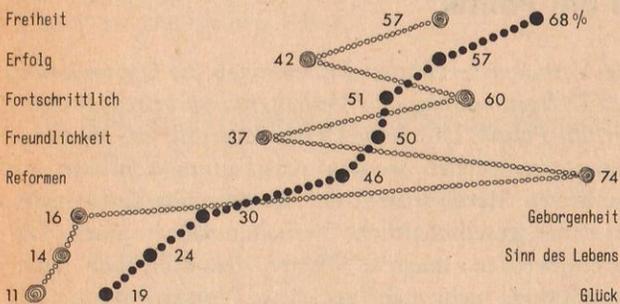


und Kommunikationsbedürfnisse befriedigen kann. Das Individuum unterliegt der Kontrolle konkurrierender Sozialisierungssysteme, und das heißt praktisch, daß die Anschauungssysteme zum Synkretismus tendieren. (*Gerhard Schmidchen: Irrational durch Information. Paradoxe Folgen politischer Massenkommunikation. In: Reimann (Hrsg.): Information. Wilhelm Goldmann, München. Herbst 1976.*) Sobald das der Fall ist, können Motivsysteme von den verschiedensten Seiten her in Anspruch genommen werden. Das ist eine der wesentlichen institutionellen Voraussetzungen für einen Transfer von ursprünglich religiösen Anschauungssystemen in andere Bereiche.

Schaubild 11

Quasireligiöse Imagekomponenten der Parteien

Bei den nachstehenden Begriffen könnte man denken an die - CDU/CSU ●●● SPD ○○○○



Quelle: Allensbacher Archiv, 110-Umfrage 3030, Juni 1976

Eine zweite wesentliche Voraussetzung muß das politische System liefern. Die Parteien müssen eine religiöse Dimension der Parteienkonkurrenz entwickeln. In der religiösen Dimension der Parteienkonkurrenz geht es um etwas Anthropologisches, um das Menschenbild, das die Parteien ihrer Politik zugrunde legen. Diese Dimension könnte nach der Komplexität des Menschenbildes gebildet werden und von einem Transzendenzpol bis zu einem vordergründig rationalistischen Pol laufen, wobei unter Tran-

szendenz verstanden werden kann, daß der Mensch nicht in seinen sozialen Bezügen aufgeht. Daß tatsächlich eine solche Dimension der Parteienkonkurrenz existiert, zeigen Assoziationstests zu CDU/CSU und SPD: So werden der CDU/CSU in signifikant höherem Maße die Assoziationen Glück, Sinn des Lebens, Geborgenheit, Freundlichkeit, Erfolg und Freiheit zugeordnet. (Schaubild 1).

Man redet also von den Parteien in einer religiösen Topik. Nunmehr lassen sich Regeln formulieren, unter denen der Transfer religiöser Orientierungen in die Politik besonders lebhaft sein wird:

1. Die Konstitutionsregel: Es müssen wirksame religiöse Institutionen vorhanden sein und gleichzeitig Parteien, deren politische Konkurrenz sich auf religiöse Fragen oder Fragen, die als religiös empfunden werden, erstreckt. Die Parteien müssen eine differentielle Stellung zu religiösen Fragen beziehen.
2. Je ausgeprägter die religiöse Parteienkonkurrenz, desto stärker die Rate des religiösen Transfers in die Politik.
3. Je konfliktreicher die Stellung der Kirche zur Gesellschaft, desto größer die Rate eines religiösen Transfers, der den Zielen der religiösen Organisationen entgegengesetzt ist.
4. Je größer die Relevanz der religiösen Lehren und des religiösen Erlebens für die Stilisierung und Bewältigung von Alltagsproblemen, desto größer wird der religiöse Transfer in die Politik sein.
5. Je mehr politische Gestaltungsprobleme indirekt durch die Kirche repräsentiert werden, desto mehr wird es zu einem kongruenten Transfer religiöser Probleme in die Politik kommen.

Die Legitimierungskonkurrenz institutionalisierter Religion mit anderen Produzenten von Legitimität führt im Verein mit einer lebhafter werdenden Parteienkonkurrenz in der religiösen Dimension zu einer wachsenden politischen Dynamik von möglicherweise hoher Veränderungsenergie.

Gerhard Schmidchen

Interview

Kult im Zeitalter technischer Rationalität

Ein Gespräch mit Prof. Richard Schaeffler

Dem ständigen Sinken der Zahl der Gottesdienstbesucher steht vielfach eine Unsicherheit von Kirche und Theologie gegenüber, verständlich zu sagen, was der Gottesdienst für den Menschen bedeutet. Bei näherer Betrachtung stellt sich heraus, daß die Frage nach dem Sinn des Gottesdienstes bzw. des öffentlichen Kultes nur im Rahmen einer Auseinandersetzung um unsere Gesamtvorstellung von Mensch und Welt sachgerecht beantwortet werden kann.

Die Behandlung dieser Themen führt einerseits weg vom peripheren Streit um die Liturgiereform (oder gar um die Konstruktion eines angeblichen Zusammenhangs zwischen ihr und dem Rückgang der Besucherzahlen), erbringt aber andererseits auch Kriterien und Orientierungen für die liturgische Praxis. – Richard Schaeffler ist Professor für Philosophie und philosophisch-theologische Grenzfragen an der Ruhr-Universität Bochum. Unter sei-

nen zahlreichen Publikationen sind eine Reihe von Büchern und Aufsätzen zu religionsphilosophischen Problemen, darunter das umfangreiche Werk „Religion und kritisches Bewußtsein“ (Alber, Freiburg 1973) und „Die Religionskritik sucht ihren Partner“ (Herder, Freiburg 1974). Die Fragen stellte Hans Georg Koch.

HK: Herr Professor Schaeffler, in einem berühmt gewordenen Brief aus seinen letzten Lebensjahren hat Romano Guardini die Frage aufgeworfen, ob man sich nicht zu der Einsicht durchringen müsse, „der Mensch des industriellen Zeitalters, der Technik und der durch sie bedingten soziologischen Strukturen sei zum liturgischen Akt einfach nicht mehr fähig“. Die Tatsache, daß Guardini sich selbst ein Leben lang um die Vergegenwärtigung des liturgischen Handelns bemüht hat, macht seine Frage besonders bedrängend. Stimmt es, daß der Mensch von heute liturgieunfähig geworden sei?

Schaeffler: Soweit die religionshistorischen Zeugnisse uns lehren, ist bei tiefgreifenden gesellschaftlichen Umbrüchen – z. B. beim Übergang vom Jäger- und Sammlerleben zur Wirtschaftsform der Viehzüchter und Hirten und von dort zur Agrarkultur – jedesmal ein erheblicher Wandel des kultischen Verhaltens nötig geworden. Das beweist, daß kultisches Handeln nicht zu den angeborenen, gleichsam durch die genetische Information gesicherten menschlichen Verhaltensweisen gehört. Und insofern ist die Frage berechtigt, ob die Fähigkeit des kultischen Handelns für alle Zeiten gesichert sei. Aber die notwendige Neugestaltung des kultischen Handelns ist bei den bisher geschehenen Umbrüchen in der Geschichte der Kulturen immer wieder gelungen. Es ist also schwer, von vorneherein zu sagen, ob die sogenannte Industriekultur nur eine neue Form des kultischen Handelns verlangt, oder ob sie kultisches Handeln insgesamt erschwert oder gar unmöglich macht.

„Was soll an die Stelle des Kultes treten, wenn jemand meint, darauf verzichten zu können?“

HK: Sie würden also nicht so weit gehen, zu sagen, daß eine funktionalistische Mentalität, die für das Industriezeitalter kennzeichnend ist, zu einer grundsätzlichen Blindheit für Symbole führt. Ist aber nicht doch vielfach kein Verständnis mehr dafür gegeben, daß der Sinn von etwas nicht darin aufgeht, daß es funktioniert?

Schaeffler: Ich glaube, daß wir im industriellen Zeitalter deutlicher bemerken, als es Menschen in anderen Zeitaltern bemerkt haben, daß wir *gleichzeitig* in verschiedenen Formen des Sprechens und Handelns leben müssen. Die Sprache der Wirtschaftswelt ist nicht die Sprache des Familiengesprächs, und die Handlungsformen der Politik sind nicht die Handlungsformen der industriellen Produktion. Die Fähigkeit, gleichzeitig in verschiedenen Mu-

stern der Intersubjektivität zu sprechen, zu leben, zu handeln, diese Fähigkeit muß sicher heute ausdrücklich eingeübt werden; denn bestimmte Verhaltensmuster, die in der industriellen Produktion gängig sind – Sie haben sie soeben „funktionalistisch“ genannt –, zeigen die Tendenz, das gesamte Weltverständnis und das gesamte Leben des Menschen zu bestimmen. Wenn Sie fragen, ob es Anzeichen dafür gibt, daß die Fähigkeit zum liturgischen Handeln im Schwinden sei, ist die Gegenfrage mitzubedenken, ob dadurch eine erfahrbare Lücke im menschlichen Leben entsteht, die Erfahrung eines Mangels, der durch außerliturgische Verhaltensweisen nicht behoben werden kann. Es gibt Hinweise, an denen man sich dabei orientieren könnte. Ein Hinweis besteht darin, daß – worüber man sich kirchlicherseits oft sehr ärgert – selbst Personenkreise, die sonst dem kirchlichen Leben fern stehen, ein erstaunliches Bedürfnis zeigen, die großen Abschnitte im menschlichen Leben liturgisch zu gestalten. Auch wer der Kirche fernsteht, wünscht gewöhnlich nicht ausgeschlossen zu werden von Trauung und kirchlichem Begräbnis. Er wünscht auch, daß etwa beim Übergang vom Schulalter ins Berufsalter irgend ein Akt wie die Firmung oder die Konfirmation stattfindet.

HK: Ist das mehr als eine Reminiszenz an die Überlieferung, mit der man Jahrhunderte gelebt hat?

Schaeffler: Es ist schwer zu sagen, ob dies nur ein „Kulturrelikt“ ist oder ob sich darin ein ungestilltes Bedürfnis verbirgt. Dies würde ich eine subjektive Frage nennen, ob gewisse Subjekte ein Bedürfnis empfinden. Wichtiger ist wohl die Frage, ob es eine objektiv unersetzliche Funktion kultischen Handelns gibt. Und hier möchte ich auf einen Problemzusammenhang hinweisen. Die Aufgabe, im individuellen und gesellschaftlichen Leben *Identität* zu wahren und *Erneuerung* zu wagen, bleibt bestehen und hat in der Feier liturgisch begangener Feste *eine* Antwort, *eine* Lösung gefunden. Die Wiederkehr liturgischer Feste, die Wiederkehr bestimmter Ritualien, in denen sie begangen werden, hat, anthropologisch gesehen, sicher eine eminente Bedeutung für die Identität des Individuums und der Gruppe. Und andererseits ist das, was im liturgischen Handeln geschieht, Erneuerung des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens. Das Problem, wie das zusammenzuhalten sei, Identitätswahrung und Identitätsfindung einerseits und Offenheit für tiefgreifende Erneuerung andererseits, bleibt gestellt, und es ist eben die Frage, was an die Stelle des Kultus treten soll, um diese Aufgabe zu lösen, wenn jemand meint, auf den Kultus verzichten zu können.

HK: Nun zeigen ja Umfragen, daß immer mehr Leute – zumindest in den Großstädten, die sicher in hohem Maße repräsentativ sind für die weitere Entwicklung – sich vom Kult überhaupt dispensieren, und zwar auch in den von Ihnen angesprochenen besonderen Lebenssituationen. Würden Sie sagen, daß bei immer weitgehendem Rückgang des Kultes aus der gesellschaftlichen Lebenswelt auch

das Gespür für die Fragen zurückgeht, auf die der Kult eine Antwort war?

Schaeffler: Daß diese Fragen vergessen werden können und weitgehend auch verdrängt werden, scheint mit hoher Wahrscheinlichkeit zuzutreffen. Es ist schwer, dies quantitativ zu messen. Aber man sieht auch, was geschieht, wenn diese Fragen nicht gestellt werden. Ich greife jetzt bewußt über den religiösen Bereich hinaus. Daß es uns etwa staatlich nicht gelingt und sich auch kaum eine Möglichkeit dafür abzeichnet, politische Feste zu feiern, unterscheidet sicher unsere Gesellschaft von vielen politischen Systemen in Vergangenheit und Gegenwart. Man braucht sich nur an den Stellenwert des Unabhängigkeitstages im Leben der Vereinigten Staaten zu erinnern, um sich den Unterschied klarzumachen. Die Tatsache, daß Vergleichbares bei uns nicht gelingt, daß es deshalb auch ganz vergeblich wäre, Staatsfeiertage mit entsprechenden Formen ihrer Begehung gesetzlich einzurichten, hat etwas zu tun mit der wachsenden Schwierigkeit unserer Gesellschaft, das, was ihre Identität ausmacht, zu artikulieren und von dort her Impulse zu ihrer Erneuerung zu gewinnen. Und so meine ich, an diesem Beispiel sehen zu können, daß ein objektiver Bedarf ungedeckt bleibt, wenn die Kultfähigkeit verlorengeht, auch wenn subjektiv kein Bedürfnis nach Kultus empfunden wird.

„Es könnte sein, daß ein Verlust an Kultfähigkeit zur Ungeschichtlichkeit führt“

HK: Jetzt müßte man aber wohl unterscheiden zwischen Riten und Kult. Zweifellos ist ein gewisses Maß an Regelmäßigkeit bestimmter Vollzüge, also an Ritualisierung, im menschlichen Leben notwendig und bestimmt das alltägliche Leben faktisch, ob man will oder nicht. Aber wenn man Kult in einem präziseren und nicht auf Ritus beschränkten Sinn versteht, kann man doch fragen, ob Kult in diesem Sinn anthropologisch ein Grunddatum ist oder ein geschichtlich gekommenes und vergehendes Phänomen ...

Schaeffler: Gewiß gibt es ritualisierte Handlungen auch außerhalb des Kultes; aber es gibt keinen Kult ohne ritualisiertes Handeln. Insofern ist der Begriff des ritualisierten Handelns ein weiterer Begriff. Unter ihn fallen viele Handlungsformen, z.B. Konventionen, die das gesellschaftliche Leben einigermaßen reibungslos verlaufen lassen, die aber nicht kultisch genannt werden können. Innerhalb des Kultes macht der Ritus deutlich, daß das, was dort geschieht, nicht bloß aus der Eingebung der Stunde, nicht bloß aus der individuellen Stimmungslage der Beteiligten geschieht, sondern daß etwas gegenwärtig werden soll, was alle diese individuellen Stimmungslagen, Bedürfnisse und Verhaltensformen erst möglich macht. Ich darf es am klassischen Beispiel des christlichen Kultes sagen. Daß wir Abendmahl, daß wir Eucharistie feiern in be-

stimmten ritualisierten Formen, zeigt an, daß die Brüderlichkeit einer Gemeinde, die sich auch sonst im gemeinsamen Essen und Trinken, Liedersingen oder anderen Verhaltensweisen dokumentieren könnte, von den Beteiligten verstanden wird als etwas, was sie nicht selber stiften können, nicht selber leisten und zustande bringen. Sie essen nicht das „eine Brot“, weil sie zuvor schon, aus Sympathiegefühl oder aus der ethischen Kraft ihrer Nächstenliebe, „ein Leib“ wären. Sie werden umgekehrt erst „ein Leib“ aus der Kraft des „einen Brotes“, das ihnen geschenkt wird. Darum muß die Form, wie sie reden und handeln, deutlich machen, daß ihnen durch ihr Sagen und Tun hindurch etwas geschenkt wird, was sie nicht leisten. Und das scheint mir anschaulich zu werden in der Ritualisierung des Kultes. Aber damit ist Ihre Frage noch nicht beantwortet.

HK: ... mit der ich vor allem auf den Unterschied von Ritualisierung als anthropologischer Konstante und Kult als – vielleicht geschichtlich überholbarem – religiösem Tun abziele ...

Schaeffler: Gerade wenn wir von der Geschichtlichkeit des Menschen sprechen, sollten wir uns daran erinnern, daß Geschichte nicht nur in Veränderung besteht, sondern in dieser Veränderung Kontinuität verlangt. Kontinuität, das heißt nicht Stehenbleiben, sondern im Gegenteil Stetigkeit im Gehen eines Weges. Wer mit jedem Schritt von vorne anfängt, kommt keinen Schritt voran. Und gerade diese Kontinuität scheint leicht verlorenzugehen, wo es nicht mehr gelingt, Identität und Erneuerung zusammenzusehen. Und weil der Kult dieser Einheit von Identität und Erneuerung dient, dient er gerade der Geschichtsfähigkeit des Menschen und der Gesellschaft. Deshalb glaube ich nicht, daß der Kult als Verhaltensform geschichtlich überholt wird, wohl aber könnte es sein, daß ein Verlust an Kultfähigkeit zur Ungeschichtlichkeit führt.

HK: Zum Kult gehört, daß er kein isoliertes Phänomen sein will, sondern daß es vielmehr in ihm um das Ganze, um die Welt und den Menschen geht. Welches Weltbild und welches Menschenbild ist die Voraussetzung dafür, daß Kult überhaupt als sinnvoll eingesehen werden kann, und umgekehrt, welches Menschen- und Weltbild folgt aus einem kultischen Bewußtsein?

Schaeffler: Zunächst einmal ist auffällig, daß in sehr vielen Religionen die Erschaffung oder Erzeugung des Menschen – da variieren ja bekanntlich die Ursprungsgeschichten – in Zusammenhang mit Kultgründungen erzählt werden. Der Mensch wird in vielen solcher Kulteinsetzungsberichte geradezu als derjenige geschildert, dessen Auftrag es ist, nachher Kultus zu feiern. Das zeigt, wie sehr Ihre Frage nach dem Menschenbild berechtigt ist. Wenn nämlich in diesen Berichten der Mensch wesentlich als der Kulthandelnde eingeführt wird, dann ist eine bestimmte Auffassung vom Menschen tragend. Ich darf hier – nicht weil es für das Gesagte besonders typisch wäre, aber weil

es allgemein bekannt ist – auf ein alttestamentliches Beispiel hinweisen: der Schöpfungsbericht, wie er im ersten Kapitel des Buches Genesis erzählt wird, kulminiert in der Erschaffung des Menschen und in der Einsetzung des Sabbats zugleich. Hier ist offensichtlich Weltschöpfung, Hervorbringung des Menschen und Einsetzung einer bestimmten Kultform in Zusammenhang gebracht. Dieser Zusammenhang besteht auch in anderen religiösen Erzählungen von der Entstehung der Welt und des Menschen. Was soll nun der Mensch, wenn er als der erschaffen wird oder (nach Auffassung außerbiblischer Religionen) erzeugt wird, der die Aufgabe des Kultes zu übernehmen hat? Er soll – wenn ich das generalisieren darf – gründenden Anfang je neu in die Gegenwart hinein vermitteln, so daß er nicht mit wachsendem zeitlichen Abstand immer ferner rückt und schließlich kaum noch Spuren hinterläßt, sondern neu ankommen und damit erneuernd wirksam werden kann. Dies setzt ein bestimmtes Bild vom Menschen und ein Bild der Welt voraus. Was den Menschen betrifft, ist er der, dessen ganze Macht, also Handlungs- und Wirkfähigkeit, darauf beruht, ermächtigt zu sein, nicht eigenmächtig zu produzieren, sondern ermächtigt zu sein, das göttliche Faktum in menschliches Faciendum, das von Gott her schon Getane in seine Aufgabe zu übersetzen.

HK: Das gilt nicht nur für bestimmte Religionen?

Schaeffler: Dieses Modell scheint sich durchzuhalten in einer erstaunlichen Vielzahl von Religionen, auch in der christlichen Verkündigung. Dennoch setzt dieses Modell, wie Sie mit Recht sagen, ein bestimmtes Weltbild voraus, z. B. eine bestimmte Auffassung dessen, was Wirken überhaupt möglich macht. In meiner Veröffentlichung „Der Kultus als Weltauslegung“, die in dem Sammelband „Kult in der säkularisierten Welt“ erschienen ist, habe ich versucht, deutlich zu machen, welches Verständnis von Wirkkraft und Wirksamkeit im kultischen Handeln impliziert ist. Ich kann hier in Kürze vielleicht so viel sagen: Wir sind heute gewohnt, Wirksamkeit und Kausalität so aufzufassen, daß bei Erhaltung der Materie und Energie die Formen ineinander übergeführt werden. Neue Energieformen entstehen aus den alten, aber die Energiemenge wird nicht vermehrt. Das Material wird neu geformt, aber die Materiemenge bleibt erhalten. Diese Art von Kausalitätsvorstellung weist dem Handelnden Steuerungsfunktion zu. Er kann den Verlauf der Umwandlungsprozesse, in denen Materie und Energie erhalten bleiben, in bestimmte Richtungen lenken. Das ist eine andere Vorstellung von Kausalität als die, die im Kultus vorausgesetzt ist. Dort gilt Wirkfähigkeit als ermächtigte und ermächtigende Macht: ermächtigte Macht, die nichts ins Werk setzt, als was schon gewirkt ist, und ermächtigende Macht, insofern sie fortsetzt oder, richtiger gesagt, neu ins Werk setzt, was von der göttlichen Gründung her schon geschehen ist.

HK: Ist aber nicht gerade für das technisch-industrielle Zeitalter der Gedanke der Ermächtigung zum Handeln

unzugänglich? Zwar drängen sich Grenzerfahrungen notwendigerweise auf, etwa in dem Sinne, daß man merkt, wie bestimmte Prozesse, die man selbst eingeleitet hat, sich verselbständigen und Folgen zeitigen, mit denen man überhaupt nicht gerechnet hat. Aber das heißt ja noch nicht, daß man sich in seinem ganzen Tun „ermächtigt“ oder – religiös gesprochen – „gesandt“ oder „beauftragt“ fühlt ...

Schaeffler: Es ist vollkommen richtig, daß dies nicht dem geläufigen Selbstverständnis des Menschen im technischen Zeitalter entspricht. Ich meine jedoch, daß er nicht nur an Grenzen von der Art, wie Sie sie eben nannten, zu einer Besinnung gerufen werden kann, sondern auch ganz alltäglich. Was geschieht, wenn mein Wort, das ich jetzt spreche, zum selbstvollzogenen Gedanken des Hörers werden soll? Hier habe ich gewirkt, indem ich ihn veranlaßt habe, selbst zu denken, so daß mein Einfluß auf sein Denken, meine „Macht“, davon abhängt, daß ich ihn mächtig mache, selber zu denken. Das gilt nicht bloß für diesen Bereich der Wirkungen auf das Bewußtsein, sondern es gilt ja auch in anderen Zusammenhängen alltäglichen Wirkens. Ich muß, wenn ich einen Gegenstand erzeuge, dafür sorgen, daß er nachher selber dasteht und nicht der ständigen Nachhilfe seines Produzenten bedarf. Ich bin als Produzent nur mächtig, wenn es mir gelingt, mein Produkt zum Eigenstand zu ermächtigen. Die Frage, wie das möglich sei, findet im Kult eine Antwort: als Nachahmung jenes göttlichen Wirkens, das die Eigentätigkeit und deshalb auch die Eigenständigkeit des kulthandelnden Menschen nicht überflüssig, sondern möglich macht. Und an diesem Modell konnte der Mensch lernen, was es heißt, nicht der große Steuermann der Welt zu sein – das ist unser modernes, am modernen Kausalbegriff orientiertes Ideal –, sondern der, der neue Wirklichkeit in ihr Eigenleben entlassen kann.

„Das göttliche Faktum macht das menschliche Faciendum nicht überflüssig, sondern möglich“

HK: Sie glauben also, daß zwischen technisch-rationalem und religiös-kultischem Bewußtsein die Brücken noch nicht in einer Weise abgebrochen sind, die ein Hin- und Herfragen und ein Hin- und Herantworten undenkbar erscheinen ließe?

Schaeffler: Gewiß läßt das technisch-rationale Bewußtsein nicht als solches diese Fragen entstehen. Aber in der Erfahrung des Menschen kann aufgewiesen werden, wie dieses technisch-rationale Bewußtsein selber ein abstraktes, d. h. von bestimmten Wirklichkeitsbezügen absehendes, Modell der Weltauslegung ist. Ich möchte das an einem Beispiel erläutern. Im Verhältnis der Eltern zu ihren Kindern kann gewiß vieles, wenn man es für richtig hält, technisch-rationale geplant werden – angefangen von der Geburtenregelung über die Erziehungsplanung bis zur

planmäßigen Entwicklung der sich verändernden Rolle, die das einzelne Kind im „Sozialisationsfeld Familie“, also in seinem Verhältnis zu Eltern und Geschwistern, zu spielen hat. Aber selbst wenn wir uns einmal den Fall vorstellen, diese technische Rationalität habe zur reibungslosen Perfektion geführt, mit der nun alle Funktionen ablaufen, selbst dann wäre eine Frage nicht beantwortet, die sich aus der Erfahrung der Eltern nicht auf die Dauer verdrängen läßt: Was heißt das eigentlich, wenn wir sagen, das sind „unsere“ Kinder und wir sind ihre „Erzeuger und Erzieher“, wir sind die Ursachen, die dieses Leben hervorgebracht haben? Was heißt das angesichts der Tatsache, daß dieses Leben doch nur dadurch lebt, daß es uns in wachsender Selbständigkeit, ja oft in erschreckender Fremdheit gegenübertritt? Ich glaube, manche seelische Verwundung und sehr viel an erzieherischer Resignation ergeben sich daraus, daß wir von der Kausalitätsvorstellung der „Steuerung von Energien“ geleitet sind.

HK: Im allgemeinen lautet da die Antwort, wo wir nicht planen und steuern können, da können wir „nichts machen“.

Schaeffler: So ist es in der Tat. Und daraus folgern wir: in dem Maß, in dem das Kind seinen eigenen Stand gewinnt und seinen eigenen Weg geht, ist unsere Ursächlichkeit und deshalb auch unsere Verantwortlichkeit am Ende. Aber hier könnte eben jener andere Begriff der Ursächlichkeit hilfreich sein, der nicht dem Bereich technisch-funktionaler Planung entstammt, sondern dem Bereich kultischen Handelns. Das göttliche Faktum macht das menschliche Faciendum nicht überflüssig, sondern erst möglich. Und seine Macht geht nicht darin auf, daß sie den Eigenstand und die Eigentätigkeit der Geschöpfe beschränkt. Seine Macht zeigt sich weit mehr darin, daß sie diesen Eigenstand und diese Eigentätigkeit der Geschöpfe begründet. Dafür ist der Kultus das ausgezeichnete Beispiel, weil das, was Gott gewirkt hat, das kultische Handeln der Menschen nicht überflüssig, sondern erst möglich macht. An dieser Art von Macht und Urheberschaft haben die Menschen überall dort Anteil, wo auch sie fremdes Leben dazu fähig machen, auf eigenen Füßen zu stehen und auf seinen eigenen Wegen zu gehen. Und von hier aus, so meine ich, läßt sich die Frage, inwiefern Eltern sich als die „Erzeuger und Erzieher“ ihrer Kinder verstehen dürfen, weit angemessener beurteilen, als dann, wenn man Ursächlichkeit nur am Modell technischer Planung und Steuerung versteht. Hier erweist sich das Modell von Planung und Steuerung als eine Abstraktion, die auf vielen anderen Anwendungsgebieten nützlich ist, aber gerade von dem absieht, worauf es zur Beantwortung der hier gestellten Frage ankommt.

HK: Aber diese Abstraktion wird eben als Abstraktion in der Regel nicht durchschaut. Woran kann es liegen, daß man sich in diese naturwissenschaftlichen oder technischen Abstraktionen als etwas ungeheuer Konkretes und Handfestes einlebt, während man kultisch-religiöse Deu-

tungen für praktisch sehr unbedeutende Größen hält, denen man entsprechend fremd gegenübersteht?

Schaeffler: Abstraktionen bieten immer den Vorteil, daß sie die Wirklichkeit in einer Vereinfachung wiedergeben. Innerhalb dieses vereinfachenden Wirklichkeitsbildes treten nur noch solche Fragen auf, die eindeutig beantwortet werden können. Und die gefundenen Antworten sind nach klaren Verfahrensregeln überprüfbar. Das garantiert den Erfolg wissenschaftlicher Theoriebildung und technischer Praxis. Und dieser Erfolg enthält die Gefahr der Verführung. Er verführt leicht dazu, daß man vergißt, wodurch er erkaufte worden ist: durch das Abstrahieren, d. h. durch das Absehen von denjenigen Aspekten der Wirklichkeit, die mit dem vereinfachenden Modell nicht beschrieben werden konnten. Indem man aber von diesen Wirklichkeits-Aspekten absieht, hat man auch von denjenigen Problemen abgesehen, die sich nicht durch die entsprechenden Verfahren beantworten lassen. Aber diese Fragen sind dadurch weder gelöst noch beseitigt. Gewöhnlich brechen sie, wenn man sie lange Zeit vergessen oder verdrängt hat, nur desto heftiger wieder auf.

HK: Ein vernünftiger „Streit der Interpretationen“ (Ricoeur) zwischen einem religiös-kultischen Bewußtsein und der modernen technischen Rationalität wäre also möglich?

Schaeffler: Durchaus, aber Streit der Interpretationen nicht in dem Sinne, daß die eine oder die andere Interpretation dabei dann recht oder unrecht behielte. Es handelt sich um unterschiedliche Interpretationshorizonte, innerhalb deren jeweils die andere Aussage nicht mehr funktionsgerecht erscheint. Technisch-funktionale Probleme lassen sich nicht durch religiöse Bekenntnisse beantworten. Das wird kaum bestritten. Aber umgekehrt lassen auch diejenigen Lebensfragen, auf die das religiöse Wort und die kultische Praxis eine Antwort geben, sich ebenso wenig auf technisch-funktionale Weise lösen. Und das wird oft vergessen.

„Die Alternative von innen und außen hat in eine Sackgasse geführt“

HK: Müssen Sie nicht mit Widerspruch rechnen, wenn Sie das Verhältnis von technisch-rationaler und kultisch-religiöser Weltauslegung positiv als Komplementarität, als Aufeinanderangewiesensein beschreiben?

Schaeffler: Sicher. Trotzdem glaube ich, daß von einer wünschenswerten und notwendigen Komplementarität gesprochen werden kann. Ich darf, ohne die Rolle des Theologen zu usurpieren, als Exempel die Funktion der Kirche in der Welt heranziehen. Ohne Zweifel ist die planerische Rationalität kirchlichen Weltendienstes ebenso notwendig wie legitim; sie kann nicht ersetzt werden durch kultischen Dienst an der Welt. Das Fürbittgebet für den Frieden der Welt ersetzt nicht aktiven Friedensdienst.

Eine gottesdienstliche Feier, in der den Verstoßenen Annahme, den Gefangenen Befreiung zugesagt wird, ersetzt nicht den durchaus rational geplanten Dienst an den outcasts und an den Armen und an den Randgruppen der Gesellschaft. Und dennoch ist dies nur der eine Aspekt. Nicht umsonst hat das Zweite Vatikanum dieses ganze Handeln als einen Ausfluß einer sakramentalen Berufung der Kirche verstanden wissen wollen: „Alles, was die Kirche der Menschheitsfamilie zu geben vermag, fließt daraus, daß die Kirche das universale Sakrament des Heiles ist, welches die Liebe Gottes zu den Menschen zugleich bedeutet und ins Werk setzt“ (Gaudium et spes Nr. 45). Das bedeutet einerseits die Absage an Leistungsstolz und Werkgerechtigkeit, andererseits die Absage an untätiges Warten auf Gott, der „schon alles besser machen wird“. Und es bedeutet positiv den Mut, inmitten der Unzulänglichkeit, Vorläufigkeit und Kritikbedürftigkeit menschlichen Handelns dennoch das zu wirken, was nicht Menschenwerk ist und was wirklich „Gerechtigkeit“ heißen kann oder „Friede“ oder „Freude“. Ich glaube, daß die Alternative von Resignation und sich selbst übernehmendem Leistungsstolz kaum anders überwunden werden kann als durch ein Selbstverständnis solcher Art, wie es aus diesem Konzilstext spricht.

HK: Wenn kultisches Handeln und Verhalten dem technisch-rationalen Zeitalter so Bedeutsames zu sagen hat, wie Sie es sehen, widerspricht dem dann nicht die Tatsache, daß seit der Aufklärung die Absage an „äußeres“ religiöses Tun Bestandteil des emphatisch erklärten Programms der Moderne ist?

Schaeffler: Die Alternative innere Gesinnung und äußerer Dienst kam selbstverständlich dem Denken der Aufklärungsperiode außerordentlich weit entgegen. Sie hat aber, und das erfahren wir heute dringlicher als bisher, Gottesdienst und Weltdienst, Religion und sogenannten profanen Auftrag sehr weit auseinandergerückt. Diese Alternative von innen und außen, von Gesinnung und Äußerlichkeit hat in eine Sackgasse geführt. Für den Kultus weit über das Christentum hinaus ist charakteristisch, daß es diese Gegensätze so gar nicht gibt, sondern daß Gottesdienst und Weltdienst als Einheit verstanden werden. Die Frage „Weltdienst“ und „Gottesdienst“ kann weder mit einer Alternative, noch mit einer quantitativen Abwägung beantwortet werden, sondern nur durch den Aufweis eines inneren Sachzusammenhangs. Die konziliare Formel vom sakramentalen Charakter der Kirche als dem Möglichkeitsgrund ihres Weltdienstes könnte hier wegweisend sein.

HK: Kann man vielleicht sogar sagen, daß die strikte Trennung von „Gottesdienst“ und „Weltdienst“, von Religion und Kultur faktisch in der Folgezeit zur Vermischung der beiden Bereiche geführt hat, daß Kulturarbeit zum Gottesdienst erklärt und Gottesdienst als Kulturarbeit verstanden wurde und daß folglich Kunst und Politik religiös aufgeladen wurden?

Schaeffler: Inwieweit das auf die Kunst zutrifft, müßte historisch erst an Einzelfällen untersucht werden. Aber es läßt sich sehr gut zeigen, daß die Bemühung um eine Entsakralisierung der christlichen Botschaft zu einer auffälligen Sakralisierung der Welt geführt hat. Nicht im Munde der Theologen, die dies betreiben, wohl aber im Verständnis breiter Bevölkerungskreise ist die sog. Entsakralisierungstheologie mit einer sakralen Aufwertung von Weltbereichen z. B. der gesellschaftlichen Strukturen und ihrer beabsichtigten Veränderung verbunden gewesen. Das bestätigt die allgemeine Erfahrung, daß Säkularisierungsvorgänge meistens nicht eine profane Rationalität hervorbringen, sondern weit häufiger eine neue, aber fehlgeleitete Sakralität erzeugen.

HK: Können Sie dafür Kriterien angeben?

Schaeffler: Theologen werden auf diese Frage gewiß spezifisch theologische Antworten geben. Im Rahmen einer religionsphilosophischen Betrachtung – und ich möchte mich im Rahmen meines Faches halten – würde ich das folgende Kriterium nennen: Das kultische Handeln in mannigfachen Religionen, auch in Judentum und Christentum, hat immer auch platzhalterische Funktion. Kult ist immer auch auf Überbietung durch die neue Parusie der Gottheit angelegt. Er kann sich nie selber aufspreizen zum Anspruch, abschließende Theophanie zu sein. Natürlich gibt es ständig die Versuchung, dies zu übersehen. Aber im Prinzip ist im kultischen Handeln immer, wenigstens implizit, ein Wissen davon angelegt, daß im himmlischen Jerusalem kein Tempel mehr steht, wie die Johannes-Apokalypse das ausdrückt, oder daß auf den Inseln der Seligen keine Götterbilder mehr sind, wie die platonische Mythologie das sagt. In solcherlei Aussagen wird immer wieder bezeugt, daß der Kultus im positiven Sinne vorläufig ist. Es gibt also in rein religionsphilosophischer Sicht legitime Formen, die Gesellschaft oder den Staat und das Recht religiös zu verstehen und in entsprechenden kultischen Begehungen zu feiern. Ich erinnere nur an die Panathenäenfeier in Athen oder die Säkularfeiern in Rom. Aber gerade dann stellt man sich stets unter das Gericht der Vorläufigkeit. Gerade die Säkularisierungsprozesse dagegen führen allzu häufig dahin, daß genau dieser kritische Vorbehalt verlorengeht. Dafür sind die vermeintlich unreligiösen, in Wahrheit aber mit sehr viel religiösem Pathos aufgeladenen Säkularisierungsprodukte im politischen Bereich symptomatisch. Die irdischen Paradiese nehmen gewöhnlich für sich jene Absolutheit in Anspruch, auf die die Kultgemeinschaften – auch die sich religiös-kultisch verstehenden Staats- und Rechtsgemeinschaften – nur hoffend vorausweisen wollten.

HK: Wir sollten eine Frage noch ausdrücklich ansprechen, die implizit im letzten Abschnitt des Gesprächs schon präsent war. Es geht ja der Religion und dem Kult als deren dichtester Ausdrucksform um ein Sinnganzes oder um einen Sinn für das Ganze. Inwiefern ist eine solche Behauptung eines Sinnganzes an Kult und Religion gebunden?

Schaeffler: Verzeihen Sie, wenn ich an eine Sprachschwankung anknüpfe, die Ihre Frage enthält. Sie sprachen vom „Sinnganzen“ und vom „Sinn für das Ganze“. Es ist nicht zufällig, daß man hier schwanken kann. Ich meine, wir brauchen im Leben den „Sinn für das Ganze“, auch wenn wir das „Sinnganze“, das Ganze des Sinns, nicht in den Griff bekommen. Die gleiche Spannung ist auch für den Kultus bezeichnend. Gewiß geht es in ihm um das Ganze, um Sein oder Nichtsein, um das, was dem gesamten Leben Sinn gibt. Und doch liegt im kultischen Tun ebenso sehr das Bekenntnis zu dem Charakter des Fragmentarischen, der allem menschlichen Leben anhaftet. Denn jedes Mal, wenn Kultus gefeiert wird, ist der begründende Grund und damit auch der tragende Sinn des ganzen Lebens, ja sogar der Wirklichkeit im Ganzen gegenwärtig. Aber auch das Fest und seine kultische Begehung machen uns nicht fähig, diese Gegenwart festzuhalten. Das zeigt sich schon daran, daß das Fest immer wieder gefeiert, die Kulthandlung immer neu getan werden muß. So gibt der Kult auf seine Weise eine Antwort auf die Erfahrung, daß wir im Leben, bei allem Sinn für das Ganze, das Ganze des Sinnes nicht festhalten können.

„Ich sehe kein anderes Lösungsangebot für die Erfahrung des Fragmentarischen“

HK: Sehen Sie Bereiche kultischen Vollzugs, in denen der Kult als Antwort auf das Sinnganze besonders augenfällig ist?

Schaeffler: Ich möchte hier zwei Lebensvollzüge nennen, die in beinahe allen Religionen durch besondere Kulthandlungen gedeutet werden: das Mahl und die Ehe. In jeder Nahrungsaufnahme machen wir die Erfahrung, daß wir unser eigenstes Sein, unser Leben, nicht als festen Bestand besitzen, sondern empfangen müssen. Dabei geht es um Sein oder Nichtsein im Ganzen. Es ist das ganze Leben, das uns genommen oder gegeben wird, jedesmal wenn uns das tägliche Brot fehlt oder zur Verfügung steht. Und doch erfahren wir die ganze Mühsal, ja die Vergeblichkeit unserer Lebensbemühung darin, daß wir mit der Sorge um das tägliche Brot an kein Ende kommen. Das Brot des Lebens ist jedesmal, wenn wir es zu uns nehmen, die Gabe, die uns das Leben im Ganzen gibt. Aber es ist stets nur das „Brot für den Tag“, der „panis quotidianus“, den wir nicht einmal für alle Tage empfangen und festhalten können. Gerade dies wird in kultischen Mahlfeiern gedeutet. Jedes Fest, das wir feiern und mit einer Kultmahlzeit begehen, ist jeweils „heute“ die Gabe des Ganzen, Gestalt für die göttliche Gabe des Lebens, das nicht vergeht. Aber es ist nur Gestalt, und eben deshalb vergängliche Gestalt, nicht das „ewige Leben“ selbst. Aber es verhält sich zum ewigen Leben nicht wie ein Mittel zum Zweck, sondern wie die Gestalt seiner ereignishaften, vorläufigen und doch realen Gegenwart. ...

HK: Und in bezug auf die Ehe?

Schaeffler: Von der Ehe gilt ähnliches. Was in der Ehe zwischen Menschen geschieht, kann jenes Absolute nicht leisten, das wir „Sinnempfang und Sinngebung des ganzen Lebens in wechselseitiger Zuwendung“ nennen können oder auch einfacher „Liebe“. Aber in aller menschlichen Unzulänglichkeit, sogar noch in der Mangelhaftigkeit der Liebe, sogar noch in jener mangelhaften Gerechtigkeit, die wir einander schuldig bleiben, wird in dem, was Menschen hier aneinander und miteinander tun, der Ort offengehalten, an dem eintreffen kann, was „Liebe“ heißt. Und das kann doch wohl kaum deutlicher und auch kaum verständlicher gesagt werden als so, daß hier Menschen das „wirksame Gegenwartszeichen“ setzen, also die sakramentale Gestalt, in der uns aus göttlichem Ursprung jene Liebe geschenkt wird, die nicht unser Werk ist.

HK: Anders als in Ihrer Argumentation wird die Erfahrung des modernen Menschen von der Fragmentarität seines Lebens, die Erfahrung, daß ihm das Ganze in lauter Teile zerfällt, gewöhnlich als der entscheidende Einwand gegen die Rede der Religion von einem Sinnganzen betrachtet. Für Sie ist umgekehrt Religion die Möglichkeit, dieses Fragmentarische zu verstehen und zu bewältigen, ohne die Augen davor zu verschließen ...

Schaeffler: Ich weiß, daß diese Aussage befremdlich klingt. Aber ich sehe kein anderes Lösungsangebot für die Erfahrung des Fragmentarischen. Das heißt nicht, daß ich von Religion einen Trost erwarte, der uns hinwegtröstet über die Erfahrung, daß wir immer das Ganze erstreben und nur das Fragment erreichen, wohl aber erwarte ich, daß Kriterien für die *verantwortliche* Bewältigung dieses fragmentarischen Charakters gegeben werden. Kriterien für den verantwortlichen Umgang mit Handlungsmustern und Sprachformen, die notwendigerweise vorläufig bleiben und doch nicht zurückgestellt werden können, bis das Endgültige erreicht ist. Im Kult wird das „eingübt“. Wenn es wahr ist, daß im kultischen Handeln vorläufige Gestalten gesetzt werden, die Ursprünge gegenwärtig machen und damit Zukunft eröffnen, dann gehört es zum angemessenen Selbstverständnis kultischen Handelns, sich für die Überbietung der je gegenwärtigen Formen des Worts oder Tuns offenzuhalten. So sehe ich im kultischen Handeln geradezu ein Einübungsfeld für die auch außerhalb des Kultes so notwendige Tugend der verantworteten Vorläufigkeit.

„Die Gemeinde offenhalten für die Ankunft des Göttlichen“

HK: Es liegt auf der Hand, daß das auch für den christlichen Gottesdienst gilt. Trotzdem stellt sich, aufs ganze gesehen, die Frage, ob es legitim ist, die christliche Liturgie – wie es bisher in unserem Gespräch den Anschein hatte – einfach unter das Phänomen Kult zu subsumieren. Ist das von einem christlichen Selbstverständnis her überhaupt zulässig?

Schaeffler: Diese Frage bleibt sicher gestellt, auch wenn sie in ihrer etwa von Karl Barth bestimmten Fassung nicht mehr den Diskussionsstand von heute bietet. Ich zögere jedoch, die Antwort darauf auf rein theoretischem Wege zu suchen, und neige dazu, sie eher durch Erprobung zu geben. Ich versuche zu erproben, ob und inwieweit der religionshistorische Vergleich und die Religionsphänomenologie bzw. -philosophie sich darin bewähren, auch die theologische Frage nach Legitimationskriterien christlichen gottesdienstlichen Handelns ein Stück weiterzubringen. Nun meine ich, die Frage sei jedenfalls falsch gestellt, wenn gottesdienstliches Handeln sofort unter den Begriff der Werkgerechtigkeit gebracht wird, also der verdienstlichen Werke, die der Mensch tut, um sie Gott entgegenzuhalten. Wenn ich indessen das Spezifische kultischen Handelns darin sehe, daß der Mensch, indem er spricht und etwas tut, dem göttlichen Wort und Wirken inmitten dieser Welt eine Stelle seiner Ankunft offenhält, und wenn ich versuche, diesen Begriff von Kultus an der Mannigfaltigkeit religionshistorisch vorliegenden Materials zu bewähren, dann glaube ich, läßt sich daraus auch eine Reihe von Gesichtspunkten zur Beurteilung christlichen Gottesdienstes gewinnen.

HK: Können Sie das exemplifizieren?

Schaeffler: Es fiel in unserem Gespräch schon einmal das Stichwort Ritualisierung. Damit ist der Versuch gemeint, dem Kultus durch unabänderliche Fixierung seiner Riten die richtige Beziehung zur göttlichen Heilswirklichkeit zu sichern. Ein Blick in die Religionsgeschichte kann hier zum Erwerb von Kriterien anleiten. Die Geschichte des Kultus ist die Geschichte beständiger Kultformen. Es ist geradezu bezeichnend dafür, daß wir von den meisten Kulturen nur deshalb Zeugnisse haben, weil darüber gesprochen worden ist, wie sie neu zu gestalten seien. Das ist nicht bloße Anpassung an den jeweils veränderten Bewußtseinsstand der Kultgemeinden, sondern das ist Resultat der Überlegung, daß jede einzelne Gottesdienstfeier die Aufgabe hat, die Gemeinde offenzuhalten für die Ankunft des Göttlichen, das dann, wenn es kommt, die Vorläufigkeit und Unzulänglichkeit dessen erweisen wird, was bisher getan wurde. Insofern ist jeder Versuch, den für alle Zeiten verbindlichen Normalkult festzulegen, zweifellos unter religionsphilosophischen Gesichtspunkten ein Verstoß gegen die Strukturgesetze des Kultischen selbst (vermutlich ist ein solcher Versuch auch theologisch nicht legitim).

HK: Trotzdem scheint das Festschreiben von Sprech- und Handlungsweisen ein Spezifikum des Kultes zu sein.

Schaeffler: In der Tat hat auch diese Festschreibung eine Funktion, die nicht übersprungen werden darf. Neben der Kritik am Ritualismus muß gleichgewichtig die Kritik an Versuchen stehen, die im Kultus auf Ritualisierung des Sprechens und Handelns verzichten wollen. Es muß deutlich bleiben, daß der, der im Kultus spricht, sich das, was

er sagt, nicht als eigene Erkenntnisleistung zuschreibt, und daß der, der da handelt, sich nicht der Bedeutsamkeit dessen, was er tut, rühmen kann, als ob es seine eigene Leistung wäre. Dafür sind Ritualsprache und Ritualhandlung ein sehr sinnfälliges, auch für die Gemeinden verständliches Unterscheidungsmittel. In der Gestalt des Sprechens und Handelns muß eindeutig erfahrbar sein, daß kultisches Wort und Werk der Willkür der Beteiligten entzogen ist, daß hier anvertrautes Wort weitergegeben wird, daß hier fremdes, göttliches Wirken nur zu seiner neuen Gegenwart gebracht wird. Wo diese Unterschiede sich verwischen, da ist in der Tat die Kultfähigkeit der Gemeinde wie des Liturgen in Gefahr.

HK: Noch einmal zurück zum Unterschied zwischen Kult und christlichem Gottesdienst. Ist es nicht ein Charakteristikum des Christentums, daß sein Gottesdienst vom eigenen Glaubensverständnis her immer der Kultkritik ausgesetzt ist, wie sie von den Propheten überliefert ist? Geht diese Kultkritik nicht über das in anderen Religionen zu beobachtende Moment der kultischen Selbsterneuerung hinaus?

Schaeffler: Den Antagonismus zwischen dem Charismatiker und dem am Kult beteiligten Amtsträger gibt es auch in außerbiblichen Religionen. Was aber die alttestamentlichen Propheten betrifft, so mag man darüber streiten, ob sie ihrer subjektiven Absicht nach den Kultus beseitigen oder nur von Mißbräuchen reinigen wollten. Ihrer objektiven Wirkung nach haben sie jedenfalls eine neue Akzentuierung des Kultus erreicht. Man kann diesen Vorgang etwas grob mit der Formel beschreiben: „Vom Gründungs-Ritual zum Versöhnungs-Ritual“. Der kultkritische Ruf „Gehorsam will ich, nicht Opfer“ hat in Erinnerung gerufen, daß alle kultische Erneuerung göttlicher Gründungsstaten, z. B. die Feier der Herausführung aus Ägypten am Passah-Fest, sinnlos bleibt, wenn das Bundesverhältnis durch den Ungehorsam der Menschen gestört oder gar gebrochen ist. Die Erneuerung der Gründungsstaten Gottes verlangt die Erneuerung des Bundes und der Bundestreue. Aber auch die „Umkehr der abgekehrten Söhne“, die von den Propheten gefordert wird, ist nicht menschliche Leistung, sondern Gottes Gabe; darum wurde die Versöhnung derer, die ungehorsam waren, alsbald wieder in kultischen Formen vollzogen, d. h. in der Form, die die Versöhnung als Tun Gottes im Tun der Menschen deutlich machte. Und bis heute ist der Versöhnungstag das höchste Fest im jüdischen Jahreskreis. Dieses kultische Verständnis der Versöhnung ist selbst bei einem gegenüber allem Kultgesetz so zurückhaltenden Autor wie Paulus noch deutlich. Denn wenn er sagt, er spreche sein Versöhnungswort „in persona Christi“ (2 Kor. 2, 10), dann hat er genau in der Weise gesprochen, in der Kultrede geschieht: Gotteswort im Menschenwort. Im aktuell zugesprochenen Menschenwort geschieht Gegenwart des Versöhnungswerkes, das Gott an uns gewirkt hat. Insofern glaube ich, daß die prophetische Kultkritik zwar radikal ist, daß sie aber nicht dazu hat führen können,

daß die spezifisch kultische Weise des Sprechens und Handelns entbehrlich geworden oder gar verworfen worden wäre.

„Die Einheit von danksgender Erinnerung und hoffender Zukunftserwartung muß Gestaltungsprinzip liturgischen Handelns sein“

HK: Der christliche Gottesdienst feiert nicht nur ein „Gründungsgeschehen“, sondern auch eine Zukunftshoffnung, er ist nicht nur memoria, sondern auch anticipatio, nicht nur Erinnerung, sondern auch symbolische Vorwegnahme. Ist das nicht eine spezifisch christliche Eigentümlichkeit?

Schaeffler: Irgendwelche Vorwegnahmen kommender Heilszusagen oder Heilserwartungen finden sich in fast allen Kultformen. Schwerer zu beantworten ist, ob und wie häufig mit dem Kultus die Vorwegnahme eines *absoluten* Heilszustandes verbunden wird. In der Religion des klassischen Persien jedenfalls gab es Kultformen, die so ausschließlich Vorwegnahme der „kommenden Welt“ sein wollten, daß demgegenüber die alte Welt als diejenige erschien, die wert ist, daß sie zugrunde geht. Deshalb wurden die Götter der Weltgründung und der Welterneuerung, vor allem der Fruchtbarkeit, zu Teufeln erklärt. Hoffnung trat der Erinnerung antithetisch gegenüber. Der jüdische und christliche Kultus scheinen bereits die Überwindung einer solchen unvermittelten Antithese zu versuchen. Deshalb tritt hier die Identität von Alpha und Omega, von Ursprung und Ende, von Herkunft und Zukunft so deutlich hervor, werden Zukunftserwartung und Gründungsgedächtnis in eins gesehen. In solcher Ausdrücklichkeit ist das wohl erst formulierbar geworden, als es darauf ankam, den persischen Dualismus zu überwinden. Insofern könnte in der Einheit von Erinnerung und Erwartung, von Danksagung und Hoffnung ein Spezifikum jüdisch-christlichen Gottesdienstes gesehen werden. In einem Aufsatz „Der utopische Gedanke und die christliche Heilserwartung“ habe ich versucht, diesem Zusammenhang einige Schritte weit nachzugehen.

HK: Sieht sich der Religionsphilosoph in der Lage, als Quintessenz eines solchen Gesprächs Hinweise oder Anregungen zu formulieren für die liturgische Praxis im gegenwärtigen christlichen Gottesdienst?

Schaeffler: Gerade anknüpfend an das zuletzt Gesagte würde ich es für wichtig halten, daß die Einheit von danksgender Erinnerung und hoffender Zukunftserwartung nicht nur in der Verkündigung gewahrt bleibt, sondern auch ein Gestaltungsprinzip liturgischen Handelns ausmacht. Das hat auch mit der eingangs erwähnten Einheit von Identität und Erneuerung zu tun. Damit hängt zusammen, daß es sicherlich eine unsachgemäße Alternative

wäre, eindimensional gegeneinander abzuwägen, wieviel Vergangenes bewahrt und wieviel Neues geschaffen werden muß. Eindimensional scheint mir diese Betrachtung deswegen zu sein, weil für die christliche Verkündigung Zukunftseröffnung immer in der Umkehr geschieht. Und das sagt schon, daß man nicht einfach auf einer Achse messen kann, wie weit fortgeschritten oder nicht fortgeschritten eine Entwicklung sei. Umkehr ist immer nur möglich, wo der Ort, an den ich wiederkehren soll, geblieben ist. Die berühmte „Einkehr ins Vaterhaus“ muß möglich sein. Wenn das Vaterhaus nicht mehr existiert, ist Umkehr nicht möglich. Es gibt eine Art von Gottesdiensterneuerung, die Heimkehr unmöglich macht, die die Identifikationserfahrung verhindert. Und es gibt umgekehrt eine Art von rituellem Konservatismus, der vergessen läßt, daß all dies Station auf dem Wege ist. Es gibt ja aktuelle Anlässe, die diese Einseitigkeiten eines rituellen Konservatismus erleben lassen, der meint, die Unüberbietbarkeit einer gefundenen rituellen Form festhalten zu müssen. Umgekehrt mag es eine Erneuerungsabsicht geben, in der das zu Überwindende, Gehabte, Gewesene dem zu Erreichenden, Kommenden, Erhofften unvermittelt gegenübergestellt wird – wie Marcion den bösen Gott der alten Schöpfung dem guten Gott der zukunftsöffnenden Erlösung gegenüberstellt. Und es scheint Gottesdienstformen zu geben, in denen dies selber ritualisiert, in denen also die Verwerfung der Erinnerung zugunsten der Hoffnung gewissermaßen kultisch zelebriert wird.

HK: Was kann Ihrer Auffassung nach der Mensch im Gottesdienst an Daseinsorientierung lernen, was er sonst nirgends erfährt?

Schaeffler: Ich versuche eine Antwort, die selber unter dem Vorbehalt der Vorläufigkeit stehen muß, von der so viel die Rede war: Im Kult kann der Mensch erfahren, daß es Gegenwart gibt mitten in der Zeit. Denn wenn Gegenwart nur der mathematische Punkt auf der Zeitachse wäre zwischen einer unendlich fernen Vergangenheit und einer unendlich fernen Zukunft, und sei es eine paradisiische Vergangenheit und eine himmlische Zukunft, dann wäre Gegenwart keine Wirklichkeit, sondern ein Abstraktionsprodukt, wie jeder mathematische Punkt ein Abstraktionsprodukt ist. Und wenn Gegenwart nur dort wäre, wo die Zeit stillsteht, dann wäre sie, wenigstens für dieses unser irdisches Leben, eine Fiktion. Gegenwart ist nur, wo sich das schon Gewirkte und das noch Ausstehende ereignishaft versammeln. Nur die Einheit von Erinnerung und Hoffnung gibt der Stunde ihren Gehalt. Und eben dies kann nicht „gemacht“ werden. Nur das Fest gibt dem Erinnernten und Erhofften seine gegenwartsmächtige Realität. In der Stunde des Festes konkurriert deswegen die Offenheit für die Zukunft nicht mit der Treue zur Überlieferung, während sie überall sonst zu Antithesen geworden zu sein scheinen. Und ich meine, daß dem individuellen und gesellschaftlichen Leben etwas Unersetzliches fehlen würde, wenn nicht mehr erfahren werden könnte, was das ist: sich ereignende Gegenwart.