

# Der Kultus als Weltauslegung<sup>1</sup>

Elemente einer Theorie des Gottesdienstes im religionsphilosophischen  
Ansatz von Richard Schaeffler

VON ANDREAS ODENTHAL

## 1. Einleitung und Fragestellung

Die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ hat die „actuosa participatio“ der Gläubigen zum Paradigma nachkonziliaren Gottesdienstes erhoben.<sup>2</sup> Wenn Interpretation und kontroverse Diskussion dieses Diktums bislang kein Ende genommen haben, so könnte dies mit der Paradoxie zusammenhängen, dass seit dem II. Vatikanischen Konzil zwar ein einseitig „kultisches“, „anabatisches“, vom menschlichen Tun der Gottesverehrung her konzipiertes Liturgieverständnis aufgebrochen und um die „katabatische“ Dimension, das Handeln Gottes an seiner Kirche in Gestalt der konkreten Fei ergemeinde, erweitert wurde. Doch kann und muss man fragen, ob über die Hintertüre eben jener tätigen Teilnahme nicht wiederum das Handeln des Menschen über Gebühr in den Vordergrund gehoben wurde. Gemeint ist hier nicht „anabatisches“ Handeln der Gottesverehrung, sondern manche Gestaltung des Gottesdienstes, die auf Kosten innerer Ergriffenheit durch einen horizontalen Aktionismus geprägt ist.<sup>3</sup>

Ein rein anabatisches Verständnis des Gottesdienstes wie etwa im alten Codex Iuris Canonici zog in der Diskussion um die Liturgiereform Kritik nach sich.<sup>4</sup> Werden die Begriffe der kultischen und anabatischen Dimension des Gottesdienstes nun synonym gebraucht, zeigt sich die Schwierigkeit, überhaupt einen Kultbegriff innerhalb der nachkonziliaren Liturgiewissenschaft zu verwenden.<sup>5</sup> Doch gibt es auch Bemühungen, ein weiteres Kultverständnis zu entwickeln, das einerseits mit religionswissenschaftlichen Vorstellungen kompatibel ist, andererseits den Gottesdienst der Kirche adä-

<sup>1</sup> So der Titel bei R. Schaeffler, *Der Kultus als Weltauslegung*, in: B. Fischer [u. a.] (Hgg.), *Kult in der säkularisierten Welt*, Regensburg 1974, 9–62.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu etwa R. Kaczynski, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, herausgegeben von P. Hünermann und B. J. Hilberath, Band 2, Freiburg im Breisgau [u. a.] 2004, 1–227, hier 79–81.

<sup>3</sup> Vgl. etwa F. Kobschein, *Bewusste, tätige und fruchtbringende Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab*, in: Th. Maas-Ewerd (Hg.), *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*, Freiburg im Breisgau 1988, 38–62.

<sup>4</sup> Vgl. den Überblick bei W. Haunerland, *Ist alles Liturgie? Theologische Unterscheidungen aus praktischem Interesse*, in: MThZ 57 (2006) 253–270, hier 255–259. – Zum heutigen Rechtsverständnis der Liturgie vgl. etwa Ch. Obly, *Integer cultus Dei. Die Sorge des Apostolischen Stuhls um die Authentizität der Liturgie der Kirche*, in: A. Egle/W. Rees (Hgg.), *Dienst an Glaube und Recht*, Berlin 2006, 479–502.

<sup>5</sup> Vgl. etwa E. J. Lengeling, *Liturgie als Grundvollzug christlichen Lebens*, in: Fischer [u. a.] (Hgg.) (wie Anmerkung 1), 63–91, besonders 68–80.

quat zu beschreiben vermag, ohne die spezifische christliche Ausfüllung eines allgemein religiös verstandenen Kultbegriffs verleugnen zu müssen. Dabei geht es zugleich um das Verstehen des Gottesdienstes als eines allgemein menschlichen Tuns, das die Liturgie als *actio ecclesiae* auch ist.<sup>6</sup> Mit den benannten Eckpunkten, der Gabe Gottes an Welt und Kirche (Katabase) einerseits und dem kultischen Handeln des Menschen (Anabase) andererseits ist der Gottesdienst der Kirche auch in die Spannung *objektiver* Vorgabe (der Glaubens-Tradition) und des Betens als eines *subjektiven* Ausdrucks menschlicher Existenz vor Gott gestellt. Vor diesem Problemhintergrund geht es um ein Denkmodell, das das Zueinander der Spannungspole Subjektivität und Objektivität, Transzendenz und Immanenz, Anabase und Katabase zu vermitteln imstande ist. Mittels eines solchen Modells entgeht man der Aporie, die Liturgie entweder nur und ausschließlich nach dem Paradigma der „himmlischen Liturgie“ als Abbild überirdischer Wirklichkeit zu verstehen, was auf Kosten ihres Weltbezuges, ja der Erfahrungsdimension ginge<sup>7</sup>, oder sie nur und ausschließlich rein subjektiv geprägt in den Erwartungen und Vorstellungen der Versammelten aufgehen zu lassen, was auf Kosten der Glaubens-tradition ginge. Es ist dies die praktisch-theologische Frage nach einer Theorie der Liturgie als Ritual, das die Fähigkeit hat, subjektives menschliches Erleben wie die objektive Erfahrungstradition des Glaubens zu verbinden (zu „symbolisieren“), und zwar dergestalt, dass eine neue Wirklichkeit göttlicher Gegenwart entsteht, die zu „symbolischer Erfahrung“ (Heribert Wahl)<sup>8</sup> befähigt.

Der Religionsphilosoph Richard Schaeffler hat sich mehrfach zu Fragen der Liturgie unter den Stichwörtern Kult, Ritus und Gebet geäußert und einen Kultbegriff entwickelt, der bezüglich der entwickelten Fragestellungen weiterzuhelfen vermag.<sup>9</sup> Es geht hier nicht darum, Schaefflers Werk in seiner Gänze darzustellen und zu würdigen.<sup>10</sup> Vielmehr sollen lediglich

<sup>6</sup> Vgl. auch M. Kunzler, Bleibt die Liturgie? Erneute Anfrage auf der Suche nach einem tragfähigen Kultbegriff, in: J. Bärsch/B. Schneider (Hgg.), Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II, Münster 2006, 47–70 (ein Rekurs auf Schaeffler ebd. 53).

<sup>7</sup> Vgl. zur Diskussion dieses Paradigmas in Hinblick auf SC 8 A. Odenthal, Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen, Stuttgart 2002, 65–70.

<sup>8</sup> Vgl. den Ansatz von H. Wahl, Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie, Freiburg im Breisgau [u.a.] 1994.

<sup>9</sup> Vgl. R. Schaeffler, Kultisches Handeln. Die Frage nach seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation, in: R. Schaeffler/P. Hünermann, Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament, Freiburg im Breisgau 1977, 9–50 (auch in: Anthropologie des Kults. Die Bedeutung des Kults für das Überleben des Menschen [Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica], Freiburg im Breisgau [u.a.] 1977, 9–50). Siehe auch R. Schaeffler, Fähigkeit zu Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott, Freiburg im Breisgau [u.a.] 1982; R. Schaeffler, Kultur und Kult. Vortrag anlässlich des 50jährigen Bestehens der Liturgiekommision der Deutschen Bischofskonferenz, in: LJ 41 (1991) 73–87.

<sup>10</sup> Zu Schaeffler vgl. etwa D. Güntner, Das Gedenken des Erhöhten im Neuen Testament. Zur ekklesialen Bedeutung des Gedenkens am Modell des Psalms 110, München 1998, 40–42; Th. Benner, Gottes Namen anrufen im Gebet. Studien zur Acclamatio Nominis Dei und zur Konsti-

Aspekte von Schaefflers Interpretation des Kultes aus seinen Schriften destilliert werden, die Brückenschläge zur Liturgie aufweisen und so als Bausteine einer liturgiewissenschaftlichen Theorie des Gottesdienstes taugen. Damit stellen sich die nachfolgenden Überlegungen in den Kontext neuerer Bemühungen um die Nähe von Liturgiewissenschaft und Philosophie.<sup>11</sup> Mehr noch aber geht es mit den benannten Fragestellungen um einen praktisch-theologischen Blickwinkel, unter dem der religionsphilosophische Ansatz Schaefflers untersucht wird.<sup>12</sup> Die Auseinandersetzung mit dem Werk Schaefflers dient somit der Fortschreibung eines symboltheoretischen Modells des Gottesdienstes im Kontext einer praktisch-theologisch verstandenen Liturgiewissenschaft.<sup>13</sup>

## 2. Der religionsphilosophische Ansatz von Richard Schaeffler und sein Bezug zum Gottesdienst mittels einer Theorie kultischen Handelns

### 2.1 Die passive Dimension kultischen Handelns

Wenn Richard Schaeffler die Vokabel „Kult“ bemüht, legt er ein anderes Verständnis zugrunde als das einseitige vorkonziliare, das die Liturgie lediglich und nur als menschliche Handlung und Leistung vor Gott verstand. Dieser Kultbegriff, den man in der Zeit nach dem Konzil überwinden wollte, verdankt sich einem nach Schaeffler gerade falschen Verständnis. Hier wird nämlich die passive Grundstruktur allen Kultes geleugnet, seine grundsätzlich anamnetische Dimension nicht bedacht. Eignet dem Kult eine zunächst passive Grundhaltung des Menschen, so situiert sie Schaeffler im

Atem, der dem Menschen gegeben werden muß und ihn zum Vollzug seines eigenen Lebens ermächtigt, der aber zugleich, als ausgeatmeter Atem, zum Träger des Wortes wird, das der Mensch in lobender Anrufung Gottes an ihn zurückgibt<sup>14</sup>.

---

tuierung religiöser Subjektivität, Paderborn [u.a.] 2001, 201–216; *B. Irlenborn*, „Veritas semper maior“. Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie, Regensburg 2003; *B. Irlenborn*, Was ist eine transzendente Erfahrung? Zu den Entwürfen von Krings, Rahner, Lotz und Schaeffler, in: *ThPh* 79 (2004) 491–510, hier 502–508; *J.-J. Lee*, Transzenzenzbewusstsein und praktische Vernunft. Richard Schaefflers Hermeneutik der religiösen Erfahrung, Stuttgart 2004, besonders 208–212; *St. Wable*, Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie, Innsbruck/Wien 2006, 157–158; vgl. auch den Rekurs bei *G. Wainwright*, Christian Worship: Scriptural Basis an Theological Frame, in: *G. Wainwright, K. B. Westerfield Tucker* (eds.), *The Oxford History of Christian Worship*, Oxford 2006, 1–31, hier 16.

<sup>11</sup> Vgl. hier etwa *St. Winter* (Hg.), „Das sei euer vernünftiger Gottesdienst“ (Röm 12, 1). Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog, Regensburg 2006.

<sup>12</sup> Vgl. zur Methodik der Liturgiewissenschaft etwa *A. Gerhards/A. Odenthal*, Auf dem Weg zu einer Liturgiewissenschaft im Dialog. Thesen zur wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung, in: *LJ* 50 (2000) 41–53.

<sup>13</sup> Vgl. dazu demnächst *A. Odenthal*, „Gebrochene Gegenwart“. Ein Gespräch von Theologie und Psychoanalyse im Hinblick auf einen symboltheoretischen Ansatz der Liturgiewissenschaft, erscheint voraussichtlich 2007 in der Reihe „Liturgia condenda“.

<sup>14</sup> *R. Schaeffler*, Kleine Sprachlehre des Gebets, Einsiedeln/Trier 1988 31. – Vgl. auch *Schaeffler*, Kultus als Weltauslegung (wie Anmerkung 1), 23–24; 31–32.

Nicht nur der Atem erweist sich als von Gott gegeben. Die Feier des Gottesdienstes ist allererst dadurch ermöglicht, dass es eine Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen gibt:

Gott hat getan, daß der Mensch dieses und jenes tun konnte; und eben dies ist die Manifestation seines göttlichen Wirkens.<sup>15</sup>

Kultisches Handeln ist demnach antwortendes Handeln. Bereits mit dieser Feststellung ergibt sich eine Modifizierung und Präzisierung der eingangs entfalteten Fragestellung. Denn die Opposition zwischen Anabase und Katabase wird im Raum des Kultes überwunden. Hier greifen das Heilshandeln Gottes und seine Vergegenwärtigung im kultischen Handeln ineinander. Dem Kult scheint somit die Fähigkeit eigen, in einem Bereich eigener Wirklichkeit und Gesetzmäßigkeit sowohl auf die Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen wie die Gott anvertraute Lebensgeschichte des Menschen bezogen zu bleiben, anabatisch und katabatisch zugleich zu sein.

## 2.2 Der eigene Weltzugang des Kultes

Kultisches Handeln ist eine eigene Form des Umgangs mit der Welt. Der Gottesdienst als Kult geht nicht auf in einer „Veranstaltung zur Information in theoretischer, zur Motivation in praktischer Hinsicht“<sup>16</sup>. Vielmehr eignet dem Kult eine eigene Zugeweise auf die Welt, die Schaeffler als die Frage nach der „Erneuerung“ bestimmt. Sie zeitigt sich in kultischen Themen wie Leben und Tod, die Schaeffler in der Religionsgeschichte ausmachen kann.<sup>17</sup> Es geht um die kultische Erneuerung des durch den Tod bedrohten Lebens ebenso wie um die kultische Erneuerung des Handelns Gottes. So eingeholte Grundthemen menschlicher Existenz bestimmen auch den Gottesdienst christlicher Prägung. Das Christentum bildet in seinen kultischen Vollzügen von hierher zunächst keine eigene Sonderwelt, sondern bleibt auf in der Religionsgeschichte aufzufindenden Suchbewegungen des Menschen verwiesen. Jedwede Trennung oder Entflechtung von Christentum und Religion verbietet sich<sup>18</sup>:

<sup>15</sup> Schaeffler, Sprachlehre (wie Anmerkung 14), 36.

<sup>16</sup> Schaeffler, Kultus als Weltauslegung (wie Anmerkung 1), 9. – In einem klugen Disput zwischen Stephan Winter und Thomas Schärfl nimmt letzterer den Ansatz Schaefflers zum Anlass, unterschiedliche liturgische Sprechakte „nicht eo ipso auf einem Terrain epistemischer Evaluation anzusiedeln“ und zugleich ihre transzendentalen Aspekte zu skizzieren. Vgl. Th. Schärfl, Liturgischer Anti-Realismus, in: Winter, „Das sei euer vernünftiger Gottesdienst“ (wie Anmerkung 11), 173–224, besonders 180–184, Zitat hier 179.

<sup>17</sup> Schaeffler, Kultus als Weltauslegung (wie Anmerkung 1), 40–48.

<sup>18</sup> Eine solche Trennung wird neuestens wieder propagiert bei Th. Ruster, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg im Breisgau 2000. – In Bezug auf die Liturgie beharrt etwa Joseph Ratzinger auf die Bezogenheit zur Religionsgeschichte. Vgl. Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger], Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg im Breisgau 2000, 29: „Die geschichtliche Liturgie des Christentums ist und bleibt – ungetrennt und unvermischt – kosmisch, und nur so steht sie in ihrer ganzen Größe. Es gibt die einmalige Neuheit des Christlichen, und doch stößt es das Suchen der Religionsgeschichte nicht

Auch die christliche Verkündigung und die christliche Liturgie können nur von dem angemessen verstanden werden, der Elemente und Strukturen, Alphabet und Grammatik der Religion kennt und zu deuten vermag. Dies und nur dies ist der bescheidene Beitrag der vergleichenden Religionswissenschaft und der Religionsphilosophie zu einer christlichen Theologie.<sup>19</sup>

Schaeffler wertet das kultische Handeln als eine eigene Qualität menschlichen Weltzugangs. Das bedeutet auch, dass es einen dritten Weg darstellt zwischen der Gefahr, entweder die Welt zu vergöttlichen oder zu entwerten. Die Dimension kultischen Handelns vermag vielmehr, Welt und Mensch als Bild zu lesen. Denn der Kultus hält nicht nur basale menschliche Fragen wie solche nach Leben, Tod und Erneuerung offen, sondern spannt alle menschlichen Antwortversuche in eine vertikale wie horizontale Dimension ein: Kult erweist sich als eine Seite der Medaille, deren andere der „Weltlauf“ ist. Beides wird Bild göttlichen Wirkens.<sup>20</sup>

Kultus wird in dem Maße legitim vollzogen, in welchem es gelingt, die „Horizontale“ und die „Vertikale“ nicht in ein Verhältnis gegenseitiger Balance zu bringen, sondern in ein Verhältnis wechselseitiger Durchdringung. Nicht ‚Ausgewogenheit‘ von Gottbezogenheit und Weltbezug ist das Ziel, als ginge es um ein ‚Mehr‘ oder ‚Weniger‘ der Quantität oder auch der Intensität; es geht vielmehr um eine neue Qualität, die sowohl der Gottes-Dienst als auch der Welt-Dienst dadurch gewinnt, daß beide sich gegenseitig auslegen.<sup>21</sup>

Mit einer solchen Füllung des Kultbegriffs begegnet keine duale Welt-sicht, etwa kartesischer Prägung, mehr, die zwischen erkennendem Subjekt und zu erkennendem Objekt unterscheidet. Vielmehr wird diese Polarität um einen vermittelnden Zwischenbereich erweitert. Damit ist die neue Qualität des ureigenen kultischen Weltzuganges benannt, der als ein eigener Wirklichkeitsbereich angesprochen werden kann.<sup>22</sup> An diese „neue Qualität“ kultischen Handelns kann die katholische Sakramentenlehre gut anknüpfen.

### 2.3 Kultisches Handeln als betendes Eintreten in die Gottesbeziehung

Der Kultbegriff Schaefflers bewegt sich im Rahmen einer „Ontologie der Repräsentation“<sup>23</sup>, die die Welt selber bereits als Symbol, als „Erneuerungs-

---

von sich ab, sondern nimmt alle bestehenden Motive der Weltreligionen in sich auf und bleibt auf solche Weise mit ihnen verbunden.“ – Zur Liturgieauffassung Ratzingers vgl. jetzt *H. Hoping*, Gemeinschaft mit Christus. Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger, in: *IKaZ* 35 (2006) 558–572.

<sup>19</sup> *Schaeffler*, Kultus als Weltauslegung (wie Anmerkung 1), 61. Vgl. zum Zueinander religionsgeschichtlicher Befunde und religionsphilosophischer Überlegungen auch *R. Schaeffler*, „Das Heilige“ und „der Gott“ – oder: Wie kommt Gott in die Religion?, in: *M. Enders/H. Zaborowski* (Hgg.), Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen, Freiburg im Breisgau/München 2004, 157–173.

<sup>20</sup> Vgl. *Schaeffler*, Kultus als Weltauslegung (wie Anmerkung 1), 48–55.

<sup>21</sup> Ebd. 52–53.

<sup>22</sup> Zum auf der Theorie von Donald W. Winnicott aufbauenden Verständnis eines „intermediären Raumes“ vgl. *Odenthal*, Liturgie als Ritual (wie Anmerkung 7), 155–160.

<sup>23</sup> Vgl. zu diesem Projekt in Hinblick auf die Theologie Karl Rahners *B. J. Hilberath/B. Nitsche*,

zeichen göttlicher Gründung begreift“<sup>24</sup>. Hier wurzelt der Unterschied zwischen einer kultischen Weltdeutung und naturwissenschaftlichen oder philosophischen Überlegungen. Gottesdienst und Gebet sind damit eigene Weisen menschlichen Handelns und Verstehens. Ordnet Schaeffler dem Kultus primär die Handlung zu, nicht die Aussage<sup>25</sup>, so kommt die Sprache indes über die Handlung des Gebets ins Spiel: Sprache als Gebetshandlung ist selbst Kultus<sup>26</sup>. Im Anschluss an Hermann Cohen hat Schaeffler die spezifische Sprachhandlung des Betens dadurch charakterisiert, dass sie ein Eintreten des Menschen in die Beziehung mit Gott bedeutet, die zugleich das religiöse Subjekt konstituiert.<sup>27</sup> Innerhalb des kultischen Handelns also kann sich der „Eintritt in die Korrelation mit dem Anderen“<sup>28</sup> vollziehen, kann es dann zu einer Klärung und Aktuierung des Gottesverhältnisses als einer bereits bestehenden Beziehung kommen<sup>29</sup>. Das Gottesverhältnis des Menschen lebt – so gesehen – von der Handlung des Erzählens, die Schaeffler dem Gebet zuordnet:

Die Bitte nämlich hat (wie die Klage und der Dank) ihren Ort in jenem Erzählen, in welchem der Sprecher seine Lebensgeschichte dem Gott, an den er sich wendet, so zuignet, daß dieser sie sich als Teil seiner göttlichen Geschichte mit dem Menschen aneignen kann.<sup>30</sup>

Das Symbol als vermittelnde Kategorie zwischen Transzendentalität und Geschichte in der transzendentalen Theologie Karl Rahners, in: *M. Laarmann/T. Trappe* (Hgg.), *Erfahrung – Geschichte – Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie* (FS Richard Schaeffler), Freiburg im Breisgau 1997, 239–260, hier 240. Zum Problem der Gleichzeitigkeit vgl. *K. Wolff*, *Das Problem der Gleichzeitigkeit des Menschen mit Jesus Christus bei Søren Kierkegaard im Blick auf die Theologie Karl Rahners*, Würzburg 1991, vor allem 148–166.

<sup>24</sup> *Schaeffler*, *Kultus als Weltauslegung* (wie Anmerkung 1), 21.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. 22.

<sup>26</sup> Zum Zueinander von religiöser Sprache und Kultus bei Schaeffler vgl. *Lee*, *Transzendenzbewusstsein* (wie Anmerkung 10), 22. Von hierher liegt es nahe, die Sprache des Betens selbst als Ritual anzusehen und folglich nicht gegen die kultische Handlung auszuspielen. Vgl. etwa *M. Stuflesser*, „So soll Euer Gottesdienst sein – vernünftig, weil er Gottes Willen entspricht“. Der Gottesdienst der Kirche als Ansatzpunkt theologischer Reflexion, in: *Winter* (wie Anmerkung 11), 21–67, hier 59: „Die gefeierte Liturgie ist dabei zunächst durch die Rede [...] konstituiert und erst durch die vielfältigen Redehandlungen werden Symbole, Gesten, Kunstwerke, usw. in der Feiergestalt der Liturgie verständlich.“ Ich schlage eine umfassendere Sicht vor, die auch vom „Sprechen“ etwa der Kunstwerke oder liturgischen Gesten ausgeht, wobei gilt, dass die Redehandlung selbst Ritual, „Symbol“, besser: symbolische Handlung ist, die sich ihrerseits durch die nonverbalen Zeugnisse gelebten Glaubens erschließt.

<sup>27</sup> Vgl. *Schaeffler*, *Sprachlehre* (wie Anmerkung 14), 50; *R. Schaeffler*, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf 1989, 49–60; *R. Schaeffler*, *Philosophische Einübung in die Theologie 3: Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie*, Freiburg im Breisgau/München 2004, 150. – Vgl. hierzu auch *H.-L. Ollig*, *Die Aktualität von Cohens später Religionsphilosophie. Bemerkungen zur Cohen-Interpretation Richard Schaefflers*, in: *Laarmann/Trappe* (wie Anmerkung 23), 111–127.

<sup>28</sup> *Schaeffler*, *Sprachlehre* (wie Anmerkung 14), 43.

<sup>29</sup> Vgl. *Schaeffler*, *Sprachlehre* (wie Anmerkung 14), 108–112; auch *R. Schaeffler*, *Aditorium nostrum in nomine Domini. Sprachphilosophische Überlegungen zur Anrufung Gottes im Gebet*, in: *LebZeug* 43 (1988) 26–40; auch *R. Schaeffler*, *Philosophischen von Gott reden. Überlegungen zum Verhältnis einer Philosophischen Theologie zur christlichen Glaubensverkündigung*, Freiburg im Breisgau/München 2006, 29–30.

<sup>30</sup> *Schaeffler*, *Sprachlehre* (wie Anmerkung 14), 102.

Damit wird ein weiter Horizont christlichen Betens erschlossen, der vor allem das Bittgebet von der Last befreit, Erfüllung nach sich ziehen zu müssen. Die heilsame Dimension ist von hierher nicht unbedingt geschenkte Erfüllung einer konkreten Bitte, sondern geschenkte Beziehung: die Gegenwart Gottes und seines Heilswirkens im Hier und Jetzt. Das Gebet als eine beziehungsstiftende Sprachhandlung bleibt auch dabei freier Akt göttlicher Gnade:

Darum ist die Tatsache, daß der Mensch beten kann, daß er also sich als religiöses Subjekt und sein Wort als religiös bedeutsames Wort vollziehen kann, für ihn das deutlichste Zeugnis jener göttlichen Gnade, die alle schuldhaftes Gottesferne des Menschen überwindet und ihn mit neuem Leben beschenkt ...<sup>31</sup>

Wird das Gebet selbst als kultisches Handeln gedeutet, hat es Teil an der Spannung zwischen subjektivem Erleben der eigenen Geschichte und objektiver Vorgabe des göttlichen Handelns an den Menschen. Diese Spannung bedarf der Form ritueller Feier.

#### 2.4 Kultisches Handeln als anamnetische Feier wirksamer Gegenwart

Das Verstehen des Gebets als eines kultischen Aktes führt zum rituellen Charakter seiner Feiergehalt. Ihre Notwendigkeit stellt Schaeffler in den Kontext der Zeitstruktur des Gottesdienstes, die durch das Zueinander von Erinnerung und Erwartung im Hier und Jetzt geprägt ist.

*Die Erinnerung gibt also der religiösen Feier ihren Gehalt. Aber zugleich muß gesagt werden: Die Feier gibt diesen Erinnerungsinhalten erst ihre wirksame Gegenwart.*<sup>32</sup>

Für eine praktisch-theologische Theorie des Rituals ist dieses Zitat von besonderer Bedeutung, da es die Feier, die „Inszenierung“, als entscheidende Ebene betont: Es reicht nicht aus, wenn die Erinnerung eine rein mentale, somit subjektive Größe bleibt. Damit die im Beten konstituierte Gottesbeziehung zu wirksamer Gegenwart (mit anderen Worten: symbolischer Erfahrung) werden kann, bedarf es der Feier, die zugleich zu einer eigenen Form religiösen Erlebens wie Erfahrens avanciert. Damit ist die Ebene liturgischen Gedenkens erreicht: Im Gedenken vollzieht sich Verstehen.<sup>33</sup> Dass die Gott anvertraute Lebensgeschichte als Teil der erinnerten göttlichen Geschichte mit den Menschen erfahren werden kann, dass die Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen im Hier und Jetzt präsent wird, ist die „Leistung“ der Feier der Liturgie der Kirche. Hier vollzieht sich je

<sup>31</sup> Ebd. 110.

<sup>32</sup> R. Schaeffler, „Darum sind wir eingedenk“ – Die Verknüpfung von Erinnerung und Erwartung in der Gegenwart der gottesdienstlichen Feier. Religionsphilosophische Überlegungen zur religiös verstandenen Zeit, in: A. A. Häussling OSB (Hg.), Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes, Düsseldorf 1991, 16–44, hier 17.

<sup>33</sup> Vgl. Güntner (wie Anmerkung 10), 40–42. Zum gesamten Diskussionsstand und zu den Wurzeln beziehungsweise Parallelen dieser Auffassung bei Hans-Georg Gadamer und Bernhard Welte vgl. Wable (wie Anmerkung 10), 157–159 u. ö.

neu, dass „der Mensch sein Leben aus der Fülle der Gottheit empfängt“<sup>34</sup>. Die Eigenart des Kultes und seiner Frage nach Erneuerung zeigt sich auch hier:

Menschliche Handlungen geschehen und vergehen [...]. Göttliche Handlungen dagegen geschehen so, daß sie beständig im Kultus erneuert werden können und in der Welt Erneuerung stiften.<sup>35</sup>

Und so ist das Erzählen der eigenen Lebensgeschichte im Angesicht Gottes nur ein Aspekt betender Existenz. Das Beten mündet notwendig in den kultischen Vollzug, die Aktuierung des Heilshandelns Gottes in der Feier der Liturgie, die ebenfalls (auch) Erzählen ist, aber anders gewendet:

Primäres Thema solchen Erzählens ist [...] nicht der religiöse Mensch und die religiöse Gemeinschaft, sondern das Sterben und Auferstehen Jesu.<sup>36</sup>

Mit diesem Zitat wird deutlich, dass Schaeffler allgemeine religionsphilosophische Überlegungen nun auf das Christentum und seinen Kult hin zu spitzt.

## 2.5 „Kultisches Handeln“ und „Feier des Pascha-Mysteriums“

Die bislang immer wieder anklingende Nähe des Kultbegriffs zum christlichen Gottesdienst wird vollends deutlich, wenn es um die ureigene christliche Ausprägung des Kultes in der Liturgie der Kirche geht. Das II. Vatikanische Konzil hat die Liturgie als „Feier des Pascha-Mysteriums“ beschrieben.<sup>37</sup> Schaeffler schafft eine große Nähe seines Kultbegriffs zu dieser Definition, wenn er einige Beispiele katholischer Liturgiepraxis untersucht, die der Liturgie des Triduum Paschale entnommen sind. Er verweist auf die Oration nach der Exodus-Lesung der Osternacht, die er auf seinen Kultbegriff hin auslegt:

Deus, cuius antiqua miracula in praesenti quoque saeculo coruscare sentimus, praesta quaesumus ut sicut priorem populum ab aegyptiis liberasti, hoc ad salutem gentium per aquas baptismatis opereris.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Schaeffler, „Darum sind wir eingedenk“ (wie Anmerkung 32), 19.

<sup>35</sup> Schaeffler, Kultus als Weltauslegung (wie Anmerkung 1), 26.

<sup>36</sup> Schaeffler, „Darum sind wir eingedenk“ (wie Anmerkung 32), 30.

<sup>37</sup> Vgl. B. Neunheuser, Mysterium Paschale. Das österliche Mysterium in der Konzilskonstitution „Über die heilige Liturgie“, in: Österliches Heilsmysterium. Das Paschamysterium – Grundmotiv der Liturgiekonstitution. Gesammelte Aufsätze, herausgegeben von Th. Bogler, Maria Laach 1965, 12–33; I. Pahl, Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie, in: LJ 46 (1996) 71–93. A. A. Häussling, „Pascha-Mysterium“. Kritisches zu einem Beitrag in der dritten Auflage des *Lexikon für Theologie und Kirche*, in: ALW 41 (1999) 157–165. Vgl. Kaczynski (wie Anmerkung 2), 62–65.

<sup>38</sup> Vgl. zu dieser Oration im *Sacramentarium Gregorianum Hadrianum* (GrH) J. Desbusses (Hg.), *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Édition comparative 1–3*, Fribourg <sup>3</sup>1992, <sup>2</sup>1988, <sup>1</sup>1992, hier 1, 184, Nr. 365. Diese Oration findet bis heute Verwendung in der Osternachtliturgie. Vgl. auch N. Lohfink, Die traditionellen Orationen der Ostervigil, deutsch. Kritische Analyse und Neuentwurf, in: G. Braulik/N. Lohfink, *Osternacht und Altes Testament. Studien und Vorschläge. Mit einer Exsultetvertonung von*

Von der Vokabel *coruscare* (funkeln, aufblitzen) her deutet er das Spezifikum der Kulthandlung:

*Ein Gott ist, dessen uralte Taten immer dann blitzartig aufleuchten, wenn er begegnet, und der in solcher Begegnung als Täter seiner vergangenen Taten gegenwärtig und wirksam wird.*<sup>39</sup>

Die Oration deutet das Exodusgeschehen aus, das ersttestamentliche Pascha: Hier leuchten Gottes Taten blitzartig auf, im Geschehen selbst, aber natürlich auch dann, wenn die Kirche im Lichte der Osterkerze die uralten Gottesgeschichten neu hört, sich selbst in das Pascha eingibt (*in praesenti quoque saeculo*) und so Gott neu begegnet.<sup>40</sup> Mit dem *coruscare*, dem blitzartigen Aufleuchten, ist ein Schlüsselbegriff der Liturgie wie des schaefflerischen Blicks auf den christlichen Gottesdienst benannt. Denn die Doxologie von Seiten des Menschen ist, wie der menschliche Kult grundsätzlich, nur

als menschliche Rede zu charakterisieren, die dem ‚Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit‘ antwortet, und zugleich als eine Weise, wie das menschliche Wort diesem ‚Aufleuchten‘ dient<sup>41</sup>.

Damit ist zweierlei festgehalten: Es kann keinen Gottesdienst geben ohne Gottes vorheriges Heilshandeln an den Menschen. Aber dieses Heilshandeln bedarf der kultischen Vergegenwärtigung. Anders gesagt: Das „Aufleuchten“ göttlichen Handelns muss kultisch-rituell ‚inszeniert‘ werden, bedarf der Gott feiernden Menschen im Raum der Kirche, die das Heilshandeln Gottes durch die Zeiten hindurch auch aufleuchten lassen. Diesen sozusagen ekklesialen Kontext macht Schaeffler wie folgt deutlich:

Die Sprachhandlung ‚Eintreten in eine Gottesbeziehung‘ und die Sprachhandlung ‚Aufbauung der Betergemeinschaft‘ bilden einen einzigen Vorgang.<sup>42</sup>

Dies ist nicht unerheblich, weil so die Kirche als Garant der Tradition erscheint, die dem persönlichen Beten schon immer gestaltend vorausliegt.<sup>43</sup>

E. Bücken, Frankfurt am Main 2003, 139–162, hier 149–151, der so übersetzt: „Deine uralten Wunder springen über bis in unsere Tage“ (ebd. 149).

<sup>39</sup> Schaeffler, Sprachlehre (wie Anmerkung 14), 28; zur Oration auch Schaeffler, Philosophisch von Gott reden (wie Anmerkung 29), 29.

<sup>40</sup> Auf die Problematik eines Eigenwertes der ersttestamentlichen Texte beziehungsweise einer christlichen „Relecture“ kann hier nur hingewiesen werden. Im Duktus der Liturgie jedenfalls wählt die Kirche den letzteren Weg. Vgl. dazu etwa den Sammelband von K. Richter/B. Krane-mann (Hgg.), *Christologie der Liturgie*. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1995.

<sup>41</sup> R. Schaeffler, *Δοξολογία καὶ Οἰκοδομή*. Der Lobpreis Gottes und der Aufbau der Glaubensgemeinschaft, in: *Ecumenical Theology in Worship, Doctrine, and Life. Essays Presented to Geoffrey Wainwright on his Sixtieth Birthday*, edited by D. S. Cunningham, R. Del Colle, L. Lamadrid, New York/Oxford 1999, 55–68, hier 55.

<sup>42</sup> Schaeffler, *Δοξολογία* (wie Anmerkung 41), 58.

<sup>43</sup> Vgl. hier auch R. Schaeffler, Die Kirche als Erzähl- und Überlieferungsgemeinschaft, in: W. Geerlings/M. Seckler (Hgg.), *Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform*, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1994, 201–219.

Der Kult schafft so Zugang zum gesammelten Erfahrungswissen der Kirche.

## 2.6 Im Kult zugänglicher objektiver Erfahrungshorizont subjektiven Erlebens

Es dürfte bereits deutlich geworden sein, in welchem Maße Schaeffler die eingangs erwähnte polare Spannung von subjektivem Erleben und objektiver Vorgabe aufgreift. Er formt sie durch die vermittelnde Dimension kulturellen Handelns um. Unterscheidet man zwischen persönlichem Herzensgebet (*Verbum mentis*) und objektiver liturgischer Formel (*Verbum oris*), so wird diese Differenz deshalb fließend, weil

das religiöse Individuum auch in seinem *Verbum mentis* immer schon durch die Glaubensgemeinschaft und ihre Geschichte geprägt ist.<sup>44</sup>

Damit bedarf die Subjektivität der Prägung durch objektive Vorgabe, wie letztere sich immer nur durch erstere hindurch kundtut. Es wird so eine Brücke zwischen subjektivem Handeln und von Gott her ermöglichter Beziehung geschlagen. Im Kontext einer künftigen Hoffnungstheologie entwirft Schaeffler folgendes Zueinander menschlichen Tuns und göttlichen Handelns:

Wenn ich durch mein Handeln der Neuschaffung der Welt dienen soll, muß ich annehmen dürfen, dass die Tat, die ich tue (das *opus operantis*), die Gestalt ist, deren objektiver Inhalt (das *opus operatum*) die Heilswirksamkeit Gottes ist, die in dieser menschlichen Knechtgestalt mitten in der Welt gegenwärtig und wirksam wird.<sup>45</sup>

Diese Lesbarkeit der Welt auf Gott hin gilt in besonderer Weise für den Gottesdienst der Kirche. Die Konzeption Schaefflers wertet den Kult als „Abbild-Handlung einer Urbild-Handlung“<sup>46</sup> und wahrt so dessen symbolische Qualität, die notwendig der Differenz bedarf.

Die Sprachhandlung des Erzählens, die die eigene Geschichte des Menschen und die des göttlichen Adressaten in ihrer Differenz benennt und doch zur Einheit zusammenschließt, konstituiert nicht nur das religiöse Subjekt, sondern auch die religiöse Welt und macht damit den Übergang vom religiösen Erlebnis zur religiösen Erfahrung möglich.<sup>47</sup>

Mit dem Prozess religiöser Erfahrungsbildung samt dem darin enthaltenen Differenzbegriff sind die Koordinaten des Betens als Erfahrung der

<sup>44</sup> Schaeffler, *Δοξολογία* (wie Anmerkung 41), 60.

<sup>45</sup> R. Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Darmstadt 1979, 325.

<sup>46</sup> So Hilberath/Nitsche (wie Anmerkung 23), 240.

<sup>47</sup> Schaeffler, *Sprachlehre* (wie Anmerkung 14), 73. – Zu den Problemen speziell religiöser Erfahrung vgl. auch den Sammelband von F. Ricken (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, Stuttgart 2004.

Einheit und zugleich Verschiedenheit göttlicher und menschlicher Geschichte benannt – eine für eine Ritualtheorie unverzichtbare Einsicht.<sup>48</sup> Zudem zeigt sich hier die für Schaeffler grundlegende, durch die Rezeption von Immanuel Kant gewonnene Unterscheidung von Erleben und Erfahrung.<sup>49</sup>

Immer neue Generationen von Juden haben im Lichte der Zeugnisse von der Herausführung der Väter aus Ägypten ihr eigenes individuelles und gemeinschaftliches Leben gedeutet, freilich auch im Lichte dieser ihrer Erfahrungen immer neu verstehen gelernt, was es bedeutet, aus Ägypten geführt worden zu sein. Immer neue Generationen von Christen haben im Lichte der Botschaft von Jesu Tod und Auferstehung ihre eigenen Erfahrungen von Schuld und Todesnot, von Vergebung und Errettung und von ihrer Berufung zur ‚Neuheit des Lebens‘ gedeutet, freilich auch im Lichte dieser ihrer Erfahrungen immer neu verstehen gelernt, was es heißt, zur Gemeinschaft mit Jesu Todes-Erniedrigung und zur Hoffnung auf die Gemeinschaft mit seiner Auferstehungs-Herrlichkeit berufen zu sein.<sup>50</sup>

Der Begriff der Erfahrung impliziert die Deutung des einzelnen Erlebens.<sup>51</sup> Dies ist nicht unerheblich, da auch der Gottesdienst der Kirche verbal wie nonverbal verdichtete Deutungsmuster menschlicher Existenz birgt. Liturgie ist von hierher immer „Deutung des Lebens im Lichte des Pascha-Mysteriums“<sup>52</sup>. Beide Größen, Leben und Glauben, werden „unvermischt und ungetrennt“<sup>53</sup> vermittelt. Es bedarf also des doppelten Blicks: auf die eigene Lebensgeschichte als des einen Pols sowie auf die Heilsgeschichte als des anderen Pols. Sie werden im konkreten liturgischen Vollzug „zusammengefügt“, ohne die Differenz beider zu leugnen.<sup>54</sup>

Und der Hörer des Wortes wurde zum eigenverantwortlichen Zeugen der göttlichen Herrlichkeit: nicht weil er die bezeugten Heilsereignisse historisch miterlebt hätte,

<sup>48</sup> Vgl. hier A. Odenthal, Lebenswelt und Ritual. Überlegungen zu einem notwendigen Spannungsverhältnis menschlicher Erfahrung und liturgischen Feierns, in: LJ 54 (2004) 85–103.

<sup>49</sup> Vgl. etwa I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Riga 1783, hier 101: „Sie [die reinen Verstandesbegriffe, A. O.] dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können.“ – Zur Kantrezeption vgl. auch R. Schaeffler, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1980, 91–95 u. ö.

<sup>50</sup> R. Schaeffler, Philosophische Einübung in die Theologie 1: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre, Freiburg im Breisgau/München 2004, 203.

<sup>51</sup> Vgl. Lee (wie Anmerkung 10), etwa 65–71; 147–154 u. ö.

<sup>52</sup> K. Richter, Christliche Sinndeutung. Totenliturgie als Hilfe in der Trauer in der heutigen Situation, in: Gottesdienst 36 (2002) 161–163, hier 162.

<sup>53</sup> Vgl. das in Anmerkung 18 bemühte Zitat Ratzingers.

<sup>54</sup> Zum notwendigen Moment der Fremdheit vgl. Odenthal, Liturgie als Ritual (wie Anmerkung 7), etwa 224–227. – Vgl. auch den Hinweis von R. Schaeffler, Philosophische Einübung in die Theologie 2: Philosophische Einübung in die Gotteslehre, Freiburg im Breisgau/München 2004, 42. Schaeffler warnt hier davor, dass der Dialog zum Selbstgespräch werde, „so dass das Subjekt zwar den Anspruch eines Wirklichen zu vernehmen und zu beantworten meint, in Wahrheit aber nur seine eigenen vorgefassten Meinungen in den Gegenstand ‚hineinprojiziert‘ und deshalb an ihm nur ‚finden‘ kann, was es ‚immer schon‘ gewusst und gesagt hat“. – Eine gesamtkirchliche Ordnung, die – um ein Beispiel zu bemühen – nach einem festen System nahezu die gesamte Heilige Schrift der gottesdienstlichen Feier und Verkündigung aufgibt, hat gute Chancen, solchem Irrweg zu entgehen.

sondern weil er sie in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu seinem eigenen Erleben bringen konnte.<sup>55</sup>

Doch ist Erfahrung mehr als bloße Interpretation:

Interpretation ist die Eigenleistung des interpretierenden Subjekts, durch die das Erlebene ihm begreiflich wird; was dagegen dem religiösen Menschen widerfährt, ist, inmitten der Antwort, die er auf den Anspruch der Wirklichkeit gibt, das Zunichtewerden aller subjektiven Leistung vor dem für den Menschen Unbegreiflichen.<sup>56</sup>

Schaeffler hat dieses Moment mit der Chiffre „das Ereignis“<sup>57</sup> versehen. Die im „Ereignis“ erneut sich zeigende passive Seite religiöser Erfahrung und ihres Deutungsprozesses ließe sich mit dem Diktum des Dogmatikers Josef Wohlmuth von der „Widerfahrnis der Transzendenz“<sup>58</sup> belegen: Gemeint ist die Berührung mit dem Göttlichen, die das eigentliche Gnadengeschenk (etwa des sakramentalen Aktes) ausmacht. Das Diktum vom „Ereignis“ scheint mir übrigens fähig, die besondere Bedeutung des liturgischen, näherhin sakramentalen Aktes zu beschreiben: Der Mensch kann vieles „tun“ (in einem anabatischen Sinne). Das hebt jedoch Gottes freies Gnadengeschenk, etwa im sakramentalen Vollzug, keineswegs auf (die katabatische Dimension). Die göttliche Gnade ist schließlich der Eigenwert christlicher Anamnesis gegenüber einer bloßen Erinnerung.<sup>59</sup>

### 2.7 „Aktive Sprachkompetenz“ als subjektive Aneignung und Ausgestaltung des Kultes

Das gelegentlich berührte Zeitverständnis im Gesamtkonzept von Richard Schaeffler hebt die Bedeutung der Tradition im Kontext der Überlieferungs- und Kommunikationsgemeinschaft hervor.<sup>60</sup> Schaeffler situiert

<sup>55</sup> Schaeffler, Δοξολογία (wie Anmerkung 41), 63.

<sup>56</sup> R. Schaeffler, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg im Breisgau/München 1995, 432.

<sup>57</sup> Vgl. Schaeffler, Erfahrung als Dialog (wie Anmerkung 56), 318–320, hier 319–320: „Das „Ereignis“ [...] ist dasjenige innere Moment der Erfahrung, das uns der Beschränktheit unserer jeweiligen Erfahrungsweise überführt, uns so zur Suche nach neuen, noch unbekanntem Erfahrungsweisen herausfordert und uns damit den antizipatorischen Charakter einer jeden Erfahrung bewusst macht.“ – Vgl. auch Schaeffler, Kultus als Weltauslegung (wie Anmerkung 1), 28–29; R. Schaeffler, Die religiöse Erfahrung und das Zeugnis von ihr. Erkundung eines Problemfeldes, in: B. J. Hilberath (Hg.), Erfahrung des Absoluten – absolute Erfahrung? Beiträge zum christlichen Offenbarungsverständnis, Düsseldorf 1990, 13–34, hier 19–21; 23–25.

<sup>58</sup> J. Wohlmuth, Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie, Würzburg 1992, 225 (ähnlich 208: „Das Ich ist von der absoluten Transzendenz berührt worden“, 224: „Widerfahrnis einer einzigartigen Begegnung mit Jesus als dem Christus“).

<sup>59</sup> Vgl. hier etwa auch den Ansatz von E. Schillebeeckx, Hin zu einer Wiederentdeckung der christlichen Sakramente. Ritualisierung religiöser Momente im alltäglichen Leben, in: A. Holder-egger/J.-P. Wils (Hgg.), Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche, Freiburg/Schweiz 2001, 309–339.

<sup>60</sup> Nur kurz hingewiesen sei auf die Bedeutung des „Erinnerns“ als Konstitutivum einer Konstruktion (nicht: Rekonstruktion!) der Lebensgeschichte im psychoanalytischen Prozess. Vgl. hierzu etwa H. Raguse, Erinnern, Eingedenken und das Problem einer psychoanalytischen Hermeneutik, in: Psyche 59 (Beiheft, 2005) 11–21 (allerdings mit äußerst seltsam anmutenden unsachlichen Angriffen gegen die katholische Kirche, ebd. 18).

den je neuen Kommunikationsvorgang in der Tradition einer Sprachgemeinschaft, innerhalb derer erst eine *Formatio mentis* möglich ist. Mit diesem Begriff bezeichnet er eine in der Kommunikation gegründete Interpretation von Erscheinungen, die so zu Erfahrungen als „Bildung“ werden.<sup>61</sup> Die von ihm aufgezeigten Strukturen einer *Formatio mentis* wie der Kommunikation allgemein gelten nun auch für die religiöse Sprache.

Hier wie auf allen anderen Erfahrungsfeldern reicht für den Vorgang der *Formatio Mentis* die Lebenszeit eines Individuums nicht aus. Hier wie in allen anderen Kommunikationsgemeinschaften ist deswegen die Begegnung der Zeitgenossen in eine Überlieferung einbezogen, die die Generationen übergreift. Hier wie in allen anderen Fällen stellt sich deswegen die Aufgabe, die überlieferte Sprache zu lernen, die ihrer Form nach den Niederschlag der Erfahrungen vieler Generationen enthält, zugleich aber in der überlieferten Sprache nicht nur überlieferte Zeugnisse weiterzugeben, sondern zugleich ‚aktive Sprachkompetenz‘ zu erwerben, d. h. in dieser Sprache zu sagen, was niemand dem konkreten Sprecher vorgesagt hat. Überlieferungsgemeinschaften bewähren sich als Schulen der Erfahrung, indem sie den Individuen derartige aktive Sprachkompetenz vermitteln.<sup>62</sup>

Das Diktum von der „aktiven Sprachkompetenz“, die sich des Reichtums der Tradition bedienen, zugleich aber damit kreativ umgehen kann, scheint mir insofern von Interesse, als damit – auf den Gottesdienst der Kirche angewandt – das beschrieben ist, was mit dem Stichwort der „Liturgiefähigkeit“ gemeint ist.<sup>63</sup> In einem allgemeinen Sinne kann von einer grundsätzlichen „Symbolfähigkeit“ des Menschen ausgegangen werden.<sup>64</sup> Gemeint ist die Fähigkeit, sich seines Lebens im Kontext und Beziehungsgefüge menschlicher Kultur und ihrer Objektivationen (wie z. B. Kunst) deutend und interpretierend zu vergewissern. Damit aber ist noch nicht *eo ipso* eine Liturgiefähigkeit gegeben. Diese setzt jene als notwendige, jedoch keineswegs hinreichende Bedingung voraus. Vom Gedanken einer aktiven Sprachkompetenz her hieße Liturgiefähigkeit dementsprechend, sich der überlieferten liturgischen Formen-„Sprache“ bedienen zu können; nicht in dem Sinne, dass sie unbefragt einfach nur weitergegeben würde, sondern dass im Duktus der aktiven Sprachkompetenz der Beter „sein“ religiöses Erleben je neu gerade in der überlieferten Formensprache auszudrücken vermöchte, ein Vorgang, der zugleich die überlieferte Formensprache bereichernd veränderte und das Gebet als persönliches Bekenntnis des Sprechenden zum Gott Jesu Christi qualifizierte. Mit anderen Worten: In diesem Falle ereignet sich eine „symbolische Erfahrung“ im Kontext des Christentums. In

<sup>61</sup> Schaeffler, Einübung 1 (wie Anmerkung 50), 54.

<sup>62</sup> Vgl. ebd. 198.

<sup>63</sup> Zur auf Guardini zurückgehenden Fragestellung vgl. etwa Odenthal, Lebenswelt und Ritual (wie Anmerkung 48), hier 86–87. – Andernorts habe ich auf den Introitus des Gründonnerstags als ein Beispiel für solche „aktive Sprachkompetenz“ aufmerksam gemacht. Vgl. A. Odenthal, Die Feier des Pascha-Mysterium als „sinngewandter Interpretationsrahmen“. Symboltheoretische Überlegungen zum gregorianischen Introitus „Nos autem gloriari oportet“ im Hinblick auf eine „aktive Sprachkompetenz“ der feiernden Gemeinde, in: LJ 56 (2006) 54–77, zu Schaeffler ebd. 68–74.

<sup>64</sup> Vgl. hierzu Odenthal, Liturgie als Ritual (wie Anmerkung 7), etwa 205.

den fremden Erfahrungen des Glaubens werden die eigenen wiedererkannt, wobei etwas Neues, bis dahin so nicht Gekanntes, entsteht. Damit bleibt der Gottesdienst der Kirche als lebendiges Traditionsgeschehen ein Wagnis:

Ohne den Mut zum Unbekannten nämlich entstünde aus der Fülle unserer Erlebnisse keine Geschichte, sondern nur ein Spiel von Variationen über ein bleibendes Thema.<sup>65</sup>

Bereits die biblische Tradition birgt Beispiele solch „aktiver Sprachkompetenz“. In Jeremia 23, 7–8 heißt es:

Darum seht, es werden Tage kommen – Spruch des Herrn –, da sagt man nicht mehr: So wahr der Herr lebt, der die Söhne Israels aus Ägypten heraufgeführt hat!, sondern: So wahr der Herr lebt, der das Geschlecht des Hauses Israel aus dem Nordland und aus allen Ländern, in die er sie verstoßen hatte, heraufgeführt und zurückgebracht hat.

Das Ur-Glaubensbekenntnis des Exodus wird adaptiert auf die gegenwärtige Situation, in der man, aufgrund des rememorierten Heilshandelns Gottes, eine neue Heilszeit erhofft. Diese ist indes noch keine Realität, sondern eine Zukunftsvision, die kontrafaktisch aus der Erfahrung der Gegenwart anhand des „alten“ Sprachmaterials entworfen wird. Das Bekenntnis Israels wird so aktiv und kompetent genutzt, damit zugleich bereichert und verändert.

Schaeffler diagnostiziert, dass ein Verlust an religiöser Identität im selben Moment auftritt, da die kulturelle Tradition als Ganze nicht mehr Gegenstand aktiver Sprachkompetenz ist:

Überlieferungsverlust hat eine Verarmung der Sprache und damit eine Minderung der Fähigkeit zu jener Form differenzierten Anschauens und Denkens zur Folge, die an diese jeweils konkrete Sprache gebunden ist.<sup>66</sup>

### 3. Das Ergebnis und einige liturgiewissenschaftliche Perspektiven

Was bedeutet nun das Erörterte im Kontext einer Liturgiewissenschaft, die sich als praktisch-theologische Disziplin versteht? Elemente einer Theorie des Rituals, die anderswo bereits formuliert wurden<sup>67</sup>, konnten anhand des Kultbegriffs im religionsphilosophischen Ansatz von Richard Schaeffler nochmals gegengelesen werden. Es zeigt sich immer mehr, in welchem Maße Schaefflers Zugang, wiewohl mit gänzlich anderer Grammatik, mit einem praktisch-theologischen Ansatz der Liturgie als Symbolgeschehen kompatibel ist.<sup>68</sup> Im Einzelnen sind folgende Aspekte von Bedeutung:

a) Einer der entscheidenden Punkte in den Überlegungen Schaefflers ist, den Kult als „Weltauslegung“ zu verstehen, der subjektiv zu einer Lebensdeutung taugt, die ihrerseits bereits durch einen kulturellen Kontext vorge-

<sup>65</sup> Schaeffler, „Darum sind wir eingedenk“ (wie Anmerkung 32), 26.

<sup>66</sup> Vgl. Schaeffler, Einübung 1 (wie Anmerkung 50), 54.

<sup>67</sup> Vgl. Odenthal, Liturgie als Ritual (wie Anmerkung 7), etwa 194–203.

<sup>68</sup> Eine eigene Untersuchung hierüber wird vorbereitet.

prägt ist. Hier ergibt sich ein Wechselspiel von Subjektivität und Objektivität, das weder die Realität zukünftiger Geschichte von vornherein festlegt, vielmehr in geschichtlicher Offenheit belässt, noch Erfahrung subjektiver Beliebigkeit des jeweiligen Erlebens anheimstellt. Zugleich avanciert der Kult, in die „Mitte“ von „Subjektivität“ und „Objektivität“ gestellt, zu einem Ort eigener Wirklichkeit je neuer Gegenwart göttlicher Ursprungs- und Erneuerungshandlung.<sup>69</sup> Kultisches Handeln kann so als Anamnese und Repräsentation religiöser Erfahrung gewertet werden, die einem je neuen Erleben als Deutehorizont offensteht.<sup>70</sup> Zugleich kann mit Schaeffler das Gebet als Eintritt in die Beziehung zu Gott ausgelegt werden, von der her je neu Konstituierung des religiösen Subjekts geschieht. Damit bewegen sich diese Überlegungen in der doppelten Blickrichtung der Liturgiewissenschaft, zum einen auf die Tradition der Kirche mit ihren „fremden“ Erfahrungen, also der objektiven Seite, zum anderen auf die subjektive Innenseite menschlicher Existenz. Beide finden im kultischen Handeln der Kirche zusammen und werden zur Erscheinung der Doxa des Herrn.

b) Der anhand des Ansatzes von Richard Schaeffler entwickelte Kultbegriff ist durch und durch erfahrungsbezogen, zum einen zurückgebunden an die vielen Erfahrungen des Heilshandelns Gottes, zum anderen nach vorne gerichtet in seiner Funktion als „Weltauslegung“, die Horizont je neuen Erlebens ist. Der Kult *vermittelt* so zwischen der Vorgabe gottesdienstlicher Tradition und dem jeweilig neu zu beantwortenden Anruf Gottes im Hier und Jetzt. Das Verständnis von Tradition als Erfahrung bietet die Möglichkeit, sie als Deutehorizont für subjektive Erlebnisse zu verwenden. Dies gilt für den Gottesdienst in folgendem Sinne: Er ist auf seine Erfahrungsdimension hin auszulegen und zu „inszenieren“, so dass die kultisch begangenen fremden Erfahrungen mit je eigenen verbunden, symbolisiert werden können. Nicht ständiges Erfinden neuer kultischer Formen, sondern je neues Einbringen des eigenen Lebens in die lebendige Überlieferung kultischen Handelns führt zur „aktiven Sprachkompetenz“, dem Aussprechen des bisher Ungesagten anhand der alten Gotteserfahrungen der Kirche. Dies schließt ein organisches Wachsen und Verändern der gottesdienstlichen Tradition ein.

c) Ein auf Schaeffler aufbauendes Kultverständnis vermag das Zueinander von anabatischer und katabatischer Dimension neu zu bestimmen. Kultisches Handeln des Menschen hat seinen Ermöglichungsgrund im

<sup>69</sup> Damit könnte vielleicht ein bei *Schärtl*, Anti-Realismus (wie Anmerkung 16), 219, angedeuteter dritter Weg zwischen Konstruktivismus und Realismus gewiesen sein, der m.E. dem Denken Schaefflers implizit ist.

<sup>70</sup> Mit den Begriffen Anamnese und Repräsentation ist die „Frage aller Fragen der systematischen Liturgiewissenschaft“ benannt: die Frage nach der Zeit (*R. Messner*, Was ist systematische Liturgiewissenschaft? Ein Entwurf in sieben Thesen, in: ALW 40 [1998] 257–273, hier 272) und die Frage nach dem „Ort“. Diese Fragestellung ist formuliert bei *W. Simon*, Die Messopfertheologie Martin Luthers. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption, Tübingen 2003, 40.

Heilswirken Gottes an dieser Welt. Das phänomenologisch Erste, das (anabatische) Tun des Menschen, erweist sich sachlich als das Zweite: Der Gottesdienst ist auf Gottes Handeln antwortendes Geschehen in Wort und Geste, im Ritual. Gerade der Feiercharakter des Kultes leistet, dem „Ereignis“ von Gottes geschenkter Gegenwart Raum und Ausdruck zu geben.

d) Gottfried Bitter hat die für die praktische Theologie bedeutsame Unterscheidung von Religiosität und Christianität eingeführt.<sup>71</sup> Damit ist die Differenz einer urtümlichen religiösen Haltung, die eventuell auch im Kontext des Christentums verwirklicht werden kann, und einer dezidierten Entscheidung für Jesus Christus gefasst. Ein auf Schaeffler fußender Kultbegriff leistet, beide Größen nicht gegeneinander ausspielen zu müssen, vielmehr aufeinander beziehen zu können. Es ist eine urtümliche menschliche Haltung, kultisch zu handeln. Dies erhält seine spezifische christliche Ausprägung in den „Ursprungshandlungen“ der jüdisch-christlichen Tradition, die erinnernd und repräsentierend gefeiert wird und christlicher Liturgie ihren unverwechselbaren Charakter gilt. Als „Ursprungshandlung“ kann das „Pascha-Mysterium“ (etwa SC 6b) benannt werden.

e) Von diesen Gedanken her wird deutlich, dass es bei einer sachgerechten „Inszenierung“ des Gottesdienstes um mehr geht als um „richtiges“ Zelebrieren.<sup>72</sup> Dieses ist zwar notwendige, aber keineswegs hinreichende Bedingung dafür, dass die Menschen in „aktiver Sprachkompetenz“ mittels der Gebetstradition der Kirche ihr je neues Erleben deuten und so zur Erfahrung werden lassen können. Es bedarf zum einen der lebensgeschichtlichen Sprachräume jenseits des Gottesdienstes, zum anderen auch des nonverbalen Rituals, dass – oft mehr als Worte – gespeicherte Erfahrungen symbolisiert.

f) Schaeffler hält mittels des Diktums des Ereignisses eine letzte Leerstelle frei, die sich menschlicher Verfügung entzieht. Diese Leerstelle scheint unverzichtbar, will die Theologie das Prinzip ungeschuldeter göttlicher Gnade festhalten. Nur so kann die Liturgie vom „blitzartigen Aufleuchten“ göttlicher Herrlichkeit sprechen, die sie gleichwohl jeweils neu inszenieren darf.

\*\*\*

Es ist Erbe und Auftrag der Kirche, im Reichtum einer gewordenen Liturgie die Spuren Gottes zu entdecken und neue Spuren Gottes in seiner

<sup>71</sup> Vgl. G. Bitter, Religiosität und Christianität. Religionspädagogische Überlegungen zu ihrem wechselseitigen Verhältnis, in: H. Kochanek (Hg.), Religion und Glaube in der Postmoderne, Nettetal 1996, 129–149.

<sup>72</sup> Dass dies übrigens ein Paradigma mittelalterlicher Liturgieauffassung ist, zeigt A. Angenendt, Libelli bene correcti. Der „richtige Kult“ als ein Motiv der karolingischen Reform, in: Ders., Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag, herausgegeben von Th. Flammer und D. Meyer, Münster 2004, 227–243.

Geschichte mit den Menschen einzutragen. So wird sie die Überlieferung treu bewahren. Denn der

„Ritus“, die im Glauben und Leben der Kirche gereifte Gestalt des Betens und Feierns, ist kondensierte Gestalt der lebendigen Überlieferung, in der ein Ritenraum das Ganze seines Glaubens und Betens ausdrückt und so zugleich die Gemeinschaft der Generationen erlebbar wird, die Gemeinschaft mit den Betern vor uns und nach uns. So ist der Ritus eine Vor-Gabe an die Kirche, lebendige Gestalt von Paradosis.<sup>73</sup>

Diese Paradosis aber gilt es, sich immer wieder neu im Hinblick auf die eigene Lebensgeschichte, ihre Ereignisse und Fährnisse anzueignen.

<sup>73</sup> *Benedictus* <Papa, XVI.> [J. Ratzinger], Die organische Entwicklung der Liturgie, in: FKTh 21 (2005) 36–39, hier 37.