

Josef Pieper und die „participatio actiosa“

von Pfarrer Dr. Guido Rodheudt

Als ich Anfang der achtziger Jahre meine Ferien in Rom verbrachte, besuchte ich dort einen jungen Arzt, der auch Theologie studiert hatte. Nach erfolgreicher Promotion in Medizin und dem Diplom in Theologie hielt er sich nun für einige Zeit in Rom auf und zwar just im Zentrum deutscher Präsenz in der Ewigen Stadt, im Campo Santo Teutonico. Scherzhaft verriet er in diesem Zusammenhang, welche Antwort er gebe, wenn ihn dann und wann jemand frage, zu welchen Themen er denn nun seine medizinische Dissertation und seine theologische Diplomarbeit geschrieben habe. „Wenn mich jemand so etwas fragt, dann antworte ich immer: „Über Karl Rahner und Kreislaufstörungen“!

Als mir im Frühjahr über Herrn Merian die Ehre zuteil wurde, beim Colloquium des „Centre International d'Etudes Liturgique“ (CIEL) einen Vortrag zu halten, und das Thema erfuhr, kam mir spontan die Begebenheit mit dem theologisch gebildeten Mediziner in Rom in den Sinn. Denn die Themenstellung läßt auch hier aufhorchen: „Josef Pieper und die participatio actiosa“.

Wer Pieper ein wenig kennt, der wird auch hier sicherlich zunächst die Stirn runzeln angesichts der Kombination von Name und Thema. Pieper, der ausgewiesene Vertreter einer Rehabilitation von Muße und Kontemplation soll in Beziehung gesetzt werden mit etwas, das - ganz gegenteilig - eher nach Aktivität riecht, nach Mitmachen und äußerem Tun.

Also werden wir versuchen, der Berechtigung der Themenstellung nachzuspüren, zu sehen, ob und warum es höchst sinnvoll ist, im Zusammenhang mit der Frage nach der participatio actiosa den Philosophen Josef Pieper um Antworten zu bemühen, jenen Denker, der in der deutschen Philosophie der Nachkriegszeit wie kaum ein anderer dem aus dem neuzeitlichen Denken geborenen Aktionismus die Ruhe einer kontemplativen Wirklichkeitsbegegnung entgegengesetzt hat. Und deswegen ist es gut zunächst den Blick zu wenden auf das, was Pieper zur Wirklichkeit zu sagen hat, und zu dem, der in ihr lebt - zum Menschen.

Christian Gentleman

Wir sind es heute gewöhnt, nachdem unser Denken und unsere Begriffswelt bereits tief im Denken der Neuzeit Wurzeln geschlagen hat, den Menschen als den homo faber zu betrachten, der schaffend und gestaltend die Welt entwirft, so sehr, daß er sich mittlerweile selbst entwerfen und produzieren kann. Kinder auf Bestellung aus dem biogenetischen Versandhaus - das ist nicht mehr nur die Horrorvision eines drittklassigen Science-Fiction-Romans, das ist - leider - greifbare Realität. Der Mensch greift nach den Sternen, er plant, baut, forscht, erfindet, der Mensch schafft die Welt durch seinen Verstand, er ist der Baumeister der „einen Welt“. Was er dazu braucht, ist eine Befähigung, seine Möglichkeiten zu nutzen und produktiv zu sein. Studium und Lernen sind daher in erster Linie auf die Ausbildung der Möglichkeiten gerichtet, Produzent „seiner“ Welt zu sein. Um sich dabei nicht zu überarbeiten, braucht er ein wenig Abwechslung. Er braucht das Fitnessstudio und die Sonnenbank, er braucht den Urlaub in der Südsee oder - wenn das Geld nicht reicht - mindestens einen Freizeitpark oder ein Spaßbad. Wenn er dann aus dem Wellnessprogramm wieder aufgetaucht ist, ist er wieder fit für den nächsten Arbeitstag, kann er wieder besser produzieren, schaffen, verdienen oder forschen.

Für die gehobenen, gebildeten Schichten gibt es daneben noch die Kultur, die man sich gönnt.

Der Theaterabend, das Sinfoniekonzert, der Bildungsurlaub im Fernen Osten, der Roman oder der Museumsbesuch gehören zum Repertoire des Bildungsbürgers. Aber auch er macht nichts anderes als der schlichte Besucher des Club méditerranée. Er möchte eine Pause machen, er möchte sich kurz einmal ablenken vom Alltagsgeschäft, er möchte sich einmal den „schöngeistigen“ Dingen zuwenden, damit er alsbald wieder besser arbeiten kann.

Die Kultur, von der hier die Rede ist, ist meist anstrengend. Sie verlangt Schweiß und Konzentration. Das abstrakte Bild in der Galerie, das man ohne die Biographie des Künstlers zu kennen, nicht verstehen kann, die schrägen Klänge des atonalen Streichquartetts, die einem den Blutdruck in die Höhe treiben, die mühsamen Wege in brütender Sommerhitze, auf denen man mit dem Reiseführer in der Hand und der Wasserflasche unter dem Arm durch die Großstädte der Welt zieht, all das ist keine leichte Sache. Kultur muß weh tun, sonst hat es sich nicht gelohnt.

Im Kontext dieser holzschnittartigen Darstellung der Gewichtungen zwischen Arbeitswelt und modernem Kulturverständnis steht nun das Denken Josef Piepers quer zu allem, was heute im Zusammenhang mit der Auffassung von menschlicher Wirklichkeitsbegegnung im Trend liegt.

Bevor aber noch Pieper selbst zu Wort kommt, soll ein kurzer Blick auf sein Leben erhellen, wer es ist, der spricht:

Josef Pieper wird am 4. Mai 1904 in Elte/Westfalen geboren. 1912 siedelt die Familie nach Münster über, wo der Vater als Lehrer, später als Rektor der St.-Josefs-Schule eine Anstellung erhält. 1923 macht Pieper das Abitur am Gymnasium Paulinum in Münster. Anschließend studiert er Philosophie, Rechtswissenschaften und Soziologie an den Universitäten Münster und Berlin. 1928 wird er zum Dr. phil. in Münster promoviert. Seine universitäre Tätigkeit bewegt sich zunächst im Bereich der Soziologie, ab 1932 als freier wissenschaftlicher Schriftsteller. Während des Zweiten Weltkrieges kann er nicht mehr offiziell wissenschaftlich arbeiten. Er wird zum Wehrdienst eingezogen und wird in Eignungsprüfungsstellen eingesetzt. Nach Kriegsende und dem Ende seiner Kriegsgefangenschaft habilitiert er sich an der Philosophischen Fakultät der Universität Münster und wird gleichzeitig Dozent an der Pädagogischen Akademie Essen und Professor an der Universität Münster. In dieser Zeit - Ende der vierziger Jahre - beginnt ein für seine Arbeit äußerst wichtiger Bezug zu England. Auf einer England-Reise im Frühjahr 1946 begegnet er T.S. Eliot, mit dem ihn im weiteren eine fruchtbare Freundschaft verbindet. Pieper arbeitet in den folgenden Jahren neben seiner Lehrtätigkeit publizistisch.

Seine Schwerpunkte sind immer wieder die Rehabilitierung der klassisch-abendländischen Philosophie auf der Grundlage antiken Denkens, sowie sein Bemühen, vor allem den katholischen Theologen, die Person und das Denken Thomas' von Aquins nahezubringen, und zwar ohne jede systemische Verstellungen, die er bei manchen neuscholastischen Autoren des 19. Jahrhunderts erfahren hat. Als beharrlicher Westfale bleibt Münster fortan sein Wirkungsfeld. Mehrfach lehnt er Berufungen als Professor an andere Universitäten ab (Notre Dame University/Indiana, Mainz, München). Dennoch sind seine wissenschaftlichen Kontakte international. Er macht Vorlesungsreisen nach Indien, Ceylon, Japan, Hongkong, Süd-Korea, Taiwan, Philippinen, Vietnam und in die USA. Zahlreiche internationale Ehrendoktorwürden tragen seinem wissenschaftlichen Engagement Rechnung, das er in erster Linie nicht als fachphilosophische, universitäre Tätigkeit entfaltet, sondern - nach dem Vorbild der Platonischen Akademie - als ungebundenes Philosophieren versteht, als eine denkerische „Tätigkeit“, die sich bemüht, dem alten abendländischen Weisheitsideal zu folgen: dem Ergreifen dessen, was ist, auf der Grundlage einer realistischen Erkenntnistheorie, die Erkennen als Begegnung mit der (objektiven) Wahrheit begreift.

Ausgehend von diesem Verständnis von Erkenntnis und Wahrheitsbegegnung, entwickelt sich auch seine Anthropologie, die den Menschen als das Wesen mit der Fähigkeit, auf das Ganze auszugreifen, faßt. Der Mensch ist *capax universi*, weil es 1. eine universale Wirklichkeit gibt, die

aus dem schöpferischen Gedanken Gottes stammt, und 2. der Mensch die Fähigkeit besitzt, sich zur Wirklichkeit erkennend in Beziehung zu setzen und so über sie nicht nur das zu erfahren, was er - nach der kopernikanischen Wende der Neuzeit - in sie hineinlegt, sondern was sich von sich selbst zu erkennen gibt - freilich unter der Maßgabe, daß das menschliche Erkennen nicht unendlich ist und von der Wirklichkeit nur einen winzigen Teil erfassen kann. Zwei seiner Hauptwerke - „*Wahrheit der Dinge*“ (1947) und „*Die Wirklichkeit und das Gute*“ (1949) - verknüpfen genau jene beiden denkerischen Momente, die für das Philosophieren Josef Piepers in allen Bereichen tragend sind: Die Erkenntnisfähigkeit des Menschen, die ihn wesentlich auszeichnet und die umgekehrt eine Aussage über die Welt möglich macht, die zutreffend ist und sich an der - vorgängigen - Wahrheit bildet, die im Erkenntnisvorgang ihre Erkennbarkeit erweist.

Erkenntnisfähigkeit des Menschen und Erkennbarkeit der Wirklichkeit sind zwei Säulen des klassisch-abendländischen Denkens, auf denen auch das Denken Josef Piepers ruht. Sie tragen seine Anthropologie, seine bekannte und weit verbreitete Beschäftigung mit den Tugenden, sie sind Grundlage für seine zahlreichen kleinen Schriften über Grundsatzfragen der Philosophie und nicht zuletzt hat auch das, was man seine Kulturphilosophie nennen könnte, in ihnen ihre Verankerung. Denn Kultur ist für Pieper nichts anderes als die nicht-alltägliche Begegnung des Menschen mit der Fülle der Wirklichkeit, eine reale Begegnung, wie sie in Dichtung, Kunst und Musik, im Fest und in der Muße möglich ist und wie sie - in unüberbietbarer Weise - im Kult geschieht. In der kultischen Feier begegnet der Mensch Gott, dem Grund von allem, was ist. Und weil für Pieper auf der Grundlage der christlichen Offenbarung Philosophie ohnehin nur als christliche Philosophie umfassend möglich ist, ist der christliche Kult die vornehmste Möglichkeit für den Menschen, der Wahrheit zu begegnen, die in Jesus Christus Mensch geworden ist.

Die kultisch-sakramentale Dimension der Wirklichkeitsbegegnung ist der Angelpunkt der Philosophie Josef Piepers. Im Kult ist Gott gegenwärtig, dort handelt Er, dort besteht für den Menschen, der sich Ihm nähert, die Möglichkeit der realen Begegnung. Die Real-Präsenz Gottes im Kult, Seine verborgene Anwesenheit, ist der Gipfel aller Begegnung mit dem Wirklichen. Alles Denken und auch jeder kulturelle, unalltägliche Zugang zur Wirklichkeit wird überboten durch den kultischen Zugang, in dem Gott selbst wahrnehmbar handelt und - quasi hinter dem Vorhang - greifbar wird, vermittelt durch inkarnatorisch verwurzelte leib-geistige Formen.

Es ist bereits hier offensichtlich, wie sehr Josef Pieper und sein Denken für eine Theorie der Liturgie in Anspruch genommen werden müssen, spiegelt sich doch in seiner Philosophie jener Grundgedanke wieder, ohne den ein richtiges Verständnis vom Wesen liturgischer Vollzüge unmöglich ist - der Grundgedanke, daß Gott, der Eine, Wahre und Gute, im Kult präsent ist, daß Er dort handelt und daß der Mensch, der sich in Seine - kultische - Nähe begibt, alle Formen der Begegnung von Ihm empfängt. Genauso wie der Mensch nicht gestaltend in die Wirklichkeit eingreift, wenn er erkennt, so hat er ebenfalls keinen gestalterischen Zugriff auf die liturgische Begegnung mit Gott. Er ist in erster Linie Empfangender. Und auch dann, wenn er selbst in bestimmter Weise in den kultischen Vollzügen handelt, ist er nie der Macher, sondern ist er in der Haltung der Rezeptivität, ähnlich wie er auch im Erkenntnisprozeß rezeptiv ist und nicht konstruktiv. Im Gegenteil - und dies ist ein zentrales Anliegen Josef Piepers - der Mensch gelangt nach klassisch-abendländischer Erkenntnistheorie - nur dann zu sich selbst, wenn er außer sich ist, das heißt wenn er in der Begegnung mit dem Anderen zur Wahrheit gelangt und damit sein Wesen - ein Erkennender zu sein - vollendet.

Durch die Verschränkung von Erkenntnistheorie, Anthropologie und Kulturphilosophie im Denken Josef Piepers entsteht wie von selbst eine Theorie des Kultes, die zur Beurteilung von konkreten liturgischen Vollzügen hilfreich ist. Nur wenn das Wesen des Kultes geklärt ist, kann eine Diskussion über seine äußere Gestalt erfolgen. Und nur wenn Klarheit über das Wesen des Menschen besteht, kann über die Rolle des Menschen im kultischen Vollzug nachgedacht werden. Hier liegt der Grund, Josef Piepers Denken im Rahmen unserer Beschäftigung mit der participatio

actuosa zu bemühen. Denn aufgrund seiner umfassenden Wirklichkeitsphilosophie ist es möglich - noch bevor die heute übliche aggressive Unruhe in der liturgischen Diskussion beginnt - wesentliches über die äußere Gestalt kultischer Wirklichkeitsbegegnung zu sagen und über die Rolle, die der Mensch in ihr einnimmt.

Der Philosoph Josef Pieper gehört mit seinen Überlegungen zum Wesen des Philosophierens, zur Anthropologie und Kulturphilosophie zu den herausragenden Gestalten der katholischen deutschen Nachkriegsphilosophie - wohlgemerkt nicht unbedingt zu den repräsentativen Vertretern. Denn während andere sich in oft unheiliger Allianz mit dem Denken der Neuzeit auf den Versuch der Vermittlung von Aufklärung und Offenbarung einließen und damit auf einen denkerischen Spagat zwischen Wahrheit und Hermeneutik, blieb Pieper stets seinem Lehrmeister, dem Hl. Thomas, treu und dessen erkenntnistheoretischer Sicht einer „negativen Philosophie“, die bei aller Erkenntnisfähigkeit auch um deren Grenzen weiß. Jede Form von neuzeitlicher Systemtheorie ist diesem Denken fremd. Ja sie ist ihm sogar suspekt, weil sich in ihr Vorverständnisse vor die Augen lagern, die ein Erkennen im eigentlichen Sinne nicht mehr möglich machen. Der Abschied des neuzeitlichen Denkens vom Realismus der Erkenntnismöglichkeit des Menschen ist nicht zuletzt der Grund für die Entstehung von Ideologien und für die Verhinderung eines menschengemäßen Lebens, weil nur der, der recht erkennt, auch recht handeln kann. Nach den Schrecken des Nationalsozialismus in Deutschland war es für Josef Pieper ein Anliegen, besonders diesen Aspekt der Befreiung des Denkens von allen systemischen oder ideologischen Fesseln - national-sozialistischen oder international-sozialistischen (E.v.Kuehnelt-Leddihn) - durch die Rück- und Hinwendung des Denkens zum Realismus der klassisch-abendländischen Erkenntnistheorie herauszustellen.

Und es war wiederum sein Anliegen, nach den Konzilswirren, speziell nach den katastrophalen Entwicklungen im liturgischen Bereich, seine Stimme zu erheben, wo er die Sakralität des Kultes und damit die Rettungsinsel des Menschen inmitten einer nützlichkeits- und diesseitsorientierten Arbeitswelt durch katholische Ideologen in Gefahr gebracht sah.

So ist sich Pieper treu geblieben - in allen Phasen seines Lebens und Wirkens war er fernab jeder philosophischen Mode. Vielleicht hat ihn, der bis kurz vor seinem Tode im Jahre 1997 noch Gastvorlesungen in überfüllten Hörsälen vor meist jungen Leuten gehalten hat, genau dieses - unaufgeregte - Verständnis von Philosophie, ihre notwendige Offenheit im Fragen und ihre Möglichkeit bei allem Streben nach Erkenntnis zur mußevollen Ruhe sicheren Wissens zu gelangen, vielleicht hat ihn gerade dies jung und in der Geltung zeitlos gehalten. Der Stil seines Denkens und Sprechens, sowie der Umgang mit der Philosophie als Wissenschaft war nie von akademischen Standards geprägt, nie von der heute so beliebten Betriebsamkeit und praktischen Nützlichkeitsorientierung, sondern entsprach der Haltung dessen, den die Engländer als den *christian gentleman* bezeichnen - ein Philosoph, der sich im Bewußtsein des sokratischen „wissenden Nichtwissens“ in der Wahrheit der Dinge geborgen weiß und deswegen nicht verändern will, sondern weitergeben. Auf dieser Basis - Erkenntnis, Wahrheit, Tradition und Kult - bewegt sich das, was über die Bewertung der *participatio actuosa* aus der Sicht Josef Piepers zu sagen ist.

Der Mensch und die Wirklichkeit

Pieper teilt weder das Bild des *homo faber* als Wesensbeschreibung des Menschen, noch würde er der nachmodernen Auffassung zustimmen, nach der der Mensch quasi als einzigen Rettungsanker inmitten einer brutalen Arbeitswelt ein funktionales Kulturverständnis braucht,

das ihm hilft, kompensatorisch sein Leben zu bewältigen.

Der Mensch, so sieht es Pieper in Übereinstimmung mit der klassisch abendländischen Anthropologie, ist ein Wesen, dessen leib-geistige Verfassung auf Erkenntnis hingebunden ist. Mensch wird man nicht durch Funktionieren, sondern durch Erkennenkönnen. Und diese Fähigkeit zur Erkenntnis setzt – wiederum klassisch abendländisch – Wirklichkeit voraus. Es muß etwas geben, das ich erkennen kann, das wiederum ist die Voraussetzung für jede Erkenntnis. Die berühmte Ausgangsfrage jedes Philosophierens: „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“, diese Frage verbindet gleichsam Wirklichkeit und Erkennen wie Maßgeben und Maßnehmen: „Der Satz, die objektive Wirklichkeit sei das Maß unseres Erkennens, besagt also genau dieses: Die wirklichen Dinge sind Vor-Formen und Vor-Bilder dessen, was unser Geist erkennend gestaltet und selber ist. Die Erkenntniswelt ist „präformiert“ in der objektiven Seinswelt; diese ist das Ur-Bild, jene das Nach-Bild. Der „im Akt“ erkennende Geist ist wesenhaft etwas nachgeformtes; er hat eine wesensmäßige Beziehung zu etwas der Natur nach Früherem; dieses der Natur nach aller Erkenntnis Vorausliegende ist die Wirklichkeit.“ Diese in Anlehnung an Thomas von Aquin formulierte Verbindung von Sein und Erkennen (die Wirklichkeit ist wirklich, weil sie erkennbar ist) ist die Grundlage jeder Beschäftigung mit der Frage, wie der Mensch erkennen kann, wie er m.a.W. an der Wirklichkeit teilnehmen kann, wie er in ihr leben kann und wie er Gott begegnen kann, wie er an Seiner Wirklichkeit teilnehmen kann.

Wie nun „funktioniert“ Erkenntnis auf dieser ontologischen Grundlage? Es ist deutlich, daß auf der Grundlage dieses realistischen Erkenntnisverständnisses der erkennende Geist zunächst nichts anderes ist als Seinsempfänglichkeit. Im Gegensatz zur neuzeitlichen Sicht gilt hier nicht der cartesische Fehlschluß, daß wenn ich mich als Erkennenden wahrnehme, ich nur über mein Erkennen etwas Sicheres sagen kann (ego cogito), sondern – umgekehrt – daß ich mich überhaupt nur deswegen als Erkennenden erkennen kann, weil ich etwas erkenne. Weil es etwas gibt, kann ich erkennen und kann ich mich als Erkennenden erkennen. Die Begriffe „wahr“ und „seiend“ sind deswegen konvertibel, weil es die intelligible Wirklichkeit ist, die meine Erkenntnis hervorruft. Also gibt es in der Tat eine Identität von Geist und Sein, aber nicht in der neuzeitlich angenommenen produktiven Weise, daß der Geist das Sein aus sich entläßt, sondern umgekehrt, indem „in“ der Selbstverwirklichung des Geistes, die sowohl die Hinordnung des Geistes auf die Wirklichkeit als auch deren Erkennbarkeit erkennen läßt, diese Identität erreicht wird. Dies ist keine Tautologie, sondern dies ist das, was Pieper immer wieder den Geheimnischarakter der Erkenntnis nennt: die Zuordnung von Wirklichkeit und Erkennen ist so eng, daß im Selbstbewußtsein des Menschen in der Tat der Beleg für die Existenz der Wirklichkeit zu finden ist. Aber eben nicht im Sinne einer neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie, sondern weil im Akt der Erkenntnis der Dinge, sich dieser Akt als Bestätigung einer realen Kontaktaufnahme (Rezeptivität) zwischen Erkennendem und Erkenntnisobjekt erweist. Durch diese Erkenntnisbeziehung ist es möglich, sowohl Erkennen als auch Wirklichkeit in ihrem Wesen zu beschreiben: indem der Akt der Erkenntnis darin besteht, die innere Form des Wirklichen in sich zu haben (Thomas von Aquin) und damit das Wirkliche – im intelligiblen Sinne – zu sein, besitzt der Geist das, wodurch ein Wirkliches ist, was es ist und kann so selbst das Wirkliche genannt werden.

Geist und Sein sind also so verschränkt, daß man sie nicht auseinandernehmen kann, zumal dies ihrer schöpferischen Struktur entspricht, die entsteht, weil das Sein aus dem Erkennen Gottes stammt und allein von daher eine intelligible Struktur hat. Erkenntnis ist also die höchste Form der Wirklichkeitsbegegnung. Diese Einsicht wird nun im Zusammenhang kultischer Formen entscheidend sein.

Schweigen - Schauen - Staunen

Nachdem nun hinreichend geklärt wurde, wie Pieper den grundsätzlichen Bezug des Menschen zur Wirklichkeit sieht, stellt sich die Frage, wie näherhin die Hinordnung der Erkenntnis auf den Gegenstand zu verstehen ist. Hier setzt Pieper - entsprechend der Auffassung der alten Philosophie, daß geistiges Erkennen ein rein empfangendes Hinblicken sei, und mit dem Hinweis auf die mittelalterliche Unterscheidung zwischen den *artes liberales*, also den von der Sorge um das Lebensnotwendige freien Künsten, und den *artes serviles*, der Arbeit im eigentlichen Sinne - diskursives Denken und Anschauung in die Beziehung von Aktivität und Rezeptivität. Letztere ist das Kennzeichen des Philosophierens und - in besonderem Maße - auch aller unalltäglichen Weisen, sich der Wirklichkeit zu nähern, als da sind: Dichtung, Kunst und Musik, Fest und Feier und - insbesondere - der Kult als die höchste Weise, der Wirklichkeit zu begegnen und sie im Vollzug zu begehen. „Nicht in der denkerischen Anstrengung liegt das Wesen der Erkenntnis, sondern daß sie Seiendes enthüllt“ - sagt Pieper.

Im Enthüllen besteht also das Wesen der Erkenntnis. Es geht in ihr nicht um ein Einreden des Subjekts in die Weltzusammenhänge, auch nicht um ein gestalterisches Vorgehen im Sinne der experimentellen Naturwissenschaft, sondern um ein Gewahrwerden dessen, was ist. Und deswegen ist die Erkenntnis auch nicht anders vorstellbar als im Schweigen vor der Wirklichkeit. Sie hat zu sprechen, sie wird im Subjekt zur Sprache gebracht.

Gleichermaßen ist die Erkenntnis Anschauung, die geprägt wird von dem, was es anzuschauen gilt. Das Wesen der Erkenntnis ist also der theoretischen Vernunft zugeordnet, d.h. - in der Sprache der Alten - sie ist empfangend und nicht praktisch, dem Machen zugewandt, wobei die praktische Vernunft in der Weise der theoretischen nachgeordnet ist, daß aus der theoretischen Vernunft von allein die praktische wird, wenn sich das Erkennen auf das Wollen ausweitet.

Auch hier - in seinem Verständnis von theoretischer und praktischer Vernunft - unterscheidet sich Pieper von dem neuzeitlichen Ansatz, der mit Kant die praktische Vernunft unabhängig von aller Wirklichkeit ansiedelt. Nein, im Gegenteil, die „praktische Vernunft [...] ist nichts anderes, als die unter dem Aspekt einer besonderen Funktion betrachtete theoretische Vernunft selbst.“

Für Pieper gibt es hier keine verschiedenen Vernunftteile, eine Nachordnung besteht höchstens im logischen Sinne. Dies ist insofern wichtig, als die Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft gerade zu jener transzendentalphilosophischen Sicht führt, in der im Vollzug der Vernunft die Wirklichkeit erst entsteht - im Gegensatz zur antiken Auffassung, die Pieper übernimmt und die im ‚theoriein‘, im Schauen auf die Wirklichkeit theoretische und praktische Vernunft vereint. Das „Wahre“ in den Dingen begründet das „Wahre“ als Maß des Tuns. Die theoretische Vernunft steht also nicht der Praxis gesondert gegenüber, sondern sie ist das vorgängige Tätigwerden des menschlichen Erkenntnisvermögens, ohne das keine Praxis denkbar ist. Die philosophische Theorie ist das Sichausspannen des menschlichen Geistes auf das, was ist. Darin benötigt sie keinen Zweck, um aktiviert zu werden. Sie ist von grundsätzlicher Offenheit gegenüber dem geprägt, was ist, sie ist in sich sinnvoll und bedarf keiner Einbettung in Nutzungszusammenhänge.

Diese Sicht der Zuordnung von Theorie und Praxis ist wichtig, um im Hinblick auf eine Teilnahme des Menschen am kultischen Tun die Art und Weise, ja das Wesen dieser Teilnahme zu klären, so wie es sich aus der Sache heraus ergibt. Wenn also die Erkenntnis als Teilhabe des Menschen an der Wirklichkeit in erster Linie Schau ist, wenn es hier nicht um das Machen oder um das Zweckdienliche geht, ist die Voraussetzung für jede Erkenntnis zu- nächst das Schweigen. „Nur der Schweigende hört“ bemerkt Pieper im Hinblick auf das vorbehaltlose Vernehmen von Wirklichkeit. Das Schweigen ist die Voraussetzung eines jeden Erkennens - und um wieviel mehr

auch die Voraussetzung für jedes kultische Handeln. Erkennen im Sinne der ‚theoria‘ ist also wesentlich Kontemplation. Im Schauen, also im vorbehaltlosen Hinblick, offenbart sich das, was ist, so wie es ist. Im Denken hingegen wird ein nicht unmittelbar anwesender Sachverhalt erschlossen. Schau, Kontemplation, bezeichnet daher die höhere Form der Erkenntnis, weil sie, im Gegensatz zum diskursiven Denken, eine Weise der Erkenntnis ist, „die sich nicht erst auf ihren Gegenstand zubewegt, sondern in ihm ruht. [...] Der Schauende hat gefunden, wonach der Denkende sucht; es ist anwesend ‚vor Augen‘.“ Hieraus ergibt sich Piepers zentrale anthropologische Aussage, die menschliche Vollendung liege in der vollendeten Schau des Wirklichen, er komme in der Anschauung der Wirklichkeit zu sich selbst.

Ein weiteres Element des Kontemplativen neben dem Empfangen ist, daß in ihr ein *mirandum* zu Gesicht kommt, „eine Realität, die Staunen hervorruft, indem sie, obwohl unmittelbar geschaut, unser Begreifen übersteigt. Staunen kann [jedoch] nur, wer noch nicht das Ganze sieht; Gott staunt nicht.“ Das, was erkannt wird, ist deswegen staunenswert, weil es sich der Verfügbarkeit entzieht und weil es das in seiner Fülle Unerreichbare ahnen läßt, das nach einer noch unendlich tieferen, ungreiflichen, „ewigen“ Ruhe verlangt, in der alles Sehnen und Streben deswegen zum Ende kommt, weil „dort“ das Ganze unverhüllt sichtbar wird, das „hier“ nur bruchstückhaft erkannt werden kann.

Dieser Gedanke des *mirandum*, der aufs engste mit dem Gedanken des Mysteriums korrespondiert, und der alles bisher über Wesen der menschlichen Wahrheitserkenntnis Gesagte zusammenfaßt, enthüllt zweierlei: das Wesen der Wirklichkeit, das in der Erkennbarkeit besteht, die Hand in Hand geht mit der Begrenzung des menschlichen Erkenntnisvermögens, und den Geheimnischarakter der Wirklichkeit, der den Erkennenden in Staunen versetzt, aber nicht angesichts der Dunkelheit der Wirklichkeit, sondern angesichts ihrer Lichtfülle, die das Auge des Erkennenden überfordert, wie die Sonne das Auge des Nachtvogels. Dieses Haben und Nicht-haben kennzeichnet das menschliche Erkennen in seiner Begegnung mit der staunenswerten Überfülle des Seins, in die er blickt wie in einen „unauslotbaren Abgrund des Lichtes“. Das Geheimnis ist also in diesem Zusammenhang nichts merkwürdig Fremdes, sondern birgt die Vorahnung auf eine Enthüllung, auf eine Anschauung ohne Schleier, auf einen unverhüllten Blick in die Helle der Wahrheit jenseits des Reiches der Schatten. Es geht, so formuliert es Pieper, eine „Heiterkeit des Nicht-begreifen-Könnens“ mit dem Erkennen einher, mit dem Schauen auf das was ist.

Hier entbirgt sich ein Begriff des Mysteriums, der nun in der Folge für das Verständnis der kultischen Handlung von großer Bedeutung ist. Denn wenn das Staunenswerte der Wirklichkeit in der unaustrinkbaren Lichtfülle des Seins liegt, dann ist es gar nicht anders möglich als dem, der der Grund allen Seins ist - Gott - allein im Staunen über Seine Gegenwart zu begegnen, im Mysterium Seiner unerreichbaren Gegenwart, die doch schon ergriffen werden kann, wenngleich auch nicht in ihrer Fülle.

Es ist danach deutlich, daß nicht im Reden, Handeln, Hantieren die Weise der Gottbegegnung liegen kann, nicht im Ausdruck meiner selbst, nicht im Machen, sondern im Empfangen, das zunächst das Schweigen voraussetzt, sodann das Hören und das Schauen und dann erst - in all dem - die Begegnung mit dem, was nicht aus mir ist, was ich nicht machen kann, was sich jeder Art von Produktion entzieht. Und ähnlich, wie der Betrachter eines Kunstwerks von ihm buchstäblich „hingerissen“ ist und darin - in diesem Außer-sich-sein gerade ganz bei sich selbst ist, weil er im Erkennen, im Beim-andern-sein, sein Wesen vollendet, so ist auch der Liturgiefeiernde nur dann er selbst, wenn er „bei der Sache ist“, d.h. wenn er sich nicht bei sich selbst aufhält, bei seinen Ideen, Gedanken, Plänen, sondern wenn er bei dem ist, was dort gefeiert wird - bei Gott.

Also ist derjenige, der die kultische Handlung mitvollziehen will, nur dann dazu in der Lage, wenn er von sich absieht, wenn von sich selbst weg zu Gott hinblickt, wenn er Ihm im schweigen-

den, schauenden Vollzug der Hinwendung nahekommt. Alles äußere Tun und Streben, das nicht aus dieser kontemplativen Mitte menschlicher Wirklichkeitsbeziehung lebt, ist nicht nur unvollkommen, es ist sogar hinderlich zum Vollzug dessen, was im Kult geschieht, weil es - noch bevor es zu einer Annäherung an die Wirklichkeit kommen kann - bereits hineinredet in das, was geschieht. Es ist ähnlich wie bei der heute so beliebten Formulierungen des „Kulturbetriebs“ oder des „Kulturschaffens“, in denen die moderne - und auch nachmoderne - Weise sich ausdrückt, auf dem Gebiet der Kunst z.B. etwas zu „leisten“ und damit letztlich Scheinwelten zu produzieren, die aus der Vernunft geboren sind und nicht aus der Wirklichkeit. Und genau wie Bilden auf Sehen beruht, so beruht die kultische Handlung nicht auf der Handlung des Menschen, sondern auf dem Handeln Gottes, als der personalen Seinsfülle, und in der Teilnahme des Menschen an ihr, die nach allem Gesagten nicht anders gedacht werden kann als empfangendes Hinnehmen, als unange- strengtes, müheloses Haben und Begegnen in der Abkehr von sich selbst - nur wer sich selbst vergißt, der findet.

Dieser Gedanke der ‚mania‘, den Pieper im Anschluß an Platon immer wieder für die Weise des Außer-sich-seins des Menschen in der Begegnung mit dem Wirklichen bemüht, ist der zentrale Gedanke, wenn es um die Ein- ordnung der menschlichen Teilnahme am Kult geht. Denn es geht hier um den Verlust der menschlichen Selbstmächtigkeit in der Begegnung mit dem Wahren und Schönen und Guten - mit Gott - der ihm im Gegenzug „eine anders gar nicht erreichbare Erfüllung zuteil“ werden läßt. In der Muße, d.h. im auf das Empfangen ausgerichtete bewußte Abstand- nehmen von der Welt des Praktischen und Nützlichen, kann dieser manische Vollzug gelingen, der den Menschen am Ende mehr erfüllt, als alles vordergründige Agieren.

Hier ist nun der Punkt erreicht, an dem die Philosophie Josef Piepers für die Frage nach *participatio actuosa* von Bedeutung wird - noch bevor man sich im üblichen, niemals von Ideologie freien Streit über die Rolle der Gläubigen in der Liturgie, darüber entzweit, was diese Teilnahme bedeutet.

Kult und Teilnahme

Die Beziehung des Menschen zur Wirklichkeit und damit zu Gott ist eine wesentlich empfangende. In diesem Empfangen ist der Mensch darum bei sich selbst, wenn er „außer sich“ ist. Die Grundstruktur des Kultes, der wie jede wirkliche Feier keinen unmittelbaren Zweck verfolgt, sondern einfach nur das begeht, was sein Grund ist - in der Liturgie also die Heilsgeheimnisse - ist von der „Passivität“ der ‚mania‘ geprägt. Das, was gefeiert wird, entzieht sich der Gestaltung, d.h. der unmittelbaren Einflußnahme der Feiernden deswegen, weil es ihnen vorausliegt. Nur dann, wenn das Zu-feiernde aus dem Menschen selbst stammt, besteht eine gewisse Berechtigung zur Aktivität. Denn dann produziert der Mensch selbst den „Zweck“ der Feier. Er verfolgt dann eine Absicht, er möchte etwas „zum Ausdruck bringen“, er will „etwas erreichen“, „darstellen“, „das Bewußtsein verändern“, wie es im typischen Jargon heißt.

Pieper nimmt immer wieder als Paradigma für ein solches Verständnis von auf manchmal groteske Weise „inbrünstig und lärmend zelebrierten Sinnlosigkeiten“ die Feierlichkeiten zur Zeit der Französischen Revolution, bei de- nen die menschliche Vernunft sich selbst zelebrierte oder die sozialistischen Maifeiern an den „Tagen der Arbeit“, in denen nicht nur eine wahrer Festesinhalt fehlt, sondern geradezu das Gegenteil des Festes, die Arbeit, zu dessen Gegenstand erhoben wird. Hier geht es nicht um das Begehen von Wirklichkeit, hier schiebt sich die menschliche Vernunft vor die Wirklichkeit und verhindert im „Ausdruck“, in der „Aktivität“ der Feiernden gerade den Zugang, der für die Feier - und insbesondere für die kultische Feier - not-

wendig ist, nämlich jenen passiven Zugang, der nötig ist, um eine Begegnung mit dem zu ermöglichen, was der Verfügbarkeit und Machbarkeit des Menschen entzogen ist.

Es ist erstaunlich, das sich diese zutiefst bürgerlichen Motive antifestlicher Versuche in der Gegenwart dort wiederfinden, wo der Gipfelpunkt der Festlichkeit erreicht sein sollte, im Kult der katholischen Kirche. So bemerkt Pieper etwa im Hinblick auf die Forderung nach persönlichem Begrüßwerden in der Liturgie, daß genau dies - als Einbruch des Alltäglichen in den Kult - den Sinn der kultischen Feier grundlegend entstellt, in der der Feiernde ja nicht irgendeinem Anderen - in diesem Fall der Person des Zelebranten - begegnen soll, dessen Freundlichkeit, Gelehrsamkeit oder persönlicher Ausstrahlung, sondern einem ganz Anderen, der Gottheit nämlich, deren Wirklichkeit in der Feier des Kultes preisend vergegenwärtigt wird. Dies äußert sich beispielsweise eindeutig in der Formulierung „Der Herr sei mit Euch!“ statt in einem „Herzlich willkommen“, das „eher an ein zum Überdruß bekanntes Tagungsvokabular erinnert.“

Aber nicht nur der falsche Gegenstand der kultischen Feier verstellt den eigentlichen Zugang der Teilnehmer, sondern auch und vor allem die heute so beliebte Aktivitätssucht, die uns im weltlichen Bereich der Medien und in deren ständigem Buhlen um das „Mitmachen“ der Zuschauer oder -hörer begegnet. Denn kultisches Handeln ist - analog zur Struktur der Rezeptivität menschlichen Erkennens - die Begegnung mit der Anwesenheit des Verborgenen in einer für den Menschen greifbaren Form, die das bewirkt und verwirklicht, was sie bedeutet (Sakrament). Darin korrespondieren Erkenntnistheorie, Kulttheorie und die sakramentale Struktur menschlichen Gottbezuges. Und hier liegt der Grund, weshalb sich dieser Bezug im abgesonderten Raum, an heiliger Stätte und zu besonderen Zeiten, in heiligen, unalltäglichen Handlungen und - als deren Träger - von Sakralpersonen durchgeführt wird. Der Kult als Handlung wird nicht „veranstaltet“, er ist nicht das „Ergebnis“ einer „Gestaltung“ und auch nicht die „Subjektwerdung“ der zum Kult Versammelten, sondern er ist eine Feier, ein Begehen einer Wirklichkeit, die der Verfügungsgewalt der Feiernden entzogen ist und auf die diese nur „reagieren“ können mit Preisung und Dank, wobei allerdings selbst dies - die Antwort der Feiernden - ein dem Geschehen des in der kultischen Handlung Vergegenwärtigten Nachgeordnetes ist und nur aus diesem Geschehen heraus überhaupt möglich ist.

So bestimmt Pieper das Wesen des Kultes als Handlung näher, wenn er sagt, „daß nämlich eine ‚heilige Handlung‘, durch eine deutlich erkennbare Grenze sich abhebend vom alltäglichen Gehaben und Tun, nicht einfachhin ‚ausgeführt‘ und ‚erledigt‘ wird, daß sie vielmehr ‚gefeiert‘ wird! Eine ‚heilige Handlung‘ wird ‚zelebriert‘. Die Vokabel celebrare besagt ‚von frühester Zeit der klassischen Latinität bis in die christliche Liturgiesprache hinein‘ das gleiche, nämlich den Vollzug eines durch das Gemeinwesen auf unalltägliche Weise begangenen Tuns. Als solcher ist die ‚heilige Handlung‘ ferner, im Unterschied etwa zu einem rein innerlichen Akt des Gebetes, der Gottesliebe, des Glaubens, ein leibhaftiger Hergang, der sich in sichtbaren Formen, in der vernehmlichen Sprache von Anrede und Bescheid, in körperlicher Aktion und symbolischer Gebärde, in Verkündigung und Gesang, in der Besonderheit von Gewand und Gerät und nicht zuletzt auch im gemeinsamen Schweigen darstellt - wobei dem getanen Akt des Liturgen des analoge, ‚lesende‘ Akt mitvollziehenden Zuschauens entspricht.“

Das Feiern des Kultes schließt also bei richtigem Verständnis jede zur Konstitution wesentliche „Aktivität“ der Mitfeiernden aus. Sie sind zwar nicht unbeteiligt - im Gegenteil - aber sie sind nicht die Träger des Gottesdienstes, wie heute irrtümlich verbreitet wird. Sie sind die Empfangenden und in ihrem Empfangen sind sie - wenn man so will - „tätig“: aufmerksam, hörend, singend, schweigend, zustimmend. Und deswegen ist das, was mit *participatio actiosa* gemeint sein muß - jedenfalls wie es sich aus der Sache heraus ergibt - immer nur jene Teilnahme, die aus erkenntnistheoretischen und - in deren Folge - aus anthropologischen Gründen eine empfangende sein muß.

Es ist kein Geheimnis, daß gerade hier eine wüste Auseinandersetzung tobt, was das Wesen der

participatio actuosa betrifft. Josef Pieper würde in die Diskussion in jedem Fall mit jenen Argumenten eingreifen, die sich aus der Grundstruktur des Kultes ergeben, der als vornehmste Weise, der Wirklichkeit zu begegnen, keine Mißverständnisse zuläßt über das, was die Aufgabe und die Rolle der Feiernden betrifft.

Die Problematik scheint uns eher an einer anderen Stelle zu liegen, da nämlich wo die kultische Verfassung der Liturgie in ihrem tiefsten Sinn nicht mehr gesehen wird: daß es sich bei der Feier des christlichen Gottesdienstes nicht um eine Form von paraphrasiertem Alltag handelt im Stil einer Lebenshilfeberatung auf hohem kulturellen Niveau, sondern daß hier der verborgen anwesende Gott handelt, der von uns als Teilnehmende eine (geistig) „tätige“, und das heißt eine innerlich wache, bereite, hörende, aufmerksame und zustimmende Teilnahme verlangt. Wir sind eben nicht zur Passivität stumpfer Teilnahmslosigkeit verurteilt, sondern wir dürfen uns glücklich schätzen, im Kult jene Passivität walten zu lassen, die nötig ist, um sich beeindruckt zu lassen. Endlich sind wir einmal nicht in der Rolle des Produzenten, wir müssen nichts machen und haben auch keinen Erfolgsdruck. Das einzige, was wir „machen“ müssen, ist offen zu sein für den, der alle Wirklichkeit liebend umfängt und der unter uns lebt und wirkt in den sichtbaren Zeichen Seiner - verborgenen - Gegenwart, die uns Hoffnung und Zuversicht ist. „Das Entscheidende und Wesentliche, das in der christlichen Mysterienfeier ‚passiert‘, ist nicht Reden, nicht Predigen, sondern jene ereignishafte Wirklichkeit, von welcher die Wortverkündigung bestenfalls spricht, nämlich der aus aller Normalität des durchschnittlichen Daseins herausfallende und im absoluten Sinn unalltägliche Vorgang der Gegenwärtigsetzung des Opfers Christi [...]“

Selbstverständlich ist damit nicht gemeint, daß die Gläubigen während der Liturgie dazu verurteilt würden zu schweigen - im Gegenteil, sie dürfen schweigen, sie dürfen - endlich - einmal alles Werk-tätige beiseite lassen und nur das sein, als was sie geschaffen sind: diejenigen, die berufen sind, im Angesicht des Höchsten zu singen und zu spielen. Jedoch nicht um sich zu beschäftigen, nicht um etwas zu leisten oder zu bewegen, sondern einfach nur, um in zweckfreiem Tun sie selbst zu sein. In diesem in der Grundhaltung des Schweigens vor dem Mysterium Gottes vollzogenen Tun liegt das Wesen der participatio actuosa als „passive Tätigkeit“. Diese vermeintliche Paradoxie beschreibt nichts anderes als das Sich-entäußern des Menschen, in dem er die göttliche Wahrheit zum Klingen bringt. Wenn der Feiernde dem Vollzug des Kultes Stimme und Gesten leiht, dann singt nicht er, sondern „Christus singt in der Kirche“ (Hl. Ambrosius), während er selbst schweigt. Die Passivität, um die es geht, ist keine Tatenlosigkeit, sondern beschreibt die wache Grundhaltung der Hinnahme, der Bereitschaft, dem Anderen zu begegnen. Gott handelt in der Liturgie, der Mensch empfängt. Seine Teilnahme an dem, was geschieht, ist dem Handeln Gottes zugeordnet, es ist eine Haltung offenen Vernehmens, die ihn innerlich bewegt und durchformt und den Menschen am Handeln Gottes Anteil nehmen läßt. In diesem Sinne ist seine participatio „actuosa“. Er wird durch das, was er vom Handeln Gottes vernimmt, selbst handlungsfähig. Hier wird das Verständnis vom Wesen der kultischen Handlung, nämlich der inneren Einflussnahme und „Gestaltung“ durch den Menschen entzogen zu sein, auch vom Begriff actuosus getroffen, der in seiner Wortbedeutung nicht die nach außen gerichtete Aktivität meint, sondern die Wirksamkeit, die eine lebendige, wache, bereite, hörende, staunende, gehorsame - also alles in allem offene und empfangende - Teilnahme am Kult für den Teilnehmenden hat. Die participatio soll also nicht bloß äußerlich „aktiv“ sein, sondern innerlich wirksam (actuosa). Dies aber gelingt nur durch das Hören und Schauen auf das, was von Gott kommt.

Die leidige Diskussion über den Stellenwert der participatio actuosa und das, was mit ihr gemeint ist, löst sich schnell in ein Nichts auf, wenn man das ins Auge nimmt, was Josef Pieper zum Verständnis des christlichen Kultes beigetragen hat: daß Kult niemals Machen bedeutet und daß alles, was in diese Richtung geht, den Kult nicht nur in seinem Wesen verkennt, sondern mit

ihm auch den einzig wirklichen Zufluchtsort in dieser Welt zerstört. Die rein auf das Äußere gerichtete Aktivität nimmt dem Kult jenes arcanum, das nötig ist, um die Welt von innen her zu erneuern. Beispielsweise wendet sich Pieper aus diesem Grunde gegen die Fernsehübertragung der heiligen Messe, weil in dieser Profanisierung nur äußerlich eine Teilnahme aller ermöglicht wird, im eigentlichen Sinne aber jede wirkliche Teilnahme bei denen zerstört wird oder gar nicht erst zum Tragen kommt, für die der Kult durch die Dokumentation auf dem Fernsehschirm in eine Reihe mit der Übertragung von Fußballspielen oder Talkshows gerückt wird.

Participatio actuosa kann nach allem Gesagten - von der Struktur menschlichen Erkennens her und ihrer Überbietung im kultischen Vollzug - nur jene Versenkung in die leib-geistige Anwesenheit des Verborgenen unter uns meinen, die als Gipfelpunkt jede Suche nach der Wirklichkeit mit der anbetenden Verherrlichung des Schöpfers krönt. Anbetung ist - wenn man so will - die „Tätigkeit“, die im Sinne des berühmten terminus technicus gefordert ist - die Entäußerung des Geschöpfes im Angesicht seines Schöpfers.

Insofern besteht eine nachhaltige Berechtigung, sich im Jubiläumsjahr des Motu Proprio Pius X. „Tra le Sollecitudini“ vom 22. November 1903 mit Josef Pieper und der participatio actuosa zu befassen, die der heilige Papst genau in jenem Sinne fordert, wie sie Pieper aufgrund seiner Kulturphilosophie als die angemessene Weise der Teilnahme am Kultmysterium beschreibt, ohne freilich ihren Begriff zu verwenden. Aber alles, was Pieper an erkenntnistheoretischen Grundlagen zur Erhellung des menschlichen Wirklichkeitsbezuges - und damit auch Gottesbezuges - sagt, kann in diese Richtung verwendet werden.

Lebendige Teilnahme an der Wirklichkeit, ohne daß sie durch die Einwürfe der Vernunft oder durch eine äußerliche Aktivität verhindert wird, das ist participatio actuosa im Sinne der Philosophie Josef Piepers. Es wäre zu wünschen, daß diejenigen, die in diesem Bereich Verantwortung tragen, sich auf die Grundlagen des menschlichen Wirklichkeitsverhältnisses besinnen würden. Denn dann erscheint der Kult und die Teilnahme des Menschen an ihm als der beruhigende Ort der Wahrheitsfindung und - als Vermeidung jener Art von religiöser „Kreislaufstörung“, wie sie - um an den jungen Arzt zu erinnern - in der Folge einer Theologie und Philosophie entsteht, die eines aus dem Blick verloren hat: daß der Mensch nie schöner ist, als wenn er anbetet (Arnold Rademacher).

Herzogenrath, den 11.11.2003 ●

© by Guido Rodheudt 2004