrift, die ihre Sinnmöglichkeiten in der lebendigen Tradition freigibt.

Von niemandem ist dabei verlangt, dass er alles und jedes gleichzeitig umgreift. Wer von der Performanz des Geschehens erfasst wird, dem öffnet sich dieser Raum *auf je seine Weise und von seinem Ausgangspunkt*, und er kann von diesem Punkt aus die Reise in diesem unerschöpflichen Universum des Sinns beginnen, die ein Leben lang nicht endet. Weil das auf dieser Reise zu Entdeckende, das immer neu Überraschende und Staunenswerte, nicht erschöpfbar ist, deshalb wird Liturgie nicht langweilig. Sie

⁴⁷⁴ Nur schlechte Literatur sagt alles!

kann es nicht werden. Bedingung ist allein und wiederum die Involvierung in die Spielgestalt. Gelingt diese nicht, dann ist das Resultat entweder Routine oder eben Langeweile.

Aber auch dieser potentiell unendliche Sinnraum erschöpft das Phänomen noch nicht. In ihm scheint der auf, der sich in diesem Sinnraum bezeugt. Wir können zunächst gar nicht davon absehen, dass der intertextuell verwobene und sich performativ erzeugende Sinnraum nicht selbstgenügsam in sich ruht, nicht bei sich bleibt, sondern in seiner Sinn- und Bildwelt dauernd von sich wegweist auf „etwas“ jenseits seiner selbst.

Denken wir etwa an die grosse Akklamation des Kyrie, die intertextuell zunächst Jesus als den erhöhten Herrn seiner Gemeinde und zugleich als eschatologisch siegreichen, die Mächte unterwerfenden Kosmokrator aufruft. Ist der Zugang überhaupt von hier geöffnet, dann imaginiert die Akklamation ganze Bildwelten. Aber sie kann in ihrer Performanz hier nicht stehenbleiben. Sie muss *in* den Bildern *über* die Bilder *hinaus* in ein unanschauliches Jenseits. Sie würde als Akklamation zusammenbrechen, wollte sie bei den Bildern, die sie erzeugt, zu bleiben versuchen. Sie versandete dann in einem Ästhetizismus, dem die Akklamation unter der Hand zum Zitat verkommt. Umgekehrt steht der „Ästhetizist“, der sich auf die Poesie der Liturgie wirklich einlässt, ohne dass er irgendwo die Bewegung, in die er gerät, willkürlich abblockt, stets in der „Gefahr“, sich unverhofft in dem Jenseits der Bilder wiederzufinden, wo ihn das begegnende Geheimnis zum Glauben ruft.

Denn im unanschaulichen Jenseits der Bilder bezeugt sich das Geheimnis Gottes. Die Unendlichkeit des Sinnraums entspricht dem, den er bezeugt. Hier muss sich der Glaube wagen. Denn das unanschauliche Jenseits, auf das in unserem Beispiel die Akklamation des Kyrie letztlich sich ausstrecken muss, soll sie nicht zusammenbrechen, könnte auch einfach Leere sein, der Schein der poetischen Imagination nicht auf die Epiphanie des Geheimnisses Gottes unter dem Schleier der Zeichen verweisen, sondern nur die Hülle des Nichts sein. So fordert die unendliche Sinnwelt der Liturgie, die, sofern vollzogen, immer über sich hinaus weist, gerade wenn sie in ihrer Performanz in Gang gekommen ist, schlussendlich das Wagnis des Glaubens, der sich in die Unendlichkeit des Geheimnisses Gottes loslässt. Gewiss auch dies keine langweilige Angelegenheit.

Auf der ersten Ebene werden wir also durch Textinszenierung in eine potentiell unendliche, raumartige Sinnwelt involviert, die lebenslang bereist werden kann und

immer für Überraschungen gut ist. Die Textwelt bleibt indes nicht bei sich stehen, sondern weist, indem sie aktuell vollzogen wird, über sich hinaus auf das Geheimnis Gottes, das sich unter dem Schleier der Zeichen ebenso entbirgt wie verhüllt, sich gibt und doch entzogen bleibt, sich in seiner transitorischen Epiphanie sofort wieder entzieht. Wenn solches geschieht, dann geschieht Begegnung mit Gott als Geheimnis, seiner Andersheit, mit der Differenz seiner Heiligkeit. So wie das Wagnis des Glaubens keine Langeweile aufkommen lässt, so ist diese – mögliche, nicht immer und automatisch eintretende – Begegnung mit Gott als Geheimnis, mit der Heiligkeit seiner differenten Andersheit, in sich spannend. Die Phänomenologie des Heiligen, die hier nicht in sich entwickelt werden kann, verweist uns mit der Möglichkeit solcher Begegnung sicher auf das konstitutiv intensivste Spannungsmoment, das der Liturgie eigen ist.

3. Wege im Geheimnis: Rituelle Performanz und Bedeutung liturgischer Texte

Die Unendlichkeit des textuellen Sinnraums bleibt jedoch *grundsätzlich* bezogen auf die Unendlichkeit des göttlichen Geheimnisses, auch wenn sie gerade nicht die Intensität der liturgischen Epiphanie erreicht. So können wir mit dem schönen Titel der Liturgik von Martin Nicol sagen: Liturgie ist „Weg im Geheimnis“.⁴⁷⁵ Wir nehmen in der Feier der Liturgie diesen Weg immer wieder auf und entdecken neue Aspekte des uralten Geheimnisses, durchschreiten eine Landschaft, die immer neue Anblicke bietet, neue Aussichten oder auch neue Blicke auf schon entdeckte Seiten von neuen Aussichtspunkten aus. Jedenfalls: Auch in dieser ruhigeren Gangart wird es uns so nicht langweilig.

Um den „Weg im Geheimnis“ zu gehen, müssen wir allerdings immer wieder neu ins liturgische Spielgeschehen involviert und integriert werden, wie jetzt schon oft gesagt worden ist. Als immer wieder aufzunehmender Weg hat er ohne Zweifel für den liturgisch Erfahrenen den Charakter der Anknüpfung, der Wiederaufnahme des Fadens. Sicher: Die Involvierung wird für den Erfahrenen leichter, dennoch ist sie konstitutiv, damit das liturgische Geschehen in der Weise des Spiels zustande kommt. So wird der „Weg im Geheimnis“ stets getragen von dem Vorgang, in dem Liturgie der stets neue „Weg in das Leben“ ist – um es nun mit dem ebenso sprechenden Titel der 1991 erschienenen Liturgik von Manfred Josuttis zu sagen. Während in unserem Sinn der

⁴⁷⁵ Nicol (2010).

„Weg im Geheimnis“ mehr auf die hermeneutische Unendlichkeit der Bewegung innerhalb des Sinnraums der Liturgie zielt, betont der „Weg in das Leben“ den rituell-performativen Aspekt. Auf der ersten Ebene also, auf der wir uns noch bewegen: den rituell-performativen Aspekt der *Inszenierung des Texts*. Wir haben betont, dass auf der Ebene der agierten Textwelt der Liturgie die beiden Aspekte untrennbar verschränkt und miteinander gegeben sind. Nun ist hinzuzufügen: Dennoch gehen sie nicht vollständig ineinander auf.

Liturgische Texte bleiben auch jenseits ihres Vollzugs, jenseits der Ritualität des Wortes, sinnvoll. Sie sind in sich lesbar und deshalb grundsätzlich verstehbar. Aber ein gelesener Psalm, der meditiert wird, ist etwas anderes als ein im Stundengebet gesungener Psalm. Ebenso ein Hymnus. In beiden Fällen eignet den Texten eine poetische Eigenwertigkeit auch jenseits des rituellen Vollzugs. Der rituelle Vollzug hingegen bringt etwas ein, was nicht einfach eine Intensivierung des Verstehens darstellt. Im Gegenteil: Oft wird im Vollzug der verstehbare Gehalt faktisch weniger realisiert als im betrachtenden Studium jenseits des Ritus. Und doch hat die rituelle Performanz einen Eigenwert, auch wenn sie – was nicht sein muss – das Verstehen mindert. Liturgiewissenschaftliche Hermeneutik liturgischer Texte muss für diese Polarität Aufmerksamkeit entwickeln. Andere Textsequenzen sind fast ausschliesslich rituell sinnvoll: Salutation, Präfationsdialog, Spendeformeln, Segen. Dennoch haben auch sie noch einen Gehalt, der unabhängig von der rituellen Sequenz verstanden werden kann. So sehr also auf der Ebene der Textinszenierung Bedeutung und Performanz miteinander verschränkt sind, so wenig gehen sie ganz ineinander auf.

Nicht nur die Unendlichkeit des intertextuell erzeugten Sinnraums schützt also die Liturgie vor Langeweile, sondern auch die Widerständigkeit der Ritualität gegen die immer schon gewusste Bedeutung: Die Widerständigkeit des Ritus gegen seine Beherrschung durch routinierte Bedeutungszuschreibungen erzeugt Spannung. Der Ritus geht nicht auf in den vorgespurten Routinen des Verstehens, in den zuvor gewussten Bedeutungen. Gerade indem er diese Routinen transzendiert, öffnen sich auch in ihm immer *neue Möglichkeiten* des Verstehens. In seiner Transzendenz konstituiert er diese Möglichkeiten allererst.

Dies gilt bereits auf der Ebene des Textes. Ein poetischer Text, den wir rezitieren, muss nicht schon vollständig verstanden sein, bevor er uns berührt. Im Gegenteil: Der

Vorgang des Verstehens wird in der Regel initiiert dadurch, dass wir etwas als bedeutungsvoll, berührend und schön erleben, das wir noch gar nicht begriffen haben. Der Text involviert uns, bevor wir ihn verstehen. Ja, das Geheimnis eines Gedichts – man denke z.B. an manche Texte des späten Hölderlin – mag sich überhaupt nicht in ein glattes Verstehen auflösen und doch verändern sich in der Annäherung auch die Horizonte unseres Weltbegreifens. Und manchmal wissen wir kaum wieso.

Der Rezitation eines poetischen Textes entspricht in dieser Hinsicht die Ritualität des liturgischen Worts. In seiner Ritualität übergreift es die Horizonte unseres Verstehens immer wieder neu und entzieht sich der restlosen Auflösung ins Begriffene. Gerade *so* jedoch vermag es stets neue Möglichkeiten des Verstehens zu öffnen, in einer Weise, die nicht abschliessbar ist. Diese hermeneutische Unauflöslichkeit der Ritualität schon des Wortes ist ein weiterer Spannungsfaktor des liturgischen Spiels.

Um so mehr gilt dies dann natürlich für die im engeren Sinne rituellen Vollzüge, dort, wo nicht nur mit Worten agiert, sondern leibhaftig gehandelt wird, mit Brot und Wein, Schale und Kelch, wo Hände aufgelegt werden, Bewegung stattfindet, wo gesalbt, übergossen und untergetaucht wird, wo Weihrauchkörner sich in Rauch verwandeln, Kerzen entzündet werden und Licht sich ausbreitet in bedeutungsvollen Ordnungen des Raumes und der Zeit, oft in Verbindung mit dem Wort, manchmal in hörbarer Stille. Natürlich: All dem vermögen wir eine Bedeutung zu geben, die zumindest die Expertinnen und Experten auch in Worten zu formulieren vermögen. Das ist gut so.⁴⁷⁶ Denn es ist die Basis dafür, überhaupt innezuwerden, dass eine solche Bedeutung stets nur ein – wichtiger! – Hinweis auf etwas ist, was mehr ist als alle Zuschreibung von Bedeutung. Ritus und Ding – eingefügt in eine selbst rituell vollzogene, inszenierte Textwelt – leisten wiederum der Einschmelzung in den Horizont des Verstehens Widerstand. Sie behaupten sich in ihrer vorsprachlichen Andersheit. Sie werden wiederum als bedeutungsvoll erfahren, ohne dass wir sie dabei vollständig begreifen. Sie sind sprachartig, sogar in ihren Codierungen semiotisch beschreibbar – ohne in bestimmte Bedeutungen vollständig aufgelöst werden zu können. Wer wollte behaupten, nicht nur sinnvoll einen Hinweis auf die Bedeutung einer Handauflegung

⁴⁷⁶ Es ist allerdings eine besondere Gefährdung aller Professionellen, dann bei einer solchen „gewussten“ Bedeutungszuschreibung stehenzubleiben. Dann verschwindet das Mysterium in hermeneutischer Routine.

geben, sondern einen solchen Akt vollständig in Begreifen auflösen zu können?⁴⁷⁷ Auch diese Widerständigkeit erzeugt Spannung im liturgischen Spiel und verhindert Langweile.

Die Widerständigkeit von Leib (einschliesslich des leiblich agierten Worts), Handlung und Gegenstand gegenüber der vollständigen Einschmelzung in den Horizont des Verstehens erzeugt die Differenz einer unauflöselichen Andersheit. In der Ritualisierung dieser Andersheit im liturgischen Kontext wird sie mit spezifischer, aber eben nicht einfach beherrschbarer Bedeutung aufgeladen. Sie wird dem hermeneutischen Universum eingefügt, das sie mit seiner unerschöpflichen Bild- und Sinnwelt umkreist, die auf Gottes Handeln verweist, ohne ihre Andersheit auflösen zu können. Diese Andersheit ruft so wiederum in das Wagnis des Glaubens. Solche Andersheit wird zur Anzeige einer den gesamten Weltzusammenhang transzendierenden Differenz. Sie wird zur Trägerin einer Bedeutung, die unaussprechlich ist: Die Andersheit wird zur Anzeige der Differenz des Heiligen. Die unerschöpfliche Sinn- und Bildwelt der Liturgie, die Gottes Handeln bedeutet, verweist dann auf diese uneinholbare Andersheit als den Ort der Manifestation des Handelns Gottes. Gerade indem sie an dieser Andersheit scheitert, sie nicht in das hermeneutische Universum einschmelzen kann, umkreist sie präzise diesen Ort der Manifestation des Handelns Gottes, auf den hin sich der Glaube wagt.

Wie hinter der Textwelt der Liturgie, die in ihrer intertextuell erzeugten hermeneutischen Unendlichkeit dem unendlichen Geheimnis entspricht und sich in ihrem Vollzug auf ein unanschauliches Jenseits positiv übersteigt, so zeigt sich auch in der hermeneutisch unauflöselichen Andersheit der Ritualität zunächst schon desselben Wortes, dann aber vor allem der rituellen Handlungen im engeren Sinn und der Gegenstände der Dingwelt, das Geheimnis Gottes als unanschauliches Jenseits, das in das Wagnis des Glaubens ruft.

So treten die hermeneutische Unendlichkeit des liturgischen Sinnkosmos und seiner Ikonizität mit der hermeneutischen Unauflöslichkeit ritueller Vollzüge in einen „fröhlichen Wechsel und Streit“ (Martin Luther). Der Kosmos des Sinns weist schon positiv über sich hinaus, er wird begrenzt durch die Unauflöslichkeit des Ritus, aber gerade so umschreibt er den Ritus präzise als Ort der Manifestation des Handelns

⁴⁷⁷ In aller Regel setzt dies voraus, dass der Akt nicht in einer mechanisierten Routine vollzogen wird. Das tötet wiederum seine Andersheit durch Einebnung. Hier liegt wiederum eine Aufgabe für die Vermittlung einer *ars celebrandi*.

Gottes. Beide Verweisungen, die positiv-ikonische und die negativ-rituelle, heben indes die Verhüllung Gottes nicht auf. Sie verweisen auf ein unanschauliches Jenseits, das den Glauben fordert. So hebt sich die Ikonizität der Liturgie mittels der Ritualität – positiv wie negativ – auf in eine liturgische *theologia negativa*. Die Unendlichkeit des Sinn- und Bildraums übersteigt sich in das unendliche Geheimnis Gottes und in die Möglichkeit seiner Manifestation: seiner paradoxen Epiphanie, deren Möglichkeit wir jetzt noch einmal genauer verstanden haben. Das „hin und her“ dieser Bewegungsgestalt des liturgischen Spiels ist aber in seinen interagierenden Momenten schlechterdings nicht beherrschbar. Das liturgische Spiel spielt sich. Gelingt das liturgische Spiel durch Involvierung der Mitspieler, dann ist es jedenfalls unendlich spannend.

VIII. Gott als Mitspieler

Das liturgische Spiel spielt sich. Die Wechselseitigkeit der Unendlichkeit der liturgischen Sinnwelt, des Widerstands der Ritualität gegen ihre vollständige Einschmelzung in den Horizont des Verstehens und der unanschaulichen Jenseitigkeit, die sich in beiden anzeigt und vermittelt, ist nicht beherrschbar. So konstituiert sich das liturgische Spiel als Bewegungsgestalt, die das Subjekt, das darin verstrickt wird, übergreift. Diese Bewegungsgestalt ist nicht abschliessbar. Sie wird zwar durch die zeitlichen und örtlichen Grenzen der Feier begrenzt. Innerlich ist sie potentiell unendlich. So kann die Gesamtbewegung des liturgischen Spiels zum Medium der Ökonomie von Sohn und Geist werden, deren Ziel das Antlitz des Vaters ist. Sohn und Geist als prinzipal Handelnde eignen sich die Bewegungsgestalt des liturgischen Spiels in instrumentalursächlicher Wirksamkeit an, um die Schöpfung in die Gegenwart des Vaters zu führen. Sie vermitteln den Zugang, so dass die Bewegung die auf dieser Erde anhebt, im Himmel, vor dem Thron des Vaters endet.

1. Die innere Dynamik der Darbringung im Canon Romanus

Wie im Canon Romanus endet die Bewegung erst, wenn irdischer und himmlischer Altar eins geworden sind: „*Supplices te rogamus, omnipotens Deus, iube haec perferri per manus angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinae maiestatis tuae, ut*

quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur.“⁴⁷⁸

Wir haben die eucharistietheologischen Implikationen dieses Textes an dieser Stelle nicht zu klären noch zu fragen, wie die Engelsgestalt zu deuten ist. Es geht uns auch nicht um historische Genese und die Eigenart des Canon Romanus als Eucharistiegebet. Vielmehr veranschaulicht der Text für die phänomenologische Beobachtung in hervorragender Weise, was wir meinen.

Liest man das „Supplices“ im Zusammenhang, erweist es sich als zweiter, entscheidender Teil einer doppelten Bewegung. Der Zielpunkt dieser Bewegung ist der himmlische Altar, der der Altar des Vaters ist, und zwar in Unmittelbarkeit zu seiner göttlichen Majestät, vor seinem Angesicht. Die Bewegung hebt aber nicht erst mit der Bewegung des Engels an, sondern schon viel früher. Ihr Ausgangspunkt ist die Darbringungsbewegung der Kirche: „memores ... offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam ... panem ... et calicem“.⁴⁷⁹ Aber die anhebende Bewegung der Darbringung findet als menschliche Bewegung, für sich genommen, offensichtlich ihr Ziel nicht – jenes Ziel, das in der Formulierung des „Supplices“ allererst gott-menschliche Communio in Leib und Blut des Sohnes ermöglicht. Sie ist als Akt der irdischen Kirche innerlich nicht vollendbar. Ihr Schicksal ist zunächst eine Schweben, die, wird sie nicht anders vollendet, in die nichtige Leere zurücksinkt. Sie muss gleichsam enteignet und himmlisch – dafür steht der Engel – übernommen werden, damit sie ihr Ziel finden kann. Eucharistisch betend und bittend stimmt die Kirche in diese Enteignung ein. Sie ist jedenfalls nicht *selbstmächtiges* Subjekt einer Darbringung von Leib und Blut Christi.⁴⁸⁰

Die Unvollendbarkeit des ekklesialen Aktes ohne seine himmlische Enteignung zeigt wiederum seine ontologische Schwäche. Auf der phänomenalen Ebene bringt die Kirche weder unmittelbar Leib und Blut Christi dar noch einfach Brot und Wein im Sinne eines für sich stehenden Speiseopfers. Dargebracht werden im doppelten Sinn

⁴⁷⁸ Prex eucharistica I: Nr. 710, Zeile 141–146 (Seite 435).

⁴⁷⁹ Prex eucharistica I: Nr. 710, Zeile 130–136 (Seite 434).

⁴⁸⁰ Hier ist noch nicht der Ort, die Implikationen dieser Aussage hinsichtlich der Frage nach der Eucharistie als Opfer auszuloten. Sie widerspricht nicht den verbindlichen Canones des Konzils von Trient. Man beachte den Ton auf der Selbstmächtigkeit! Die in diesem Sinne gegenteilige Aussage hingegen wäre häretisch. Auch die hier folgenden Ausführungen sprechen die Frage der Darbringung nur im Blick auf unsere spezifische Sachfrage an. – Erst im folgenden Teil G werden wir das Problem systematisch im Licht einer spieltheoretischen Aneignung entfalten.

anamnetisch qualifizierte Gaben. Sie sind zum einen bestimmt durch den Rückbezug auf den stiftenden Ursprung der Mahlhandlungen Jesu. Zum anderen repräsentieren sie das Heilsgeschehen des mysterium paschale, das in den Mahlgaben dargestellt wird. Insofern der stiftende Ursprung aufgerufen wird, ist auch unmittelbar der Bezug auf das Paschamysterium mitgesetzt. In diesem Sinn sind die Mahlgaben von Brot und Kelch anamnetische Darstellungen dieses Geschehens. Wir bewegen uns damit wieder in einem semantischen Feld, das in seinem altkirchlichen Kontext Wörter wie *figura*,⁴⁸¹ *imago*, *similitudo*, *typos*, *antitypos*, εἶδος, εἰκὼν aufruft. Genau deshalb nimmt das „Supra quae“ Bezug auf die alttestamentlichen Typen des einen Opfers Christi. Nur in Bezug auf die Bilder ist die Annahmefrage sinnvoll. Denn die Bilder sind Ort der ekklesialen Partizipation an dem einen und einzigen Opfer Christi. Ihr Gelingen ist zwar hinsichtlich des *ex opere operato* des objektiven Geschehens, nicht aber hinsichtlich seiner soteriologischen Qualität garantiert. Deshalb muss genau um diese gebetet werden. Nur wenn die Ebenen unterschieden werden, ist die Bitte sinnvoll. Denn hinsichtlich des Leibes und Blutes Christi, die ein für allemal angenommen sind, wäre die Annahmefrage schlechterdings sinnlos. Genau dieser Bildlichkeit entspricht auch die ontologische Schwäche und die ekklesiale Unvollendbarkeit des *Darbringungsaktes als Bewegung*. Auch hier werden also Bilder agiert. Auch hier spielt deshalb der mimetische Schein. Deutlich wird nun jedoch noch mehr: *Nicht nur die Bilder sind schwach, sondern die Bewegung, in der sie agiert werden, ist nicht vollendbar. Erst indem die Bewegung himmlisch aufgenommen und die Gaben der Darbringung aus den Händen der Kirche in die Hände des Engels übergehen, endet die Bewegung nicht im Nichts und in der Leere, sondern findet ihr Ziel auf dem himmlischen Altar und vor dem Antlitz Gottes. Aus sich heraus ist die Bewegung nichts, in ihrer himmlischen Enteignung jedoch alles.*

Weil jedoch das Bild des Engels *figura* der Vermittlung von *Teilhabe* am Heilsgeschehen ist, deshalb gilt: Die Kirche wird durch diese himmlisch-angelische Enteignung nicht zurückgelassen. Der Akt des Engels vollendet gerade ihre eigene Darbringung. Sie selbst wird im Akt des Engels mitgenommen. Sie wird Teilhaberin an dieser himmlischen Liturgie. Denn sie empfängt Leib und Blut Christi nun vom himmlischen Altar. *Die enteignete und darin vollendete Bewegung hat diese*

⁴⁸¹ In der Textfassung des Hochgebets, die Ambrosius bezeugt, heisst es in dem Abschnitt, der dem „Quam oblationem“ entspricht, tatsächlich „*figura corporis et sanguinis*“, De sacramentis IV, 5,21: *Prex eucharistica* I, Nr. 615 (Seite 421).

Partizipation ermöglicht. Da die eucharistische Versammlung in der phänomenalen Realität der liturgischen Feier natürlich weiterhin die Eucharistie von einem irdischen Altar empfängt, kann man sagen: In der Verhüllung der irdischen Zeichen sind himmlischer und irdischer Altar eins geworden. Die Kirche ist eingetreten in eine Bewegung, die sie von der Erde zum Himmel, vor das Antlitz des Vaters geführt hat.⁴⁸²

Hinter der figura des Engels verbirgt sich die oeconomia von Sohn und Geist. Hinter seiner Bewegung von der Erde zum Himmel stehen der Geist als Beweger und die Bewegung des transitus des Sohnes, die vermittelt des Geistes ekklesial partizipiert wird.

Tatsächlich tritt das „Supplices“ funktional an die Stelle der Epiklese anderer Anaphoren. Trägt man nämlich nicht vorgefertigte dogmatische Schemata an den Text des Canon Romanus heran, sondern bewahrt sich den phänomenologischen Blick, dann wird man sagen können: Erst durch die Enteignung der Darbringungsbewegung der Kirche durch den Engel werden die Gaben selber himmlisch, d.h. solche, die die himmlisch-irdische, gott-menschliche Communio in Leib und Blut Christi bewirken und bezeichnen. Denn erst der himmlische Altar vor dem Angesicht der Majestät ist der Ort der Heilspartizipation: „ex hac altaris participatione“ werden Leib und Blut Christi empfangen.

Wir erinnern uns, dass die soteriologische Ermächtigung der Bilder bei Cyrill und Theodor die Aufgabe des Hl. Geistes war. Genau an dieser Stelle steht im Canon Romanus – so können wir nun sagen – die *Metaphorik* des Engels. Denn offensichtlich ist keine geheimnisvolle räumliche Bewegung gemeint – irdische Gaben bleiben auf einem irdischen Altar –, sondern ihre unanschauliche Wandlung in himmlische Wirklichkeit wird imaginierend in der Metaphorik des Engels und seiner Bewegung veranschaulicht.

Aber wir dürfen nun sagen, ohne den Text zu pressen: Was sich in der Metaphorik des Engels verbirgt, ist sachlich die Ökonomie des Geistes. Er ergreift die Gaben und verwandelt sie in himmlische Wirklichkeit. Er ist der Träger der Bewegung, die zum

⁴⁸² Nebenbei: Die genaue Beobachtung dieser Bewegungsgestalt zeigt, wie völlig verfehlt die in konservativen Kreisen beliebte Verbildlichung des Messopfers durch einen auf den Altar herabschwebenden gekreuzigten Christus schon in dieser Hinsicht ist. Dies lässt eine tiefe Entfremdung von den liturgischen Texten und ihrer spezifischen Logik erkennen. Es wäre dazu allerdings noch viel mehr zu sagen.

himmlischen Altar und vor das Antlitz des Vaters führt. Wir meinen diese Aussage zunächst im Sinne einer sachlichen Notwendigkeit. Ob das Funktionsäquivalent des „Supplices“ Ausdruck einer beginnenden Geistvergessenheit der westlichen Theologie ist oder ob es, wenigstens ursprünglich, doch nur eine bewusste angelologische⁴⁸³ Verhüllung der Ökonomie des Pneumas ist, kann offen bleiben. Der Grund dieser Metaphorik läge dann in der enteigneten Bewegung, in der Bewegung des Hinauftragens, die durch den Bezug auf den Engel ausgedrückt werden kann. Diese *Übernahme einer ekklesialen Darbringungsbewegung durch den Repräsentanten des Himmels* ist es, was uns eigentlich interessiert. Denn sie korrespondiert mit der unabsehbaren Offenheit der übergreifenden Bewegungsgestalt des Spiels, die im *liturgischen* Spiel sich in eine Bewegung verwandelt, die von der Erde in den Himmel führt. Und deren Träger ist der Hl. Geist. Nur er kommt dafür in Frage.

Wenn in der Textfassung des Canon Romanus, die Ambrosius bezeugt, Gott durch die Engel handelt, er selbst also das eigentliche Subjekt dieser Heraufholung der Gaben in den Himmel ist, dann ist damit der hintergründige heilsökonomische Zusammenhang angedeutet. Gott selbst ist es, der die Bewegung von der Erde zum Himmel trägt. Sie ist identisch mit einer Ökonomie, die sich trinitarisch vollzieht: Ihr Zielpunkt ist das Angesicht des Vaters und seine Majestät, ihre Bewegung der transitus des Paschamysteriums, der Träger des transitus aber der Geist. Denn tatsächlich vermittelt ja der Geist jene Bewegung zum Himmel, die als Gegenstand der eucharistischen Anamnese zunächst christologisch ausgesagt wird: Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt des Sohnes. In Leib und Blut Christi wird vom himmlischen Altar aus genau daran partizipiert. Denn erst, indem die eucharistischen Gaben hier ihre himmlische Vollendung finden, wird die Teilhabe möglich. Es ist kein Ornament, sondern eine sachlich wesentliche Aussage, wenn Ambrosius öfter von „sacramenta

⁴⁸³ In der Textfassung des Canon Romanus, die Ambrosius in „De Sacramentis“ (IV, 6,27) zugrundelegt, geschieht der Vorgang „per manus angelorum tuorum“, Prex eucharistica I, Nr. 615 (Seite 422). Diese Bezugnahme auf eine Mehrzahl von Engeln evoziert viel unmittelbarer das Bild der himmlischen Liturgie als die Textfassung mit dem *einen* Engel. Überdies ist bei Ambrosius Gott unmittelbar Subjekt der Handlung („suscipias“) und inhaltlich sind „Supra quae“ und „Supplices“ verschmolzen. In der Textfassung, die Ambrosius bezeugt, ist dabei allerdings die Funktion des Engelsmotivs weniger deutlich. Ist dies einer der Gründe dafür, wieso Ambrosius plötzlich den Akzent so sehr auf die Konsekrationsworte legt? Liegt im Wegfall einer ausdrücklichen Epiklese schon der Ausdruck einer beginnenden Geistvergessenheit? Oder knüpft sie hier wenigstens an, obwohl ursprünglich vielleicht noch nicht so gemeint? Wieso gibt es aber bei Ambrosius zugleich die ältere Tradition der konsekratorischen Wirkung des Geistes? Wieso taucht um dieselbe Zeit bei einem östlichen Autor wie Johannes Chrysostomus ebenfalls die Akzentuierung der konsekratorischen Wirkung der Einsetzungsworte auf – obwohl dort die Geistepiklese erhalten geblieben ist? Viele Fragen, die mir noch nicht abschliessend beantwortet zu sein scheinen.

caelestia“ redet, dem entspricht wiederum ihr pneumatischer Charakter, der spezifischen Anteil am Leib des *Auferstandenen* gewährt.

2. Trinitarischer Spielsinn

Was heisst das nun alles für unsere liturgietheologische Fragestellung, die zugleich eine spieltheoretische ist? Wir können es ganz kurz sagen: *In der trinitarischen Ökonomie, die die liturgische Feier bestimmt, werden Sohn und Geist zu Mitspielern des liturgischen Spiels.* Sie werden dies, indem sie die die Subjekte übergreifende Bewegungsgestalt des Spiels instrumentalursächlich in sich aufnehmen. Der Vater jedoch erscheint als der souveräne Initiator und zugleich als der Zielpunkt des Spiels.

Es ist gerade die Offenheit und Unbeherrschbarkeit der Bewegungsgestalt des Spiels, die dies möglich macht. Das Spiel ist nicht beherrschbar. Es spielt sich. So kann es von dem, „der weht, wo er will“, ergriffen und in den Himmel getragen werden. Er muss dazu dieses Spiel nicht sich selbst entfremden. Er muss nur ergreifen, was sich ihm in seiner Unbeherrschbarkeit anbietet. Dabei verwandelt er auch nicht das Spiel unter der Hand in eine prädestinarianische Zwangsveranstaltung. Denn die Freiheit des Menschen spielt auch für ihn immer mit, weil er sie will, ja, weil gerade er es ist, der sie ermöglicht. Das Pneuma beherrscht das Spiel wahrhaftig, indem es seine übergreifende Bewegung trägt, nicht jedoch indem es die innersten Eigenbewegungen der Subjekte vergewaltigt. Es bezieht diese innersten Bewegungen in die übergreifende Bewegung ein. Das ist seine Virtuosität, die ein Wunder ist. Das Pneuma herrscht göttlich, indem es menschlich freilässt.

Das liturgische Spiel als übergreifende Bewegungsgestalt ist aber in seinem Vollzug anamnetisch qualifiziert als Darstellung des transitus. Liturgie ist in diesem Sinne Feier des Paschamysteriums. So trägt das bewegende Pneuma als Bewegung nicht irgendetwas, das beliebig wäre, sondern genau den transitus. Der Hl. Geist ermächtigt die übergreifende Bewegung dazu, als Weg in den Himmel wahr zu werden, damit aber seine christologische Bestimmung als transitus vom Tod zum Leben des Erhöhten zu verwirklichen. Darin eben gibt der Erhöhte an sich selbst Anteil und zieht alles an sich. Er zieht an sich, indem er in die Bewegungsgestalt des liturgischen Spiels hineinzieht, teilgebend an seinem transitus, vom Geist getragen.

Der Zielpunkt dieses Geschehens aber ist der Vater. Er ist der ruhende und zugleich souveräne Ausgangs- und Endpunkt des Spielgeschehens. In seine Gegenwart, vermittelt durch den Sohn im Geist, einzutreten, ist das innere Ziel des liturgischen Spielgeschehens. Damit nimmt es verhüllt unter den Bildzeichen der Liturgie das Ziel der gesamten Schöpfung vorweg, jenes Ziel, in dem die Schöpfung am Ende in die unverhüllte Unmittelbarkeit zu Gott eintritt. In der Verhüllung hat die Liturgie der Kirche schon teil an dieser Unmittelbarkeit.

Wir können zusammenfassen: „Dass die Seele vor Gott sei“, ist in der Formulierung Guardinis der Sinn der Liturgie. Diese Position ist nicht selbstverständlich. Für den natürlichen Menschen ist sie unerreichbar. Die Heilsgegenwart Gottes ist Huld und Gabe. Im Blick auf die Liturgie reicht diese allgemeine Aussage jedoch nicht aus, um ihren Wesenssinn zu verstehen.

Ihr Wesen besteht vielmehr in der *Vermittlung der Teilhabe* an dieser Huld. Diese Vermittlung geschieht im Spiel. Sie geschieht also im Agieren der Bilder. Auf die Ikonizität der Liturgie hat sich jetzt schon vielfach unser Blick gerichtet. Hier verwies sie auf die anamnetische Qualifikation im darstellenden Handeln. Jetzt ist jedoch ein weiterer zentraler Aspekt dazugekommen. Unsere Aufmerksamkeit richtete sich nun auf die Bewegungsgestalt und damit auf das Moment der Agitation. Auch hier erweist sich der menschliche Beitrag als schwach und konstitutiv zugleich. Ohne die menschliche Bewegung des liturgischen Spiels kommt die Spielgestalt nicht zustande. Im darstellenden Handeln gewinnt das Dargestellte ikonische Gegenwart. Sie ist zwar aus sich schwach, aber zugleich in ihrer ikonischen Eigentätigkeit der Ort der Involvierung der Subjekte in das Geschehen. Als anamnetisch qualifizierte, darstellende Agitation der Bilder des himmlischen Heils sucht sie eben diesen Himmel. Aber aus sich liefe die Bewegung ins Leere. Wir sind unfähig, von uns aus den Himmel zu erreichen.

Gott muss in Sohn und Geist das Spiel mitspielen, damit es sein inneres Ziel, die Gegenwart des Vaters erreicht. Der Vater ist der souveräne Ausgangs- und Zielpunkt des Spiels. Die Möglichkeit des liturgischen Spiels ist im Blick auf seine Erfüllung eröffnet durch die trinitarische Ökonomie, die vom Vater ausgeht, sich durch Sohn und Geist verwirklicht und zum Vater zurückführt. Sohn und Geist übernehmen das liturgische Spiel, ohne es zu vergewaltigen. Denn diese Übernahme kann anthropologisch anknüpfen an die Unbeherrschbarkeit der übergreifenden

Bewegungsgestalt des Spiels: Das Spiel spielt sich. In das sich selbst spielende Spiel sind sie immer schon hineinverborgen als die alles tragenden und bewegenden Mitspieler, die die Freiheit der menschlichen Mitspieler mittels der Bilder, der darstellenden Zeichen, involvieren. Darin liegt ihre Virtuosität als mitspielende Spielmacher.

Im transitus vom Tod zum Leben und von der Erde zum Himmel sind sie – christologisch – die Bewegung und – pneumatologisch – der Beweger. Sie übernehmen die Bewegung der ikonischen, zeichenhaften Eigentätigkeit, enteignen sie, ohne sie zu vergewaltigen, und führen sie so zum Ziel der Gegenwart des Vaters. Sie übernehmen die Bewegung: nicht in zeitlicher Nachträglichkeit, sondern in der Gleichursprünglichkeit instrumentalursächlicher Aneignung. Dies heisst dann auch: Die Ökonomie des Sohnes und des Geistes initiiert in jedem Moment die Bewegung des liturgischen Spiels, ohne sie käme es in keinem Augenblick zustande. Darin aber geschieht die Zeitigung der ewigen Selbstbestimmung des Vaters im Blick auf die Bestimmung des Menschen: „zum Lob seiner herrlichen Gnade“. (Eph 1,6)⁴⁸⁴

IX. Was ist Spiel am liturgischen Spiel? Das Verhältnis von Wirklichkeit und Sakrament, Gestalt und Gebet

Gefühlsmässige Einwände gegen die These, Liturgie sei seiner Handlungsform nach ein Spiel, ja, mit dem Begriff des Spiels könne man das Wesen der Liturgie bestimmen,⁴⁸⁵ folgen gewissen Mustern.⁴⁸⁶ Diese Muster zeigen Notwendigkeiten der Klärung an, die tatsächlich bestehen. Es müssen genaue Abgrenzungen vorgenommen werden, um Missverständnisse zu vermeiden. Insofern sind diese Einwände ernstzunehmen. Es zeigt sich jeweils eine richtige Intuition, deren Reichweite und deren Kontrapunktik zugleich *nicht* richtig erfasst wird. Sie zu klären, führt uns also auch sachlich weiter. Wir nehmen diese notwendigen Abgrenzungen vor, um danach unter den Stichworten Profanierung,

⁴⁸⁴ Innerhalb des hymnischen Eingangs des Epheserbriefs (1,1–14) wird unsere Bestimmung zum Lob – also unsere liturgische Bestimmung – dreimal ausgesagt (Vers 6,12,14). „Vor Gott“ ist dabei die Position des Menschen, die das Ziel der Verwirklichung der ewigen Selbstbestimmung des Vaters in seinem Erwählungshandeln ist. Sie wird erreicht durch die Ökonomie von Sohn und Geist.

⁴⁸⁵ Weitere Einwände beruhen auf einer unzulänglichen Wahrnehmung des Phänomens Spiel, die wir hoffentlich durch unsere phänomenologische Erschliessung der Spielgestalt bereits ausgeräumt haben (s.o. Teil D). Mit einer ungenügenden phänomenologischen Erschliessung hängen aber auch die noch grundsätzlicheren Einwände zusammen, die die Reichweite des Spielphänomens unterschätzen. Durch alle diese Schichten zieht sich die Frage nach der Dialektik von Spiel und Ernst. Hinter ihrer unzulänglichen Erfassung verbergen sich – wie schon gelegentlich angedeutet – letzte metaphysische Einstellungen zur Wirklichkeit.

⁴⁸⁶ Es geht uns um empirisch fundierte, aber idealtypische Positionen. Gerade in dieser idealtypischen Weise tragen sie zur Klärung bei. Deshalb nennen wir an dieser Stelle keine Namen.

Ritualität, Fest und commercium vier zusammenfassende Perspektiven zu entwickeln, die unsere liturgietheologische Entfaltung zu einem vorläufigen Abschluss bringen.

1. Das Spiel und die Authentizität liturgischer Akte

Auf der im engeren Sinne liturgietheologischen Ebene knüpfen Einwände gegen die These, Liturgie sei eine Form des Spiels, zum einen an der Frage nach der Authentizität der Akte der Liturgie, zum anderen am Problem des Wirklichkeitsgehalts der Liturgie an. Liturgie als Spiel verstanden und vollzogen gefährde die „Echtheit“ des liturgischen Akts und unterlaufe den Wirklichkeitsgehalt der Liturgie, die eben „nicht nur ein Spiel“ sei, sondern das Geheimnis unserer Erlösung als Wirklichkeit enthalte.

Hinter diesen Einwänden stehen in der Regel bestimmte psychologische Färbungen der persönlichen Frömmigkeit, die hier spontan den Blick auf besondere Aspekte lenken und dementsprechende Einwände nahelegen. Allerdings haben nach den Beobachtungen des Autors spontane Ablehnung oder Zustimmung bemerkenswerterweise weder etwas mit der Intensität von Frömmigkeit noch mit der Zuordnung zu bestimmten kirchlichen Lagern zu tun. Auch die spontane Zustimmung zur These, Liturgie sei Spiel, beruht – wie ihre Ablehnung – auf bestimmten Intuitionen der komplexen Wirklichkeit Liturgie, die unmittelbar bestimmte Aspekte des Phänomens auffassen und – nennt man nur das Stichwort – sofort den Spielcharakter erfassen, mehr oder weniger ohne weitere theoretische Reflexion.

Solche spontanen Zustimmungen und Ablehnungen sind überdies nicht selten verbunden mit intensiver emotionaler Beteiligung. Die Ablehnung besteht auf der primären Ebene oft wesentlich in einer heftigen gefühlsmässigen Abwehr. Offensichtlich ist Bedeutsames betroffen. Ist man selbst vom Gegenteil überzeugt, dann wird man bei der Klärung behutsam vorgehen müssen und sorgsam zu prüfen haben, wo etwas wirklich geschützt werden muss, das nicht verloren gehen darf. Es ist also genau zu unterscheiden.

Richten wir den Blick zunächst auf die Frage nach der Authentizität des liturgischen Akts. Sie verbindet sich vor allem mit dem Stichwort des Gebets. Wird von dem komplexen Phänomen Liturgie in primärer Intuition vornehmlich der Charakter als Gebet aufgefasst, möglicherweise zugespitzt im persönlichen Akt der Anbetung, dann

entstehen unmittelbar Schwierigkeiten mit der Behauptung, Liturgie sei Spiel, Schwierigkeiten, die den Charakter heftiger emotionaler Abwehr annehmen können.

Und in der Tat – es ist ganz einfach, schlicht und direkt auszusprechen, um Missverständnisse von vornherein auszuräumen: Wer betet, spielt nicht. Mindestens gilt dies im Blick auf die letzte Verankerung des Gebetsakts im Subjekt. Man kann zwar, etwa auf der Theaterbühne, Gebet spielen. Aber wer das tut, hat damit eben nicht gebetet, sondern einen solchen Akt dargestellt. Paradoxerweise kann die Darstellung eines Gebets, die selbst kein Gebet ist, je nach Kontext dennoch religiös berühren. Dies ist schon ein erster Hinweis auf einen komplexeren Zusammenhang, der mit unserer Frage zu tun hat.

Zunächst jedoch gilt ganz einfach: Im Blick auf das Subjekt und seine Intentionalität ist ein Akt des Gebets ein Akt des Gebets und nicht die – spielerische – Darstellung eines Gebets. Zumindest gibt es – bei aller Vielschichtigkeit menschlichen Verhaltens – einen Punkt, der uns vielleicht gar nicht so selbstverständlich zugänglich ist, wie man naiv glaubt, an dem der Gebetsakt, wenn er denn authentisch ist, in direkter Intentionalität kongruent aus dem Subjekt entspringt: Ich rede Gott an und stelle nicht lediglich dar, dass ich es tue. Zumindest ist das eine notwendige regulative Idee.

Denn wie gesagt: Menschliches Verhalten ist vielschichtiger und abgründiger, als man vielleicht naiv glaubt. Ob wir in diesem Sinn authentisch beten, wissen wir oft gar nicht. Und Paulus sagt uns ausdrücklich, dass wir ganz grundsätzlich nicht wissen, wie wir in rechter Weise beten sollen, und dass der Hl. Geist uns helfen muss (Röm 8,26), dass also gerade die authentisch im Subjekt verankerte Intentionalität des Gebetsakts auf höchst paradoxe Weise zugleich eine durch den Geist enteignete ist. Dennoch: Wer eine Oration oder eine Anaphora betet, der betet und spielt hoffentlich nicht nur, dass er betet. Auf derselben Ebene liegt die Differenz zwischen „wirklich“ die „Messe feiern“ und dem „Messe spielen“ der Kinder. Wenn wir die Eucharistie feiern, dann feiern wir Eucharistie und spielen nicht lediglich, dass wir sie feiern. Jedoch: Ist deshalb schon ausgeschlossen, dass die Feier der Messe selbst ein Spiel ist? Aber vorläufig halten wir fest: Dort, wo Liturgie also primär unter diesem Gesichtspunkt der unmittelbaren, direkten, subjekthaften Intentionalität des Gebetsakts wahrgenommen wird, erscheint der Begriff des Spiels, gar als Wesensbestimmung, suspekt.

Kann sich aber diese Sicht nicht sogar auf ein von Pius X. in einer Audienz geäußertes Diktum berufen, das in der Zeit der Liturgischen Bewegung unendlich oft zitiert worden ist? Es lautete: „Ihr sollt nicht in der Messe beten, ihr sollt die Messe beten.“ Die Aufforderung zielte auf eine Überwindung der rituellen Desintegration des römischen Ritus, in die er im Laufe der Zeit geraten war. Die Liturgie selbst sollte geistlicher Vollzug sein und nicht nur sein äußerer Rahmen. Sie sollte betend mitvollzogen werden. Damit sollte sie in den Vollzugsraum geistlicher Subjektivität aufgenommen werden und nicht mehr daneben stehen.

Dies leuchtet zunächst einmal unmittelbar ein. Es ist ein erster Versuch, die aus dem Wesen der Liturgie folgende Forderung nach *participatio actuosa* zu formulieren. Sie trifft dabei ein gültiges Element: Insoweit die Liturgie aus sich heraus das Subjekt zu betender Beteiligung auffordert, besteht *participatio actuosa* darin, genau dies zu tun. So schlicht, so einfach.

Dennoch bedarf die Aussage in erheblichem Masse der Differenzierung. Sie zeigt eher eine gültige Stossrichtung an, als dass sie schon eine gültige Formulierung darstellt. Dies nicht, weil sie an sich falsch wäre, sondern weil sie den Sachverhalt allzusehr vereinfacht. Sie generalisiert etwas, das viel kontrapunktischer ausgesagt werden müsste. Sie wird der Komplexität des Aktgefüges der Liturgie in dieser Generalisierung nicht gerecht, sondern droht, sie zu überspielen. Sie beachtet zu wenig die Dialektik von geistlichem Subjekt und übergreifender Gestalt, von innen und aussen, von Individualität und Sozialität im liturgischen Geschehen.

Was meinen wir? Hinter dem Diktum steht die Vorstellung,⁴⁸⁷ die Liturgie gleichsam in den intentionalen Raum der individuellen geistlichen Subjektivität aufzunehmen. Die etwas geschraubt klingende Formulierung ist nötig, um den Sachverhalt präzise abzugrenzen, damit er deutlich wird. Schlicht gesagt, bedeutet das: die Texte der Liturgie zum ernsthaften eigenen Gebet zu machen. Dabei wird das rituell zu vollziehende Textgefüge der Liturgie gleichsam auf eine einzige Linie gebracht. Es ist Ausdruck der betenden, subjektiven, individuellen Innerlichkeit. Dahinter steht ein Bild

⁴⁸⁷ Oder genauer: Kann die Vorstellung stehen. Und nicht selten ist es so verstanden worden. Mit dem Diktum ist die sachliche Problematik *nicht* verschwunden, wie aus aktuellen Auseinandersetzungen um die Liturgie gezeigt werden könnte. Die Betonung individueller Akte der Frömmigkeit im Raum der Liturgie (Stichwort: Anbetung als tragender Akt) ist besonders dem konservativen Lager eigen. Das Anliegen ist berechtigt, aber in seiner Isolierung hat es das Wesen der Liturgie noch überhaupt nicht in den Blick bekommen.

der liturgischen Versammlung, das letztlich doch aus lauter betenden Einzelnen besteht, die zwar etwas gemeinsam tun, dies aber jeder für sich. Damit jedoch ist das Wesen der Liturgie als einem ekklesialen und öffentlichen Geschehen noch nicht erreicht.

Unbeachtet bleibt dabei, wie schon angedeutet, die Dialektik von individueller Innerlichkeit und sozialer, sinnlich wahrnehmbarer, ritueller und sozial-ekklesialer Aktionsgestalt der Liturgie, die sich in einem entsprechend differenzierten und nicht einlinigen Gefüge von Akten und Rollen vollzieht – wie jedes soziale Geschehen. Erst mit letzterer Ebene ist aber eigentlich die Ebene der Liturgie erreicht. Diese kann jedoch wiederum nicht geistlich subjektlos und deshalb ohne Beterinnen und Beter gedacht werden. Sonst wären wir bei einer gleichsam liturgisch modernisierten Variante eines altrömisch-paganen Kultverständnisses angelangt. *Die Involvierung betender, innerlicher und geistlicher Subjekte in die übergreifende, soziale und öffentliche Aktionsgestalt macht die genannte Dialektik aus.* Aber betende Innerlichkeit allein ist noch nicht Liturgie.

Vergegenwärtigen wir uns zur Abgrenzung noch einmal das Bild, in dem zu Zeiten der Liturgischen Bewegung das pianische Postulat des „die-Messe-Betens“ sich realisierte. Dabei kommt es nicht darauf an, ob das ausschliesslich so war, sondern ob das Bild einen typischen Zug erfasst.⁴⁸⁸ Wie sah also die Verwirklichung des Postulats aus?

Eine entscheidende Rolle spielte das Volksmessbuch als Schott oder Bomm. Es diente nicht allein der Vorbereitung auf die Liturgie, sondern erfüllte seine hauptsächliche Rolle in der Liturgie selbst. Es wurde also dorthin mitgenommen und dort benutzt. Dies war so selbstverständlich, dass man sich nach der Einführung der Volkssprache gefragt hat, ob die Zeit des Schott jetzt vorbei sei.

Schott oder Bomm ermöglichten also, die Messe „mitzuverfolgen“, sie in ihren wesentlichen Stücken „mitzulesen“, zunächst so, wie ein musikalisch interessierter Mensch die Aufführung eines Musikstücks mit Hilfe einer Taschenpartitur verfolgen kann. Man muss sich darüber im Klaren sein, dass ein solcher Akt zunächst einmal einen objektivierenden Abstand vom Geschehen schafft. Das „Mitverfolgen“ und „Mitlesen“ führt das Zeichensystem der Aufführung in objektiver Gestalt vor, indem sie

⁴⁸⁸ Wollte man hier genauer sein, als es uns an dieser Stelle möglich ist, dann müsste man die verschiedenen Formen der Messfeier untersuchen, die sich im Zuge der Liturgischen Bewegung ausgebildet haben. Sie alle sind Versuche, die rituelle Desintegration des römischen Ritus vor der letzten Reform zu kompensieren.

es verdoppelt. Erst in einem zweiten Akt kann durch diese objektiviert wahrgenommene Zeichengestalt doch wieder der Zugang zum unmittelbaren Geschehen erfolgen. Im günstigsten Fall wird er durch die Objektivierung sogar klarsichtiger, weil „mehr“ und „strukturierter“ wahrgenommen wird. Dies ist dann der Fall, wenn die Objektivierung auch für den Wahrnehmungsakt weitgehend „medialisiert“ ist, also die Aufmerksamkeit durch sich hindurch lenkt auf das Geschehen und nicht mehr selbst die Aufmerksamkeit bindet.⁴⁸⁹ In jedem Fall aber ist durch die Zwischenschaltung eines solchen Mediums die Positionalität des Subjekts gegenüber dem Geschehen verändert.⁴⁹⁰ Die Involvierung erfolgt anders, als wenn sie unmittelbar erfolgt, selbst wenn sie gelingt. Sie ist viel stärker zentriert in der Innerlichkeit eines insgesamt abständig bleibenden Subjekts. Diese Abständigkeit ist inkarniert in dem Buch, indem man mitliest. Überdies vereinzelt die Benutzung des Buches. Es ist eine Versammlung einzelner Menschen, die jeder für sich dasselbe Geschehen verfolgen.

Also: Die Benutzung von Schott oder Bomm ist ambivalenter, als man im ersten Augenblick meinen könnte. Die Ermöglichung des verstehenden Mitvollzugs kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Aber sie wurde mit dem Preis bezahlt, das mitvollziehende Subjekt in eine objektivierend-abständige, überdies vereinzelte Position zu versetzen. Man denke, um den Kontrast unter gleichen (ungünstigen) rituellen Bedingungen klar zu machen, an Guardinis Beispiel der unmittelbar involvierten Wahrnehmung in der Ostervigil des Doms von Monreale.

Damit jedoch war das pianische Postulat natürlich noch nicht erfüllt. Der entscheidende Schritt erfolgte erst jetzt. Die in Bomm oder Schott mitvollzogene Messe sollte als je eigenes Gebet angeeignet werden. Das heisst aber, dass die prinzipiell innerliche und individuelle Position nicht verlassen wird. Im Gegenteil: Sie wird eher noch intensiviert. Dort, wo im Raum der Liturgischen Bewegung tastend versucht wird, eine im eigentlichen Sinn rituelle Integration zu erreichen, steht die Benutzung des Volksmessbuch durchaus in einem nicht ganz spannungsfreien Verhältnis zu diesem

⁴⁸⁹ Wer zum ersten Mal die Partitur eines komplexeren Musikstückes mitliest und darin nicht einige Übung besitzt, wird die Erfahrung machen, wie er zunächst einfach damit beschäftigt ist, den Faden nicht zu verlieren: Das Medium bindet seine Aufmerksamkeit.

⁴⁹⁰ Für Mitglieder eines Chors oder Orchesters, aber auch für die Vorsteherinnen und Vorsteher einer liturgischen Feier und ebenso für Menschen, die in einer solchen Feier ein Gesangbuch benutzen, ist das erst dann nicht mehr der Fall, wenn das benutzte Material *im Vollzug* (also nicht in der Position des *Mitverfolgens*) weitgehend zur blossen Gedächtnisstütze geworden ist. Dies dient dann sogar der Unmittelbarkeit der Involvierung, weil es Sicherheit gibt. In diesem Sinn ist das eigentliche liturgische Rollenbuch wie Messbuch, Lektionar, Gesangbuch u.a. also *kein* Problem.

Bemühen. Dort, wo in der Form eines Mitlesens der Messe in einem daran anknüpfenden Akt die Messe in den individuellen Gebetsraum des einzelnen hineingeholt wird, da feiern andere Liturgie und das Individuum eignet sich die Feier betend an.

Die Position, in die das Subjekt dadurch geriet, ist eigentümlich, ja im Grunde paradox. Einerseits war damit nicht wenig erreicht. Für die, die sich durch die Eigenart der Liturgie und ihre Vollzüge und Texte ansprechen liessen – und das waren durchaus nicht alle, man sollte sich in dieser Hinsicht keiner Illusion hingeben –, war die Liturgie damit als Quelle des eigenen geistlichen Lebens erschlossen. Sie stellte eine Alternative zu den hergebrachten katholischen Frömmigkeitsformen dar, die von nicht wenigen möglicherweise als zunehmend weniger tragfähig empfunden wurden. Mit der Benutzung des Volksmessbuches waren dabei erstmalig die Texte der Liturgie selbst zugänglich. Die sog. Messandachten, die sich direkt an die Texte der Messe anlehnten, stellten eine Vorstufe zu diesem Schritt dar.

Dennoch war durch die Erfüllung des pianischen Postulats mit Hilfe des Volksmessbuches – und darin eben besteht das Paradox – die eigentliche Ebene der Liturgie noch nicht erreicht. Die Liturgie wurde hineingenommen in den Raum der Quellen des geistlichen Lebens und der individuellen Frömmigkeit – ohne dass damit allein eine wirkliche *participatio actiosa* am eigentlichen liturgischen Geschehen gegeben war.

An diesem historischen Beispiel wird etwas anschaulich, das für unsere systematische Frage nach dem Verhältnis von Gebet und Spiel von grosser Bedeutung ist. Nehmen wir das Beispiel einer Oration, z.B. der Collecta einer Festmesse. Das Gebet des Vorstehers wird als Gebet mitvollzogen. In liturgisch bewegter Zeit geschah dies also nicht selten so, dass eben die in Schott oder Bomm mitgelesene Oration zugleich gebetet wurde. Damit ist aber lediglich ein individueller Akt gesetzt, noch kein eigentlich liturgischer. So geistlich tief, wie ein solcher Akt sein kann: Die Ebene der Liturgie ist noch gar nicht erreicht. Wieso?

Wir haben es schon einige Male angedeutet und versuchen es jetzt endgültig zu formulieren: Weil die Ritualität des Gebetsvorgangs, der in seiner objektiven Struktur gründet, unterlaufen ist, bleibt es beim blossen individuellen Mitvollzug. Sie ist

eingeebnet in den – in diesem Sinn⁴⁹¹ – „bloss“ individuellen und subjektiven Vorgang. Die Ekklesialität des Vorgangs, sein öffentlicher, kommunikativer und sozialer Charakter ist nicht wesentlich, sondern bleibt in merkwürdiger Weise okkasionell: Ich bete zwar nicht mehr in der Messe, aber ich bete die Messe anlässlich ihrer Feier.

Was jedoch meint „Ritualität des Gebetsvorgangs“? Sie meint die objektive Struktur, die sich in dem alten Namen „Collecta“ ausdrückt: Der Aufforderung zum Gebet durch den Vorsteher – „oremus“, „lasset uns beten“ – folgt ein individuelles Gebet in der Stille, das im zusammenfassenden (zusammen-„sammelnden“, deshalb „collecta“), in seiner Form oft hochkonzentrierten und zugleich „objektiven“ Vorstehergebet gebündelt wird. Dies ist sichtlich ein ritueller und als solcher, in unserem Zusammenhang, ein sozialer, öffentlicher und kommunikativer Vorgang. Als solcher begründet er allererst Liturgie als ekklesiales Geschehen.

Damit aber wird eine Differenz deutlich, die man bei der Lösung der Frage nicht übersehen darf. Es handelt sich um eine Differenz in der Einheit. Es handelt sich um die zwei Seiten eines Geschehens – in unserem Fall: des Gebets einer Oration. Dieses Geschehen hat sozusagen eine Innen- und eine Aussenseite. Beide Seiten sind im Fall des Gelingens für das liturgische Geschehen wesentlich. Konstituiert wird die Liturgie als Geschehen jedoch durch das äussere rituelle Geschehen.

Und genau hier ist Liturgie Spiel. Denn hier wird sie performativ hervorgebracht als eine das Subjekt übergreifende Bewegungsgestalt im Agieren der Bilder, in die die Subjekte involviert und integriert werden. Das geistliche Subjekt wird aber in diesem Vorgang nicht erdrückt. Die übergreifende Gestalt schützt vielmehr die Innerlichkeit des Subjekts und konstituiert sie zugleich als *liturgische* Subjektivität. Die Innerlichkeit wird in der Performanz des liturgischen Geschehens ekklesial. Der Ritus wird so selbst Gebet, der seine Innenseite im Vollzug erzeugt. Sie verliert ihre Privatheit, aber die objektive Gestalt der Liturgie sorgt zugleich gerade für Diskretion und schützt so die Intimität dieser Innerlichkeit. Eingehüllt in die Aktionsgestalt des liturgischen Spiels wird so die geistliche, innerliche Subjektivität nicht fortgespült, sondern kann sich nun gerade *als* liturgische betend vollziehen. Dieses Gebet ist als Gebet unmittelbar und nicht die spielende Darstellung von Gebet, aber als liturgisches ist es gerade vom

⁴⁹¹ Das sagt nichts über den geistlichen Wert!

performativen Vollzug des Spiels ermöglicht. Es sind wirklich zwei Seiten eines Geschehens.

Allerdings können die beiden Seiten auseinanderfallen. Unsere Oration kann individuell als Gebet gelingen, z.B. als Gebet des Vorstehers, aber liturgisch misslingen. Um sich das klarzumachen, wähle ich ganz bewusst ein Beispiel, dass gerade in seiner Trivialität den Sachverhalt verdeutlicht. Wenn beim Gebet der Oration plötzlich die Mikrofonanlage ausfällt und der gesammelte Vorsteher dies vielleicht in diesem Moment gar nicht realisiert, weil er ganz im Vollzug involviert ist, dann haben wir die paradoxe Situation, dass das Gebet für den Betenden gut vollzogen wird, ja, wenn das auch in der rechten liturgischen Haltung geschieht, als liturgisches Geschehen ansetzt, aber dann physikalisch-akustisch gehindert, als liturgisches Geschehen nicht zustande kommt, weil dieses genau im öffentlichen und sinnhaften, deshalb auch akustischen Raum spielt. Natürlich kann dieses Misslingen auch eintreten, wenn die fromm vollzogene Oration so schlecht vorgetragen wird, dass sie niemanden in sich hineinnimmt. Dann bleibt der Ort in der Aktionsgestalt der Liturgie, den sie einnehmen sollte, leer und die Einheit von Spielgestalt und ekklesialer Innerlichkeit kommt nicht zustande. Hier zeigt sich auch, dass die Kriterien für Misslingen und Gelingen der Oration auf der Ebene der Gestalt offensichtlich andere sind als auf der Ebene des individuellen Gebets. Ersteres ist wiederum der Ort der *ars celebrandi*, die aber nicht um sich selbst kreist, sondern auf die Ermöglichung des geistlich fruchtbaren Vollzugs zielt und in dem die beiden Seiten zur Einheit einer ekklesial involvierten Innerlichkeit finden.

Das schönste Beispiel für die Dialektik von Innerlichkeit und performativ erzeugter Bewegungsgestalt ist gelingende Tagzeitenliturgie. Wir haben diesen Vorgang bereits an anderer Stelle beschrieben und rufen ihn hier deshalb nur kurz in Erinnerung. Die Rhythmisierung des Vollzugs der Psalmen durch Wechselhörigkeit bzw. der Folge Chor / Kantor, die Binnengliederung der Psalmverse durch die dem Atemfluss angepassten Pausen, die meditative Einförmigkeit der Psalmtöne im gesungenen Vollzug erzeugt einen ruhigen Fluss, der vom Subjekt geradezu als raumartig erlebt werden kann. Dieser Raum erzeugt sich performativ, er übergreift dabei die Intentionalität und verknüpft sich mit dem Spiel der poetischen Imagination. Dies erschafft tatsächlich spielend einen gemeinsamen liturgischen Raum, in dem sich dann der einzelne Beter aber sehr frei bewegen kann in seiner je individuellen betenden

Aneignung der Psalmen. So kommen Mund und Herz zu freier Übereinstimmung, jenseits eines Krampfes, der meint, unmittelbar, ohne die Vermittlung dieses performativen liturgischen Spiels, sich jede Wendung des Psalms direkt als Gebet aneignen zu müssen.

Diese liturgisch involvierte Innerlichkeit vollzieht sich in der Weise der *sobria ebrietas*,⁴⁹² der nüchternen Trunkenheit. Dieser Topos der Theologie der Väter meint einen pneumatologisch vermittelten Zustand, der anthropologisch, mit Hilfe einer paradoxen Metapher, einen Zustand des Subjekts umschreibt, das einerseits hingerissen, ek-zentrisch und involviert ist („trunken“) und zugleich in diesem Zustand sich nicht verliert, sondern – sogar intensiver – bei sich selbst, sich selber präsent ist („nüchtern“).

Die gegenwärtige Psychologie kennt zur anthropologischen Seite dieses Zustands eine erstaunliche Parallele. Sie nennt einen Zustand, der sehr ähnliche Züge aufweist, „flow“, „Fluss“ (deutsch oft: „Flusserleben“).⁴⁹³ Solches Flusserleben entsteht z.B. bei sportlichen Herausforderungen, die einerseits die volle Aufmerksamkeit erfordern, andererseits gerade keine Überforderung darstellen. Sie müssen klar definierte Ziele haben und diese Ziele müssen im Vorgang selber liegen („autotelisch“ sein). Das Subjekt muss bei der Bewältigung der Aufgabe, die seine volle Konzentration fordert, nicht mehr über einzelne Schritte nachdenken und hat insofern den Vorgang unter Kontrolle. Überforderung wie Unterforderung, Routine und Langeweile lassen den Flow nicht aufkommen. Die als beglückend erlebte Verschmelzung von Handlung und Bewusstsein, die so eintreten kann und die das Zeiterleben im Sinne einer intensiven Erfahrung von Gegenwart verändert, ist dennoch gerade kein Selbstverlust. In der Hingabe erlebt sich das Subjekt selbst sehr stark als präsent. In der Hingabe an die Aufgabe ist es sich selbst hochgradig und beglückend gegenwärtig. *Involviert ist es bei sich selbst*. Die Überschneidungen mit unserer Phänomenologie des Spiels liegen auf der Hand.

Diese Doppelseitigkeit von Involvierung und Innerlichkeit löst unsere Frage nach dem Verhältnis von Gebet und Spiel im liturgischen Geschehen. Beide stehen nicht zueinander in Konkurrenz. Im Gegenteil: Sie tragen sich gegenseitig. Es sind die zwei Seiten eines Geschehens. Je besser – gesammelter, konzentrierter – liturgisch gespielt

⁴⁹² Vgl. dazu Lewy (1929).

⁴⁹³ Vgl. dazu z.B. Csikszentmihalyi (2005).

wird, also die übergreifende Bewegungsgestalt der Liturgie performativ hervorgebracht wird, desto stärker entsteht eine nun als liturgisch und ekklesial anzusprechende Innerlichkeit, die sich betend vollzieht. Dies tut sie ganz direkt, vom liturgischen Spielgeschehen getragen und durch dieses *als liturgisches* ermöglicht und konstituiert.

Wir zeichnen hier das Bild gelingender Liturgie mit gleichsam geistlich „geübten“ Mitspielern. Allerdings ist es in keiner Weise selbstverständlich, dass dies auch geschieht. Zwar ist der Autor tatsächlich sicher, dass die, deren geistliches Leben stark, regelmässig und selbstverständlich von der Liturgie getragen ist, an einem Ort, wo die Liturgie zugleich sorgfältig gepflegt wird, genau diese Erfahrung mit grosser Wahrscheinlichkeit machen werden.⁴⁹⁴ Diese Bedingungen jedoch dürfen keineswegs als auch nur überwiegend gegeben angenommen werden. Hier liegt eine grosse liturgiepastorale Herausforderung, die sich zunächst als Aporie zeigt und die uns zugleich gerade auf diesem Hintergrund noch mehr verdeutlichen kann, dass der performative Charakter des liturgischen Spiels auch für die schwierige Situation, in der wir uns hinsichtlich der geistlichen Bedeutung der Liturgie befinden, eine geradezu „rettende“ Bedeutung hat oder besser: haben kann.⁴⁹⁵

Müsste man dabei nämlich allein auf die Entwicklung der individuellen Liturgiefähigkeit vertrauen, dann könnte man beinahe verzweifeln oder resignieren, legt man das Mass einer entfalteten Liturgie an, die von darin Eingeeübten entsprechend gefeiert wird: Es ist schlicht unmöglich, die Bedingungen und Möglichkeiten etwa monastischer Liturgie⁴⁹⁶ auf die Gegebenheiten einer Pfarrgemeinde zu übertragen. Das

⁴⁹⁴ Und der Autor muss an dieser Stelle anmerken, um zu verdeutlichen, dass es sich nicht etwa um eine Konstruktion handelt, dass er hier – wie schon insgesamt im zweiten Teil des vierten Kapitels – in der Weise einer *theologia experimentalis* spricht. Er sucht die eigene liturgische Erfahrung systematisch und methodisch kontrolliert zu klären und überprüft die Entfaltung des Gedankens immer wieder an dieser Erfahrung.

⁴⁹⁵ Denn auch darin liegt noch eine grosse liturgiepastorale Herausforderung!

⁴⁹⁶ Als Beispiel für eine Liturgie, die die eben genannten Bedingungen – Selbstverständlichkeit, Regelmässigkeit und Pflege als Ausdruck einer entfalteten gottesdienstlichen Kultur – erfüllt. Man hat gemeint, dass die Bedingungen einer Pfarrei die normative Ebene für unser Bemühen um die Liturgie abgeben muss. Die Liturgie beispielsweise der Klöster sei vielleicht schön, aber stelle in keiner Weise einen Orientierungspunkt dar. Man kann diesen pastoralliturgischen Impuls sehr gut verstehen. Die entfaltete Liturgie einer Benediktinerabtei hat mit einer heutigen Pfarrei in der Regel so gut wie nichts zu tun. Die Liturgie einer Pfarrgemeinde kann sich zuletzt nur an den dortigen Gegebenheiten orientieren. Woran sonst? Das ist selbstverständlich. Damit ist aber das Problem noch gar nicht erfasst. In der pastoralen Abkoppelung, dort, wo sie programmatisch vertreten wurde, steckte vor Jahrzehnten eine Mischung aus kalkulierter Resignation oder Abwehr und Naivität. Naivität, weil man letztlich mit einer relativ stabilen soziologischen Situation des Christentums gerechnet hat und nicht mit einer qualitativ revolutionären Veränderung der Sozialgestalt von Kirche. Kalkulierte Resignation, weil man den Anspruch an die Liturgie damit meinte berechtigt herunterschrauben zu können, weil man fürchtete, ihm sonst nicht genügen zu können. Die Einsicht, dass die liturgischen Formulare

denkbar intensivste Programm von Mystagogie und liturgischer Bildung könnte dies nicht erreichen. Man muss diese Aporie zunächst einmal sehr scharf sehen und sollte sie nicht, weil man sich insgeheim vor der Verzweiflung fürchtet, durch eine programmatische Resignation unterlaufen: Dem Anspruch, den die Liturgie objektiv setzt, ist unter gegenwärtigen normalen Bedingungen praktisch nicht gerecht zu werden. Man muss das sehr deutlich so sagen: Die Festzeiten des Herrenjahres sind z.B. ohne die Feier des Stundengebets eigentlich nicht zu verstehen. Was ohne Tagzeitenliturgie verstanden wird, ist, wenn man ehrlich bleibt, nicht mehr als ein Fragment usw. Der Autor kann das hier nur andeuten. Ebenso wenig ist davon auszugehen, dass die subjektiven Fähigkeiten vorhanden sind, das komplexe Aktgefüge der Liturgie sinngerecht zu vollziehen und sich betend darin einzufügen. Es ist nach wie vor nicht gelungen, Katholikinnen und Katholiken mit der Schrift vertraut zu machen usw.

Es ist an dieser Stelle nicht unsere Aufgabe – obwohl sie wichtig wäre –, diese Aporie und ihre pastoralen Implikationen auszuarbeiten. Hier geht es darum, dass die Einsicht in den performativen Spielcharakter der Liturgie diese zur Verzweiflung treibende Aporie zwar nicht vollständig auflöst, wohl aber in eine zwar herausfordernde und anspruchsvolle, aber auch unter den gegebenen Bedingungen lösbare Aufgabe verwandelt. Diese allerdings müsste dringend die Aufmerksamkeit und Sorge erlangen, die ihr gebührt.

Viel ist nämlich schon dort erreicht, wo die der Liturgie Vorstehenden für sich eine ausgeprägte und gediegene gottesdienstliche Kultur entwickeln. Hier greift wiederum die Frage der *ars celebrandi*. Damit aber stellt sich sofort die Frage nach dem Ort, wo solche *ars celebrandi* und eine entsprechende liturgische Kultur entwickelt werden kann. Hier ergeben sich schwerwiegende Aufgaben für die liturgiewissenschaftliche

selbst einen solchen Anspruch setzen, kann die kalkulierte Resignation in pastorale Abwehr verwandeln. Weil man selbst und auch pastoral mit diesem Anspruch nicht zurecht kommt, meint man mancherorts, alles anders machen zu sollen. Ob man damit weiter kommt (oder gekommen ist: das Experiment läuft jetzt schon sehr lange), ist für den nüchternen soziologischen Blick mehr als fraglich. Die grassierende Sehnsucht nach einer angeblich vorkonziliaren heilen Welt weicht der Herausforderung lediglich aus. Die Aporie bestand schon lange. Sie war durch die soziologische Struktur des Katholizismus lediglich überdeckt. Der Ansatz zur Heilung liegt, wie oben angedeutet, einzig darin, die Aporie in ihrer ganzen Schmerzhaftigkeit zunächst einfach auszuhalten: Wir brauchen die Liturgie – und zwar mehr denn je. Aber wir können ihrem Anspruch nicht genügen und wir können ihn ohne Schaden nicht einfach herunterschrauben. – Übrigens: Der Vater einer an den Bedingungen der Pfarrei orientierten „Volksliturgie“, Pius Parsch, kann für die „Abkoppelung“ nicht in Anspruch genommen werden. So sehr er die eigenen Bedingungen der Pfarrei betont, so sehr ist er von Maria Laach dauernd inspiriert. Bei ihm ist das Verhältnis nicht „abgekoppelt“, sondern dialektisch.

Ausbildung, die dringend konzeptionell durchdacht werden müssen. Hier kann diese Herausforderung nur angedeutet werden.

Aber wieso wird durch die Entwicklung liturgischer Feierkultur im Blick auf die Vorstehenden aus einer Aporie eine lösbare, wenn auch anspruchsvolle Aufgabe? Weil solche Kultur im Blick auf die Inszenierung des liturgischen Spiels performative Wirkung hat, die – bei entsprechend langem Atem und pastoraler Flankierung im Blick auf liturgische Bildung für die Interessierten sowie Mystagogie – auf Dauer für alle Feiernden nicht ohne Wirkung bleiben kann. Erst auf diesem Hintergrund können nämlich das Bemühen um liturgische Bildung und Mystagogie selber wirksam werden. Der involvierende Charakter des liturgischen Spiels verwandelt die Aporie in eine anspruchsvolle, aber lösbare Aufgabe – selbst unter gegenwärtigen Bedingungen. Er erzeugt auch über den Vollzug des Ritus die ihm entsprechende Innerlichkeit einer geistlichen und zugleich liturgisch-ekklesialen Subjektivität. Die Entwicklung der Feierkultur der Vorstehenden muss deshalb eine pastoralliturgische Priorität ersten Ranges sein. Würde man nur allgemein auf die Entwicklung der Liturgiefähigkeit der Feiernden setzen, wäre man verloren und wir hätten tatsächlich eine unlösbare Aporie. Deshalb ist für eine Liturgie, die dem Anspruch der Liturgiereform des Konzils genügen will, die *ars celebrandi* von so entscheidender Bedeutung. Sie ist auch wesentlich dafür, ob die Liturgie *als Liturgie* zu einem geistlichen Vollzug werden kann.

Deutlich ist es uns jetzt geworden, dass Gestalt und Gebet, Spiel und Innerlichkeit sich nicht gegenseitig hindern und beschränken, sondern tragen. Dass überdies die Performanz des liturgischen Spiels als Ritus die liturgisch und ekklesial qualifizierte Innerlichkeit *als solche* überhaupt erzeugt: Das liturgische Spiel schafft den Raum des liturgischen Gebets. Das Spiel gefährdet nicht die Authentizität des liturgischen Akts, sondern es ermöglicht sie allererst.

2. Das Spiel und der Wirklichkeitsgehalt der Liturgie

Wir wollen uns nun dem zweiten Einwand zuwenden: Liturgie, insbesondere die Liturgie der Sakramente im engeren Sinn, enthalte doch ganz real das Geheimnis unseres Heils, sie könne deshalb „nicht bloss ein Spiel“ sein. Hier steht also der Wirklichkeitsgehalt der Liturgie zur Debatte. Die Dogmengeschichte des Abendlands ist seit dem ersten und zweiten Abendmahlsstreit und den Debatten der Reformationsepoche von diesen Auseinandersetzungen bestimmt.

Auch hier sind Abgrenzungen notwendig. Und auch hier ist deshalb zunächst sehr schlicht und direkt festzuhalten, um Vorbehalte, die auf Missverständnissen beruhen, auszuräumen: In der Liturgie ist – ohne Wenn und Aber – Gott das letzte Subjekt des Handelns. Wir haben dies ja gerade unter dem Stichwort des instrumentalursächlichen Zeichenhandelns selbst klar herausgearbeitet.⁴⁹⁷

Durch dieses Handeln schenkt er die reale Gegenwart des Heils, die sich z.B. in der Eucharistie darstellt als personale und substanzielle Präsenz Christi, seines Leibes und Blutes unter den Gestalten von Brot und Wein und der Vergegenwärtigung seines Opfers am Kreuz. Allerdings muss auch diese Gegenwart des Heils in der liturgischen Feier eben genau gedacht werden. Es geht hier noch gar nicht um eine ausgearbeitete Theorie solcher Heilsgegenwart, etwa unter dem Stichwort der „Mysteriengegenwart“ (Odo Casel, Laacher Schule). Schon gar nicht geht es um eine Theorie der eucharistischen Gegenwart. Es geht uns nur um die Klärungen, die verdeutlichen, dass eine Auffassung der Liturgie als Spiel der Realität der Heilspräsenz, wie sie in der Liturgie geschieht, nicht nur nicht widerspricht, sondern sie, wie schon im Blick auf die Authentizität des liturgischen Akts eben gezeigt werden konnte, sogar trägt und ermöglicht. Insofern jedoch trat sie auch an dieser Stelle schon in unser Blickfeld. Aber hier gilt es eben genau hinzusehen.⁴⁹⁸

Die abendländischen Debatten seit dem ersten Abendmahlsstreit, von denen gerade die Rede war, firmieren indes nicht unter dem Titulus „Spiel“, der sich auf die Gesamtheit der Liturgie in ihrer Aktionsgestalt bezieht, sondern engen den Blick überdies ein auf Zeichen und Symbol. Sie beruhen auf der Dissoziation einer ursprünglichen Einheit, die allerdings wiederum *in* ihrer Einheit zwei Seiten aufweist. Diese Einheit ist die Einheit der sakramentalen Wirklichkeit. Sie kennt Symbol und Wirklichkeit, Gestalt und Gehalt nur als zwei Dimensionen derselben Sache. Die sakramentale Struktur in ihrer Einheit von Verhüllung und Wirklichkeit im Zeichen begründet einen eigenen Bereich der Wirklichkeit, dem eine spezifische Ontologie zu eigen ist. Der Ontologie entspricht eine

⁴⁹⁷ Und es muss den aufmerksamen Leserinnen und Lesern gerade zu denken geben, dass dies im Dienst einer spieltheoretischen Perspektive geschah. In diesem Licht kann bereits an dieser Stelle eine grundlegende Perspektive für die Lösung formuliert werden: Der Ort des Spiel ist gerade die instrumentalursächlich durch Gott angeeignete Eigentätigkeit der Zeichen. Diese sich im Spiel vollziehende Eigentätigkeit der Zeichen ist der Ort der realen Teilhabe am Heil.

⁴⁹⁸ „Fromme“ und „rechtgläubige“ Aussagen erweisen sich dann schnell als äusserst problematisch: Wenn ein bekannter deutscher Journalist und ein deutscher Bischof zu Fronleichnam schreiben bzw. predigen, dass in der Prozession Gott über die Felder und durch die Strassen getragen würde, dann sagen sie schlicht und ergreifend eine Häresie.

Denkform. Schliesslich jedoch sind Denkform und Ontologie nicht unabhängig davon zu denken, dass Liturgie Handlung ist. Denkform und Ontologie haben den Ort ihres Entspringens in einem Vollzug. In patristischer Zeit bilden diese Grössen eine selbstverständliche, jedoch durchaus bewusste und reflektierte Einheit. Wir haben dies an Cyrill (Johannes) von Jerusalem und Theodor von Mopsuestia exemplarisch gezeigt. Thomas von Aquin hält diese Einheit und bringt sie in seinem Konzept, das wir unter dem Begriff des „instrumentalursächlichen Zeichenhandelns“ analysiert haben, grossartig auf den Punkt.

Die Debatten des Abendlands jedoch beruhen auf dem Zerfall dieser Einheit. Symbol und Wirklichkeit brechen auseinander. Ihre Einbettung in einen übergreifenden Zusammenhang des Handelns wird nicht mehr reflektiert. Die sakramentale Wirklichkeit wird isoliert und auch nicht im grossen Zusammenhang der oikonomia begriffen. Sie verliert ihre eschatologische Dynamik und ihren ekklesiologischen Zusammenhang, ebenso den kosmischen. Die Sakramententheologie reflektiert kaum noch auf die liturgischen Vollzüge selbst.

Die sakramentale Präsenz des Heils wird aber nur richtig gedacht, wenn alle diese Kontexte nicht vergessen werden. In der Liturgie geschieht im Zusammenspiel von Gott und Mensch das Werden der neuen Schöpfung. Das ist ein streng theozentrisches Geschehen und doch geschieht es nicht ohne Beteiligung des Menschen und der Kirche. Der Mensch kann darin nichts weiter tun als eben zu spielen. Das ist sein Part: gut zu spielen. Damit Gott alles tun kann. Aber nichts ohne den Menschen und die Kirche. Das Spiel in seiner Scheinhaftigkeit und zugleich in seiner Macht, eine Welt der Möglichkeit performativ hervorzubringen ist der ekklesiale Ort, an dem Gott auf sakramentale, verhüllt-wirksame Weise handeln kann, bis zu dem Spitzenpunkt der paradoxen liturgischen Epiphanie unter dem Schleier der Zeichen. Das Spiel der Zeichen in der Stärke, die solcher Schwäche nach Paulus, eignet, ist das allein mögliche Instrument einer sich sozial und öffentlich kommunizierenden, eben ekklesialen Feier des Heils in, mit und unter der sich die Gegenwart des Heils ereignet.

Hier ist nicht der Ort, über die Hintergründe des Zerfalls zu handeln, der dazu geführt hat, dass die sakramentale Wirklichkeit nicht mehr oder nur noch mit Müh und Not richtig gedacht werden konnte. Der Horizont dieses Vorgangs ist m.E. *mindestens auch* das Schicksal der abendländischen Ontologie. Sakramentale Wirklichkeit kann nur im

Horizont eines bestimmten Seinsverständnisses wirklich gedacht werden. Dies auszuarbeiten, würde jedoch den Rahmen unserer Arbeit sprengen.

Für unsere gegenwärtige Frage ist nur wichtig, dass bis heute aus der tief sitzenden Angst vor der Leere des blossen Zeichens, wenn es letztendlich aufgefasst ist als blosses intentionales Denk- und Gedächtniszeichen, eine typisch katholische,⁴⁹⁹ *emphatische* Betonung der Realität des Heils im Sakrament folgt. Diese Emphase, weil im Grunde in mehrfacher Hinsicht positivistisch, überdeckt aber eine grosse Schwäche. Lässt die Emphase nach, droht sie ins Gegenteil zu kippen, wie in den letzten Jahrzehnten vielfach erlebt.

In mehrfacher Hinsicht positivistisch: Weil ihr eine voluntaristische und okkasionalistische Auffassung von der Gegenwart des Heils in den Sakramenten zugrunde liegt, die auf einer rein positiven Setzung beruht, die als mehr oder weniger kontextlos erscheint. Positivistisch auch, weil ihr eine Tendenz zur Verdinglichung eignet, weil das Spezifische der Ontologie des Sakramentalen nicht erfasst wird. Positivistisch schliesslich, weil auch hier subkutan das nominalistische Gefälle der abendländischen Ontologie, das am Ende beim Positivismus ankommt, wirksam ist.

Worauf es also ankommt, ist, der Zweischichtigkeit der sakramentalen Wirklichkeit immer bewusst zu bleiben, dabei aber sowohl die Unterscheidung der Schichten als auch ihre Einheit zu wahren. Diese Differenzeinheit macht die Struktur der Sakramentalität aller Liturgie aus. Wird diese Zweieinheit gesehen, dann ist die Zusammengehörigkeit von Spiel und Heilsgegenwart nicht nur kein Problem, sondern wiederum gilt, dass sie sich gegenseitig tragen und ermöglichen.

Denken wir an unseren Text von Beda Venerabilis zurück.⁵⁰⁰ Ihm erschien die Taufe als ludus. Dass die Kirche unter diesem Spiel Kinder zum ewigen Leben gebiert, die zur neuen Schöpfung gehören, bleibt unsichtbar, verhüllt unter dem Schleierspiel der Zeichen. Es wird allein im Glauben erfasst. Denn die Taufe ist kein Jungbrunnen. Und ein Jungbrunnen würde gerade nicht die neue Schöpfung erzeugen. Denn er ist lediglich ihr Vorentwurf auf der Stufe des mythischen Bilds. Für ein solches Bild ist es typisch, dass die eschatologische Wirklichkeit, die in der innersten Dynamik eines solchen

⁴⁹⁹ Hier ist nicht von den Klärungen und Definitionen des Lehramts die Rede, auch nicht von der Entfaltung einer Dogmatik der Sakramente, sondern von einer, allerdings keineswegs untypischen Mentalität.

⁵⁰⁰ S.o. bei Anm. 378.

Bildes durch alle Entstellungen hindurch wirksam ist, in die Sichtbarkeit der unmittelbaren Erscheinung eintritt, sich damit aber gerade auch ihrer eschatologischen Qualität beraubt.

Für die christliche Taufe hingegen bleibt die Verhüllung konstitutiv, so lange dieser Äon währt. Damit aber bleibt auch die Phänomenalität des Spiels. Dies ist aber gerade kein eben noch zu machendes Zugeständnis, sondern genau die Weise, wie Gottes eschatologisches Heil in diesem Äon gegenwärtig werden kann. Dies zu übersehen, heisst, die sakramentale Wirklichkeit zu entstellen und ihr Wesen zu verfehlen: die Dialektik von Verhüllung und Wirklichkeit in der Einheit des Zeichens, die als darstellendes Handeln in der Weise der Instrumentalursächlichkeit die Grenze der Äonen umspielt.

Auch hier bewährt sich wieder unser Kerngedanke: *Die Scheinhaftigkeit des Spiels, seine ontologische Schwäche ist es gerade, die Gott zum Ort seiner Heilsgegenwart zu machen vermag.*

3. Die Einheit von Symbol und Wirklichkeit in der Dialektik des Spiels

Fassen wir also zusammen: Wir sind von Einwänden ausgegangen, die in der Deutung der Liturgie als Spiel einen Gegensatz fanden, einerseits zur Authentizität und Ernsthaftigkeit des subjektiven liturgischen Akts (Stichwort: Gebet), andererseits zum Wirklichkeitsgehalt der Liturgie, insbesondere der im engeren Sinne sakramentalen Feiern (Stichwort: Heilsgegenwart bis zur Realpräsenz).

Die Anliegen, die sich in beiden Einwänden artikulieren, sind sehr ernst zu nehmen. Wer betet, spielt nicht, dass er betet, sondern er betet. In der Taufe z.B. wird nicht nur gespielt, dass die Erbsünde abgewaschen wird, sondern es geschieht wirklich. Wenn jedoch, aus dem berechtigten Anliegen, Ernsthaftigkeit, Authentizität und Wirklichkeitsgehalt zu wahren, ein wirklicher Einwand gegen die These formuliert wird, Liturgie sei Spiel, dann geschieht doch auch eine gefährliche Engführung, und man muss zurückfragen, ob die Struktur der Liturgie, die insgesamt sakramental ist, tief genug verstanden wurde.

Was nämlich wird hier übersehen? In beiden Fällen die *Zweischichtigkeit* einer einheitlichen Wirklichkeit. Der liturgische Akt wird nicht in seiner Dialektik, seiner kontrapunktischen Komplexität verstanden, sondern einseitig bezogen auf das

Individuum, mit einer inhärenten Tendenz zur Isolierung, und auf den Wirklichkeitsgehalt, mit einer Tendenz zur Verdinglichung. Nicht beachtet werden die Ekklesialität und die Verhüllung des Geschehens.

Übersehen wird also, dass es sich beim liturgischen Akt um einen Vollzug handelt, der zutiefst personal ist, der die Person in seiner innersten Mitte erfasst, aber sie darin – ohne sie auszulöschen oder ihre Intimität zu verletzen – zugleich in ein die Person übergreifendes ekklesiales, öffentliches, soziales, kommunikatives und leibhaftiges Geschehen involviert, das durch spielende Performanz als solches hervorgebracht wird. Diese Person ist nicht isoliert, sondern ekklesial. Sie wird im Geschehen der Liturgie zur ekklesialen Person, deren als liturgisch qualifizierte Innerlichkeit erst durch die Performanz des Spiels und seine involvierende Kraft als solche hervorgebracht wird.

Dieser horizontalen Dialektik entspricht die vertikale. Gottes eschatologische Heilswirklichkeit kann im Raum der Liturgie nur zur Erscheinung kommen, indem sie sich verhüllt. Das führt zur paradoxen Struktur der liturgischen Epiphanie. Sie ist nur möglich unter dem Schleier der Zeichen. Sie muss sich verhüllen, weil sonst die Geschichte ihr Ende finden würde in der unverhüllten Gegenwart Gottes. Nur in ihrer Verhüllung kann die Ordnung der Zeichen eine Ordnung eschatologischer Barmherzigkeit sein. Gerade solange dieser Äon währt, ist der dichteste Wirklichkeitsgehalt der Liturgie nur möglich unter dem Schleier der Zeichen. Dieser Schleier der Zeichen wird aber von der Kirche performativ, durch die Eigentätigkeit der Zeichen hervorgebracht, indem sie liturgisch spielt. Wer diese Struktur verkürzt, indem er sich ausschliesslich und undialektisch auf den Wirklichkeitsgehalt fokussiert, bewirkt damit letztlich den Zerfall der Intelligibilität von Liturgie und Sakrament und liefert sie der Verdinglichung und einem okkasionalistischen und voluntaristischen Nominalismus aus.

So ermöglicht die horizontale und vertikale Dialektik des liturgischen Spiels in ihrer Verschränkung eine doppelte Teilhabe: die Teilhabe des Individuums am Selbstvollzug der Ekklesia und die Teilhabe der Ekklesia am eschatologischen Heil Gottes. So sind auch die horizontale und die vertikale Dimension des liturgischen Geschehens wiederum nicht voneinander zu trennen. Auch sie sind zwei Seiten eines einheitlichen Geschehens. Das liturgische Spiel als übergreifende Bewegungsgestalt involviert die Individuen in die Ekklesia und in, mit und unter dieser Involvierung geschieht die

Teilhabe am Heil, bis hin zur Teilhabe an der Bewegung des transitus Christi, getragen vom Hl. Geist, als den entscheidenden Mitspielern und Spielmachern des liturgischen Spiels.

G. Profanierung: Das Schicksal des Heiligen in der Liturgie

Aber kann man den Einwand gegen die These, Liturgie sei Spiel, nicht noch viel grundsätzlicher formulieren? Ein solcher Einwand, der die Eignung des Begriffs Spiel zur Deutung der Liturgie noch grundsätzlicher befragt, gibt uns in seiner Beantwortung die Möglichkeit, eine erste zusammenfassende liturgietheologische Perspektive zu formulieren.⁵⁰¹

I. Das Spiel als Entheiligung

Wir halten uns dabei an eine Formulierung dieses Einwands, die einer der Altmeister der Spielforschung gegeben hat, F.J.J. Buytendijk. Er setzt sich dabei sehr kritisch und mit offensichtlich auch emotional gefärbter Abwehr mit seinem ebenso bedeutenden holländischen Kontrahenten in der Spieltheorie, Johan Huizinga, auseinander und kommt dabei auch auf den ihm freundschaftlich verbundenen Romano Guardini zu sprechen:

„Ein grosser Teil der Untersuchungen Huizingas betrifft die Formen der religiösen Kulte, der Riten und der magischen oder heiligen Handlungen. Immer, so meint er, ist das Spielen grundlegend. ‚Der Kult impft sich auf das Spiel.‘ In Übereinstimmung mit dieser Auffassung ist folgende Aussage: ‚Die Rennbahn, der Tennisplatz, die Hinkespielbahn, das Schachbrett unterscheiden sich funktionell nicht vom Tempel oder dem Zauberkreis‘ (S. 48). Die Annahme dieser ‚*funktionellen*‘ Gleichheit verkennt aber das Eigentliche des Sakralen. Das Heilige ist über-weltlich, das Spiel ausserweltlich. Das Sakrale ist erfüllt von Ehrfurcht und Angst, das Spiel ist leichtgesinnte Befreiung. Das Spiel ist im Wesen entheiligend – das Gegenteil gilt vom sakralen Ernst (Benvéniste). Es war ein Grundfehler Huizingas, diese Gegensätze nicht durchschaut zu haben. Guardini (1918) spricht in seiner Schrift ‚Vom Geist der Liturgie‘ über ‚eine in der Anschauung‘ sich zeigende Verwandtschaft. ‚Aber eben so sehr als es nur *bildhaft* in der Natur ein Spielen ... gibt, so ist das Spielerische der Liturgie nur ein *Aspekt*.‘ Der *Sinn* der Liturgie ist der, dass die Seele vor Gott sei, sich vor ihm ausströme – und zwar ihr wahres, eigentliches, wirkliches Leben habe‘ (S. 63). Es gibt im Bereich des Irdischen zwei Erscheinungen, die nach gleicher Richtung weisen: Das ist das Spiel des Kindes und das Schaffen des Künstlers. ‚Liturgie üben heisst, ... werden wie die Kinder‘, sie ist auch ‚Kunst gewordenes Leben‘. Diese Worte Guardinis heben zwar das

⁵⁰¹ Zu Stelle und Funktion von Teil F vgl. die Übersicht am Ende der Prolegomena.

Spielerische im religiösen Kult hervor, aber das bedeutet nicht, dass die Liturgie ein Spiel ist oder aus Spielen hervorgegangen wäre.“⁵⁰²

Wenn ein wirklicher⁵⁰³ Grossmeister phänomenologischer Spielforschung einen derart kapitalen logischen Fehler begeht (und nicht nur dies – dazu gleich), wie ihn der zitierte Text enthält, dann ist allein dies bemerkenswert genug, um zur genauen Analyse einzuladen, zumal wenn es direkt um unser Thema geht. Vor allem aber zeigt es die hohe emotionale Bedeutung an, die das Thema für Buytendijk besitzt. Bevor wir aber zur Analyse kommen, wollen wir unserem Text ein Seitenstück⁵⁰⁴ aus der Feder des italienischen Philosophen Giorgio Agamben beigesellen, das in der Lage ist, den Kern von Buytendijks Argument offenzulegen:

„Der Übergang vom Heiligen zum Profanen kann nämlich auch durch einen völlig unangemessenen Gebrauch (oder eigentlich erneuten Gebrauch) geschehen. Es handelt sich um das Spiel. Bekanntlich ist die Sphäre des Heiligen mit der Sphäre des Spiels eng verknüpft. Der grösste Teil der Spiele, die wir kennen, stammt von uralten heiligen Zeremonien, von Ritualen und Praktiken der Weissagung, die einst im weiten Sinn zur Sphäre des Religiösen gehörten. Der Ringelreihen war ursprünglich ein Hochzeitsritus; das Ballspiel kommt von den Kämpfen der Götter um den Besitz der Sonne; die Glücksspiele stammen von Orakelpraktiken; der Kreisel und das Schachspiel waren Instrumente zur Weissagung. Durch eine Analyse der Beziehung zwischen Spiel und Ritus zeigte Émile Benvéniste, dass das Spiel nicht nur aus der Sphäre des Heiligen herkommt, sondern in gewissem Sinn dessen Umkehrung darstellt. Die Macht des heiligen Aktes – so schreibt er – liegt in der Verbindung zwischen dem Mythos, der die Geschichte erzählt, und dem Ritus, der sie reproduziert und aufführt. Das Spiel zerbricht diese Einheit: als *ludus* oder handelndes Spiel lässt es den Mythos fallen und bewahrt den Ritus; als *iocus* oder Wortspiel löscht es den Ritus aus und lässt den Mythos überleben. Wenn sich das Heilige durch die konsubstantielle Einheit von Mythos und Ritus definieren lässt, dann können wir von Spiel sprechen, wenn nur eine Hälfte der

⁵⁰² Buytendijk (1973), 101.

⁵⁰³ Und vor mir ansonsten aufs Höchste geschätzter!

⁵⁰⁴ Wir ziehen ihn zunächst ausschliesslich zur Verdeutlichung der Argumentation Buytendijks heran und betrachten ihn erst an einer späteren Stelle der Auseinandersetzung für sich.

heiligen Handlung ausgeführt wird, indem nur der Mythos in Worte oder nur der Ritus in Handlungen übertragen wird.“⁵⁰⁵

Die Verbindung beider Texte liegt auf der Hand: Beide interpretieren den Bezug von Spiel und Kult im Licht einer These des französischen Linguisten Émile Benvéniste. Spiel ist wesentlich Profanierung oder „Entheiligung“ (wie Buytendijk formuliert). Damit steht es aber in Buytendijks Sicht gerade in äusserstem Gegensatz zum „sakralen Ernst“, der für Kult und Liturgie charakteristisch ist. Die Eignung der Spielkategorie zur Deutung von Liturgie ist grundsätzlich infrage gestellt. Sie gehören wesensmässig zu unterscheidenden Sphären. Ihre funktionellen Ähnlichkeiten sind nur scheinbar, ihre Verwandtschaft bestenfalls auf der phänomenalen Ebene zu suchen. Das aus Huizingas Buch angeführte Zitat über Tennisplatz und Tempel soll wohl auch gerade die Ungeheuerlichkeit der Huizinga vorgeworfenen Nicht-Unterscheidung der Sphären belegen.

Will man noch einmal ganz knapp formulieren, dann kann man Buytendijks Stellungnahme so formulieren: *Das Wesen von Spiel ist Entheiligung, deshalb ist es gänzlich ungeeignet, etwas zu beschreiben, das der Sphäre des Heiligen angehört.* Buytendijk wirft Huizinga also einen schwerwiegenden Kategorienfehler in Form einer Vermischung gegensätzlicher Sphären vor, einen Fehler, der auf der Basis funktionellen Scheins entstanden ist.

Immerhin weist jedoch dieser funktionelle Schein wiederum auch und dennoch auf eine Verbindung der Sphären hin. Diese Verbindung kann (und will) auch Buytendijk nicht ganz bestreiten. Die Verbindung zeigt sich paradoxerweise gerade in der Figur der Entheiligung,⁵⁰⁶ der Profanierung, die nur möglich ist, wenn Spiel und Kult in der Handlungsform übereinstimmen, sonst könnte das Spiel nicht als Profanierung ritueller Handlungen erscheinen, denn nach Benvéniste wird nicht die Handlungsform als solche verändert, sondern die ihr zugrundeliegende Synthese von Ritus und Mythos aufgelöst. Um dieses Moment zu verdeutlichen, haben wir zunächst den Text von Agamben herangezogen, der dies sehr schön zeigt. Buytendijk selbst geht darauf nämlich nicht direkt ein. Aber seine – wie wir gleich sehen werden – höchst merkwürdige Auseinandersetzung mit den Aussagen Guardinis, die ihm offensichtlich unangenehm

⁵⁰⁵ Agamben (2005), 72f.

⁵⁰⁶ Wir folgen hier bis auf weiteres zunächst der These Benvénistes. Ihre Reichweite ist natürlich im Licht aller unserer bisherigen Untersuchungen später noch zu überprüfen.

sind, die er aber doch nicht ganz bestreiten will, räumen die Beziehung dann eben doch „irgendwie“ ein, ohne dass Buytendijk hier zur Klarheit fände.

Denn überprüft man seine Argumentation, dann ist sie nicht nur letztlich sehr unklar, sondern in hohem Masse fehlerhaft, ja verwirrt. Bei einem Forscher diesen Ranges ist das – wie schon angedeutet – äusserst erstaunlich und tatsächlich enthält der Text eine Reihe von Hinweisen, dass er nicht *sine ira et studio* geschrieben ist, sondern die emotionale Beteiligung die Klarheit des Denkens getrübt hat.

II. Spiel und Kult

Das Scheitern der Kritik Buytendijks an der von Huizinga behaupteten Beziehung von Kult und Spiel, aber auch die sachliche Problematik, die uns weiter führt, wird offenbar in der logischen Fehlerhaftigkeit einer von Buytendijk behaupteten Opposition: „Das Heilige ist über-weltlich, das Spiel ausserweltlich.“

Diese Opposition, die ja einen ausschliessenden Gegensatz behaupten will, ist als solche von einer nahezu atemberaubenden Konfusion: Jedes Über-weltliche ist damit jedenfalls auch ausserweltlich. Buytendijks Gegenüberstellung ist schlechterdings logisch sinnlos.

Was er sagen will, ist indes offensichtlich. Die Überweltlichkeit des Heiligen beruht auf einer hierarchischen Transzendenz. Sie ist in dem betonten, durch Bindestrich besonders markierten „über“⁵⁰⁷ angezeigt. Dem Spiel eigne – so können wir das Argument nachzeichnen – lediglich eine „irgendwie“ formale Transzendenz, die in dem unbestimmten „ausser“ sprachlich angedeutet wird.

Damit wird ja etwas zur Sprache gebracht, das tatsächlich der Klärung bedarf. Durch die logisch sinnlose, exkludierende Gegenüberstellung aber schafft Buytendijk nicht Klärung, sondern Konfusion. Offensichtlich kann sich Buytendijk schlechterdings nicht vorstellen, dass es *gerade* die *formale* Transzendenz des Spiels ist, die zum möglichen Erscheinungsraum des Heiligen zu werden vermag. Die logische Beziehung von Ausser- und Überweltlichkeit schliesst dies jedenfalls nicht nur nicht aus, sondern legt es als Möglichkeit nahe.

Man staunt auch, wenn Buytendijk einfachhin und ohne weitere Differenzierungen die emotionalen Qualitäten von Spiel und Kult gegenüberstellt – und zwar einschliesslich

⁵⁰⁷ „Über“ und korrespondierend „unter“ weist auf Über- und Unterordnung hin.

der Feier christlicher Liturgie (wie ja die Diskussion der Position Guardinis zeigt). Schon im Blick auf ausserchristlichen Kult ist die offensichtlich wiederum exklusiv gemeinte Zuordnung von „Ehrfurcht“, ja „Angst“, als emotionale Qualität phänomenologisch ausserordentlich grob und eher ein abgesunkenes Klischee der These Rudolf Ottos („Mysterium tremendum“). Gegenüber jüdischer und christlicher Liturgie wird sie schlechterdings absurd und geradezu zur Zumutung. Darauf, dass die Feier der Eucharistie neutestamentlich regelmässig mit der Freude in Verbindung gebracht wird, wurde schon hingewiesen. Dass christliche Feier des Gottesdienstes Ausdruck der Freiheit der Kinder Gottes nicht nur sein kann, sondern sein muss, weil diese Freiheit nicht ein Ornament, sondern eine paulinische Grundbestimmung christlicher Existenz ist, scheint Buytendijk entgangen zu sein. Dass damit die Grammatik des Heiligen, zu der die Ehrfurcht gehört, nicht negiert zu werden braucht, werden wir weiter unten sehen. Unmöglich aber ist die Bestimmung der Angst. Sie entspricht einer erbsündig belasteten, archaischen Logik des Heiligen, die keinesfalls christlich ist. Für die jüdisch-christliche Überlieferung ist „Befreiung“ in der Gestalt der Vergegenwärtigung des mysterium paschale das Grundthema der Liturgie schlechthin. Und wenn im Psalm die Klage des Beters in Tanzen verwandelt wird (Ps 30,12), so hat eine solche Erfahrung der Befreiung jedenfalls auch etwas mit einem leicht gewordenen Sinn zu tun, der der Ehrfurcht nicht zu widersprechen braucht und der keinesfalls von vornherein mit Leichtfertigkeit zu identifizieren wäre. Mindestens also hätte Buytendijk im Blick auf das Gemeinte und im Blick auf die Gegenüberstellung hier entschieden differenzierter vorgehen müssen.

Noch befremdlicher ist jedoch Buytendijks Umgang mit den Aussagen von Guardini. Guardini und Buytendijk haben sich gekannt und geschätzt, wie ein, auch veröffentlichter, Briefwechsel bezeugt. In seinem klassischen Buch zur Theorie des Spiels von 1933 zitiert Buytendijk Guardinis Buch über die Philosophie des Gegensatzes, nicht jedoch die einschlägigen Aussagen zum Spiel in „Vom Geist der Liturgie“. In der unmittelbaren Vorlage zu unserem zitierten Text aus Gadamer und Voglers „Neuer Anthropologie“⁵⁰⁸ wird Guardinis „Geist der Liturgie“ ebenfalls nicht erwähnt, obwohl die Übernahme dieser Vorlage ansonsten fast wörtlich erfolgt. So stellt die Erwähnung Guardinis eine Erweiterung dar. Wieso dies erst so spät geschieht, ist

⁵⁰⁸ Es handelt sich also um eine sehr späte Äusserung im Werk Buytendijks.

nicht völlig klar. Hat Buytendijk den Text Guardinis zuvor nicht gekannt? Oder wollte er eine Auseinandersetzung mit dem so hoch geschätzten Guardini zuvor vermeiden?

Jedenfalls muss man es sehr deutlich aussprechen: Buytendijk hat die Position Guardinis entweder völlig missverstanden oder – dann sicher nicht mit Bewusstsein – massiv umgebogen. Zunächst: Der Text suggeriert, dass der folgende Satz ein Zitat aus „Vom Geist der Liturgie“ sei: „Aber eben so sehr als es nur *bildhaft* in der Natur ein Spielen ... gibt, so ist das Spielerische der Liturgie nur ein *Aspekt*.“ Ein solches Zitat lässt sich in allen mir zugänglichen Ausgaben von „Vom Geist der Liturgie“ nicht auffinden. Auch sonst wüsste ich nicht, wo es bei Guardini zu finden sein sollte. Ob Buytendijk hier wohl eine eigene Notiz zum vorgeblichen Zitat geraten ist?

Viel wichtiger aber ist, dass Guardini ganz direkt und überaus klar die gegenteilige Aussage macht: „Vor Gott ein Spiel zu treiben, ein Werk der Kunst – nicht zu schaffen, sondern zu sein, das ist das innerste Wesen der Liturgie.“⁵⁰⁹ Für Guardini ist also die Bestimmung der Liturgie als Spiel einfachhin Wesensbestimmung. Die Nähe zu Huizinga muss Buytendijk so unerträglich gewesen sein, dass er den Gedanken Guardinis entweder von vornherein völlig falsch verstanden oder dass er ihn umgebogen hat.

Wie kommt es zu dieser Abwehr? Die Beantwortung dieser Frage führt uns nun auch sachlich weiter. Wir können dabei nochmals eine grundlegende Erwägung aufgreifen, die wir jetzt schon an mehreren Stellen verfolgt haben und die sich, ob ihrer fundamentalen Bedeutung, immer wieder neu zeigt. Diesmal wird sie uns einen letzten fundamentalen Zusammenhang erschliessen, den wir hier als erste zusammenfassende Gesamtperspektive formulieren. Wir werden dies tun, indem wir nach der Reichweite der These von Benvéniste (und ihrer Rezeption durch Giorgio Agamben) fragen und dann nach ihrer Bedeutung für die Liturgie.

Untersuchen wir aber tatsächlich zuerst, worauf die Heftigkeit der Abwehr Buytendijks, Kult oder Liturgie sei Spiel, letztlich beruht. Wir finden die Antwort in der schon erwähnten Vorlage zu unserem späten Text in der „Neuen Anthropologie“ von Gadamer und Vogler. In dem Abschnitt, der die unmittelbare Vorlage abgibt, findet sich ein

⁵⁰⁹ Guardini (1953), 57.

kleiner Satz, der später nicht mehr auftaucht und der uns den Schlüssel zum Verständnis liefert: „Das Sakrale ist eine Wirklichkeit, das Spiel hebt sie auf.“⁵¹⁰

Mit dieser Aussage jedoch befinden wir uns genau im Zusammenhang jener Einwände gegen die These, Liturgie sei Spiel, die wir bereits erarbeitet haben. Buytendijk befürchtet also, Huizingas Behauptung (und letztlich auch die Guardinis, hätte er sie korrekt rezipiert) hebe den Wirklichkeitsgehalt der Liturgie auf. Liturgie werde zu einem blossen Spiel, nämlich im Sinne scheinhafter Unwirklichkeit. Denn das Spiel bedeute doch gerade die Aufhebung von Wirklichkeit in den Raum des Imaginären hinein.

Hier jedoch fragt sich: *Welcher* Wirklichkeit? Auch für Buytendijk gilt, was wir oben ausgeführt haben: Er übersieht die Mehrschichtigkeit der Wirklichkeit, die Eigenart des sakramentalen Seins und die Notwendigkeit, göttliche und menschliche Wirklichkeit miteinander zu vermitteln. Denn die These, Liturgie sei Spiel, antwortet, so wie wir sie hier entwickelt haben, auf die Frage nach der Ermöglichung der Teilhabe an der Heilswirklichkeit Gottes. Diese Frage ist identisch mit der Frage nach der *oikonomia* Gottes, die der Liturgie ihren Ort gibt in der Dialektik von eschatologischer Heilswirklichkeit und Verhüllung als Verwirklichung einer Ordnung eschatologischer Barmherzigkeit.

Was an Wirklichkeit aufgehoben wird im liturgischen Spiel, ist also gerade nicht die „sakrale Wirklichkeit“ (so vage dieser Ausdruck ist), sondern die transzendenzlose Wirklichkeit des alltäglichen Positivismus, die – johanneisch gesprochen – als „Fleisch“ und „Welt“ die Tendenz hat, sich in sich selbst zu verschliessen und deren letztes Ziel ihre Selbsterhaltung mit allen Mitteln ist. Sofern auch dieser johanneischen Welt noch Gottes gute Schöpfung zugrunde liegt, bedeutet ihre Aufhebung im Spiel gerade nicht ihre vollständige Negation, sondern ihre Befreiung durch ihre sakramental-symbolische Umdeutung in die Bilder des Heils, die auch ihren geschöpflichen Sinn wieder zu sich kommen lässt. Brot und Wein z.B. werden zu wirksamen Zeichen göttlicher Selbsthingabe und stiften dadurch im Mahl gott-menschliche *communio*. Sie werden aber gerade so auch wieder in ihre Würde als Lebens-Mittel eingesetzt. Damit aber wird von der Feier der Liturgie her auch der Alltag anders. Die Mittel, die das Leben

⁵¹⁰ Buytendijk (1958), 222.

erhalten, werden, befreit vom Krampf absoluter Selbstbehauptung, wieder zu Gaben, deren genussvoller Gebrauch ihren Schöpfer lobt und im Raum seines Segens steht.

Die Bilder des Heils – Brot, Wein, die *communio* im Mahl –, die die Kirche in ihrem liturgischen Spiel performativ erzeugt, sind nur von ihm her mit Wirklichkeit erfüllbar: Die ikonisch agierte Zeichenwelt der Liturgie wird zum Instrument der Heilsvermittlung. Das Spiel wird gerade in seiner Kraft zur Entwirklichung – also wiederum in seiner Scheinhaftigkeit – zum Möglichkeitsraum des Erscheinens Gottes in der Verhüllung der Zeichen und ermöglicht so Teilhabe. Buytendijk gehört also zur Gruppe der Denker des Spiels, die den imaginativen Charakter des Spiels erkennen – er wie kaum ein anderer⁵¹¹ – aber die Dialektik von Schein und Erscheinung verkennen. Dahinter steht letztlich eine unzulängliche Ontologie.

III. Sakral und profan

Die Welt des alltäglichen Positivimus muss also spielend ins Schweben gebracht werden, damit die andere Welt Gottes unter dem Schleier der Zeichen zur Erscheinung kommen kann. In der Tat: Hier also muss Wirklichkeit erst einmal aufgehoben werden. Diese Wirklichkeit ist aber – in Buytendijks Sprachgebrauch – gerade nicht die des „Sakralen“. Vielmehr ermöglicht die Schicht der Wirklichkeit, die spielend *entwirklicht* wird, allererst das Erscheinen des „Sakralen“ im Raum menschlichen Handelns. Erst durch die Entwirklichung wird dieser Raum frei. Denn in der Liturgie ist ja solche Sakralität – bleiben wir noch einen Augenblick bei der vagen Bestimmung – gerade nicht eine natürliche, gleichsam statisch gegebene Eigenschaft der Dinge. Vielmehr erscheint es eben im Raum menschlichen Handelns. All unser Nachdenken würde von vornherein in die Irre gehen, würde es nicht immer, wirklich in jedem Augenblick, berücksichtigen, dass es über die Gestalt einer Aktion nachdenkt, die phänomenal als menschliches Handeln, nämlich als liturgisches Handeln der Kirche, erscheint, in ihrer Tiefe aber nichts anderes ist als das Ereignis des Zusammenwirkens von Gott und Mensch (in der Gestalt instrumentalursächlichen Zeichenhandelns), die sakramentale Wirklichkeit hervorbringt. Und die alles entscheidende Frage lautet: Wie ist das möglich?

⁵¹¹ Wir haben ja oben ausdrücklich diesen Punkt in Buytendijks klassischem Beitrag zur Spieltheorie fruchtbar gemacht. Noch einmal sei ausdrücklich festgehalten, dass unsere deutliche Kritik an diesem Punkt seinen Rang als Theoretiker des Spiels und darüber hinaus in keiner Weise mindert.

Die Antwort darauf ist in keiner Weise selbstverständlich, weil weder der bloße Hinweis auf ein positives göttliches Willensdekret genügt noch der bloße Hinweis auf die Ermächtigung menschliches Handelns, so wichtig und grundlegend der Bezug auf den stiftenden Ursprung und die sakramentale Bevollmächtigung in Taufe und Ordo ist. Denn auch ein solcherweise ermächtigtes menschliches Handeln kann niemals „das Sakrale“ aus sich hervorbringen. Es ist nie Gegenstand menschlicher Produktion. Denn es ist, jenseits der Vagheit des Ausdrucks „das Sakrale“, letztlich nichts anderes als Gott selbst in der sakramentalen Vermittlung seiner Selbstmitteilung. Die aber kann nicht arbeitend hervorgebracht werden. Die liturgische „Arbeit“ – d.h. die Liturgie in ihrem Charakter als officium, Mühe und Pflicht, den sie ohne jeden Zweifel oft und zumindest zunächst auch hat – ist letztlich das gute Spiel selbst, d.h. gerade Transzendierung und Aufhebung des „Arbeitscharakters“. So bleibt allein das Spiel als Ort der Vermittlung der Selbstmitteilung Gottes im Handeln.⁵¹²

Buytendijks Denkfehler liegt also darin, das Sakrale so für einen Teil der Wirklichkeit zu halten, dass es durch das Spiel in seinem Wirklichkeitscharakter überhaupt berührt werden kann. Das aber heisst, es als „Teil“ der Wirklichkeit zu sehen. Darin ist es aber in seiner Transzendenz bereits verfehlt. Wenn Buytendijk also die Überweltlichkeit des Sakralen betont, dann muss er sich fragen lassen, ob er verstanden hat, was er damit eigentlich sagen will. Meint er damit eine Transzendenz, die *nicht* lediglich die „andere Seite“ der Welt ist, ihre Tiefe oder ihr Geheimnis, eine absolute Transzendenz personaler Selbstvorbehaltenheit wie sie dem Gott der Bibel eignet? Oder meint er nicht eine „Überweltlichkeit“, die genau das ist, die „andere“ Seite, die Geheimnistiefe der Welt? Nur eine solche Transzendenz muss den entwirklichenden Charakter des Spiels fürchten, denn sie ist von ihr betroffen. Sie gerät mit dem Spiel ins Schweben. Entwirklichung dieser Geheimnistiefe der Welt, dieser „kleinen Transzendenz“ im Spiel bedeutet dann in der Tat: Entheiligung, Profanierung. Mit anderen Worten: Götzensturz und Götterdämmerung.

Wir sind damit bei Reichweite, Grenze und Erhellungskraft der These von Émile Benvéniste angelangt. Wir verbinden mit der Erörterung dieses Problems eine im ersten Augenblick überraschende These, obwohl sie in unserer Auseinandersetzung mit Buytendijk vorbereitet wurde und zuletzt schon Gestalt annahm. In ihrer klaren

⁵¹² Dies als Erinnerung an unseren Exkurs Liturgie und Arbeit.

Formulierung jedoch lässt sie zunächst stutzen: *Ja, die christliche Feier der Liturgie wird in ihrem Kern von einem Vorgang der Profanierung bestimmt und insofern sie Spiel ist, wird dieser Vorgang immer wieder neu vollzogen. Solche Profanierung bedeutet jedoch keine Verabschiedung der Differenz des Heiligen, sondern die Ermöglichung ihres ganz neuen Aufscheinens im Licht der andrängenden basileia.*

IV. Grenzen der These vom Ursprung des Spiels in der Profanierung

Um das Feld für die Klärung dieses Zusammenhangs freizubekommen, gilt es zunächst die Grenze der These von Benvéniste genau zu erwägen. Ohne Zweifel verfügt sie für einen nicht unerheblichen Teil des Phänomens Spiel über eine erhebliche Erhellungskraft. Die Spielforschung kennt für den von ihm namhaft gemachten Profanierungsvorgang zahlreiche Beispiele – der zitierte Text von Giorgio Agamben nennt davon einige prominente. Daraus jedoch eine universale, das Phänomen Spiel insgesamt erklärende Struktur zu machen, wäre eine unzulässige Induktion, die sich jedenfalls, bei einiger Vertrautheit mit der Breite des Phänomens, auch leicht widerlegen liesse. Unzulässig wäre die Universalisierung in dreierlei Hinsicht.

1. Das Phänomen „Spiel“ ist viel ursprünglicher, als es der von Benvéniste behauptete Übergang der Profanierung nahelegt. Hier gäbe es zunächst die Phase der sakralen Einheit von Mythos und Ritus, die dann sekundär durch das Spiel aufgelöst wird. Aber das Spiel der Tiere und das Spiel der Kinder leitet sich nicht aus der Sphäre des Sakralen her. Das wäre eine offensichtlich absurde Behauptung. Spiel ist in diesem Sinne schlechterdings Urphänomen. Als ein solches ist mit ihm auch eine Handlungsform und eine Gestalt gegeben, die sich von sich her zeigt und nicht weiter ableitbar ist. Die genetische Ableitung, die Benvéniste vornimmt, trifft also nur ein sekundäres und ausschnitthaftes Moment innerhalb eines sehr viel breiter angelegten und viel ursprünglicheren Phänomens. Man muss von daher fragen, ob der wichtige und interessante Vorgang, den Benvéniste namhaft macht, nicht eigentlich insgesamt innerhalb des Gesamtphänomens Spiel liegt. Eine Formulierung des Urvaters der empirischen Spielforschung, Karl Groos, legt dies nahe; sie stellt die vielleicht doch zu enge Pointierung bei Benvéniste auf eine breitere Basis. Nach der Beschreibung eines Spiels, das wohl ursprünglich mit der „Vertreibung des Winters durch ein Frühlingsgeschoss“ zusammenhängt, „wobei ein auf

Gertenböckchen gelegter Bolz [sic!] in die Luft geschneilt und ein Lied dazu gesungen wird“, fährt Groos fort: „Wir hätten hiernach eines der zahlreichen Beispiele vor uns, wo ein ursprünglich religiöser Brauch nur noch im kindlichen Spiel unerkannt, aber mit unverwüstlicher Lebenskraft weiterbesteht. Aber wie ist der religiöse Brauch selbst entstanden? Führt seine Erfindung nicht umgekehrt wieder auf das spielende Experimentieren zurück? Ich habe schon bei der Besprechung der Lärminstrumente auf die Wahrscheinlichkeit hingewiesen, dass im Spiel gemachte Erfindungen von Erwachsenen zu religiösen Zwecken verwendet wurden und von da wieder zum Kinderspiel herabsanken. Vielleicht verhält es sich hier ähnlich.“⁵¹³

2. Die Tatsache, dass es sich beim Spiel um ein wirkliches Urphänomen handelt, erfordert eine viel breiter angelegte Erschliessung seiner Gestalt und seiner Handlungsform, als wir sie bei Benvéniste finden. Eine solche findet bei ihm eigentlich nicht statt. Der bloße Hinweis auf die Auflösung der Einheit von Mythos und Ritus bestimmt das Spiel nur negativ im Sinne eben der Auflösung einer ursprünglicheren Einheit. Was es positiv ist, bleibt offen. Wieso bildet das so Fragmentierte im Spiel der Kinder offensichtlich wieder eine sich selbst genügende Ganzheit? Wie ist die ursprüngliche Einheit zu denken, wenn sie so aufgelöst werden kann, dass das Entstehende dann die Eigentümlichkeit des Spiels aufweist? In welchem Verhältnis stehen die beiden Größen überhaupt zueinander? Dies ist mit dem Hinweis auf den Profanierungsvorgang noch in keiner Weise beantwortet. Handelt es sich trotz der Auflösung noch um ein und dieselbe Handlungsform, wie oben unterstellt wurde? Oder handelt es sich um völlig unterschiedliche Formen des Handelns? Wie können sie dann aber so ineinander übergehen? Tatsächlich behauptet Benvéniste das Verhältnis als homolog und invers zugleich. Aber wie ist das möglich? Eine Inversion, die zugleich die Homologie erhält, kann es doch nur geben, wenn beiden Gestalten eine tiefere Einheit zugrunde liegt. Überdies rechnet Benvéniste immer mit der Möglichkeit einer „Resakralisierung“ des im Spiel profanierten Sakralen.⁵¹⁴ Nimmt man hinzu, dass Benvéniste in seinem genetischen Vorschlag Breite und Ursprünglichkeit des Phänomens übersieht, dann liegt es nahe, nicht einen

⁵¹³ Groos (1899), 137.

⁵¹⁴ Weder bei Buytendijk noch bei Agamben taucht dieses Motiv auf!

Übergang vom Sakralen zur Profanität des Spiels anzunehmen, sondern viel eher einen Vorgang, der innerhalb des Phänomens „Spiel“ selbst zu liegen kommt. Mithin: Die Auflösung der Einheit von Mythos und Ritus als Entstehung des Spiels zu bestimmen, ist nicht mehr und nicht weniger als der elegante Versuch, den beobachteten Profanierungsvorgang operational zu beschreiben. Über das positive Wesen des Urphänomens Spiel in seiner Weite und Breite sagt er uns so gut wie nichts. Überdies ist sein Wert nicht mehr als heuristisch: Nach solchen Auflösungsvorgängen zu suchen ist eine hilfreiche Aufforderung, um den zugrundeliegenden Vorgang bei der Gruppe der Spiele in den Griff zu bekommen, deren Ursprung religiös ist und deren jetziger Kontext nicht mehr religiös konnotiert ist. Denn das oben von Groos gegebene Beispiel zeigt, dass die idealtypische Beschreibung Benvénistes in der Empirie oft sehr viel weniger klar ist, als die theoretische Eleganz seiner Idee nahelegt. Hier ist im Gesang das Element des Mythos durchaus erhalten. Aber in der Tat ist sein religiöser Sinn undeutlich geworden.

Wir müssen uns den Vorgang in vielen Fällen überhaupt undramatischer und weniger intentional vorstellen, als die Beschreibung Agambens und die heftige Kontrastierung Buytendijks vielleicht nahelegen. Wie u.a. schon der eben genannte Karl Groos ausführlich zeigen konnte, hat ein erheblicher Teil menschlichen Spielverhaltens mimetische Wurzeln. Kinder ahmen das Verhalten ihrer Eltern nach – auch das religiöse und kultische. Mimesis begründet überdies Tradition. Wenn der Reigen, den wir bei den Kindern vermutlich immer noch antreffen, bei den Germanen einmal ursprünglich eine religiös-kultische Bedeutung hatte, so ist er von den Kindern nachgeahmt und weitertradiert worden, als er seine religiöse Bedeutung durch die Christianisierung der Germanen längst verloren hatte. Faszinierend ist dabei die Ungebrochenheit der Tradierungsvorgänge solcher Spiele, die über viele Jahrhunderte einfach von Kindergeneration zu Kindergeneration weitergegeben worden sind.

3. Wie problematisch Benvénistes These hinsichtlich der Komplexität der wirklichen religionsphänomenologischen Befunde ist, gerade im Hinblick auf die Dialektik von Spiel und Ernst, kann ein Beispiel zeigen, das Gerardus van der Leeuw anführt. Denn Buytendijk wie Benvéniste betonen beide ja sehr stark die Gegenüberstellung von Ernst und Spiel (im Sinne des „Leichtgesinnten“,

also einer bestimmten emotionalen Qualität), um die Sphären des Sakralen und des Spiels zu unterscheiden. Wie problematisch das in sich ist, haben wir mehrfach in unserem eigenen phänomenologischen Versuch zum Spiel zu zeigen versucht. Wenn man aber anders als Benvéniste nicht nur auf den Vorgang schaut, in dem ursprünglich Sakrales in einem zweiten Schritt profaniert wird, dann entdeckt man im Bereich des Sakralen selbst ein vielfach untrennbares Ineinander der Sphären; das Beispiel van der Leeuws liesse sich vielfach ergänzen:

„Zum Schema des Sacer Ludus gehört gelegentlich auch die heilige Ehe, die männliche und weibliche Lebensträger miteinander verbindet. Maikönig und Maikönigin bilden das klassische Beispiel, das in vielen Variationen vorkommt. Im alten Rom fand der siegreiche Held statt der begehrten Schönen eine alte Frau, Anna Perenna, so dass die Zuschauer lachten. Bald erwies sich aber, dass Anna Perenna ebenfalls Trägerin des Lebens war. Sie repräsentierte lediglich das vorjährige Leben. Sie ist die komische Alte, die als Befana (von Epiphania) verchristlicht, in Italien immer noch unter barbarischer Musik und zügelloser Fröhlichkeit verbannt wird.

Das alles ist Posse, gleichzeitig aber ist es Liturgie; es ist Liturgie und Posse und Drama zugleich, wie es in den primitiven Sinnzusammenhang hineinpasst. Später werden sich die Richtungen trennen, und in der feierlichen Mysterien-Liturgie wird die Ehe heilig sein, während sie auf der Volksbühne nichts weiter ist als ein recht gewöhnlicher Spass. Hier aber ist das Leben noch eine ungespaltene Einheit; man lacht über die Heiligkeit und kniet nieder vor der Macht des Lebens, auch wenn es sich in krasser Weise offenbart.“⁵¹⁵

Darüber hinaus wäre dann zu fragen, ob jenseits dieser religionsgeschichtlich nicht ganz selten anzutreffenden Einheit aus Heiterkeit und Ernst nicht doch im Bereich des Sakralen vieles als Spiel anzutreffen ist, wenn die Trennung von Benvéniste so – wie gerade gesehen – nicht durchgeführt werden kann und das Phänomen des Spiels insgesamt viel breiter ist.

V. Das Phänomen der Profanierung im Neuen Testament

Diese notwendigen Klärungen räumen aber erst das Feld frei für unsere eigentliche Frage. Wir mussten also die Reichweite der These von Émile Benvéniste deutlich

⁵¹⁵ Van der Leeuw (1950), 92.

einschränken. Jetzt können wir *präzise* mit ihr umgehen. Denn ohne jeden Zweifel gibt es das Phänomen, von dem er spricht. Hat es aber auch eine Bedeutung für das Verständnis christlicher Liturgie?

Jedenfalls ist auf eine Beobachtung zu verweisen, die nicht neu ist, sondern oft gemacht und kommentiert worden ist und die doch immer wieder zu erneuter theologischer Besinnung herausfordert. Innerhalb des Neuen Testaments, aber auch noch für lange Zeit in der Geschichte des frühen Christentums tritt die Sprache des Kults in der Terminologie für die Liturgie auffallend zurück. Das Christentum kennt keinen Tempel als Kultort und auch keinen entsprechenden Begriff für den Ort der liturgischen Versammlung, ebensowenig einen Altar, sondern schlicht einen „Tisch“ (mensa, τράπεζα). Es kennt keine Priester im Sinne einer kultischen Funktion. Die Terminologie für die Ämter ist bevorzugt der antiken Vereinssprache entnommen usw. Gerade im Blick auf die Funktionen, die später sehr wohl wieder als „Priester“ und „Altar“ bezeichnet werden, ist die nüchterne Profanität der Begrifflichkeit auffallend. Man muss sie sich im Kontrast zu allem damals Üblichen vergegenwärtigen, um die kommunikative Signalwirkung zu ermessen.

Man hat dies in einer langen Tradition vor allem protestantischer Theologie als „antikultische“ Tendenz des frühen Christentums deuten wollen und hat diese letztlich auf Jesus selbst zurückgeführt. Jesus habe die Grundlage allen Kults durch die Aufhebung der Reinheitstora zugunsten einer Religion der Innerlichkeit beseitigt (so eine liberale Variante) oder durch die herandrängende Herrschaft Gottes sei die Differenz von „heilig“ und „profan“ grundsätzlich überholt (so in neueren Varianten). Die zu konstatierende Weiterverwendung kultischer Terminologie spiritualisiere und ethisiere die Begriffe. In den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts sind solche Überlegungen breit rezipiert worden und auch im katholischen Raum zur Wirksamkeit gelangt.

Man kann einige Jahrzehnte später nur den Kopf schütteln über das hohe Mass an Inkonsistenz, schon auf einer sehr elementaren logischen Ebene, die diesen Überlegungen eignet. Die herandrängende Gottesherrschaft hebt die Differenz von Welt und Gott nicht auf. Mit ihrem Herandrängen ist noch lange und schon gar nicht automatisch alle Welt in die Basileia einbezogen. Solange dies so ist, solange also die Gottesherrschaft die Welt noch nicht in ihrer Totalität erfasst hat, scheint an ihrer

Grenze die Differenz von Gott und Welt als Differenz der Heiligkeit auf. Denn die Erscheinung des Heiligen ist ein Differenzphänomen, in dem sich Gott in seiner absoluten Andersheit und damit in seiner Eigentümlichkeit und Unterschiedenheit zur Anzeige bringt.⁵¹⁶ So lange Gott nicht, in der Formulierung des Paulus, „alles in allem“ (1 Kor 15,28) ist, *muss* diese Differenz immer wieder aufscheinen und ist nicht schon schwärmerisch „überholt“.

Dennoch beruht aber diese falsche Deutung auf dem unbestreitbaren und eben kurz in Erinnerung gerufenen Phänomen. So ist es weiterhin ungedeutet und damit dem theologischen Denken weiterhin aufgegeben. Wir können es noch genauer fassen, wenn wir unter den neutestamentlichen Autoren insbesondere auf Paulus blicken. Der Befund, den wir dort machen, ist in jeder Hinsicht paradox und fordert deshalb das theologische Denken aufs Intensivste heraus.

1. Kultische Sprache bei Paulus

In jüngster Zeit ist die Verwendung kultischer Sprache bei Paulus in der wertvollen Habilitationsschrift von Martin Vahrenhorst gründlich untersucht worden. Die Verwendung dieser Sprache ist keineswegs marginal; Vahrenhorst formuliert sein Ergebnis:

„Blickt man auf die Besprechung der einzelnen Texte zurück, so zeigt sich, dass Paulus in all seinen Briefen mit Ausnahme des Galaterbriefes zentrale Aspekte seines Denkens mit kultischer Begrifflichkeit zur Sprache bringt: Wie kommen Menschen auf die Seite Gottes? Wer ist die Gemeinde vor Gott und wie sollen sich ihre Glieder verhalten? Welche Funktion nimmt Paulus gegenüber der Gemeinde und gegenüber Gott wahr? Wie steht die Gemeinde zu der sie umgebenden Welt und welchen Umgang darf sie mit ihr pflegen? Auf alle diese Fragen gibt Paulus seine Antworten auffallend häufig in kultisch geprägter Sprache.“⁵¹⁷

Materialiter sind es also soteriologische und ekklesiologische Themen und ihre ethischen Konsequenzen, die in kultischer Sprache angesprochen werden:

⁵¹⁶ Diese Formulierung versucht, das Phänomen des Heiligen in seinem letzten Grund zu fassen. Sie erschöpft seine Phänomenologie natürlich nicht. Hier wären die Möglichkeiten der Entsprechung und der Teilhabe zu bedenken, aber ebenso die Möglichkeiten des (erbsündigen) Verfalls dieser Möglichkeiten.

⁵¹⁷ Vahrenhorst (2008), 323.

„Kultische Terminologie dient Paulus zur Beschreibung der Gemeinde, ihres Weges auf die Seite Gottes (*Soteriologie*) und ihres Status bei Gott (*Ekklesiologie*). Der Grundstruktur paulinischer *Ethik* entspricht es, dass Paulus aus der Wesensbeschreibung der Gemeinde Konsequenzen für ihr Verhalten entwickelt.“⁵¹⁸

In knapper Umschreibung lautet das ekklesiologische Ergebnis:

„Die Gemeinde ist Gottes Eigentum, das macht ihre Heiligkeit aus. Sie ist ein Raum, in dem Gott selbst gegenwärtig ist, darum ist sie sein Tempel.“⁵¹⁹

Hinter diesem – natürlich in der Durchführung viel reicheren Befund, als es die knappe Formulierung sichtbar werden lässt, – steht eine soteriologische Dynamik:

„Heiligung ist auch ein soteriologischer bzw. *Transferbegriff*. In kultisch konnotierter Sprache beschreibt Paulus, wie Menschen auf die Seite Gottes kommen. Dieser Transfer ereignet sich, indem Christen ‚in Christus‘ geheiligt werden (1 Kor 1,2). Sie sind ‚abgewaschen, geheiligt und gerechtfertigt‘ (1 Kor 6,11). In der kultischen Logik der jüdischen und nichtjüdischen Antike ist deutlich, was das bedeutet: Wenn etwas geheiligt wird, wird es Gott übereignet. Es wird aus seinem bisherigen Lebenszusammenhang herausgenommen und dem Heiligen zugeführt. Diesen Gedanken spricht Paulus in Röm 15,16 in beeindruckender Klarheit aus: Der Weg der Völker zu Gott ist der einer Opfergabe in die Sphäre des Heiligen. Die Menschen aus der Völkerwelt, die Paulus mit seiner Verkündigung erreicht hat, stellen selbst eine Opfergabe dar, die geheiligt, also in den heiligen Bereich transferiert wird. Menschen kommen zu Gott und werden sein Eigentum, so wie Opfern zu Gott gebracht werden. Diesen Weg zu Gott wie auch das Sein bei Gott illustriert Paulus in kultischer Begrifflichkeit.“⁵²⁰

Von entscheidender Wichtigkeit für unsere Fragestellung ist dabei die Einsicht, dass die Verwendung dieser Begriffe nicht sinnvoll als „uneigentlich“ beschrieben werden kann. Die kultischen Begriffe werden übertragen – und in ihrem Wirklichkeitsgehalt durch die Übertragung doch nicht gemindert:

⁵¹⁸ Vahrenhorst (2008), 326.

⁵¹⁹ Vahrenhorst (2008), 327.

⁵²⁰ Vahrenhorst (2008), 328.

„Eingangs wurde behauptet, dass die paulinischen Aussagen sich der Zuordnung zu einer der beiden Kategorien eigentlich / uneigentlich entziehen (...). Unsere Durchsicht der Texte bestätigt diese Vermutung: Die Gemeinde ist nicht eigentlich ein Tempel, weil sie eben eine Gruppe und kein Gebäude ist. Andererseits ist diese Beschreibung der Gemeinde aber auch nicht uneigentlich gemeint, denn die Gemeinde ist tatsächlich ein Tempel, weil sie tatsächlich Ort der Gegenwart Gottes ist und weil darum in ihr Regeln gelten, die dem Schutz der Heiligkeit des Tempels dienen. Die Gemeindemitglieder sind auch nicht eigentlich Opfergaben, denn sie werden nicht an einem Altar dargebracht. Und doch sind sie Opfergaben im eigentlichen Sinn – sie sind ein lebendiges Opfer, das Gott tatsächlich übereignet wird. Für die paulinische Selbstbeschreibung gilt das Gleiche. Nach den Regeln der Halacha kann Paulus kein Priester sein – und doch tut er, was Priester tun, wenn er Opfergaben in die Sphäre Gottes überführt. Paulus verwendet kultische Begrifflichkeit also in der Tat als ‚ursprüngliche und unersetzbare Sprachform‘.⁵²¹

Ekklesiologische und soteriologische Kernaussagen bei Paulus werden also in der unersetzbaren und ursprünglichen Sprachform des Kultes gemacht. Der Transfer und die Integration in die Sphäre der Heiligkeit geschieht dabei nicht ohne einen sachlich konstitutiven Bezug auf die rituellen Kernhandlungen von Taufe und Herrenmahl, wie Vahrenhorst es bezüglich der Taufe auch ganz direkt konstatiert:

„Röm 6 entwirft die heiligkeitstheologische Implikation des Statuswechsels gerade unter Hinweis auf die Taufe.“⁵²²

Und ohne jeden Zweifel handelt es sich bei den rituellen Sequenzen von Taufe und Herrenmahl um kultisches Handeln. An dieser Stelle jedoch erhält unsere mit der Arbeit von Vahrenhorst durchgeführte Befunderhebung plötzlich eine höchst paradoxe Wendung, die zu intensivem Nachdenken herausfordert: Die Bedeutung kultischer Terminologie ist für Paulus ursprünglich und unersetzbar. Kultische Termini beschreiben auf diese Weise den Transfer oder die Integration in die Sphäre der Heiligkeit und das Ergebnis dieser Integration. Der Vorgang ist verbunden mit den rituellen Kernvorgängen der Taufe und des Herrenmahls. *Genau an dieser Stelle jedoch*

⁵²¹ Vahrenhorst (2008), 336f. unter Verweis auf einen Beitrag von R. Zimmermann.

⁵²² Vahrenhorst (2008), 328.

fällt die Sprache des Kults aus. Paulus beschreibt gerade Taufe und Herrenmahl nicht mit Begriffen des Kults:

„Auf der anderen Seite muss man sagen, dass Paulus selbst an keiner Stelle kultische Begrifflichkeit und Taufe ausdrücklich miteinander verbindet. (...) Macht man die Gegenprobe und fragt nach den Stellen, an denen Paulus näher auf die Taufe eingeht, so stellt man fest, dass er das ebenfalls ohne einen Bezug zur Welt des Kultes tut. Mit der Taufe ereignet sich ein Herrschaftswechsel (Röm 6,3ff; Gal 3,27) – aber dieser wird nicht direkt als kultisches Geschehen beschrieben, sondern als Hineingenommenwerden in den Tod Christi oder als Anlegen eines Gewandes.“⁵²³

Deutlich ist auch der Befund beim Herrenmahl:

„Fragt man von der Untersuchung der kultischen Terminologie her nach dem Verhältnis von Herrenmahl und Kult bei Paulus, so fällt vor allem auf, dass kultische Terminologie dort, wo Paulus explizit auf das Herrenmahl zu sprechen kommt, nicht begegnet.“⁵²⁴

Besonders aufschlussreich für unsere Frage ist die Deutung, die Vahrenhorst der Begrifflichkeit des Segens gibt, die Paulus im Zusammenhang von Brot- und Becherhandlung verwendet. Er weist hier eine Deutung ab, die den Bechersegen als ein sakralisierendes Funktionsäquivalent zur Libation sieht:

„Der Segen dient aber sonst m.W. nirgends dazu, etwas Gott zu übereignen. Im Kontext des Essens ist sogar das Gegenteil der Fall: Der Segen ‚desakralisiert‘ die Speise (...). Das, was eigentlich der Gottheit gehört, wird der menschlichen Nutzung überlassen.“⁵²⁵
Wir erinnern uns sofort an den Zusammenhang von Profanierung und Gebrauch, den Agamben von Benvéniste her namhaft gemacht und auf das Spiel bezogen hat!

2. Die Dialektik von „Profanierung“ und „Kult“: Taufe und Herrenmahl

Damit aber sind wir wieder bei unserer eigentlichen Frage angekommen, ob und wie weit die Profanierungsthese von Agamben / Benvéniste eine Bedeutung für das Verständnis christlicher Liturgiefeier hat. Jedenfalls ist es verblüffend, dass Martin Vahrenhorst im Zusammenhang mit der Funktion des Segens über die Mahlgaben im

⁵²³ Vahrenhorst (2008), 328f.

⁵²⁴ Vahrenhorst (2008), 194.

⁵²⁵ Vahrenhorst (2008), 195, Anm. 270.

Herrenmahl – als der mit der Taufe eigentlichen rituellen Innovation des jungen Christentums – den Begriff der „Desakralisierung“ gebraucht!

Zunächst lässt sich – bleibt man nicht bei einem vagen und unspezifischen Gebrauch des Begriffs des Sakralen stehen – der Befund religionsphänomenologisch kaum bestreiten. Sakralisierung bedeutet zunächst ganz einfach, etwas dem menschlichen Gebrauch zu entziehen und es Gott zu übereignen. Die Mahlgaben des Herrenmahls kennen eine solche Übereignung nicht, weder als Speiseopfer noch als Libation. Sie sind vollständig für den Gebrauch bestimmt. Sie werden geradezu diesem Gebrauch „übereignet“, die Bewegungsrichtung des Vorgangs scheint umgekehrt: „Das, was eigentlich der Gottheit gehört, wird der menschlichen Nutzung überlassen.“⁵²⁶ Eben: Das der Gottheit Zugehörige wird desakralisiert, profaniert. Der Hinweis, dass in der Antike jede Mahlzeit religiöse Bedeutung hat, verfängt nicht, weil die Unterscheidung sakral / profan eine Differenz *innerhalb* dieser *immer* religiösen Sphäre meint. Nimmt man hinzu, dass die Gestalt des Herrenmahls bei Paulus sich vermutlich kaum von einer jüdisch-hellenistischen Abendmahlzeit unterschied,⁵²⁷ verdichtet sich dieser Befund.

Man kann ihn in zweifacher Hinsicht missverstehen. Er ist weder als eine ritualgeschichtliche Zufälligkeit im Sinne einer noch unentwickelten archaischen Vorstufe abzutun. Ebenso verfehlt wäre es jedoch ebenfalls, das paulinische Herrenmahl in seiner Profanität als ein, wenn offensichtlich nicht „hochkultisches“, dann eben harmloses „Gemeinschaftsmahl“ misszuverstehen. Ersteres scheitert daran, dass sich das Phänomen genau einfügt in den von Vahrenhorst beschriebenen semantischen Raum der Verwendung kultischer Terminologie bei Paulus – der eben genau an dieser Stelle eine Leerstelle hat. Letzteres aber daran, dass die zentrale Sinnbestimmung des Herrenmahls die wirkliche koinonia mit Leib und Blut Christi ist, eine koinonia, die je neu die Teilhabe am ekklesialen Leib Christi vermittelt – also genau an jener Sphäre der Heiligkeit, die Paulus gerade auch in kultischer Terminologie umschreiben kann.

⁵²⁶ Vahrenhorst (2008), 195, Anm. 270. Dahinter steht zunächst die Vorstellung, dass die Nahrung der Gottheit gehört und insofern geheiligt ist. Wir werden diese Aussage im Blick auf das Herrenmahl spezifizieren müssen.

⁵²⁷ „Das Herrenmahl ist (...) von seiner äusseren Gestalt ein ganz normales hellenistisch-jüdisches Abendessen.“ So formuliert Reinhard Messner das Ergebnis seiner Rekonstruktion, Messner (2003), 421.

Dies wird noch klarer, wenn Paulus – unabhängig von den umstrittenen unmittelbaren kultischen Bezügen dieses Worts – mit dem Begriff der koinonia in 1 Kor 10 die funktionale Äquivalenz des Herrenmahls zu den paganen Kultmählern auf den Punkt bringt. Denn damit wird die Paradoxie auf ihre äusserste Spitze getrieben: *Ein rituelles Geschehen, das vollkommen⁵²⁸ ohne kultische Bezüge beschrieben wird, erneuert immer wieder den Zugang zur selbst kultisch beschriebenen Sphäre der Heiligkeit und tritt auch funktional genau an die Stelle, die sonst der, auch als solcher beschriebene, Kult einnimmt.* Dabei entsprechen sich die nicht-kultische Semantik und die Profanität der – dennoch rituellen – Gestalt. Um sich klar zu machen, welches Gewicht diese paradoxen Beobachtungen für die Deutung christlicher Liturgiefeier haben, hilft es, sich für einen Augenblick zu vergegenwärtigen, wie irritierend die Wahrnehmung dieses „unkultischen Kults“ für die Zeitgenossen gewesen sein muss – gerade weil Taufe und Herrenmahl rituelle Struktur haben und funktional die Stelle des Kults einnehmen. Das Schwanken zwischen Menschenopfer- oder Kannibalismusvorwurf und einer nicht einzuordnenden Harmlosigkeit (Pliniusbrief) in den paganen Reaktionen auf den christlichen Kult liegt auf der Hand: Das Herrenmahl in seiner Bezugnahme auf Leib und Blut Christi in der Alltäglichkeit und Profanität und tatsächlich nüchternen Harmlosigkeit seiner Gestalt sprengt das kategoriale Gefüge kultischer Üblichkeit. Aber wie ist dann diese paradoxe und zugespitzte semantische Struktur zu verstehen?

Für die Beantwortung der Frage können wir im ersten Schritt noch auf die Arbeit von Martin Vahrenhorst zurückgreifen, um dann seine Beobachtung noch einmal in einen grösseren Zusammenhang zu stellen; er schreibt:

„Im Blick auf die Leges Sacrae fällt auf, dass Paulus, wie schon gesagt, kein Hin und Her zwischen profanen und heiligen Räumen kennt. Genau diese Übergänge versuchen die Leges Sacrae in einer Weise zu regeln, dass sie für die Menschen heilvoll und für das Heiligtum ungefährlich sind. Leges Sacrae organisieren den Zugang zum Heiligtum und den Aufenthalt dort – aber sie gehen davon aus, dass dieser Aufenthalt zeitlich

⁵²⁸ Auch wenn der Begriff der koinonia tatsächlich kultische Bezüge haben sollte – was, wie gesagt, kontrovers diskutiert wird –, würde die Verwendung nicht erstaunen. Koinonia hebt ja gerade auf die äquivalente Funktion ab. Umso erstaunlicher ist eben dann die übrige nicht-kultische Semantik und die Profanität der Gestalt.

befristet ist. Diese Annahme teilt Paulus nicht. Leben in der Sphäre des Heiligen ist für ihn keine Ausnahme, sondern die Regel.⁵²⁹

Diese grundlegende Beobachtung von Martin Vahrenhorst situiert die paulinische Konzeption im Gegenüber zu kultischen Regelungen hellenistischer Religiosität. Solche *Leges Sacrae* regeln die Austauschbeziehungen zwischen „heilig“ und „profan“. Diese Austauschbeziehungen stellen die religiöse Normalität dar. Dabei ist legitime Profanität alltäglich, die Bewegung in der Sphäre der Heiligkeit die befristete Ausnahme.

Im Kontrast wird die paulinische Konzeption deutlich. Sie beruht auf einer entschiedenen Radikalisierung des Heiligkeitskonzepts. Es gibt keinen legitimen Austausch zwischen „heilig“ und „profan“ mehr. Die Geheiligten treten *ganz* hinüber in die Sphäre der Heiligkeit. Sie selbst sind ja Tempel und damit Ort der Gottesgegenwart, sie selbst sind das Gott übereignete Opfer. Träten sie aus dieser Wirklichkeit heraus, würden sie zugleich ihre heilstiftende Zugehörigkeit zu Gott derogieren.

Dem entspricht es, dass es keine neutrale oder legitime Profanität mehr gibt. Lassen wir noch einmal relativ ausführlich Martin Vahrenhorst zu Wort kommen. Seine Ergebnisse, die den paulinischen Befund, kaum bestreitbar, formulieren, zeigen uns eine Szenerie, die es dann in ihren grösseren Zusammenhängen zu bedenken gilt:

„Darin zeigt sich ein besonderer Akzent seiner Heiligkeitstheologie. Für ihn ist das Gegenteil von heilig nicht profan, sondern unrein (1 Kor 7,14) bzw. ungerecht (1 Kor 6). Unreinheit erscheint geradezu als Synonym für die Entfremdung von Gott – zumindest bringt Paulus diese in Röm 1,24 als ἀκαθαρσία zur Sprache (vgl. auch Röm 6,19ff.) Ausserhalb des Heiligtums, das die Gemeinde darstellt, wartet nicht die alltägliche ethisch so oder anders zu gestaltende Profanität, sondern der Bereich der Gottesferne. Wer aus dem Eigentum Gottes austritt oder aus ihm ausgeschlossen wird, findet sich nicht in der Profanität wieder, sondern in der als unrein und ungerecht qualifizierten Welt, in der der Satan Macht hat (1 Thess 4,7; Röm 1,24; 1 Kor 5,5; 6,1). Deshalb gilt für Paulus grundsätzlich auch keine zeitlich befristete Heiligkeit, denn wenn die Christen aufhörten, im heiligen Bereich zu leben, dann würden sie zugleich aufhören, zu Gott zu gehören. Auch ein Hin und Her zwischen den Bereichen kann es nicht geben. Für Paulus ist der Weg ins Heiligtum unumkehrbar: wer einmal

⁵²⁹ Vahrenhorst (2008), 339.

„abgewaschen, geheiligt und gerechtfertigt“ worden ist (1 Kor 6,11), kann das Heiligtum nur so verlassen, dass er in die Gottesferne, aus der er durch die Heiligung herausgeholt wurde, zurückfällt (vgl. Röm 6).⁵³⁰

Vergegenwärtigen wir uns diesen Befund, dann gibt der Ausfall kultischer Terminologie – ausser dem die Funktionsäquivalenz anzeigenden Begriff *koinonia* – im Bereich von Taufe und Herrenmahl noch mehr zu denken. Auch hier verweist Vahrenhorst wieder auf den Zusammenhang von Röm 6, also auf den Höhepunkt der paulinischen Tauftheologie. Die Taufe selbst jedoch wird terminologisch nicht als kultische Handlung beschrieben, obwohl eigentlich die Radikalität des Heiligkeitskonzepts, sein umfassender, den Menschen total erfassender Charakter für diese semantische Lücke gar keinen Raum lässt. Wenn das Gegenüber der Sphäre der Heiligkeit nicht der Raum einer neutralen Profanität ist, sondern Gottesferne, Unreinheit und Ungerechtigkeit – wie kann dann der Segen über Brot und Kelch eine „Desakralisierung“ bewirken, wie Vahrenhorst m.E. unbestreitbar den paulinischen Befund beschreibt? In dieser Formulierung wird die ganze Schärfe der Fragestellung offen sichtbar.

Merkwürdig ist, dass Vahrenhorst sie so nicht stellt – offensichtlich stellt ihm der Befund kein wirkliches Problem dar. Man kann das Problem noch verschärfen, wenn man sich fragt, ob die von Vahrenhorst analysierte paulinische Position, denkt man sie theologisch nur einmal zu Ende, nicht am Ende bei einem Dualismus in der Nähe zur Gnosis ankommt: Man kann verstehen, wieso sich Marcion auf Paulus berufen konnte.

Ein Schritt und man ist genau dort, man muss diese Position nur undialektisch „ontologisieren“. Aber genau auf diesen einen Schritt und auf die Dialektik und ihre Dynamik kommt es an. Und die „profane“ Beschreibung der christlichen Innovationen im Bereich des rituellen Handelns gibt dabei einen wichtigen Hinweis. Ein weiterer, ebenso gewichtiger Hinweis, liegt in der ausdrücklichen paulinischen Übernahme der jesuanischen Derogation der Reinheitshalacha. Hier erscheint nun plötzlich alles als „rein“, und zwar in einem Kontext, wo es um den Gebrauch der Dinge geht. Dabei wird die Unterscheidung von „rein“ und „unrein“ auf dieser Ebene der Dingwelt völlig aufgehoben – und dennoch (s.o.) gerade nicht verabschiedet, sondern auf anderer Ebene

⁵³⁰ Vahrenhorst (2008), 332f.

sogar noch radikalisiert. Wir haben es also mit einer offensichtlich höchst kontrapunktischen Figur zu tun, deren Dialektik wir aufklären müssen:

„Auf Jesus, unseren Herrn, gründet meine feste Überzeugung, dass an sich nichts unrein ist, unrein ist es nur für den, der es als unrein betrachtet.“ (Röm 14,14)

Hier geschieht also die Freigabe der gesamten Dingwelt für den Gebrauch. Meine These lautet nun: *Diese umfassende Freigabe der gegenständlichen Welt zum Gebrauch ist das kontrapunktische Gegenüber zur Radikalisierung des paulinischen Heiligkeitskonzepts. Beide entsprechen einander. Sie beruhen auf der Dynamik der paulinischen Soteriologie und Christologie. Der Radikalisierung des Heiligkeitskonzepts entspricht wiederum die Radikalität der paulinischen Soteriologie. Sie spiegeln sich in der christlichen Feier der Liturgie.*

Nach den Analysen von Vahrenhorst trägt das paulinische Heiligkeitskonzept dynamische Züge: Es beschreibt ekklesiologisch den Heiligkeitsstatus der Gemeinde als Tempel Gottes nicht isoliert und für sich. So würde der Status statisch. Vielmehr fasst er ihn als Ergebnis eines „Transfers“: In der kultischen Sprache der Heiligung wird die Frage beantwortet, wie Menschen auf die Seite Gottes gelangten. Die Heiligkeit entspringt einem die Totalität der Existenz erfassenden Vorgang der Heiligung.

3. Die Figur des doppelten Statuswechsels

Dieser Transfer ist einzubetten in den Gesamtzusammenhang der paulinischen Soteriologie und Christologie. Denn das Motiv eines solchen Transfers begegnet auch ausserhalb des kultsprachlichen Zusammenhangs. Es wäre überhaupt ein schwerwiegender hermeneutischer Fehler, den Zusammenhang des kultsprachlichen Feldes bei Paulus mit dem Gesamtzusammenhang seiner Theologie ausser acht zu lassen. Es muss also für das Verständnis dieses Zusammenhangs bedeutsam sein, wenn der Transfer auf die Seite Gottes in Kombination mit seinem christologischen und soteriologischen Grund erscheint. Tatsächlich finden wir bei Paulus eine beinahe formelhaft verdichtete, dynamische Figur, um die Verknüpfung dieses Übergangs mit seinem soteriologischen und christologischen Grund auszusagen. Dabei kann sich Paulus auf unterschiedliche Topoi beziehen, aber er kombiniert diese unterschiedlichen Topoi in jeweils einem Kontrast, wie er schärfer jeweils nicht gedacht werden kann. Dem Kontrast liegt aber eine doppelte Bewegung zugrunde. Diese Bewegung beschreibt

einen doppelten Statuswechsel: Von dem unheilvollen Status, den Christus annimmt, werden die Gläubigen befreit, um selbst in einen heilshafte Gottesbeziehung einzugehen. Der Ausgangspunkt der Bewegung Christi ist dabei implizit oder explizit sein vorweltlicher Sohnesstatus bei Gott. Wir können diese soteriologisch-christologische Figur deshalb die *Figur des doppelten Statuswechsel* nennen:

Der erste Kontrast liegt im Kontrast von Fleisch und Geist: „Weil das Gesetz, ohnmächtig durch das Fleisch, nichts vermochte, sandte Gott seinen Sohn in der Gestalt des Fleisches, das unter der Macht der Sünde steht, zur Sühne⁵³¹ für die Sünde, um an seinem Fleisch die Sünde zu verurteilen; dies tat er, damit die Forderung des Gesetzes durch uns erfüllt werde, die wir nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist leben.“ (Röm 8,3f)

Dem entspricht der Kontrast und doppelte Statuswechsel von Sünde und Gerechtigkeit; hier ist die formelhafte Verdichtung noch grösser als in Röm 8: „Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden.“ (2 Kor 5,21)

Eine weitere Möglichkeit liegt in Fluch – Freikauf – Geist, in der „Freikauf“ den Vorgang des Statuswechsels bezeichnet, an dessen Zielpunkt wieder das Leben im Geist steht: „Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist; denn es steht in der Schrift: Verflucht ist jeder, der am Pfahl hängt. Jesus Christus hat uns freigekauft, damit den Heiden durch ihn der Segen Abrahams

⁵³¹ „Sühne“ ist fragwürdige, allerdings von nicht wenigen Interpreten geteilte Interpretation der Einheitsübersetzung. Dass hier der kultische Terminus „Sühne“ in der Ursprache *nicht* auftaucht, ist für unsere Deutung im Auge zu behalten. Auch der Nebensatz – „das unter der Macht der Sünde steht“ – ist nicht wörtlich. Heinrich Schlier übersetzt in seinem Kommentar klar und wörtlich: „in der Gestalt des Fleisches der Sünde und der Sünde wegen“, Schlier (1977), 236. Die oft anzutreffende Interpretation im Sinne des Sündopfers scheitert m.E. daran, dass das „Sündenfleisch“ quasi „per Definition“ nicht der Ort eines gültigen kultischen Vorgangs sein kann. Denn sein Trachten ist „Feindschaft gegen Gott“, wie es wenige Verse später heisst (7a). Wird durch die Sündlosigkeit des Sohnes, die die carnale Dynamik durchbricht, seine Lebenshingabe in der Gestalt des Sündenfleisches dennoch kultisch interpretierbar, dann ist dieser Vorgang paradox und sprengt zunächst einmal alle Kultlogik, denn Sündenfleisch als solches ist eben nicht kultfähig. Die Logik des Kultes im Sinne der „Kultfähigkeit“ ist ja gerade eine der Dingwelt und damit der *Gestalt*! Paulus ist aber an der paradoxen Möglichkeit *hier* offensichtlich nicht interessiert – oder er deutet sie als paradoxe Möglichkeit lediglich an, ohne sie jedoch direkt auszusprechen. Dabei ist eine kultische Interpretation für Paulus unbestreitbar möglich und sie kann an hervorgehobenem Ort erscheinen. Die klassischen Stellen Röm 3,25 (an zentraler Stelle!) und 1 Kor 5,7 sind hier zu nennen. Beide scheinen aber eher Traditionstopoi zu sein, als dass sie das genuine paulinische Denken spiegeln. Auch diese Stellen erscheinen auf dem Hintergrund der zitierten Stellen zum doppelten Statuswechsel als paradoxe, wenn auch grossartige Interpretationen.

zuteil wird und wir so aufgrund des Glaubens den verheißenen Geist empfangen.“ (Gal 3,13f)

Wie diese Figur offensichtlich jeweils eine Kernstruktur der paulinischen Soteriologie und Christologie ins Wort bringt, zeigt die Selbstverständlichkeit ihrer Verwendung in einem ganz anderen Zusammenhang: Wenn Paulus für die Kollekte an die Gemeinde von Jerusalem wirbt, dann taucht sie plötzlich wie im Vorübergehen als argumentative Stütze auf – und der Topos wird dem verwendeten Zusammenhang in sinnvoller Weise angepasst – entsprechend klingt er hier nicht mehr ganz so dramatisch, wie in den anderen Beispielen, und sagt dennoch inhaltlich nichts anderes. Die formelhafte Verdichtung ist hier ähnlich hoch wie in 2 Kor 5,21, die Figur des doppelten Statuswechsel mit seiner zweifachen Bewegung ist hier vielleicht am plastischsten ausgeprägt: „Denn ihr wisst, was Jesus Christus, unser Herr, in seiner Liebe getan hat: Er, der reich war, wurde euretwegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen.“ (2 Kor 8,9)

Armut und Reichtum mag gegenüber den anderen Kontrastpaaren auf den ersten Blick harmloser wirken, aber tatsächlich geht es auch hier, wie bei Fleisch oder Fluch und Geist, wie bei Sünde und Gerechtigkeit, um das Eingehen des vorweltlichen Sohnes, der der göttlichen Sphäre des Vaters zugehört, in den Bereich des Ungöttlichen: Gott geht im Sohn dorthin, wo Gott nicht ist – in Fleisch, Fluch und Sünde mit ihrer Todesdynamik und hier eben in die Armut als Gegenüber zum in sich reichen Gott.

Im Fluchtod des Sohnes ist dann auch der äusserste Punkt dieses Eingehens erreicht. So wird dieses Eingehen des Sohnes in die Sphäre des Un- und Widergöttlichen denkbar radikal gedacht: Der Sohn trägt die äusserste Konsequenz von Sünde, Fluch und Ungerechtigkeit an sich aus. Es ist wichtig, sich klar zu machen, dass es sich dabei im paulinischen Denken nicht einfach um individuelle Bestimmungen handelt, sondern um machthafte Sphären, fast um Wesenheiten. Sonst wird auch unverständlich, warum diese Identifikation, die Paulus vornimmt, gerade *nicht* bedeutet, dass jetzt etwa der Sohn selbst gesündigt hätte. Im Gegenteil: Es ist gerade und ausdrücklich der, der *nicht* gesündigt hat („der keine Sünde kannte“), der „für uns zur Sünde gemacht“ wird und der „für uns zum Fluch geworden ist“. Die Sündlosigkeit des Sohnes wird auch angezeigt, wenn Paulus in Röm 8,3 von der „Gestalt“ des Sündenfleisches spricht, in die hinein der Sohn gesendet wird. Diese Formulierung könnte vor einem anderen

Diskussionshintergrund als doketistische Relativierung der Fleischwerdung verstanden werden. Das aber wäre ein völliges Missverständnis der paulinischen Aussage. Von den folgenden Versen her wird sofort klar, was gemeint ist. Tatsächlich wird eine Differenz angezeigt, aber nicht die von einem wirklichen Eingehen in die Sphäre des Fleisches und einem weniger wirklichen. Die unbedingte Realität erweist sich in der Konsequenz des Todes Jesu. Die Differenz liegt vielmehr zwischen der wirklichen Realität des Eingehens in das Fleisch einerseits und dem Durchbrechen der carnalen Dynamik⁵³² gerade *in* diesem höchst realistischen Eingehen durch das Fleisch des *sündelosen* Sohnes.

Die Machtsphären von Sünde, Fluch, Ungerechtigkeit mit ihrer letzten Konsequenz im Fluchtod des Sünders werden so aufgebrochen. Allerdings scheint dieses Zerbrechen der Machtsphäre des Unheils in der Figur des doppelten Statuswechsels zunächst nur indirekt auf. Genannt werden das Eingehen Christi in die „Todeszone“ und der neue Platz des Sünders in Geist, Gerechtigkeit und „Reichtum“. So erscheint die Figur besonders plastisch und zugleich rätselhaft. Was ermöglicht diesen Platzwechsel auf der Seite des Sünders, des Verfluchten, Armen und Todgeweihten? Dieser Grund wird – wenn man so will – nur bis zur Hälfte benannt, nämlich bis zum Eingehen Christi in die Todeszone. Dann „fehlt“ in der Figur ein Stück. Sie ist plastische und paradoxe Abbreviation.

Denn der Durchbruch, der den Platzwechsel des Sünders allererst ermöglicht, liegt natürlich in der durch den Geist geschehenden Auferweckung des Sohnes „aus Toten“ (ἐκ νεκρῶν) – wie wörtlich übersetzt die paulinische Formel lautet. Es ist dieser Geist, der als „Geist Christi“ und zugleich „Geist Gottes“ (des Vaters), als „Geist des Auferweckten und der Auferweckung“ zur Gabe wird, der die Teilhabe an dem Statuswechsel ermöglicht, der zunächst der Statuswechsel Christi selbst ist. In dieser Teilhabe geschieht dann die Teilhabe auch derer, die die Figur des doppelten Statuswechsel anspricht. Wenn wir es kurz und systematisch und bereits im Blick auf unseren Zielpunkt sagen wollen, dann handelt es sich sachlich um das Ineinander von doppeltem Statuswechsel – der sich liturgisch als *sacrum commercium* darstellen wird (s.u.) – und Paschamysterium: Der Statuswechsel geschieht durch die Teilhabe am

⁵³² „Denn das Trachten des Fleisches ist Feindschaft gegen Gott.“ Röm 8,7a.

transitus Christi vom Tod zum Leben. Letztes Subjekt des Gesamtgeschehens ist aber der Vater des Sohnes, der durch den Geist im Sohn auferweckt:

„Ihr aber seid nicht vom Fleisch, sondern vom Geist bestimmt, da ja der Geist Gottes in euch wohnt. Wer den Geist Christi nicht hat, gehört nicht zu ihm. Wenn Christus in euch ist, dann ist zwar der Leib tot aufgrund der Sünde, der Geist aber ist Leben aufgrund der Gerechtigkeit. Wenn der Geist dessen in euch wohnt, der Jesus von den Toten auferweckt hat, dann wird er, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, auch euren sterblichen Leib lebendig machen, durch seinen Geist der in euch wohnt.“ (Röm 8,9–11)

Diese Verse finden sich in der Explikation von Röm 8,3f., also der ersten Stelle über den doppelten Statuswechsel, die wir angeführt haben. Worin liegt nun die Pointe dieser Figur für unsere Fragestellung? Wir haben uns ihr bereits zweimal genähert. Zum einen gilt es im Auge zu behalten, dass die Sendung des sündelosen Sohnes in die Zone der Verlorenheit, das – bleibend sündlose – Eingehen, bis zur ontisch-gestalthaften Identifikation,⁵³³ das Eingehen in die Zone der Gottesferne bedeutet. Zum zweiten aber, unmittelbar damit verbunden, muss das beachtet werden, was wir in unserer Auseinandersetzung mit der problematischen Ergänzung des Urtextes durch die Einheitsübersetzung schon gesagt haben: Diese Gottesferne ist natürlich gerade die Zone, die als Fleisch, Fluch, Ungerechtigkeit und Unreinheit prinzipiell und definitionsgemäss *kultunfähig* ist. In der Figur des Statuswechsels ist die Zone, in die Jesus eingeht, so bestimmt, dass hier eigentlich kein Kult stattfinden kann. So ist die kultische Deutung des Todes Jesu auch m.E. keine genuin paulinische Denkfigur.

Eine solche kultische Deutung des Todes Jesu, die sich dann durchaus *auch* bei Paulus findet, sprengt nämlich in einer grandiosen, aber völlig paradoxen Weise alle Üblichkeiten der Logik kultischen Denkens. Erst wenn man sich diesen paradoxen Charakter vor Augen führt, sieht man erst wirklich, wie bedeutsam, radikal und überhaupt nicht selbstverständlich eine solche Aussage ist.⁵³⁴ Für Paulus selbst ist sie

⁵³³ Eben nicht personalen! Denn eine solche wäre Ratifikation und Vollzug der Sünde selbst. Genau dies unterscheidet den neuen Adam – Röm 5! – vom alten! (Vgl. insbesondere die Gegenüberstellung von Übertretung und gerechter Tat in Röm 5,18).

⁵³⁴ Auch im Hebräerbrief ist sie, wenn man genau hinsieht, höchst paradox. Die Dialektik dieses Briefes zwischen irdischer und himmlischer Stadt, irdischem und himmlischem Heiligtum beruht auf dieser grandiosen Paradoxie der kultischen Deutung. Denn zwischen irdischer und himmlischer Stadt steht die völlige Marginalisierung dessen, der ausserhalb des Tores leidet: „Wir haben einen Altar, von dem die nicht essen dürfen, die dem Zelt dienen. Denn die Körper der Tiere, deren Blut vom Hohenpriester

bereits traditionell vorgegeben, so kann er sie übernehmen, auch an gewichtiger Stelle, aber sein eigenes Denken ist offensichtlich anders strukturiert. Der Eingang Jesu in eine prinzipiell zum Kult nicht fähige Sphäre scheint die primäre Grösse zu sein.

Tatsächlich können wir nun den Zusammenhang dieser christologisch-soteriologischen Figur mit der Verwendung von Kultsprache bei Paulus erfassen (bei deren Analyse wir auf die Arbeit von Martin Vahrenhorst zurückgegriffen haben). So können wir es als Ergebnis, das unsere These bestätigt, ganz knapp auf den Punkt bringen: Das Heiligkeitskonzept und die Figur des doppelten Statuswechsels stehen in einem komplementären Verhältnis. Der Radikalisierung des Heiligkeitskonzepts entspricht die Radikalität des Eingehens Jesu in die Sphäre der Gottesferne. Das Aufbrechen dieser Zone in der Auferweckung Jesu ermöglicht jenen eschatologischen „Transfer“, der die Gemeinde, in kultischer Sprache, so heiligt, dass sie selbst der „Tempel Gottes“ als Ort der, wenn auch verhüllten, eschatologischen Gottesgegenwart wird. Der Sohn geht *ganz* ein in die Zone des Widergöttlichen bis zum Fluchtod,⁵³⁵ damit die Gemeinde ebenso *ganz* zum Tempel Gottes werden kann. Der Fluchtod ist wirklich die äusserste Konsequenz dieses Eingehens in das Widergöttliche und damit auch sein äusserster Ausdruck. In ihm manifestiert und repräsentiert sich dieses Geschehen.

VI. Zwischenergebnis: Profanierung des Heiligen um seiner selbst willen

Wir werden den am Ende stehenden liturgietheologischen Ertrag durch Ergebnissicherung und konsequentes Weiterfragen jetzt weiter vorbereiten, indem wir die eigentümliche semantische Struktur, auf die wir durch die Untersuchungen von Vahrenhorst gestossen sind, durchdenken: die hohe und nicht einfach „uneigentliche“

zur Sühnung der Sünde in das Heiligtum gebracht wird, werden außerhalb des Lagers verbrannt. Deshalb hat auch Jesus, um durch sein eigenes Blut das Volk zu heiligen, außerhalb des Tores gelitten. Lasst uns also zu ihm vor das Lager hinausziehen und seine Schmach auf uns nehmen. Denn wir haben hier keine Stadt, die bestehen bleibt, sondern wir suchen die künftige. Durch ihn also lasst uns Gott allezeit das Opfer des Lobes darbringen, nämlich die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen.“ (Hebr 13, 10–15) Der Tod Jesu begründet hier einen neuen Kult, repräsentiert durch den Altar, von dem die, die den Kult der Opfertora vollziehen, nicht essen dürfen. Denn er beruht auf einer paradoxen Sprengung der Logik des Kults Israels, wird doch der Tod Jesu mit dem Verbrennen der *Überreste* des Kults *ausserhalb* des Lagers verglichen. Diese Verbrennung verunreinigt nach Levitikus 16,27f: Der sie vollzieht, muss sich hinterher erst wieder reinigen, bevor er das Lager betreten darf. Diese Überreste – deren Blut (und nicht sie selbst) der Entsühnung gedient hat – repräsentieren also religionsphänomenologisch die „andere“ Seite des Heiligen. Die Beziehung von Schatten und Wirklichkeit, zeitlicher und ewiger Sühne, irdischem und himmlischem Heiligtum hat also gerade die Sprengung der Kultlogik in seiner innersten Mitte – im Tod Jesu ausserhalb des Tores – zur Voraussetzung!

⁵³⁵ Der dann erst sekundär und paradox im kultischen Sinne Opfertod sein kann!

oder „spiritualisierte“ Bedeutung kultischer Sprache bei Paulus und ihr gleichzeitiger Ausfall im Bereich von Taufe und Herrenmahl.

Denn wer getauft wird, der wird getauft auf den *Tod* des Herrn (Röm 6,3) und die Feier des Herrenmahls verkündigt den *Tod* des Herrn, bis er kommt (1 Kor 11,26). Taufe und Herrenmahl repräsentieren und vergegenwärtigen den Tod des Herrn. Sie können deshalb nicht kultisch beschrieben werden. Wir haben hier ein eindrucksvolles Beispiel für die innere Konsequenz und Konsistenz des paulinischen Denkens. Diese Aussage aber darf – gerade um ihre ganze Bedeutung zu erfassen – nun nicht in platter Einlinigkeit genommen werden, etwa so: ‚Paulus lehrt uns, das Herrenmahl ist kein Kultmahl und hat deshalb auch nichts mit einem Opfer zu tun usw.‘ Und noch schlimmer: ‚Deshalb ist es ein Abendessen, bei dem wir an Jesus denken.‘ Damit wäre das Spannungsgefüge, in dem dieser Befund semantisch und phänomenologisch steht und das doch erst die Bedeutung erschliesst, von vornherein verfehlt. Zu bedenken gilt es nämlich zum einen, dass es sich anthropologisch offensichtlich um rituelles Handeln, damit jedoch, in seinem semantischen Kontext, um Kult handelt. Der Diskurs in 1 Kor 10 macht überdies unabweisbar, dass auch für Paulus selbst die Feier des Herrenmahls in Äquivalenz zum Kult steht.

1. Die Kontrasterfahrung eines unkultischen „Kults“

Um uns deshalb noch weiter und genauer zu nähern, können wir jetzt theologische, semantische und phänomenologische Überlegungen kombinieren. Wie wäre es jemandem ergangen, der das Herrenmahl einer paulinischen Gemeinde als Heide hätte beobachten können und dem zugleich die Bedeutung dieses Geschehens mitgeteilt worden wäre? Seine Wahrnehmung wäre in komplexer Weise *irritiert* gewesen.

1. Die Ritualität des Geschehens – nehmen wir an, er hätte mehrmals die Möglichkeit der Beobachtung gehabt – und die damit verbundene Dichte der Bedeutung, die diesem Geschehen gegeben wird, hätten ihm klar gemacht, dass es sich um eine Veranstaltung handelt, die sowohl gegenüber der offiziellen Religion als auch gegenüber der privaten Religion der Mysterien die Stelle und die Funktion des Kults einnimmt.
2. Dieses Funktionsäquivalent zum Kult wäre von einem feierlichen, aber gewöhnlichen Abendessen im Prinzip nicht zu unterscheiden gewesen. Sein Charakter wäre im Sinne der Logik des Kults profan. Nimmt er es als

Funktionsäquivalent zum Kult wahr, dann empfindet er es gegenüber dem, was er kennt, als eine krasse Profanierung.

3. Es wird auch nicht in kultischer Terminologie beschrieben.
4. Dennoch wird ihm höchste Bedeutung zugeschrieben. Es vergegenwärtigt und repräsentiert die entscheidende Heilstat dessen, der innerhalb des Geschehens als gegenwärtiger Herr des Geschehens angerufen wird und dessen Kommen herbeigerufen wird, so dass es Koinonia mit diesem Herrn und untereinander vermittelt. Die Wirkung solcher Koinonia ist die stets erneuerte Integration in den Bereich des Leibes dieses Kyrios, der ein Bereich der Heiligkeit, der Reinheit und Gerechtigkeit ist. Der Kyrios gibt auf korporative Weise an sich Anteil. Fragt man nach, worauf die erneuerte Teilhabe beruht, dann wird auf ein Geschehen verwiesen, das ebenfalls rituellen Charakter hat, jedoch ebenfalls nicht kultisch beschrieben wird: ein Wasserritus, aber keine Selbstwaschung, sondern eine mit Worten verbundene Tauchung oder Übergießung. Es ist beim einen wie beim anderen *eine* Heilstat, die repräsentiert und vergegenwärtigt wird: die Hinrichtung am Kreuz dessen, der jetzt als Kyrios lebt, gegenwärtig ist und an sich Anteil gibt.

Was besonders wichtig erscheint, ist die Kontrasterfahrung, die sich dabei einstellt. Wahrgenommen wird nicht nur Profanität, sondern Profanierung gegenüber dem kultisch Üblichen. Aber diese kann sich nur einstellen, weil das so Schlichte und Alltägliche genau die Stelle einnimmt, die sonst sozusagen „hochkultischem“ Verhalten zukommt, weil die gleichzeitige Aufladung mit Bedeutung enorm ist. Sobald man eine von beiden Seiten wegnimmt, verfehlt man das Phänomen und das dem theologischen Verstehen aufgegeben Problem. Man könnte insbesondere an der konfessionellen Prägung der Deutungsgeschichten (zum Teil bis heute) zeigen, wie jeweils eine Seite des Phänomens übersehen oder marginalisiert worden ist – oder ein durchaus wahrgenommener Befund durch ein konfessionell-theologisches Apriori umgebogen wird. Klassisch ist hier z.B. eines der paradigmatischen Deutungsmodelle der liberalen Theologie, ein ursprünglich „schlichtes“ Gemeinschaftsmahl sei sekundär unter dem Einfluss der Mysterienreligionen „sakramentalisiert“ worden. Dass beides ursprünglich miteinander gegeben ist, scheint nicht denkbar zu sein. Umgekehrt besteht natürlich die katholische „Gefahr“ (aber auch aller liturgisch-bewegten evangelischen Deutung) darin, die irritierende Profanität des Geschehens in seiner Bedeutung zu marginalisieren

und sie lediglich unter „Vorgeschichte“ zu buchen. Aber sie gehört zum Wesen des stiftenden Ursprungs und seiner ersten Gestaltwerdung, der niemals einfach nur Vorgeschichte sein kann.

2. Taufe und Herrenmahl als Raum legitimer Profanität

Wir können in die Aufgabe, die dem theologischen Verstehen aufgegeben ist, einen weiteren Schritt tiefer eindringen, wenn wir uns noch einmal das wichtige Element der Einsichten von Martin Vahrenhorst vergegenwärtigen, an dem sich unser Fragen entzündete. Jetzt kann sich ein erster Kreis schliessen. Wir erinnern uns: Vahrenhorst beschrieb die Folgen der Radikalisierung des paulinischen Heiligkeitskonzepts, indem er verdeutlichte, dass es darin kein legitimes Hin und Her zwischen „heilig“ und „profan“ mehr gibt. Die Gemeinde ist der Tempel Gottes, sie ist es ganz und gar, wenn sie aufhört, es zu sein, dann betritt sie (oder ihre Glieder) nicht den Raum alltäglicher Profanität, sondern die Todeszone von Gottesferne, Unreinheit und Ungerechtigkeit. Wir erinnern uns weiter, dass hier die Frage nach einem ontologischen Dualismus aufbricht, und machten bereits als Gegeninstanz die paulinische Ratifikation der jesuanischen Derogation der Reinheitshalacha namhaft.

Die Kombination von phänomenologischem und semantischem Befund stösst uns nun aber auf einen äusserst überraschenden Zusammenhang. *Innerhalb der liturgischen Feier von Taufe und Herrenmahl selbst kehrt die Differenz von „heilig“ und „profan“ wieder!* Mit anderen Worten: Die liturgische Feier konstituiert in ihrer Repräsentation und Vergegenwärtigung des Heilstodes Jesu einen Raum *legitimer* Profanität, in dem die Schöpfungsgaben Brot, Wein und Wasser zu einem neuen Gebrauch zur Verfügung stehen. In, mit und durch diesen Gebrauch wird aber der Zugang zur Heiligkeit, Gerechtigkeit und Reinheit vermittelt. Der durch Jesu Tod befreite Raum der Profanität wird so zu einem ganz neuen Erscheinungsort des Heiligen in der Dynamik hin auf die Parusie des auferweckten Messias als dem eschatologischen Träger dieser neuen, andrängenden und an sich teilgebenden Heiligkeit: „Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt.“ (1 Kor 11,26). In den Gaben des Herrenmahls erscheint so die Schöpfung Gottes als die durch den Tod Jesu befreite, indem sie zum Gebrauch durch die Freiheit der Kinder Gottes freigegeben ist. Das Herrenmahl übergibt die Mahlgaben gänzlich dem Gebrauch, es kennt keinen der Gottheit vorbehaltenen Teil, kein Speiseopfer und keine Libation. So

ist der sakramentale Raum messianischer Vorschein der Befreiung der Schöpfung von der Sklaverei: „Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes.“ (Röm 8,21).

Wieso ist solche Befreiung notwendig? Warum geschieht sie gerade im kultisch-sakramentalen Raum? Warum geschieht sie im Vorgang eines als Profanierung wahrnehmbaren Kontrasts? Warum ist eine solche Profanierung des Heiligen notwendig, nicht, um es endgültig zu verlassen, sondern um es in neuer Gestalt wiederzugewinnen?

Die Antwort ist wiederum in den Grundstrukturen des paulinischen Denkens zu suchen. Vergegenwärtigt man sich das erste Kapitel des Römerbriefs, so beschreibt Paulus darin eine unheilvolle Dynamik menschlicher Religiosität. Diese Dynamik stellt so etwas dar wie das Schicksal des Heiligen. Es hat seinen Initialpunkt im Auseinanderbrechen von Wahrnehmung und Praxis in der menschlichen Religiosität. Der Wahrnehmbarkeit Gottes in seiner Schöpfung *hätte* eine *praktische* Anerkennung Gottes entsprochen. Solche Wahrnehmung nämlich hätte den Menschen in einen Überstieg über sich selbst gerufen, die der Verdanktheit der eigenen Existenz und der als Herrlichkeit aufscheinenden Göttlichkeit Gottes in einem Akt der Selbstübergabe entsprochen hätte. Diese aber hat der Mensch verweigert. In und durch diese Verweigerung verfällt aber das menschliche Verhältnis zur Transzendenz. Es pervertiert sich, indem die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf verschwimmt. Sein Äusserstes aber gewinnt dieser Verfall der menschlichen Transzendenz und der damit verbundenen Verwischung der Grenze von Schöpfer und Geschöpf im menschlichen Kult. Solcher Kult beginnt, Götzen zu produzieren. Er zerstört so den praktischen Monotheismus des ersten Gebots: die tagtägliche Unterscheidung von Gott und Geschöpf, Gott und Götze, der die Transzendenz und Göttlichkeit des biblischen Gottes wahrt. So ist das Heilige im Kult selbst von diesem Verfall betroffen. Es wird in ihn hineingezogen. Es hätte gerade die Andersheit des göttlichen Gottes als Differenz anzeigen sollen. Jetzt wird es versehrt durch den im Kult geschehenden Vorgang der Götzenproduktion. Es zeigt nur noch eine Differenz an, die sich formal als Göttlichkeit behauptet, in Wahrheit aber nur noch innerhalb der Geschöpflichkeit selber liegt, eine kleine Transzendenz, die die wahre, grosse Transzendenz des Schöpfergottes überdeckt und so besonders pervers ist – gerade weil sie Göttliches noch formal anzeigt. Paulus ist von dem Sog dieses

Vorgangs, der sich gerade im Kult manifestiert und zu sich kommt, so betroffen, dass er sich mit einer Doxologie – und damit selbst kultisch! – daraus befreien muss:

„Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. Daher sind sie unentschuldbar. Denn sie haben Gott erkannt, ihn aber nicht als Gott geehrt und ihm nicht gedankt. Sie verfielen in ihrem Denken der Nichtigkeit und ihr unverständiges Herz wurde verfinstert. Sie behaupteten, weise zu sein, und wurden zu Toren. Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit Bildern, die einen vergänglichen Menschen und fliegende, vierfüßige und kriechende Tiere darstellen. Darum lieferte Gott sie durch die Begierden ihres Herzens der Unreinheit aus, sodass sie ihren Leib durch ihr eigenes Tun entehrten. Sie vertauschten die Wahrheit Gottes mit der Lüge, sie beteten das Geschöpf an und verehrten es anstelle des Schöpfers – gepriesen ist er in Ewigkeit. Amen.“ (Röm 1,19–25)

Wie jedoch verhält es sich mit dem jüdischen Kult, dem Kult des Jerusalemer Tempels? Es muss auffallen, dass sich bei Paulus eigentlich keinerlei Polemik gegen den Gottesdienst im Tempel von Jerusalem findet. Im Gegenteil: Der Gottesdienst gehört zu den bleibenden Gaben Gottes an Israel: „Sie sind Israeliten, damit haben sie die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheissungen“, wie es in Röm 9,4 heisst. Auf der anderen Seite: Wäre dieser Gottesdienst, der eine wahre Gabe Gottes ist, einfachhin heilswirksam, dann wäre die Christusverkündigung des Apostels nichtig, weil schlicht und ergreifend überflüssig. Die Paulus wohl traditionell vorgegebene und ebenfalls wohl nicht einfach sein genuines Denken spiegelnde Vorstellung, die er nicht nur integriert, sondern an entscheidender argumentativer Stelle einsetzt, die Vorstellung nämlich von Jesus als „hingestellter Sühne“, als Hilasterion (Kippora), mit ihrem Bezug auf das Ritual des Yom Kippur (Röm 3,25), gibt den entscheidenden Hinweis:

Der Kult des Jerusalemer Tempels ist legitimer Kult, von Gott angeordnet und eingesetzt, bleibende Gabe an Israel, aber er hat seine soteriologische Funktion als kultische Sühne eingebüsst. Sündenvergebung ereignet sich für alle allein durch den Tod Jesu. Vergegenwärtigt man sich diese Koordinaten, dann lässt sich die Stellung

Pauli zum Jerusalemer Kult verhältnismässig einfach erschliessen. Es ergibt sich ein ähnlich differenzierter Befund wie gegenüber Tora / Nomos / Gesetz.

Dem Jerusalemer Kult, der ja durch das Gesetz angeordnet und geordnet ist, eignet also vermutlich ein dem Gesetz vergleichbarer Status. In sich ist er heilig und gut. Aber er ist infolge der durch die Wirkung der Sünde des ersten Adam ausgelösten universalen Unheilsdynamik, die Juden wie Heiden einschliesst, in den Bereich des „Fleisches“ geraten, dessen Trachten Feindschaft gegen Gott ist. Er ist in seiner Heilswirksamkeit ebenso entmächtigt wie das verheissungslose Gesetz. Die carnale Dynamik ist für Paulus schlechterdings universal. Sie umgreift Juden wie Heiden. Sie erfasst auch und gerade alles kultische Handeln. Sie erfasst auch die Differenz, die das Heilige eigentlich anzeigen soll als Verwischung der Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf, als Versuch der Selbstbehauptung vor Gott, die sich manifestiert in der Selbstströmung. Das Heilige selbst ist in die Dynamik des Fleisches geraten.

Deshalb muss das Heilige befreit werden. Es muss wieder zu sich selbst gebracht werden, indem in ihm die wahre Unterscheidung und die wahre Verbindung zwischen Gott und Mensch erneut zur Erscheinung kommt. Deshalb ist es zu profanieren, damit es ganz neu erscheinen kann. Gott ist Gott und der Mensch ist Mensch, damit zugleich gelten kann: Keine Gottlosigkeit des Menschen und keine Menschenlosigkeit Gottes!⁵³⁶ Unterscheidung und Einigung aber geschieht in Christus und vollzieht sich – vergegenwärtigt durch den Heiligen Geist – in der liturgischen Feier, in der die Schlichtheit und Profanität der rituellen Kernhandlungen den Zugang zur Heiligkeit vermittelt.

VII. Christliche Kult-Logik

Nun können wir die *liturgietheologische Konsequenz* ziehen, um die es uns die ganze Zeit ging. Am Anfang stehen drei Fragen, die den Bogen unserer Überlegungen zur paulinischen Dialektik von Sakralität und Profanität des liturgischen Spiels zum Abschluss zu bringen. Vom paulinischen Verständnis von Heiligkeit ist dann zurückzufragen nach dem jesuanischen Verständnis von kultischer Reinheit, um die verschiedenen Linien am Ende zusammenzuführen.

⁵³⁶ Beide Formeln stammen von Karl Barth.

1. Das Paradox: Mahl als Spiel

Unsere erste Rückfrage in liturgietheologischer Hinsicht lautet: In welchem Sinn hat die Kontrastprofanität der Kultäquivalente Taufe und Herrenmahl Spielcharakter? Der Spielcharakter liegt noch nicht im Mahl als solchem. Zwar entsteht das menschliche Mahl als Vollzug menschlicher *Communio* durch die spielerische Zeremonialisierung der elementaren Bedürfnisbefriedigung, wie wir oben schon herausgearbeitet haben. Damit ist der Elementarvorgang des Essens grundsätzlich der Spielsphäre geöffnet. Er wird humanisiert und ein wichtiges Element menschlicher Kultur. Jedoch ist damit ja das Mahl noch nicht *liturgisches* Spiel. Zu einem solchen wird es, indem den Mahlgaben und der Mahlhandlung darstellende Bedeutung im Blick auf den Heilstod Jesu gegeben wird.⁵³⁷ Löst man sich für einmal von den Gewohnheiten der Wahrnehmung und versucht, die phänomenologische Haltung zu wahren, dann wird deutlich, wie sich die Kontrastprofanität gegenüber dem kultisch Üblichen mit einem anderen Kontrast verbindet. Beides gehört tatsächlich unmittelbar zusammen: Die Hinrichtung eines Menschen am Kreuz, der Tod als „Ergebnis“ dieses furchtbaren Vorgangs, wird dargestellt in einem, auf der phänomenologischen Ebene, harmlosen Mahl. Das ist – unabweisbar – Spiel, und zwar ein hochgradig irritierendes und paradoxes Spiel. Dieses Spiel ist gerade als Spiel die Frucht dieses Todes und der Raum darstellend-zeichenhaften Handelns, der dieses Geschehen wirksam vergegenwärtigt. Die emotionale Valenz, die sich damit verbindet, ist nicht Trauer und Bestürzung über den furchtbaren Vorgang, sondern Freude am gewährten Heil. Der hochgradig paradoxe Charakter dieses Vorgangs verweist aber zurück auf Jesus selbst.

2. Das Neue der christlichen Logik des Kults

Im Hinblick auf das geschichtliche Werden der Liturgie ergibt sich desweiteren die Rückfrage, ob – wenn unsere Überlegungen zutreffen – die kultische Deutung und Ausgestaltung christlicher Liturgiefeier so, wie sie sich liturgiegeschichtlich vollzogen hat, dann nicht zu verwerfen ist? Tatsächlich ist eine solche kultische Deutung und Ausgestaltung christlicher Liturgiefeier *nicht* prinzipiell zu verwerfen. Sie ist es dann nicht, wenn sie sich ihres Ursprungs und ihrer Andersartigkeit gegenüber der

⁵³⁷ Die Verkündigung des Todes Jesu ist das Element darstellenden Handelns, das bei Paulus ein besonderes Gewicht bekommt. Dies ist im Blick auf die Deutung der Mahlgaben wohl begründet. Wir werden den Befund im Blick auf Jesus aber differenzieren müssen. Inwieweit mit der faktischen paulinischen Akzentsetzung sein Verständnis des Herrenmahl erschöpft ist, muss darüber hinaus offen bleiben.

ausserchristlichen Logik des Kults bewusst bleibt. Die übliche Logik des Kults wird ja gesprengt, nicht um das Heilige endgültig zu verabschieden, sondern um es auf neue Weise wiederzugewinnen. Die Profanität, Harmlosigkeit und Schlichtheit der rituellen Kernhandlungen öffnet ja gerade den Raum für eine neue Erscheinung des Heiligen. Dies kann und darf sich in Deutung und Gestalt christlicher Liturgiefeier ausdrücken. So wie sekundär, ebenso grossartig wie paradox, eine kultische Deutung des Todes Jesu möglich wird, so auch eine entsprechende Deutung und Gestaltwerdung christlicher Liturgiefeier. „Sekundär“ aber heisst hier nicht „weniger bedeutend“, sondern bedenkt die Sprengung der archaischen Logik des Heiligen und des Kults, die dieser Deutung zugrunde liegt.

Illegitim ist kultische Deutung und Gestaltung also nur dann, wenn sie in diese archaische Logik des Sakralen zurückfällt. So wenig, wie die Differenz von sakral und profan christlich einfach zu verabschieden ist, so wenig darf sie einfach mit ihrer vorchristlichen Gestalt identifiziert werden. Die Differenzgrammatik des Heiligen bleibt, aber Gehalt und Gestalt haben sich radikal gewandelt. Das Heilige selbst muss durch die Krise des Gerichts gehen. Der Einbruch Gottes in die Welt, seine Menschwerdung, sein Sterben am Kreuz und sein österlicher Sieg sind Gericht und Krise aller menschlichen Religiosität und deshalb auch alles ausserchristlichen Kults. Dies aber nicht, um zu zerstören, sondern um durch das Nein der Krisis hindurch, die ein wirkliches Sterben, eine Götzen- und Götterdämmerung einschliesst, ein grösseres Ja zu sprechen.

Der Begriff des Sakralen ist also christlich ein ambivalenter Begriff, der der kritischen Unterscheidung bedarf. Dies wird in der gegenwärtigen Diskussion oft übersehen. Meinte man vor Jahrzehnten, ihn verabschieden zu sollen, so kehrt er jetzt in verschiedenster Gestalt, jedoch oft ohne das nötige Mass der Unterscheidung des Christlichen wieder, gerade auch in Diskussionen um die Liturgie. Man kann deshalb unsere Analyse seiner paulinischen Dialektik auch als Beitrag zur Erarbeitung einer theologischen Kriteriologie seiner Verwendung begreifen.

3. Paulinisches Heiligkeitsethos und jesuanische Reinheitshalacha

Seine Legitimität und seine paradoxe neue Gestalt hat aber jesuanische Wurzeln. Dies führt uns zu unserer dritten Frage: Gibt es eine Verbindung der paulinischen Konzeption zu Lehre und Praxis Jesu? Wir gewinnen damit zugleich einen letzten

Angelpunkt unserer Kriteriologie. Dieser Angelpunkt liegt in einem Sachverhalt, der schon Erwähnung gefunden hat und der nun noch tiefer, nämlich vor allem im Blick auf seine jesuanische Wurzel, zu betrachten ist.

Es handelt sich um die von Paulus ausdrücklich ratifizierte Derogation der Reinheitshalacha, die Jesus vornimmt. Insbesondere protestantische Autoren haben hier klassisch das Ende von Sakralität und Kult gesehen. Diese hätten in der Unterscheidung von rein und unrein ihre letzte Grundlage, falle diese Unterscheidung, so falle damit auch die Unterscheidung von sakral und profan – und damit der Kult.

Stimmt das? Tatsächlich beruht eine solche Sicht auf einer befremdlich ungenauen Wahrnehmung der entsprechenden Aussagen. Es handelt sich m. E. weder dem Wortlaut noch dem Sinn nach um eine Verabschiedung der Kategorie der Reinheit, sondern um ihre paradoxe und radikale Neuinterpretation. Allerdings ist diese Neuaneignung – und daran liegt ihr paradoxer Charakter – mit der Sprengung der üblichen Logik dieses Begriffs verbunden. Diese Logik funktioniert normalerweise als Unterscheidung von Dingen und Vorgängen als rein und unrein. Jesus verabschiedet nun nicht den Begriff der Reinheit, sondern er *personalisiert* ihn auf radikale Weise. Unglücklich ist der Begriff der „Verinnerlichung“, weil er die Tendenz hat, diese Innerlichkeit leiblos zu denken. Aber auch die radikal personalisierte Reinheit, von der Jesus spricht, erfasst den ganzen Menschen in seiner auch leibhaftigen Totalität. In Mk 7 hat der Evangelist diesen ganzen Diskurs zusammengefasst:

„Die Pharisäer und einige Schriftgelehrte, die aus Jerusalem gekommen waren, hielten sich bei Jesus auf. Sie sahen, dass einige seiner Jünger ihr Brot mit unreinen, das heisst mit ungewaschenen Händen assen. Die Pharisäer essen nämlich wie alle Juden nur, wenn sie vorher mit einer Hand voll Wasser die Hände gewaschen haben, wie es die Überlieferung der Alten vorschreibt. Auch wenn sie vom Markt kommen, essen sie nicht, ohne sich vorher zu waschen. Noch viele andere überlieferte Vorschriften halten sie ein, wie das Abspülen von Bechern, Krügen und Kesseln. Die Pharisäer und die Schriftgelehrten fragten ihn also: Warum halten sich deine Jünger nicht an die Überlieferung der Alten, sondern essen ihr Brot mit unreinen Händen? (... und er sagte:) Nichts, was von aussen in den Menschen hineinkommt, kann ihn unrein machen, sondern was aus dem Menschen herauskommt, das macht ihn unrein. ... Er verliess die Menge und ging in ein Haus. Da fragten ihn seine Jünger nach dem Sinn dieses

rätselhaften Wortes. Er antwortete ihnen: Begreift auch ihr nicht? Seht ihr nicht ein, dass das, was von außen in den Menschen hineinkommt, ihn nicht unrein machen kann? Denn es gelangt ja nicht in sein Herz, sondern in den Magen und wird wieder ausgeschieden. Damit erklärte Jesus alle Speisen für rein. Weiter sagte er: Was aus dem Menschen herauskommt, das macht ihn unrein. Denn von innen, aus dem Herzen der Menschen, kommen die bösen Gedanken, Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habgier, Bosheit, Hinterlist, Ausschweifung, Neid, Verleumdung, Hochmut und Unvernunft. All dieses Böse kommt von innen und macht den Menschen unrein.“ (Mk 7,1–5.15.17–23)

Sichtlich wird hier nicht die Kategorie der Reinheit aufgegeben. Aber ihre gegenständliche Logik wird auf paradoxe Weise gebrochen. Jesus behauptet, dass die ganze dingliche Sphäre den Menschen in seiner eigentlichen Wirklichkeit und personalen Tiefe gar nicht berührt. Er drückt das denkbar drastisch aus. Alles von aussen Hereinkommende wird auch wieder ausgeschieden. Es ist unfähig, den Menschen unrein zu machen. Die eigentliche Wirklichkeit des Menschen jedoch, die das von aussen Kommende nicht berührt, ist sein personales Zentrum, sein Herz. Dorthier kommt Reinheit und Unreinheit des Menschen. Der Kontrast von Magen und Herz mit dem, was er alles anklingen lässt, macht klar, dass man nicht etwa einwenden kann, dass durch die Verdauung der Nahrung doch etwas „aufgenommen“ werde: Der Kontrast von Magen und Herz meint offensichtlich nicht nur einen Wechsel des Organs, sondern wechselt grundsätzlich die Ebene: auf eine Ebene des „Inneren“⁵³⁸ personaler Art, die von der ersteren prinzipiell nicht berührt werden kann. Umgekehrt jedoch bestimmt sie den ganzen, auch leibhaftigen Menschen aus diesem Zentrum.

Diese Derogation der Reinheitshalacha ist deshalb auch nicht gegen die Tora gerichtet, wie man das oft interpretiert hat, sondern vielmehr ihre vollmächtige, eschatologische Radikalisierung, die mehr ist als bloße Verinnerlichung und mehr ist als bloße Toraverschärfung (Herbert Braun), sondern, noch einmal, ihre die Totalität des Menschen erfassende Personalisierung. Solche Reinheit steht in Entsprechung zur andrängenden Herrschaft Gottes: Der von seinem personalen Zentrum her reine Mensch realisiert ihren Anspruch als *ganzer* Mensch. Die an Lev 19,2 angelehnte Vollkommenheitsformel von Mt 5,48 steht in diesem Zusammenhang wie überhaupt die

⁵³⁸ Dieses Innere ist aber – noch einmal – nicht zu verwechseln mit der gesinnungsethischen Innerlichkeit der liberalen Theologie.

sog. Antithesen der Bergpredigt. Allerdings ist solche Reinheit nicht Vorleistung des Menschen. Sie wird erst ermöglicht durch die in der Gottesherrschaft andrängende eschatologische Barmherzigkeit Gottes. So ist es vollkommen sachgemäss, wenn Mt die Barmherzigkeit zum Kriterium der durch Jesus in Vollmacht eschatologisch erfüllten Tora macht und Lk die matthäische Vollkommenheitsformel als Entsprechung zur Barmherzigkeit (Lk 6,36) formuliert.

Die paradoxe Sprengung der Reinheitshalacha, die Derogation und personale Radikalisierung im Sinne einer eschatologischen Neuinterpretation der Tora beinhaltet, erklärt Nähe und Konflikt Jesu mit der pharisäischen Frömmigkeit. Beide wollen die Totalität des Menschen erfassen. Dabei besteht die pharisäische Option in einer kultisch-priesterlichen Heiligung der alltäglichen Lebenswelt. Dies geschieht durch die Totalisierung der kultischen Reinheitshalacha. Das gesamte alltägliche Leben soll so Gottesdienst werden. Das ist wirklich gross gedacht und zugleich von ungeheurer Ambivalenz. Was – so fragt zumindest Jesus unter dem Stichwort Herz – ist mit der personalen Mitte des Menschen? Totale Erfassung des Menschen durch die andrängende Gottesherrschaft kann nur von hier aus erfolgen. Allein hier fällt die Entscheidung über rein und unrein des ganzen Menschen. Das ist kein Angriff auf die Tora, sondern ihre eschatologische Neuinterpretation: ihrer Intention nach verwandt mit der pharisäischen Option, zugleich aber konfliktreicher Widerspruch.

Drastisch wird dies sichtbar, wenn kultisches Verhalten sittliche Pflichten überdeckt, wiederum Mk 7: „Er antwortete ihnen: Der Prophet Jesaja hatte Recht mit dem, was er über euch Heuchler sagte: Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, sein Herz aber ist weit weg von mir. Es ist sinnlos, wie sie mich verehren; was sie lehren, sind Satzungen von Menschen. Ihr gebt Gottes Gebot preis und haltet euch an die Überlieferung der Menschen. Und weiter sagte Jesus: Sehr geschickt setzt ihr Gottes Gebot ausser Kraft und haltet euch an eure eigene Überlieferung. Mose hat zum Beispiel gesagt: Ehre deinen Vater und deine Mutter!, und: Wer Vater oder Mutter verflucht, soll mit dem Tod bestraft werden. Ihr aber lehrt: Es ist erlaubt, dass einer zu seinem Vater oder seiner Mutter sagt: Was ich dir schulde, ist Korbán, das heisst: eine Opfergabe. Damit hindert ihr ihn daran, noch etwas für Vater oder Mutter zu tun. So setzt ihr durch eure eigene Überlieferung Gottes Wort ausser Kraft. Und ähnlich handelt ihr in vielen Fällen.“ (Mk 7,6-13)

Hier klagt Jesus mit aller Schärfe die Geltung des ursprünglichen Gotteswillens ein. Man wird generell vermuten dürfen, dass mit der eschatologischen Radikalisierung sich zugleich der Anspruch verbindet, die ursprüngliche Intention der Tora und damit den ursprünglichen Willen Gottes wieder freizugeben. Immer aber geht es darum, dass jedes Verhalten an seinem Entspringen im personalen Kern des Menschen, dem Herz, zu messen ist. Ein von diesem Ursprung sich entfremdender Kult ist wertlos, ja, er pervertiert sich. Aber auch hier gilt wiederum: Dies bedeutet nicht eine generelle Absage an den Kult, sondern seine eschatologische Neuinterpretation durch radikale Rückbindung an die personale Mitte des Menschen. Er wird eher aus seiner Entfremdungsgestalt befreit, als in seiner Möglichkeit aufgehoben.

Diese Veränderung des Reinheitskonzepts bedeutet nun in doppelter Hinsicht eine Revolution. Die eine ist in der lapidaren markinischen Anmerkung ausgedrückt, dass Jesus durch seine Aussage alle Speisen für rein erklärt habe. Dies bedeutet eine völlige religiöse Neustrukturierung der Gegenstandswelt, denn die Genese der Reinheit aus dem personalen Herzraum wirkt sich ja nicht nur auf die Unterscheidung reiner und unreiner Speisen aus, sondern betrifft die gesamte äussere Wirklichkeit. In ihr ist diese Unterscheidung – die ja nichts anderes darstellt als eine Urstrukturierung der religiösen Welt – aufgehoben und damit dem Gebrauch überantwortet. Wenn hier auch an sich keine Profanierung eines dem Gebrauch zuvor entzogenen Heiligen stattfindet, so verschwindet doch die permanente Erinnerung an die „gefährliche“ Unterscheidung von „heilig“ und „profan“, die ja in der dem Schutz des Heiligen dienenden Unterscheidung von „rein“ und „unrein“ immer mit anklingt.

Umgekehrt wird *jede* religiöse Äusserung an die personale Mitte des Menschen zurückgebunden. Es gibt keine Religion mehr, die legitim neben dieser personalen Mitte bestehen kann. Wir haben hier geradezu die Umkehr des Konzepts etwa der römischen Religion vor uns. Das heisst aber auch, das alles liturgische Handeln, aller Kult, jeder Gottesdienst hier den Punkt seines Entspringens haben muss. Gottesdienst und das Tun der eschatologisch interpretierten Tora sind nicht mehr zu trennen. Dies ist der Wahrheitskern des klassischen Deutemodells der liberalen Theologie: Religion und Sittlichkeit sind eins. Und dies ist auch die Vollendung des prophetischen Ethos, allerdings – ebensowenig wie bei den Propheten – nicht als Verabschiedung des Kults. Jesus gibt dem Kult im wörtlichen Sinn „sein Herz“. Von dorthier erfasst er dann den

ganzen Menschen auch in seiner leib-seelischen Totalität: Heiligkeit entspringt nun ganz und gar im Herzen.

4. Neues Heiligkeitskonzept und Herrenmahl

Wenn Heiligkeit nun diese unhintergebar sittlich-personale Qualität hat und damit aus der Entfremdung befreit wird, dann wird jetzt verständlich, wieso die kultische Deutung des Sterbens Jesu im vollkommen kultunfähigen Bereich einer Hinrichtung möglich ist, ja, wieso sie eine *paradoxe* Grossartigkeit gewinnt. Sie sprengt die Logik eines auf der Unterscheidung von rein und unrein, heilig und profan in der Gegenstandswelt beruhenden Kults, um diese Unterscheidung durch ein radikal personalisiertes Heiligkeitskonzept – wiederzugewinnen. Aber genau so wird der Tod Jesu in seiner schlechterdings antikultischen Situation einer brutalen Hinrichtung kultisch deutbar – nämlich auf Grund der personalen Heiligkeit des Hingerichteten.

Wenn – wie mittlerweile wieder nicht wenige Exegeten annehmen – Jesus tatsächlich bei seinem letzten Mahl mit seinen Jüngern seinen bevorstehenden Tod gedeutet hat und sich dabei auf Bundesschluss und / oder Gottesknecht berufen hat, dann hat er selbst diese kultische Deutungsmöglichkeit inauguriert. Man muss sich nur immer wieder darüber klar werden, wie paradox das ist, eine bevorstehende Hinrichtung als kultische Erneuerung des Gottesbundes zu deuten oder als Sühne für die Vielen! Aber genau von dieser eschatologischen Revolution im Konzept der Heiligkeit her wird eine solche Deutung möglich, ja, sie wird historisch erheblich plausibilisiert, denn sie fügt sich nun konsistent in die übrige Verkündigung Jesu ein.

Innerhalb einer solchen paradoxen – und gerade *so* konsistenten – Logik wird aber auch die Gestalt des Herrenmahls selbst transparent. Auch hier muss man sich unbedingt von allen Gewohnheiten des Denkens und von allen scheinbaren Selbstverständlichkeiten befreien und sich die elementaren Grundsachverhalte vor Augen führen, um sich das Ungeheure klarzumachen, das hier eigentlich geschieht. Wir haben es bereits oben gesehen (Teil B): Für Jesus ist das Mahl das elementare Heilsbild schlechthin. Diese Sicht wird innerhalb der Abendmahlsparadosis im sog. eschatologischen Ausblick ausdrücklich erneuert:

„Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuem davon trinke im Reich Gottes.“ (Mk 14,25)

„Und er sagte zu ihnen: Ich habe mich sehr danach gesehnt, vor meinem Leiden dieses Paschamahl mit euch zu essen. Denn ich sage euch: Ich werde es nicht mehr essen, bis das Mahl seine Erfüllung findet im Reich Gottes.“ (Lk 22,15f)

Wir können unsere Überlegungen zur Ikonizität der Liturgie hier anwenden: Die Bildhaftigkeit des Herrenmahls besteht zunächst einfach darin, dass es eben ein Mahl ist. Es ist die sakramentale Vorwegnahme des eschatologischen Heilsmahls. Die Eucharistie der Kirche bildet das Hochzeitsmahl des Lammes ab und schenkt unter wirksamen Zeichen daran Anteil. Der eschatologische Ausblick gibt hier einen eindeutigen Hinweis für das Verständnis der Feier. Wer den richtigen verstandenen Mahlcharakter der Eucharistie leugnet oder marginalisiert, der leugnet und marginalisiert die eschatologische Dynamik der Eucharistie, obwohl der Ausblick die Frage eindeutig beantwortet, und er verabschiedet sich aus der Bildwelt der Verkündigung Jesu. Es ist in diesem Licht auch alles anderer als ein Zufall, dass der Auferstandene die Mahlgemeinschaft mit seinen Jüngern wieder aufnimmt und diese Mahlgemeinschaften eine wichtige Brücke zur Eucharistie der Kirche bilden.

Die Unterscheidung von Sinn- und Feiargestalt⁵³⁹ zeigt sich angesichts des eschatologischen Ausblicks in seiner ganzen Problematik. Dieser konstituiert ohne jeden Zweifel den Sinnhorizont der Feier. Aber im Blick auf die Metaphorik des eschatologischen Heilsmahls hält Jesus gerade die Praxis seiner Mahlgemeinschaften durch, die die Koinonia der anbrechenden Herrschaft Gottes sowohl abbilden als auch realisieren: Sie integrieren in diese Herrschaft. Damit aber bestimmt der selber metaphorische eschatologische Sinnhorizont nicht nur den *Sinn*, sondern entscheidend auch die *Gestalt* der Feier. Er etabliert ihre eschatologische Ikonizität. Im Agieren der Bilder ist damit auf einer ersten Stufe der Spielcharakter der Eucharistie gegeben.

⁵³⁹ Die aufgrund der Verdoppelung der Gestaltbegriffs logisch nicht konsistent ist, es sei denn, man will einen Dualismus vertreten, in der der Sinn der Feier nicht *in* der Feier erscheint. Dann könnte man ihn als für sich gestaltbildend begreifen. Nur, wo erscheint er dann? Als platonische Idee dem reinen Geist? Will man aber, das „Gehalt“ und „Gestalt“ einen Zusammenhang bilden, dann kann man den Gestaltbegriff nicht verdoppeln, will man nicht in die Sinnlosigkeit geraten. – Vgl. zur Begrifflichkeit: Hans-Bernhard Meyer, Eucharistie: GdK 4. 1989, 445f. Das von Meyer Intendierte bleibt von grösster Bedeutung. Er findet jedoch nicht zu einer logisch befriedigenden Begriffsbildung. Dies hängt zusammen mit der unzulänglichen Bearbeitung des Fragenkreises, dem wir in unserer Studie nachgegangen sind. Die Bestimmung der zur Gestalt integrierenden Handlungsform der Liturgie als Spiel mit all den Implikationen, die wir herausgearbeitet haben, ist die Voraussetzung dafür, das von Meyer Intendierte in konsistenterer Form zu entwickeln.

Die Situation jenes Abends ist jedoch eine besondere. Die Situation ist im Blick auf die anbrechende Gottesherrschaft nicht mehr offen. Jesu Verwerfung zeichnet sich in aller Deutlichkeit ab. Sie ist mehr als eine bloße Möglichkeit. Sie steht unmittelbar bevor und dies ist offensichtlich. Das „Projekt“ der Gottesherrschaft steht damit vor der Alternative, entweder, statt Verwirklichung eschatologischer Barmherzigkeit zu sein, sich zum Gericht zu wandeln oder sich mitten durch die Verwerfung Jesu hindurch zu vollziehen. Dass Jesus seine Mahlpraxis genau angesichts dieser Verwerfung durchhält, zeigt, dass er für die zweite Möglichkeit optiert. Aber dies muss sich in diesem Mahl selber ausdrücken. Denn der Durchgang zum eschatologischen Heilmahl führt jetzt einzig durch die Enge der Verwerfung Jesu. Indem Jesu sie annimmt im Blick auf die kommende Herrschaft Gottes, wird sie selber zum Heilsgeschehen. Wir haben gesehen, wie die Möglichkeit der Deutung der Verwerfung Jesu in seiner Hinrichtung als eschatologische Erneuerung des Bundes oder als Sühne in der eschatologischen Transformation des Heiligkeitskonzepts seinen Grund hat.

Die so zum Heilsgeschehen gewandelte Verwerfung Jesu ist der Zugang zum eschatologischen Heilmahl. Der Gedächtnisbefehl trägt den Jüngern die Feier des eucharistischen Mahles im Horizont der Dynamik auf seine eschatologische Verwirklichung auf. Es kann nur gefeiert werden, wenn der allein im Tod Jesu offenbleibende Zugang nun seine Feier entscheidend bestimmt, und zwar im Sinne seiner realen Vergegenwärtigung. Seine eschatologische Dynamik gewinnt dieses Mahl jetzt durch seinen konstitutiven Bezug auf den Tod Jesu.⁵⁴⁰ Genau dieser Bezug drückt sich in Jesu Deutung der Mahlgaben Brot und Wein bzw. Kelch aus.

5. Synthesis: Die radikale Ästhetik des eschatologischen Heilmahls Jesu

Mit diesem, sich als ein solches im Gedächtnisbefehl manifestierenden, Stiftungsgeschehen vollendet sich ein Zusammenhang, der sich im Licht unserer Fragestellung als ein schlechterdings revolutionäres Geschehen zeigt. So wie schon die

⁵⁴⁰ Es ist eine alte Frage, ob es einen Typus der Eucharistiefeier gab, der nicht durch diesen Bezug auf den Tod Jesu bestimmt war, sondern ausschliesslich eschatologisch. Wir müssen die Frage hier nicht historisch beantworten. Jedoch können wir sagen: Wenn es einen solchen Typus tatsächlich gab, dann war er sachlich ebenso allein durch das Pascha Jesu ermöglicht, wenn dies auch in der Feier zurücktrat, wie der Feiertyp, bei dem der Bezug ausdrücklich wurde. Jedenfalls ist letzterer Typus immer auch eschatologisch bestimmt. Es gibt keine christliche Eschatologie ohne das Pascha. Selbst wenn es unterschiedliche Akzentsetzungen gegeben haben mag, sollte man sich vor der Isolation bestimmter Topoi und ihrer Konstruktion in der Gestalt von Typen als Historiker hüten. Wir wissen zu wenig, als dass wir *auf der historischen Ebene* vorschnell solche Systematisierungen vornehmen sollten. Etwas anderes ist es, auf Grund eines historischen Befundes, der genügend bestimmt ist, eindringlich seine innere, sachliche Logik herauszuarbeiten, wie wir es hier versuchen.

Derogation und eschatologische Neuinterpretation der Reinheitshalacha die religiöse Landschaft der Gegenstandswelt grundstürzend veränderte, so auch die Stiftung der Eucharistie.⁵⁴¹ Die Hinrichtung Jesu, ein an sich vollkommen unkultisches Geschehen, wird aufgrund der Neuformulierung des Heiligkeitskonzepts als Kultgeschehen gedeutet. Dies hatten wir gesehen. Vergegenwärtigt wird dies in einer rituellen Handlung, die auf Grund ihrer Ritualität und ihres Gottesbezugs wiederum – wie schon bei Paulus – phänomenologisch und anthropologisch nur als Kult oder als Kultäquivalent zu verstehen ist und die wiederum mit der Erscheinungsgestalt des kultisch Üblichen vollständig bricht: Jesus deutet eine grausame, blutige Hinrichtung kultisch um, dargestellt und vergegenwärtigt wird sie in der – nur in dieser Hinsicht! – „Harmlosigkeit“ einer festlichen Mahlzeit, in einer Kontrastästhetik zum blutigen Kult. Diese Mahlzeit ist die zeichenhaft-wirksame Vorwegnahme des eschatologischen Freudenmahls, aber sie lebt konstitutiv aus dem Tod Jesu – unblutig dargestellt und vergegenwärtigt in den Mahlgaben von Brot und Wein. Das ist ein höchst paradoxes, unauflöslich heiter-ernstes Spiel, das in seiner Kontrastästhetik Kult profaniert, um einer neuen eschatologischen Erscheinung des Heiligen – dem Heilsmahl der andrängenden Gottesherrschaft – Raum zu geben.

Wir können ein Ergebnis formulieren: Wir haben von Paulus zu Jesus zurückgefragt. Was wir entdeckt haben, ist eine grosse Kontinuität in wesentlichen Strukturen. Wir haben stillschweigend methodisch so getan, als ob wir mit dem paulinischen Herrenmahl und dem letzten Mahl Jesu gleichsam getrennte Phänomene betrachten. Gerade dadurch ist uns die Kontinuität der Strukturen in besonderer Weise deutlich geworden. Es besteht nicht nur ein faktischer genetischer Zusammenhang, sondern das paulinische Herrenmahl trägt den revolutionären Logos der Stiftung Jesu weiter.

⁵⁴¹ Darauf macht z.B. aus der Sicht des Soziologen, der nach den Bedingungen für den historischen Erfolg des Christentums fragt, Franz-Xaver Kaufmann aufmerksam. Die Kategorialität der Deutung wäre zu überprüfen, das Phänomen ist richtig benannt: „Schliesslich sei ein Gesichtspunkt erwähnt, auf den vor allem die Religionstheorie René Girards aufmerksam macht. Die Überwindung der Blutopfer. Berücksichtigt man, dass alle Tieropfer mit intensiven Geruchserfahrungen verbunden waren, welche affektuelle Erregungszustände stimulierten, so ist die Vergeistigung des Religiösen, die schon bei den jüdischen Propheten angelegt war, als ein zivilisatorischer Quantensprung zu werten (...) In dieser Perspektive erhalten die Worte Jesu: ‚Das ist mein Fleisch ... das ist mein Blut‘ einen uns heute kaum mehr verständlichen, nämlich die Fleisch- und Blutopfer überwindenden Sinn. Die Eucharistie als gemeinschaftliche Erinnerung des Todes Jesu brachte somit eine unblutige Ästhetik zum Tragen, deren zunehmende kulturelle Plausibilität im Kontext des Hellenismus einer genaueren Prüfung wert wäre.“ Kaufmann, Kirchenkrise (2011), 36. Wir versuchten, die theologische Logik dieser Revolution der religiösen Ästhetik angemessener durchsichtig zu machen.

Man kann – mit dem von Franz-Xaver Kaufmann gegebenen Stichwort – sagen, dass sich dieser Logos in einer wiederum revolutionären religiösen Ästhetik artikuliert. Wir haben sie im Zusammenhang der Üblichkeiten der kultischen Umwelt ihres Erscheinens als kontrastive Profanierung in der Form des Spiels bestimmt. Diese grundstürzend neue Ästhetik etabliert die Ikonizität der rituellen Kernhandlung christlicher Liturgie in der Feier der Eucharistie als sakramentale Antizipation des eschatologischen Heilmahls bzw. seiner Metaphorik. Diese Antizipation formt Sinn und Gestalt der Feier. Sie ist dauerhaft eröffnet durch die gedenkende Vergegenwärtigung des Heilstodes Jesu. Nur durch diese schmale Tür bleibt der Weg in die andrängende Herrschaft Gottes angesichts der Verwerfung Jesu offen. Dieser Heilstod wird von Jesus selbst als ein kultisches und so kultbegründendes Geschehen gedeutet. Dies ist vollkommen paradox, gewinnt aber Plausibilität auf dem Hintergrund des von Jesus radikal personalisierten Heiligkeits- und Reinheitskonzepts. Nicht mehr allein auf Grund äusserer Bedingungen kann etwas kultisches Geschehen sein, sondern durch die proexistente Hingabe des personal Heiligen, durch die die eigene Verwerfung übernehmende Hingabe Jesu. Auch die profanierende Ästhetik des ernst-heiteren liturgischen Spiels ist keine Verabschiedung des Heiligen, sondern konstituiert einen neuen Raum seines Erscheinens. Auch hier gilt: So lange der revolutionäre Charakter der rituellen Kernhandlung – die Schlichtheit der Mahlhandlungen „nehmen, danken, brechen, austeilen“ – als Kernstruktur integriert erhalten bleibt und das Bewusstsein dafür, dass es auf sie entscheidend ankommt, kann und darf dieses Geschehen auch wieder in seiner Entfaltung und Deutung Züge des Kults annehmen. Denn in seiner Ritualität und in seinem Gottesbezug ist es kultäquivalent und in diesem Sinne ist Jesus Stifter einer neuen Gestalt des Kults. Diese Stiftung löscht die anthropologische Grammatik des Kults nicht aus, sondern befreit sie aus einer entfremdeten Gestalt.

Was wir hier erarbeitet haben, ist ein *theologisches* Verständnis für die Tatsache, dass die früheste Kirche in ihrer Liturgie so zurückhaltend in der Verwendung kultischer Terminologie und kultischer Konzepte ist, obwohl solche – in einer höchst eigentümlichen Weise transformiert – doch eine so bedeutsame Rolle spielen, und die mit „Spiritualisierung“, „Vergeistigung“ oder „Ethisierung“ nicht recht gefasst ist, die sich andererseits in keiner Weise linear aus den Vorgaben der Umwelt ableiten lässt. Wir haben es weder mit einem blossen Archaismus noch mit der vorsichtigen Vermeidung von Missverständnissen zu tun, sondern mit einer theologisch höchst

substantiellen Angelegenheit, die bei Paulus soteriologisch und christologisch begründet, bei Jesus aber zutiefst mit der Verkündigung der andrängenden Herrschaft Gottes verbunden ist. „Kult“ wird hier in einer ganz neuen und paradoxen Weise gerade zum „*heiligen*“ Spiel, indem es – gegenüber der Umwelt – *profanierend*, die Ikonizität der Metaphorik des eschatologischen Heilmahls etabliert und den Zugang dazu dauerhaft in der gedenkenden Vergegenwärtigung des Heilstods des *personal Heiligen* begründet sein lässt.

VIII. Der Ernstfall kultischen Handelns: die Kategorie Opfer

Die Konsequenzen dieser Sicht im Blick auf die entscheidende kultische Kategorie des Opfers können und müssen jetzt noch abschliessend skizziert werden. Denn das Opfer ist der Ernstfall kultischen Handelns. Hier entscheidet sich schlussendlich das Verhältnis von Spiel und Kult.

Unsere Eingangsthese, die der Positionsmarkierung für ihre weitere Entfaltung und Klärung dient, lautet: *Es ist kein Sündenfall gegenüber der Stiftung Jesu und der massgeblichen Weitertradierung dieses Konzepts durch Paulus, wenn bereits die Didache den Begriff θυσία im Zusammenhang der Eucharistie verwendet. Spielcharakter und Ikonizität geben auch hier den entscheidenden Hinweis zu einem angemessenen Verständnis.*

Wir haben diese Perspektive bereits bei unserer spieltheoretischen Auslegung des „Supplices“ aus dem Canon Romanus angedeutet. M.E. führt die Unterscheidung, um die sich die dogmengeschichtlichen Debatten drehen, ob hier gar kein Opfer, ein reines Wortopfer (Lobopfer des Eucharistiegebets selbst), ein Speiseopfer (Brot und Wein / Kelch) oder die Darbringung von Leib und Blut Christi stattfindet (wie es das Konzil von Trient verbindlich formuliert),⁵⁴² so lange in die Irre und zu unauflöslchen Aporien logischer und ökumenischer Art, als die revolutionäre Veränderung der *Handlungsform*

⁵⁴² DH 1751-1754. Der Klarheit halber hier noch einmal der Text der einschlägigen Canones:

Can. 1. Si quis dixerit, in Missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari: anathema sit.

Can. 2. Si quis dixerit, illis verbis: »Hoc facite in meam commemorationem« [Lc 22,19; 1 Cor 11,24], Christum non instituisse Apostolos sacerdotes, aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum: anathema sit [cf. *1740].

Can. 3. Si quis dixerit, Missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium; vel soli prodesse sumenti; neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere: anathema sit [cf. *1743].

Can. 4. Si quis dixerit, blasphemiam irrogari sanctissimo Christi sacrificio in cruce peracto per Missae sacrificium, aut illi per hoc derogari: anathema sit [cf. *1743].

kultischen Darbringungshandelns, so wie wir sie gerade angedeutet haben, nicht erkannt und durchgehend berücksichtigt ist.

1. Die gebrochene Dynamik der Darbringung

„Darbringung“, also die sich verleiblichende, öffentliche Äusserung der sich *übereignenden* Bindung an Gott, ist eine Basisstruktur religiöser Kommunikation. Die Väter des Konzils von Trient lagen keinesfalls falsch, wenn sie das Opfer – in welchem Sinn, muss allerdings genau geklärt werden! – für ein Erfordernis der Natur des Menschen hielten. Wir haben hier nicht religionswissenschaftlich zu überprüfen, ob es Religion ohne Opfer gibt und welche Bedeutung dies hätte. Es gilt jedenfalls: Wo sich im Vollzug seiner Religiosität der Mensch in irgendeiner Weise leibhafter, sozial-kommunikativer, öffentlicher Art Gott übereignet und / oder dies symbolisch darstellt, da konstituiert sich die Figur der Darbringung.

Weiter: Man kann nicht gut bestreiten, dass auf der Ebene der rituellen Kernsequenz der Eucharistie – nehmen, danksagen, brechen, austeilen – die Mahlgaben unter dem Dankgebet über Brot und Wein Gott „präsentiert“ werden. In dieser Präsentation werden sie aufgenommen in das Gedächtnis des Todes Jesu. Indem sie Gott gedenkend präsentiert werden, *repräsentieren* sie also nun die sich dem Vater übereignende, für alle Menschen stellvertretende Lebenshingabe Jesu, die durch diese Repräsentation fortan wirksam und zeichenhaft dargestellt wird und so den Zugang zur Antizipation des eschatologischen Heilsmahls vermittelt. Diese gedenkende Präsentation, die ja die Mahlgaben aus ihrer *unmittelbaren* Bestimmung zunächst herausnimmt, um sie ganz und gar von Gott her bestimmen zu lassen, ist nichts anderes als ein Darbringungsakt. Was sonst? Sie folgt seiner strukturellen, handlungslogischen Grammatik, denn sie bricht die *Unmittelbarkeit* der Bestimmung der Mahlgaben zum Verzehr auf Gott hin auf und gibt ihnen eine neue Deutung, indem sie die einzig gültige Darbringung eines Menschen vor Gott nun wirksam und zeichenhaft repräsentieren. Solche Umwidmung auf Gott hin ist so *selbst* ein Darbringungsakt. Aber *was* wird hier dann dargebracht? Und *wie* geschieht das, wenn hier etwas dargebracht wird, was selbst eine Darbringung, nämlich die Lebenshingabe Jesu, repräsentiert?

Wie man sieht, habe ich hier sehr bewusst den Begriff der *Übereignung* der Mahlgaben, so sehr er sich aufdrängt, vermieden. Denn jetzt beginnen die Paradoxien, in denen sich

die Revolution der Handlungs*form* und der mit dieser Revolution verbundenen inhaltlichen Bestimmungen äussert.

Zwar werden die Gaben präsentiert und in ihrer Bestimmung verändert und insofern werden sie tatsächlich dargebracht – sie werden jedoch dem Gebrauch nicht entzogen, sondern vollständig zu einem *neuen* Gebrauch bestimmt. Damit wird aber der Grundvorgang jedes Sakralisierungsvorgangs gebrochen: Einen Gegenstand kultisch heiligen, heisst, ihn gerade dem Gebrauch entziehen. Wenn dem Opfer ein Opfermahl folgt, dann ist das teilhaft: Ein Teil dessen, was dem Gebrauch entzogen worden ist, wird – oft in einem eigenen rituellen Akt – dem Gebrauch zurückgegeben. Aber zuerst muss eine wirkliche Übereignung erfolgen und damit eben ein Entzug für den Gebrauch. Im unmittelbar kultischen Kontext ist dann auch ein solches Mahl Ausdruck der durch das angenommene Opfer bewirkten gott-menschlichen Communion. So muss es jedoch auffallen, dass in der Kultstiftung Jesu dieses Moment des Entzugs überhaupt nicht sichtbar wird. Die anamnetisch qualifizierten Mahlgaben sind grundsätzlich und von vornherein zum *vollständigen* Gebrauch bestimmt.

Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt das Darbringungsmoment noch einmal unter phänomenologischem Gesichtspunkt, dann wirkt es wie fragmentiert. Es hebt ganz deutlich an, aber es vollendet sich nicht. Die Übereignung endet nicht im Entzug – und deshalb kommt sie gar nicht wirklich zustande. Es ist, als ob die innere Bewegungsrichtung des Darbringungsaktes plötzlich in die Gegenrichtung umschlägt und unter Überspringung des Entzugs sofort zur Communion übergeht und darin eben vollständig, ohne jeden Vorbehalt.

2. Der Gegenstand der Darbringung

Was wird hier eigentlich dargebracht? Tatsächlich muss – wenn unsere Analyse bisher richtig war – diese Frage bereits im Blick auf das Stiftungshandeln Jesu gestellt werden, nicht erst für die Liturgie-, Theologie- und Dogmengeschichte mit ihren verschiedenen Antworten: Wortopfer, Darbringung von Brot und Kelch / Wein, schliesslich von Leib und Blut Christi. Alle diese Antworten treffen richtige Momente, alle sind isoliert voneinander missverständlich und führen in handlungslogische Aporien. Diese Aporien sind kurz freizulegen.

Das Wortopfer kann, wie in frühester Zeit geschehen, akzentuiert werden, weil es den Sinn der Handlung allererst determiniert. Das jedoch von der Präsentation der Mahlgaben ablösen zu wollen, ist handlungslogisch sinnlos, weil es sich konstitutiv auf diese bezieht. Diese Vorstellung würde bedeuten, das Lobopfer „nach oben“ als Gebet *über* Brot und Wein, „nach unten“ zur halbmagischen, jedenfalls produktiv-herstellenden Konsekrationshandlung zu machen. Es wäre dann in seiner Doppelsinnigkeit Lobopfer und zugleich Instrument einer Herstellung. Das Lobopfer, das in seiner Intentionalität eigentlich zweckfrei auf Gott zielen sollte, wird genau darin aufgehoben, denn unter der Hand dient es instrumentell der Eucharistisierung der Mahlgaben. Denn diese werden ja nicht selbst in die Bewegung der Darbringung einbezogen, sondern lediglich bereitgestellt, damit an ihnen, unter dem davon isolierten Lobopfer, etwas geschieht. Was im ersten Augenblick ökumenisch so verträglich aussieht, erweist sich nicht nur unter dieser Hinsicht als Bumerang.

Vermieden werden kann dies nur, wenn in den Darbringungsvorgang Brot und Wein / Kelch einbegriffen sind. Denn dann werden sie nicht *unter* dem Darbringungsvorgang „instrumentell manipuliert“, sondern *im* gedenkenden Lobopfer vor Gott präsentiert. Jedoch ist auch noch die Vorstellung einer integralen Darbringung von Brot und Kelch mit dem Eucharistiegebet unzulänglich, wenn man sie – wie im ersten Fall – aus ihrem Kontext isoliert. Eine solche Vorstellung führt dann zu einem für sich stehenden Speiseopfer, das sich in sich selbst vollendet. Diese Vorstellung ist schon als solche in einem christlichen Zusammenhang schwer nachzuvollziehen, undenkbar ist die Vorstellung eines solchen, sich in sich rundenden Opfers aber vollends im Zusammenhang des Eucharistiegebets, das das Realgedächtnis des einen und einzigen Opfers Christi vollzieht. Innerhalb des unmittelbaren Kontextes des Opfergedächtnisses taucht plötzlich ein weiteres Opfer auf. Welchen Sinn soll das haben?

3. Opfer der Kirche?

So wie die Isolation des Wortelements von den Mahlgaben im Darbringungsgeschehen zu Aporien führt, so also offensichtlich auch die Isolation der Darbringung von Brot und Kelch im Kontext des Eucharistiegebets, wenn wiederum der konstitutive Bezug des Eucharistiegebets *als Darbringung* über sich hinaus auf das Pascha Christi nicht beachtet wird. Dieser Bezug drückt sich aus im „*memores offerimus*“, nicht nur als einer Formel, sondern als einer Basisstruktur eucharistischen Betens. In, mit und unter

der Darbringung geschieht die gedenkende Vergegenwärtigung des Pascha Christi. Beide sind miteinander verschränkt. Die Darbringung der Kirche vollendet sich nicht in sich und aus sich, sondern in der Vergegenwärtigung des Pascha Christi. Nur in diesem Sinn *kann* gesagt werden, aber genau in diesem Sinn *muss* auch gesagt werden, was schon Cyprian⁵⁴³ klar und eindringlich formuliert hat und was das Konzil von Trient verbindlich aussagt, dass die Kirche Subjekt einer Darbringung von Leib und Blut Christi ist.

Diese Aussage ist notwendig, aber sie ist auch schwersten Missverständnissen ausgesetzt, wenn sie in ihrem Sinn nicht genau genug verstanden wird. Abzuwehren ist zunächst ein vulgärkatholisches Verständnis der Aussage. Dieses Missverständnis ist jedoch gerade ex negativo ausserordentlich aufschlussreich.

Es steht, natürlich in der Gestalt der Abweisung, auch hinter der bereits kurz nach Promulgation geäußerten Kritik an den neuen Hochgebeten insbesondere von lutherischer Seite. Diese Kritik ist bis heute nicht verstummt. Sie besteht im Kern in dem Vorwurf, die neuen Hochgebete (zwei bis vier) seien ökumenisch gerade nicht verträglicher als der sog. Canon Romanus, sondern verschärften sogar noch die

⁵⁴³ Der Befund bei Cyprian in der bekannten ep. 63 ist überaus klar, insbesondere wenn man den Zusammenhang des Textes beachtet. In diesem Zusammenhang scheint überall das liturgische „memores offerimus“ durch. Ich gebe drei Kernstellen, die in ihrem logischen Zusammenspiel die Darbringung von Leib und Blut Christi eindeutig machen. Allerdings müssen diese Texte in der rechten Weise interpretiert werden. Für eine solche Interpretation erarbeiten wir hier den sachlichen Rahmen. – Übersetzung BKV.

Aus Kap. 11: „Da also weder der Apostel selbst noch ein Engel vom Himmel etwas anderes verkündigen oder lehren kann, als was Christus ein für allemal gelehrt und seine Apostel verkündigt haben, so wundere ich mich sehr, wie man sich erlauben kann, im Widerspruch mit der evangelischen und apostolischen Lehre an manchen Orten Wasser im Kelche des Herrn darzubringen, da es allein das Blut Christi nicht darstellen kann.“

Aus Kap. 14: „Denn wenn wir bei dem Opfer, das Christus dargebracht hat, nur Christus folgen dürfen, so müssen wir doch sicherlich auch das befolgen und tun, was Christus getan und zu tun befohlen hat.

Wenn es aber nicht einmal erlaubt ist, die geringsten von den Geboten des Herrn zu verletzen, ein wieviel größeres Unrecht ist es dann, so bedeutende, so wichtige Gebote, die gerade mit dem Geheimnis des Leidens unseres Herrn und unserer Erlösung so innig zusammenhängen, zu brechen oder auf Grund menschlicher Überlieferung in etwas anderes umzuändern, als was von Gott angeordnet ist! Denn wenn Christus Jesus, unser Herr und Gott, selbst der höchste Priester Gottes, des Vaters, ist und sich selber dem Vater als Opfer dargebracht und geboten hat, daß dies zu seinem Gedächtnis geschehe, so vertritt doch sicherlich nur jener Priester in Wahrheit Christi Stelle, der das, was Christus getan hat, nachahmt, und er bringt in der Kirche Gott, dem Vater, ein wahres und vollkommenes Opfer nur dann dar, wenn er es in der Weise tut, wie er sieht, daß Christus selbst es dargebracht hat.“

Aus Kap. 17: „Und weil wir seines Leidens bei allen Opfern Erwähnung tun – denn das Leiden des Herrn ist ja das Opfer, das wir darbringen –, so dürfen wir nichts anderes tun als das, was er getan hat. ...“

Die Formulierung „denn das Leiden des Herrn ist ja das Opfer, das wir darbringen“ ist unmittelbare Interpretation des „memores offerimus“.

ökumenische Problematik. In die Struktur eucharistischen Betens gehe nun mittelalterlich-scholastisches Eucharistiedenken unmittelbar ein und stelle nicht mehr allein den problematischen Deutungsrahmen des Textes dar. Dies werde insbesondere in der vor den *verba testamenti* gestellten Gabenepiklese deutlich. Dies lasse den Vorgang nun eindeutig so verstehen, dass der konsekratorische Vorgang vor der Darbringungsbitte liege. Damit aber würde skandalöserweise die Darbringung von Brot und Kelch als Darbringung von Leib und Blut Christi verstanden – also genau als das, was den reformatorischen Protest gegen das katholische Messopfer ausgelöst habe.

Erinnert sei noch einmal daran, dass das Konzil von Trient die Aussage, dass die Kirche tatsächlich Subjekt einer Darbringung von Leib und Blut Christi sei, mit höchster Verbindlichkeit vorgetragen hat. Allerdings ist genau zu beachten, wie das zu verstehen und wie es ganz sicher *nicht* zu verstehen ist. Dabei geht es uns hier nicht um eine dogmatische Interpretation der Aussage des Tridentinums, sondern um die Klärung seiner liturgietheologischen Grundlagen.

Man kann mit Fug und Recht sagen: Die lutherische Kritik ist tatsächlich die Spiegelung eines vulgärkatholischen Missverständnisses der Messopferlehre, das nicht selten anzutreffen ist. Dieses problematische und zu primitive Verständnis beinhaltet die Vorstellung, dass, als zwei zu unterscheidende Momente, die Mahlgaben zunächst einmal konsekriert würden, um sie dann in einem zweiten Schritt darzubringen. Die lutherische Kritik an den neuen Hochgebeten liest die Texte genau im Licht einer solchen Vorstellung: erst Konsekration, dann Darbringung – skandalöserweise dann von Leib und Blut Christi.

Verfehlt wird in diesem falschen Verständnis zum einen insgesamt die Handlungsform der Eucharistie in schwerwiegender und entstellender Weise. Verfehlt wird weiterhin die Verschränkung von Gedächtnishandeln und Darbringung mit dem konsekratorischen Vorgang. Tatsächlich aber ist mit diesem ins Leere gehenden falschen Verständnis offen, was eigentlich genau Gegenstand der Darbringung ist. Denn diese Frage ist mit dem richtigen Hinweis auf die Aussage von Trient noch nicht abschliessend beantwortet, sondern findet ihre Klärung erst durch den gerade benannten Zusammenhang von Handlungsform und Aktgefüge.

Die Auflösung von Konsekration und Darbringung in zwei zu unterscheidende Momente macht die Konsekration zu einem instrumentellen, herstellenden Akt. Er dient

dann sozusagen zur Bereitstellung des Opfergegenstands. Es ist offensichtlich, dass eine solche Deutung die Vorstellung von einer – wenn auch unblutigen – Wiederholung des Opfers Christi unmittelbar befördert, und zwar jenseits der numerischen Einheit des einen und einzigen Opfers Christi. Überdies legt die Selbstmächtigkeit des Darbringungsvorgangs, die ja aus dem Vollzug der Konsekrationsvollmacht unmittelbar folgt, nahe, die Darbringung der unblutigen Wiederholung des Opfers Christi dann auch der Kirche zuzuschreiben. Aus diesem verfehlten Verständnis der eucharistischen Handlungslogik folgt dann unmittelbar die Vorstellung von der Messe als einem stets zu erneuernden guten Werk mit seinen garantierten Messfrüchten – als *opus operatum* nicht im Sinne der authentischen Lehre, sondern ihres Missverständnisses in der reformatorischen Kritik.⁵⁴⁴

Die anamnetische Bedeutung des Gesamtvorgangs als konstitutiver Teil seiner Handlungslogik, wie sie sich im „*memores offerimus*“ ausspricht, ist zudem übersehen oder in seiner Bedeutung marginalisiert. Damit aber zerfällt der richtig gedachte Bezug zum Ursprung. Auch hier ist die Konsequenz die Vorstellung von einer selbstmächtigen Wiederholung des Opfers Christi. Überhaupt zerfällt hier das Verständnis des Gesamtvorgangs in einer fatalen Weise in seine Einzelmomente: Das integrale Verständnis der Eucharistie fliegt zentrifugal auseinander.

4. Die spieltheoretische Deutung von Darbringung und Opfer

Wenn wir den gordischen Knoten der Fehldeutungen mit einem Streich durchschlagen wollen, dann gilt es, genau dieses integrale Verständnis und seine Einheit wiederzugewinnen, indem wir es auf die elementaren Daten des Handlungsvorgangs und seine elementaren theologischen Momente zurückführen. Tatsächlich führt uns dieses Verständnis auch unmittelbar zurück zur Stiftung Jesu und zu ihrem spieltheoretischen Verständnis.

1. Der Kern des *dogmatisch* verbindlichen Gehalts der Eucharistie als Opfer der *Kirche* hat seine Wurzeln *liturgietheologisch* in der Darbringung der Mahlgaben

⁵⁴⁴ Der Verfasser hat sich immer wieder gefragt, wie es dahin kommen konnte, dass ein Begriff, der gerade auf die Handlungsmächtigkeit Gottes im liturgischen Geschehen zielt, das liturgische Geschehen also gerade unabhängig vom Werk des Menschen macht, von reformatorischer Seite so radikal missverstanden werden konnte, dass er mit seinem eigentlichen dogmatischen Sinn schlechterdings nichts mehr zu tun hatte. Dies ist ausserordentlich aufschlussreich. Denn dieses radikale Missverständnis wird sofort durchsichtig, wenn man sich die verfehlte Handlungslogik vergegenwärtigt, die die Reformatoren als durchschnittliches Verständnis einer durchschnittlichen Praxis antrafen.

als einem Elementarvorgang religiöser Kommunikation. Die Vermeidung einer solchen Deutung führt sofort zu Aporien: Werden die Gaben nicht schlussendlich dargebracht (nämlich spätestens, wenn über sie das Eucharistiegebet gesprochen wird), insofern sie für die eucharistische Feier bereitet werden, dann ist die handlungslogische Alternative die Bereitstellung zu einer technisch-instrumentellen Manipulation – der produktiven „Herstellung“ eines Sakraments.

2. Der Kernvorgang der Darbringung wiederum besteht in der Präsentation der Mahlgaben vor Gott und im Durchbrechen ihrer unmittelbaren Bestimmung zum Genuss durch die Neubestimmung ihrer Bedeutung. In diesem genau begrenzten Sinn werden sie ihrer normalen Bestimmung und Bedeutung entzogen, ohne jedoch Gott dauerhaft übereignet zu werden. Wir sprachen deshalb oben von dem in gewissem Sinn fragmentierten Charakter der Darbringung.
3. Die Neubestimmung der Bedeutung besteht in der *anamnetischen Qualifizierung* der Gaben. Einbezogen in das Gedächtnishandeln der Kirche, das dem Stiftungshandeln Jesu und seinem Gedächtnisbefehl folgt, werden sie nun bestimmt durch den konstitutiven Bezug auf das Pascha Christi.
4. Durch ihre anamnetische Qualifizierung werden die Mahlgaben zu *Bildern* von Leib und Blut Christi. Eine entsprechende Terminologie ist in der alten Kirche fast durchweg anzutreffen. Es ist an dieser entscheidenden Stelle daran zu erinnern, dass die Bilder aus sich ontologisch schwach sind und dass das Agieren von Bildern nichts anderes ist als Spiel.
5. Die *Ikonizität* des Geschehens stellt dieses in die strengste denkbare Relation zum Urgeschehen – ohne dieses sind die Bilder als Bilder *schlicht nichts*, sie bestehen nur in dieser ikonisch-zeichenhaften Relation.
6. Was also wird dargebracht? Die Frage kann nun endlich beantwortet werden. Sofern die Kirche Subjekt des Geschehens ist, *sofern sie also selbstmächtig handelt, bringt sie im strikten Sinn niemals etwas anderes dar als Bilder*, nämlich die *Figuren* von Leib und Blut Christi. Ihr Opfer ist nichts anderes als das Kinderspiel (im Sinne des schon Erarbeiteten) eines anderen Opfers – der Kreuzeshingabe Christi. Dieser Vorgang steht im Kontext des wiederum spielenden – weil bildhaft-darstellenden – Ausblicks auf die wirkliche Koinonia, die sich in der Metaphorik des eschatologischen Heilsmahls ausspricht. In einem Spiel mit den Bildern des Heils besteht ihr ganzes „Werk“. Dies aber ist ihr

aufgegeben. In dieser ikonischen Sicht, die für die Väter der Kirche in ihrem Kern eine bare Selbstverständlichkeit gewesen wäre, erweist sich die Gegenüberstellung von reinem Wortopfer, der Darbringung von Brot und Kelch oder Leib und Blut als alternative Möglichkeiten der Deutung als unzulänglich, solange man von der Ikonizität des Geschehens absieht.

7. Die Gestimmtheit dieses Spiels ist die des heiteren Ernsts, durchstrahlt von einer tiefen Freude. Ernst liegt im konstitutiven Bezug auf die Hinrichtung Jesu am Kreuz. Heiterkeit in der Gelöstheit durch die österliche Überwindung des Todes, Freude in der Antizipation der Koinonia des eschatologischen Heilsmahls. Im Spielfeld dieser Pole sind natürlich eine Fülle individueller und epochaler Akzentsetzungen legitim.
8. Brot und Wein / Kelch als Figuren von Leib und Blut Christ drängen auf Erfüllung in der Gegenwart des Heils, das nur zugänglich ist durch die enge Pforte des Todes und der Auferstehung Christi, d.h. durch die sich im Ritus der Eucharistie der Kirche je erneuernde reale Teilhabe daran. So wird die Darbringung der Kirche in sich paradox, und so erklärt sich der auf der phänomenologischen Ebene sich zeigende fragmentarische Charakter. Denn die Darbringung der Kirche, sofern sie allein ihre Handlung ist, ist innerlich nicht vollendbar. Sie hebt an – doch sie endet in der Nichtigkeit des mimetischen Scheins, wenn Gott sie nicht ergreift und vollendet. Denn sie selbst kann ja immer nur die Bilder des Heils darbringen. Aber diese Bilder wollen Gegenwart, die sie in keiner Weise produktiv herstellen kann. Sie hängen ohne das Handeln Gottes quasi „in der Luft“. Die durch den Ordo gewährte konsekratorische Vollmacht des Priesters ist keine Gegeninstanz. Der Priester wird durch sie nicht der selbstmächtige Erzeuger der Eucharistie. Das wäre entweder Magie, die meint, Gott zwingen zu können, oder die kranke Phantasie eines narzistisch aufgeblähten Grössenselbst. Der Ordo garantiert lediglich, dass anlässlich des eucharistischen Betens der Kirche Gott handelt. Auch der priesterliche Vorsteher der Eucharistie ist in seinem Handeln Instrument und Ikone – nicht mehr und nicht weniger. Die Gegenwart des Heils schenkt Gott allein, indem er die Instrumente ergreift (und sie darin überhaupt erst zu Instrumenten macht) und die Bilder des Heils mit seiner Gegenwart erfüllt.
9. *Deshalb* muss die Kirche über den Gaben von Brot und Wein den Geist anrufen, den Geist, der in der oikonomia des Heils die Gegenwart des Heils vermittelt.

Deshalb wird im Canon Romanus die Darbringung der Kirche durch den Engel enteignet, um gerade so – und nur so! – vollendet zu werden. Darin vollendet sich der konsekratorische Vorgang. Ein Teil der klassischen Dogmatik hatte völlig richtig gesehen, wenn dort gesagt wurde, dass in der Konsekration selbst und der darin geschehenden Erhöhung der Gaben das Opfer bestehe. Sie hatte dabei allerdings den Zusammenhang des Handelns, insbesondere die Bedeutung der Anamnese, zu wenig beachtet, so dass sich neue Aporien einstellten. Aber im Prinzip ist dieser Gedanke punktgenau: Die Darbringung der Kirche vollendet sich, wenn die anamnetisch qualifizierten Gaben, die dadurch zu Bildern und Figuren des Heils geworden sind, epikletisch mit Gegenwart erfüllt werden, sich also das konsekratorische Geschehen vollendet. Deshalb ist auch richtig, wenn etwa der „Katechismus der katholischen Kirche“ die Konsekration am Doppelmoment von *verba testamenti* und Epiklese festmacht, wenn nur die Momente nicht wiederum isoliert werden (und damit zu halbmagischen Machtworten degenerieren), sondern der handlungslogische Zusammenhang beachtet und das Doppelmoment als Polarität in einem übergreifenden Zusammenhang eucharistisch betenden Sprachhandelns betrachtet wird. Im Blick auf die Hochgebete II–IV (resp. des durch sie etablierten Hochgebetstyps) wird die Bedeutung der Abfolge dieser Pole dann erheblich relativiert.

10. Die Darbringung der Kirche, die konstitutiv im Wort geschieht, die, anamnetisch qualifiziert durch das Wort, immer nur die Typen, Figuren und Bilder von Leib und Blut Christi in Brot und Kelch darbringt, vollendet sich also niemals durch sich selbst, sondern dadurch, dass ihr Handeln von Gottes Handeln ergriffen wird. Dies kommt in der Epiklese oder in der epikletischen Dimension ihrer eucharistischen Betens zu sich. Wir erkennen – wie bereits gesagt – das Spiel als Handlungsform dieses Geschehens. Wir erkennen weiter das instrumentalursächliche Zeichenhandeln als Struktur der Handlungsform des liturgischen Spiels. In der Vergegenwärtigung des Heils, in der Konsekration der Mahlgaben, deren die Kirche aus sich *nicht* mächtig ist, vollendet sich aber dennoch wirklich *ihre* Darbringung. Denn die Vergegenwärtigung des Heils tritt nicht additiv hinzu, sondern erfüllt ja gerade die Darbringung selbst – die Darbringung der Gegenwart heischenden Bilder. Insofern *kann nicht nur*, will man nicht, wie gezeigt, in handlungslogische Aporien geraten, sondern es *muss sogar* gesagt werden, dass die Kirche tatsächlich, in diesem genau bestimmten

Sinn, Leib und Blut Christi darbringt. Sie bringt sie dar als nun mit der Gegenwart des Heils erfüllte Bilder des Heils. Auch diese Sicht wäre noch problematisch, würden wir nicht andauernd den Zusammenhang der Handlungsform, also des Spiels, beachten. Wir dürfen uns das epikletisch-konsekrationale Element in keiner Weise als ein Hinzutreten, als bloße Vollendung einer linear-produktiven Handlung vorstellen: Die Kirche hebt darbringend an, Gott vollendet die Handlung in der Weise eines linearen Fortschreitens. Dies wäre wieder ein Missverständnis. Tatsächlich werden – noch einmal – Bilder mit Gegenwart erfüllt.

11. Das Agieren dieser Bilder zielt auf *Involvierung*: Indem die Kirche darbringt, wird sie in die Gegenwart des Paschamysteriums einbezogen. Ihre Darbringung vollendet sich in der Gegenwart des einen und einzigen Paschas Christi. Denn was sie tut, ist ja nichts weiter als die Agitation der Bilder dieses Geschehens, die im strengsten Sinn relativ sind auf das Urgeschehen. Die Darbringung der Kirche erfüllt sich in der Gegenwart des Heils und hebt sich darin auf. Die Bewegungsrichtung der Handlung schlägt dabei geradezu um. Sie zielt jetzt auf die Integration in diese Gegenwart. Genau darum betet sie auch wieder epikletisch. Darin besteht die koinoniale und ekklesiologische Dimension der Epiklese. Sie erbittet die Integration in die Selbstgabe Gottes, die total ist und nichts zurückbehält und die sich erfüllt im eucharistischen Mahl. Folgt man dieser Logik, dann gibt es numerisch letztlich nur ein einziges Opfer, nämlich das Opfer, das Jesus – unter Sprengung kultischer Logik, wie wir oben herausgearbeitet haben – am Kreuz dargebracht hat. Das in diesem Sinn spielende *Bildhandeln* der Kirche wird epikletisch in die Gegenwart, die die Bilder erfüllt, aufgehoben – und verschwindet damit als eigenständige Wirklichkeit. Das Opfer der Kirche ist so ein *wirkliches* Opfer, in dem vollen Sinn, wie es das Konzil von Trient definiert hat, gerade *indem es keinerlei Eigenständigkeit* gegenüber dem Opfer Christi besitzt. Denn die Darbringung vollendet sich in der Aufhebung, also genau dadurch, dass sie sich selbst enteignet wird, indem sie identisch wird mit dem vergegenwärtigten Pascha Christi. Die Kategorie der Darbringung jedoch, als Grundform religiöser Kommunikation, ist unverzichtbar, weil die Kirche sonst an Brot und Wein instrumentell handelt. Sie ist weiter nicht ablösbar von der Vergegenwärtigung von Leib und Blut Christi, weil sie sich sonst innerhalb des eucharistischen

Gebets zu einem eigenen Speiseopfer runden würde. Und sie ist schliesslich nur als Spiel verstehbar, weil nicht jeweils neu ein blutiges Opfer dargebracht wird, sondern alle Opfer enden in der epikletisch wirksamen Memoria des *einen* Opfers, einer Memoria, die nicht Schafe schächtet, sondern agiert mit den Figuren des Heils im antizipierenden Bildraum eschatologischer Koinonia.

Dem Mahl des Herrn eignet deshalb – wie es schon Thomas lehrt, wie wir es auch schon bei Theodor gefunden haben – ein dreifacher Zeitbezug, und zwar in einer unauflöslichen Verschränkung. Die Eucharistie, die den Feiernden die leibhaftige Gegenwart des Heils vermittelt, vermittelt diesen Zugang nur in und durch ihren konstitutiven Bezug auf das Pascha Christi und in und durch die Antizipation der absoluten Zukunft Gottes. Paulus hat es auf den Punkt gebracht: „Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt.“ (1 Kor 11,26): Die Proklamation des Todes hin auf das Kommen geschieht, *indem* gegessen und getrunken wird.⁵⁴⁵ Paradoxer geht es kaum.

IX. Rückblick und Fazit

Wir sind den Schicksalen des Heiligen im Christentum nachgegangen. Unser Ausgangspunkt war ein fundamentaler Einwand F.J.J. Buytendijks gegen den Spielcharakter des Kults. Buytendijk formulierte seinen Einwand gegen Huizinga. Unter Berufung auf Benvéniste hielt er den Begriff des Spiels für ungeeignet, um Kult zu beschreiben. Denn das Spiel sei eine profanierende Wirklichkeit. Es ent-heilige das ursprünglich Heilige. Kult aber ist doch jedenfalls gerade Umgang mit der Realität des Heiligen. Wir liessen uns dies auch noch einmal in einer eindringlichen Formulierung Giorgio Agambens erklären. Zuerst überprüften wir die These Buytendijks und fanden, dass sie zum einen logisch mangelhaft formuliert ist, dass sie zum zweiten eine

⁵⁴⁵ Man sollte sich streng an den Text halten. Seine Logik ergibt sich aus dem, was wir ausgeführt haben, und ist konsistenter Ausdruck der paulinischen Theologie des Herrenmahls. Man muss also nicht über einen vom Essen und Trinken abgelösten Verkündigungsakt spekulieren. Dies würde nur anzeigen, dass man bei einem relativ äusserlichen Verständnis des Vorgangs stehengeblieben ist. – Man muss sich hinsichtlich der Logik solcher Rede zu einer phänomenologisch sensiblen Naivität erziehen, um die ungeheuren Kühnheiten des Sprechens der frühen Christen neu wahrzunehmen. Durch gewohnten Gebrauch werden diese Kühnheiten überdeckt. Aber die Rede von einem Hochzeitsmahl, dessen Bräutigam ein geschlachtetes Lamm ist, das, trotz seiner Schächtung, lebt, ist schon auf der metaphorisch-literarischen Ebene kühn. Macht man sich dann weiter klar, dass diese Schächtung eine Hinrichtung kultisch metaphorisiert, die an sich ein völlig unkultisches, geradezu antikultisches Geschehen ist, die sakramentale Antizipation dieses Hochzeitsmahls aber ein schlichtes Agieren mit Brot und Wein bedeutet, wird jedes Mass gesprengt. Wenn man will, ist das religiöser Dadaismus oder Surrealismus. Aber genau darin liegt die revolutionäre Grösse der Verkündigung und Stiftung Jesu und des frühen Christentums.

Opposition aufbaut, die auf keinen Fall auf die christliche Liturgie zutrifft, weil sie Kult differenzierungslos mit Furcht und Angst verband, schliesslich Buytendijk mit einem Begriff des Heiligen operierte, der christlich mindestens erheblich zu differenzieren ist.

Wir überprüften dann die These vom profanierenden Charakter des Spiels. Der Befund erwies sich als doppeldeutig. Ohne Zweifel: Es gibt dieses Phänomen der Profanierung durch Spiel. Jedoch ist die Reichweite der These beschränkt. Sie greift operational ein Moment aus einer viel breiteren Wirklichkeit heraus und isoliert es. Denn die elementaren Formen des Kinder- und Tierspiels sind viel ursprünglicher als es jede „Profanierung durch Spiel“ sein kann. Über das ursprüngliche Phänomen sagt uns die Profanierungsthese zunächst so gut wie nichts. Religionsgeschichtlich finden wir eindeutig Spielhaftes auch in der Elementarzone des Heiligen. Der Vorgang der „Profanierung“ selbst ist „harmloser“, als es die These, mindestens im ersten Augenblick, nahelegt. Dennoch lies uns die Profanierungsthese nicht los.

Die bedeutende Formulierung von Giorgio Agamben hatte uns das Stichwort vom neuen Gebrauch der Dinge im Spiel gegeben. *Profanierung und neuer Gebrauch*: Könnten dies Phänomene sein, die auch am Ursprung christlicher Liturgie standen? War nicht schon die Spannung, in denen die Aussagen eines wahrlich grossen Gelehrten und Phänomenologen wie F.J.J. Buytendijk zur Wirklichkeit christlicher Liturgie standen, ein Hinweis darauf, dass diese Liturgie nicht einfach einer religionsphänomenologisch allenthalben antreffbaren Logik des Kults folgte? Tatsächlich gibt die früheste Geschichte christlicher Liturgiefeier Hinweise auf einen solchen Sachverhalt. Kultische Terminologie fällt an entscheidenden Stellen aus. Man spricht lange Zeit nicht vom Altar, sondern vom Tisch usw. Dies ist alte Beobachtung. Man hat daraus den antikultischen Charakter des Christentums folgern wollen. Aber auch eine solche These trifft auf entschiedene Widerlager in den Befunden selbst. Es gibt unableitbare rituelle Innovationen im frühesten Christentum – Taufe und Herrenmahl –, die mit starken theologischen Bedeutungen geladen sind. Phänomenologisch handelt es sich um kultisches Handeln. Theologische Bedeutungsaufladung und kultisch-ritueller Charakter können nicht als sekundäre Sakramentalisierung abgetan werden.

So entsteht eine eigentümliche Schwebe, die das tiefere Fragen in Gang setzt. Jedenfalls gilt: Wer den Schicksalen des Heiligen nachgehen möchte, der muss sich mit der Frage nach dem Kult auseinandersetzen. Denn Kult ist handelnder Umgang mit dem Heiligen.

Wir mussten exemplarisch, aber an zentraler Stelle weiterfragen, um Tiefenschärfe und die Chance auf breitere Gültigkeit zu verbinden. Unser Blick richtete sich auf Paulus und wir konnten durch die Arbeit von Martin Vahrenhorst auf neue und gediegene Resultate exegetischer Forschung zurückgreifen. Der Befund zeigte sich voller Paradoxien. Kultische Terminologie besitzt für Paulus grosse Bedeutung – und man kann nicht sinnvoll sagen, dass der Gebrauch dieser Begriffe „uneigentlich“ sei. Sie drückt Heiligung (als Übergang) und Heiligkeit (als Status) aus: Christinnen und Christen gehen bei der Annahme des Christentums durch die Taufe in die Sphäre der Heiligkeit über; sie sind jetzt der Tempel des Herrn, der Ort der Gegenwart des heiligen Gottes. Dieser Vorgang hat eschatologischen Charakter. Denn der Übergang ist endgültig. Es gibt für Christinnen und Christen keine legitime Rückkehr in die Profanität, keine legitime, immer wieder erneuerte Bewegung zwischen *fanum* und *profanum*.

Andererseits werden die kultisch-rituellen Vorgänge, die diesen Übergang konstituieren und immer wieder erneuern, Taufe und Herrenmahl also, *nicht* kultisch beschrieben. Sie tragen – aufgrund ihrer Ritualität und ihrer Bedeutung – eindeutig einen solchen kultisch-rituellen Charakter, haben aber, gegenüber „nomalkultischem“ Verhalten, wiederum ein ausgesprochen „profanes“ Gepräge: Das Herrenmahl ist von einem feierlichen hellenistischen Mahl seiner Gestalt nach nicht zu unterscheiden. Vor allem werden die Mahlgaben vollständig dem *Gebrauch* übergeben: kein Speiseopfer, keine Libation. Die Gleichzeitigkeit von Ritualität, Bedeutungsaufladung und Profanität der Gestalt erzeugt gegenüber dem kultischen Verhalten der Umwelt das, was wir *Kontrastprofanität* genannt haben.

Wie ist dieser in höchstem Masse paradoxe und verstörende Befund zu deuten? Er hat eine genaue Entsprechung in der Radikalität der paulinischen Soteriologie und Christologie. Gottes Liebe lässt den gesendeten Sohn in die Sphäre des schlechterdings Unkultischen, weil Ungöttlichen, des – folgt man der normalen Logik des Kults – absolut Kultunfähigen eintreten: Fleisch – Sünde – Fluch – schlechthinnige Armut. Ohne dass der Sohn innerlich von der carnalen Dynamik bestimmt wird – sein *sündloses* Eingehen darin ist soteriologisch entscheidend –, geht er in die todbringende Unheilssphäre dieser Wirklichkeiten bis zur Identifikation ein – und geht sterbend darin unter. Der Tod des Sohnes ratifiziert die Identifikation. Gerade so durchbricht er aber ihren Machtcharakter und eröffnet in der Auferstehung den Weg zu neuer

Lebensgemeinschaft mit Gott. Dabei entspricht die Radikalität der Heiligung, die nicht mehr zurückgenommen werden darf und eschatologischen Charakter trägt, der eschatologischen Radikalität des Eingangs des Sohnes in Fleisch, Sünde, Fluch und Tod. Kurz: Der Radikalisierung der Verwendung kultischer Terminologie im soteriologischen Kontext entsprechen genau der Ausfall kultischer Terminologie im Bereich von Herrenmahl und Taufe, und ihre Kontrastprofanität. Denn beide, Herrenmahl wie Taufe repräsentieren rituell den Tod des Herrn, die Taufe ist Gleichgestalt des Todes, das Herrenmahl verkündet in Essen und Trinken den Tod des Herrn, bis er kommt.

Wie aber steht dazu der „Gebrauchsaspekt“ der Mahlgaben im Herrenmahl? Er hat noch einen weiteren Horizont im Denken des hl. Paulus. Die geschöpfliche Welt ist als ganze in die Dynamik des „Fleisches“ geraten. Diese carnale Dynamik führt zur permanenten Verwechslung von Schöpfer und Geschöpf, zur Götzenbildung. Sie ist also religiös. Das Heilige selbst ist versehrt. Erst der Tod des Herrn durchbricht auch diese Dynamik. Die Gaben der Schöpfung Brot, Wein und Wasser werden gerade in ihrem symbolisch-sakramentalen *Gebrauch*, der ja den Tod des Herrn repräsentiert, wieder in ihre geschöpfliche Eigenwirklichkeit freigegeben. Jede kultische Deutung des Todes Jesu und entsprechend jede kultische Deutung von Herrenmahl und Taufe ist dagegen – auf grandiose Weise – paradox. Wir treffen sie hinsichtlich des Herrentods als sekundäre Schicht schon bei Paulus selbst an (Paschalam, Hilasterion) und er gibt ihnen durchaus Gewicht. („Sekundär“ heisst also nicht unwichtig, sondern auf einer primären Schicht aufruhend!). An sich ist eine kultische Deutung unmöglich. Die blutige Hinrichtung dessen, der sich mit Fleisch, Fluch, Tod und Sünde identifiziert hat, ist ein schlechterdings unkultischer, kultunfähiger Vorgang – nach normaler kultischer Logik. Wir müssen uns nur einmal von allen scheinbaren Selbstverständlichkeiten des Denkens freimachen. Sie ist allein möglich durch eine Revolution des Konzepts der Heiligkeit.

Dieses Konzept geht auf Jesus selbst zurück. Es spricht sich aus in der Derogation und eschatologischen, sich *keinesfalls gegen* die Tora richtenden Neuinterpretation der Reinheitshalacha. Paulus hat diese Neuinterpretation unter Berufung auf Jesus ausdrücklich ratifiziert. Die Unterscheidung von rein und unrein schützt das Heilige. Sie bestimmt die gesamte Wirklichkeit als religiöse. Sie ist gleichsam ihre „religionsgeographische“ Grundstruktur. Diese Struktur revolutioniert Jesus, nicht indem er die Unterscheidung von rein und unrein aufgibt, sondern indem er sie radikal

personalisiert. Ihr Ort ist jetzt das Herz. Das hat nichts mit der Innerlichkeit der liberalen Theologie zu tun. Denn das Herz wird in keiner Weise leiblos gedacht. Das reine Herz entspricht nun der eschatologisch andrängenden Heiligkeit der Basileia. Nur so kann Jesus seinen an sich gänzlich unkultischen, bevorstehenden Tod in kultischen Kategorien deuten – als Sühne des Gottesknechts und /oder als Vergiessen von Blut des Bundesopfers, mindestens als wirksame Proexistenz. Das Verständnis für die Revolution des Heiligkeitskonzepts plausibilisiert eine solche Todesdeutung Jesu in erheblichem Masse auch historisch.

Mit dieser Deutung seiner Lebenshingabe hält Jesus seine Mahlpraxis, die wesentlich zur Verkündigung der Basileia gehört, eschatologisch offen. Das letzte Mahl Jesu ist Vorwegnahme der Communio des eschatologischen Heilsmahls. Seine Ikonizität liegt in der Antzipation seiner eschatologischen Realisierung. Ermöglicht aber wird es allein durch den dauernden, vergegenwärtigenden Rückbezug auf den Tod Jesu. Dieser wird innerhalb der Gesamtikonizität des Mahls durch die (real-)symbolisch qualifizierten Mahlgaben repräsentiert. Ein festliches Mahl, in doppeltem Bezug ikonisch, in diesem Doppelbezug ernst und heiter zugleich, ein blutiges Geschehen, das in diesem Mahl in der „Harmlosigkeit“ der Mahlgaben sich wirksam darstellt: das ist Spiel. Genau darin kommt das Heilige auf ganz neue Weise zur Erscheinung, gelöst aus seiner – dogmatisch gesprochen – erbsündigen Versehrung, im Blick jetzt nämlich auf den kommenden Herrn und die Communio, die er gewährt. Damit verbunden ist eine Revolution der Wahrnehmbarkeit von Religion, ihrer Ästhetik also.

Wenn man also nach den Schicksalen des Heiligen fragt und nach den Schicksalen des kultischen Umgangs mit dem Heiligen im Christentum, dann spitzt sich die Frage am Ende in der Frage nach dem kultischen Urakt zu – in der Frage nach dem Opfer. Hier kommt sie letztlich zur Entscheidung. Kann das, was wir beschrieben haben, im Sinne der verbindlichen Entscheidung des Konzils von Trient, aber auch schon der Aussage Cyprians, als Darbringung von Leib und Blut Christi verstanden werden? Unseren Lösungsvorschlag legten wir im letzten Abschnitt dar. Wir erinnern deshalb hier einfach an seinen Kern und gleichzeitig daran, dass es uns nicht um eine umfassende theologische Interpretation des Messopferdekrets von Trient geht, sondern nur um die Freilegung seiner Handlungslogik im Blick auf die Handlungsform der Liturgie.

Unsere These lautete: Alle Lösungsvorschläge scheitern, wenn sie die Ikonizität der Mahlgaben nicht beachten. Lobopfer im Wort, Darbringung von Brot und Kelch, Darbringung von Leib und Blut – alle Positionen führen in Aporien, solange die Ikonizität nicht erkannt ist. Alle sagen etwas Unverzichtbares aus, beachtet man die Ikonizität der Mahlgabe. Im eucharistischen Handeln werden die Mahlgaben anamnetisch zu Figuren von Leib und Blut Christi qualifiziert. Als solche werden sie dargebracht. Aus sich heraus bringt die Kirche immer nur Ikonen dar – unter Lobpreis und in Gestalt von Brot und Kelch. Aber die Bewegung ihrer Darbringung erfüllt sich nicht in sich, sondern epikletisch durch die Gegenwart Gottes. Ihre Darbringung hebt sich auf in der Vergegenwärtigung der Lebenshingabe des Sohnes. Sie wird als solche enteignet. Aber in der Enteignung vollendet sie sich zugleich als *ihre* Darbringung: Denn die Bilder, die sie spielend, agierend in Händen hält, werden mit Gegenwart erfüllt. Ein solches Verständnis hält den verbindlichen Gehalt der Entscheidung von Trient vollständig und ist zugleich ökumenisch verträglich. Ihre Gesamtfigur ist die des Realgedächtnisses, das aber mittels des Begriffs der Ikonizität mit dem darbringenden Handeln der Kirche vermittelt ist. Gerade dieser Zusammenhang stellte bislang in der Messopferfrage ökumenisch noch eine grosse Schwierigkeit dar. Ein solches Verständnis vom Bild her ist einerseits patristisch sehr gut begründet und zugleich glaube ich, dass man auch historisch zeigen kann, dass es näher an dem von den Trienter Vätern Intendierten steht, als es im ersten Augenblick scheint.

Am Ursprung des Christentums steht eine Revolution in Konzeption und Perzeption des Heiligen. Die gesamte religiöse Weltwahrnehmung verändert sich.⁵⁴⁶ Diese führt aber nicht zur Aufgabe dieses Konzepts, sondern zur neuen, befreiten Erscheinung des Heiligen in der andrängenden Herrschaft Gottes. Dies spiegelt sich im Spielcharakter christlicher Liturgiefeier.

⁵⁴⁶ Wie darin dennoch auch die archaische Intuition eingeborgen bleibt, ist hier nicht zu zeigen.

H. Liturgie – Heilsökonomie – Weisheit

I. Rückblick

Erinnern wir uns an die Doppelgestalt unserer Frage. Sie gilt der Handlungsform der Liturgie. Was tun wir, wenn wir liturgisch handeln? Dies aber unter einer spezifisch theologischen Fragestellung: Wie vermittelt sich in der Handlungsform der Liturgie die trinitarische Ökonomie? Wir können die doppelgestaltige Frage weiter explizieren: Wie kann die Handlungsform der Liturgie so gedacht werden, dass sie der gott-menschlichen Aktionsgemeinschaft entspricht, die sich in der Liturgie vollzieht? Wie ist also *die Handlungsform als sakramentale* zu denken?

Die Frage in ihren verschiedenen Momenten zu beantworten, heisst damit zugleich, der Liturgie ihren Ort in der Ökonomie des Heils zu geben. Dies ist die Grundfrage einer Theologie der Liturgie: Welche Stelle nimmt die Liturgie in der Ökonomie des Heils ein, d.h. in dem Geschehen, in dem Gott die Schöpfung zur Vollendung führt, die Teilhabe an seinem Leben und schlussendlich die Unmittelbarkeit seiner Gegenwart vermittelt, die wir nach ihrer subjektiven Seite „Schau“ nennen? Der Würde der Liturgie als Quelle und Höhepunkt kirchlichen Lebens entsprechen wir nur, wenn wir sie in dieser Perspektive betrachten. Eine solche Perspektive ist ekklesial, kosmisch und eschatologisch. Sie ist zugleich personal, jedoch nicht individualistisch eingeeengt, weil sie den bei seinem Namen gerufenen einzelnen⁵⁴⁷ im Blick auf seine ewige Berufung und damit auf seine unvertretbare Sendung wiederum in der Ökonomie des Heils betrachtet.

In der Perspektive, die unsere Fragestellung öffnet, haben wir zunächst und auf dem Weg zur Bestimmung der Handlungsform der Liturgie den heilsökonomischen Ort des Zeichens bestimmt. Wir haben also die Frage beantwortet, wieso es unserem heilsökonomischen Ort entspricht, dass wir in der Liturgie einer Zeichenwelt begegnen, die verhüllt und entbirgt zugleich. Wir haben dies in Beziehung gesetzt zur Zeichen- und Zeitstruktur der andrängenden Basileia, zur Grundstruktur des Handelns Gottes vor dem Ende der Zeit, schliesslich zur Menschheit Christi als sakramentales Instrument der Verwirklichung des Heils.

⁵⁴⁷ Der in die dieser Anrufung zum gross zu schreibenden „Einzelnen“ mit kierkegaardschem Pathos wird.

In einem zweiten Schritt ging es uns darum, die Liturgie als Welt wirksamer Zeichen *handlungstheoretisch hinsichtlich ihrer Struktur* zu verstehen. Wir haben dabei – Schleiermachers zentrale Idee in seiner Gottesdiensttheorie aufgreifend – Zeichenhandeln als *darstellendes Handeln* begriffen. Weil es uns aber um *wirksame* Zeichen geht, also um *Sakramentalität*, war zunächst die Frage zu beantworten: Wie wirkt darstellendes Handeln? (Wir fragten das im Wissen, dass die Frage auf dem Hintergrund der Begriffsbildung bei Schleiermacher alles andere als selbstverständlich ist.)

Bei der Beantwortung dieser Frage im Dialog mit der Kunst (Teil D) stiessen wir schliesslich, bei der theologischen Aneignung unserer Ergebnisse, auf das sakramententheologische Axiom des jüngeren Thomas, das uns den Schlüssel in die Hand zu geben schien: „Sacramentum signando causat“ – das zeichenhafte Bedeuten selbst vermittelt die Wirksamkeit des Sakraments. Das konnten wir auf die gesamte Zeichenwelt der Liturgie und ihren Vollzug im Zeichenhandeln ausdehnen, wenn wir sie denn als eine Welt wirksamer Zeichen verstehen konnten! Aber hatte Thomas das Axiom in der späten Gestalt seiner Sakramententheologie nicht mit guten Gründen aufgegeben und es durch die – ebenso faszinierende – Idee der Instrumentalursächlichkeit der Sakramente ersetzt? Jedenfalls bot die Idee der Instrumentalursächlichkeit eine Möglichkeit, die Handlungsgemeinschaft zwischen Gott und Mensch zu verstehen und damit eine der zentralen Fragen zu beantworten, um die es uns ging. Aber hatte diese im Modus der Instrumentalursächlichkeit gedachte gott-menschliche Aktionsgemeinschaft denn wirklich nichts zu tun mit der Zeichendimension des liturgischen Geschehens? Dann drohte der okkasionalistische Zerfall der Liturgie, die die Sinnhaftigkeit ihres Vollzugs elementar bedroht. Wir meinen gezeigt zu haben, dass Thomas mit vollem sachlichem Recht auch noch in der späten Gestalt der Sakramententheologie der Summa *die instrumentalursächlich gedachte Verschränkung von Gott und Mensch / Kirche im sakramentalen Handeln als Zeichenwirksamkeit versteht*. Dies aber ist der Schlüssel, um die *Grundstruktur des liturgischen Handelns* zu begreifen! Wir konnten festhalten: *Das darstellende Handeln der Liturgie vollzieht sich als instrumentalursächliches Zeichenhandeln*. Die Eigentätigkeit und Eigenwirksamkeit der Zeichen der ekklesial vollzogenen Zeichenwelt wird von Gott angeeignet, um dadurch, in der Weise des Instruments, das Heil zu vermitteln. Die Subjekthaftigkeit der Kirche im liturgischen Handeln bleibt

gewahrt. Die Allwirksamkeit Gottes wird nicht zur Alleinwirksamkeit. Und dennoch ist die Zeichenwelt der Liturgie nichts anderes als – wir konnten uns dazu direkt auf Thomas berufen! – Darstellung des rechtfertigenden Glaubens, *weil* sie Darstellung des göttlichen Handelns ist. Die Einheit des liturgischen Geschehens kann so gedacht werden, ohne seine inneren Differenzierungen einzuebnen. Es ist meine feste Überzeugung, dass ohne diese bei Thomas gewonnene Einsicht jedes Verständnis der Liturgie vom inneren Zerfall bedroht ist. Denn Zeichen und Wirksamkeit, Gott und Mensch müssen so zusammengedacht werden, dass Gott das alles tragende und bewirkende letzte Subjekt dieses Geschehens bleibt, ohne dass die Eigenlogik der Zeichen und die Eigentätigkeit der Kirche dadurch verschwinden.

Erst auf der so gewonnenen Basis, nämlich der heilsökonomischen Verortung der Zeichenwelt und der Klärung der Grundstruktur des liturgischen Handelns, ist die Frage nach der Handlungsform der Liturgie zu beantworten. Unsere These lautete: Die hier freigelegte Struktur im Zusammenspiel mit ihrem heilsökonomischen Ort steht in *notwendiger Entsprechung* zur Handlungsform des Spiels. *Darstellung, die im Modus der Sakramentalität das fremde Leben Gottes als eigenes darstellt, kann nur im Modus des Spiels gedacht werden.*

Was jedoch ist Spiel? Die Grundgestalt des Spiels war freizulegen. Wir haben das – im wörtlichen Sinn – im Blick auf ein Bild von Albert Anker getan, das uns die Spielgestalt in ihrer Ganzheit vor Augen führte und das wir phänomenologisch erschlossen haben. Hier liegt das Herzstück der Studie. Denn auch wenn wir dabei nur gelegentlich explizit auf die Liturgie zu sprechen kamen in kleinen Ausblicken, Anmerkungen und anderem: *Wer dieses Kapitel sich genau mitdenkend aneignet, der hat – wenn er zustimmen kann – bereits die Handlungsform der Liturgie begriffen. Die Handlungsform der Liturgie steht in strenger Analogie zu dem dort Entfalteten.*

Um dies jedoch zu verdeutlichen und unser Verständnis der Liturgie tief in der Tradition zu verankern, um von dort auch weitere Bereicherung zu erfahren, haben wir in zwei exemplarischen Analysen auf die Theologie der Väter zurückgegriffen. Auch wenn das Wort „Spiel“ nur selten fällt, ist die Sache doch tief gegeben.

Wir haben das zunächst am Beispiel der Tauftheologie in den Mystagogischen Katechesen des Cyrill (Johannes) von Jerusalem gezeigt. Ein zentrales Element einer Phänomenologie des Spiels hatten wir in unserer phänomenologischen Erschliessung

des Bildes von Albert Anker bewusst nur umkreist, um seine Einführung der Analyse der Mystagogischen Katechesen Cyrills vorzubehalten: die Bildhaftigkeit des Spiels. „Wir spielen nur mit Bildern“, das ist eine zentrale Einsicht, die wir F.J.J. Buytendijk verdanken. Bildhaftigkeit ist aber auch ein Grundtopos patristischer Rede von der Liturgie, namentlich in den Texten, die wir analysiert haben.

Diese liturgisch agierten Bilder sind ontologisch schwach. Gerade so ermöglichen sie Partizipation. Diese paradoxe Einheit von Schwäche und Stärke folgt in seiner Aussage einer paulinischen Logik. Bilder haben schon als solche – wie das bildhafte Spiel als ganzes – einen bestimmten Modus der Wirksamkeit. Sie involvieren. Die agierte Ikonizität der Liturgie involviert in sich. Genau so vollzieht sich das liturgische Spiel. Gerade so jedoch ermöglicht das Spiel Partizipation, nämlich in der epikletischen Ermächtigung der in sich schwachen Bilder. *In der Involvierung durch die Bilder geschieht die Integration in das Paschamysterium Christi.*

Die agierte Ikonizität, die Agitation der Bilder, und die Dialektik von Schwäche und Stärke, die wir im Dialog mit Cyrill (Johannes) entdeckten, ist ein weiterer Schlüssel für unsere Studie. *Die von Thomas her zur begrifflichen Klarheit eröffnete Struktur wird von der Theologie der Väter her in ihrem materialen Reichtum erschlossen.*

Die Katechetischen Homilien Theodor von Mopsuestias haben uns im nächsten Schritt geholfen, dies dann auch noch für unsere heilsökonomische Situierung der Zeichenwelt der Liturgie zu tun. Denn sie zeigte uns den *eschatologischen* Horizont der patristisch-liturgischen Bildtheologie. Damit hatten wir den Ausgangspunkt unserer Überlegungen auf einer tieferen Ebene eingeholt. Denn unsere Heilsökonomie des Zeichens war ja wesentlich eschatologisch bestimmt. *Bilanzierend können wir generell sagen, dass wir, um die entscheidende Mitte und Achse unseres Versuchs zur Phänomenologie des Spiels herum (Teil D), unsere ersten beiden Zugänge (die Heilsökonomie der Zeichen, Teil B, und die Grundstruktur des liturgischen Handelns, Teil C), vom Spiel her und im Dialog mit den Vätern (Teil D) liturgietheologisch ausgeleuchtet haben.*

Stück für Stück haben wir dann die *liturgietheologischen Implikationen der liturgischen Handlungsform „Spiel“* zu entfalten gesucht (Teil F). Wir müssen hier nur die Stichworte in Erinnerung rufen: Wir haben zunächst die Bestimmung der Handlungsform als alternativlos zu zeigen versucht, dann das liturgische Spiel als Ermöglichung liturgischer Epiphanie gedeutet. Von hier aus stellte sich die Frage nach

dem Verhältnis von liturgischer Epiphanie und Glaube. Noch einmal haben wir das Problem der liturgischen Epiphanie vertieft in der Ausleuchtung ihres Zusammenhangs mit der Agitation der Bilder. Von hier aus ergab sich der Anlass zu einigen Bemerkungen zu einem spieltheoretischen Verständnis einer ars celebrandi. Auch ein so zentraler Topos der Liturgischen Bewegung und Reform, wie es die participatio actuosa ist, kann spieltheoretisch gelesen und erschlossen werden. Auf dieser Basis haben wir – immer im Licht des Spiels – weitere liturgietheologische Themen buchstabiert: Die innere Unendlichkeit der Liturgie war das erste, Gott als Mitspieler das zweite. Eine weitere Klärung der Reichweite unserer These ergab sich durch die Klärung von Einwänden.

Eine ganz eigene Bedeutung hat Teil G über „Profanierung“. Es ist so etwas wie die „Feuerprobe“ für die These, Liturgie sei Spiel. Wir setzen die Reihe möglicher Einwände gegen die These von der Liturgie als Spiel zunächst scheinbar einfach fort, allerdings mit einem besonders gewichtigen Einwand, den F.J.J. Buytendijk gegen Johan Huizinga richtete. Plötzlich jedoch steht das Ganze auf dem Spiel – und zwar nicht allein unsere These, sondern zugleich das Schicksal des Heiligen im Christentum. Wir haben den Ort christlicher Liturgiefeier in der Logik des Kults zu bestimmen und müssen in diesem Licht auch nach dem Verständnis der Eucharistie fragen. Letzlich stossen wir auf die Frage nach dem Opfer und es zeigt sich uns eine Revolution in Konzeption und Perzeption des Heiligen, die ihre Wurzeln bei Jesus selbst hat und das Verständnis von Liturgie als Spiel entscheidend bestimmt.

II. Drei Figuren

Abschliessend zeichnen wir einige Figuren, in denen Liturgie als Spiel gestalthaft zur Erscheinung kommt. Wir haben dies so knapp wie möglich getan, damit diese ein Höchstmass an Plastizität gewinnen: zum einen die Unhintergebarkeit der Ritualität des Christentums im Zusammenhang der Lebensform, zum zweiten die Gestalt des Festes in der Dialektik von Differenzphänomen und Eschatologie, schliesslich die Figur des liturgischen Spiels im Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. So wie Martin Herz diese Figur aus dem patristischen und liturgischen Quellenmaterial gedeutet hat, schiessen in ihr in besonderer Weise die Ökonomie des Heils und die innere Struktur der liturgischen Feier in eins zusammen. Diese Einheit als Figur der Vermittlung zwischen Gott und Mensch zu begreifen, heisst, sie sophiologisch zu deuten. Dabei geht

es uns in diesen die Studie abschliessenden Überlegungen nicht darum, eine Sophiologie der Liturgie zu entfalten. So etwas wäre ein ganzes, eigenes Buch. Wir wollen vielmehr einen sophiologischen Durchblick durch unsere Fragestellung geben. Er soll verständlich sein auch für Leserinnen und Leser, die mit den Werken von Solowjew, Florenski und Bulgakov nicht vertraut sind. Gerade so erweist sich die Fruchtbarkeit der sophiologischen Perspektive.

1. Ritualität

Ist das Christentum eine rituelle Religion? Ja und Nein! So viel und so wenig wie die Religion unserer älteren Schwestern und Brüder im Judentum: Ohne das Tun der Tora bleibt jede Aussage über Gott abstrakt und kultisches Handeln wird der Tendenz nach zur Gotteslästerung. Wer aber tut die Tora, wenn er Gottes nicht gedenkt und seinen Namen nicht anruft? Wer aber – wider die Gottesamnesie – den Namen Gottes anruft, der gedenkt seiner Taten. Denn die gehören zu seinem Namen. Er preist sie, wenn in ihnen noch der Glanz der Herrlichkeit gegenwärtig ist, wenn im Gedächtnis der Taten die Gottesgegenwart leuchtet, die der Anrufung des Namens verheissen ist. Er klagt, wenn sie ihm verhüllt und entzogen sind. Tagtäglich aber wird er den Namen preisen, die Gabe des Namens, die unser Gottesgedächtnis ermöglicht – in Klage und in Lob. Aus der Segnung des Namens, aus dem Gedenken wird er die Tora tun.

Nicht aber das eine, um des anderen willen. Denn das Gedenken ist kein Instrument und das Tun der Tora ist kein Instrument, sondern es ist ganz einfach der durch Gott gesegnete Zusammenhang des Lebens: Wandel vor Gott, dem Frieden verheissen ist. Tiefer kann es werden, wachsen nach innen, hinein-wachsen in die je grössere Gottesgegenwart (zu deren Wachstum auch die Nacht des Geistes gehört). Gehen vor Gott, in Ehrfurcht und wachsender Gottesliebe, achtend auf seine Wege, das Leben wählend: das ist *Form* des Lebens. Solche Lebensform wird strukturiert durch die Tagtäglichkeit, durch den lebendigen Rhythmus des Gottgedenkens, der wie der Rhythmus des Atmens ist. Die Tagtäglichkeit des Rhythmus: Das ist Ritualität.

Diese Ritualität des Gottgedenkens ist niemals mechanisch, es sei denn, sie ist pervertiert. Ist sie es nicht, dann erhält sie gerade die Lebendigkeit des Lebens gegen die Erstarrung der Gottvergessenheit. Als solche ist Ritualität unhintergebar. Ohne solche Ritualität kann es ebensowenig lebendiges Judentum wie lebendiges Christentum geben. Dort, wo sie geschieht als Leben der Gemeinschaft (selbst wenn es nur der

einzelne vollzieht, aber doch im Bewusstsein der Gemeinschaft und aus ihren Quellen), strukturiert und regelmässig, dort ist sie schon Liturgie. Deshalb wäre die Liturgie der Tagzeiten so unendlich wichtig für das Leben der Kirche. Denn sie ist der primäre Strom des Gottesgedenkens in der Kirche. Erst in diesem Rhythmus finden die Eucharistie – als Mitte, Höhepunkt und Quelle – und die anderen Sakramente und liturgischen Feiern ihren Ort.

Eingebettet und eingeordnet in *solche* Ritualität, im Kontext der liturgisch sich verdichtenden Form des Lebens „vor Gott“, verliert das Ritual seine Doppeldeutigkeit, die es unfähig macht, zur eigentlichen Beschreibung der Handlungsform der Liturgie zu dienen. Das Ritual als solches kann immer auch instrumentell verstanden werden, kann Teil eines Zweck-Mittel-Zusammenhangs sein. Wir erinnern uns an das Beispiel des Erntetanzes der mexikanischen Indianer, ganz zu Beginn dieser Studie. Dort garantierte das andauernd vollzogene Tanzritual das Gelingen der Ernte und es wurde unmittelbar als Arbeit verstanden. Solche instrumentelle Funktionalität geht bis zu den lebens einschränkenden und beschädigenden Ritualen der Zwangs Krankheit, die dennoch den Zwangs Kranken vor dem Untergang in alles überflutender, unerträglicher Angst schützen. In dieser Doppeldeutigkeit ist das Ritual als solches auch nicht fähig, wirklich Sakramentalität denken zu lassen. Dass auf Wiederholung angelegte Spiel dagegen integriert die Dimension des Rituellen in sich. Sie wird, aufgenommen in die Handlungsform des Spiels, zugleich aufgenommen in seine Zweckfreiheit. So wird sie eindeutig.

Ritualität reicht aber – in diesem Horizont verstanden – noch tiefer. Sie ist eine Dimension nicht nur der Lebensform, sondern ihres Grundes. Wir leben aus dem Handeln Gottes. Wir gedenken eben seiner Taten. Dies ist der Ursprung und die Ermöglichung unserer Lebensform. Dieser Ursprung entfernt sich nicht Tag für Tag weiter von uns. Er ist in Gott selbst gegenwärtig. Seine Taten leuchten noch. Sie können je neu aufleuchten in handelnd-sakramentaler Entsprechung. Wir entsprechen dem handelnden Gott handelnd – und damit, im Kontext der Lebensform, rituell. So erneuert sich je und je der Ursprung. Solche Ritualität ist wiederum unhintergebar. Sie ist schlechterdings konstitutiv für den Glauben, die Kirche, das Christentum. Sie ist Quelle und Höhepunkt.

2. Fest / Sabbat

„Das sind die Feste des Herrn, Tage heiliger Versammlungen, die ihr zur festgesetzten Zeit ausrufen sollt: Im ersten Monat, am vierzehnten Tag des Monats, zur Abenddämmerung, ist Pascha zur Ehre des Herrn.“ (Lev 23,4-7).

Tritt die Kirche rituell handelnd in die sakramentale Entsprechung zum Ursprung ein – und damit in diesen selbst –, dann entsteht das Fest. Das Ritual jedoch konstituiert als solches keine Festlichkeit. Ritualität in sich hat die Tendenz zu Veralltäglichsung durch Wiederholung. Das Festtagsritual (die Lichtfeier der Osternacht etwa) erhält seine Festlichkeit nicht durch seine Ritualität, sondern durch seine Exzeptionalität. Es partizipiert am Status des Festes. Denn das Fest als solches ist Differenzphänomen. Es konstituiert sich durch seine Abgrenzung gegen die Alltäglichkeit. Doch ist diese Bestimmung keine negative und keine absolute. Es ist eine Differenz, die aus einer ursprünglichen Position kommt, die die Gegenwärtigkeit des Ursprungs als Fülle und Quelle *in ihrer Positivität* gegen die Dürftigkeit der alltäglichen Lebensfristung setzt, die das Fest als Differenzphänomen aus sich hervorbringt. So allein ist verständlich, dass das Fest in die Alltäglichkeit hineinleuchtet, dass die Spuren seines Glanzes noch je und je in den Mühen der Lebensfristung aufzufinden sind, dass es das Leben erneuert.

Eine Bestimmung des Festes allein durch die Setzung von Differenz greift also zu kurz. An unserem heilsökonomischen Ort ist das Fest allein durch seine Differenz zum Alltag erkennbar. In sich aber lebt es aus seiner positiven Fülle. Für eine Theologie des Festes ist deshalb die Idee des eschatologischen Festes eine notwendige und regulative. Es ist im Himmel bereits verwirklicht. Vom ersten Augenblick an ist die Schöpfung im Lobpreis vollendet. Das ist ein Basissatz einer sich theologisch begreifenden Angelologie und zugleich ein regulativer Satz für die theologische Rede vom Fest. Deshalb sind die Engel als notwendige Teilnehmer und Mitliturgen (Konzelebranten) liturgischer Festfeier zu denken. Es gibt also ein Fest, das niemals aufhört und als ewiges Wachstum (vgl. bei Gregor von Nyssa den Aufstieg des Mose) doch zugleich niemals alltäglich wird. Von diesem ewigen und anhaltenden Fest haben manche Kirchenväter gesprochen. Es ist ein Phänomen der vollendeten Zeit. In liturgischer Festfeier leuchtet es schon in diese Weltzeit hinein. Innerlich soll es immer mehr auch die alltägliche Zeiterfahrung von Christinnen und Christen bestimmen. Die absolute

Bestimmung des Festes durch seine Differenz zum Alltag bedeutet zugleich seine Fixierung auf kosmische Zyklizität – und das ist christlich falsch.

Etwas vom Himmel leuchtet also in jedem Fest – und sei es nur als Sehnsucht oder in den Ersatzhandlungen der Erzeugung des blossen Rauschs und des leerlaufenden Konsums. Jedoch sucht auch das christliche Fest die Steigerung des Lebensgefühls und die Darstellung der Fülle. Aber es muss hoffentlich keine Leere im Zentrum kompensieren.

Der Himmel leuchtet im Fest: Erst recht gilt das für die Liturgie. Alle Liturgie lebt in ihrem Kern aus der Vergegenwärtigung des Ursprungs, der zugleich Zukunft ist. Noch die kleinste Hore lebt davon. Aber sie realisiert dies in unterschiedlicher Intensität. So gibt es die weise Ordnung der gestuften Festlichkeit,⁵⁴⁸ die den Rhythmen der Zeit human entspricht.

Zur Polarität des Festes aus der Vergegenwärtigung des Ursprungs gehört die Dialektik von Affirmation und Auflösung. Dies spiegelt sich im komplementären Charakter der bekannten Festtheorien von Caillois und Pieper.⁵⁴⁹ Gegenwärtigkeit des Ursprungs im Fest bedeutet sowohl Bejahung des Entspringens wie Befragung des Gewordenen: Eintritt in die Zone des Werdens. Auch christliche Feste sind – hoffentlich! – nicht einfach nur konservativ. Das Chaos ist eine Schöpfungsgabe. Ohne es wäre Starre. Ohne den liminalen oder liminoiden (V. Turner) Charakter des Festes hätte es keine lebenserneuernde Kraft.

Obwohl das Wort in diesem Abschnitt noch nicht gefallen ist, war die ganze Zeit bereits vom Spiel die Rede. Es ist offensichtlich, dass es die dem Fest entsprechende Handlungsform ist: Fest-Spiel. Das Spiel als Handlungsform ist in besonderer Weise „herausgenommen“, „exterritorial“. Es ist nach aussen in Raum und Zeit als Gestalt begrenzt. Es ist innerlich unendlich, Bild der Ewigkeit und tendiert zur Wiederholung. Es ruft Protologie und Eschatologie der Existenz auf. Es entspricht dem Fest. Im Spiel vermitteln sich Ritualität und Festlichkeit.

Auch wenn es im Innenraum des Spiels gelegentlich (nicht immer!) recht wild zu und her gehen mag – als Gestalt ruht es in sich. Zugleich bringt es eine Welt hervor. In

⁵⁴⁸ Vgl. die Instruktion *Musicam sacram* 38 (DEL 770), Allgemeine Einführung in das Stundenbuch 273 (DEL 2626).

⁵⁴⁹ Die hier nicht erläutert werden können.

beidem entspricht das Spiel nicht nur dem Fest überhaupt, sondern der Gottesgabe des Sabbats insbesondere. Ruhe als Vollendung, die alles andere als leblos ist – das macht diese Entsprechung aus. Der neue Jugendkatechismus bringt es unter Nr. 47 auf den Punkt: „Warum ruhte Gott am siebten Tag? – Die Ruhe Gottes von der Arbeit weist auf die Vollendung der Schöpfung hin, die jenseits aller menschlichen Anstrengungen liegt.“ Das Festspiel der Liturgie ist Vorgeschmack solcher Ruhe. In und aus einem solchen Festspiel wird ein neuer Gebrauch und Genuss der Dinge möglich. Das geschieht in besonderer Weise in dem eschatologischen Sabbat, den Jesus verkündigt, der der Basileia entspricht und doch den Ursprung wieder herstellt. Er entspricht der Revolution des Heiligen, die mit Jesus in die Welt gekommen ist.

3. **Commercium**

Handel ist eine höchst profane Angelegenheit. Jedoch werden im Handel Güter getauscht. So ist „commercium“ gleichnisfähig für jeden Austausch von Gütern, auch für den von Gott und Mensch. „commercium“ ist ein prominentes Motiv der Sprache der römischen Liturgie. Der profane semantische Hintergrund des Begriffs ist in der Antike sicher immer mitgehört worden.⁵⁵⁰ Seine liturgische Verwendung hat zu tun mit der Revolution in der Konzeption und Perzeption des Heiligen, die wir analysiert haben.

Liturgisch wird der Begriff paradox. Denn was hätte der Mensch Gott zu geben? Eigentlich nichts. Aber Gott will, dass wir „handeln“ – im Doppelsinn. So legt er selbst uns die Bilder des Heils wie Spielgeld in die Hand, denn echtes haben wir nicht anzubieten: „Auf, ihr Durstigen, kommt alle zum Wasser! Auch wer kein Geld hat, soll kommen. Kauft Getreide und esst, kommt und kauft ohne Geld, kauft Wein und Milch ohne Bezahlung! Warum bezahlt ihr mit Geld, was euch nicht nährt, und mit dem Lohn eurer Mühen, was euch nicht satt macht? Hört auf mich, dann bekommt ihr das Beste zu essen und könnt euch laben an fetten Speisen.“ (Jes 55,1-2) *Bezahlt* wird hier *ohne* Geld: Was für ein vollkommen paradoxer Zahlungsverkehr! So geschieht hier ein Spiel als gottmenschlicher Tausch.

⁵⁵⁰ Vgl. z.B. Augustinus: „Es gab der Mensch, was er hatte, und nahm entgegen, was er nicht hatte. Zum Beispiel: Er hatte Weizen, hatte aber keine Gerste; der andere hatte Gerste, aber keinen Weizen: da gab jener den Weizen, den er hatte, er bekam die Gerste, die er nicht hatte. Wie viel war es, dass die grössere Menge die geringwertige Sorte ausgleichen konnte? – Sieh also, anderen gibt er Gerste, um Weizen zu bekommen. Schliesslich gibt ein anderer Blei, um Silber zu bekommen, aber er gibt viel Blei gegen wenig Silber; ein anderer gibt Wolle, um ein Kleid zu bekommen. Und wer kann alles aufzählen?“ Zit. nach Herz (1958), 22.

Der heilige Tausch ist die letzte Figur des liturgischen Spiels. Im rituellen Handeln liturgischer Festfeier, in der Agitation der Ikonen des Heils, im „hin und her“ des liturgischen Fest-Spiels geschieht gott-menschlicher Lebensaustausch. Unser Tun ist Kinderspiel, das Gott mit den Gaben des Heils erfüllt. Nichts weiter als Bilder, Figuren, Gleichnisse des Heils haben wir zu geben.⁵⁵¹ Wir erhalten dafür in sakramentaler Seinsweise die Realität des Heils.

Das Vermittlungsgeschehen des *ikonischen* Spiels gibt uns dabei den ganz wichtigen Hinweis, dass wir uns diese Figur des Tausches nicht etwa so vorstellen dürfen, dass der Mensch oder die Kirche etwas gibt und dafür etwas anderes zurückbekommt. Sondern in, mit und unter ihrem ikonischen Handeln vollzieht sich der Tausch. Dialogische Vorstellungen von der Struktur der Liturgie (Lengeling, schon Vagaggini, Luthers Torgauer Formel) sind wahr, jedoch in erheblichem Masse von Missverständnissen bedroht.

Phänomenologisch besteht die Liturgie ausschliesslich aus *menschlichen* Akten. Wenn etwa die Schrift gelesen wird, spricht zunächst einmal nicht Gott, sondern eine Lektorin oder ein Lektor. In, mit und unter diesen Akten aber vollzieht sich die trinitarische Ökonomie. Dies sagt uns etwas sehr Grundsätzliches über die Struktur des liturgischen Handelns, sofern sie ein Gefüge von Akten auf- und absteigender Art ist. Anabase und Katabase liegen im Spiel des gott-menschlichen Lebenstauschs perichoretisch ineinander, lassen sich wohl nach Schwerpunkten unterscheiden, aber nicht auf einzelne liturgische Akte verteilen und so trennen.

Das Tauschgeschehen des liturgischen Spiels hat seinen christologischen und soteriologischen Grund in dem doppelten Statuswechsel, den wir als zentrale Denkform des hl. Paulus ausgemacht haben, sie weist bereits die Struktur des Tausches auf: Die Annahme von Fleisch, Sünde, Fluch und Tod⁵⁵² durch den vorweltlichen Sohn Gottes

⁵⁵¹ Und noch mehr: Dass wir als befreite Kinder Gottes göttlich spielen können, auch dafür sorgt sein Pneuma. Und die Bilder des Heils – uns zum liturgischen Spiel in die Hände gelegt, – gibt es nur, weil es ihre Wirklichkeit gab in der Härte des historischen Pascha Domini und der gesamten Geschichte des Heils, die darin rekapituliert ist und weil sie ewige Gegenwart ist als freie Selbstbestimmung Gottes. Weil Letzteres der Fall ist, kann sie sich je neu „zeitigen“ (um Heideggers Wort aufzugreifen und frei für unseren Zusammenhang zu verwenden). Sie kann sich zeitigen in sakramentaler Seinsweise die Bilder des Heils ergreifen und sie mit der Gegenwart des Heils erfüllen. Das ist unser Beitrag als Menschen: zu spielen und darin die Bilder des Heils Gott entgegenzuhalten.

⁵⁵² Von diesem biblischen Ausgangspunkt her ist klar, wieso das Tauschmotiv sowohl im Weihnachtsfestkreis als auch im Osterfestkreis auftaucht, und dass beide Verwendungen nicht isoliert werden können, sondern unterschiedliche Aspekte *eines* Mysteriums namhaft machen.

ermöglicht dem Sünder die Teilhabe an Leben, Frieden und Gerechtigkeit im Pneuma und durch seine Integration in den Leib Christi. Diese Teilhabe wird vermittelt und zugleich repräsentiert in Taufe und Herrenmahl. Systematisch können wir hier wieder in Erinnerung rufen, was wir am Anfang entwickelt haben: Die Zeichenstruktur der liturgischen Feier ist begründet in der Sakramentalität der Menschheit Christi. Im heiligen Tausch ist die dynamische Seite dieses Vorgangs erfasst. Er kehrt auf der Ebene der Liturgie wieder, weil er sich dort zeichenhaft darstellt, im ikonischen Agieren der Liturgie.

Der „wunderbare Tausch“ ist also nicht nur ein Motiv der Liturgie. Im Motiv artikuliert sich vielmehr eine grundlegende Struktur. In dieser Struktur verschränken sich wiederum der christologische und soteriologische Grund und seine liturgische Erscheinung.

Martin Herz hat diese Doppelstruktur für einige zentrale, von ihm interpretierte Texte sehr genau beschrieben; er soll deshalb, bevor wir abschliessend die liturgische Überlieferung selbst mit einem grandiosen Text zu Wort kommen lassen, hier mit seinen punktgenauen Formulierungen noch angeführt werden, zunächst hinsichtlich der Struktur der liturgischen Festfeier, die sich in den liturgischen Texten artikuliert und deshalb mehr als ein blosses Motiv darstellt. Überdies verdeutlicht die Aussage die Verbindung von commercium und Paschamysterium:

„Das Wort von den ‚mystica et veneranda commercia‘ bringt, wie es scheint, treffend zum Ausdruck, wie die feiernde Kultgemeinde im Mysterium in diese Christuswirklichkeit eintritt und wie der Gläubige im Empfang der österlichen Mysterien eingeht in das Pascha des Herrn, das geheimnisvoll gegenwärtig ist. Man wird sagen dürfen, der Ausdruck ‚commercium‘ bezeichnet hier schlechthin das ‚innere‘ Geschehen der Kultfeier, das sich unter dem Schleier des Sichtbaren birgt, als das, was geheimnisvoll in der heiligen Feier zwischen Gott und den Gliedern der Ecclesia in Christus hin und hergeht.“⁵⁵³ Göttliche Gnade, die aus dem Heilswerk Gottes in Christus zum Menschen strömt, und menschliche Hingabe, die in Christus zu Gott zurückgeht.“⁵⁵⁴

⁵⁵³ „Hin und Hergeht“: Man beachte hinsichtlich unserer Fragestellung unbedingt diese Wendung!

⁵⁵⁴ Herz (1958), 238f.

Im Begriff des „commercium“ steht dann aber die liturgische Festfeier in einer besonderen strukturellen Entsprechung zu ihrem christologischen und soteriologischen Grund:

„Wenn in dem besprochenen Hochgebet des fränkischen Gelasianums der Begriff commercium den Wesensinhalt der christlichen Festfeier bezeichnet, indem er diesen als heiligen Tausch charakterisiert, bei dem Unsterblichkeit, ewiges Leben, Sündenreinigung und Heilung verliehen wird, so drückt sich darin ein Merkmal aus, das jeder religiösen Festfeier eigen ist: Charakteristisch für sie ist es, dass das göttliche Leben irgendwie tatsächlich in den Kreis der Festteilnehmer herabgezogen wird.⁵⁵⁵ Es scheint jedoch, dass der Begriff commercium das Wesen der christlichen Festfeier insofern betont, als er den Gedanken des ‚factum historicum‘ enthält und die geschichtliche Heilstat Jesu, seine Annahme des Fleisches und des Todes, voraussetzt, wie die Entwicklungsgeschichte dieses Begriffs in der Christensprache beweist.“⁵⁵⁶

Wir wollen den folgenden, grossartigen Text nicht mehr eigens interpretieren. Er spricht für sich und soll so den Schluss dieses Abschnitts bilden. Man kann sagen, dass alles in dieser Studie Durchdachte seinem Verständnis gedient hat. Wir wollen deshalb Leserinnen und Leser ermuntern, ihn nicht allein im Licht des zuletzt Gesagten, sondern im Licht von all dem, was wir erarbeitet haben, zu lesen.

Wir haben mit diesem Text einen Zielpunkt erreicht, der, in einer letzten Wendung, lediglich noch nach seinem Ort im Geschehen der Vermittlung zwischen Gott und Mensch fragen lässt, nach seinem Ort im Walten der Sophia.

Das Paschamysterium als commercium ist die letzte, konkreteste, bestimmteste Form der liturgischen Festfeier als Spiel:

„Vere dignum: te quidem omni tempore, sed in hoc praecipue de laudare, benedicere et praedicare, quod pascha nostrum immolatus est Christus. Per quem in aeternam vitam filii lucis oriuntur, fidelibus regni caelestis atria reserantur et beati lege commercii divinis humana mutantur. Quia nostrorum omnium mors cruce Christi redempta est et in resurrectione eius omnium vita resurrexit. Quem in susceptione mortalitatis Deum

⁵⁵⁵ Herz verweist hier genau auf den Aufsatz von Casel, den wir ausführlich besprochen haben (vgl. Teil I, IV. Bibliographischer Essay, 3. Theologische Beiträge zum Verständnis der Liturgie als Spiel, b) Odo Casel) und der den genannten Sachverhalt mit dem Spiel als Modus der Teilhabe verbindet!

⁵⁵⁶ Herz (1958), 249.

maiestatis agnoscimus et in divinitatis gloria Deum et hominem confitemur. Qui mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo restituit, Iesus Christus Dominus noster. Et ideo cum angelis.“⁵⁵⁷

III. Die Weisheit als Geheimnis des Weges

1. O Sapientia

„O Sapientia, quae ex ore Altissimi prodisti, attingens a fine usque ad finem, fortiter suaviterque disponens omnia: veni ad docendum nos viam prudentiae.“

„O Weisheit, hervorgegangen aus dem Munde des Höchsten, die Welt umspannst du von einem Ende zum andern, in Kraft und Milde ordnest du alles: Komm und lehre uns den Weg der Einsicht!“⁵⁵⁸

Mit dieser Antiphon beginnt die Kirche am 17. Dezember die Reihe der O-Antiphonen.⁵⁵⁹ Die O-Antiphonen stellen in sich ein höchst virtuoseres poetologisches Spiel dar. Sie sind dicht gewoben aus intertextuell verknüpften biblischen Bezügen, buchstäblich ein „textum“, ein „Gewebe“ von Anspielungen. Formgeschichtlich gehen sie nicht allein aus dem antiken Ruflied hervor, sondern finden ihre Matrix in einigen Versen der Offenbarung des Johannes, die sie in ihrem virtuoseren Spiel verdichten und variieren.

In den O-Antiphonen der folgenden Tage (18.–23. Dezember) lässt sich eine grossartige Theologie des Namens entdecken, die von der Namensoffenbarung am brennenden Dornbusch (O Adonai, Antiphon am 18. Dezember) zum Emmanuel (23. Dezember) führt. Dieser letzte Name ist natürlich christologisch bestimmt. Der Name des Emmanuel determiniert den Gottesnamen, den Namen des „dominus deus noster“. Der

⁵⁵⁷ Corpus praefationum Nr. 1524. In der Übersetzung von Herz (1958), 185: „Es ist würdig und recht, billig und heilsam, Dich zu jeder Zeit, vornehmlich aber an diesem Tage, zu loben, zu preisen und zu verherrlichen, da unser Pascha geopfert worden ist: Christus: Durch ihn steigen die Söhne des Lichtes auf zum ewigen Leben, werden den Gläubigen die Tore des himmlischen Reiches aufgeschlossen, und wird nach dem *Gesetz seligen Tausches* (beati lege commercii) Menschliches und Göttliches getauscht. Denn unser aller Tod ist durch das Kreuz losgekauft worden, und in seiner Auferstehung ist aller Leben auferstanden. Ihn anerkennen wir in der Annahme der Sterblichkeit als Gott; und wir bekennen ihn als Gott und als Menschen in der Herrlichkeit der Gottheit. Er hat unseren Tod durch sein Sterben zerstört und das Leben durch sein Auferstehen wiederhergestellt, Jesus Christus, unser Herr.“ – Eine angepasste, bemerkenswertere um das Motiv des heiligen Tauschs „bereinigte“ Fassung dieser Präfation findet sich heute als II. Präfation für die Osterzeit. Vgl. dazu unter Berücksichtigung des Tauschmotivs Brüske (2009).

⁵⁵⁸ Liturgia Horarum I, 266; Stundenbuch I, 144.

⁵⁵⁹ Vgl. Brüske (2006) und Brüske (2007) insbesondere zur Vertiefung der formgeschichtlichen Fragestellung über Baumstark hinaus und zur Namenschristologie.

Name Jesu fällt hingegen nie. Er wird vielmehr kunstvoll ausgespart und gerade so evoziert.

Namenstheologisch wird also ein Weg durchlaufen. „Als Prinzip der göttlichen Wege erscheint die hl. Sophia.“⁵⁶⁰ Auch wenn die Wirklichkeit der „Sophia“, die Bulgakov hier in anderem Zusammenhang meint, und die „sapientia“ unserer Antiphon nicht vorschnell identifiziert werden sollten, sondern ihr Verhältnis genau bedacht werden muss, trifft seine Bemerkung genau den Punkt und erschliesst uns die Antiphon.

Denn von den göttlichen Wegen, die in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit dennoch letztlich nur ein einziger sind, redet unsere Antiphon. Der Weg der Klugheit⁵⁶¹ ist das Ergebnis der das All durchwaltenden „dispositio“ der Weisheit. Sie disponiert alles so, dass die Schöpfung ihr Ziel findet. Denn diese Weisheit geht aus dem höchsten Grund – dem Munde des Höchsten⁵⁶² – hervor, deshalb weiss sie um das letzte Ziel. Das entspricht dem klassischen Begriff der Weisheit: Das souveräne Wissen um die jeweils letzten Gründe und letzten Ziele. Hier sind es die absolut letzten. Das Walten der Weisheit ist ein Disponieren. „Dispositio“ ist aber ein altes lateinisches Äquivalent für „oikonomia“: für die Heilsverwaltung mit dem Ziel der Heilsvollendung.

Die Dispositio jedoch muss sich „klug“ vollziehen. Denn Klugheit ist Wissen um die Mittel, die zum Ziel führen, und zwar bis hin zur vollkommen individualisierten Situation, die durch keine allgemeine Norm mehr erfasst wird. Der Weg der Klugheit ist also das Ergebnis und die Verwirklichung der Dispositio, der kluge Einsatz der Mittel, die zum Ziel der Verwirklichung des Heils führen. Die Weisheit wird gerufen, diesen Weg zu lehren. Es ist der Weg zu sich selbst: zu dem als Emmanuel Fleisch gewordenen Wort, der als Weg, Wahrheit und Leben der einzige, letzte, eschatologische Mittler zu Gott ist. Die O-Antiphonen sind als Liturgie aber selbst an dieser Vermittlung beteiligt. Ihr poetisches Spiel involviert in den liturgisch eröffneten Sinnraum der

⁵⁶⁰ Bulgakov (1925), 222.

⁵⁶¹ „Einsicht“ ist für „prudencia“ nicht falsch, aber zu unspezifisch.

⁵⁶² Deshalb handelt es sich natürlich um eine erste christologische Aussage innerhalb der Reihe der Antiphonen. Diese Weisheit aus dem Munde des Höchsten ist so identisch mit dem ewigen Wort. Als Sapientia aber wird das Wort hier in seinem ewigen Verhältnis zur Welt betrachtet. In seiner Weisheit verhält sich Gott von Ewigkeit her zur Zeitlichkeit der Welt. Genau dieses ewige Weltverhältnis Gottes vermittelt auch hier die Weisheit. – Übrigens: Isoliert man „O sapientia“ aus der Reihe der Antiphonen, dann könnte man tatsächlich auch an die Hauchung des Geistes denken. Vom Kontext her ist das unmöglich. Es gehört zur poetischen Logik des Dichters, den Text erst durch seine intertextuelle Verwebung einerseits semantisch zu bestimmen, um ihn gerade so wiederum in einen unabschliessbaren und unausschöpfbaren Sinnhorizont hinein zu öffnen. Das gehört zum Wesen grosser Dichtung.

waltenden Weisheit, wo sie selbst uns – fortiter suaviterque: unwiderstehlich, aber ohne Gewalt – zu erfassen vermag. So vermittelt die Liturgie die Teilhabe an der oikonomia der Weisheit.

2. Die Weisheit spielt vor Gott: die geschaffene Weisheit als Spiegel

Vertiefen wir diese Sicht in einem weiteren Schritt:

„Der Herr hat mich geschaffen im Anfang seiner Wege, vor seinen Werken in der Urzeit; in frühester Zeit wurde ich gebildet, am Anfang, beim Ursprung der Erde. Als die Urmeere noch nicht waren, wurde ich geboren, als es die Quellen noch nicht gab, die wasserreichen. Ehe die Berge eingesenkt wurden, vor den Hügeln wurde ich geboren. Noch hatte er die Erde nicht gemacht und die Fluren und alle Schollen des Festlands. Als er den Himmel baute, war ich dabei, als er den Erdkreis abmaß über den Wassern, als er droben die Wolken befestigte und Quellen strömen ließ aus dem Urmeer, als er dem Meer seine Satzung gab und die Wasser nicht seinen Befehl übertreten durften, als er die Fundamente der Erde abmaß, da war ich als geliebtes Kind bei ihm. Ich war seine Freude Tag für Tag und spielte vor ihm allezeit. Ich spielte auf seinem Erdenrund und meine Freude war es, bei den Menschen zu sein.“ (Spr 8,22-31)

Wir sollten – noch jenseits der Inspirationsfrage – die biblischen Autoren nicht für dümmen halten als uns selbst. Im Gegenteil: Wir müssen uns immer wieder fragen *lassen*, nämlich durch ihre Texte, ob wir die Radikalität des Fragens, die sich in ihnen ausspricht, in unserem normalen theologischen Betrieb auch nur annähernd erreichen. Um so beglückender ist es, auf einen kongenialen Kommentar zu stossen. Mit Kommentar ist hier nicht unbedingt ein solcher exegetischer Natur im engeren Sinne gemeint. Ein „Kommentar“ kann auch ein Text sein, der die Fragestellung eines biblischen Textes so punktgenau trifft, dass dieser dadurch ins Leuchten kommt. In der trinitarisch-sophiologischen Reflexion seiner Religionsphilosophie „Nichtabendliches Licht“,⁵⁶³ die natürlich zuerst und zuletzt biblisch inspiriert ist, kommt Sergej Bulgakov auch auf unseren Text zu sprechen, ja, ganz deutlich bildet genau dieser Text einen wesentlichen Horizont seiner Ausführungen. Seine Überlegungen scheinen indes von einer „modernen Exegese“ des biblischen Gedichts sehr weit entfernt zu sein. Bulgakov war ein brillanter Kenner der Philosophie des deutschen Idealismus, das wird hier sehr

⁵⁶³ Wir haben eben schon eine präzise treffende Sentenz im Zusammenhang von „O Sapientia“ zitiert. Deren Zusammenhang wollen wir nun genauer sichten. 1925 wurden Ausschnitte dieser Arbeit deutsch übersetzt.

deutlich. Er spricht in einem trinitätstheologischen Zusammenhang. Dennoch glaube ich, dass er das Sachproblem, das auch den biblischen Autor bewegt hat, exakt – im Rahmen einer weitausgreifenden spekulativen Deutung natürlich – erfasst hat:

„In ihrer göttlichen Nachsicht und in der Selbstverleugnung der Liebe will die Gottheit das Nicht-Sich, die Nicht-Gottheit und tritt aus Sich heraus in der Schöpfung. Aber, indem die Gottheit die ausser-göttliche Welt neben Sich stellt, setzt sie eben dadurch zwischen Sich und die Welt eine gewisse Grenze, und diese Grenze, welche sich ihrem Begriffe nach zwischen Gott und der Welt, dem Schöpfer und dem Geschöpf befindet, ist selbst weder das eine noch das andere, sondern etwas völlig Besonderes, welches das eine und das andere zugleich verbindet und trennt (ein gewisses *μεταξύ* im Sinne Platons). Als Engel der Kreatur und als Prinzip der göttlichen Wege erscheint die hl. Sophia. Sie ist die Liebe der LIEBE. Die göttliche Dreieinigkeit, Gott = die Liebe, setzt in Ihrem geschlossenen, selbstgenügsamen, ewigen Akt der göttlichen, substanziellen Liebe den Gegenstand dieser göttlichen Liebe ausser Sich (im Sinne des metaphysischen Aussersichseins), liebt ihn und ergiesst dadurch auf ihn die lebenspendende Kraft der dreipersönlichen Liebe. Natürlich ist dieser Gegenstand der Liebe nicht nur eine abstrakte Idee, denn ‚Gott denkt in Dingen‘, oder ein toter Spiegel; er kann nur ein lebendiges Wesen sein, welches also, wenn auch keine Hypostase, so doch einen gewissen hypostatischen Charakter hat. Diese Liebe ist die Sophia, der ewige Gegenstand der göttlichen Liebe, des ‚Genusses‘, der ‚Freude‘ und des ‚Spieles‘.“⁵⁶⁴

Wenig später deutet er die Tätigkeit des sophianischen Spiels noch tiefer: Die Sophia ist nicht nur der Gegenstand der sich entäussernden Liebe Gottes, den Gott sich gegenüber setzt. Sie liebt vielmehr selbst. Diese Liebe äussert sich als Spiel:

„Die Sophia wird nicht nur geliebt, sondern liebt auch mit Gegenliebe, und in dieser gegenseitigen Liebe erhält sie alles, ist sie ALLES. Und wie die Liebe der LIEBE besitzt die Sophia hypostatischen Charakter, als geistiger Organismus der zukünftigen kreatürlichen Hypostasen. Sie nimmt nicht teil an dem innergöttlichen Leben, sie ist nicht Gott, und darum verwandelt sie die hypostatische Dreiheit nicht in die hypostatische Vierheit. Aber sie ist das Prinzip einer neuen, kreatürlichen Vielheit, denn ihr folgen viele Hypostasen (der Menschen und Engel), die in sophianischer Beziehung

⁵⁶⁴ Bulgakov (1925), 222.

zur Gottheit stehen. Jedoch befindet sie sich selbst ausserhalb der Gottheit, geht in Ihre in sich geschlossene, absolute Fülle nicht ein. Aber sie wird zu Ihr infolge der unaussprechlichen Nachsicht der göttlichen Liebe zugelassen, und deswegen offenbart sie die Geheimnisse der Gottheit und Ihre Tiefen und freut sich, ‚spielt‘ mit diesen Gaben vor dem Antlitz Gottes.⁵⁶⁵

Gibt es ein Drittes zwischen Schöpfer und Geschöpf? Einen gestuften Übergang? Etwas, was sich einschleibt zwischen Schöpfer und Schöpfung? Nein, ganz und gar nicht! Es gehört zu den zentralen Achsen des jüdischen und des christlichen Weltverständnisses, des praktischen Monotheismus des ersten Gebots, dass die Transzendenz Gottes gewahrt wird, dass Schöpfer und Geschöpf, Gott und Welt zu unterscheiden sind. Gott ist Gott und der Mensch ist Mensch. Nichts weiter. Und doch: Keine Gottlosigkeit des Menschen und keine Menschenlosigkeit Gottes!⁵⁶⁶

Unterscheiden, um zu vereinen. Dies beschreibt die Aufgabe. Denn der Gott von Christen und Juden ist kein deistischer Uhrmachergott. So ist mit der Unterscheidung von Gott und Geschöpf die Frage nach ihrem letzten Verhältnis noch keineswegs beantwortet. Es gibt *keinen* gestuften, naturhaften, emanativen, kontinuierlichen Übergang vom göttlichen Urgrund zur sichtbaren Welt. Diese antike Konzeption wird durch den Schöpfungsbegriff von Juden und Christen definitiv zerbrochen: Schöpfung geschieht aus Freiheit. Dem Schöpfer steht nur das Geschöpf gegenüber, keine Zwischenwesen, kein ungeschaffenes Chaos. Aber die Frage ist damit in keiner Weise erledigt. Sie stellt sich je länger, je mehr: Je stärker die Transzendenz Gottes – mit vollem Recht – festgehalten wird, desto mehr fragt sich, wie seine Präsenz und sein Wirksamkeit vermittelt sind. Er schafft in Freiheit. Aber gerade so setzt er doch das, was er geschaffen hat, in ein Verhältnis zu sich, das gerade bei einer Schöpfung aus Nichts (*creatio ex nihilo*) das geschaffene Seiende in seiner Totalität bestimmt, unter jedem Aspekt seines Seins. Der deistische Uhrmachergott löst kein Problem. Das geschaffene Sein spiegelt den frei schaffenden Gott als Wirklichkeit, die in ihrer Positivität ihre Herkunft von der Fülle der Wirklichkeit nicht verleugnen kann. Geschaffene Wirklichkeit erscheint so als Teilhabe, die Gott frei gewährt hat.

⁵⁶⁵ Bulgakov (1925), 223.

⁵⁶⁶ Beide Sentenzen nach Karl Barth. Beide Aussagen sind immer zusammen zu halten. Es kann hier nicht gezeigt werden, dass die grössten Theologen der verschiedenen Konfessionen in verschiedener Gestalt am Ende auf verwandte Fragestellungen stossen: Thomas in der Frage des kreatürlichen Seins als partizipiertes, Bulgakov in der Sophiologie, Barth in seiner späten Schöpfungslehre.

Damit aber taucht die Frage nach dem Dritten zwischen Schöpfer und Geschöpf auf neue Weise wieder auf. Wie ist das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf vermittelt? Welchen Ort hat in diesem Geschehen die Liturgie? Wir beantworten damit in einer letzten Hinsicht die Frage nach ihrem heilsökonomischen Ort. Wir antworten auf dem Hintergrund des eben zitierten Gedichts im Buch der Sprichwörter und des grossen spekulativen „Kommentars“ von Sergej Bukgakov. Ebenfalls im Hintergrund steht für uns die Metaphysik der Partizipation, wie sie Thomas von Aquin entwickelt hat – so wie wir sie deuten und verstehen. Wir antworten weiterhin thetisch und hoffen auf die Plausibilität, die diese Thesen auf dem Hintergrund dessen entwickeln, was wir in diesem Buch erarbeitet haben. Alles, was wir hier sagen werden, Stück für Stück (exegetisch, dogmatisch, metaphysisch) zu begründen, hiesse, ein weiteres Buch zu schreiben. So kann man den folgenden Text auch als Ausblick verstehen. Die letzten Horizonte soll dieser Ausblick gewinnen mit zwei Texten, mit denen wir diese Arbeit beschliessen wollen. Sie werden wir deshalb kaum noch kommentieren. Sie sollen, verbunden mit ganz wenigen Bemerkungen, für sich selbst sprechen.

Gott hat sich von Ewigkeit zu Ewigkeit selbst bestimmt zu schaffen, zu erlösen, zu vollenden. Diesem ewigen Akt eignet so wenig Zeitlichkeit wie Gott selbst. Zugleich ist dieser Akt absolut frei. Denn er bezieht sich auf Kontingentes, das ihn nicht nötigen kann. Keinerlei Potentialität muss dazu in Aktualität überführt werden. Die ewige Selbstbestimmung ist die absolut konkrete Gestalt seiner Freiheit. Seine Freiheit ist Freiheit als von Ewigkeit her bestimmte. Als solche gehört sie zu seinem Sein. Sie ist Realität. Und sie ist schöpferisch.

So gehört zu Gottes Sein von Ewigkeit zu Ewigkeit der Bezug auf Kontingentes. Dabei ist es nicht so, dass er „zuerst“ einen Plan hätte, den er „dann“ verwirklicht. Vielmehr ist es so, dass zur ewigen schöpferischen Selbstbestimmung die „Zeitigung“⁵⁶⁷ des Kontingenten, seine zeitliche Verwirklichung gehört. Und: Nicht das Kontingente bestimmt Gott, sondern sich bestimmend bringt Gott das Kontingente schöpferisch hervor. Dabei setzt er es ewig als von sich unterschiedenes Zeitliches und Geschaffenes. In sich setzt er also von Ewigkeit zu Ewigkeit die Differenz der Kreatürlichkeit. Am Sein teilgebend, schöpferisch aktulierend, setzt er die Kreatur in das Eigene ihrer Subsistenz. Er setzt sie schaffend von sich ab in ihren eigenen Stand. Das ist das

⁵⁶⁷ Wir benutzen den existentialontologischen Begriff im Rahmen eine Metaphysik der Partizipation.

Höchste seines Schöpfertums, dass er die eigene Subsistenz der Kreatur in jedem Augenblick ihres zeitlichen Daseins schöpferisch aus sich entlässt.

So ist in Gott die ganze Schöpfung ewig „da“ im *Geschehen* ihrer Entlassung in die Zeitigung ihrer Subsistenz. Mehr noch: Es ist in Gott von Ewigkeit her „da“, dass er diese Schöpfung nicht nur in das andere ihrer Subsistenz entlässt. Es ist zugleich „da“, dass er sie neu und überbietend auf sich bezieht in Gnade und Offenbarung und auf höchste Weise in der hypostatischen Einigung des Menschen Jesus von Nazareth mit dem Ewigen Logos und in der wurzelhaften Erfassung der Kreatur durch den Geist zur Teilnahme an der Sohnschaft des Sohnes. Es ist „da“, wie dies in einem Prozess des göttlichen Ringens um das freie Ja der Kreatur, vor Christus auf ihn hin, nach Christus von ihm her und wiederum auf ihn hin in seinem Offenbarwerden, zum verborgenen Werden der neuen Schöpfung führt. Es ist „da“, wie dieses Werden sich vollzieht mittels der zugleich offenbarenden und verhüllenden Zeichen: als Kirche, in den grossen Zeichen des Heils, in der gesamten Liturgie. Es ist „da“, wie dieses um der Freiheit der Liebe willen Verhüllte in die Unmittelbarkeit zu Gott übergeht und darin die Freiheit vollendet wird. In seiner höchsten Gestalt ist sie so „da“ als himmlisches Jerusalem, als *bräutlich vollendete* Schöpfung.

Dieses „Dasein“ der Schöpfung in Gott selbst in ihrer Entlassung in das Eigensein ihrer Subsistenz und ihrer Rückbeziehung auf Gott und Vollendung in der Unmittelbarkeit zu Gott, dieses Dasein jedoch als *Geschehen*, als ein *Walten*, als ein *Geheimnis des Weges*: das ist „Sophia“, „sapientia“, „Chokma“. Sie ist nicht ein statisches „Etwas“, eben keine vierte Hypostase, auch nicht als geschaffene, sondern eben Vorgang: das Geheimnis der sich verwirklichenden Wege Gottes.

Sie hat einen ungeschaffenen Grund in Gott selbst.⁵⁶⁸ Aber als geschaffene, als Geheimnis der göttlichen Wege, ist sie – und damit greifen wir auf zwei der zentralen Motive zurück, die wir bei Bulgakov fanden – lebendige Grenze und lebendiger Spiegel. Sie ist die als lebendige Differenz der Andersheit in Gott permanent gesetzte, deshalb selbst geschaffene Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf. Sie ist zugleich der lebendige Spiegel der unendlichen Güte Gottes. Als lebendiger Spiegel jedoch ist sie der Grund der unerschöpflichen Bildwerdung, als die Gottes Schöpfung geschieht,

⁵⁶⁸ Das Verhältnis zwischen geschaffener und ungeschaffener Weisheit ist eine der zentralen Herausforderungen einer Sophiologie. Wir können es aber in diesem Zusammenhang mit dem Hinweis belassen.

jener Bildwerdung die ihren ersten Höhepunkt im ersten Adam, ihren eschatologisch unüberbietbaren Höhepunkt aber im letzten Adam hat, der Bild und Gleichnis Gottes schlechthin ist.

Dieses Geschehen hat keinen instrumentellen Sinn für irgendetwas ausserhalb seiner. Es hat keinen Zweck. Es ist frei und seine einzige „Notwendigkeit“ liegt in seiner abgründigen Sinnhaftigkeit. Es ist so frei und so notwendig, wie die Jupitersinfonie ganz und gar frei und ganz und gar notwendig *zugleich* ist. Als lebendiger Spiegel der göttlichen Güte *ist* es Freude. In ihm verwirklicht sich das „hin und her“, die Kreisgestalt von Ewigkeit und Zeit, von exitus und reditus. Es ist Spiel.

Es kommt zu sich, indem es „personiert“, Personen aus sich heraussetzt. Diese sollen als Freie einstimmen in das Spiel, teilnehmen an seiner Bewegung, die nie mehr aufhört, weil auch die Unmittelbarkeit zu Gott voll ewiger Bewegung ist (Gregor von Nyssa). Sie sollen integriert werden und involviert werden in eine übergreifende Gestalt, in der sie sich loslassen müssen, um sich zu finden. Dabei können sie nur in der Nachahmung des göttlichen Spielführers und Vortänzers den Weg zum Himmel finden, belebt und ermächtigt von seinem lebendigen Atem. Obwohl die Bewegung des Spiels sie übergreift, sind sie dabei alles andere als passiv. Sie müssen sich hineinnehmen lassen in den göttlichen Wirbel, auch wenn sie nicht wissen, wie ihnen geschieht. Jetzt, wo der eine göttliche Spielführer schon in der Unmittelbarkeit zu Gott vollendet und deshalb auch verhüllt ist, thronend zur Rechten des Vaters, braucht es die Bilder des Heils, um am Spiel der Weisheit teilnehmen zu können. Es braucht die Bilder, die ihren Grund in dem einen Bild haben, damit sich unsere Bildwerdung vollenden kann. Wir müssen mit diesen Bildern spielen, wir müssen sie agieren, damit das Spiel der Rückkehr zum Vater nicht aufhört. Denn es geht um Bewegung, Bewegung, die der Ruhe nicht widerspricht, weil sie erfüllt ist, die ihr Ziel vor dem Vater hat, vor seinem Thron, wo dennoch die Bewegung nicht aufhört, immer tiefer integriert in die Unendlichkeit dieser mit Leben erfüllten Gegenwart.

Das also ist der tiefste heilsökonomische Sinn der Liturgie: die Vermittlung der Teilhabe am Spiel der Weisheit, die die Schöpfung vor den Thron Gottes führt. Wir haben hier nur vertieft, was uns bereits an der Antiphon „O sapientia“ aufgegangen ist.

Die biblische Rede von der spielenden Weisheit artikuliert genau das.⁵⁶⁹ Vorsichtiger: Genau in diesem Horizont ist unser Gedicht aus den Sprichwörtern jedenfalls zu lesen. Intertextuell aber liesse sich der Befund zur Klarheit verdichten.

Wenigstens einige Hinweise: Das Spiel der Weisheit im Buch der Sprichwörter ist die Spiegelung dessen, was sie in ihrer unvordenklichen Gegenwart beim Schöpfungsvorgang in sich schauend aufgenommen hat. Die qualifizierte Zeit ihrer Erschaffung und ihre Vorgängigkeit unter den Schöpfungswerken weist auf ihre Sonderstellung: Sie ist nicht Werk unter anderen. Ihr Spiel aber ist total. Ausser schauen und spielen tut sie in unserem Gedicht nichts anderes. Dabei *hat* sie nicht nur Freude, sie *ist* Freude. Sie spielt vor Gott und zugleich ist sie bei den Menschen. Ihr Wesen ist so gott-menschlich. Sie ist als spielende die vermittelnde Mitte zwischen Gott, Mensch und Kosmos. Religionsgeschichtliche und ikonographische Überlieferungen weisen auf kultischen Kontext. Noch wichtiger ist der intertextuelle Zusammenhang des Spiels vor Gott, auf den viele der Interpreten hinweisen: Das verwendete Verb (auf der verwendeten hebräischen Zeitstufe: spielen – tanzen – scherzen)⁵⁷⁰ verweist uns auf den vor der Lade tanzenden David. Die Positionsangabe ist in dem ebenso berühmten Hymnus in Sirach 24 (Sir 24,10) wieder aufgenommen: Dort tut die Weisheit Dienst im Zelt vor Gott. Hört man diese intertextuellen Bezüge, heisst das nichts anderes als: Das Spiel der Weisheit inkarniert sich im Kult Israels. Christliche Liturgiefeier setzt diesen Weg fort.

3. Der spielende Christus und der Tanz des Himmels

In einem Text, der so oft von der das Subjekt übergreifenden Bewegungsgestalt des Spiels gesprochen hat, möchte der Autor auf keinen Fall das letzte Wort haben. Sein Text soll sich öffnen in die unabsehbaren Weiten der Gestalt des Spiels der Weisheit. Er möchte seine Leserinnen und Leser dorthin entlassen und er hofft, dass sie dort mitgenommen werden. Wie könnte das besser geschehen als durch die Unendlichkeit des dichterischen Worts? Gerard Manley Hopkins, der Jesuit, der Scotist, zugleich einer der grössten Lyriker der englischen Sprache, Vater der modernen englischen Lyrik,

⁵⁶⁹ Jeder dieser Punkte könnte exegetisch ausführlich ausgewiesen werden. Die Hinweise, die grössere Zusammenhänge jeweils verdichten, entspringen keinesfalls irgendwelchen blossen Spekulationen. Dies zu tun, würde den Schluss der Arbeit in den Proportionen zerstören. Ich möchte den exegetischen Ausweis in einer eigenen kleinen Studie nachholen.

⁵⁷⁰ Semantisch ein Feld! Für eine Phänomenologie des Spiels ist das evident. „Spielen“ ist übergreifend, „tanzen“ ist der Bewegungsaspekt (gleichsam in seiner Urgestalt), „scherzen“ geht auf die spieltypische Gestimmtheit, ahd. „spil“ ist semantisch ähnlich strukturiert.

Jahrzehnte nach seinem Tod entdeckt und seitdem von ungebrochener Wirkung, findet im Spiel der unendlichen Individuierung, in denen die Dinge sie selbst werden, den spielenden Christus, der sie vor das Antlitz des Vaters trägt. Und C.S. Lewis, der Anglikaner, der intellektuelle Verteidiger des Christentums, der grosse Literaturwissenschaftler, der auch ein grosser Schriftsteller war, der Kinderbücher schuf, die nichts anderes sind als Weltliteratur, weil sie eine Welt erstehen lassen, verdichtet am Ende seiner brillanten Abhandlungen „Über den Schmerz“ den Blick auf das Spiel zur dichterischen eschatologischen Vision. Sie ist wiederum eingebettet in die Schau eines Universums, das schwingt im Rhythmus der Analogie des Seins und schliesslich theologia negativa wird. Das ist kein Zufall, sondern ein letzter Zusammenhang. Lewis bringt dabei das patristische Erbe ein, das Hugo Rahner aufbereitet hat, und zugleich die Überlieferung des österlichen Spiels mit dem Sonnenball, von der ebenfalls Hugo Rahner zu berichten weiss.

Die beiden Texte sollen stehen für alle die vielen antiken, patristischen und modernen Texte, die hier nicht zitiert werden konnten, und sie stehen noch einmal für alles, was wir hier zu sagen versucht haben:⁵⁷¹

„As kingfishers catch fire, dragonflies draw flames;
 As tumbled over rim in roundly wells
 Stones ring; like each tucked string tells. Each hung bell's
 Bow swung finds tongue to fling broad its name;
 Each mortal things does one thing and the same;
 Deals out that being indoors each one dwells;
 Selves – goes intself; *myself* it speaks and spells;
 Crying *What I do is me: for that I came.*

I say more: the just man justices;
 Keeps grace: that keeps all his goings graces;
 Acts in God's eye what in God's eye he is –
 Christ – for Christ plays in ten thousand places,
 Lovely in limbs, and lovely in eyes not his
 To the Father through the features of men's faces.“

⁵⁷¹ Hopkins (1954) 120f; Lewis (1978), 180f.

(Wie Eisvögel Feuer fangen, Libellen Lichtspur ziehn;
Wie überrand gerollt in runde Brunnen
Steine klingen; wie jede angeschlagene Saite tönt, jeder hängenden Glocke
Bug geschwungen Zunge findet, weit hinzuhallen ihren Namen;
So tut jegliches sterbliche Ding ein Ding nur und das gleiche;
Teilt aus das Sein, das in einem jeden wohnt;
Selbstet – wird es selbst; „ich selbst“ so spricht es, spricht sich vor
Rufend: „Was ich tue, das bin ich, hierzu kam ich her.“

Ich sage mehr: der Gerechte tut Recht;
Hält Huld fest: dies erhält Holdheit all seinem Wandel;
Lebt dar in Gottes Aug, was in Gottes Auge er ist –
Christus – denn Christus spielt an zehntausend Orten,
Lieblich in Gliedern, und lieblich in Augen, nicht sein,
dem Vater durch die Züge der Menschengesichter entgegen.)

„Der goldene Apfel der Selbstheit, der unter die falschen Götter geschleudert wurde, ist zu einem Zankapfel geworden, weil sie ihn besitzen wollten. Sie kannten nicht die oberste Regel des heiligen Spiels, die besagt, dass jeder Spieler zwar um jeden Preis den Ball berühren, aber dann ihn sogleich weitergeben muss. Wirst du betroffen mit dem Ball in der Hand, so bedeutet das einen Fehler; hältst du ihn fest, so bedeutet das Ausscheiden. Aber wenn der Ball hin und her fliegt zwischen den Spielern, zu rasch als dass ihm das Auge folgen könnte, und wenn der Grosse Meister selbst das Spiel führt, indem Er in der Erschaffung Sich selbst Seinen Geschöpfen schenkt und wiederum an Sich selbst zurückgibt in der Opferung des Logos – dann lässt in der Tat der ewige Tanz ‚den Himmel versinken in den Entzückungstraum des Einklangs‘. Alle Schmerzen und alle Freuden, die wir auf Erden kannten, sind frühe Einübungen in die Schrittweisen dieses Tanzes. Aber der Tanz selbst kann schlechthin nicht verglichen werden mit den Leiden dieser gegenwärtigen Zeit. Sobald wir näher herzutreten zu seinen unerschaffenen Rhythmen, schwinden Schmerz und Freude fast vor unserem Blick dahin. Es ist Freude in diesem Tanz, aber er geschieht nicht um der Freude willen. Er geschieht nicht einmal um des Guten oder um der Liebe willen. Er ist selber Liebe, er selbst ist das Gute und also auch die Glückseligkeit. Nicht er ist um unsertwillen da,

sondern wir um seiner willen. Die Grösse und die Leere des Universums, die uns schauern machten (...), sollen uns noch jetzt mit ehrfürchtiger Scheu erfüllen. Möchten sie vielleicht auch nichts anderes sein als ein subjektives Nebenprodukt unserer dreidimensionalen Vorstellungsweise, dennoch sind sie das Sinnbild einer grossen Wahrheit. In dem gleichen Verhältnis wie die Erde zu der Gesamtheit der Sterne, stehen zweifellos wir Menschen und unsere Angelegenheiten zur ganzen Schöpfung; und wie die Gesamtheit der Sterne sich zum Raum selbst verhält, so die Gesamtheit der Geschöpfe, der Thronen und Mächte und selbst die gewaltigsten unter den geschaffenen Göttern zu dem Abgrund des Selbstseienden Seins, welcher uns Vater ist und Erlöser und inwendig-wohnender Tröster, von dem aber weder Mensch noch Engel zu sagen oder zu begreifen vermögen, was Er in Sich Selbst und für Sich Selbst ist und was das Werk ist, das Er ‚schafft vom Anbeginn zum Ende‘. All jene Wesen sind nur abgeleitete Wirklichkeit ohne Stand in sich selbst. Ihr Sehen ist trügerisch, und sie bedecken ihr Auge vor dem unerträglichen Licht des schlechthin Wirklichen, welches war und ist und sein wird, welches niemals anders hätte sein können, und welches keinen Widerpart hat.“

Literaturverzeichnis

Antike, patristische, mittelalterliche und neuzeitliche Quellentexte

Platon, Sämtliche Werke. Berlin: Lambert Schneider 1940. Der zitierte Abschnitt aus der Politeia folgt der Übersetzung durch Wilhelm Wiegand von 1855/56.

Ambrosius, Über die Sakramente. Über die Mysterien. Übers. u. eingel. von Josef Schmitz. Freiburg Br. 1990 (FC 3).

Cyrrill von Jerusalem. Mystagogische Katechesen. Übers. u. eingel. von Georg Röwekamp. Freiburg Br. 1992 (FC 7).

Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien II. Übers. u. eingel. von Peter Bruns. Freiburg Br. 1995 (FC 17/2).

Thomas von Aquin, Die Sakramente. Taufe und Firmung. Summa Theologica III, 60-72. Salzburg-Leipzig 1935 (DThA Bd. 29).

Thomas von Aquin, Sentenzen über Gott und die Welt. Lateinisch – Deutsch. Zusammengestellt und eingel. von Josef Pieper. Einsiedeln-Trier ²1987 (Christliche Meister Bd. 33).

Friedrich Schleiermacher, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg. von Jacob Frerichs. Berlin 1850 (Friedrich Schleiermachers Sämtliche Werke 1. Abt. zur Theologie, Bd. 13).

Friedrich Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen entworfen. Kritische Ausgabe hg. von Heinrich Scholz. Darmstadt ⁴1977 (Reprint der 3. krit. Aufl. 1910).

Friedrich Schleiermacher, Christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche. Hg. von Ludwig Jonas. Berlin 1843 (Friedrich Schleiermachers Sämtliche Werke 1. Abt. zur Theologie, Bd. 12).

Friedrich Fröbel, Die Menschenerziehung. Ausgewählte Schriften Bd. 2. Hg. von Erika Hoffmann. Bonn-Bad Godesberg 1951.

Liturgische Quellen

Corpus praefationum : Corpus praefationum. Textus Q–V. Ed. Edmond Moeller. Turnholti 1980 (CCL 161C).

DEL : Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963-1973 des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hg. von Heinrich Rennings unter Mitarbeit von Martin Klöckener. 2., um Aktualisierungen ergänzte Aufl., Bd. 1. Kevelaer-Freiburg Schweiz 2002.

Liturgia Horarum : Officium Divinum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli VI promulgatum: Liturgia Horarum iuxta ritum Romanum. I–IV. Città del Vaticano 1971f. [Editio typica].

Prex eucharistica : Anton Hänggi et Irmgard Pahl Prex eucharistica. Vol I: Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti. Ed. 3 cur. Albert Gerhards et Heinzgerd Brakmann. Freiburg Schweiz 1998 (Spicilegium Friburgense Vol. 12).

Stundenbuch : Die Feier des Stundengebetes. Stundenbuch für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Hg. im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen, Lüttich, Metz und Straßburg. 3. Bde. Einsiedeln u.a. 1978

Literarische Texte

Joseph von Eichendorff, Werke. Nach den Ausgaben letzter Hand unter Hinzuziehung der Erstdrucke herausgegeben von Ansgar Hillach. Bd. 1. München 1970.

Hopkins (1954) : Gerard Manley Hopkins, Gedichte. Schriften. Briefe. München 1954.

Lewis (1978) : Clive S. Lewis, Über den Schmerz. Mit einem Nachwort von Josef Pieper. München 1978 (engl. Original 1940).

Rainer Maria Rilke, Werke. Bd. I/2: Gedicht-Zyklen. Frankfurt a.M. 1980.

Sekundärliteratur

Agamben (2005) : Giorgio Agamben, Profanierungen. Frankfurt a.M. 2005. – Hier besonders: Lob der Profanierung 70–91.

Agamben (2010) : Giorgio Agamben, Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung. Frankfurt a.M. 2010.

Albrecht (1963) : Christoph Albrecht, Schleiermachers Liturgik. Theorie und Praxis des Gottesdienstes bei Schleiermacher und ihre geistesgeschichtlichen Zusammenhänge. Göttingen 1963 (Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung 13).

Anker (2010) : Albert Anker, Schöne Welt. Zum 100. Todestag. Hg. vom Kunstmuseum Bern. Mit Beitr. von Therese Bhattacharya-Stettler u.a. Bern 2010.

Bally (1966) : Gustav Bally, Vom Spielraum der Freiheit. Die Bedeutung des Spiels bei Tier und Mensch. Basel-Stuttgart 1966 (2., überarb. Aufl. von: Vom Ursprung und von den Grenzen der Freiheit 1945).

Barrett/Thornton (1991) : Texte zur Umwelt des Neuen Testaments. Hg. von Charles Kingsley Barrett, 2. erw. dt. Ausgabe von Claus-Jürgen Thornton. Tübingen ²1991.

Bärsch (2000) : Jürgen Bärsch, Spiel.V. Liturgegeschichtlich. VI. Pastoraltheologisch, in: LThK³ 9. 2000, 842–845.

Bärsch (2005) : Jürgen Bärsch, Ist Liturgie Spiel? Historische Beobachtungen und theologische Anmerkungen zu einem vielgestaltigen Phänomen des christlichen Gottesdienstes, in: ALw 47. 2005, 1–24.

Becker (1996) : Jürgen Becker, Jesus von Nazaret. Berlin-New York 1996.

Benvéniste (1947) : Emile Benvéniste, Le jeu comme structure, In: Deucalion 2. 1947, 159–167.

Betz (1979) : Johannes Betz, Eucharistie. In der Schrift und Patristik. Freiburg Br. u.a. 1979 (HDG Bd IV, Fas. 4a).

Brockhaus-Enzyklopädie (1993) : Spiel (o. N.), in: Brockhaus-Enzyklopädie¹⁹ 20. 1993, 652–655.

Brüske (2008) : Gunda Brüske, Liturgie – Gesamtkunstwerk unter eschatologischem Vorbehalt. Versuche zur Rezeption eines ambivalenten Begriffs, in: Liturgie verstehen. Ansatz, Ziele und Aufgaben der Liturgiewissenschaft. Hg. von Martin Klöckener, Benedikt Kranemann, Angelus Häußling. Zugleich ALw 50. 2008, 162–187.

Brüske (2003) : Martin Brüske, Der Kyrios und Gottes Königsherrschaft. Eine Skizze zum „Wesen des Christentums“, in: Oleum laetitiae. Festgabe für P. Benedikt Schwank OSB. Hg. von Gunda Brüske und Anke Haendler-Kläsener. Münster 2003 (JThF 5), 156–168.

Brüske (2006) : Martin Brüske, Bist du der Kommende? Ein Versuch zur poetischen Christologie der O-Antiphonen, in: SKZ 174. 2006, 800–802. 807.

Brüske (2007) : Martin Brüske, Der Weg der Weisheit vom Dornbusch zum Immanuel. Die O-Antiphonen und ihre Christologie, in: Lebendige Seelsorge 58. 2007, 381–385.

Brüske (2009) : Martin Brüske, Der gekaufte Tod. Präfation für die Osterzeit II, in: SKZ 177. 2009, 295.

Bulgakov (1925) : Östliches Christentum. Dokumente. Bd. 2: Philosophie. Hg. von Nicolai von Bubnoff und Hans Ehrenberg. München 1925 (Darin: Sergej Bulgakov, Kosmodizee 195–245). – Für die Schreibweise „Bulgakov“ halten wir uns an Schmid (2003).

Bultmann (1933) : Rudolf Bultmann, ἀγαλλιάομαι, ἀγαλλίασις, in: ThWNT 1. 1933, 18–21.

Bultmann (1959) : Rudolf Bultmann, Das Evangelium nach Johannes. Göttingen ¹⁶1959 (KEK).

Buytendijk (1933) : Frederik Jacobus Johannes Buytendijk, Wesen und Sinn des Spiels. Das Spielen des Menschen und der Tiere als Erscheinungsform der Lebenstribe. Berlin 1933.

Buytendijk (1958) : Frederik Jacobus Johannes Buytendijk, Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis. Stuttgart 1958. – Hier besonders: Der Spieler 208–229.

Buytendijk (1973) : Frederik Jacobus Johannes Buytendijk, Das menschliche Spielen, in: Kulturanthropologie. Beiträge von Kurd Alsleben u.a. Stuttgart-München 1973 (Neue Anthropologie 4).

Caillois (1988) : Roger Caillois, Der Mensch und das Heilige. Durch drei Anhänge über den Sexus, das Spiel und den Krieg in ihren Beziehungen zum Heiligen erweiterte Ausgabe. Wien 1988.

Casel (1921) : Odo Casel, *Actio* in liturgischer Verwendung, in: JLw 1. 1921, 34–39.

Casel (1925) : Odo Casel, Zur Idee der liturgischen Festfeier, in: JLw 3. 1923, 93–99.

Cullmann (1962) : Oscar Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst. Zürich-Stuttgart⁴1962 (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 3).

Csikszentmihalyi (2005) : Mihaly Csikszentmihalyi, Das Flow-Erlebnis. Jenseits von Angst und Langeweile im Tun aufgehen. Stuttgart 2005.

Day (2007) : Juliette Day, The Baptismal Liturgy of Jerusalem. Fourth- und Fifth-Century Evidence from Palestine, Syria and Egypt. Hampshire 2007.

Debuyst (2009) : Frédéric Debuyst, Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken. Regensburg 2009.

Diekamp (1922) : Franz Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. Zum Gebrauche bei Vorlesungen und zum Selbstunterricht. Bd. 3: Die Lehre von den Sakramenten – Die Lehre von den letzten Dingen. Münster 3.–5. verb. Aufl. 1922.

Dürig (1952) : Walter Dürig, Imago. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der Römischen Liturgie. München 1952 (MThS.S 5).

Dürig (1962) : Walter Dürig, Die Zukunft der liturgischen Erneuerung. Zur liturgietheologischen und pastoralliturgischen Bedeutung der "Liebe". Mainz 1962.

Eisen (1993) : Spielen im Schatten des Todes. Kinder im Holocaust. München-Zürich 1993.

Evangelisches Gesangbuch (1995) : Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Tübingen. Hg. von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern. München-Weimar²1995.

Evdokimov (1986) : Paul Evdokimov, Das Gebet in der Ostkirche. Mit der Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomos. Graz u.a. 1986.

Fink (1957) : Eugen Fink, Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels. Freiburg Br. 1957.

Fink (1960) : Eugen Fink, Spiel als Weltsymbol. Stuttgart 1960.

Fink (1995) : Eugen Fink, Grundphänomene des menschlichen Daseins. Hg. von Egon Schütz u. Franz-Anton Schwarz. Freiburg-München²1995 (urspr. 1979).

- Finkenzeller (1980) : Josef Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik. Freiburg Br. u.a. 1980 (HDG Bd. IV, Fas. 1a).
- Fischer-Lichte (2004) : Erika Fischer-Lichte, Ästhetik des Performativen. Frankfurt a. M. 2004.
- Fischer-Lichte (2010) : Erika Fischer-Lichte, Theaterwissenschaft. Eine Einführung in die Grundlagen des Faches. Tübingen-Basel 2010.
- Flitner (2002) : Andreas Flitner, Spielen – Lernen. Praxis und Deutung des Kinderspiels. Weinheim-Basel, erw. Neuausgabe 2002.
- Frevel (2008) : Christian Frevel, Grundriss der Geschichte Israels, in: Erich Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament. Stuttgart 7., durchges. u. erw. Aufl. 2008 (Kohlhammer Studienbücher Theologie Bd. 1,1) 587–717.
- Fritz (2004) : Jürgen Fritz, Das Spiel verstehen. Eine Einführung in Theorie und Bedeutung. Weinheim-München 2004 (Grundlagentexte Soziale Berufe).
- Groos (1899) : Karl Groos, Die Spiele der Menschen. Jena 1899.
- Groos (1922) : Karl Groos, Das Spiel. Zwei Vorträge. Jena ²1922.
- Groos (1930) : Karl Groos, Die Spiele der Tiere. Jena 3. umgearbeitete Aufl. 1930.
- Guardini (1932) : Romano Guardini, In Spiegel und Gleichnis. Bilder und Gedanken. Mainz 5. vermehrte Aufl. o.J. (urspr. 1932).
- Guardini (1953) : Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie. Freiburg ¹⁸1953 (urspr. 1918).
- Guardini (1958) : Romano Guardini, Die Sinne und die religiöse Erkenntnis. Drei Versuche. Würzburg 2., erw. Aufl. 1958.
- Guardini (1962) : Romano Guardini, Über das Wesen des Kunstwerks. Tübingen ⁸1962 (urspr. 1948).
- Guardini (1966) : Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung. Würzburg 1966.
- Guardini (1981) : Romano Guardini, Von heiligen Zeichen. Mainz 1981 (urspr. 1922).
- Guardini (1985) : Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen. Aus dem Nachlass hg. von Franz Henrich. Düsseldorf ³1985.
- Haecker (1958) : Theodor Haecker, Essays. München 1958.
- Hahn (1970) : Ferdinand Hahn, Der urchristliche Gottesdienst. Stuttgart 1970 (SBS 41).
- Hahne (1990) : Werner Hahne, De arte celebrandi oder: Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik. Freiburg Br. u.a. 1990.
- Hemmerle (1976a) : Klaus Hemmerle, Vorspiel zur Theologie. Einübungen. Freiburg Br. ²1976.

- Hemmerle (1976b) : Klaus Hemmerle, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie. Einsiedeln 1976.
- Herz (1958) : Martin Herz, *Sacrum commercium*. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der Römischen Liturgiesprache. München 1958 (MThS.S 15).
- Huizinga (1987) : Johan Huizinga, *Homo Ludens*. Vom Ursprung der Kultur im Spiel. Reinbek 1987 (niederl. Original 1938).
- Kaufmann (2011) : Franz-Xaver Kaufmann, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?* Freiburg Br. u.a. 2011 (3. durchgesehene u. erw. Auflage von: *Wie überlebt das Christentum?*).
- Keel (1974) : Othmar Keel, *Die Weisheit spielt vor Gott*. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des *mesahäqät* in Spr 8,30f. Freiburg Schweiz-Göttingen 1974.
- Klie (2003) : Thomas Klie, *Zeichen und Spiel*. Semiotische und spieltheoretische Rekonstruktion der Pastoraltheologie. Gütersloh 2003 (Praktische Theologie und Kultur 11).
- Knauf (2010) : Ernst-Axel Knauf, Was heisst hier Mythos? Interview mit Judith Hardegger, <http://www.forum-pfarrblatt.ch/archiv/2010/forum-nr-8-2010/forumpublicationarticle.2010-03-25.8144400127> (Zugriff 31.3.2011)
- Koller (1980) : Hermann Koller, *Mimesis*, in: HWPh 5. 1980, 1396–1399.
- Lewy (1929) : Hans Lewy, *Sobria ebrietas*. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. Giessen. 1929 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Bd. 9).
- Merklein (1989) : Helmut Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*. Eine Skizze. Stuttgart 3. überarbeitete Aufl. 1989 (SBS 111).
- Messner (2003) : Reinhard Messner, *Der Gottesdienst in der vornizänischen Kirche*, in: *Geschichte des Christentums*. Bd. 1: Die Zeit des Anfangs (bis 250). Hg. von Luce Pietri. Freiburg Br. u.a. 2003, 340–441.
- Moltmann (1981) : Jürgen Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel. München ⁶1981 (Kaiser Traktate 2).
- Müller (1985) : Severin Müller, *Arbeit*, I. Philosophie, in: *Staatslexikon* 1. 1985, 198–201.
- Neunheuser (1983) : Burkhard Neunheuser, *Taufe und Firmung*. Freiburg Br. u.a. 1983 (HDG Bd. IV, Fas. 2).
- Nicol (2010) : Martin Nicol, *Weg im Geheimnis*. Plädoyer für den evangelischen Gottesdienst, Göttingen ²2010.
- Oerter (1999) : Rolf Oerter, *Psychologie des Spiels*. Ein handlungstheoretischer Ansatz. Weinheim 1999.
- Pascher (1981/82) : *Die Orationen des Missale Romanum Papst Pauls VI*. Hg. von Walter Dürig. St. Ottilien, Bd. 1: 1981, Bd. 2: 1982.

- Pesch (1988) : Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Grösse mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung. Mainz 1988.
- Peterson (1925) : Erik Peterson, Was ist Theologie? (urspr. 1925), in ders., Theologische Traktate. München 1951, 9–43.
- Pieper (1954) : Josef Pieper, Weistum. Dichtung. Sakrament. Aufsätze und Notizen. München 1954. (Darin: Symbol und Attrappe 303–317)
- Pieper (1961) : Josef Pieper, Musse und Kult. München ⁶1961 (urspr. 1948).
- Plüss (2007) : David Plüss, Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik. Zürich 2007 (Christentum und Kultur 7).
- Rad (1962) : Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments. Bd. II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels. München ³1962.
- Radecki (1940) : Sigismund von Radecki, Wort und Wunder. Salzburg-Leipzig 1940.
- Rahner (1990) : Hugo Rahner, Der spielende Mensch. Freiburg ¹⁰1990 (urspr., in dieser Fassung, 1952). (Christ Heute, zweite Reihe, achtes Bändchen).
- Rahner (1993) : Karl Rahner, Ein spielender Mensch. Gedenkwort für Hugo Rahner, in: „Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe“. Hugo und Karl Rahner. Dokumente und Würdigung ihrer Weggemeinschaft. Hg. von Abraham Peter Kustermann und Karl H. Neufeld. Stuttgart 1993 (urspr. 1969).
- Reifenberg (1986) : Hermann Reifenberg, Liturgie als Spiel! Spiel als Liturgie? Grundsätzliche und konkrete Gesichtspunkte zum Verhältnis zweier menschlicher Grundphänomene, in: Sport und Religion. Hg. von Paul Jakobi und Heinz-Egon Rösch. Mainz 1986, 113–140.
- Richter (2005) : Gerhard Richter, Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert. Berlin-New York 2005 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 90).
- Roguet (1961) : Aymon-Marie Roguet, Die Sakramente im Allgemeinen, in: Die katholische Glaubenswelt. Wegweisung und Lehre. Bd. 3: Die Heilsökonomie. Hg. von einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen. Freiburg Br. u.a. 1961, 360–399.
- Roselt (2008) : Jens Roselt, Phänomenologie des Theaters. München 2008 (Übergänge 56).
- Schellenberger (1980) : Bernardin Schellenberger, Einübung ins Spielen. Münsterschwarzach 1980 (Münsterschwarzacher Kleinschriften 12).
- Schlier (1977) : Heinrich Schlier, Der Römerbrief. Freiburg Br. u.a. 1977 (HThK NT).
- Schmemmann (2005) : Alexander Schmemmann, Eucharistie. Sakrament des Gottesreichs. Einsiedeln-Freiburg Br. 2005.
- Scheuerl (1990) : Hans Scheuerl, Das Spiel. Untersuchungen über sein Wesen, seine pädagogischen Möglichkeiten und Grenzen. Bd. 1. Weinheim-Basel 11., überarb. Aufl. 1990.

- Scheuerl (1991) : Das Spiel. Theorien des Spiels. Hg. von Hans Scheuerl. Bd. 2. Weinheim-Basel 11., überarb. Aufl. 1991.
- Schmid (2003) : Ulrich Schmid, Russische Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts. Freiburg Br. 2003.
- Schweizer (1995) : Eduard Schweizer, Jesus, das Gleichnis Gottes. Was wissen wir wirklich vom Leben Jesu? Göttingen 1995.
- Sequeira (1977) : A. Ronald Sequeira, Spielende Liturgie. Bewegung neben Wort und Ton im Gottesdienst am Beispiel des Vaterunsers. Freiburg Br. 1977 (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica).
- Slenczka (2000) : Wenrich Slenczka, Heilsgeschichte und Liturgie. Studien zum Verhältnis von Heilsgeschichte und Heilsteilhabe anhand liturgischer und katechetischer Quellen des dritten und vierten Jahrhunderts. Berlin 2000 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 78).
- Splett (1969) : Jörg Splett, Spiel, in: SM 4. 1969, 663–666.
- Splett (1993) : Jörg Splett, Spiel-Ernst. Anstöße christlicher Philosophie. Frankfurt a.M. 1993.
- Stroh (1998) : Ralf Stroh, Schleiermachers Gottesdiensttheorie. Studien zur Rekonstruktion ihres enzyklopädischen Rahmens im Ausgang von „Kurzer Darlegung“ und „Philosophischer Ethik“. Berlin-New York 1998 (Theologische Bibliothek Töpelmann 87).
- Tondo (1971) : o.N., Tondo, in: Kindlers Malereilexikon. Hg. von Germain Bazin, Horst Gerson, Lawrence Gowing u.a., Bd. 6, Zürich 1971, 599.
- Tondo (1994) : o.N., Tondo, in: Lexikon der Kunst. Architektur, Bildende Kunst, Angewandte Kunst, Industrielle Formgestaltung, Kunsttheorie. Neubearbeitung. Begründet von Gerhard Strauss, hg. von Harald Olbrich. Bd. 7. Leipzig 1994, 362 (Seemanns Lexikon der Kunst).
- Vagaggini (1959) : Cyprian Vagaggini, Theologie der Liturgie. Ins Deutsche übertragen und bearbeitet von August Berz. Einsiedeln u.a. 1959.
- Vahrenhorst (2008) : Martin Vahrenhorst, Kultische Sprache in den Paulusbriefen. Tübingen 2008 (WUNT 230).
- Van der Leeuw (1957) : Gerard van der Leeuw, Vom Heiligen in der Kunst. Gütersloh 1957.
- Vanoni/Heininger (2002) : Gottfried Vanoni/Bernhard Heininger, Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments. Würzburg 2002 (NEB Themen Bd. 4).
- Winnicott (1973) : Donald Winnicott, Vom Spiel zur Kreativität. Stuttgart 1973.
- Youcat (2011) : Youcat. Deutsch. Jugendkatechismus der Katholischen Kirche. Mit einem Vorwort von Papst Benedikt XVI., München 2011.