

Fähigkeit zum Kultus

Ihre Bedrohung und ihre Wiedergewinnung heute

Vorbemerkungen zum Thema

Nicht erst seit dem II. Vatikanum wird intensiv über die Gestaltung des Gottesdienstes nachgedacht. Aber seither hat die gottesdienstliche Praxis Änderungen erfahren, die in den Gemeinden und unter Theologen höchst unterschiedlich beurteilt werden. Auch besteht keineswegs Einigkeit über die Kriterien, an denen die Legitimität gottesdienstlichen Handelns zu messen sei¹. Aber all diesen Bemühungen der Praktiker, der theologischen und religionsphilosophischen Theoretiker liegt eine anthropologische Frage voraus: ob die Fähigkeit zum gottesdienstlichen Handeln eine „anthropologische Konstante“ sei, die der Mensch als „angeborene Fähigkeit“ mitbringe oder von der wenigstens vorausgesetzt werden könne, daß der Mensch sie (bei geeigneter Anleitung) jederzeit entwickeln kann. Es könnte ja sein, daß diese Fähigkeit von Bedingungen abhängt, die nicht jederzeit gegeben sind. Dann wäre die Fähigkeit zum Kultus unter gewissen historischen Bedingungen bedroht.

In diesem Zusammenhang pflegt eine Frage zitiert zu werden, die Romano Guardini gegen Ende seines Lebens in einem bisher unveröffentlichten Briefe gestellt haben soll: ob der „Mensch von heute“ die „Kultfähigkeit“ verloren habe. In diesem Falle wäre es nötig, alle Bemühungen um eine veränderte Praxis des Kultus vorderhand auszusetzen und zu fragen: ob gefordert werden könne und müsse, daß der Mensch von heute diese Fähigkeit wiedergewinnt, und was ggf. getan werden könne, um eine Wiedergewinnung der Kultfähigkeit möglich zu machen. Diese Frage fordert vor allem die praktische Theologie heraus — obgleich die traditionelle Liturgiewissenschaft sich dieses Problems wenig anzunehmen scheint. Eine Quartalschrift, die „theologisch-praktisch“ heißt, wäre zur Erörterung dieses Problems gewiß das geeignete Forum.

Der Beitrag, den der Philosoph zu diesem Gespräch leisten kann, ist naturgemäß nur bescheiden. Nicht was (aus theologischen Gründen) geschehen *soll*, auch nicht was (mit Mitteln der Pastoral und der Katechese) geschehen *kann*, ist sein Problem. Wohl aber ist es ein Problem der philosophischen Anthropologie, ob und wie ein Typus von Handlungen, der in der bisherigen Geschichte der Menschheit stets eine bedeutende Rolle gespielt hat, unter gewissen historischen Bedingungen wenigstens in den Verdacht geraten kann, „unvollziehbar“ geworden zu sein², und wovon es ggf. abhängt, ob die Mühe um die Wiedergewinnung einer verlorenen Art von Handlungsfähigkeit sinnvoll oder prinzipiell aussichtslos ist. Das ist die Frage, die in den folgenden Überlegungen behandelt werden soll.

Dabei wird bewußt von „Kultus“ gesprochen, um deutlich zu machen, daß jene Fähigkeit, von deren möglicher Bedrohung bzw. Wiedergewinnung die Rede sein soll, eine Form des Handelns betrifft, die nicht nur in der Geschichte des Judentums und Christentums, sondern in der Geschichte der Menschheit im ganzen bisher in keiner uns bekannten Phase gefehlt hat. Ob gerade dieser Handlungstyp für den spezifisch christlichen Gottesdienst entbehrlich sei, ob andererseits, falls christlicher

¹ Vgl. R. Schaeffler, Kultisches Handeln — Die Frage nach Proben seiner Bewährung und Kriterien seiner Legitimation, in: P. Hünermann / R. Schaeffler, *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen*, Qu. disp. 77, Freiburg 1977, 9–50.

² Die Frage, ob der Kultus an eine bestimmte Entwicklungsstufe des menschlichen Bewußtseins oder an eine bestimmte, etwa „archaische“ Form der Weltanschauung gebunden sei, hat schon Sigmund Mowinkel gestellt, vgl. S. Mowinkel, *Religion og Kultus*, Oslo 1950, deutsch: *Religion und Kultus*, Göttingen 1953.

Gottesdienst trotz aller Differenzen ein „Sonderfall“ innerhalb der Klasse „kultischer Handlungen“ sein sollte, zu seinem Vollzuge noch weitere spezifische, nicht in allen Religionen erforderliche Fähigkeiten mitgebracht werden müssen, die ihrerseits bedroht sein können und wiedergewonnen werden sollen, das alles sind Fragen, die den Theologen anheimgestellt bleiben müssen.

Ehe jedoch gefragt werden kann, welche Fähigkeiten das kultische Handeln verlangt, ist es nötig, diese Handlungsart wenigstens umrißhaft zu charakterisieren. Die dazu notwendige „Phänomenologie des Kultus“ kann im hier gesteckten Rahmen nicht geleistet werden. Die Darstellung bleibt daher notwendigerweise fragmentarisch. Hier kann nur ein Moment hervorgehoben werden, das für die Frage nach der Kultfähigkeit des Menschen besonders bedeutsam zu sein scheint: der Kultus ist festliche Begehung. Mancher Leser mag darüber erstaunt sein, daß hier nicht ein anderes Moment hervorgehoben wird, das den Zugang zum Verständnis des Kultus zu erleichtern scheint und deshalb vom hohen Mittelalter an bis in die Gegenwart hinein als das hervorragende Charakteristikum kultischen Handelns gilt. Schon Thomas v. A.³ und noch K. Rahner⁴ verstehen den Kultus als Ausdruckshandlung. Es kann im Rahmen dieses Beitrages nicht dargelegt werden, warum dieser Aspekt weit weniger, als man gewöhnlich annimmt, das Spezifische kultischen Handelns zur Darstellung bringt⁵. Wichtiger ist im hier erörterten Zusammenhang der Hinweis, daß die Fähigkeit zu Ausdruckshandlungen zweifellos zu den „anthropologischen Konstanten“ gehört. Gerade deshalb aber kommt von hier aus die Frage gar nicht in den Blick, die an dieser Stelle behandelt werden soll: die Frage, ob kultisches Handeln neben der Fähigkeit zur Ausdruckshandlung noch andere, möglicherweise nicht unverlierbare Fähigkeiten des Menschen erfordere.

1. Der Kultus als festliche Begehung

Kult, so pflegen wir zu sagen, wird „gefeiert“. Der Zusammenhang von kultischen und kultbegleitenden Handlungen solchen Feierns steht in einem Wechselverhältnis zu dem, was wir „das Fest“ nennen. Denn Feste „sind“ nur, indem sie gefeiert werden. Solange sie bloß im Kalender stehen oder gar dann, wenn wir sie einmal „vergessen“ haben, fehlt ihnen jede Feierlichkeit. Aber Feste werden nicht beliebig veranstaltet. Man muß sie, wie wir zu sagen pflegen, feiern, wie sie fallen. Wohl sind also wir es, die die Feste begehen, und ohne die von uns vollzogene Feier „findet das Fest nicht statt“ (es ist wie einer, der kommen will und keine Stätte findet). Aber das Fest wird nicht nur von uns gemacht. Es „fällt“ uns zu, sei es durch sein kalendarisches Datum, sei es durch ein Ereignis, das uns „zufällt“ und das wir freudig begrüßen. Dieses Wechselverhältnis ist es, das verstanden werden muß, wenn gesagt werden soll, was ein Fest ist und was wir tun, wenn wir es kultisch begehen. Es ist nicht Fest ohne unsere Feier; aber es macht möglich, daß wir feiern können.

Um dieses wechselseitige Verhältnis deutlicher zu machen, folgen wir noch einem weiteren Hinweis der Sprache. Für das, was wir tun, wenn wir ein Fest feiern, ist die Redewendung gebräuchlich: Wir „begehen“ ein Fest. Dieses Wort wird auch in anderen Zusammenhängen gebraucht. So „begeht“ ein Erbe das ihm zugefallene Grundstück,

³ Das Opfer kann nichts anderes sein als ein Zeichen der Ehrfurcht, die einem geistigen Wesen entgegengebracht wird (S. c. g. III, 105); Opfer werden dargebracht als gewisse Zeichen innerer und geistiger Handlungen (S. th. II, II q 81 a 7 ad 2).

⁴ Vgl. K. Rahner, *Opfer*, dogmatisch, in: LThK ²1962, Bd. VII, 1174 f.

⁵ Die Auffassung, der Kultus sei primär Ausdruckshandlung, scheint schon im AT als Antwort auf die prophetische Kultkritik entwickelt worden zu sein („Ein zerknirsches Herz ist das [wahre] Opfer für Gott“, Ps 51, 19). Dennoch wird diese Auffassung der Tatsache nicht gerecht, daß auch im Alten und Neuen Bund die Kultfeiernden sich von der Kulthandlung eine reale Wirkung versprechen, z. B. die Tilgung von Schuld und die Versöhnung mit Gott.

um es in Besitz zu nehmen. Oder wir „begehen“ einen Weg, um zu erfahren, daß er uns trägt und voranbringt. (Es kann freilich auch ein Irrweg sein, so etwa dann, wenn wir eine Sünde „begehen“.) Tragenden Boden und voranbringenden Weg zu finden, das gehört in der Tat zu den wichtigsten Inhalten der Festfeier. Nicht zufällig gehört der gemeinschaftlich und feierlich gegangene Weg zu vielen Formen, wie Feste begangen werden — vom Hochzeitszug über den Festzug bei Jubiläen bis zur Wallfahrt und Prozession⁶. Aber auch dort, wo unter den Formen der Feier die Weg-Riten zurücktreten, gehört doch zur Erfahrung des Festes dies, „Boden unter den Füßen zu haben“ und einen Weg vor sich zu sehen. „Du hast meine Füße ins Weite gestellt“ (Ps 31, 9). Und auch hier gilt, was vom Fest im Verhältnis zur Feier gesagt wurde. Das Fest „ist“ nur, indem wir es feiern, und doch ist es die Bedingung, die dieses Feiern erst möglich macht. So ist auch der Weg nur Weg, wenn er „begangen“ wird — andernfalls ist er nur ein Stück glattgewalztes Erdrreich, vielleicht noch mit Steinen belegt oder mit Teer überzogen. Wege, die nicht begangen werden, „trauern“, wie die „Wege nach Zion“, wenn „keiner zum Feste kommt“. Und doch macht der Weg es erst möglich, daß wir gehen können. Wo wir keinen Weg finden, kommen wir mit all unseren Schritten nicht näher ans Ziel. Dies kann nur vergessen, wer niemals ins Weglose geraten ist.

So verhält die Feier sich zum Fest wie das menschliche Tun zur Bedingung seiner Möglichkeit — einer Bedingung freilich, die nicht abseits von unserem Tun angetroffen wird, sondern eben darin, daß sie dieses unser menschliches Tun möglich macht. In der Schulsprache wird die Bedingung, die unser menschliches Tun im Erkennen, Wollen und Handeln ermöglicht, und die zugleich ermöglicht, daß wir in solchem Tun auf Wirkliches stoßen, das uns als Erkennbares, Erstrebbares, Vollbringbares „entgegensteht“, das „Apriori“ genannt, dasjenige also, was „je früher“ ist als all unsere Akte und ihre Gegenstände, weil es ihnen, sie ermöglichend, vorausliegt. Auch dieses Apriori wird nicht als Gegenstand neben anderen Gegenständen, als Akt neben anderen Akten irgendwo angetroffen, sondern zeigt sich nur darin, daß es unser Denken, Wollen und Handeln und seinen Bezug auf Gegenstände ermöglicht. Ganz in diesem Sinne ist das Fest das Apriori der Feier; ja am Fest und seinem Verhältnis zur Feier läßt sich exemplarisch studieren, was es mit dem, was die Philosophen „Apriori“ nennen, und mit seiner Beziehung auf alle Akte und Gegenstände auf sich hat.

Noch einmal können wir hier einem Hinweis der Sprache folgen, diesmal nicht der Alltagssprache, sondern der philosophischen Fachsprache. Der philosophische Terminus „a priori“ nämlich enthält seiner Wortgestalt nach den Nachklang einer vorphilosophischen, dem religiösen Bewußtsein aber wohlvertrauten Erfahrung. Nicht nur von einem „Prius“ ist die Rede, vom „Früheren“, das unseren Akten und ihren Objekten vorausliegt, um sie möglich zu machen. Vielmehr ist von dem gesprochen, was „a priori“, „aus dem je Früheren her“ bei uns ankommt und gegenwärtig wird. In unseren Akten selbst, in unserem Denken, Wollen und Handeln, gewinnt die Bedingung, die ihnen ermöglichend vorausliegt, je aktuelle Gegenwart. Sie ist anwesend, erweist sich als gegenwärtig und wirksam gerade dann und dort, wann und wo sie uns zum Erkennen, Wollen und Handeln fähig macht. So auch und vor allem das Fest. Es ist das Ereignis, in dem der tragende Grund, der all unserem Stehen und Gehen vorausliegt, „aus dem je Früheren her“, also „a priori“, gegenwärtig bei uns ankommt. Und er kommt an, indem er uns trägt und fähig macht, in eine durch ihn erschlossene Zukunft hineinzugehen.

Das „Damals“ einer Erinnerung an das unserem Wirken ermöglichend Vorausliegende, das „Heute“ seiner Ankunft und die Öffnung eines Weges in die Zukunft hinein

⁶ Vgl. R. Schaeffler, Vom Sinn der Wallfahrt in der Religionsgeschichte und im christlichen Gottesdienst, in: J. Sauer (Hg.), Religiöse Themen der Gegenwart, Karlsruhe 1977, 25–44.

gehören deshalb, nicht nur im christlichen Kultus, zur Begehung des Festes. Wenn im alten Athen die „Panathenäen“ gefeiert wurden, kamen jene Großstaten der Göttin Athene, denen die Stadt ihre Lebens- und Wirkfähigkeit verdankte, neu in die feiernde Gemeinde hinein an. Deshalb wurde die Statue auf der Akropolis mit einem neuen Gewande bekleidet, auf dem Darstellungen dieser Großstaten eingewoben oder eingestickt waren. Und von dieser neuen Gegenwart der Ursprünge her wußten die Bürger sich fähig gemacht, in eine Zukunft ihrer Stadt hinein vorwärts zu schreiten.

Selbst unterschiedliche Inhalte des Gedenkens, die historisch auf unterschiedliche Zeitpunkte zu datieren wären, können im nämlichen „Heute“ des gleichen Festes ihre Gegenwart finden, wenn das, was durch sie möglich gemacht wird, zur Einheit einer einzigen, neuen Gestalt unseres Lebens zusammengehört. „Heute hat der Stern die Weisen zur Krippe geführt. Heute wurde bei der Hochzeit Wasser zu Wein gemacht. Heute wollte Christus von Johannes im Jordan getauft werden“, so singt die Festgemeinde während der Vesper des Epiphaniestes. Nicht das bloß Gewesene wird in Erinnerung gerufen (so daß es, seiner Realität nach vergangen, bloß im Bewußtsein der Gedenkenden eine „ideale“ Gegenwart fände), sondern das Ereignis wird festlich begangen, das im aktuellen Vollzug dieser Feier sich mächtig erweist, der feiernden Gemeinde einen gegenwärtigen Stand und ein zukunftsgewandtes Gehen möglich zu machen. Das „Apriori“ menschlichen Stehens und Gehens kommt „a priori“, „aus dem je Früheren her“, zukunfteröffnend in die Gegenwart an.

2. Schwierigkeiten für das Verstehen und den Vollzug

Es ist deutlich, daß solche Weise, ein Fest zu begehen, ein Verständnis von Raum, Zeit und Kausalität einschließt, das unserem naturwissenschaftlich-technischen Weltverständnis widerspricht. Der Kultus enthält eine Weltauslegung eigener Art⁷. Darum nötigt er uns Bürger des 20. Jh., uns gleichzeitig in unterschiedlich strukturierten Systemen der Weltauslegung zu bewegen. Doch sollten wir diese Aufgabe nicht vorschnell als unlösbar von uns weisen. Sie ist uns unter den Bedingungen heutigen Lebens auch in anderen Zusammenhängen abverlangt, wenn wir das „naturwissenschaftliche Weltbild“ nicht zur „geschlossenen Weltanschauung“ machen und alle Weisen des gelebten Weltbezuges, die darin keinen Platz finden, als „unwirklich“ ausscheiden wollen⁸.

An dieser Stelle jedoch soll nicht von dieser Schwierigkeit der „Pluralität von Modellen des Weltverständnisses“ die Rede sein, sondern von einer anderen, schlichteren und fundamentaleren. Gemeint ist die Schwierigkeit, sich mit dem, was wir uns als unsere eigene Leistung zurechnen dürfen, zugleich wie mit einer unverdienten Gabe beschenken zu lassen. Der theologische Streit um das Verhältnis der Gnade zu den Werken hat diese Schwierigkeit eher erhöht als gemindert. Und doch ist die Einheit von Leistung und Gabe (in der philosophischen Schulsprache gesprochen: die „Aktualität“ des Apriori in den Akten, die es möglich macht) der zentrale Inhalt für die Feier von Festen. Auch in diesem Zusammenhange lohnt es sich, einen Blick auf die Kultfeiern fremder Religionen zu tun. Die Saat- und Erntefeste, die dort eine so große Rolle spielen, die Siegesfeiern nach gewonnener Schlacht, die Gründungsfeste für Städte und Dynastien begehen keineswegs Ereignisse, die abseits von menschlicher Mühe und Leistung zustande gekommen wären. Auch wäre es ein Mißverständnis, wollte man den Dank, der dort das festliche Gedenken erfüllt, ausschließlich auf gewisse „glückliche Begleitumstände“ beziehen, über die der Mensch nicht verfügte, die aber seinen Bemühungen einen „alles Verdienst übersteigenden Erfolg“ verliehen haben. In all

⁷ Vgl. R. Schaeffler, Der Kultus als Weltauslegung, in: B. Fischer u. a. Kult in der säkularisierten Welt, Regensburg 1974, 9–62.

⁸ A. a. O. 55 ff.

diesen Festfeiern wird vielmehr gerade das, was Menschen getan und erlitten haben, zugleich als eine Gabe empfangen, die ihnen inmitten ihres Tuns von dessen Möglichkeitsgrund her geschenkt worden ist.

So wird auch die Gottheit nicht bloß dort als wirksam geglaubt, wo der Mensch „nichts machen kann“; gerade darin, daß er wirken kann, erfährt der feiernde Mensch ihre Wirksamkeit. Die grammatische Form vieler Gottesnamen bringt dies zum Ausdruck. Er ist der, der macht, daß die Menschen etwas machen können. „Participia causativa“ spielen deshalb in den Gottes-Appellationen vieler Religionen eine bevorzugte Rolle⁹. Mit der Sprache der Bibel gesprochen: Gott ist derjenige, „der gemacht hat, daß wir aus Ägypten gingen“¹⁰. Er ist der, „der macht, daß wir sterben, und macht, daß wir leben“¹¹.

Auch dieser Sachverhalt läßt sich in der philosophischen Schulsprache ausdrücken. Der „transzendente“ Grund, der allem Seienden die Möglichkeit seines Wirkens und Leidens einräumt, konkurriert nicht mit den „kategorialen“ Kausalreihen, innerhalb welcher ein Seiendes auf das andere einwirkt. Schon gar nicht erschöpft seine Funktion sich darin, die „Lücken“ in diesen Kausalreihen zu schließen und damit unerklärliche Wendungen im Ereignisverlauf hervorzubringen. Der transzendente Grund „wirkt“ vorzüglich darin, daß er alles kategoriale Wirken eines Seienden auf das andere möglich macht.

Die Philosophen haben begreiflicherweise auf ihr eigenes Geschäft, auf das Erkennen, besondere Aufmerksamkeit verwendet. Darum haben sie das Verhältnis zwischen der Wirksamkeit des transzendentalen Grundes und der Eigentätigkeit des Menschen besonders am Beispiel des Erkenntnisaktes studiert. Die Bedingung der Möglichkeit für den Akt des Erkennens und für seine Beziehung auf erkennbare Gegenstände ist nicht darin wirksam, daß sie dem Menschen die Mühe des Erkennens abnimmt oder, daß sie als ein besonderer Gegenstand neben anderen Gegenständen begegnet, sondern ausschließlich darin, daß sie (um mit Platon zu sprechen) „dem Geiste die Kraft und den Gegenständen die Erkennbarkeit zuteilt“¹². Gerade die Leistung, in der ein Mensch den anderen am wenigsten vertreten kann, das Denken, ist zugleich empfangene Gabe und verdient deshalb den gedenkenden Dank. Daß darum das Denken, wenn es sich selber richtig versteht, zur dankenden An-dacht wird, hat in unseren Jahren M. Heidegger eindrucksvoll dargestellt¹³.

Doch gilt dies nicht nur für das Denken. Daß die göttliche Gnade nicht in den Lücken geschenkt wird, die unsere Leistung noch offen läßt, daß andererseits das Verdienst unserer Leistung weder die Bedingung ist, an die die Gnade geknüpft wird, noch die bloß äußere Folge, die sich aus dem Empfang der Gnade ergibt, daß vielmehr unser eigenes Mühen und Leisten die Gestalt ist, in der die Wirksamkeit der Gnade gegenwärtig erfahren wird, hat eine frühere Fassung der Präfation zum Allerheiligenfeste mit den Worten zum Ausdruck gebracht: „Coronando eorum merita, coronas tua dona.“

Daß Verdienst selber Gnade, Leistung selber Geschenk sein kann, das entspricht also zwar sowohl der religiösen Erfahrung wie der transzendentalphilosophischen Reflexion. Aber eben dieser Zusammenhang ist dem öffentlichen Bewußtsein der Gegenwart kaum verständlich zu machen. Sonst könnte es nicht zu dem oft gehörten Einwand kommen, unsere erfolgreich entwickelte Agrartechnik mache die festliche Begehung

⁹ Zur Bedeutung dieser „Kausativ-Appellationen“ für die Sprache der Religion vgl. den im Druck befindlichen Beitrag von R. Schaeffler: Sprache als Bedingung und Folge der Erfahrung — Das religiöse Wort als Beispiel für die Geschichtlichkeit des Verhältnisses von „Sprache“ und „Rede“, in: W. Beinert u. a., Sprache und Erfahrung als Problem der Theologie, Paderborn 1978.

¹⁰ Ex 20, 2. ¹¹ 1 Sam 2, 6. ¹² Platon Politeia VI, 508 e.

¹³ M. Heidegger, Was heißt Denken? Tübingen 1961, 91 ff.

des Erntedanks anachronistisch. Aber auch die hilflose Antwort, es gebe trotz allem noch Bedingungen für eine gute Ernte, die sich menschlichem Zugriff entziehen, beweist, daß die Gnade, die den Dank verdient, nur dort gesucht wird, wo unser Leisten und Wirken nicht hinreicht. Einwand und Antwort gehen also von der gleichen, religionsphänomenologisch wie transzendentalphilosophisch gleich unzulänglichen Voraussetzung aus. Und doch gilt nicht nur für das Sakrament, wenn auch für dieses in ausgezeichnetem Maße, daß die Gabe des „Opus operatum“ gerade darin geschenkt wird, daß das „Opus operantium“ die „äußere Gestalt“ seiner wirksamen Gegenwart darstellt. Die Fähigkeit zum kultischen Handeln (so scheint es) kann nur in dem Maße eingeübt werden, in dem der Kultus uns lehrt, auch unser alltägliches Wirken als die „äußere Gestalt“ für eine empfangene Gabe zu begreifen. Gelingt dies nicht, so wird unser unentbehrliches Ethos der Leistung uns immer unfähiger machen, uns beschenken zu lassen¹⁴. Wer aber unfähig ist, zu empfangen, der ist auch unfähig zum Fest und zu jenem kultischen Handeln, durch das ein Fest begangen sein will.

3. Historische Bedingungen der Kultfähigkeit und ihre Bedrohung

Mit dem zuletzt Gesagten wurde der hier vorgetragene Gedankengang auf die eingangs gestellte Frage zurückgebracht, ob die Kultfähigkeit zu den „anthropologischen Konstanten“ gehöre oder von historischen Bedingungen abhängen und daher, bei Ungunst dieser Bedingungen, bedroht werden kann. Soeben war die Rede von der Weise, wie Kulthandlungen vollzogen sein wollen: als die äußere Gestalt eines „Opus operantium“, deren innerer Gehalt ein dem Menschen inmitten seines Tuns geschenktes „Opus operatum“ sei. Und weiterhin wurde gesagt, die Fähigkeit zum kultischen Handeln hänge davon ab, daß zwischen dieser Handlungsart und unserer alltäglichen Arbeit eine Entsprechung besteht, die es uns gestattet, auch unser werktägliche Wirken im Lichte des feiertäglichen Kultus neu zu verstehen. Auch unser Werktagswirken ist die äußere Gestalt für die Gabe dessen, der „macht, daß wir etwas machen können“, für die transzendente Bedingung also, die alle kategoriale Kausation erst möglich macht.

Eine solche Entsprechung ist nicht nur aus psychologischen Gründen erforderlich, weil wir die „Feiertagshandlung“ verlernen, wenn die Werktagsarbeit uns eine Handlungsart angewöhnt, die zum kultischen Tun in keiner Verwandtschaft mehr steht. Daß zwischen Werktag und Feiertag Entsprechung bestehe, ist überdies auch von der Sache her durch die Eigenart kultischen Handelns gefordert. Nicht zufällig gebietet jenes Gebot, das wir gewöhnlich als das dritte zählen, die Ruhe des siebten Tages und die Arbeit der sechs Tage zugleich. Die Heiligung des Sabbat ist dazu bestimmt, auch die werktägliche Arbeit aus dem Knechtsdienst (Abodah) zur Sendung (Melachah) werden zu lassen (so der Sprachgebrauch des entsprechenden atl Textes). Und das gilt keineswegs nur für das spezielle Verständnis des Kultus in der Religion der Juden und Christen. In den schon erwähnten „heidnischen“ Kulte der Fruchtbarkeit und des staatlichen Lebens tritt dieser Zusammenhang womöglich noch deutlicher hervor. Wohl hebt sich immer der Festtag als ein Tag besonderer Art von der Stereotypie des Alltages ab – aber nicht, um durch seine Sakralität den Alltag zu profanieren, sondern gerade, um ihn zu „heiligen“. Es läßt sich zeigen, daß eine Reihe von sonst schwer verständlichen Reinheitsvorschriften gerade diese Entsprechung von Kulthandlung und All-

¹⁴ Dieser Zusammenhang besteht freilich auch in umgekehrter Richtung. In dem Maße, in dem die Praxis des Kultus uns nicht mehr daran gewöhnt, uns inmitten unseres „Opus operantium“ mit dem „Opus operatum“ beschenken zu lassen, schwindet auch im Alltag die Fähigkeit, das „geglückte“ Werk, das aus der Mühe der Wirkenden hervorgeht und sie dennoch qualitativ überbietet, wie eine Gabe zu empfangen. Vgl. dazu R. Schaeffler, *Fähigkeit zum Glück*, Zürich 1977.

tagsverhalten garantieren soll¹⁵. Man kann, um mit Paulus zu sprechen, nicht kultisch vom „Tisch des Herrn“ essen und alltäglich vom „Tisch der Dämonen“¹⁶. Gerade die werktägliche Arbeit aber ist es, die ohne Zweifel historischen Veränderungen unterliegt. Hängt also die Kultfähigkeit davon ab, daß zwischen Kulthandlung und Werktagsarbeit eine erkennbare Entsprechung besteht, dann ergibt sich daraus die Gefahr, daß durch die historische Veränderung der Arbeit diese Entsprechung gestört wird und so auch die Kultfähigkeit verlorengeht.

Ist unsere werktägliche Arbeit (so läßt sich fragen) noch heute von solcher Art, daß sie durch Zuordnung zu den Feiertagshandlungen des Kultus „geheiligt“ werden kann? Bezeichnenderweise hat unsere Rede von der „Heiligung der Arbeit“ gewöhnlich etwas Metaphorisches an sich. So, wie diese Redewendung gewöhnlich gebraucht wird, bezieht sie sich nicht eigentlich auf das Werk, das wir tun, sondern auf die „gute Meinung“, in der wir es verrichten, und auf die Treue, mit der wir durch diese Verrichtung eine Pflicht erfüllen. Der Inhalt der Arbeit selbst bleibt demgegenüber beliebig und austauschbar. Dann entsteht der Anschein, nur der Gottesdienst habe im Gegensatz dazu eine eigene Würde, die größer ist als der Wert der freilich auch hier erforderlichen guten Meinung und treuen Pflichterfüllung. Hier nämlich ist es der Inhalt dessen, was getan wird, selber, der die Würde der Handlung ausmacht: die Gegenwart der göttlichen Heilstat in der Gestalt kultischer Handlungen von Menschen. Und so wird sogar dort, wo ausdrücklich von der „Heiligung der Arbeit“ gesprochen wird, durch das geläufige Verständnis dieser Redewendung die Entsprechung von Kultus und Alltagswerk im Grunde bestritten.

Natürlich geschieht es nicht ohne Grund, daß wir nicht das, was wir arbeitend objektiv hervorbringen, sondern nur die Gesinnung, in der wir subjektiv diese Arbeit verrichten, gewöhnlich der „Heiligung“ für fähig halten. Gemeinhin wird dafür die „technische Rationalität“ unserer Arbeit verantwortlich gemacht, d. h. die Art, wie wir den Einsatz von Kräften und Mitteln nach einem Kalkül einrichten, das den erstrebten Erfolg auf vorhersehbare Weise garantiert. In diesem Zweck-Mittel-Kalkül (so sagt man) bleibe kein Raum für die Erfahrung unverdient empfangener Gabe, für die zu danken oder die gar zu feiern wäre. Und in dem Maße, in dem der Alltag uns an solche im wörtlichen Sinne „gnaden-lose“, für die Erfahrung unverdienten Empfanges keinen Raum lassende technische Rationalität gewöhnt, werde die Festfeier zur „Ausnahmehandlung“, zu einem beziehungslosen Fremdkörper in unserer Erfahrungswelt¹⁷.

Indessen kann es wohl nicht allein darauf beruhen, daß es heute zunehmend schwerer wird, verständlich zu machen, was im Begehen eines Festes geschieht. Das zweckrationale Handeln war auch früheren Zeiten nicht ganz fremd und hat dennoch damals die Kultfähigkeit der Menschen nicht gemindert. Das römische Imperium etwa war gewiß mit technisch-rationaler Perfektion durchorganisiert; und dennoch konnten die Römer die Ermöglichung ihres eigenen politischen Handelns in ihren Säkularfeiern sehr wohl kultisch begehen.

Ein anderer Erklärungsversuch liegt in dem Hinweis darauf, daß unsere Arbeit auf weite Strecken hin aus „geistlosen“ Verrichtungen besteht, die keinen Zusammenhang mehr erkennen lassen zu der „Tiefe an Sinngehalt“, den die Kulthandlung für sich in Anspruch nimmt. Aber auch solche „Geistlosigkeit“ der Alltagsarbeit ist kein Spezifikum unseres Zeitalters. Die Technik hat uns im Gegenteil einen großen Teil der geistlos wiederkehrenden Routinearbeit abgenommen. Immerhin

¹⁵ Vgl. R. Schaeffler, *Kultisches Handeln* (s. Anm. 1), 27–30 und 36–38.

¹⁶ 1 Kor 10, 21.

¹⁷ Die Frage, ob die Alltagserfahrung des technischen Zeitalters den Menschen kultunfähig mache, wurde mir in einem Interview gestellt, das in der *HerKorr* 1976, Nr. 12, unter dem Titel „Kult im Zeitalter technischer Rationalität“ veröffentlicht wurde.

ist der Ausdruck „Tretmühle“, den wir für solche Tätigkeiten gebrauchen, heute eine bloße Metapher, während in früheren Zeiten Menschen ganz wörtlich in einem Laufrad Schritt vor Schritt setzten, ohne von der Stelle zu kommen, um dadurch z. B. einen Lastenaufzug oder eine Wasserpumpe in Gang zu halten. Und dennoch haben im alten Orient Menschen, die diese Tätigkeit ausübten, durchaus gewußt, was es heißt, eine wasserspendernde Quellnymphe kultisch zu verehren.

Näher ins Zentrum des Problems trifft der Hinweis: durch die fortschreitende Arbeitsteilung werde dem einzelnen arbeitenden Menschen nicht mehr die Erfahrung vermittelt, wie aus der Mühe der Wirkenden schließlich das Werk entspringt. Und gerade die Erfahrung davon, daß das gewirkte Werk, wenn es gelingt, die Mühe der Wirkenden glücklich überbietet und deshalb von ihnen selbst wie ein Geschenk empfangen werden kann (nicht zufällig spricht man davon, ein solches Werk sei „geglückt“), ist jene Alltagserfahrung, die per analogiam verständlich macht, was in religiösen Zusammenhängen der Überschuß des „gewirkten Werkes“ (opus operatum) über die „Mühe der Wirkenden“ (opus operantium) bedeutet. Wo diese Erfahrung fehlt, schwindet daher zumeist das Verständnis für das, was im Kultus geschieht, und infolge davon geht alsbald auch die Fähigkeit verloren, kultische Handlungen zu vollziehen¹⁸.

Mit der fortschreitenden Arbeitsteilung aber hängt eine zweite Veränderung der historischen Bedingungen unseres „Werktagswirkens“ zusammen: das Auseinander-treten von Produktion und Konsum. Das scheint ein rein ökonomisches und soziales Problem zu sein. Und doch bedroht auch diese Veränderung die Möglichkeit, zwischen kultischem Handeln und werktäglicher Arbeit eine Analogie zu erfahren. Darum muß auch auf diesen Sachverhalt hier eingegangen werden.

Wir produzieren nicht unmittelbar die Güter, die wir brauchen, sondern jene, die „der Markt“ uns abnimmt; und wir konsumieren nicht unmittelbar, was wir hervorbringen, sondern das, was „der Markt“ hergibt. Auf diesem Markt hat das Geld als abstraktes Tauschmittel und zahlenhafter Wertmaßstab längst den Tausch der Güter bzw. Dienstleistungen abgelöst, und eben der Wert dieses Geldes hängt von Mechanismen ab, die der einzelne nicht durchschaut und die sich seinem Einfluß entziehen. Was er leisten muß, um ein gewünschtes Gut zu erhalten, und was er sich leisten kann, wenn er gearbeitet hat, wird also von Kräften bestimmt, die er weder kennt noch beherrscht. Zwischen das Geben und das Nehmen, zwischen das Leisten und das Empfangen ist so das Zusammenspiel undurchschaubar und von einzelnen unbeherrschbarer Kräfte getreten. Es ist bekannt, daß auf diesem Sachverhalt die Erfahrung der ökonomischen und sozialen „Entfremdung“ beruht. „Entfremdete“ Arbeit, d. h. eine Tätigkeit, in der wir uns von anonymen Mächten zu Produktion und Dienstleistung genötigt sehen, und „entfremdeter“ Konsum, in dem die Güter, die wir empfangen, uns von anonymen Mächten gewährt oder auch verweigert werden, bilden nun aber keine erfahrbare Analogie mehr zu jenem Tun, in dem die „Mühe der Wirkenden“ die sichtbare Gestalt ist für die empfangene Gabe des „gewirkten Werkes“. Denn dazu wäre erfordert, daß wir zugleich und in einem erfahrbaren Zusammenhang die Wirkenden und die Empfangenden sind.

Ja noch mehr. Zwischen der Erfahrung entfremdeter Arbeit und entfremdeten Konsums auf der einen Seite und der Weise, wie kultisches Verhalten verstanden sein will, auf der anderen Seite besteht nicht nur Analogielosigkeit, sondern Kontrast. Die Tatsache nämlich, daß die „Mächte“, die uns für Produktion und Dienstleistung in Anspruch nehmen und über unsere Möglichkeiten zum Konsum entscheiden, anonym bleiben, erzeugt ein Unbehagen. Nicht zufällig sprechen wir von „Konjunkturen“ und benützen also einen Ausdruck aus der Sterndeuterei, um die Unverfügbarkeit der Mächte

¹⁸ S. Anm. 14.

anzudeuten, von denen wir wirtschaftlich abhängen. Dieses Unbehagen aber verlangt danach, den „Feind“, der uns hier im Verborgenen um unsere Selbstbestimmung betrügt, zu Gesicht zu bekommen und zu benennen. Popularisierte Ergebnisse aus der Ökonomie und Soziologie werden dazu verwendet, diesen „Feind“ zu entlarven. So entsteht die Vorstellung vom „Klassenfeind“, der dort, wo wir uns als fremd-gesteuert erfahren, „die Drähte zieht“. Während also der Kulthandelnde von der Überzeugung getragen wird, daß er inmitten seines Tuns der Beschenkte ist, macht der „Entfremdete“ die Erfahrung, sowohl im Leisten wie im Empfangen der Beraubte und Betrogene zu sein.

4. Ein Beispiel für den Kontrast der Erfahrungen: Der Tausch und das Opfer

Um den Kontrast der Erfahrungsweisen deutlich zu machen, die es unter den ökonomisch-sozialen Bedingungen von heute so sehr erschweren, kultisches Handeln zu begreifen, lohnt sich erneut ein Blick auf die Kultpraxis fremder Religionen. Denn die Erfahrung, daß wir unser eigenes Leben nie wie einen festen Besitz in Händen halten, daß wir es vielmehr stets neu empfangen müssen, ist keineswegs jung. Und ebenfalls seit ältesten Zeiten ist bekannt, daß zur Lebenserhaltung und Lebenserneuerung Arbeit nötig ist, und daß wir durch unsere Arbeitsleistung nicht unmittelbar unser Leben reproduzieren, sondern zunächst nur äußere Güter hervorbringen, die wir aus der Hand geben müssen, ehe wir das Lebensnotwendige empfangen können. Mag die Erfahrung der „Entfremdung“ sich heute besonders deutlich aufdrängen, die Erfahrung von der Notwendigkeit der „Entäußerung“ wurde zu allen Zeiten gemacht.

Die Ernte des Bauern folgt nicht unmittelbar auf die Saat. Der Handwerker muß für seine Produkte erst Käufer finden, ehe er für sie eintauschen kann, was er braucht. Stets also tritt zwischen Produktion und Konsum eine Phase der „leeren Hände“, in der wir schon losgelassen haben, was wir hervorbrachten, aber noch nicht empfangen haben, wonach wir ausgreifen. Und stets bemerken wir in dieser Phase der leeren Hände, daß wir „uns selbst“ in die Güter und Leistungen hineingegeben haben, die uns nun aus den Händen genommen sind. Aber nicht zu allen Zeiten wurde diese Erfahrung als „Entfremdung“ gedeutet, und schon gar nicht entstand zu allen Zeiten der Eindruck, daß dafür ein „Schuldiger“ gesucht und verantwortlich gemacht werden müsse. Jahrtausende hindurch galt die Phase der leeren Hände vielmehr als die Weise, wie der Mensch die Selbstentäußerung eines Gottes mitvollzieht, der sich hingegeben hat, damit die Welt lebe. Eben dies aber, daß Gott in diese Güter hinein seine Lebenskraft hingegeben hat, galt als der Grund dafür, daß äußere Güter, die wir empfangen, uns unser eigenes Leben zu schenken und zu erneuern vermögen.

So galt, um ein besonders häufig auftretendes Beispiel zu nennen, in vielen Religionen die rote Erde des Ackers als das äußere Zeichen für die Hingabe des göttlichen Blutes, dessen Lebenskraft es möglich macht, daß auf diesem Acker Nahrung und also Leben für die Menschen wachsen kann.

Hätte nicht ein Gott, sich entäußernd, seine Lebenskraft in die Dinge der Welt hineingegeben, so könnte aller Erwerb uns zwar reich machen an Gütern, und würde uns doch arm lassen an unserem Leben. Es ginge uns wie dem König Midas der griechischen Sage, der verhungern mußte, weil alles, was er berührte, unter seinen Händen zu Gold wurde: äußerer Besitz, nicht Reichtum des eigenen Lebens. Um aus den äußeren Gütern das eigene Leben empfangen zu können, dazu wird der Mensch, der hier geschilderten Deutung gemäß, nur dadurch fähig, daß er zuvor in seinem Geben und Leisten die Selbstentäußerung des Gottes mitvollzieht. Und dies geschieht gerade in der „Phase der leeren Hände“ zwischen dem Hingeben unserer Produkte und Leistungen und dem Empfangen der lebensnotwendigen Güter.

Diesem Verständnis des alltäglichen Produzierens und Konsumierens, Leistens und Empfangens entspricht nun die feiertäglich-kultische Handlung des Opfers¹⁹. Denn auch dort sind es die „leeren Hände“, die anzeigen, daß der Opfernde, der die Gabe aus seinen Händen gibt, sich selbst losgelassen hat, um eben dadurch fähig zu werden, die Lebensgabe des Gottes zu empfangen. So wird in der kultischen Opferhandlung jener Möglichkeitsgrund „begangen“, auf dem auch im Alltag alles Geben und Nehmen beruht. Denn in der Gemeinschaft mit der Selbsthingabe des Gottes, die in der Hingabe des Opfers kultisch vergegenwärtigt wird, wird jener Möglichkeitsgrund wirksam, der den Menschen befähigt, in seinen Produkten und Leistungen „sich selbst“ hinzugeben, aber auch in den empfangenen Gütern „sich selbst“ neu zu gewinnen. Und eben diese Fähigkeit ist es, die der Mensch im kultischen Handeln gewinnen muß, wenn der werktägliche Tausch der Güter und Leistungen nicht nur äußeren Besitz vermehren, sondern das Leben erneuern soll. So begründet das Opfer alle „Ökonomie“ – während wir Heutigen vorschnell meinen, die Gewohnheit des Güter- und Leistungstausches habe die Möglichkeit des Opfers begründet.

So ist es gerade die „Phase der leeren Hände“, an welcher der Kontrast der Erfahrungen besonders deutlich wird. Gilt sie in einer kultisch ausgelegten Welt als Gemeinschaft mit dem sich für die Welt hingebenden Gott, so ist sie in der Erfahrung „entäußerten“ Produzierens und Konsumierens nichts anderes als das Zeugnis dafür, daß der Produzierende nicht für sich selbst, sondern für den „Ausbeuter“ produziert hat und daß er auch als der Konsumierende nicht das empfängt, was seiner Leistung entspricht, sondern nur das, was „der Markt“ ihm zukommen läßt. In einem Weltbild, das durch diese Erfahrung geprägt ist, erscheint sogar das kultische Opfer wie ein „Tauschgeschäft mit dem Himmel“, wie ein ins Überirdische projizierter Widerschein der „Marktabhängigkeit“ unseres Lebens. Und von hier aus ist es nicht weit zu der marxistischen Auffassung, das „religiöse Elend“ sei nichts anderes als die Spiegelung des „ökonomischen Elends“, in dem die wirtschaftlichen Verhältnisse uns gefangen halten.

5. Gründe der Bedrohung – und Chancen der Wiedergewinnung?

Von den beiden eingangs gestellten Fragen hat also die erste eine (vorläufige) Antwort gefunden. Es wurde gefragt, ob und wie ein Typus von Handlungen, der in der bisherigen Geschichte der Menschheit stets eine bedeutende Rolle gespielt hat, wenigstens in Verdacht geraten könne, „unvollziehbar“ geworden zu sein. Die gefundene Antwort lautet: Kultisches Handeln ist nicht nur in den Verdacht, sondern in die reale Gefahr der Unvollziehbarkeit geraten; diese Gefahr beruht darauf, daß der Kultus als festliche Begehung nicht nur zum Fest, sondern auch zum Alltag in einer konstitutiven Wechselbeziehung steht; gerade diese doppelte Beziehung aber kann

¹⁹ Zwar ist schon in der Antike die Meinung vertreten worden, der Sinn des Opfers bestehe in einer Gabe an die Gottheit. (Vgl. G. v. d. Leeuw, *Phänomenologie der Religion* 1933, 393 ff; ders., Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie, in: AR 20 [1920/21] 241 ff). Dann freilich entsteht der Einwand, wie es möglich sein sollte, der Gottheit etwas zu „geben“, was sie nicht immer schon besäße, da doch der Mensch mit all seinen Gütern immer schon im Eigentum der Gottheit stehe. Dieses Problem löst sich, wenn der Sinn des Opfers nicht in einer „Eigentumsübertragung“ gesehen wird, aber auch nicht, wie v. d. Leeuw meint, in einem „Ingangsetzen eines Kräftekreislaufes“, sondern im Mitvollzug einer Selbsthingabe des Gottes für das Leben der Welt. Unter den vielen Zeugnissen der Religionsgeschichte, die für diese Deutung sprechen, sind besonders eindrucksvoll die Kulttexte der Inkas, deren grausame Menschenopfer als kultisch-abbildhafte Wiederholung der Selbsthingabe eines Gottes verstanden wurden. Gerade deshalb erschienen sie den Missionaren wie eine „teufliche Karikatur“ des Kreuzestodes Jesu. Und damit hängt es zusammen, daß die entsprechenden Kulttexte erst 1829 in Europa veröffentlicht werden konnten. Vgl. *Bernhardino de Sahagun, Historia general de las cosas de Nueva España*, 1829.

gestört werden, wenn der Alltag mit seinen „profanen“ Verrichtungen sich so verändert, daß seine Zuordnung zum Fest und zu seiner Feier nicht mehr gelingt. Diese Antwort auf die erste Frage sei in ihren einzelnen Elementen noch einmal zusammenfassend erläutert.

Der Kultus steht zum Fest in einer konstitutiven Wechselbeziehung. Denn er wird durch das Fest möglich gemacht und macht durch seinen Vollzug das Fest erst wirklich. Das Fest ist der apriorische Möglichkeitsgrund der Feier; die Feier ist die aposteriorische Aktualisierung des Festes. Dieses wechselseitige Verhältnis von Fest und Feier ist darin begründet, daß das Ereignis, das festlich begangen wird und in der Feier des Festes sein „Heute“ findet, die je neue Gegenwart dessen ist, was darin „wirkt“, daß es uns Menschen zum Wirken ermächtigt.

„Das Fest“, sagt M. Heidegger, „ist das Ereignis des Grußes, in welchem das Heilige grüßt und grüßend erscheint“²⁰. Und dieser „Gruß“, d. h. eine Zuwendung, in der das Heilige uns nahekommend und doch zugleich seine Distanz und Vorbehaltenheit wahrhaft, ist wie ein „Anruf“, den wir dadurch vernehmen, daß er uns zur Antwort fähig macht. Wort und Handlung des Kultus, so dürfen wir interpretieren, sind Antwort auf diesen Gruß; sie sind die gesprochene und tätig vollzogene „Homologie“, in der wir Menschen antwortend „das gleiche sprechen“, das uns im Gruß des Heiligen zugesprochen worden ist. So ist, wie oben gesagt wurde, die Kulthandlung, in der das Fest gefeiert wird, ihrer Gestalt nach „Wirken und Mühlen der Wirkenden“, ihrem Inhalte nach aber die Gabe des „gewirkten Werkes“.

Aber nicht nur zum Fest, sondern auch zum Alltag (so ist deutlich geworden) steht die kultische Handlung in einer konstitutiven Wechselbeziehung. Denn die ermächtigende Macht des Heiligen, wie die Kultfeiernden sie verstehen, beschränkt sich nicht darauf, Menschen zu jener Sonderklasse von Handlungen zu befähigen, die im Kult vollzogen werden. Die Hoffnung, daß kultisch-sakramentale Handlungen nicht nur etwas bedeuten, sondern auch etwas bewirken, schließt die Erwartung ein, daß diese Wirksamkeit nicht beim Übergang vom Festtag zum Alltag zu Ende sei. Das setzt voraus, daß das Ereignis des Festes zugleich die neue und erneuernde Mächtigkeit jenes Grundes vermittele, der auch im Alltag „macht, daß wir etwas machen können“. Feiernd „begehen“ wir jenen Grund, der auch unser alltäglich-werktägliches Dasein und Tätigsein trägt und zu jener Gestalt werden läßt, in der dieser Grund selber ermächtigend am Werke ist. Auch dort also, inmitten unseres alltäglichen Wirkens, soll unsere Leistung sich als die „Mühe der Wirkenden“ erweisen, in der die Gabe des „gewirkten Werkes“ uns geschenkt wird.

Gerade diese Entsprechung aber (so zeigte sich drittens) ist gestört, wenn unsere alltägliche Arbeit die Gestalt eines „entfremdeten“ Produzierens und Konsumierens angenommen hat, das uns nicht mehr die Erfahrung vermittelt, daß und wie die Mühe der Wirkenden umschlägt in die empfangene Gabe des Werkes. Diese Störung des Verhältnisses zwischen der Kulthandlung und der alltäglichen Arbeit hat einerseits psychologische Folgen, sofern sie subjektiv das Verständnis kultischen Verhaltens erschwert. Sie hat aber auch und vor allem objektive Folgen, sofern unter diesen Bedingungen der Kultus auch dann, wenn er noch vollzogen und sogar verstanden wird, nicht mehr den „Sitz im Leben“ hat, den er beansprucht. Denn weil er nicht mehr in Analogie zu den Erfahrungen der alltäglichen Arbeit steht, wird er zum „Ausnahmeverhalten“, statt als Erneuerung unserer gesamten individuellen und gemeinschaftlichen Existenz erfahrbar zu sein. Statt den Werktag zu „heiligen“, d. h. auch ihn auf jenen Grund zu stellen, der unser Werk zur Gabe verwandelt, „profaniert“ der Kultus nun die werktägliche Arbeit, d. h. läßt er sie als den bloßen Gegensatz zum

²⁰ M. Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt 1951, 99.

sakralen Tun erscheinen und räumt uns nur noch die Möglichkeit ein, die Innerlichkeit unserer Gesinnung, nicht mehr das „Äußere“ der Handlung zu „heiligen“.

Die Gründe, die zu einer Bedrohung der Kultfähigkeit geführt haben, sind insoweit sichtbar und auch verständlich geworden. Doch wurde eingangs noch eine zweite Frage gestellt: Wovon hängt es ab, ob die Mühe um die Wiedergewinnung einer verlorenen Art von Handlungsfähigkeit sinnvoll oder prinzipiell aussichtslos ist? Ob man sich um die Wiedergewinnung der bedrohten und weithin schon verlorenen Kultfähigkeit bemühen *solle*, diese Frage (so wurde gesagt) bleibt den Theologen anheimgestellt – obgleich dem Philosophen die Bemerkung gestattet sein darf, daß der Verlust der Fähigkeit zu einer Klasse von Handlungen, auch rein anthropologisch gesehen, immer eine Verarmung darstellen würde, der entgegenzuwirken eine Aufgabe im Dienste der Humanität sein kann. Hier jedoch steht die andersgeartete Frage zur Diskussion, ob die verlorene Kultfähigkeit wiedergewonnen werden *könne*, oder ob der, der solches versucht, seine Mühe an eine a priori unlösbare Aufgabe verschwendet. Auf diese Frage scheinen zwei Antworten möglich (und doch wird zu zeigen sein, daß keine von ihnen zureichend ist). Die erste, nächstliegende Antwort besagt: Weil es die „Entfremdung“ des Produzierens und Konsumierens ist, die den „Menschen von heute“ weithin zum Kultus unfähig gemacht hat, ist die Kultfähigkeit nur dadurch wiederzugewinnen, daß zuvor die ökonomisch-soziale Entfremdung beseitigt wird. Der Feiertag mit seiner kultischen Begehung wird nicht eher wieder möglich werden als dann, wenn der Werktag wieder menschlich geworden sein wird. Während also Karl Marx die Religionskritik (der Links-Hegelianer) durch die Kritik an der Ökonomie ersetzen wollte²¹, weil das ökonomische Elend immer neu die religiösen Wunschprojektionen erzeuge, müßte nach der hier vorgetragenen Auffassung umgekehrt die Kritik an der Kult-Unfähigkeit (und damit weithin an der Religions-Unfähigkeit) der heutigen Menschen durch die Kritik an den ökonomischen Verhältnissen ersetzt werden, weil die ökonomische Entfremdung die religiöse Handlungsfähigkeit behindert. Beseitigung des ökonomischen Elends macht nach Auffassung von Marx die Religion überflüssig und läßt sie von selber absterben; Beseitigung des ökonomischen Elends macht nach der hier skizzierten Antwort umgekehrt Religion erst wieder möglich, weil erst der menschlich gewordene Werktag die Fähigkeit zur festlichen Begehung des Feiertages wieder entstehen läßt.

Eine zweite Antwort dagegen widerspricht dieser ersten. Sie geht von der Feststellung aus, es führe kein Weg zur vor-arbeitsteiligen Gesellschaft zurück; auch wenn eine solche Hoffnung sich beim jungen Marx ausgesprochen findet²², sei dies ein unrealisierbarer Traum. Deshalb, so wird nun gefolgert, wird stets zwischen Produktion und Konsum eine lange Reihe, ja ein kompliziertes System von Mittelgliedern treten, deren Unüberschaubarkeit und Unbeherrschbarkeit dem je einzelnen das Gefühl der Entfremdung vermittelt. Darum führt dieser Auffassung gemäß auch kein Weg dorthin zurück, wo zwischen kultischer Feiertagshandlung und Werktagsarbeit jene Analogie

²¹ „Die Kritik des Himmels verwandelt sich in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik“; Karl Marx, Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. MEW I, 379.

²² „Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat Jeder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker und muß es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will – während in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, mittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden“ (K. Marx / F. Engels: Die deutsche Ideologie, Vorrede, MEW III, 33).

besteht, die notwendig ist, wenn der Kult so gefeiert werden soll, wie es seinem eigenen Anspruch gemäß ist.

Diese zweite Antwort ist gegenüber der ersten insofern im Recht, als die Verflechtung aller unserer Tätigkeiten in immer umfassendere, darum für die Beteiligten immer weniger überschaubare und beherrschbare Zusammenhänge zweifellos einen unumkehrbaren Prozeß darstellt. Alle Vermenschlichung der Arbeitswelt, so notwendig sie ist, hebt insofern die Erfahrung der Entfremdung nicht auf, die sich bei veränderten Wirtschaftssystemen vielmehr stets in veränderter Form wiederherstellt. Die sozialistischen Systeme sind dafür das deutlichste Beispiel.

Dieses Argument scheint zu beweisen, daß es vergeblich ist, sich unter den Bedingungen der Industriegesellschaft um die Wiedergewinnung der Kultfähigkeit zu bemühen. Dem steht jedoch die Beobachtung gegenüber: Gerade in sozialistischen Ländern, in denen der Kontrast zwischen Programm und Realität, zwischen dem Versuch, Entfremdung zu überwinden, und der Erfahrung, daß sie sich in veränderter Form wieder herstellt, besonders schmerzlich erfahren wird, entstehen Formen eines kultähnlichen Verhaltens wieder. Die „Prozessionen“ der Demonstrationzüge, die dabei rezitierten „Litaneien“ der Sprechchöre, die mitgeführten „Ikonen“ der verstorbenen Parteigründer und der lebenden Spitzenfunktionäre lassen sich nur aus dem Funktionsgesetz des Kultus angemessen verstehen. Menschen „begehen“ den Grund, der ihr gegenwärtiges gesellschaftliches Leben trägt und ihnen einen Weg in die Zukunft möglich machen soll.

Zweifellos steht dieses Verhalten (und vor allem seine staatliche oder parteiamtliche „Veranstaltung“) unter dem Verdacht der Ideologie, d. h. der Indienstnahme zur Stabilisierung und zur sakral-überhöhenden Rechtfertigung von Machtverhältnissen. Und mit guten Gründen mag man hier von „Ersatzhandlungen“ (Surrogaten) sprechen, die eine Lücke ausfüllen, die entstanden ist, als der christliche Kultus seine öffentliche Bedeutung verlor oder gar gewaltsam unterdrückt wurde, sogar von „Fehlbildungen“ (Pseudomorphosen), die in verfälschender Weise nachahmen, was im christlichen Kultus einmal seine wahre Gestalt gehabt hat. Aber die „Lücke“ würde nicht als solche empfunden, „Surrogate“ würden nicht erstrebt und ließen sich deshalb auch nicht ideologisch ausnutzen, und selbst die „Pseudomorphosen“ fänden keinen Beifall, wenn nicht immer noch (oder schon wieder?) ein Bewußtsein davon wirksam wäre, was es bedeutet, Möglichkeitsgrund und Hoffnungsziel des gesellschaftlichen Lebens in festlicher Begehung gegenwärtig zu setzen und als wirksam zu erfahren.

6. Kampffritualien – Die Kultform unseres Jahrhunderts?

Die kulthaften Begehungen, wie sie bei den politischen Feiern in sozialistischen oder auch faschistischen Ländern zu beobachten sind, scheinen eine besondere Art zu sein, wie die Erfahrung der gesellschaftlich-ökonomischen Entfremdung, die auch dort keineswegs fehlt, beantwortet wird. Dieser Praxis nämlich scheint folgende Überlegung zugrunde zu liegen. Die „Märtyrer der Revolution“, sei es der sozialistischen oder faschistischen, haben den Kampf gegen den „Klassenfeind“ bzw. den „Volksfeind“, dem man die Schuld für die erfahrene Entfremdung anlastet, am eigenen Leibe leidend erfahren. Sie haben damit jene Selbsthingabe vollzogen, aus der die kommenden Generationen der „Bewegung“ die Kraft gewinnen, das neue Leben einer neuen Gesellschaft von morgen zu empfangen. So wird ihr Sterben *an* der Welt von heute zur fortwirkenden Kraft *für* die Welt von morgen²³. In diese bessere Welt

²³ Die Frage, auf welche Weise ein Tod, den die Gottheit erlitten hat, häufig sogar in einem Konflikt mit anderen weltbeherrschenden Mächten, dennoch für die Welt zum Ursprung der Lebenskraft werden konnte, ist der Gegenstand vieler religiöser Erzählungen, die die Einsetzung des Opferkultes verständlich machen wollen. Eindrucksvolle Beispiele dafür finden sich bei *Adolf Ellegard Jensen*, *Die getötete Gottheit – Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1966.

aber kann nur der eingehen, der mit ihnen den Akt der Selbstentäußerung vollzieht. Dies geschieht nun, da die Herrschaft der Feinde schon gebrochen ist, nicht mehr im Leiden unter ihrer Gewalt, sondern durch die Selbstlosigkeit einer Kampfdisziplin, durch welche die Anhänger der Bewegung sich der Macht des eigenen Apparates unterwerfen. In dieser selbstlosen Solidarität mit den Nachfolgern der Helden der Revolution begreifen sie jene Entfremdung, die auch ihnen nicht erspart bleibt, als Gemeinschaft mit der Selbsthingabe derer, von denen die Bewegung ihren Ausgang nahm. Denn auch der Anhänger der revolutionären Bewegung muß mit dem Tod der Märtyrer „verwachsen“ sein (ganz so wie der Christ mit dem Kreuz), wenn er hoffen will, aus der Kraft des damals hingegebenen Lebens zur Teilhabe am Leben einer kommenden, besseren Welt befähigt zu werden.

Und eben dieser Zusammenhang ist es, der nach festlicher Begehung und kultischer oder doch kultähnlicher Feier verlangt. Denn nur so wird die Tatsache, daß der Zustand der Entfremdung noch immer andauert, nicht etwa zu einem Anzeichen der Vergeblichkeit, sondern vielmehr zu einem Angebot „kultischer Gleichzeitigkeit“. Denn die Stunde des „letzten Gefechts“ ist „je jetzt“²⁴; die Heroen der Revolution haben zwar dieses letzte Gefecht schon ein für allemal durchgekämpft, aber es muß gleichwohl von ihren Erben immer neu durchlitten werden, damit auch sie Anteil gewinnen an jener radikalen Selbstentäußerung, durch die sie und die vielen Namenlosen fähig werden, sich selbst neu in einem neuen Leben zu empfangen. Es mag sein, daß hier nicht nur von „Surrogat“ oder „Pseudomorphose“ gesprochen werden muß, sondern von „blasphemischer Karikatur“ dessen, was aus der Geschichte der Religionen als kultisches Opfer bekannt ist. Aber selbst dann sind Kategorien des Kultus notwendig, um die Eigenart solcher Feiern und ihre Zuordnung zum werktäglichen Alltag – in diesem Falle zum Kampf gegen den Klassen- und Volksfeind – verständlich zu machen.

Läßt sich aus dieser Beobachtung Auskunft darüber gewinnen, auf welche Weise unter den Bedingungen der Industriegesellschaft nicht nur ein Bedürfnis nach kultischem Verhalten, sondern auch die Fähigkeit dazu wiedergewonnen werden könnte? Von dieser Fähigkeit war im hier vorgetragenen Gedankengang unter einem einschränkenden Gesichtspunkt die Rede, weil diese Perspektive geeignet erschien, die besonderen Schwierigkeiten besonders deutlich zu machen: Kultfähigkeit schließt die Fähigkeit ein, sich inmitten des eigenen Wirkens mit dem „gewirkten Werk“ wie mit einer Gabe beschenken zu lassen. Diese Fähigkeit, so wurde weiterhin deutlich, bewährt sich insbesondere darin, jene Phase zwischen Leistung und Empfang (zwischen Produktion und Konsum), die wir im Alltag als die „Phase der leeren Hände“ erfahren, auf eine spezifische Weise zu begreifen: als Mitvollzug der „Selbstentäußerung“ dessen, der sich hingegeben hat, damit wir in den äußeren Gütern, die wir uns aneignen, zugleich uns selbst, unser eigenes Leben empfangen können. Diese Fähigkeit ist es, die in der kultischen Handlung des Opfers zum Ausdruck kommt. Deshalb ist der Kult in seinem Zentrum stets Opfer gewesen. Und aus eben diesem Grunde hängt die Kultfähigkeit davon ab, ob Menschen auch im Alltag jene Phase zwischen Leistung und Konsum aus dem Zusammenhang der Opferhandlung zu begreifen vermögen. Dies geschieht (so hat sich gezeigt) sogar noch in jenen oft erschreckenden kultähnlichen Feiern der politischen Feste und in der dort vollzogenen „Heiligung“ jenes Leidens an der Entfremdung, das im Kampf der Klassen bzw. Völker ertragen wird, in der Hoffnung, so gleichsam in das Leben einer besseren Welt „eingeweiht“ zu werden.

Aber ist dies die einzige uns heute noch verbleibende Möglichkeit kultischen Handelns? Läßt sich in der industriellen Gesellschaft, in der wir die Erfahrung der Entfremdung

²⁴ Vgl. den Refrain der „Internationale“.

machen, nur noch der Kampf gegen den „Klassen-“ bzw. „Volksfeind“ in solcher Weise als ein „Leiden im Dienste des Lebens der Welt“ kultisch begreifen und auf solche Art „heiligen“? Ist, um die gleiche Frage politisch zu wenden, nur noch die sozialistische oder faschistische Revolution fähig, in Festen kultischer oder doch kult-ähnlicher Art begangen zu werden? Muß im Gegensatz dazu in der „bürgerlichen“ Welt das Fest zur harmlosen „Fête“ entarten, die die Beziehung zum Alltag verliert und nur noch „Entlastungsfunktion“ erfüllt?

Unzweifelhaft scheint zu sein: Die Erfahrung der Entfremdung ist nicht rückgängig zu machen, auch nicht durch die sozialistische oder faschistische Revolution. Jede Hoffnung, die sich darauf gerichtet hat, ist durch die Erfahrung der Revolutionen enttäuscht worden. Die Welt, in der wir im Alltag leben, sieht nirgendwo so aus, als sei sie voll von der Lebenskraft, die ein Gott, sich selbst entäußernd, in sie hinein gegeben hätte und die deshalb allenthalben unsere „leeren Hände“ zu füllen vermöchte. Die „Phase der leeren Hände“ wird, wenn wir mit unseren Alltagsgeschäften befaßt sind, weithin mehr als ein erlittener Raub erfahren, in dem uns das Unrige entrissen wird; und wenn wir dann wieder etwas zu fassen bekommen, erscheint es uns nicht als Gabe, die uns geschenkt wird, sondern wie eine Beute, die wir den widrigen Weltverhältnissen abgerungen haben. Es ist in einer solchen Welt der Entfremdung verständlich, daß das revolutionäre Kampfritual zur auffälligsten Form kultischer Begehungen wird. Denn diese Art von Feier ist tauglich, auch das alltägliche Verhältnis zu der als feindlich erlebten Welt zu „heiligen“: als „Heiligung“ des alltäglichen Kampfes gegen den „Klassen- und Volksfeind“ durch die revolutionäre Disziplin, deren Selbsthingabe die Gestalt ist, in der die Selbsthingabe der „Martyrer“ neue Gegenwart gewinnen und dadurch den Weg in eine bessere Zukunft garantieren soll.

Diese Situation ist nun freilich nicht so neu wie sie scheint. Schon die Verfasser ntl Schriften haben sie gekannt. Dafür seien an dieser Stelle einige Verse aus dem Römerbrief des Apostels Paulus als Beispiel herangezogen. Auch dort nämlich erscheint die Welt, wie sie alltäglich erfahren wird, feindlich. In einer feindlichen Welt aber, so lehrt es der erste Augenschein, wird das Wort „Hingabe“ zur Metapher für die Bereitschaft zum Risiko, kämpfend unterzugehen. Hingabe des Lebens im wörtlichen Sinne aber, als Überreignung dieses Lebens an eine geliebte Welt, gar noch als Nachvollzug einer göttlichen Liebe zu ihr, scheint dieser Welt nicht angemessen zu sein. Denn nur „für das Gute (den Guten?) mag einer geschwind zu sterben bereit sein, mit Mühe noch für einen Gerechten“ (Röm. 5, 7) – aber, so erwartet der Leser nun zu hören, für einen bösen Menschen und eine böse Welt stirbt weder ein Mensch noch ein Gott. Es ist genug, wenn einer bereit ist, an ihr und ihrer Bosheit zu sterben. Und doch liegt der Skopos der hier zitierten Stelle in dem Satze: „Als wir noch Sünder waren, ist Christus für uns gestorben [...] Als wir noch Feinde waren, wurden wir mit Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes“ (Röm. 5, 8 u. 10). Das bedeutet im hier erörterten Zusammenhang: Gewiß führt kein Weg zurück zu jener Art von Hingabe an die Welt, in der die Menschen früherer Zeiten überall göttliche Lebenskräfte am Werke sahen und daraus die Fähigkeit zum Vertrauen gewannen, sich selber gleichsam loszulassen, um sich von diesen göttlichen Lebenskräften der Welt tragen zu lassen. Aber die Ritualien des politisch-revolutionären Kampfes beweisen, daß diese Situation die Bedingungen kultischen Handelns keineswegs beseitigt, wohl aber verändert hat. Die Frage lautet nicht, ob unter diesen Bedingungen kultisch gehandelt werden kann, wohl aber, welcher Kultus sich an unserer Welt-erfahrung bewährt und darum in Analogie zu unserer Alltagspraxis vollziehbar bleibt: das Kampfritual der revolutionär-politischen Feiern allein? Oder auch und vor allem der Kultus der Versöhnung?

7. Fähigkeit zum christlichen Kultus — Fähigkeit zur Versöhnung

Die Fähigkeit zum Kultus, so hat sich gezeigt, geht in dem Maße verloren, in dem die Feier des Festes darauf abzielt, eine bloß feiertägliche Ausnahmewelt aufzubauen, zu der religiöse Ausnahmehandlungen solcher Art gehören, daß sie zum Alltag und seinen werktäglichen Verrichtungen in keiner Analogie mehr stehen. Mit diesem Hinweis soll nun keineswegs die Sonderstellung des Festes gegenüber dem Alltag, des Kultus gegenüber der werktäglichen Arbeit in Frage gestellt sein. Im Gegenteil. Gerade dem Alltag wird schlecht gedient, wenn dem Feiertag sein spezifischer Inhalt geraubt wird, wenn der Gottesdienst nur die alltägliche Mühe um die Gestaltung der Welt auf eine vermeintlich „feierliche“ Weise wiederholt. Nicht selten ist dort, wo die vermeintliche „Kulturfähigkeit“ der heutigen Menschen beklagt wird, weit mehr der schwindende Mut zum Fest zu beklagen, der sich darin äußert, daß der feiernden Gemeinde im Grunde nichts anderes angeboten wird als ein „Werktag mit anderen Mitteln“. Der Alltag selber braucht das Fest, weil das Werk des Alltags seinerseits mehr sein soll als der bloße Knechtsdienst (Abodah), und sei es der notwendigste, pflichteifrigste Knechtsdienst an den Notwendigkeiten unseres Lebens. Auch und gerade die alltägliche Arbeit muß, wenn sie nicht nur Güter erzeugen und vermitteln, sondern Leben erneuern will, zur Sendung (Melachah) werden, und sie wird es nur, wenn sie auf jenen Möglichkeitsgrund gestellt wird, den wir in der Feier des Festes „begehen“. Dies verlangt die Sonderstellung des Festes gegenüber dem Werktag; aber es verlangt ebenso sehr die Beziehung zwischen beiden.

Das gilt (so hat sich gezeigt) auch unter den Bedingungen der Gesellschaft von heute, auch in einer Welt, die uns die Erfahrung der „Entfremdung“ vermittelt und deshalb als feindlich erscheint. Sogar der Kampf mit der feindlichen Welt (so zeigen die politisch revolutionären Kampfritualien) eröffnet nur dann die Hoffnung auf das neue Leben in einer neuen Welt, wenn die selbstlose Disziplin der Kampfgenossen als jene „Selbsthingabe“ begriffen wird, in der die Selbsthingabe der Revolutionshelden abgebildet und gegenwärtig gesetzt werden kann. Ob die Menschen der Industriegesellschaft mit ihren Entfremdungserfahrungen *nur noch* zu diesen politischen Kampfritualien fähig sind, ob sie die Fähigkeit zum spezifisch christlichen Kultus bewahren oder verlieren, hängt also davon ab, ob jene spezifischen Inhalte, die in diesem Kultus „begangen“ werden, einen neuen Grund und Boden bereitstellen, der inmitten dieser feindlichen Welt ein „Stehen und Gehen“ spezifischer Art möglich macht. Verlust oder Wiedergewinnung der Kultfähigkeit hängt also weit weniger (als man gemeinhin denkt) von bloß religionspsychologischen oder religionssoziologischen Bedingungen oder religionspädagogischen Bemühungen ab. Diese entscheiden (so hat sich gezeigt) vielmehr darüber, welche Art von Kultus den Menschen von heute „vollziehbar“ erscheint. Der christliche Kult wird dann vollziehbar bleiben, wenn seine Inhalte als die Einräumung eines Möglichkeitsgrundes für eine spezifische Bewältigung dieser Weltsituation erfahren werden. Darum ist zu fragen: Welches ist das „gewirkte Werk“, mit dem sich, inmitten der „Mühe der Wirkenden“, der Christ beschenkt weiß?

Es scheint kein Zufall zu sein, daß im Corpus der paulinischen Schriften dort, wo von Versöhnung die Rede ist, bevorzugt die Sprache des Kultus verwendet wird. Wenn der Apostel das Wort der Versöhnung ausspricht, so spricht er „in der Maske Christi“ (2 Kor 2, 10) — so wie bei manchen Kultprozessionen der Liturge, in dessen Gestalt der Gott in die Stadt einzieht, die Maske des Gottes trägt²⁵. Und wenn er Christus als den Gekreuzigten predigt, dann gilt ihm das dort vergossene Blut seines Herrn als die „Versöhnung mit Gott“ (Röm 5, 10), zugleich aber, wie eine deuteropaulinische Schrift durchaus sinngemäß fortfährt, als das Niederwerfen der „Trennmauer“ zwi-

²⁵ Vgl. R. Schaeffler, Kultisches Handeln (s. Anm. 1), 23; ders., Vom Sinn der Wallfahrt (s. Anm. 6) 32–34.

schen den Menschen (Eph 2, 14). Der Tod als Stiftung des Friedens zwischen Gott und den Menschen, aber auch des Friedens der Menschen untereinander, diese Deutung nimmt uralte Begriffe des Kultus wieder auf. Denn gewiß ist Christus *an* dieser Welt und ihrer Bosheit gestorben, und insoweit bestand das „Werk der Wirkenden“ darin, ihn getötet zu haben. Aber das darin „gewirkte Werk“ war von anderer Art. Es war die „Tötung der Feindschaft“ (Eph 2, 10), welche die Menschen von Gott getrennt und untereinander entzweit hatte. Nicht zufällig ist die Unterscheidung zwischen dem *Opus operantium* und dem *Opus operatum*, die für die Sakramentenlehre so wichtig wurde, von den Theologen zunächst entwickelt worden, um die Passion Jesu zu deuten, die als Werk der Wirkenden eine Sünde, als gewirktes Werk aber das Heil der Welt gewesen ist²⁶.

Dies also ist der Grund, den die christliche Gemeinde in ihrem Kultus „begeht“ und der es ihr möglich macht, ihren Weg in die Zukunft zu gehen. Darum braucht sie in ihrem feiertäglichen Tun die werktägliche Erfahrung der Entfremdung weder zu vergessen noch vor ihr in eine Ausnahmewelt des Feiertages zu fliehen. Vielmehr gewinnt sie in der kultischen Begehung des Todes Jesu die Fähigkeit, sich nun auch ihrerseits an eine als feindlich erfahrene Welt so hinzugeben, daß sie nicht nur *an* ihr und ihrer Bosheit zugrundegeht, sondern *für* sie und ihre Versöhnung tätig wird. Wie die revolutionären Kampfritualien den werktäglichen Kampf gegen den „Klassen- bzw. Volksfeind“ heiligen sollen, so heiligt die kultische Feier des Kreuzestodes Jesu die werktägliche Selbsthingabe der Gemeinde für die Versöhnung der Welt. Auf diese Weise aber wird jene Entsprechung von Fest und Werktag, von kultischer Begehung und werktäglicher Sendung wiedergewonnen, die durch die Erfahrung der „Entfremdung“ verlorenzugehen drohte und von der es noch abhängt, ob die „Fähigkeit zum Kultus“ wiedergewonnen werden kann.

Kultus (so wurde an früherer Stelle gesagt) beruht auf der Erfahrung, daß auch unser alltägliches Wirken die „äußere Gestalt“ ist, in der das Werk, wenn es glückt, uns als Gabe geschenkt wird: *Opus operatum*, das alles *Opus operantium* qualitativ überbietet. Gerade dies aber, so darf nun hinzugefügt werden, wird nirgendwo deutlicher erfahren als dort, wo Versöhnung gelingt. Eine feindlich gewordene Welt, in der alles dafür zu sprechen scheint, daß sie vom Menschen nichts anderes als den Kampf der Völker und Klassen verlangt, macht das Werk der Versöhnung ebenso nötig, wie sie es dem ersten Augenschein nach unmöglich macht. Wir sind mit all unseren Mühen für dieses Werk in Anspruch genommen, denn es kann nicht anders geschehen als in der Gestalt unseres Wirkens. Aber wir wissen, daß dieses Werk nur gelingen kann, wenn es uns als das „gewirkte Werk“ als Gabe geschenkt wird, für das die „Mühe der Wirkenden“ nur die äußere Gestalt bereitstellen kann.

Kultfähigkeit (so wurde gesagt) ist die Fähigkeit, in feiertäglichen Gottesdiensthandlungen jenen Grund zu „begehen“, der im Alltag den Weg einer Sendung zu tragen vermag. Sollte die Fähigkeit zum christlichen Kultus sich nicht darin bewähren, daß die Feier des Herrentodes uns jenen Boden unter die Füße gibt, der uns befähigt, im alltäglich-werk täglichen Mühen jenen Weg der Versöhnung zu gehen, auf den wir als Diener des Kreuzes gesandt sind?

²⁶ „Denn Gott wollte nicht die Aktion der Juden, die böse war, wohl aber die Passion [Christi], die gut war“ (*Petrus Lombardus* Lib. I Sent. dist. 48, cap. 2). „So billigt Gott die Passion Christi [. . .] die das *Opus operatum* der Juden war, nicht aber [. . .] die Aktion, durch die sie diese Passion bewirkt haben“ (*Petrus von Poitiers* Sent. Lib. I cap. 16).