

Der Christ und das Spiel

Der leistungsorientierte Mensch hat nicht viel Sinn für das Spiel. In vielfältige Zwänge eingespannt, muß er zwangsläufig das „Zwecklose“ geringschätzen. Als Protest gegen diese Mentalität und als Korrektur der Verzweckung entwickelt er seit geraumer Zeit zunehmend neu die Einsicht in die anthropologische Notwendigkeit des Spiels. Dem Menschen, der spielen möchte, der es aber verlernt hat, helfen „Spielbücher“ weiter. Neue Spiele werden erdacht: Begriffs-, Formen-, Register-, Mengen- und Simplexspiele. Es gibt „Psychospiele“, die unter exotischen Namen wie Cariso, Guss, Sensis bekannt sind. Erwachsene, zumal Eltern, lernen neu die ungewohnte, spielerische Leichtigkeit an und mit ihren Kindern. Kurz: Man „darf“ wieder spielen. Hat man auch heute sonst wenig Sinn für Formen, diese Rituale der Verfremdung und Entdeckung, der Überraschung und des Entzückens sind beliebt¹.

In diesen Prozeß fügt sich ein, daß auch die Theologie das Spiel als Gegenstand ihrer Reflexion entdeckt hat. Es könnte nun der Eindruck entstehen, als würde zu einer Fülle anderer Theologien – Theologie der Arbeit, Theologie der Befreiung, Theologie des Festes – lediglich eine weitere hinzugefügt. Doch dem ist nicht so; denn das Spiel ist kein Sonderbereich des menschlichen Lebens, wird doch in einer „Theologie des Spiels“ immer wieder das Eine und Ganze des christlichen Lebens gesehen, allerdings – und das ist ungewohnt – unter einem seit langem in der Theologie und in der Spiritualität vernachlässigten Aspekt.

Christliche Rehabilitation des Spiels

Die Verkündigung und die Theologie, in deren Aussagen und Weisungen sich der lebendige Glaube artikuliert, bringen jeweils eine Sprachwelt mit sich, in der gemäß der jeweiligen Nähe zwischen Kirche und Gesellschaft bestimmte Worte und Vorstellungsmodelle im Vordergrund stehen, andere in den Hintergrund treten. Bei diesem Prozeß spielt gewiß die soziale Schicht eine Rolle, aus der sich die Priester der Kirche rekrutieren. Die Sprache der Priester nämlich orientiert sich an den bewußten und unbewußten Wertvorstellungen einer Gesellschaftsschicht.

Aufgrund der Verbindung des Glaubens mit der auf Leistung und Sicherheit gerichteten Mentalität des Bildungsbürgertums im 19. Jahrhundert – in der

spirituellen Literatur der damaligen Zeit ist viel von Gesundheit, Zweckmäßigkeit und todernter Nützlichkeit die Rede – fallen in den letzten hundert Jahren theologischen Denkens Begriffe wie Spiel (und Glück) in der religiösen Sprachwelt aus. Ein Blick in bekannte Erziehungs- und Erbauungsbücher, in denen sich religiöses Denken ungefilterter als in theologischen Traktaten niederschlägt, beweist dies. Bei A. Stolz (*Erziehungskunst*, Freiburg ⁸1911, 65–67) sind Kinderspiele nützlich für Gesundheit und Sittlichkeit, sollten aber, „soweit möglich“, überwacht werden. S. von Oer (*Unsere Schwächen*, Freiburg ¹¹1913, 13 ff.) kennt als Heilmittel gegen Langeweile nur Arbeit und Gebet. „Bete und arbeite, das ist der goldene Spruch, der wie ein Schlachtruf gegen alle bösen Geister gebraucht werden muß.“ Endlich gibt A. v. Doß (*Gedanken und Ratschläge*, gebildeten Jünglingen zur Beherzigung, Freiburg ¹⁶1907, 23) den Ratschlag: „Deine Spiele und Erholungen dürfen ein vernünftiges Zeitmaß nicht überschreiten; sonst verfehlen sie den Zweck, der allein Erholung zur erlaubten, zur nützlichen und guten macht.“

Erst neuere theologische Ansätze unter dem Einfluß der Patristik (Hugo Rahner) oder im Sog der Hippie-Bewegung (Harvey Cox) versuchten mit unterschiedlichem Erfolg, zentrale Begriffe eines modernen Lebensgefühls zu rehabilitieren. Was H. Rahner in „*Der spielende Mensch*“ (Zürich 1949) nicht gelang – vielleicht lag dies an der Nachkriegszeit –, nämlich die Aufmerksamkeit der Theologen und der Spirituellen auf die Bedeutung des Spiels für einen christlichen Lebensvollzug zu lenken, erreichte H. Cox in seinem Buch „*Das Fest der Narren*“ (München 1969), das gerade in einer Zeit auf den Markt kam, als die Faszination an der Leistungsgesellschaft in eine gewisse Enttäuschung umschlug. Von H. Cox ließ sich bereits J. Moltmann inspirieren (*Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*, München 1971). Seit den Publikationen von H. Cox und J. Moltmann ist das Wort „Spiel“ auch in christlichen Kreisen wieder gesellschaftsfähig.

Ansatzpunkte für eine Theologie des Spiels

Sucht man nach Ansatzpunkten für eine Theologie des Spiels, so bieten sich heute zumindest deren drei an. Sie sollen kurz skizziert werden.

1. *Der patristische Ansatz.* In seinem klassischen Bändchen „*Der spielende Mensch*“ hat Hugo Rahner herausgearbeitet, mit welcher Unbefangenheit die Kirchenväter den Begriff des Spiels anwandten, indem sie immer wieder auf die Weisheit der griechischen Philosophen zurückgriffen. Gregor von Nazianz sagt: „Der erhabene Logos – er spielt. Mit buntesten Bildern schmückt er, wie's ihm gefällt, auf jegliche Weise den Kosmos.“ Das Spiel Gottes gestaltet gleichsam

die Welt zu einem „Kinderspielzeug“, um uns dadurch zum „Ernst“ des Ewigen und Unsichtbaren zu erziehen. Ist nach Plotin der Mensch ein „lebendiges Spielzeug“, so ist nach den Kirchenvätern das Leben des Menschen nicht nur ein Spiel nach Art einer Komödie, sondern ein „weises Kinderspiel“ (Clemens von Alexandrien); denn „fröhlich ist der Geist derer, die in Christus Kinder sind, und die wandeln in Geduld. Ja, das ist ein göttliches Kinderspiel“. In der Genesis des Spiels geht es dann weiter zur „spielenden Kirche“ und zum „himmlischen Tanzspiel“. So wird mit dem Wort „Spiel“ das christliche Leben in allen Dimensionen umgriffen: in seiner Herkunft und Zukunft, in seiner Menschlichkeit und Göttlichkeit.

Die tiefe Spiritualität und Gläubigkeit der von H. Rahner zitierten Texte aus der frühen Kirche sei nicht in Zweifel gezogen, wenn festgestellt wird: dem heutigen Menschen geht die Erfahrungs- und Bilderwelt ab, von der die Aussagen der Kirchenväter leben. Trotz der Nostalgiewelle und trotz des Hungers nach mystischen Erfahrungen scheinen diese Vätertexte einen Zugang zur Wirklichkeit vorauszusetzen, der heute leider nicht mehr gegeben ist; der hellenistisch-römische Mensch und der Mensch einer Industrie- und Wohlstandsgesellschaft besitzen ein je andersgeartetes Lebensgefühl. Zumindest ihr Heilsverlangen äußert sich auf verschiedene Weise, in unterschiedlichen Bildern und Begriffen, was angesichts der modernen Säkularisierung und Profanität gar nicht anders zu erwarten ist².

2. *Der gesellschaftspolitische Ansatz* beruht auf einer Theologie, die zu ihren zentralen Begriffen den der „Emanzipation“ zählt³. Befreiung wird in einem solchen theologischen Denken – teilweise recht unkritisch – zu einem anderen Wort für „Erlösung“. Dieser befreite Mensch aber, aus gesellschaftlichen Zwängen herausgenommen und der Repression der Arbeit entkommen, beginnt zu spielen. Spiele sind demnach die Antithese zur Knechtschaft von Leistung und sozialem Zwang. J. Moltmann schreibt in „Die ersten Freigelassenen der Schöpfung“ (19 f.):

„Für eine *menschliche Emanzipation des Menschen* in der gegebenen Gesellschaft ist es sinnvoller, die entfremdeten Spiele den herrschenden Interessen aus der Kontrolle zu nehmen und sie zu Vorspielen der Freiheit des Menschen und einer freien Gesellschaft zu machen... Man findet Freude an der Freiheit, wenn man spielend vorwegnimmt, was anders sein kann und anders werden soll, und damit den Bann der Unveränderlichkeit dessen, was ist, sprengt... Man befreit sich im *Spiel* und wohl immer zuerst *spielend* vom Zwang des gegenwärtigen Lebenssystems und erkennt lachend, daß es gar nicht so sein muß, wie es ist und sein zu müssen behauptet. Man probiert den aufrechten Gang, wenn einem plötzlich die Fesseln abgenommen sind.“

Obgleich keiner Theologie eine gesellschaftskritische Funktion abgeht, gelingt es einer solchen politischen Theologie nicht immer, die sozialpolitischen Aussagen in eine authentische theologische Gesamtkonzeption zurückzubinden; sie

verliert den spirituellen Kontext. Ein früherer puritanischer Pietismus wird dann durch ein klassenkämpferisches Pathos verdrängt – Jesus wird zum Sozialrevolutionär –, und im Endergebnis ist das eine so schlecht wie das andere: Es erlaubt dem Christen, in einer in Glaube und Welt aufgespaltenen Existenz zu leben⁴.

3. *Der anthropologische Ansatz* fragt zuerst nach der Funktion des Spiels im Lebensvollzug des Menschen. Wo ist sein Sitz im Leben? Gibt es menschliches Leben ohne Spiele? Wie verhalten sich Ethik und Ästhetik zueinander? Gibt es überhaupt Religion ohne Spiele? Dieser anthropologische Ansatz versucht, das Gemeinsame der verschiedenen Spieltheorien herauszustellen und dann das Anthropologicum „Spiel“ in seiner Beziehung zum Glauben zu erkennen. Von einem solchen anthropologischen Ansatz soll in diesem Beitrag ausgegangen werden. Dabei ist der Widerspruch zum patristischen Ansatz nur partiell; denn auch die Kirchenväter gingen in ihren Aussagen über das Spiel von einem Menschenbild aus. Es war das Menschenbild der Antike in christlicher Deutung. Heute dagegen wird von anderen Anthropologien die Rede sein müssen.

Das dabei im Hintergrund bleibende Problem lautet: Anthropologie und Theologie sprechen jeweils von dem einen Menschen, wenn auch mit je anders legitimierten Aussagen. Trotz dieser erkenntnistheoretischen Differenz müssen Anthropologie und Theologie in ihren zentralen Aussagen übereinstimmen – und dies, solange zwei Bedingungen erfüllt sind: einmal daß die Einheit der Schöpfungs- und Erlösungsordnung festgehalten wird, zum anderen, daß jede Anthropologie ihre philosophischen Aprioris reflektiert und je nach Notwendigkeit korrigiert. Infolgedessen sollten Anthropologie und Theologie in einem gegenseitigen Interpretationsverhältnis gesehen werden, etwa so, daß die Aussagen der Anthropologie durch die Theologie in eine neue Dimension gebracht, daß die Aussagen der Theologie durch die Anthropologie auf ein empirisches Fundament hin vermittelt werden.

Der Mensch spielt notwendig

Bei der Fülle der Spieltheorien (von H. Spencer über S. Freud und J. Huizinga bis zu H. Scheuerl⁵) ist es nicht leicht, das Gemeinsame aller anthropologischen Aussagen über das Spiel auszumachen, es sei denn, man übernimmt die banal erscheinende, aber doch gravierende Behauptung von H. Scheuerl: Das Spiel ist ein Urphänomen. Seiner Meinung nach stellt es eine nicht weiter reduzierbare Erscheinung menschlichen Verhaltens dar: der Mensch spielt. H.-G. Gadamer überschreitet diese Aussage, die noch in einer Interpretation subjektiven Verhaltens befangen ist, mit der Feststellung: „Daß die Seinsweise des Spieles derart der Bewegungsform der Natur nahesteht, erlaubt aber eine wichtige methodische Folgerung. Es ist offenbar nicht so, daß auch Tiere spielen und

daß man im übertragenen Sinne sogar vom Wasser und vom Licht sagen kann, daß es spielt. Vielleicht können wir umgekehrt vom Menschen sagen, daß auch er spielt. Auch sein Spiel ist ein Naturvorgang. Auch der Sinn seines Spieles ist, gerade weil er und soweit er Natur ist, ein reines Sichselbstdarstellen.“ Ausgehend von dieser Sicht der Wirklichkeit des Spiels entdeckt Gadamer im menschlichen Spiel das spannungsvolle Hin und Her, in dem der Mensch mehr gespielt wird, als daß er selber spielt.

Natürlich ist auch dieses Verständnis des Spiels unablässig vom Gedanken der Freiheit; denn der Mensch *will* spielen und braucht für alle seine Spiele das selbstgesetzte, begrenzende Maß, als Spiel-Zeit, Spiel-Platz und Spiel-Regel. Aber er teilt mit der Natur, die nicht allein nach der biologischen Zweckhaftigkeit beurteilt werden kann, die Darstellung als Aufgabe. „Die Selbstdarstellung des menschlichen Spiels beruht zwar . . . auf einem an die Scheinzwecke des Spiels gebundenen Verhalten, aber dessen ‚Sinn‘ besteht nicht wirklich in der Erreichung dieser Zwecke. Vielmehr ist das Sichausgeben an die Spieldaufgabe in Wahrheit ein Sichausspielen. Die Selbstdarstellung des Spieles bewirkt so, daß der Spielende gleichsam zu seiner eigenen Selbstdarstellung gelangt, indem er etwas spielt, d. h. darstellt. Nur weil Spielen immer schon ein Darstellen ist, kann das menschliche Spiel im Darstellen selbst die Aufgabe des Spieles finden.“⁶

Dieses Urphänomen Spiel, in dem sich der Mensch darstellt, läßt sich durch eine Reihe von Grundzügen beschreiben: die „Freiheitstendenz des Spiels, die innere Unendlichkeit, die Scheinhaftigkeit als Schweben über oder außerhalb der Realität, die Vieldeutigkeit des Spiels, seine innere Geschlossenheit, die Bezogenheit auf die unmittelbare Gegenwart“⁷. Mit diesen Charakteristiken wird eine vielfältige Lebensfreude beschrieben, wird der Hintergrund der Lebensfreude aufgehehlt, nämlich ihre Bejahung, ihr Geheimnis.

Spiel ist also tief menschlich. Schiller sagt nicht ohne Grund, der Mensch sei erst dann Mensch, wenn er spiele. Muß man demnach nicht folgern, ein Mensch, der nicht spielen kann, sei kein Mensch? Dieses Spiel steht immer in einem inneren Zusammenhang mit Freiheit und Daseinsfreude. Es wäre allerdings ein Mißverständnis, hierbei Freiheit auf den Mangel an äußerem Zwang einzugehen. Freiheit meint vielmehr jene innere Freiheit, welche die kreative Freude und die Treue zu sich selbst ermöglicht. Ferner: die Freude des Spiels, die nicht mit der Freude am Sieg in einem Wett-Spiel verwechselt werden darf, ist begründet in der tiefen und bestätigenden, das Ich mehrenden und den Menschen zugleich über sich hinausweisenden Spielerfahrung. Wer spielt, sagt ja zu sich und übernimmt darin sein Leben.

Gewiß ließen sich über diese wenigen Charakteristiken des Spiels hinaus noch weitere finden. Es sollten nur die markantesten gewählt werden, jene, die sich durch das Licht des Glaubens noch tiefer erhellen lassen.

Das Spiel und der Glaube

Was hat nun dieses Urphänomen als Selbstdarstellung, als Äußerung von Daseinsfreude und Freiheit, mit dem christlichen Glauben zu tun? Ist im Spiel der Glaube aufgehoben, d. h. aufbewahrt und vollendet? Welche grundlegenden theologischen Aussagen bieten sich an, um diese anthropologische Feststellung christlich zu vermitteln?

Die zentrale Aussage des christlichen Glaubens lautet: Jesus Christus ist von den Toten auferstanden. Allein von dieser Aussage her wird Spiel im christlichen Verständnis motiviert, weil das Ostergeheimnis das Leben eines Christen in seiner ganzen Breite und Tiefe, in Glück und Unglück, in Freude und Leid, in Heil und Heillosigkeit umgreift. Die spezifische Bedeutung des Pascha-Geheimnisses für das Spiel wird vor allem darin sichtbar, daß das Ostergeheimnis auch jene Voraussetzungen artikuliert, die für das Spiel genannt werden, nämlich Freude am Dasein, an einer „neuen Schöpfung“ (Gal 6, 15), die Freiheit von Furcht und Angst, das versöhnte Leben, die Freiheit schlechthin. Mit diesen und ähnlichen Begriffen sucht auch J. Moltmann das Spiel des Christen verständlich zu machen⁸.

Das durch Ostern begründete neue Dasein, das zur Freude befreit, weil es die „Mächte und Gewalten“ (Kol 2, 15) übermächtigt hat, wird im Neuen Testament nicht in einzelnen Lebensvollzügen beschrieben; Wort und Wirklichkeit „Spiel“ werden nicht verwendet. Grund dafür mag gewesen sein, daß dieses Wort zu sehr an heidnische Spiele erinnerte. Wenn es daher nicht im Sprachschatz des Neuen Testaments erwartet werden kann, so wird doch die Grundstimmung eines christlichen Lebens herausgestellt; es werden „Tugenden“, „Früchte des Geistes“ (Gal 5, 22) betont, die insgesamt ein Leben tragen, das bei allem Ernst der Entscheidung (Phil 2, 12) in der Souveränität eines Spielenden gelebt werden will. Früchte des Geistes sind Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Milde. Sind nicht genau das die Grundhaltungen eines Spielenden? Für den Christen also gilt: Nicht Spiel des Vergessens, nicht Spiel als Verzweiflung, sondern Spiel als Ausdruck jener Harmonie, in die der erlöste Mensch wieder hineingefunden hat, Spiel aus einem absoluten Sinn. Eine ganz neue Art von „Selbstdarstellung“ kann vom Christen im Spiel verwirklicht werden. Das Spiel wird in seiner Begründung zurückgebunden auf die Mitte des christlichen Glaubens, auf Jesus Christus, der das Heil bringt, der das Heil ist.

Dieser christologische Grund eines christlichen Spiels könnte noch unter einer doppelten Rücksicht entfaltet werden.

Spiel wäre zu verstehen als *Demonstration der Freude am Dasein*. Wie Gal 6, 15 aussagt, ist der erlöste Mensch der Mensch einer „neuen Schöpfung“. „Altes ist vergangen, Neues ist angebrochen“ (2 Kor 5, 17). Der Erlöste ist der neue Mensch. Zählte es aber schon zum Wesen des alten Menschen, trotz seiner An-

fechtung, seines Schuldbewußtseins und seiner je neu erlittenen Endlichkeit zu spielen, dann wird der neue Mensch noch eher in das Spiel finden, um auszudrücken, wie sehr er sich des Daseins freut. Diese Freude ist – wie die Verheißung Gottes festhält – begründet in der totalen Neuheit dieses Lebens: ein neuer Geist (Röm 7, 6), ein neuer Bund (Lk 22, 20), ein neues Lied (Offb 5, 9) sind verheißten. Darf man nicht auch sagen: ein neues Spiel ist möglich? Ist es nicht sogar notwendig, weil der Tod überwältigt (1 Kor 15, 54–57) und die Endgültigkeit der Schuld zerstört ist (Kol 2, 14)? Eine Siegesfeier? Ein Fest der Versöhnung? Ostern.

Diese Demonstration der Freude am Dasein kam in jenen Osterspielen zum Ausdruck, die von Bischof und Geistlichen in der Kirche oder im Kreuzgang gespielt wurden, nach der Maxime: Christus ist erstanden. Laßt uns in Freude spielen. „Wir besitzen noch aus dem Jahr 1582 ein Rituale aus Besançon, in dem für die Ostervesper angeordnet wird: ‚Nach der Vollendung der Non finden die Tänze im Kreuzgang statt oder, wenn das Wetter regnerisch ist, in der Mitte des Kirchenschiffs. Man singt dazu ein paar Lieder, wie sie in den Prozessionsordnungen enthalten sind. Und wenn der Tanz zu Ende ist, reicht man im Kapitelsaal einen Trunk von rotem und weißem Wein.‘ Genaueres über diesen Osterbrauch hören wir aus der Kathedrale von Auxerre. Dort findet der Tanz, verbunden mit einem sakralen Ballspiel, im Chor der Bischofskirche statt, und zwar, wie ausdrücklich bemerkt wird, auf dem ‚Labyrinth‘, das in Mosaikwerk den Fußboden zierte. Nach der Weise und dem Takt der Ostersequenz ‚Victimae paschali‘ schreiten Bischof und Kleriker in schöner Tanzordnung über die Figuren des Labyrinths und werfen sich einen Ball zu.“⁹ So wird im liturgischen Spiel die Freude am österlichen Leben dargestellt.

Spiel wäre ferner zu verstehen als *Zeilebration der Freiheit*. Dieser Aspekt wird nicht deshalb gewählt, weil Freiheit heute ein zentraler Begriff des menschlichen Selbstverständnisses ist. Wer in diesem Zusammenhang christlich argumentieren will, kann nicht das Pathos überhören, mit dem in den Briefen des Apostels Paulus die Freiheit des Christen betont wird: Freiheit vom Gesetz (Gal 4, 5), von kleinlicher Kasuistik, ebenso Freiheit von Mächten und Gewalten (Kol 2, 15). „Damit wir frei seien, hat Christus uns frei gemacht“ (Gal 5, 1). „Wo der Geist des Herrn waltet, ist Freiheit“ (2 Kor 3, 15). Es ist jener Geist, der mit der Freiheit zugleich Frieden und Freude bringt.

Als innerstes Prinzip dieser Freiheit aber muß man die Liebe erkennen, jene jenseitige Kraft, die erfinderisch ist, die schöpferisch wirkt, die den Menschen der alltäglichen Welt enthebt. Will diese in Liebe begründete Freiheit dokumentiert, „dargestellt“, ja gefeiert sein, dann bietet sich das Spiel an. Kein Tanz in den Tuilerien, keine Verehrung der Göttin Vernunft, keine Orgie. Christliches Spiel geht andere Wege, weiß andere Äußerungen, kennt andere Ekstasen: die Verhaltenheit in der Freude und das Glück, das ohne Worte spielt und tanzt.

Mit diesen beiden Begriffen wird die christologische Grundaussage spirituell „umgesetzt“. Spiel ist für den Christen Demonstration der Freude am Dasein und Zelebration der Freiheit.

Ist mit diesen beiden Aussagen das Urphänomen Spiel ganz in den Blick gekommen? Liegt die Heiterkeit des Spiels nicht im Schlagschatten des Ernstes? Dieser Realität wird der eschatologische Aspekt des christlichen Spiels gerecht. Er ordnet die Gegenwärtigkeit des Spiels in die Endzeitlichkeit ein. Spiel wird damit zu einer *Antizipation des Endgültigen*.

Allzuoft werden, wie die Erfahrung zeigt, die Spiele des Christen gestört und zerstört. Auch gelingt dem Gläubigen nicht immer diese leichtfüßige Enthobenheit aus einer Welt, in der es Raum und Zeit gibt, in der sich die Endlichkeit immer wieder ohne Schonung aufdrängt. Das paulinische „Als ob“ (1 Kor 7, 29–32) ist nur mit Mühe zu verwirklichen. So wird das (selten gelingende) Spiel zum „Vorspiel“, zur Antizipation des Endgültigen. Den durchgängig offenkundigen und auch geäußerten Spielcharakter des christlichen Lebens verdunkelt immer wieder persönliche Schuld und die bedrückende Endlichkeit des Lebens; die österliche Grundstimmung des Christen bricht nur hie und da durch¹⁰. Dann aber wird in Erwartung des Kommenden, als Unterpfand der Vollendung, als Vorspiel des einen großen und endlosen Spiels gespielt. Das „Spiel ohne Grenzen“ steht noch aus.

Würde dieser Aspekt nicht bedacht, dann entartete das christliche Leben in Albernheit; die Balance zwischen Ernst und Heiterkeit ginge verloren. So jedoch bleibt der Christ auf dieser Erde, ist solidarisch mit allen und erwartet in unzerstörbarer Hoffnung, die sich auch und gerade im Spiel artikuliert, die letzte Vollendung für sich und alle.

Das Leben ist ein Spiel

Welche konkreten Konsequenzen ergeben sich aus diesen Überlegungen? Die eine wäre sicher, daß man – nach der Ehrenrettung der Vokabel „Spiel“ – versuchte, das christliche Leben unter dem Begriff „Spiel“ zu verstehen. Dieses Wort ist ein Gegen-Wort zur modernen Leistung wie zu einem mürrischen Aszетismus. Gewiß wird mit diesem Begriff das christliche Leben nicht in seiner Ganzheit beschrieben; aber er deutet den einen Pol der Spannung an, in der christliches Leben in Ernst und Heiterkeit gelebt sein will. Man kann Roger Schutz, dem Prior von Taizé, nur zustimmen, wenn er sagt: „Wir westlichen Menschen haben durch unsere Erziehung und durch das Erbe unserer Vorfahren gelernt, uns selbst zu beherrschen. Wir haben das Spontane, die Ursprünglichkeit, die Freude am Spiel verlernt. Wir können nicht mehr spielen. Wir können nur noch Geld verdienen; ausruhen, um für die Arbeit frisch zu sein. Welche

Auffassung des Lebens! Bei den südlichen Menschen ist es ganz anders. Man gibt sich dem großen Spiel hin, das unser Leben ist, und man kann lachen, weinen.“¹¹

Damit deutet er die österliche Grundstimmung christlicher Existenz an, die mehr gesucht, mehr entwickelt und mehr gelebt sein will. Nicht finsterer Büsser, nicht „Krieger“ („Das Leben ist ein Kampf“), nicht gleichgültiger Dandy darf der Christ sein. Nur als der ernst-heitere Souverän kann er würdig Zeugnis von der froh-machenden Botschaft geben. Aus einem solchermaßen ausbalancierten Verständnis christlichen Lebens wird es dann möglich sein, die Liturgie als spielerischen Vollzug der feiernden Gemeinde zu begreifen¹².

Mit Recht läßt sich vermuten und zugleich hoffen, daß wir dort, wo wir nach dem Spiel greifen, zugleich ein ganzes Bündel anderer menschlicher Wirklichkeiten erfassen – Fest, Feier, Tanz, Kommunikation, Mitmenschlichkeit, Solidarität, Glück und Freude. Sie scheinen mit dem Spiel unlösbar verbunden. Gelänge dem modernen Christen dieser „Griff“ in die Fülle des Menschenlebens, dann gewänne sein Christentum ein größeres Maß an Humanität, an Charme und Faszination für andere; sein Glaube gewänne durch je neues spielerisches Tun aber auch an Sicherheit. Das Spiel würde zur Didaktik des Glaubens.

ANMERKUNGEN

¹ Diesem Vorgang ging eine Vortragsreihe der Bayerischen Akademie der schönen Künste nach: *Der Mensch und das Spiel in der verplanten Welt* (München 1976).

² Der Einfluß H. Rahners auf H. Cox ist nicht zu übersehen. Moderne amerikanische „Theologen des Spiels“ (S. Keen, D. L. Miller) scheinen ihn allerdings nicht mehr zu kennen.

³ J. B. Metz hat sich mit dieser Problematik befaßt: *Erlösung und Emanzipation*, in dieser Zschr. 191 (1973) 171–184.

⁴ H. Kutzner geht in seiner umfangreichen und präzisen Untersuchung „Erfahrung und Begriff des Spiels“ (Bonn 1975) von der „Undefinierbarkeit des Spiels“ aus und ordnet die verschiedenen Spielbegriffe verschiedenen Handlungs- und Gesellschaftsformen zu. Er kommt zu Zusammenhängen wie *Neurose – Spiel – System*.

⁵ Vgl. *Theorien des Spiels*, hrsg. v. H. Scheuerl (Weinheim 1975); A. Flitner, *Spielen – Lernen* (München 1972); I. Heidemann, *Der Begriff des Spiels und das ästhetische Weltbild in der Philosophie der Gegenwart* (Berlin 1968).

⁶ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1960) 100, 103; ebenso D. Kamper, *Das Spiel als Metapher des Lebens*, in: *Der Mensch und das Spiel in einer verplanten Welt*, 134.

⁷ A. Flitner, a. a. O. 23.

⁸ J. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung* (München 1973) 25, 38 u. ö.

⁹ H. Rahner, *Der spielende Mensch* (Zürich 1949) 81 f.

¹⁰ Das Problem „Das Kreuz und das Spiel“ bedenkt: G. M. Martin, *Spiel in der Bibel – Kreuz im Spiel*, in: *Der evangelische Erzieher* 27 (1975) 21–30.

¹¹ Suchen – Warten – Wagen. Auf dem Weg zum Konzil der Jugend: Taizé (Graz 1973) 96.

¹² Dabei wäre vor allem auf Romano Guardini „Vom Geist der Liturgie“ (1918, Freiburg 1953) hinzuweisen. Vgl. auch: K. F. Müller, *Angst vor Dionysos? Zur Frage nach der theologischen Relevanz des Spiels*, in: *Luth. Monatshefte* 13 (1974) 200–201.