

Die Eigenart des christlichen Sacrum im Lichte seiner schöpfungstheologisch-heilsrealistischen Grundlegung

Von Johannes Nebel FSO, Bregenz

Die Rede vom Heiligen kann für den Bereich des christlichen Glaubens nach zwei Seiten hin entfaltet werden: zum einen nach der moralisch-geistlichen, die, auch wenn an objektive Maßstäbe gebunden, wesentlich eine personal-subjektive ist, zum anderen aber nach jener Heiligkeit, die in sich selbst objektiv besteht und alle religiösen Wirklichkeiten des katholischen Glaubens, besonders die Liturgie, umkleidet. Diese letztere Dimension der Heiligkeit, um die es in den folgenden Ausführungen gehen soll, ist im Rahmen der neueren Entwicklung der Theologie nicht undiskutiert, zugleich aber wird sie sehr aktuell angesichts der wachsenden Infragestellung christlicher Werte, der zunehmenden Verunglimpfung christlicher Glaubensinhalte, der Konfrontation mit anderen und neuen Ausdrucksformen des Heiligen in einer immer multireligiöseren Gesellschaft und angesichts neuer religiöser bzw. parareligiöser Bewegungen.¹ Vor nicht allzu langer Zeit gab ein Liturgiewissenschaftler zu, dass die Frage nach dem Sacrum in den systematischen Darstellungen der Liturgik der letzten Jahrzehnte praktisch ausgeklammert worden ist² – nicht zuletzt aus einer theologischen Vereinseitigung, in der behauptet wurde, mit der Menschwerdung Jesu Christi sei jede vorchristliche und heidnische und damit überhaupt jegliche Sakralität (oder Profanität) grundlegend überwunden.³

Die Armut des derzeitigen Glaubensbewusstseins vieler Christen im Hinblick auf das Heilige hat ihre Wurzeln auch in der Glaubensverkündigung der letzten Jahrzehnte, die einen Schwerpunkt darauf gelegt hat, Gottes Taten in einem heilsgeschichtlichen Ansatz darzulegen. So erhellend und bedeutend diese Ausrichtung ist, so sehr muss aber auch klargestellt werden, dass hinter den Taten Gottes sein Sein steht. Auch wenn man freilich bei Gott Sein und Handeln nicht als zwei unterschiedene und getrennte Dinge betrachten darf, kann menschliches gläubiges Denken über Gott nicht daran vorbei, im Sein Gottes das weitaus Erhabenere zu sehen im Vergleich zu seinem heilsgeschichtlichen Handeln. Denn das Heilshandeln Gottes bemisst sich nach dem Maß der Schöpfung, die begrenzt und endlich ist; Gott in seinem Sein und Wesen aber ist unbegrenzt und ewig. Wenn man daher ein Gottesbild vermittelt, das sich auf eine Darstellung des Wirkens Gottes in der Heilsgeschichte beschränkt, verkürzt man die Wahrheit von Gott grundlegend.

Die Versuche über das Sacrum erreichen mittlerweile eine solche Vielfalt, dass es schwierig ist, sich in dem labyrinthischen Wald an Ansatz- und Denkmöglichkeiten noch

¹ Vgl. hierzu TERRIN, A.N., *Il rito tra razionale e irrazionale nella nuova religiosità*, in: DERS. (Hrsg.), *Nuove ritualità e irrazionale. Come far rivivere il «mistero liturgico»*, *Caro salutis cardo* – contributi 9, Padova 1993.

² Vgl. MAGGIANI, S., *Teologia e sacro. Per una sintattica del sacro nella liturgia*, in: Dotolo, C. (Hrsg.), *Teologia e sacro. Prospettive a confronto*, Roma 1995, 77–119, hier 104.

³ In diese Richtung weist z. B. K. HEMMERLE mit der Bemerkung: »Sakralität und Profanität werden christlich dasselbe« (Art. »Heilige, Das – II. Die Frage nach dem Heiligen«, in: *Sacramentum Mundi*, Bd. 2, Freiburg 1968, 581).

einen Überblick zu erhalten.⁴ Doch diese neueren Denkversuche dringen nicht wirklich in die theologischen Disziplinen ein; sie gelten als Randaspekte, und sie müssen auch so gelten, weil sie oft von theologischen Randaspekten ihren Ausgang nehmen, nicht aber vom Zentrum der katholischen Theologie her.⁵ Dazu seien an dieser Stelle zwei charakteristische Beiträge herausgegriffen. Der eine stammt von dem italienischen Theologen Severino Dianich und ist in einer christlichen Anthropologie beheimatet.⁶ Das dort enthaltene Konzept des Sacrum ist Ergebnis eines auf die personale Begegnung reduzierten Gottesbezuges und Gottesbildes, in welchem das innere Sein Gottes nicht mehr ins Gewicht fällt. Im Christentum werde das Sacrum ganz in das moralisch zu verstehende Sanctum überführt. Darin falle jegliche Unterscheidung zwischen dem Sakralen und Profanen weg; übrig bleibe ein im Sinne des Sanctum gedeutetes Sacrum, welches sich einerseits in einem utilitaristisch zu wertenden Weltendienst, andererseits in der sich durch spielerische Gratuität auszeichnenden liturgischen Ritualität ausdrücke. Ein anderer Versuch stammt von Jean Corbon und ist in der Mysterientheologie beheimatet.⁷ Gemäß seinem grundlegenden liturgietheologischen Denken⁸ versucht Corbon, das Sacrum aus der göttlichen Heilsökonomie zu verstehen. Auch dieser Ansatz läuft auf eine personalistische Identifizierung von Sacrum und Sanctum hinaus,⁹ in welcher unklar bleibt, was mit dem Sacrum eigentlich gemeint ist: Es fällt geradezu mit Gott bzw. seinem theophanisch aufgefassten Heilshandeln zusammen.¹⁰ Der Grund, warum die Klärung des Begriffs des Sacrum in beiden Autoren zu kurz greift, liegt in einer Überbetonung des Handelns vor dem Sein, sowohl für den göttlichen als auch für den menschlichen Bereich. So kann auch die Unterscheidung von Natur und Gnade (bzw. von Schöpfung und Erlösung) nicht hinreichend zum Zuge kommen, die für die echte Verwurzelung jedweder Thematik im katholischen Glaubensgefüge unabdingbar bleibt.¹¹

⁴ Vgl. hierzu das Urteil von C. VALENZIANO: »Del labirinto non è possibile un panorama a giro d'orizzonte; per vederlo in tutto dovrei guardarlo dall'alto. Come dire che il sacro, fenomeno di «complessita labirintica» è da vedere con sguardo criticamente sincronico e interdisciplinare« (*Il razionale sulla idea del sacro e la sua relazione al divino*, in: Dotolo, op.cit., 15). Als Beitrag zu einer grundlegenden Bibliographie darf hier zunächst hingewiesen werden auf: RIES, J., *Il Sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Milano 21990. Es handelt sich dabei um eine ausgezeichnete religionswissenschaftliche Zusammenfassung, die als Einführung in das Gesamtproblem bestens geeignet ist und der der Verfasser dieser Studie manche Anregung verdankt. Darin findet sich weitere Literatur.

⁵ Vgl. hierzu z. B. HÄRING, B., *Das Heilige und das Gute*, Freiburg 1950, wo die Frage aus (im weitesten Sinne) moraltheologischem Gesichtspunkt mit Bezug zum Gebet beleuchtet ist, oder in neuester Zeit GRÜN, A., *Vom Schutz des Heiligen*, Münsterschwarzach 2001, wo ein therapeutisches Anliegen zum Ausgangspunkt genommen wird.

⁶ DIANICH, S., *Le metamorfosi del sacro in teologia*, in: Dotolo, op.cit., 55–75.

⁷ CORBON, J., *Le sens du sacré*, in: Carr, E. (Hrsg.), *Architettura e arti per la liturgia*, Studia Anselmiana 131, Analecta liturgica 23, Roma 2001, 25–44.

⁸ Vgl. CORBON, J., *Liturgie de source*, Paris 1980 (deutsch: *Liturgie aus dem Urquell*, Einsiedeln 1981).

⁹ Vgl. CORBON, *Le sens du sacré*, 39–41, wo der geheiligte Mensch, oder besser die zum Leib Christi geeinte Gemeinschaft der Heiligen als Ergebnis göttlicher Heilsökonomie auch zur aktuellen Theophanie und damit zum Sacrum erklärt wird.

¹⁰ Vgl. ebd., 31.

¹¹ Es ist weder möglich, den Unterschied zwischen Natur und Gnade dahingehend zu nivellieren, dass man die Gnade in das Naturhafte hinunter zieht (vgl. hierzu SCHEFFCZYK, L., *Die Heilsverwirklichung in der Gnade – Gnadenlehre*, Katholische Dogmatik, Bd. 6, Aachen 1998, 33), noch dass man die Überhobenheit der Gnade über die Natur bloß angesichts der Sünde behauptet (vgl. ebd., 58).

1. Die grundlegende terminologische Unterscheidung

Wie zentral diese Unterscheidung ist, kann gerade am Begriff des Heiligen klar gemacht werden, der, wie eingangs schon angedeutet, im moralischen oder spirituellen Sinne auf Personen angewandt, oder aber im Sinne einer objektiven Gegebenheit im Hinblick auf alles, was der religiösen Ebene des Glaubens angehört, gebraucht werden kann. Ganz in diesem Sinne kann man, wenn auch kaum etymologisch,¹² so aber doch vom christlichen Sprachgebrauch her, die lateinischen Wörter »sanctus« und »sacer« auseinanderhalten. So findet nämlich das Wort »sanctus« vorzugsweise Anwendung auf eine Person, sei es eine göttliche oder eine geschöpfliche, während »sacer«/»sacrum« eher für Gegebenheiten, Dinge und Handlungen gebraucht wird. Das Wort »sanctus« lässt sich für den Bereich des christlichen Glaubens nie von einer moralischen Dimension lösen, auch wenn es nicht im bloß Moralischen aufgeht. Das Wort »sacer«/»sacrum« dagegen hat weder mit Ethik und Moral, ja überhaupt mit der subjektiven Disposition eines Menschen zu tun, noch kann es als Eigenschaft Gottes behauptet werden. Das Wort »sanctus« hat seinen semantischen Ort dagegen nicht nur im Sprechen von Gott, sondern auch in der personalen Begegnung zwischen Gott und Mensch: Kraft göttlicher Gnadenökonomie kann der Mensch »sanctus« werden. Insofern ist »sanctus« eher der Handlungsebene zuzuweisen; sein Gegenstück ist die Wirklichkeit des Bösen und der Sünde. »Sacer« bzw. »sacrum« dagegen hat seinen semantischen Ort in dem allem Handeln zugrunde liegenden Sein, worin sich Gott und Kreatur unterscheiden; sein Widerpart ist nicht das Böse, sondern das Profane. Dass es hier zwischen beidem subtile Wechselverhältnisse gibt, soll nicht abgestritten werden; doch die begriffslogische Unterscheidung kann dadurch nicht vereitelt werden. In diesem Sinne ist »sanctus« eher auf gnadentheologischer, »sacer«/»sacrum« jedoch vornehmlich auf schöpfungstheologischer Begriffsebene beheimatet.

Das Sacrum ist vom Wort her sowohl als Akjektiv als auch als Substantiv möglich. Man kann sagen, dies oder jenes sei »heilig« im Sinne von »sakral«. Doch was damit gemeint ist, verweist auf das Sacrum als Substantiv. Daher muss darauf das Hauptaugenmerk liegen. Wir haben eben gesagt, dass das Heilige im Sinne von »sanctus« immer an die Person gebunden bleibt, von der es ausgesagt wird. Das Sacrum dagegen kann selbst begrifflich nicht personalisiert werden, auch wenn es christlich gedacht im Horizont des personalen Gottesbezuges steht. Als Substantiv bleibt es daher grammatikalisch immer ein Neutrum und kann folglich auch nicht mit Gott identisch sein.¹³

2. Das Sacrum in formaler Hinsicht

Nachdem die Unterscheidung von »sacer« und »sanctus« im Sinne des Unterschiedes zwischen Schöpfungs- und Gnadenordnung den Ausgangspunkt unserer

¹² RIES (op.cit., 155-161), zeigt auf, wie beide Wörter, »sacer« und »sanctus«, auf je eigene Weise auf das Wort »sancire« zurückgehen. Interessanterweise wird aber »sanctus« offenbar vornehmlich auf Personen bezogen, und zwar »verso un'accezione morale« (ebd., 159), was immerhin in die Richtung des in dieser Abhandlung Intendierten weist.

¹³ Vgl. PIEPER, J., »Entsakralisierung?«, Zürich 1970, 19. Deshalb ist es auch unrichtig oder zumindest ungenau, einen Gegensatz zwischen Hierophanie und Theophanie herzustellen, wie CORBON (*Le sens du sacré*, 31) dies tut.

Argumentation bildet, kann nun etwas vorgenommen werden, worin die hier vorgenommene Darstellung des christlichen Sacrum ebenfalls von bisherigen theologischen Versuchen abweicht, nämlich das Sacrum *formal zu definieren*. Diese Definition lautet: Das Sacrum ist die für das menschliche Geschöpf erfahrbare Qualität des unendlichen Unterschiedes zwischen der Göttlichkeit Gottes und der Geschöpflichkeit der Welt.¹⁴ Durch diese begriffliche Eingrenzung wird alles Kraftschenkende und Lebenerfüllende, wie immer es mit der Vorstellung vom Heiligen verbunden sein mag, aus dem Begriff des Sacrum ausgeklammert und folglich jener Begriffsebene zugewiesen, der auch der Terminus »sanctus« angehört. Keineswegs jedoch fällt das Kraftgeladene und das Lebenerfüllte aus dem Begriff des Sacrum heraus. Das Ziel dieser Differenzierung liegt darin, zu einem Begriff des Sacrum zu gelangen, der sich sauber und klar auf schöpfungstheologischer Ebene ansiedelt, und zwar in Unterscheidung (nicht in Trennung!)¹⁵ von der gnadentheologischen Dimension. In diesem Sinne rückt in unserer Definition ein Grundzug des Sacrum in den Vordergrund, nämlich sein Bezug zur menschlichen *Erfahrung*.¹⁶ Das Sacrum ist dabei freilich nicht einfach identisch mit einer Gotteserfahrung als Vorgang, sondern es gehört zum Gegenstand der Gotteserfahrung. Das Sacrum ist aber auch nicht Gegenstand der Gotteserfahrung schlechthin (– dann wäre es ja doch mit Gott identisch –), sondern nur unter einer bestimmten Rücksicht: nämlich unter der Rücksicht des Unterschiedes zwischen Gott und Kreatur. Freilich ist diese Rücksicht die grundlegendste, die sich denken lässt.¹⁷

¹⁴ Ähnlich formuliert es HEMMERLE: »Das Achten auf das H[eilige] sucht ... jenen Raum oder jene Dimension, in denen dieser höchste Ursprung auf die ihm eigene, göttliche Weise aufzugehen und zu begegnen vermag« (a.a.O., 577f.).

¹⁵ Der grundlegende Einheitspunkt, der »Sacrum« und »Sanctum« zusammenführt, ist die Heiligkeit Gottes selbst, für die vor allem ausgesagt werden darf (1) die Unschuldigkeit, (2) im Hinblick auf das Handeln Gottes an den Geschöpfen die totale Identität von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (wie die göttliche Liebe als deren vollkommene Harmonie angesehen werden kann), (3) die völlige Erhabenheit Gottes über menschliches Erkenntnisvermögen. Während (1) und (2) in unserem Sinne auf die Ebene des »sanctum« gehören, ist (3) auf der Ebene des »sacrum« anzusiedeln; in Gott aber sind alle drei Gesichtspunkte totale untrennbare Einheit. – Wenn daher in Gott das zu Unterscheidende in Einheit zusammenläuft, dann muss dies analog auch für den Menschen gelten. Für das »sanctum« im Dienst des »sacrum« vgl. hierzu Andeutungen in Punkt 4.6., sowie Anm. 115; für die umgekehrte Richtung des »sacrum« im Dienst des »sanctum« vgl. den Textbezug von Anm. 121.

¹⁶ Unter der menschlichen Erfahrung ist nicht nur die Welt unserer Gefühle zu verstehen; vielmehr ist auch unser verstandesmäßiges Erkenntnisvermögen, unsere Intuitionen, ja überhaupt unsere menschliche Ganzheit eingeschlossen.

¹⁷ In diesem Sinne kann man auch das Anliegen von A. HÄUSSLING aufgreifen (*Religiöse Sprache und sakrale Symbole in einer säkularisierten Welt*, in: ders., *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische Studien zum Gottesdienst der Kirche*, hrsg. v. M. Klöckener, B. Kranemann und M. Merz, Münster 1997, 58–70), der angesichts der säkularisierten Kultur eine Reduktion auf die »Grundstrukturen, ohne die menschliche Existenz nicht möglich scheint« (ebd., 65), fordert. So leitet er anschaulich aus der Selbstüberberung des Kindes die Grundstruktur ab, dass der Mensch sich einer »unendlich viel größer[en], mächtiger[en], helfender[en]« (ebd.) Macht gegenüber sehe, was den Kyrie-Ruf verstehbar mache. – Nur darf man nicht bei dieser Reduktion stehen bleiben und die Armut an sakralem Ausdruck einfach hinnehmen oder herkömmliche sakrale Ausdrucksformen aufgeben, weil sie im Leben des heutigen Menschen nicht mehr verwurzelt seien und folglich dem Glauben nicht mehr dienen könnten (vgl. ebd., 66). Im Hintergrund steht bei HÄUSSLING ein Bekenntnis zur »anthropologischen Wende« der Theologie des 20. Jh., die von ihm aber einseitig positiv rezipiert wird (ebd., 59f.). Diese führte zu einer (von HÄUSSLING bejahten) Existentialisierung der Glaubenshaltung, welche selbst aber an der von Häußling konstatierten Verarmung der Sakralwelt vielleicht mehr schuld ist als die säkularisierte Kultur im allgemeinen.

Streng schöpfungstheologisch gesehen, ist das Sacrum also eine Erfahrungsqualität. Dabei stellen sich freilich sofort Fragen: (1) Was wird hier mit »Erfahrungsqualität« gemeint?; (2) woran konkret soll der Mensch diese Erfahrung machen? Die Beantwortung der zweiten Frage wollen wir zunächst zurückstellen, um uns der ersten Frage zuzuwenden. Unser ganzes Leben ist erfüllt von verschiedenen Erfahrungsqualitäten. Zum Beispiel kann man in Realitäten wie Festlichkeit, Feierlichkeit, Heiterkeit, Ernst, Hektik, Idylle, Geborgenheit, Gemütlichkeit und manchem anderen solche Erfahrungsqualitäten erkennen, wie wir im täglichen Leben mit ihnen konfrontiert sind. Die genannten Dinge haben gemeinsam, dass sie nicht der Erfahrungsvorgang selbst sind, aber auch nicht einfach mit dem Objekt der Erfahrung identisch, sondern irgendwie eine dazwischen liegende Realität darstellen, die zwar von unserem subjektiven Vermögen gefärbt und bedingt sein kann, aber diesem doch grundlegend objektiv vorgegeben ist.¹⁸

Eines der genannten Beispiele eignet sich in besonderem Maße, um das Gemeinte zu veranschaulichen, nämlich die Geborgenheit als Erfahrungsqualität der Kinder im Hinblick auf ihre Eltern in einem gesunden Familienleben. Es handelt sich dabei weder um den Akt der Erfahrung, noch um die Elternerfahrung schlechthin, sondern nur unter einer bestimmten (wenn auch der grundlegendsten) Rücksicht. Daher findet sie im Verhältnis Gott-Mensch eine Entsprechung: Sofern die familiäre Geborgenheit ihre Grundlage vornehmlich darin hat, was die Eltern für ihre Kinder täglich *tun*, ist die Entsprechung im Gott-Mensch-Verhältnis eher auf der Ebene des »Sanctum« zu suchen, also im Wechselverhältnis zwischen dem heiligen und gnädigen Gott und der Unschuld oder Sündigkeit oder Erlöstheit des Menschen. Doch im Hinblick auf das, was die Eltern für ihre Kinder einfachhin *sind* (unbeschadet der Tatsache, dass diese mit dem »Ur-Vertrauen« korrespondierende Seins-Ebene durch das Handeln aufgebaut wird bzw. verdunkelt werden kann), findet die familiäre Geborgenheitserfahrung im Gottesverhältnis ihre Entsprechung auf der Ebene des »Sacrum«: Gott wird hier als der letzte Urgrund aller Ordnung und Geborgenheit erfahren, geht es doch beim Sacrum gerade um jenen gewaltigen Unterschied zwischen Gott und Schöpfung, der aller Zuwendung Gottes, aller Offenbarung und Begnadung seinsmäßig zugrunde liegt. Daher handelt es sich in diesem Vergleich auch nur um eine Entsprechung, weil der Unterschied zwischen Gott und Geschöpf ein wesentlich anderer ist als der zwischen Eltern und Kindern.

Das Heilige im Sinne des Sacrum hat daher als theologische Grundlage die katholische Lehre von der *Analogia entis*, deren wichtigste Lehrformel besagt, dass jeder Ähnlichkeit zwischen Kreatur und Gott eine noch größere Unähnlichkeit ent-

¹⁸ Der hier intendierte Begriff der »Erfahrungsqualität« ist daher engstens verwandt zu GUARDINI's Begriff des »Phänomens«; vgl. hierzu GUARDINI, R., *Religion und Offenbarung*, Mainz ²1990, 19: Der Begriff des »Phänomens« klärt sich »in seiner ursprünglichen Bedeutung: für das, was »phainetai«, erscheint. Damit ist zunächst gesagt, daß da etwas »erscheint«, sichtbar und in seinem Sinn verständlich wird. Daß »etwas« erscheint; das Sich-Darbietende also kein Phantom, sondern das Deutlichwerden von Wesenhaftem ist. Daß es »aus sich« heraus hertritt und so dem Sehenden gegenüber unabhängig ist. Alle Versuche, diese Objektivität wegzuschaffen, scheitern am unmittelbaren Einspruch des Bewußtseins.«

spricht.¹⁹ Gott ist also nicht total anders als die Schöpfung, aber er ist total erhaben über jede Ähnlichkeit zur Schöpfung. In der *via eminentiae* muss man von Gott sagen, dass die ihm zugesprochenen Eigenschaften unsagbar über den entsprechenden menschlichen Eigenschaften stehen.²⁰

3. Das Sacrum in inhaltlicher Hinsicht

3.1. Das Sacrum gemäß den Erkenntnissen Rudolf Ottos

Nach dieser formalen Begriffsbestimmung des Sacrum darf nun übergegangen werden zu seiner inhaltlichen Klärung. Hierfür sind die Erkenntnisse des lutherischen Theologen und Religionswissenschaftlers Rudolf Otto über das Heilige von Bedeutung.²¹ Otto setzt an bei der rationalen und, wie er das nennt, irrationalen Komponente der Religion. Sofern eine Religion zu einem begrifflichen Ausdruck ihrer Lehre gelangt, sei sie rational. Dies sei vor allem im Christentum in einem Höchstmaß realisiert. Dabei dürfe man aber nicht vergessen, dass der wirkliche Gehalt der Religion weit über die rationale Einfassbarkeit hinausgehe.²²

¹⁹ »Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda« (IV. Laterankonzil; DH 806). Vgl. hierzu auch SCHEFFCZYK, L., *Der Gott der Offenbarung – Gotteslehre*, Katholische Dogmatik Bd. 2, Aachen 1996, 44–49; v.a. 48.

²⁰ Hier liegt die »negative Theologie« zugrunde, in welcher die Unsagbarkeit Gottes betont wird. Sie ist bereits vorgebildet im Alten (Ex 20,21; Jes 55,8f.) und im Neuen Testament (1 Tim 6,16) und kommt zur Entfaltung v.a. in »*Contra Eunomium*« des hl. GREGOR V. NYSSA, in den fünf Homilien »*De incomprehensibili*« des hl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, in »*De divinis nominibus*« des PSEUDO-DIONYSIUS und dem »*Periphyseon*« des JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, sowie bei THOMAS V. AQUIN (zB. *Quaest. disp. de potentia Dei* 7,5 ad 14; S.th. I q. 12 art. 1).

²¹ OTTO, R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau ⁵1920. Er selbst war nicht nur Indiologe und ein Kenner der christlichen und außerchristlichen Mystik, sondern auch persönlich spirituell veranlagt, so dass er sich selbst einmal als »protestantischen Benediktiner« bezeichnet hat. Er hatte also eine spirituelle, eine religionswissenschaftliche und eine theologisch-philosophische Grundlage. Doch gerade im Letztgenannten, in der Theologie, zeigt OTTO aus katholischer Perspektive Grenzen und Mängel, da er von Luther, Kant und von der liberalen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts abhängig ist. Trotz dieser Vorgaben bleibt aber bewundernswert, mit welcher Zielstrebigkeit er seinen eigenen Denkweg sucht und sich somit stellenweise auch deutlich von anderen Denkern absetzen kann. Wenn das Bild, das OTTO vom Sacrum zeichnet, auch facettenreich ist, gelingt ihm aber doch nicht eine angemessene Wertung der Kreatur gegenüber Gott, in dem Sinne, dass die Kreatur buchstäblich »in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem, was über aller Kreatur ist« (ebd., 10), so dass sogar für das Neue Testament festgehalten wird, dass der »Unwert des Profanen ihm [= Gott] gegenüber nicht verflaut sondern gesteigert« (ebd., 71) sei. Hier zeigt sich OTTO als ein geistiger Sohn Luthers und des Protestantismus mit seiner Unterbewertung der über die Sünde hinaus bestehenden und in der Inkarnation neu geheiligten Güte der Schöpfung. Daher können die hier zitierten Aussagen nicht in einem theologischen Sinne überzeugen, bleiben aber dennoch auf religionspsychologischer Ebene von einer relativen Bedeutung, als Reflex der negativen Theologie und des Grundsatzes der *Analogia entis*. – Vgl. als Einführung zum Denken Rudolf OTTOs auch RIES, op.cit., 37–40.

²² Dies nennt OTTO, dem hier die Ausgewogenheit der katholischen Denkweise fehlt, »irrational«, so dass der Eindruck entsteht, als sei die irrationale Komponente nur ein Gegenstück zur rationalen, also auf derselben Ebene befindlich (vgl. hierzu die Kritik von GUARDINI, op.cit., 22, Anm. 1). Dies aber will OTTO keineswegs sagen. Vielmehr ist für ihn das Irrationale genau das, was weit höher stehe als das Rationale, ja zum Eigentlichen der Religion überhaupt führe. Gegenüber dem Denken OTTOs hat die katholische Theologie den Vorzug, nicht in dieses ungenügende Begriffspaar fallen zu müssen.

Dies will er im Bereich des Heiligen zeigen. Dabei kommt er zu der Erkenntnis, dass all jenes, worin das Heilige an Ethik und Moral gebunden bleibt, die rationale Komponente ausmache. Otto zielt daher auf »das Heilige *minus* seines sittlichen Momentes«²³ ab. Somit deckt sich seine Unterscheidung mit der hier vorgenommenen Differenzierung zwischen Sacrum und Sanctum. Dieses außermoralische Heilige, das Sacrum, bezeichnet Otto mit dem christlich zu vermeidenden Begriff des »Numinosum«,²⁴ womit etwa die Gegebenheit des Göttlichen für die religiöse Erfahrung des Menschen gemeint ist. Diese Erfahrung kann aus keiner anderen Art menschlicher Erfahrung abgeleitet werden.²⁵ Otto will nun das Sacrum untersuchen, indem er die religiöse Erfahrung des Menschen religionspsychologisch analysiert. Dies kann man in acht Haupt Gesichtspunkten zusammenfassen:

1) Das religiöse Urgefühl bezeichnet Otto als »*Kreaturgefühl*«.²⁶ Dabei geht es aber nicht um das Gefühl, selbst geschaffen zu sein, was auf die Existenz eines Schöpfers schließen könnte – eine für Otto zu rationale Vorstellung. Es geht vielmehr um das Gefühl, kleine Kreatur zu *sein*, gegenüber einem »numen praesens«,²⁷ einem als gegenwärtig erfahrenen göttlichen Walten, das unendlich viel größer ist. Daher bleibt dieses Kreaturgefühl nur ein Begleitgefühl. Die eigentliche Empfindung gilt hier der Präsenz des göttlichen Wesens, der Realität einer Anwesenheit von etwas unsagbar Übermächtigem.²⁸

2) Das Heilige wird erfahren als *Mysterium tremendum*.²⁹ Mit dem »tremendum«, dem Otto sich zunächst zuwendet, ist eine heilige religiöse Scheu gemeint, englisch »awe«, die sich auf der Grundlage »eines ersten Sich-Erregens und Witterns des My-

²³ OTTO, op.cit., 6 [Hervorhebung im Original].

²⁴ Diese Wortbildung folgt dem lateinischen Wort »numen«, was soviel bedeutet wie »göttliches Walten« oder einfach »Gottheit«; vgl. ebd., 7. Dies muss zusammen gesehen werden mit OTTOs religionspsychologisch ausgerichteten Denken, das ihn dazu verleitet, nicht genügend zwischen nichtchristlichen Gottheiten und dem wahren Gott zu unterscheiden. Die Erfahrung des Heiligen ist bei OTTO in allen Religionen grundlegend dieselbe, auch wenn es eine Entwicklung von der primitiven zu der durch Vernunft und Ethik rationalisierten Erfahrung gebe. Das Christentum erscheint dabei nur als Spitze einer Entwicklung, nicht aber als etwas grundlegend Neues und Anderes im Vergleich zu anderen Religionen. Daher ist auch der Begriff des »Numinosum« zu ungenau; er erreicht den von den Christen angebeteten lebendigen Gott nicht. In Wahrheit ist es doch der Gott der Offenbarung, der Gott, der sich uns zu erkennen gab und gibt, an dem wir das Sacrum miterfahren. Das authentische christliche Sacrum kann nur eine Begleiterfahrung am Gott der Offenbarung sein, nicht aber ein unabhängig von der konkreten Offenbarung in sich stehender Grund direkter Gotteserfahrung.

²⁵ Dies radikalisiert OTTO dahingehend, dass das »Numinosum« für ihn, kantianisch ausgedrückt, eine »Kategorie a priori« (vgl. ebd., 134–139; 161–168) ist, also eine ganz eigene und eigenständige Verfasstheit des menschlichen Geistes. Dieser Apriorismus verschärft noch einmal die in der vorausgehenden Anmerkung geübte Kritik am Begriff des »Numinosum«, weil das Sacrum somit bei OTTO nur noch eine rein subjektive Kategorie ist (und daher allen Menschen unabhängig von ihrer Religion grundsätzlich gleich sein muss); vgl. auch hierzu die Kritik von GUARDINI, op.cit., 22, Anm. 1.

²⁶ Vgl. hierzu OTTO, op. cit., 8–12.

²⁷ Ebd., 11.

²⁸ OTTO führt hier das Wort Abrahams an: »Ich habe es nun einmal unternommen, mit Dir zu reden, obwohl ich Staub und Asche bin« (Gen 18,27); vgl. ebd., 10.

²⁹ Vgl. hierzu ebd., 13–21.

steriösen³⁰ einstellt. Diese religiöse Furcht führt zu einem »tiefst innerlichen Erzitern und Verstummen der Seele bis in ihre letzten Wurzeln hinein«. ³¹ Es geht um eine seelische Beklommenheit und durchdringende Ergriffenheit von etwas Unsagbarem.

3) Ein weiteres Moment des Sacrum ist das des Übermächtigen, lateinisch »*maiestas*«. ³² Diese charakterisiert Otto als »schlechthin durch Seinsfülle überlegen«, ³³ mächtig, gewaltig und herrlich.

4) Dazu gesellt sich das Moment des »*Energicum*«. ³⁴ Das Numinose wird hier erfahren als das Kraftvolle, Lebendige, das »rastlos und restlos Drängende, Tätige, Bezwingende«. ³⁵

5) Damit kann man sich dem vorhin zurückgestellten Moment des Mysteriösen, dem *Mysterium*, selbst zuwenden. ³⁶ Es geht hier um die Empfindung des Heiligen als des »Ganz anderen«, das völlig und in jeder Hinsicht aus der Sphäre des Vertrauten und Nachvollziehbaren herausfällt, das durch keine sonstige menschliche Lebenserfahrung abgedeckt oder erreicht werden kann und somit im menschlichen Geist nur ein stummes Staunen hervorruft.

6) Mit diesem Gedanken nähern wir uns einer weiteren Bestimmung des Sacrum als des »*Ungeheuren*«, ³⁷ dessen, wobei uns Menschen »nicht geheuer« ist. Gemeint ist das Unvergleichliche, auch Unheimliche, Unfassliche, alles menschliche Maß Übersteigende.

7) Das bisher zum Sacrum Gesagte wird grundlegend ergänzt und ausgewogen durch das Moment des »*Fascinosum*«, ³⁸ jenen Gehalt, der das Heilige zu etwas Faszinierendem und zu etwas Anziehendem, ja Begehrens- und Erstrebenswertem macht. Doch das Heilige wird vom religiösen Menschen nicht nur begehrt, weil er Hilfe erwartet, sondern vor allem um seiner selbst willen. ³⁹

8) Eine letzte Beschreibung des Heiligen liegt in dem Begriff des »*Augustum*«, des »Erhabenen«. ⁴⁰ Während das Moment des »*Fascinosum*« sich auf den beseligenden Wert für den religiösen Menschen bezieht, wird im »*Augustum*« der zu re-

³⁰ Ebd., 17 (der gramm. Kasus wurde geändert).

³¹ Ebd., 19.

³² Vgl. hierzu ebd., 22–25.

³³ Vgl. ebd., 23.

³⁴ Vgl. hierzu ebd., 25–27.

³⁵ Ebd., 26 [gramm. Kasus wurde geändert]. Biblisch ausgedrückt, geht es um den »eifersüchtigen Gott« (vgl. ebd., 93f.); und insofern auch um den »Zorn Gottes« (Röm 1,18), als damit nicht nur, ethisch-rational, die Bestrafung der Ungerechtigkeit gemeint ist, sondern auch die alles Rationale weit übersteigende unsagbare und unfehlbare Energie des göttlichen Willens im Hintergrund mitschwingt (vgl. ebd., 104f.).

³⁶ Vgl. hierzu ebd., 28–34.

³⁷ Vgl. hierzu ebd., 49–51.

³⁸ Vgl. hierzu ebd., 39–49.

³⁹ Vgl. ebd., 41; im religiösen Menschen regt sich »in mannigfaltigster Form und Erscheinung ... ein seltsam mächtiger Trieb nach einem Gut, das nur die Religion kennt ..., von dem das Gemüt weiß in suchender Ahnung und das es erkennt hinter dunklen und unzulänglichen Ausdruckssymbolen« (ebd., 45). Als mögliche biblische Belege vgl. zB. Ps 48,3; Ps 84,11; 1 Kor 2,9.

⁴⁰ Vgl. hierzu ebd., 63–73.

spektierende absolute Wert des Sacrum *in sich* angesprochen.⁴¹ Es geht um den unwillkürlichen Reflex eines Abstandes, der die irdische Kreatur von dem »Augustum« des Heiligen trennt.

Wenn wir dies nun christlich auswerten wollen, geht es um die Erfahrung der unendlichen Größe und ewigen Schönheit, der ehrfurchtsgebietenden Hoheit und unnahbaren Geheimnishaftigkeit, der absoluten Geltung und Werthaftigkeit des heiligen Gottes in seiner unfehlbaren Allmacht, unerforschlichen Weisheit und allwissenden Allgegenwart. Dies aber kann nur eine Begleiterfahrung an dem sich dem Menschen personal zuwendenden Gott sein. Was daher bei Otto zu kurz kommt, ist die Einbettung des Sacrum in das personale Verhältnis zu Gott. Wenn man dies mit Hilfe der *Analogia entis* hinzudenkt, so ist Gottes Personalität dem Menschen im Sinne der *via positiva* gewissermaßen zugänglich, um aber im Sinne der *via negativa* wegen ihrer Andersartigkeit verdunkelt zu sein. Dies jedoch steht im Horizont der *via eminentiae*, also der Erfahrung einer menschliche Personalität unerhört und herrlich überbietenden ewigen Personalität Gottes in seiner unendlichen Liebe. Da gerade die *via negativa* den Menschen zum Weg des Überstieges herausfordert, ist das Sacrum die Erfahrung der »erschreckend« unergründlichen und daher »verdunkelten« Personalität Gottes, freilich im Horizont personaler Gottesbegegnung. Insofern macht auch das christliche Sacrum den Eindruck des »Unpersönlichen« und rechtfertigt von daher nochmals, ein grammatisches Neutrum zu bleiben, jedoch ohne dass deshalb das Gottesverhältnis unpersönlich wäre.⁴²

3.2. *Das Sacrum gemäß den Erkenntnissen Mircea Eliades*

Die Erkenntnisse Rudolf Ottos haben eine Weiterführung gefunden durch Mircea Eliade.⁴³ Er untersucht die Religionen in der Gesamtheit ihrer historischen Erscheinung und unterscheidet den religiös erfahrenden von jenem Menschen, der im Horizont der abendländischen Moderne ein säkularisiertes Weltbild entwickelt.⁴⁴ Eliade unterscheidet daher nicht nur zwischen einem sakralen und einem profanen Bereich. Grundlegend hängt es vielmehr von der Erfahrung des Menschen ab, ob die gesamte

⁴¹ Mit der Empfindung des absoluten Wertes des Sacrum verbindet sich im religiösen Menschen die Empfindung des Unwertes der Kreatur. Dazu führt OTTO das Zeugnis des Propheten Jesaja bei seiner Vision an, wo es heißt: »Weh mir, ich bin verloren. Denn ich bin ein Mann mit unreinen Lippen und lebe mitten in einem Volk mit unreinen Lippen, und meine Augen haben den König, den Herrn der Heere gesehen« (Jes 6,5). Dieses Wort »unrein« ist nicht nur ein Ausdruck persönlicher Sündenerkenntnis. Worauf es OTTO ankommt, ist vielmehr das Bewusstsein, dass man selbst gegenüber dem Sacrum profan ist; vgl. ebd., 63f. Vgl. hierzu auch die Erklärung der seinshafte Heiligkeit Gottes bei SCHEFFCZYK, *Gotteslehre*, 460f.

⁴² Wenn man das Sacrum im Rückgriff auf den weiter oben reflektierten Begriff der Geborgenheit ausdrücken will, so wäre es beschreibbar als die Erfahrung einer herausfordernd-lebendigen, den Menschen in seinen geschöpflichen Horizonten radikal ins Unendliche entbergenden ewigen Geborgenheit in Gott.

⁴³ Vgl. RIES, op.cit., 53–61.

⁴⁴ Vgl. hierzu auch RIES, J., *L' homo religiosus nell' opera di Eliade e la storia comparata delle religioni*, in: Arcella, L., Pisi, P., Scagno, R. (Hrsg.), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Milano 1998, 355–362.

Welt sakral oder profan begriffen wird.⁴⁵ Einer solchen Konzeption stimmt das heutige innerkirchliche Problembewusstsein nicht vorbehaltlos zu.⁴⁶ Doch hier geht es um eine Grundlage, auf dessen Basis erst die uns geläufige Unterscheidung zwischen einer sakralen und einer profanen Sphäre »innerhalb einer beide Glieder umfassenden Gemeinsamkeit«⁴⁷ ihre Berechtigung findet. Der Kern sakraler Weltauffassung liegt für Eliade in dem, was er »Hierophanie« nennt, also »Erscheinung des Heiligen«.⁴⁸ Damit aber das Sacrum für den Menschen offenkundig wird, braucht es das Symbol. Die Ur-Hierophanie besteht für Eliade in der schon von primitiven Kulturen gemachten Erfahrung der Größe des Himmels. Im Himmel, der sich über der Erde wölbt, erfuhr der Mensch seit jeher etwas vom Ewigen und Heiligen.⁴⁹ Aus dieser Grunderfahrung entwickelten sich dann in den verschiedenen Religionen die konkreteren Symbolwelten, in denen der Hierophanie ein ganz bestimmter Ort zugewiesen ist. Dieser Ort ist der Mittelpunkt der Welt.⁵⁰ Weil die Welt somit durch die Erscheinung des Heiligen einen Mittelpunkt hat, ist sie geordnet. Daher entsteht durch die Hierophanie aus dem Chaos der Kosmos.

4. Das Sacrum aus heilsgeschichtlicher Perspektive

4.1. Das Sacrum gemäß der ursprünglichen Schöpfungsordnung

4.1.1. Das Sacrum im ersten Schöpfungsbericht

Diese Vorstellung vom Heiligen soll nun mit den biblischen Schöpfungsberichten konfrontiert werden. Von der Erde heißt es im ersten Schöpfungsbericht, sie sei im Anfang von Gott geschaffen wie der Himmel, doch zunächst »wüst und leer«, und »Gottes Geist schwebte über dem Wasser« (Gen 1,2). Das Siebentagewerk der Schöpfung bedeutet, dass aus dem Chaos der Kosmos entsteht. Im Zentrum des Kosmos steht der Mensch, der nach dem Bild Gottes geschaffen wurde. Ihm wird die ganze Welt anvertraut. Somit ist gemäß dem ersten Schöpfungsbericht die der Welt von Gott eingestiftete Hierophanie nicht einfach eine sachhafte örtlich-zeitliche »res«, sondern der Mensch selbst.

Hierin leuchtet freilich ein grundlegender Unterschied zur allgemein-religiösen Konzeption des Heiligen gemäß Eliade auf. Der Mensch muss nämlich das Sacrum

⁴⁵ ELIADE kommt zu der Erkenntnis, »daß das *Heilige* und das *Profane* zwei Weisen des In-der-Welt-Seins bilden, zwei existentielle Situationen, die der Mensch im Laufe seiner Geschichte ausgebildet hat« (*Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957, 10 [Hervorhebungen im Original]). »Mit anderen Worten: für die Menschen, welche ein religiöses Erlebnis haben, kann die ganze Natur sich als kosmische Sakralität offenbaren. Der Kosmos in seiner Ganzheit wird dann zur Hierophanie« (ebd., 9).

⁴⁶ Vgl. PIEPER, op.cit., 17, wo eine solche Einheitsauffassung von vorneherein kategorisch abgelehnt wird.

⁴⁷ PIEPER, ebd.

⁴⁸ Vgl. ELIADE, op.cit., 8.

⁴⁹ Vgl. ELIADE, op.cit., 69; ähnlich aus anderer Perspektive bei GUARDINI, op.cit., 21f.

⁵⁰ Vgl. ELIADE, op.cit., 13: »In dem grenzenlosen homogenen Raum ohne Merkzeichen und Orientierungsmöglichkeit wird durch die Hierophanie ein absoluter ›fester Punkt‹, ein ›Zentrum‹ enthüllt.«

erfahren können. Wenn der Mensch selbst die Hierophanie ist, dann ist die Erfahrung des Heiligen zumindest bis zu einem gewissen Grade eine Selbsterfahrung. Der Mensch erfährt insofern das Heilige an sich selbst, als er sich der eigenen von der Empfängnis bis zum Tod unantastbaren Personwürde bewusst wird, in der er niemals völlig instrumentalisiert werden darf, so dass die Ehrfurcht, die er vor sich selbst hat, eines wesentlich höheren Grades ist als die Ehrfurcht, die er der ihn umgebenden Schöpfung schuldet. Insofern also ist der Mensch selbst im Zentrum des Kosmos; er ist Epiphonie des Heiligen, Hierophanie.⁵¹ Und doch darf man diese Wahrheit nicht absolut nehmen. Denn das vollkommene Bild Gottes, dessen Wesenszüge jeder Mensch trägt, ist Christus, das ewige Wort des Vaters. In ihm und auf ihn hin ist der Mensch geschaffen. Wenn der Mensch also in der Schöpfungsordnung als Hierophanie bezeichnet werden muss, so doch nur als eine *relative* Hierophanie, die auf die *absolute* Hierophanie in Jesus Christus hinweist: »Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf.«⁵²

4.1.2. Das Sacrum im zweiten Schöpfungsbericht

Weil nun der Mensch als Ebenbild Gottes nur relative Hierophanie ist, ist es notwendig, die Konzeption des Sacrum, die sich aus dem ersten Schöpfungsbericht ergibt, durch jene zu ergänzen, die der zweite Schöpfungsbericht mit der Erzählung vom Paradies und dem Sündenfall enthält. Demgemäß formt Gott den Menschen aus dem Ackerboden und setzt ihn in den Garten Eden, das Paradies. Dieser Garten ist, um in den Worten Eliades zu sprechen, der Kosmos. Um den Garten herum ist dagegen das Chaos, doch dieses ist für den Menschen noch gar nicht existent.⁵³ Deshalb darf der Garten als Sinnbild für seine ganze Welt vor dem Sündenfall genommen werden. Ausdrücklich heißt es, dass sich in der Mitte des Paradiesesgartens der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis von gut und böse befinden. Doch handelt es sich bei ihnen nicht um eine von dem sie umgebenden Garten abge sonderte Hierophanie, etwa im Sinne einer Weltachse.⁵⁴ Das hat das Paradies auch nicht nötig, weil es selbst in sich ganz »Hierophanie« ist. Gerade das Fehlen – besser: das Nicht-Bedürfen – einer eigenen sakralen Mitte, in der »die Durchbrechung der Ebenen«⁵⁵ zur Ober- und zur Unterwelt gegeben wäre, offenbart jenen Wesenszug des Paradieses, den die Theologie als »Urstand« bezeichnet. Die Zentralstellung der Bäume manifestiert freilich darin den Garten als strukturierten und geordneten

⁵¹ Vgl. hierzu LOTZ, J.B., *Die Grundbestimmungen des Seins*, Innsbruck-Wien 1988, 62–68; v. a. 64; 66f.

⁵² Vatikanum II, GS 22,1. Vgl. hierzu auch SÖDING, Th., Art. »Symbol – IV. Biblisch-theologisch«, in: LThK IX (2000), 1157f.

⁵³ Vgl. hierzu ELIADE: »Für den religiösen Menschen ist der Raum *nicht homogen*. Er weist Brüche und Risse auf; er enthält Teile, die von den übrigen qualitativ verschieden sind. (...) Es gibt also einen heiligen, d.h. »kraftgeladenen«, bedeutungsvollen Raum, und es gibt andere Raumbezirke, die nicht heilig und folglich ohne Struktur und Festigkeit, in einem Wort »amorph« sind. Diese Inhomogenität des Raumes erlebt der religiöse Mensch als einen Gegensatz zwischen dem heiligen – d.h. dem allein *wirklichen, wirklich* existierenden Raum – und allem übrigen, was ihn als formlose Weite umgibt« (op.cit., 13; vgl. auch ebd., 18).

⁵⁴ Zur Symbolik der »axis mundi« vgl. ebd., 22–26.

⁵⁵ Ebd., 18.

Kosmos; die Bäume bilden dabei gewissermaßen dessen personale Konzentrierung – v.a. der Baum der Erkenntnis,⁵⁶ indem an ihm die Freiheit und das Gottesverhältnis der ersten Menschen geprüft werden. Indem der Mensch berufen ist, dieser Prüfung standzuhalten, ist er diesem Mittelpunkt der beiden Bäume (und damit dem ganzen Paradies) nicht über-, sondern untergeordnet. Hier zeigt sich nun deutlich, dass die Hierophanie, die dem Menschen selbst zukommt, nur eine relative ist; er ist auf ein heiliges Absolutum hingeeordnet. Der Sündenfall bedeutet, dass sich der Mensch gegen das Sacrum des Paradieses vergeht. Die personale Deutung der beiden zentralen Bäume aber erschöpft sich nicht im Hinweis auf die Prüfung des Gottesverhältnisses; vielmehr stehen die Bäume gemäß dem inneren Glaubenssinn, mit dem die christliche Theologie sie betrachtet, für Jesus Christus. Der Baum der Erkenntnis symbolisiert in diesem Sinne Christus, der als einziger, der am Herzen des Vaters ruht, Kunde gebracht hat (vgl. Joh 1,18), also Christus als den einzigen, in dem Gott sich vollkommen und endgültig offenbart.⁵⁷ Der Baum des Lebens aber steht für die Erlösungstat Jesu Christi am Kreuz.⁵⁸

Das Paradies, der vollkommene Kosmos, so wie Gott die Welt gewollt hat, ist für den Menschen also eine einzige Hierophanie. Dies bedeutet, dass für den Menschen, der die Sünde noch nicht kennt, die ganze Welt transparent ist für Gott,⁵⁹ und zwar für Gott nicht nur in seinem Heilstum für den Menschen, sondern auch in seiner Göttlichkeit, die sich über alles Geschaffene in unsagbarer Erhabenheit erhebt.⁶⁰

4.2. Die Folge des Sündenfalls für das Sacrum

Die Katastrophe ist dann der Eintritt des Bösen in die Welt durch die Sünde der ersten Menschen. Die Dornen und Disteln des Ackerbodens (vgl. Gen 3,18), auf dem

⁵⁶ Der Baum des Lebens kann als hinter dem Baum der Erkenntnis verborgen gedacht werden; vgl. ELIADE, M., *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte* (frz. Originaltitel: *Traité d'histoire des religions*), Salzburg 1954, 327ff.

⁵⁷ Vgl. hierzu zB. AMBROSIUS, Exp. Ev. Sec. Luc. III,49 (CCL XIV, 104).

⁵⁸ Vgl. hierzu zB. AMBROSIUS, Expl. Psalmorum XII,1,35 (CSEL 64,31); 35,3 (CSEL 64,51); außerdem ELIADE, *Die Religionen und das Heilige*, 321; 334.

⁵⁹ Es war Romano GUARDINI, der mit seinem Begriff von der »christlichen Weltanschauung« versuchte, diese sakrale Welterfahrung für den von der Neuzeit geprägten Menschen wiederzugewinnen (vgl. GUARDINI, op.cit., 31–37). Die »christliche Weltanschauung« soll »die Begegnung bezeichnen, die sich zwischen dem Glauben an die Offenbarung und dem unmittelbaren Wissen von der Welt vollzieht.« (ebd., 13). Ihr zufolge blickt der Mensch auf das Ganze der Welt, ohne den Sinn für das Lebendig-Konkrete zu verlieren. Er blickt daher auf die Welt mit den Augen Gottes, oder genauer, mit den Augen Jesu Christi. Dabei erkennt der Mensch aber, dass jedes Seiende nicht selbst die letzte Realität ist, sondern auf etwas hinweist, das höher und erhabener ist. Der ganzen Welt kommt deshalb symbolische Bedeutung zu (vgl. ebd., 27–30). Und so führt die christliche Weltanschauung bei GUARDINI zur Erfahrung des Sacrum: »Mit dem »Heiligen« meinen wir also das, worauf im wohlgeschaffenen Menschen das Gefühl antwortet, sich neigen zu müssen – in einer Weise neigen, wie er es vor nichts Nur-Irdischem könnte« (ebd., 22). Wichtig ist hierbei, dass sich der Zugang zum Sacrum in der christlichen Weltanschauung aus dem grundlegenden Symbolcharakter der gesamten Welt ergibt. Vgl. zur Konzeption des Sacrum bei Guardini auch die gute und konzentrierte Zusammenschau von Giorgio BONACCORSO (*Il sacro nel movimento liturgico*, in: *La scuola cattolica* 123 (1995), 593–620, v.a. 606–620).

⁶⁰ Vgl. Röm 1,20: »Seit Erschaffung der Welt wird Gottes unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit.«

sich Adam nun im Schweiß seines Angesichts abmühen muss, sind ein Bild für das Chaos und somit für das dem Sakralen entgegengesetzte Profane. In diesem Sinne kann man daher vom Profanen erst *nach* dem Sündenfall sprechen.⁶¹ In der Welt der Dornen und Disteln wird Gottes Majestät und Herrlichkeit nicht mehr ungetrübt wahrgenommen. Aber die Wahrnehmung des Sacrum verschwindet nicht völlig. Somit entsteht genau das, was wir als das Heidentum bezeichnen können. Adam nach dem Sündenfall ist sozusagen der erste Heide. Im Chaos seiner Welt sucht er unter Mühen und Schmerzen nach dem lebendigen Gott.

4.2.1. Die zweifache Dimension der Gottesfurcht

Nun heißt es aber direkt im Anschluß an den Sündenfall, dass Adam Gott im Garten gegen den Tagwind einherschreiten hört und sich versteckt (vgl. Gen 3,8). Er, der sich in der Sünde gegen Gott aufgelehnt hat, fürchtet sich nun vor Gott. Im Hinblick auf das Sacrum stellt sich hier nun die Frage, was größer zu veranschlagen ist: das Erbeben des paradiesischen Adam vor Gottes Herrlichkeit oder das Erzittern des sündigen Adam vor Gottes Heiligkeit. Selbstverständlich kann es nicht anders gedacht werden, als dass Adam *vor* dem Sündenfall *mehr* vor Gott erbebe als er *nachher* vor ihm zitterte.⁶² Denn das gottesfürchtige Zittern Adams *nach* dem Sündenfall bemisst sich vornehmlich nach der von ihm selbst begangenen Sünde. Das Erbeben vor Gott, das der paradiesische Mensch *vor* dem Sündenfall gekannt hat, atmete dagegen frei in dem unendlichen Raum, der sich zwischen der Größe Gottes und der auf seine Herrlichkeit verweisenden Welt einstellte. Losgelöst von der Sünde hat das sakrale Erbeben vor Gottes Herrlichkeit den Charakter des Frohlockens. In dem Zittern *nach* dem Sündenfall stellt sich demgegenüber eine kleine angstvolle Karrikatur der einstigen Gottesfurcht ein. Das paradiesische Erbeben vor Gottes Größe ist zwar nicht völlig verschwunden, aber sehr in den Bann des verängstigten Zitterns des Sünders gezogen.

4.2.2. Das Entstehen des Heidentums

Wenn nun die Welt mit dem Sündenfall profan wird, bekommt das Sacrum einen anderen Stellenwert. Das Heidentum im religiösen Sinne mischt die Finsternis der Sünde mit dem Licht der weiterhin bestehenden Wahrheitserkenntnis. Der paradiesische Bezug zu Gott ist getrübt, und aus der Religionsgeschichte wissen wir, dass die Vorstellungen von dem Höchsten Wesen von einer kosmologischen Weltsicht ihren Ausgang nehmen. Das Sacrum ist Nachbildung der Kosmogonie und daher Symbol

⁶¹ Vgl. CORBON, *Le sens du sacré*, 31. So hängen also die Ebene des »Sacrum« und die des »Sanctum«, hier an den jeweils negativen Gegenstücken gezeigt, innig zusammen und verweisen aufeinander. Entsprechendes gilt für die jeweils positiven Begriffe; vgl. hierzu Anm. 115.

⁶² Es darf hier darauf hingewiesen werden, dass die deutsche Sprache für die Erfahrung des Heiligen verschiedene Ausdrücke kennt, so zB. erbeben, erzittern, heilige Scheu, heiliger Schau(d)er, heilige Furcht, u.a. Diese Ausdrücke, die freilich je verschiedene Nuancen in sich tragen, werden in dieser Abhandlung nicht systematisch unterschieden, obwohl dies durch obige Formulierung angedeutet wird: Eine klare Unterscheidung würde eine umfassendere begriffsemantische Reflexion voraussetzen, die den Rahmen dieses Artikels sprengen würde. Vgl. Ansätze hierzu in OTTO, op.cit., passim.

des Kosmos, bleibt aber in der kosmologischen Dimensionierung stehen,⁶³ weil der absolute transzendente Bezugspunkt der Offenbarung fehlt. Das Sacrum kann sich als »imago mundi« verstehen in dem Sinne, dass »die Welt das Werk der Götter und deshalb heilig ist«,⁶⁴ oder direkt als »Abbild des himmlischen Archetyps«,⁶⁵ nie aber als direkter und personaler Verweis auf Den, der über allem Himmel ist. Bei den Himmelsgottheiten handelt es sich zwar »nicht um ›Naturismus‹. Der Himmelsgott wird nicht mit dem Himmel identifiziert, denn als Schöpfer des Kosmos hat er ja auch den Himmel erschaffen. (...) Der Himmelsgott ist eine Person und nicht eine Himmelserscheinung.«⁶⁶ Der Begriff des Himmels ist jedoch kein streng übernatürlicher, sondern steht in Verbindung mit dem Himmelsgewölbe und den Gestirnen.⁶⁷ Die Erhabenheit der Höchsten Wesen über den Himmel ist dabei nur eine relative.⁶⁸ Wie sie nicht gänzlich über den Kosmos hinausweisen, so ist die Vorstellung von ihnen auch zu schwach, um eine Zeit überdauernde kultische Verehrung zu sichern: Ihr Kult musste mit der Zeit dem Kult anderer Gottheiten Platz machen.⁶⁹ Das echte Bewusstsein von der absoluten Transzendenz Gottes verschwindet immer mehr.⁷⁰ Und doch tragen die Menschen als Ebenbilder Gottes eine Sehnsucht und ein Gespür in

⁶³ Vgl. hierzu ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 30–33. Sehr interessant ist in diesem Zusammenhang die Konzeption des Sacrum aus modernem atheistischem Hintergrund bei Gregory BATESON (*Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred*, New York 1987; deutsch: *Wo Engel zögern. Unterwegs zu einer Epistemologie des Heiligen*, Frankfurt a.M. 1993), wo in einem monistisch-kybernetischen Weltbild die Eigenständigkeit des Geistigen gegenüber dem Materiellen abgelehnt wird. Bateson entwirft ein gewaltiges systemisches Geflecht von Relationen und Mustern, das hierarchisch gegliedert ist in Subsysteme und übergeordnete Systeme. Er glaubt an ein allumfassendes kosmisches System, welches er als »Gott« bezeichnet (vgl. ebd., 193f. [deutsche Ausgabe]). Auf diesem Weg stößt der Autor auf das Heilige, und zwar (1) als ein Unsagbares (vgl. ebd., 228), (2) als etwas, was für das Profane nicht kommunizierbar ist (vgl. z.B. ebd., 231f.), und (3) als etwas, das menschlich nicht konstruierbar ist (vgl. ebd., 211). Ehrfurcht und Demut resultieren als rechte Verhaltensweisen vor dem Heiligen (vgl. ebd., 210f.).

⁶⁴ ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 35.

⁶⁵ Ebd., 35.

⁶⁶ Ebd., 69.

⁶⁷ Vgl. ebd., 36.

⁶⁸ Die Himmelsgottheiten der »Primitiven« werden als allwissend verehrt, es fehlt ihnen aber die Allmacht im Sinne der Souveränität. Dies ändert sich bei den Himmelsgottheiten der polytheistischen Religionen (vgl. hierzu ELIADE, *Die Religionen und das Heilige*, 85f.). Aber auch die höchsten Gottheiten der Polytheisten, wie etwa Jupiter und Zeus, können nicht gegen die kosmischen Gesetze handeln, so dass ihre Souveränität wesentlich relativ ist; vgl. ebd., 128.

⁶⁹ Sehr bezeichnend konstatiert ELIADE: »Hier scheint ein großes Paradoxon zu liegen. Die Gottheiten, die bei den Primitiven an die Stelle der Himmelsgötter traten, waren (...) Götter, die sowohl das kosmische Leben – Vegetation, Acker, Herden – als auch das menschliche Leben erhöhten und bereicherten. (...) Und doch hatten ihre Verehrer (...) das Gefühl, daß keine Große Göttin, kein Ackerbaugott in stande war sie zu retten, ihnen in wirklich kritischen Momenten die Existenz zu sichern. Diese Götter und Göttinnen konnten das Leben nur reproduzieren und vermehren, und das in »normaler« Zeit (...). Die an die Stelle des höchsten Wesens getretenen Gottheiten vereinigten in sich die konkretesten und sichtbarsten Kräfte, nämlich die Kräfte des Lebens. (...) Der Mensch (...) überließ sich den Hierophanien des Lebens und entfernte sich von jener Sakralität, die über seine unmittelbaren täglichen Bedürfnisse hinausging« (*Das Heilige und das Profane*, 74f. [Hervorhebungen im Original]). Vgl. hierzu auch ders., *Die Religionen und das Heilige*, 74f., 78, 81f., 84f., 113, 124.

⁷⁰ So gilt etwas vereinfacht für das Heidentum, was GUARDINI für das Weltbild der Antike allgemein aussagt: »Der antike Mensch geht nicht über die Welt hinaus. Sein Lebensgefühl, sein Vorstellen und Denken halten sich innerhalb ihrer Gestalt und lassen die Frage nach dem, was außer oder über ihr sein könnte, auf sich beruhen« (*Das Ende der Neuzeit*, Würzburg⁹1965, 13).

sich, das irgendwie über den Kosmos ihrer Lebenswelt hinausweist. So stellt sich entschieden die Frage nach der Möglichkeit, die Ebenen zur Unter- und zur Oberwelt zu durchbrechen. Daher wird nun vor allem etwas aus dem Paradies im Heidentum sehr vereinsseitigt, nämlich die Realität des Weltmittelpunktes, deren paradiesisches Symbol die beiden Bäume waren. Aus christlicher Sicht haben wir in diesen Bäumen bereits einen Hinweis auf das der Prüfung ausgesetzte personale Gottesverhältnis bzw. auf den menschengewordenen Erlösergott gesehen; wir haben diese Bäume also gewissermaßen personalisiert. Genau das Gegenteil jedoch geschieht im Heidentum: Der dinglich-materielle Aspekt des Sacrum wird einseitig herausgestellt. An der im Weltmittelpunkt befindlichen Hierophanie, etwa einer »axis mundi«, wird die Öffnung zur Unter- und Oberwelt festgemacht.⁷¹ Dadurch dringt die Tabuisierung religiöser Orte, Zeiten und Riten in die Religionsgeschichte ein.⁷² So entstehen im Heidentum sakrale Orte, sakrale Gegenstände, sakrale Zeiten, sakrale Handlungen, deren Sakralität weniger in einem symbolischen Hinweis auf die Größe Gottes beruht, sondern eher darauf, selbst das Sacrum in sich zu enthalten und zu verkörpern. Das Sacrum kann im Heidentum vom Tabu praktisch nicht getrennt werden;⁷³ Mana und Magie sind mögliche Begleiterscheinungen.

4.3. Das Sacrum in der Religion des Alten Bundes

Die Religion der Israeliten des Alten Bundes nimmt hier eine Sonderstellung ein: Dadurch, dass Gott sich als ein geschichtsmächtig Handelnder offenbart, der ein Volk auserwählt,⁷⁴ damit dieses mit Ihm in einen Dialog treten kann und er es durch den Lauf der Geschichte hin erzieht, wird die Religion und die religiöse Praxis nicht nur graduell, sondern grundlegend personalisiert.⁷⁵ Die von den Propheten angemahnte Bedeutung des Herzens und des Gewissens erhält gegenüber der objektiven Ritualität des Tempelkultes eine einzigartige Bedeutung. Aber der Opferkult wird im Alten Bund nicht überwunden. Für die Menschen des Alten Bundes bleibt von entscheidender Bedeutung, dass der einzige und wahre Gott, obwohl er Gott der ganzen Welt ist, doch der Gott Israels ist, und dass der Tempel in Jerusalem, also ein konkreter Ort dieser Erde, der Ort seiner besonderen Gegenwart ist. Aber auch abgesehen vom Tempel gibt es neben der personalisierten Reinheit und Heiligkeit des Herzens weiterhin die in Gesetzesvorschriften eingeforderte kultisch-objektive Reinheit. So kann das Sacrum in der Religion des Alten Bundes von der dinglichen Tabuisierung nicht völlig gelöst werden.

⁷¹ Vgl. ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 18. Die Heilssehnsucht der Heiden drückt sich darin aus, so dicht wie möglich am Weltmittelpunkt zu leben; vgl. ebd., 26. »In diesem religiösen Heimweh drückt sich der Wunsch aus, in einem Kosmos zu leben, der rein und heilig ist, so wie er es im Anfang war, als er aus den Händen des Schöpfers hervorging« (ebd., 39).

⁷² Vgl. hierzu ELIADE, *Die Religionen und das Heilige*, 37–47.

⁷³ Eine anschauliche Zusammenfassung über das Heilige in verschiedenen Religionen (in vornehmlich begriffsemantischer Perspektive) findet sich in: RIES, *Il Sacro* (= op.cit.), 89–104 (archaische indoeuropäische Kultur), 105–115 (Hetiter), 117–136 (Griechen), 137–161 (Römer), 163–190 (Sumerer, Babylonier und Hebräer), 191–207 (Islam).

⁷⁴ Vgl. hierzu ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 65f.

⁷⁵ Vgl. hierzu ELIADE, *Die Religionen und das Heilige*, 128.

4.4. Jesus Christus und das Sacrum

4.4.1. Die doppelte Mittlerschaft Christi

Erst das Kommen Jesu Christi bewirkte hier eine grundlegende Änderung. Christus war Mittler der sündigen Menschheit beim Vater; er hat uns durch sein Kreuz erlöst und ist dann in das Heiligtum hineingegangen, das nicht von Menschenhand gemacht ist (vgl. Hebr 9,11.12). So hat Christus die sündige Menschheit ein für allemal geheiligt. Er ist somit zum Mittler der im Paradies verlorenen Gnade geworden. In der Gnade Jesu Christi kann der sündige Mensch das Erzittern vor Gottes Heiligkeit, also das Erzittern Adams *nach* dem Sündenfall, überwinden.

Doch diese Gnadenmittlerschaft Christi ruht auf einer anderen, noch viel grundlegenden Mittlerschaft auf, nämlich der Mittlerschaft zwischen Gott und Schöpfung. »Das Wort ist Fleisch geworden« (Joh 1,14), das heißt: die ewige Gottheit hat selbst die Schöpfung in sich aufgenommen; Christus ist in den Himmel aufgefahren, das heißt: die Schöpfung selbst geht in die Herrlichkeit Gottes ein (vgl. Eph 4,10). In der Person Jesu Christi wird also nicht nur durch das Sühnopfer am Kreuz der Abgrund zwischen Sünde der Welt und Heiligkeit Gottes überwunden: Zugleich wird zwischen der begrenzten Schöpfung und dem unendlich großen Gott vermittelt. Der Abstand, der die Sünder von der Heiligkeit trennt, ist ein von Gott nicht gewollter, daher überwindbar, und er wurde am Kreuz überwunden. Der Unterschied der Geschöpfe zum Schöpfer aber ist wesentlich und deshalb unüberwindbar; und das Ungeheure ist, dass der menschgewordene Gottessohn diese beiden Pole in einer Person vereinigt.

4.4.2. Christus als Hierophanie

Weil das Schöpfungsmittlertum Christi Göttlichkeit und Kreatürlichkeit ganz vereint und zugleich in keiner Weise ihren Unterschied nivelliert,⁷⁶ nimmt Christus das Sacrum auf in seiner Person. Mit der Menschwerdung Gottes ist daher die einzige voll-authentische, endgültige und unüberbietbare Hierophanie erreicht.⁷⁷ In seinem Heilswerk übernimmt er daher alles, was im Heidentum ins Sachhafte und Dingliche auseinander gefallen ist: Christus selbst ist Tempel, Altar, Opfer, Priester, Gesetz in

⁷⁶ Dies ist die Konsequenz aus der Zwei-Naturen-Lehre des Konzils von Chalkedon (451), der gemäß Christus »in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar« erkannt wird (DH 302). Von diesen vier Prädikaten betonen die beiden letzten die Einheit von menschlicher und göttlicher Natur. Die beiden erstgenannten Prädikate aber betonen, dass es keineswegs um eine Nivellierung des Unterschieds von Gottheit und Kreatürlichkeit geht, weshalb der Konzilstext auch erläuternd fortfährt: »(...) wobei nirgends wegen der Einigung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt«. Das Schöpfungsmittlertum Christi hat also seine Kraft gerade in der Spannung zwischen dem »ungetrennt« und »unteilbar« einerseits und dem »unvermischt« und »unveränderlich« andererseits. So ist es völlig »einigend« und zugleich in keiner Weise »nivellierend«.

⁷⁷ Vgl. hierzu ELIADE, *Die Religionen und das Heilige*, 55: »Man könnte geradezu sagen, daß Hierophanien nichts anderes sind als Pre[!]figurationen des Wunders der Inkarnation, daß jede Hierophanie nur ein schwacher Versuch ist, das Mysterium der Koinzidenz Mensch-Gott zu offenbaren.« Vgl. auch ebd. die Anmerkung.

Person, er ist die Erfüllung der Zeiten in Person. Er nimmt alle sakralen Orte, Zeiten, Gegenstände, Handlungen auf in seiner gottmenschlichen Person. Somit kann es »außerhalb« Christi auch keine Unterscheidung zwischen Sakralem und Profanem mehr geben: Alles ist gleichermaßen gut als Geschaffenes, geheiligt durch Christus, aber freilich noch nicht in seiner Neuheit wiederhergestellt und von daher noch nicht sakral. Wahrhaft sakral ist zunächst alleine der menschengewordene Gott: Er stellt in seiner Person die volle Wucht und Kraft des Symbolischen, wie es im Paradies vorhanden war, wieder her, und er überbietet sie, weil er durch sein Schöpfungsmittlertum über das Paradies hinausgeht. Sakrale Symbole kann es daher nicht mehr *neben*, sondern nur noch in völliger Abhängigkeit von Christus geben.

An der Gestalt Jesu zeigt sich daher auch definitiv das Sacrum als Erfahrungsqualität des unsagbaren Unterschiedes zwischen Gottheit und Schöpfung – nicht nur im Ereignis der Verklärung (vgl. Mt 17,1–9 par.). Schon zu Beginn der Predigtstätigkeit Jesu macht seine Lehre auf die Menschen in der Synagoge den Eindruck der göttlichen Vollmacht (vgl. zB. Mk 1,27). Das Verhalten der unreinen Geister ist ihm gegenüber unwillkürlich, ohne dass Jesus die Initiative ergreifen muss (vgl. zB. Mk 1,24). Das Auftreten Jesu in seiner Heimatstadt endet damit, dass er von der Menge die Stadt hinausgetrieben wird, um einen Abhang hinuntergestürzt zu werden. Und der Evangelist fügt hinzu: »Er aber schritt mitten durch die Menge hindurch und ging weg« (Lk 4,30); es bleibt unbegreiflich, wie dies erfolgt sein soll. Auch gemäß dem Evangelisten Johannes ist es interessant, wie sich Jesus dem Zugriff seiner Verfolger entzog, wenn beispielsweise bezeugt wird: »Da wollten sie ihn festnehmen; aber keiner wagte ihn anzufassen, denn seine Stunde war noch nicht gekommen« (Joh 7,30). Dies wiederholte sich kurz darauf, und als Rechenschaft für ihr Zögern geben die Gerichtsdienere den Hohenpriestern und den Pharisäern zu verstehen: »Noch nie hat ein Mensch so gesprochen« (Joh 7,46). Im Rahmen der Gefangennahme Jesu im Kidrontal schreibt der Evangelist Johannes: »Als er zu ihnen sagte: Ich bin es!, wichen sie zurück und stürzten zu Boden« (Joh 18,6). Diese frei ausgewählten Beispiele ließen sich mühelos vermehren.

Doch auch ein weiterer Aspekt des Sakralen an der Gestalt Jesu ist von großer Wichtigkeit. Die hierophanische Ausstrahlung ist nämlich keine ständig in gleicher Weise und Intensität gegebene Realität, sondern hängt offenbar vom konkreten Wollen Jesu ab. Die Erscheinung Jesu rief nicht nur Scheu und Ehrfurcht hervor; vielmehr konnten genauso auch die Kinder voller Arglosigkeit und Unschuld zu ihm kommen, ohne Zögern und Zagen (vgl. zB. Mk 10, 13–16). Man berücksichtige hierbei außerdem die Sünderin, die sich Jesus näherte und ihm die Füße salbte (vgl. Lk 7,36–50), oder der Ausruf ihm gegenüber »selig die Frau, deren Leib dich getragen und deren Brust dich genährt hat« (Lk 11,27). In keinem der Beispiele kann freilich von einem völligen Ausbleiben der hierophanischen Ausstrahlung Jesu die Rede sein; aber ihr Schwerpunkt verlagert sich vom »Intensiven« zum »Milden« hin. Die erstgenannte Art des Sacrum offenbart Jesus in seiner schöpfungsmittlerischen Dimension, während das »mildere« Sacrum Jesus in der absoluten Vollkommenheit seines gottebenbildlichen Menschseins offenbart, worin er »in allem uns gleich«

wurde, »außer der Sünde«.⁷⁸ Die völlige Selbstentäußerung Christi forderte außerdem den wiederum freiwilligen Verzicht auf jegliche hierophanische Ausstrahlung; als Zentralereignis hierfür darf die Kreuzigung Jesu und auch die vorausgehende Dornenkrönung und Verspottung angeführt werden.⁷⁹ Hier vollzieht sich die Selbstentäußerung Jesu bis hinab in den Wurzelgrund menschlichen Elends gewissermaßen in eine »kenotische Profanität«.⁸⁰ Deshalb muss gemäß dem Zeugnis der Evangelien das Ausbleiben aller hierophanischen Ausstrahlung als Extrempunkt der »kénosis« Christi gewertet werden, nicht etwa umgekehrt der sakrale Eindruck als das nur in seltenen und besonderen Gelegenheiten Gegebene.

Im Sinne des dem katholischen Glauben wesentlich eigenen Heilsrealismus⁸¹ darf das sakrale Christusbild als das sowohl religiös wie historisch einzig wahre bekannt werden. Zudem ist die Betonung dieser christologischen Wirklichkeit sehr wichtig für das konkrete Glaubensleben. Denn erst in seiner Sakralität erscheint Christus vor uns in seiner gottmenschlichen Größe. Und Christus muss groß sein, damit man ihm wirklich restlos vertrauen kann. Die Liebe und Barmherzigkeit Christi ist eben nicht nur menschlich, sondern auch göttlich. Deshalb kann man auf Christus eine Hoffnung setzen, die man keinem Menschen gegenüber haben kann. Auf unersetzbare Weise stützt das Sacrum, das Christus umgibt, die auf ihn gerichteten Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Ein Blutsmartyrium für einen Christus, von dem man nur eine menschliche oder humanistische Vorstellung hätte, wäre absurder Idealismus. Nur weil Christus auch wahrer Gott ist, ist seine engere Nachfolge als Priester oder Gottgeweihter ohne Fanatismus möglich. Ein vermenschlichtes Christusbild ist daher nicht in der Lage, den Zölibat oder die Jungfräulichkeit um des Himmelreiches willen zu rechtfertigen. Erst angesichts der Tatsache, wie gewaltig der Unterschied zwischen dem unendlichen Gott in unzugänglichem Licht und der begrenzten Schöpfung ist, kann der Mensch *stauen*, dass Gottes Majestät sich uns kleinen Geschöpfen in Christus *dennoch* so einfühlsam und zart zuwendet. Erst in Anbetracht des Sacrum gewinnt man Ehrfurcht auch vor der Barmherzigkeit Gottes.

⁷⁸ Konzil von Chalkedon, DH 301. Gemeint ist hier die perfekte Verwirklichung der jedem Menschen als Ebenbild Gottes zukommenden hierophanischen Dimension; vgl. hierzu das weiter oben zum ersten Schöpfungsbericht Gesagte. Dies alles ist hier streng »sakrologisch« gemeint und bedeutet keineswegs, dass bei den Menschen, die sich so Jesus nähern konnten, nicht der Glaube an die Gottessohnschaft herausgefordert worden wäre.

⁷⁹ Beiden Ereignissen folgt freilich sofort wieder eine Bezeugung der hierophanischen Ausstrahlung: nach der Dornenkrönung das (möglicherweise auch in diesem Sinne deutbare) »Ecce homo« des Pilatus (vgl. Joh 19,5); nach der Kreuzigung bezeugte der Hauptmann, da er Jesus »auf diese Weise sterben sah«: »Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn« (Mk 15,39).

⁸⁰ Wenn hier vom »Profanen« in der Erscheinung Jesu Christi die Rede ist, darf dies nicht im Sinne einer dialektischen Verschlingung von Sakralem und Profanem gewertet werden. Denn das Profane, wie es in dieser Abhandlung verstanden wird, ist theologisch als Folge der Sünde qualifiziert, während das »Profane«, von dem hier die Rede ist, die letzte Konsequenz der freiwilligen Selbstentäußerung Jesu bedeutet. Das Wort »profan« ist aber nicht unpassend: »Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden« (2 Kor 5,21).

⁸¹ Vgl. hierzu SCHEFFCZYK, L., *Katholische Glaubenswelt – Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1978, 106–123.

4.5. Das Sacrum in der Zeit der Kirche

4.5.1. Das Symbol im Dienst der Fortsetzung des Christusereignisses

Im Schöpfungsmitteltum des menschengewordenen und in den Himmel erhöhten Gottessohnes ist die ganze Schöpfung in eine übernatürliche Dynamik gebracht und geheiligt. Dies ist die Grundlage dafür, dass überhaupt eine irdische Realität zum exklusiven Christussymbol werden *kann*. Zugleich hat Christus durch seine Heilstat am Kreuz den Grund für die Trennung der Menschen vom Paradies beseitigt. Aber das Paradies selbst ist für uns noch nicht wiederhergestellt. Die Heiligung der ganzen Schöpfung in Christus ist zwar real (weshalb die Welt nicht mehr so profan ist wie zuvor), aber gänzlich verborgen (weshalb sie noch nicht sakral ist). Weil die Gestalt dieser Welt zum völligen Vergehen bestimmt ist (vgl. 1 Kor 7,31), muss die Welt im eschatologischen Vorbehalt *eher* dem Profanen als dem Sakralen zugeordnet werden.⁸² Eine irdische Realität wird erst dann wirklich sakral, wenn an ihr eine liturgische Konsekration, eine Segnung oder eine Weihung vollzogen wird, wodurch die betreffende Person oder der betreffende Gegenstand der Welt des Profanen entzogen und, ganz in den Dienst des Heilswerkes Christi gestellt, zugleich zu dessen Symbol wird. Das christliche Symbol setzt also gewissermaßen die Menschwerdung Gottes im Lauf der Geschichte fort, und es setzt somit auch die Hierophanie Jesu Christi fort, der, in den Himmel aufgenommen, nicht mehr irdisch sichtbar ist. Daher wird das Sacrum vor allem am christlichen Symbol erfahren.⁸³

4.5.2. Die Begründung des Unterschiedes zwischen dem Sakralen und dem Profanen

Die Existenz im eschatologischen Vorbehalt steht in der Polarität zwischen altem und neuem Adam, alter und neuer Schöpfung. Und gerade in dieser eschatologischen Polarität eröffnet sich der Raum für das Christussymbol in seiner vom Profanen abzugrenzenden Sakralität.⁸⁴ In der »noch profanen« Welt verkörpert das Christussymbol das Sacrum, insofern es ein Bote der kommenden Herrlichkeit ist. Heilsrealistisch gedacht, weist es auf die (total sakrale) neue Schöpfung hin, weil Christus in seiner Auferstehung und Himmelfahrt an seinem eigenen Leib einerseits die materielle Welt in das Zukunftslicht der kommenden Welt taucht, andererseits aber den materiellen Bestand der »Gestalt dieser Welt« seiner bisherigen Vollständigkeit beraubt. Daher ist das Welthaft-Profane im eschatologischen Vorbehalt nur noch »Ruine«, das aus ihm ausgesonderte Christussymbol aber situiert sich darin an dem qualitativen »Ort« jener »Leerstelle«, die mit der Erhöhung der Leiblichkeit Christi entstanden ist, und ist von daher ein Bote jener totalen Neuheit und Sakralität, die nach

⁸² Dies muss nicht wenigen Autoren entgegengehalten werden, die behaupten, durch Christus sei der Unterschied zwischen Sakralem und Profanem schon in der Jetztzeit dahingehend aufgehoben, als mit der durch Ihn bewirkten Heiligung alle irdische Realität heilig (im Sinne von: sakral) sei; vgl. zB. DE ROSA, G., »*Sacro*« religioso e »*sacro*« cristiano, in: La Civiltà Cattolica 1973/IV, 335–346, hier 343.

⁸³ Vgl. hierzu SÖHNGEN, G., *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn 1937, 75.

⁸⁴ Vgl. hierzu CONGAR, Y., *Situation du »sacré« en régime chrétien*, in: La Liturgia après Vatican II, Coll. Unam Sanctam 66, Paris 1967, 385–403, hier v.a. 397ff.; RATZINGER, J., *Der Geist der Liturgie*, Freiburg 2000, 47f.; 53.

dem Ende dieser Welt anbricht.⁸⁵ Somit nähern wir uns der für das christliche Leben geläufigen Unterscheidung von sakralem und profanem Bereich: Wie es zwischen dem alten Adam und dem neuen Adam kein Mittelding gibt, wie zwischen der alten Schöpfung und der erwarteten neuen Schöpfung kein Kompromiss denkbar ist – »denn die Gestalt dieser Welt vergeht« (1 Kor 7,31) –, so wäre es auch unsinnig, zwischen dem sakralen und dem profanen Bereich eine mittlere Grauzone zu behaupten.⁸⁶ Auch das christliche Sacrum ist also innerhalb des eschatologischen Vorbehaltes nicht ohne jene undiskutable Abgrenzung denkbar, welcher außerchristlich die Tabuisierung entspricht.

Doch was außerchristlich Tabu ist, erfährt im Christentum eine grundlegende Umwandlung. Die neue Schöpfung, auf die das Symbol hinweist,⁸⁷ geht in ihrer Sakralität über den paradiesischen Urstand hinaus, weil sie nicht nur in ihrer Gutheit und Harmonie die Größe Gottes gleichsam indirekt reflektiert, sondern auch in ihrer Durchgeistigung, Verklärung und Verherrlichung für die Größe Gottes als direkt transparent gedacht werden muss, so dass das Erlebnis der Herrlichkeit der neuen Schöpfung und die direkte Gottesschau für die vollerröste Geistnatur zu einem einzigen Erkenntnisakt verschmelzen müssen. Daher steht die eschatologische Dimensionierung christlicher Sakralität im Dienst der grundlegenden inkarnatorischen Dimensionierung, in der sich auf das Symbol gewissermaßen die Wucht der ungetrennten Einheit und unvermischten Unterschiedenheit von Göttlichkeit und Kreatürlichkeit der gottmenschlichen Natur Christi überträgt. Es handelt sich bei der Aussonderung des christlichen Sacrum daher um etwas noch viel Einschneidenderes, Gewaltigeres und Unbedingteres als im heidnischen Tabu.⁸⁸ Diese inkarnatorisch-eschatologische Doppelstruktur macht die christliche Symbolik sakral und somit objektiv ehrfurchtgebietend.

4.5.3. Das Symbolische im Licht der Unterscheidung zwischen Natur und Gnade

Der konkrete *Gehalt* der sich angesichts des christlichen Sacrum einstellenden heiligen Ehrfurcht ist freilich lauter Güte und gerechte Barmherzigkeit. Aber die Barmherzigkeit Gottes, die uns in den Sakramenten begegnet, nimmt die heilige

⁸⁵ Ein einziges Symbol des Christentums enthält bereits real und »material« die neue Schöpfung, nämlich die Eucharistie; vgl. hierzu SCHEFFCZYK, L., *Die materielle Welt im Lichte der Eucharistie*, in: Schmaus, M. (Hrsg.), *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, München 1960, 156–178; v.a. 173–178. Daher ist die eucharistische Realpräsenz die sakrale Mitte des Christentums.

⁸⁶ Im heilsrealistischen Denken erübrigt sich daher eine Gegeneinandersetzung von »sakral-profana« einerseits und »alter Mensch – neuer Mensch« andererseits, wie sie R. MESSNER behauptet (*Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2001, 208).

⁸⁷ Vgl. hierzu die treffende Charakterisierung bei RATZINGER, op.cit., 53: »Ja, wir brauchen sie [= die Symbole], gerade damit wir durch das »Bild«, durch das Zeichen lernen, den offenen Himmel zu sehen«; ebenso wird ebd., 62 der Altar als »Ort des aufgerissenen Himmels« charakterisiert.

⁸⁸ Die Tabuisierung der Sakralsphäre bei den Heiden trifft weitgehend nur die im konkreten Kult verehrten Gottheiten, die aber im Vergleich zu dem obersten Gott, der die Welt in den Händen hält, einen niederen Rang einnehmen. Dass es einen einzigen höchsten Gott gibt, ist bei den Heiden zwar gewusst, aber nur in äußerster Not wirklich Gegenstand religiöser Verehrung; vgl. ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 71ff.

Scheu nicht weg, sonst würden Natur- und Gnadenordnung unzulässig vermischt. In seiner sakralen Wucht ist alles zum christlichen Symbol Geweihte, voran die Sakramente und das Priestertum,⁸⁹ etwas Energiegeladenes und Unheimliches, vor dem böse Mächte die Flucht ergreifen, oder das sie zu vernichten suchen.⁹⁰ In diesem Sinne hat der hl. Johannes Chrysostomus Recht, der in seinen Predigten an vielen Stellen von der schaudererregenden Realität der christlichen Mysterien und Riten spricht.⁹¹ Im 20. Jahrhundert wurde Chrysostomus deshalb von manchen Theologen angeklagt, er habe den Menschen Angst vor den Sakramenten, vorweg vor der Eucharistie, eingejagt und die in der Liturgie begangenen Mysterien, die zum Heil der Menschen bestimmt sind, in große Ferne gerückt.⁹² Doch dieser Vorwurf ist unberechtigt. Denn das Schauer- und Furchterregende der christlichen Symbolik bezieht sich streng und ausschließlich auf die umgreifende Dimension des Sacrum, nicht aber auf die Begriffsebene des Sanctum. Auf dem letztgenannten Niveau des Sanctum nämlich begegnet uns in den Sakramenten die Liebe und Nähe der Barmherzigkeit Gottes, die den Sündern einfühlsam und zuvorkommend zu Hilfe eilt.⁹³ Es wäre daher fatal, die beiden Begriffsebenen zu vermischen.⁹⁴

4.5.4. Das Sacrum und die Weltverantwortung der Christen

Doch das Heilswerk Christi, in dessen Dienst und Wirkungsfeld die christlichen Symbole stehen, gilt der Welt, wie sie ist, also der profanen Welt. Daher steht das christliche Sacrum im Dienst des Profanen. Somit ist nun aber im Christentum eine neue Einheit zwischen dem Sakralen und Profanen grundgelegt. Diese Einheit ist aber nicht mehr »sub specie mundi«, sondern »sub specie aeternitatis«, und sie verwischt den Unterschied zwischen sakral und profan nicht. In diesem Weltdienst ist der Christ gerufen, alle irdischen Realitäten zu heiligen, sie gewissermaßen zu »kon-

⁸⁹ Dies ist nicht nur auf das besondere, sondern auch auf das allgemeine Priestertum aller Gläubigen zu beziehen, heißt es doch im Johannes-Prolog: »Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er *Macht*, Kinder Gottes zu werden, allen, die an seinen Namen glauben« (Joh 1,12).

⁹⁰ Erst die scholastische Theologie des Mittelalters hat dieser Energetik des christlichen Symbols einen sehr rationalen Ausdruck gegeben, indem sie das Prinzip der Kausalität ins Spiel brachte und die Lehre von der weihepriesterlichen Vollmacht stärker entfaltete. Aber darin wird nur auf eine begrifflich-verstandesmäßige Grundlage gestellt, was ohnehin im Christentum grundgelegt ist.

⁹¹ Eine Fülle an Quellennachweisen findet sich bei: FITTKAU, G., *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*, Bonn 1953, 118–145.

⁹² Vgl. ebd., 122f.

⁹³ So kommt FITTKAU zu dem Ergebnis: »Der ethische Anspruch im Mysterium ist, obzwar getragen von der unendlichen Majestät des sich mitteilenden Gottes, doch ausgelöst und geformt von der Übermacht der göttlichen Erlöserliebe, die sich in den Mysterien Christi und seiner Ökonomie birgt« (ebd., 144).

⁹⁴ Leider zeigte hier die Lehre des Chrysostomus und mancher anderer mit ihm nicht immer die wünschenswerte Genauigkeit. Die Gefahr der Verwirrung liegt darin begründet, dass bei Chrysostomus das Sacrum zum »Motiv strenger ethischer Forderung« (ebd., 127) erhoben wird, so dass der Gläubige dazu verleitet wird, seinen Sinn mehr auf seine sündhafte Unwürdigkeit als auf die von Sünde unabhängige Größe der Mysterien selbst zu lenken. Dies hat Konsequenzen für die Konzeption des Sacrum in den nachfolgenden Jahrhunderten gehabt.

sekrieren«, also Gott zuzuführen.⁹⁵ Der Christ ist von seiner Berufung und seinem Namen her Christozentriker und ordnet die Welt auf Christus hin. Er wehrt dem Chaos und dient dem wahren Kosmos. In diesem Sinne sind die Christen zu einer Weltverantwortung gerufen, die die Welt verwandeln will in einen Zustand, der einen Vorgeschmack gibt von der neuen Welt, die wir am Jüngsten Tag vom Himmel her erwarten.⁹⁶ Im Sinne des bisher Dargestellten lässt sich dies veranschaulichen als eine Ordnung, in der die »Gestalt dieser Welt« auf jene »Leerstelle« hin orientiert wird, die die Himmelfahrt Christi in ihr durch die Aufnahme materieller Substanz in die ewige Verklärung verursachte und die nun durch die sakralen Christussymbole angeldhaft ausgefüllt wird. Die Welt christozentrisch ordnen, legt also ihren Charakter als »Ruine« an den Tag; doch diese »Hohlheit« ist nur die Kehrseite jener Transparenz, in der sie selbst schon als durch die Schöpfungsmittlerschaft Christi erhöhte und geheiligte erscheint. Daher vermittelt die auf Christus hin geordnete Welt wirklich einen Vorgeschmack des ewigen Eschaton.⁹⁷

4.6. Das Sacrum im Zustand der Vollerlösung

Wenn die Symbole auch ganz im Dienst des Heilswerkes Christi stehen und von daher bereits Zeugen der neuen Welt sind, so darf doch nicht vergessen werden, dass ihre sichtbare Gestalt der alten Schöpfung angehört. Es handelt sich doch um einfache Dinge: Brot, Wasser, Öl, oder aus Stein gebaute Kirchen mit ihren Begrenzungen und Möglichkeiten, Kalendertage wie viele andere, schließlich Menschen mit ihren Grenzen und Fähigkeiten, mit dem Guten und Sündigen, das sie in sich tragen. Weil das Symbol irdisch ist, ist seine sakrale und hierophanische Möglichkeit ebenfalls begrenzt. Solange es die alte Schöpfung gibt, deren Gestalt am Ende der Tage vergehen wird, kann das Sacrum und die damit verbundene Erfahrung nicht zu ihrer Fülle hinfinden.⁹⁸ Deshalb darf nun noch auf den künftigen Zustand unserer leibseelischen Vollerlösung eingegangen werden, den Gegenstand christlicher Hoffnung. Die Neuheit der künftigen Welt kann nichts Profanes mehr kennen. Es gibt deshalb auch keine gesonderte Welt der Symbole mehr; die Unterscheidung von sakral und profan kann nicht mehr bestehen, wo alles im Sacrum glänzt.⁹⁹ Dies

⁹⁵ Durch diese Konsekration der ganzen Welt weitet sich die Liturgie gewissermaßen auf das ganze Leben aus. Die Liturgie erscheint somit, wie das Konzil sagt, nicht nur als »Gipfel, dem das Tun der Kirche zustrebt«, sondern zugleich als »Quelle, aus der alle ihre Kraft strömt«; vgl. SC 10. Vgl. zur Thematik der »consecratio mundi« GRAND'MAISON, J., *Le monde et le sacré*, vol. 1: *Le sacré*, Paris 1966 (deutsch: *Die Welt und das Heilige*, Salzburg 1970).

⁹⁶ Vgl. zB. Vatikanum II, GS 39.

⁹⁷ In diesem Sinne kann man zB. ein Gipfelkreuz erwägen, dem die gewaltige Masse eines ganzen Berges »untergeben« ist. Umgekehrt vermitteln Wolkenkratzer, die oft im Dienst des modernen Materialismus stehen und Kirchtürme in ihren Schatten stellen, bisweilen den Eindruck jenes stolzen »Nicht-Ruine-Sein-Wollens« dieser Weltgestalt und damit eine Absolutsetzung und Vergötzung des Irdischen.

⁹⁸ Hierin geht diese Abhandlung grundlegend über die Argumentation CONGARs (ebd., a.a.O.) hinaus, der das christliche Sacrum auf die Zeit des eschatologischen Vorbehaltes beschränkt und somit das eschatologische »Schon« des Sacrum nur am eschatologischen »Noch nicht« des Profanen korreliert.

⁹⁹ Vgl. hierzu THOMAS VON AQUIN, S.th. III, qu. LXI, art. IV, ad 1: »Status novae legis medius est inter statum veteris legis, cuius figurae implentur in nova lege, et inter statum gloriae, in qua omnis nude et perfecte manifestabitur veritas; et ideo tunc nulla erunt sacramenta.«

muss auch den paradiesischen Urstand und sogar auch die Hierophanie des irdischen Jesus übertreffen.¹⁰⁰

Die Gotteserkenntnis des in der Gnade geheiligten Menschen *vor* dem Tod ist zwar vom übernatürlichen Licht erleuchtet und zu ihrer größten Möglichkeit geführt, aber eben doch eine Erkenntnis, die sich gemäß den Anlagen seiner geschöpflichen Geistnatur gestaltet. Im Zustand der Verklärung aber wird unser geschöpfliches Erkenntnisvermögen mit der Erkenntnisweise Gottes selbst befruchtet und umgestaltet.¹⁰¹ »Wir wissen, dass wir ihm ähnlich sein werden, wenn er offenbar wird; denn wir werden Ihn sehen, wie er ist« (1 Joh 3,2).¹⁰² Weil dieses neue Erkenntnisvermögen göttlich und ewig ist, steht es mit dem Gedanken der ewigen Ruhe in Verbindung.¹⁰³ Diese Ruhe des Ewigen gilt aber nur der Abgrenzung von dem Wechsel des Zeitlichen. Es ist keineswegs eine Ruhe in jeder Hinsicht. Denn im Zustand der ewigen Gottesschau ist der Mensch in gar allem Gott ähnlich, ja vergöttlicht worden – außer dem unüberwindlichen Faktum, dass er Geschöpf ist und bleibt, und dass Gott Gott ist.¹⁰⁴ Damit wird nun die Wahrheit des Unterschiedes zwischen Gott und Geschöpf in unverhüllter Blöße offenbar.¹⁰⁵ Erst in der ewigen und direkten

¹⁰⁰ Vgl. hierzu Offb 21,22f.: »Einen Tempel sah ich nicht in der Stadt. Denn der Herr, ihr Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung, ist ihr Tempel, er und das Lamm. Die Stadt braucht weder Sonne und Mond, die ihr leuchten. Denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm.«

¹⁰¹ »Die Vollendung und Beseligung der geistigen Kreatur« erfüllt »nur dann den Begriff der Verklärung, wenn und insofern sie stattfindet durch ein von außen aus der göttlichen Natur (...) über die Kreatur ausgegossenes Licht, wodurch dieselbe nicht bloß, wie der Same in der Pflanze, ausgestaltet und entwickelt, sondern in das Bild der göttlichen Natur umgestaltet wird, um deren göttlichen Glanz, deren göttliches Licht in sich widerstrahlen und durch sich hindurchstrahlen zu lassen« (SCHEEBEN, M.J., *Mysterien des Christentums*, Bd. 2 aus den Gesammelten Schriften, hrsg. von J. Höfer, Freiburg 1941, 544). »Durch diese Wiedergeburt strömt die göttliche Lebenskraft in die Kreatur hinein und erweitert ihr Fassungsvermögen dergestalt, daß sie das göttliche Wesen, welches sich in die innersten Tiefen des Geistes hinabsenkt, in sich ergreifen und in der Erkenntnis und Liebe desselben das erhabenste Leben entfalten kann, ein Leben, das auf die wunderbarste Weise zugleich in Gott wurzelt und in ihm seine Nahrung schöpft, ein wahrhaft göttliches Leben, wodurch die Kreatur in Gott lebt und Gott in ihr« (ebd., 552).

¹⁰² Diese Gnade der Verklärung ist zwar keimartig bereits im Getauften grundgelegt, »schlummert« aber, »um erst jenseits des Grabes in voller Pracht aufzugehen« (ebd., 545). Und dieses Aufgehen ist so grundlegend, dass SCHEEBEN es als »eine neue Wiedergeburt aus dem Schoße Gottes« bezeichnet (ebd., 552).

¹⁰³ Während der menschliche Geist »in seinem natürlichen Leben, auf verschiedenen Wegen zu Gott hinstrebend, ununterbrochen gleichsam um Gott herumkreist, wie die Planeten um die Sonne, steht er mit seinem übernatürlichen Leben in Gott selbst mit unwandelbarer Ruhe, in dem einen Akte der Erkenntnis und Liebe Gottes alles das beschließend, was im natürlichen Leben in langer und vielfacher Entwicklung verläuft« (ebd., 553).

¹⁰⁴ Vgl. hierzu ZIEGENAUS, A., *Die Zukunft der Schöpfung in Gott – Eschatologie*, Katholische Dogmatik Bd. 8, Aachen 1996, 155: In der seligen Gottesschau wird der Mensch »von der Übermächtigkeit Gottes« nicht »aufgesogen«, was sich ebenfalls an der christologischen Formel von Chalkedon begründet, »derzufolge durch die hypostatische Union der Unterschied und die eigene Wirkweise der beiden Naturen nicht aufgehoben werden«.

¹⁰⁵ Nochmals darf hierzu auf die Lehre des Vierten Laterankonzils hingewiesen werden, wo die jeder Ähnlichkeit zwischen Kreatur und Gott entsprechende noch größere Unähnlichkeit nicht nur für die geschaffene Welt als solche ausgesagt, wird, sondern auch für die in Gnade erhöhte, indem die Vollkommenheit der begnadeten Kreatur der Vollkommenheit Gottes gegenübergestellt wird; vgl. DH 806.

Gottesschau erkennt der geschöpfliche Geist, wie groß Gott wirklich ist, und welch kleine Maße seine Geschöpflichkeit dem in ihn eingegossenen göttlichen Erkenntnisvermögen bietet. Dies ist nun die Erfahrung des Sacrum in völliger Reinheit und Helle.¹⁰⁶ Hier erst kommt der heilige Schauer vor Gott zu seiner Fülle und tiefsten Seligkeit. Das endgültige erlöste Stehen vor Gott preist die Kirche in der vielsagenden Formulierung einer Präfation mit folgenden Worten: »Durch Ihn loben die Engel deine Herrlichkeit, beten dich an die Mächte, *erbeben* die Gewalten.«¹⁰⁷ Es macht die wahre Größe des Menschen aus, vor der Quelle seines eigenen Seelenfriedens und innersten Glücks in seligem Erbeben niederzufallen. Das klingt wie eine paradoxe Behauptung. Aber wir müssen diese beiden Pole zusammendenken, um die Fülle des christlichen Gottesbildes zu bewahren.¹⁰⁸ Das Unheimliche der Gottesbegegnung wird als wahre und letzte Heimat erfahren – und bleibt doch zugleich unheimlich.¹⁰⁹ Im Himmel gibt es keine Langeweile: Dem Menschen, der ganz »sanctus«, ganz erlöst¹¹⁰ und mit Gott vereint, ja vergöttlicht ist, wird das »Sacrum« erst voll aufgehen und ihn in unbeschreiblichen Jubel versetzen.¹¹¹

¹⁰⁶ SCHEEBEN bezeichnet die Verklärung des Geistes in der seligen Gottesschau auch als »Erschließung der Tiefen der Gottheit« (ebd., 543). Das Anliegen der negativen Theologie (vgl. Anm. 20), die Wahrung der Unbegreiflichkeit Gottes, wird dabei jedoch nicht außer Kurs gesetzt; vgl. SCHEFFCZYK, *Gotteslehre*, 45, sowie ZIEGENAUS, *Eschatologie*, 146, wo der oben angeführte Vers aus dem Ersten Johannesbrief in diesem Sinne gedeutet wird.

¹⁰⁷ Vgl. hierzu im Deutschen Messbuch die Präfationen zu Kreuzerhöhung, zum hl. Josef, zu Maria (I), an Wochentagen (III). Daher geht es, wie Ziegenaus (ebd., 288) feststellt, nicht nur um ein passives »Hingerrissen« von Gottes Größe, sondern um die »höchste ergriffene Aktivität« der Anbetung.

¹⁰⁸ Aber es geht nicht nur um die Fülle des Gottes-, sondern auch um die Fülle des Menschenbildes: »Nichts entspricht mehr der natürlichen Anlage und den Wünschen der vernünftigen Kreatur, als die volle Erkenntnis und Anschauung ihres Schöpfers; aber nichts ist auch mehr über ihre natürliche Kraft und Bestimmung und damit über die Begriffe der Natur erhaben als eben diese Anschauung, wodurch die Kreatur über sich selbst hinaus in das unzugängliche Licht der Gottheit (...) erhoben wird« (SCHEEBEN, op.cit., 550f.). Das ist zwar auf die Naturanlage hin ausgesagt, doch weil der Mensch im Zustand der Verklärung seine Kreatürlichkeit nicht aufgeben kann, muss er dieses Über-sich-selbst-Erhaben-Sein bleibend erfahren. Genau darin liegt jenes selige Erbeben vor Gott, das auch den Engeln in der Gottesschau das Wort »Heilig« in den Mund legt (vgl. Jes 6,3; Offb 4,8).

¹⁰⁹ Wenn auch heilige Scheu und Glückseligkeit in unserem begrifflichen Denken auseinanderfallen, so darf doch bereits auf das Zeugnis der Psalmen verwiesen werden, um die grundlegende Einheit, ja Identität von beidem zu begründen: »Die Stimme des Herrn wirbelt Eichen empor, sie reißt ganze Wälder kahl. In seinem Palast rufen alle: O herrlicher Gott!« (Ps 29,9). Die Perspektive des ewigen Sacrum löst daher ansatzhaft auch die kontroverse Frage, ob die selige Gottesschau eher statisch im Sinne einer ewigen Ruhe oder eher dynamisch im Sinne eines ewigen Erkenntnisfortschritts aufzufassen sei; vgl. hierzu ZIEGENAUS, ebd., 147–152; 290f.

¹¹⁰ Zur Bedeutung der heiligmachenden Gnade für die Erfahrung des Sacrum vgl. Anm. 115.

¹¹¹ Eine sehr vereinfachende Bildrede kann dies alles gut veranschaulichen. Das Sonnenlicht ist innerweltliche Ursache alles irdischen Lebens. Verdankt der Mensch daher der Sonne im physischen Sinne alles Gute, so kann er aber nicht in die Sonne blicken, ohne geblendet zu werden. Im Sinne der Verklärung würde den menschlichen Augen die besondere Fähigkeit verliehen werden, direkt in die Sonne zu blicken, ohne Schaden zu erleiden und, die Verklärung des Leibes mit dazugedacht, sich der Sonne ganz und gar zu nähern. In dieser Situation wäre er sozusagen ganz »eins« geworden mit der Lichtquelle, der er sein Wohlergehen verdankt, insofern – geistlich – ganz in Ruhe, in Glück und in Frieden. Aber er wäre – im Bild – zugleich mit der unermesslichen Gewaltigkeit der Sonne und ihrer Flammen konfrontiert, wie es all seine Erwartungen weit übersteigt. Davor könnte er – geistlich – nicht anders als frohlockend erbeben.

5. Das Sacrum in der heiligen Liturgie

Nachdem das Sacrum hiermit im heilsgeschichtlichen Bogen ganz dargestellt ist, darf noch eingegangen werden auf die hl. Liturgie, in der das Symbolische und damit das Sakrale in der Jetztzeit seinen vornehmlichen Ort findet. Tatsächlich ist die Liturgie in diesem Sinne ein Vorgeschmack auf die ewige Herrlichkeit, die wir erhoffen und der wir entgegenpilgern. In ihr vollzieht sich das Heilswerk Jesu Christi; es wird durch die Zeiten hin bis zur Wiederkunft des Herrn fortgesetzt,¹¹² freilich als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens als Ganzem,¹¹³ weshalb die Fortführung des Wirkens des Erlösers nicht exklusiv in ihr, sondern im Leben der Kirche in seiner Gesamtheit verwirklicht wird.

Nun haben wir aber bei der Betrachtung Jesu Christi erwogen, dass sein konkreter hierophanischer Ausdruck und dessen Intensität von seinem Willen (in Einheit mit dem Vater) abhängt, bis hin zur Möglichkeit der totalen Kenose, in der bei der Passion das Sacrum zeitweise ganz wegfällt. In der Fortsetzung des Heilswerkes Christi durch das Leben der Kirche müssen daher diese drei Aspekte wiedergefunden werden können, (1) das schöpfungsmittlerisch »Intensive«, (2) das »Milde« vollkommener gottebenbildlicher Menschheit, (3) das kenotisch-»Profane«. Dabei steht die letztgenannte Dimension des kenotisch-»Profanen« dem Sacrum der beiden erstgenannten Aspekte gegenüber, so dass jeder dieser beiden die kenotische Dynamik in sich schließen muss.

Im Leben der Kirche geht nun das »schöpfungsmittlerische« Sacrum Christi in die Verdichtung zum Symbolischen der Liturgie ein, während das »milde« Sacrum Christi im außerliturgischen pastoralen, katechetischen, apostolischen und caritativen Tun der Kirche verwirklicht wird.

Diese Unterscheidung ist eine klare und strenge, weil für die Liturgie trotz einer Abstufung ihrer Symbolwelt die grundlegende Einheit des Kultaktes gilt, in der alles an dieser »symbolverdichteten« Dimension auf je seine Weise partizipiert, was jedoch vom außerliturgischen Tun nicht ausgesagt werden kann.¹¹⁴

Wieweit das christliche Sacrum durch die Liturgie hindurch dann einen Menschen auch wirklich ergreift, bleibt freilich dem Wirken und Wollen Gottes anheimgestellt. Insofern ist das Willentliche, das für die sakrale Ausstrahlung Jesu Christi

¹¹² Vgl. Vatikanum II, SC 2.

¹¹³ Vgl. SC 10.

¹¹⁴ Vgl. hierzu SC 7: »Jede liturgische Feier (ist) als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinne heilige Handlung [lat.: ›actio sacra praeexcellenter‹], deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht.« Diese hier intendierte grundsätzliche Unterscheidung ist interessanterweise thematisiert im Hinblick auf die Verkündigung des Wortes bei DIANICH, op.cit., 69f., freilich in seiner eigenen Art. Vgl. hierzu auch die theologische Qualifizierung des liturgischen Wortgottesdienstes bei MESSNER, op. cit., 183–186.

behauptet wurde, auch in der Liturgie gegeben. Hiermit stellt sich die Frage, wie weit die Erfahrung des Sacrum selbst gnadenhaft ist.¹¹⁵

Doch beiden sakralen Dimensionen kommt die kenotisch-profane Dynamik zu. Für den außerliturgischen Bereich liegt diese in der alles irdische Tun begleitenden Ernüchterung durch menschliche und materielle Grenzen und Nöte.¹¹⁶ Für den liturgischen Bereich dagegen ist ein eingehender Blick auf die liturgische Ausdruckswelt erforderlich. Dabei lassen wir uns leiten von einer Predigt Papst Leos d. Gr. zu Christi Himmelfahrt, die den viel zitierten Ausspruch enthält:

»Was an unserem Erlöser sichtbar war, ist in die Sakramente eingegangen. Und damit der Glaube vorzüglicher und fester wurde, trat an die Stelle des Sehens die Lehre, deren Autorität das Herz der Gläubigen, von überirdischen Strahlen erleuchtet, folgt.«¹¹⁷

(1) Den innersten Kern der Liturgie bilden demzufolge die Sakramente, in die alles am Erlöser Sichtbare objektiv einging. Doch »das Sakrament ist ein analoges Zeichen. Diese *analogia signi* im Sakrament ist keine *analogia entis*, da die geistliche Bedeutung nicht dem natürlichen Sein des Zeichens innewohnt. Es ist eine *analogia fidei*, denn das Zeichen hat seine sakramentale Bedeutung aus der Einsetzung

¹¹⁵ Sie ist freilich, wie von vorneherein festgehalten werden muss, nicht einfach nur eine dem Menschen geschenkte Gnade. Dies würde bedeuten, dass das Sacrum ganz auf die gnadentheologische Ebene gehoben würde, daher vom Sanctum ununterscheidbar wäre und somit praktisch von ihm ganz absorbiert würde. Die Erfahrung des Sacrum einfach als eine Gnade Gottes zu bezeichnen, wird seinem Wesen nicht gerecht. Die Veranlagung dazu, das Heilige zu erfahren, hat der Mensch vielmehr als Geschöpf von Gott erhalten (vgl. hierzu SCHEEBEN, M.J., *Gotteslehre*, Bd. 2 der Dogmatik, Bd. 4 der Gesammelten Schriften, hrsg. v. J. Höfer, Freiburg 1957, §18). Hier hat der Apriorismus OTTOs zumindest etwas Wahres (vgl. *Das Heilige*, 134ff.). Nicht in der Erfahrung des Heiligen selbst, sondern im konkreten Wie und Ausmaß und Charakter dieser Erfahrung entscheidet sich die Frage nach der besonderen Gnadenhaftigkeit. Es kann jemand das Sacrum nur dunkel wittern, so dass es ihm weitgehend unbewusst bleibt. Es kann aber auch jemand vom Sacrum dermaßen ergriffen werden, dass dadurch sein ganzes Leben betroffen wird (vgl. hierzu GUARDINI, *Religion und Offenbarung*, 25). So kann Gott mit seinem Willen und seiner Gnade das konkrete Wie der Erfahrung des Heiligen bestimmen, so dass sie ganz in das personale Gott-Mensch-Verhältnis integriert ist. Die Gnade, um die es sich dabei handelt, kann aber nicht unter den Begriff der heiligmachenden Gnade fallen. Die mit dem Sacrum verbundene Gnade ist eher vergleichbar mit der besonderen Gnade, die Mystiker in ihren Schauungen erfahren, insofern sie ihren Empfänger im einen wie im anderen Falle nicht heiliger macht. Die mystischen Erfahrungen sind vielfach mit direkten Erfahrungen des Sacrum verbunden. Aber nicht jede Erfahrung des Sacrum ist Mystik im eigentlichen Sinne. Während nämlich die Mystik als eine Aufgipfelung der Gnadenordnung angesehen werden muss (vgl. hierzu SCHEFFCZYK, *Gnadenlehre*, 572f.), ist die Grunderfahrung des Sacrum schon aus geschöpflicher Anlage gegeben und vermittelt daher zunächst ein aller Gnadenerfahrung zugrunde liegendes Gottesbild. Sie steht somit im Vergleich zur mystischen Erfahrung gewissermaßen am anderen Pol, also am Ausgangspunkt dessen, wozu die mystische Erfahrung den Endpunkt markiert. Der heiligmachenden Gnade kommt insofern aber ein Einfluss auf die Erfahrung des Sacrum zu, als sie den sündenbeladenen Menschen im Maße seiner Mitarbeit auf dem Wege seiner inneren Läuterung und Heiligung von einem stumpfen Scheinfrieden dem Sacrum gegenüber befreit, ihn innerlich für das Sacrum nach und nach öffnet und ihn zur Verantwortlichkeit im Hinblick auf die Sensibilität für das Heilige führt (vgl. GUARDINI, *Religion und Offenbarung*, 26f). Insofern hängen »Sacrum« und »Sanctum« engstens zusammen.

¹¹⁶ Die Klassifizierung »kenotisch-profane« kann dafür freilich nur insofern in Anspruch genommen werden, als dies vom Kontext direkter persönlicher Sündenhaftigkeit klar unterschieden wird.

¹¹⁷ »Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transiit, et ut fides excellentior esset ac firmior, visioni doctrina successit, cuius auctoritatem supernis inluminata radiis credentium corda sequerentur.« (LEO MAGNUS, *Sermo* 74,2, CCL 83 A, 457). – Quelle der deutschen Version: Lektionar zum Stundenbuch I/3, 184.

und Offenbarung Gottes in Jesus Christus; und wie die Offenbarung überhaupt, so kann auch die geoffenbarte Bezeichnung und ihre geoffenbarte Bedeutung allein im Glauben erfaßt werden.«¹¹⁸ (2) Deshalb kommt die Lehre gemäß Leo dem Glauben zu Hilfe, weshalb als nächstäußere Sphäre um die Sakramente das autoritativ verkündigte und ausgelegte Wort Gottes anzusiedeln ist. (3) Dem aber folgen die Gläubigen gemäß dem Wort Leos mit himmlisch erleuchteten Herzen nach, was sich liturgisch in der auf die »katabasis« göttlicher Heilsgaben antwortenden »anabasis« des Gebetes der Versammlung äußert. (4) Das Gebet jedoch strebt seinerseits nach einem über das Innerlich-Spirituelle hinausgehenden Ausdruck, der die äußerste Sphäre um den Kern bildet: sakrale Sprache, desweiteren auch sakrale Orte, Zeiten, Riten, Körperhaltungen, Gegenstände, Kleider, Musik, Kunst und anderes.

Somit ergeben sich als vier Sphären der Liturgie (1) Sakramente (mit der Eucharistie als Kern), (2) Wort Gottes und dessen Auslegung, (3) Gebet, (4) Ausdrucksmittel. Was das Sehen des sakramentalen Zeichens nicht leisten kann, weil es in der Analogia fidei verbleibt, liefert das Erleben der liturgischen Ausdrucksmittel nach, das gemäß der Analogia entis zu verstehen ist.¹¹⁹ Die Sakralität dieser Analogia entis hat also nur in den äußeren Ausdruckssphären ihren Platz; nicht im inneren Kern, wo es nur die Analogia fidei des sakramentalen Zeichens gibt. Je mehr man also von den äußeren zeremoniellen Sphären zum Kern der liturgischen Mysterien geht, desto mehr schwindet die sakrale Erfahrbarkeit vor der puren Glaubenshaltung: So verwirklicht sich in der Liturgie »sakrologisch« die Selbstentäußerung Christi.

Dies heißt nun aber, dass das Sacrum in der Liturgie umso mehr erfahrbar wird und zugleich den gebührenden Schutz erfährt, als der Sakralität der Ausdruckssphäre eine sorgfältige Pflege zukommt. In dem Maße als dies jedoch vernachlässigt oder bewusst unterlassen wird, wird nicht die »kenotische Dynamik« der Liturgie gefördert (– denn diese ist eine objektive Gegebenheit und unterliegt nicht menschlicher Verfügung –), sondern die Fülle des Gottes- und Christusbildes wird verdunkelt. Denn das Sacrum, welches erfahrbar werden soll, ist die Erfahrungsqualität der zu jeder Ähnlichkeit größeren Differenz zwischen Göttlichkeit Gottes und Geschöpflichkeit des Menschen. Im eschatologischen Vorbehalt, also innerhalb der Grenzen der »Gestalt dieser Welt«, bedeutet diese Differenz notwendig einen *Abstand*.¹²⁰

¹¹⁸ SÖHNGEN, ebd., 59 [Hervorhebungen im Original].

¹¹⁹ In der Tat hat die bloße Hostie keinerlei sakrale Ausstrahlung und repäsentiert von daher die »kenosis«. Die Ehrfurcht vor ihr kommt aus dem Glauben. Dieser Glaube aber wird gestützt nicht nur durch das rationale Moment der rechten Lehre, sondern in einer die Ganzheit menschlicher Erfahrung ansprechenden sakralen Ausdruckswelt, deren ihr real zukommende irdische Kostbarkeit, Nicht-Alltäglichkeit und Würde zu jener übernatürlich-göttlichen Kostbarkeit, Hoheit und Würde, die dem Sakrament innewohnt, gemäß dem Gesetz der Analogia entis in Entsprechung steht.

¹²⁰ Dies muss so sein, weil die Erfahrung des liturgischen Sacrum nicht über die Wirkung des »intensiven« Sacrum Christi auf seine Zeitgenossen hinausgehen kann, und diese bestand im Zurückweichen, Niederfallen u.s.w., also in einem Entstehen eines Abstandes. Dies gilt sogar für das Selbstverhältnis des durch die Taufe zum Christussymbol gewordenen Menschen: Dessen »Macht« (Joh 1,12) bringt eine Verantwortung für die Vollendung des Erlösungswerkes Christi mit sich, die Pius XII. in seiner Enzyklika »Mystici Corporis« als »schaudererregendes Geheimnis« bezeichnet. Aber auch die in Mt 19,19 parr. gebotene Selbstliebe wäre ohne die Kategorie des Abstandes von blindem Narzißmus nicht unterscheidbar. – Das völlige Sich-Durchdringen der Kategorien des Abstandes und der Einheit kann erst für die verklärte neue Schöpfung behauptet werden.

Doch es wäre sehr falsch, in diesem Abstand ein Hindernis für die unmittelbare Nähe sehen zu wollen, die in der Liturgie zwischen Christus und den Gläubigen besteht. Im Gegenteil: Der Abstand, den die Sakralität schaffen muss, dient der Christusnähe, indem er dem Menschen zur rechten Einstellung und Seelenhaltung im Hinblick auf die in der Liturgie vermittelte Christusnähe und Gottesbegegnung verhilft, und steht deshalb ganz im Dienst der tätigen Anteilnahme der Gläubigen an der Liturgie.¹²¹ Durch das in der Liturgie erfahrbare Sacrum erfährt daher auch der schwache und bedrohte Glaube eine durch nichts zu ersetzende Stütze: Wer das Heilige heilig hält, wird vom Heiligen gehalten.

Daher haben die christlichen Symbole der äußersten der vier eben genannten Symbolsphären eine Doppelstellung: Sie weisen einerseits auf die unsichtbare Realität jenes sakramentalen Kerns hin, den sie umgeben, und sie schaffen andererseits zugleich den angemessenen Abstand zu ihm. Dieses Zusammengehen von Gott, der sich einerseits in den Sakramenten sozusagen greifbar nahe macht, ohne andererseits seine unsagbare Erhabenheit über den Menschen zu mindern, macht die der christlichen Liturgie eigentümliche Sakralität aus. Die christliche Sakralität ist daher grundlegend in der Sakramentalität verwurzelt.

Zugleich aber ist sie ein Bote, der auf die himmlische Liturgie und die ewige Gottesschau hinweist, wie besonders an der liturgischen Gestik und Ritualität verdeutlicht werden kann. Die liturgische Gestik hat nicht nur eine rubrikal-juridische, spirituelle und mystagogische Dimension. Im Lichte des Glaubens an die vor allem im Gesang des »Sanctus« zum Ausdruck kommende Einheit von himmlischer und irdischer Liturgie¹²² ist die Geste und Körperhaltung der Glaubenden ein Abbild der sie umgebenden¹²³ Anbetung der himmlisch Schauenden.¹²⁴ Die Ehrfurcht als Andachtsübung aus geistlicher Tugend ist ein Abbild der Ehrfurcht als »ergriffener Aktivität«¹²⁵ aus unwillkürlichem Erbeben. Das bewusst gelebte »Sanctum« des Glaubenden ist Abbild des direkt erfahrenen »Sacrum« des Schauenden. Deshalb sind die Liturgie Feiern der liturgischen Ritualität nicht über-, sondern untergeordnet, und zwar nicht nur im Sinne der Vermeidung falscher Kreativität und spontaner Beliebigkeit,¹²⁶ sondern – weil das Sacrum umfassende Erfahrungsqualität ist – auch atmosphä-

¹²¹ Wenn man einen schönen Berg anblicken will, muss man am besten in die Distanz von einigen Kilometern gehen; so hat man die beste Aussicht. Steht man dagegen direkt an der Felswand und blickt zum Gipfel empor, kann man seine Schönheit und Größe in seiner Ganzheit nicht mehr erfassen. Genauso erfahren wir erst im Abstand des Sacrum die unsagbare Größe Gottes.

¹²² Vgl. Vatikanum II, SC 8.

¹²³ Es handelt sich dabei nicht einfach um eine »fromme Meinung«; vgl. SCHEFFCZYK, L., *Schöpfung als Heilseröffnung, Katholische Dogmatik*, Bd. 3, Aachen 1997, 329–331.

¹²⁴ In diesem Sinne »sagt« etwa die Vorschrift einer Kniebeuge dem Zelebranten, wie er aus direkter Ergriffenheit reagieren würde, wenn er das Gefeierte so schauen könnte wie die ihn unsichtbar umgebenden Engel.

¹²⁵ ZIEGENAUS, op.cit., 288.

¹²⁶ Vgl. hierzu auch die Konzeption der Liturgie als menschlichen Einfällen gegenüber stehender »Einfall Gottes in unsere Welt« (RATZINGER, op.cit., 145).

risch.¹²⁷ Ritualität ist nicht in erster Linie Ausdruck ihrer subjektiv gefärbten Existentialität, sondern der schaudererregenden Herrlichkeit des Eschaton, wobei aber das Subjektive nicht absorbiert, sondern integriert, zu ekklesialer Gemeinschaftlichkeit geläutert und zu froher Gotterfülltheit geheiligt wird.¹²⁸ In diesem Lichte erfährt sich der Christ als ein in dieser Weltgestalt nicht mehr völlig etablierbares Glied der Kirche als einer »Paroikia«: einer »Fremdlingschaft«, deren Heimat die Gemeinschaft der Heiligen ist.

Wenn auch die Kirche die Vollmacht hat, ihre Rubriken und Riten zu ordnen, so bleibt doch die Wahrheit bestehen, dass der liturgische Ritus ein Abbild der ewigen himmlischen Liturgie ist und als solcher erscheinen muss. Ein häufiges Wechseln und Ändern der Ritualität oder der Eindruck einer rituellen Beliebigkeit verdunkelt daher das Sacrum. Leider ist der Sinn für rituelle Förmlichkeit bei Priestern und Gläubigen sehr geschwunden, nicht zuletzt deshalb, weil man sie für nicht vereinbar hält mit pastoraler Beseelung und Flexibilität. Doch solange die rituelle Förmlichkeit nicht zu einer das Sacrum pervertierenden Sakralroutine erkaltet, schafft der Ritus nicht nur den nötigen Abstand zwischen Mensch und Gott, sondern bringt zugleich Gott und Mensch in eine Nähe, wie sie inniger nicht gedacht werden kann. Insofern liegt im Sacrum der Ritualität auch große missionarische Kraft. Dessen sich wieder mehr bewusst zu werden, ist die Herausforderung, aber auch die Chance unserer Zeit.

¹²⁷ Hier geht es um die sakrale Bedeutung einer gesunden Einheitlichkeit im gemeinsamen Vollzug des objektiv Vorgegebenen. Wir berühren hier scheinbar die Grenze zum starren Uniformismus; in Wirklichkeit aber meinen wir etwas dem genau Entgegengesetztes, nämlich Ritualität als das gemeinsame innere Ja zu einer Einheitlichkeit aus gemeinsamer in Glaube und Hoffnung antizipierter Ergriffenheit von dem »sakrologisch« gedeuteten Eschaton. Dies dürfte eine der maßgeblichen Aufgaben künftiger Mystagogie sein, soll das Wesen des christlichen Ritus dem Menschen von heute als *lebendige* Wirklichkeit vermittelbar bleiben. Es geht hierbei freilich um ein Umdenken, das bei der Existentialität des Menschen ansetzt, die zumindest in der westlichen Welt vielfach von der Geistesströmung des Liberalismus geprägt ist. Gegenüber der hierbei sehr bestimmenden »Freiheit von« mit ihrer zur Verzweiflung verleitenden Utopie betont lebendige und ekklesiale Ritualität die »Freiheit zu« mit der von ihr eröffneten Sinnhaftigkeit und macht sie atmosphärisch wirksam und spürbar. Das Anliegen ritueller Einheitlichkeit muss aber mit viel geduldiger Weisheit und Menschenkenntnis umgesetzt werden, weil der moderne Mensch ein im Hinblick auf Selbstbestimmung und persönliche Autonomie übersensibilisiertes Gerechtigkeitsempfinden hat. Dies darf nicht einfach blindlings übergangen werden. Die konkrete Gestalt dieser Einheitlichkeit, die nicht nur die Ritualität, sondern jedweden liturgischen Ausdruck um dessen Sakralität willen betrifft, kann nur in einem vom praktischen Glauben sehr geläuterten Blick auf die geistigen Entwicklungszusammenhänge kirchlicher und säkularer Kultur erfolgen, in Einheit mit den Weisungen der Kirche. Dies ist eher in längerer Entwicklung zu verwirklichen.

¹²⁸ In diesem Sinne lebt die Liturgie »das künftige, das wirkliche Leben jetzt schon vor« und übt »uns auf das richtige Leben – das der Freiheit, der Gottunmittelbarkeit und der reinen Offenheit füreinander – ein« (RATZINGER, op.cit., 12); vgl. auch ebd., 23f.