

Stefan Kopp (Hg.)

Gott begegnen an heiligen Orten

HERDER 
FREIBURG · BASEL · WIEN

Inhalt

Stefan Kopp

Gott begegnen an heiligen Orten. Einige begriffliche und sachliche Differenzierungen ##

A) Kirche und Kunst im Dialog

Friedhelm Hofmann

Kirche und Kunst. Ein Plädoyer für eine kunststoffene Kirche . ##

Josef Meyer zu Schlochtern

Können Künstler Orte schaffen? Ein Gespräch mit dem Künstler Norbert Radermacher ##

Johannes Schilling

Transzendente Räume. Ansichten eines Architekten ##

B) Heilige Orte in philosophisch-theologischer Perspektive

Bernd Irlenborn

Zur Bestimmung des Ortes in der Phänomenologie ##

Berthold Wald

Sakralität. Eine Grundkategorie philosophisch-theologischer Anthropologie ##

Michael Konkel

Einmal heilig, immer heilig. Zur Kontinuität von Ortstraditionen in Judentum, Christentum und Islam am Beispiel der Stadt Jerusalem ##

Cordula Heupts und Idris Nassery	
Heiliger Boden? Ein Gespräch über (Ent-)Sakralisierung von Räumen in Christentum und Islam	##
Michael Meyer-Blanck	
Der Kirchenraum als Ort der Gottesbegegnung. Eine evangelische Perspektive	##
Günter Wilhelms	
Ritual und moderne Gesellschaft. Ein kulturkritischer Versuch	##
Herbert Haslinger	
Der Alltag als Ort der Gotteserfahrung	##
Christoph Jacobs	
„Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?“ (1 Kor 3,16) Die Seele als Ort der Gottesbegegnung	##
Stefan Kopp	
Die Stadt als heiliger Ort. Liturgische und sakraltopographische Bezüge zu Jerusalem und Rom	##
Yves Kingata	
Sakralräume und ihre Umgestaltung aus kirchenrechtlicher Perspektive	##
Nils Petrat	
Räume der Stille, Flughafenkirchen, Stadionkapellen. Zum Trend- phänomen der Gebetsräume im öffentlichen Raum	##

C) Bau- und kunsthistorische Perspektiven auf heilige Orte

Clemens Kosch

Memorialbaukultur im Hochmittelalter. Zum Westchor
des vorgotischen Paderborner Doms ##

Norbert Börste

Der mittelalterliche Lettner des Paderborner Domes
von 1280 ##

Hans-Walter Stork

„Heilige Orte“ in kostbaren Manuskripten der
Meinwerkzeit ##

Autorenverzeichnis ##

Abbildungsnachweise ##

Berthold Wald

Sakralität

Eine Grundkategorie philosophisch-theologischer Anthropologie¹

Für eine Verabschiedung vom philosophischen Lehrbetrieb ist das Thema „Sakralität. Eine Grundkategorie philosophisch-theologischer Anthropologie“, sagen wir es vorsichtig, ein wenig überraschend. Die Zuständigkeit für das Sakrale scheint doch wohl bei der Theologie und nicht bei der Philosophie zu liegen. So hatte denn auch die Wahl des Themas zunächst nichts mit dem heutigen Anlass zu tun. In der Planungsphase der Montagsakademie war mir aufgefallen, dass unter den vielen bedenkenswerten Aspekten des Rahmenthemas „Gott begegnen an heiligen Orten“ der Aspekt der „Sakralität“ als solcher nicht eigens bedacht schien. Mein Hinweis führte dazu, dass mich der Leiter der Montagsakademie auf die liebenswürdigste Weise nötigte, das doch selbst zu tun. Auch Josef Pieper, für den ich hier an der Fakultät besonders zuständig sei, hätte doch einiges dazu gesagt. Und so gelangte dann das Thema „Sakralität“ auf die Agenda der Montagsakademie.

Erst Monate später, zu Beginn des Wintersemesters, kam mein lieber Kollege Stefan Kopp überraschend auf mich zu mit der im Rektorat bereits abgesprochenen Frage, ob meine nun tatsächlich letzte öffentliche Vorlesung im Rahmen der Montagsakademie nicht zugleich auch als meine Abschiedsvorlesung vom philosophischen Lehrbetrieb deklariert werden könne. Das war nun in der Tat ein freundliches Angebot, das ich nicht gut ignorieren konnte. Aber nun sah ich mich doch ein wenig grundsätzlicher mit der Frage konfrontiert, ob das längst angekündigte Thema „Sakralität“ denn ein geeignetes Thema für eine *philosophische* Abschiedsvorlesung sein könne – sozu-

¹ Der Charakter des Beitrags als Abschiedsvorlesung auf dem Lehrstuhl für Systematische Philosophie wurde beibehalten.

sagen mein letztes Wort auf dem Lehrstuhl für Systematische Philosophie.

Das Ergebnis meines Nachdenkens ist offenkundig: Wir sind hier – Sie in der Erwartung, etwas zum Thema „Sakralität als philosophisch-theologischer Grundkategorie“ zu hören, und ich mit der Verpflichtung, Sie möglichst nicht zu enttäuschen. Doch zuvor muss ich etwas zu dem weniger offenkundigen und vielleicht auch kontroversen Grund sagen, weshalb mir das anfangs gewählte Thema nicht ungeeignet scheint für eine Abschiedsvorlesung in Philosophie. Das hängt natürlich davon ab, was unter Philosophie und einer philosophischen Fragestellung verstanden wird. Ich nenne vorab kurz die Hauptaspekte meines Vortrags. Ausgehend von einer Vorbemerkung zum Sinn des Philosophierens soll zunächst das philosophische Interesse am Thema „Sakralität“ begründet werden. Danach wird es um sachbezogene Abgrenzungen zu anderen Positionen und um eine Klärung der Bedeutung und Verwendung des Terminus „sakral“ gehen. Der dritte Teil konkretisiert und rechtfertigt meine These, Sakralität als eine philosophisch-theologische Grundkategorie zu verstehen. Die wichtigsten Aspekte sind hier: die Unterscheidung von Heiligkeit und Sakralität; die Bedeutung der leiblich-seelischen Einheit des Menschen für die Möglichkeit der Gottesbegegnung; die inkarnatorische Grundform aller Vermittlungen von absoluter Transzendenz und absoluter Nähe Gottes und schließlich die Notwendigkeit, zwischen Gottesbegegnung und Gotteserfahrung zu unterscheiden.

1 Vormerkung über Sinn und Aufgabe des Philosophierens

Zunächst aber – etwas zu plakativ und sicher unterkomplex – eine Vorbemerkung über Sinn und Aufgabe des Philosophierens, insbesondere an einer katholisch-theologischen Fakultät. „Philosophie“ ist keine Spezialdisziplin für philosophische Fragen, die außer Fachphilosophen kaum jemanden zu interessieren brauchen. Elementare Sachverhalte menschlicher Erfahrung waren von jeher Anlass des Philosophierens. Denken wir an die Anfänge der Philosophie. Da war es zuerst die staunenswerte Ordnung des Universums, aber auch das Phänomen des Lebendigen, woran sich die Frage nach dem Ursprung und der letzten Bedeutung der Wirklichkeit im Ganzen festmachte.

Doch schon mit Sokrates, dem Urvater des europäischen Philosophierens, wendet sich die philosophische Frage in besonderer Weise dem Menschen zu. Es ist der Mensch, er allein, der nach einer gültigen Bestimmung seines Lebens sucht: wer er ist und wie er leben soll und wohin das einmal führen wird. Wie Aristoteles lapidar feststellt: Nur der Mensch philosophiert. Gott braucht das nicht, ein Tier kann das nicht.

Nun gehört zum Bereich menschlicher Erfahrung auch die Tatsache, dass es Menschen gibt, die von sich behaupten, singuläre und dennoch *alle* Menschen betreffende Erfahrungen gemacht zu haben. Denken wir an die lange Reihe der jüdischen Propheten. Auch das Christentum beruht auf den außergewöhnlichen Erfahrungen vieler Einzelner, die allerdings alles bis dahin Bekannte in den Schatten stellen. Von Johannes dem Täufer als dem letzten in der Reihe der Propheten heißt es:

„Ein Mensch trat auf, von Gott gesandt; sein Name war Johannes. Er kam als Zeuge, um Zeugnis abzulegen für das Licht, damit alle durch ihn zum Glauben kommen. Er war nicht selbst das Licht, er sollte nur Zeugnis ablegen für das Licht.“ (Joh 1,6–8)

Die Intention des Textes geht ersichtlich über eine bloße Information hinaus. Der Verfasser des Johannes-Evangeliums fordert uns auf, die singuläre Erfahrung und Sendung von Johannes dem Täufer als gültiges Zeugnis anzuerkennen für das Licht der Welt, „damit alle zum Glauben kommen“. Er hat zwei Gruppen von Menschen im Blick: solche, die das Licht der Welt nicht erkannt haben und es ablehnen, und solche, die im Glauben aus Gott neu geboren sind und darum die Welt in neuem Licht, im Lichte Gottes zu sehen vermögen. Geht solche glaubensbedingte Erfahrung, die vom Standpunkt der Weltkinder aus gesehen ja nur eine behauptete Erfahrung ist, und geht der damit verbundene Geltungsanspruch den Philosophierenden überhaupt etwas an? Steht die Philosophie nicht auf Seiten der Kinder dieser Welt, die sehen, was alle sehen und darüber urteilen, wie alle urteilen, ohne glaubend etwas für wahr und wirklich zu halten, das sie nicht sehen können?

Dazu wäre einiges zu sagen. Zwei Hinweise müssen hier genügen, zunächst zur Berufung auf die Erfahrungsgrundlage der Philosophie. Die Annahme, dass Erfahrungen unabhängig sind von der Verfassung dessen, der sie macht, beruht auf einer Fiktion. Nicht je-

der kann jederzeit dasselbe erfahren, was andere erfahren. Die Verfassung des Subjekts der Erfahrung ist entscheidend dafür, was erfahren wird. Wer nicht liebt, kann nicht wissen, was der Liebende erfährt, und wer nicht glaubt, kann nicht wissen, was der Glaubende im Licht seines Glaubens sieht und versteht. Sowenig man sich bloß hypothetisch auf den Standpunkt des Liebenden versetzen kann, um zu beurteilen, was Liebe ist und bewirkt, so wenig kann man bloß hypothetisch den Standpunkt des Glaubens einnehmen, um zu beurteilen, was ein anderer glaubt. Um urteilen zu können, muss man zuerst wirklich lieben, und man muss zuerst wirklich glauben. Die Fiktion von der subjektiven Voraussetzungslosigkeit und Gleichheit menschlicher Erfahrung bedeutet für den Begriff der Philosophie: Wir sollten uns von der Idee verabschieden, vom Standpunkt der reinen Vernunft zu philosophieren. Nicht die philosophische Vernunft als solche philosophiert, sondern der konkrete Mensch ist das Organ der philosophischen Erkenntnis. Diese für Aristoteles selbstverständliche Tatsache hat inzwischen durch die „virtue epistemology“ neue Beachtung gefunden.²

Und nun der zweite Hinweis. Wann nennen wir eine Erkenntnis „philosophisch“? Was macht den Unterschied aus zwischen einer „wissenschaftlichen“ und einer „philosophischen“ Fragestellung? Weil hier keine Zeit für lange Erörterungen ist, werde ich sinngemäß mit Josef Pieper antworten: Philosophisch ist eine Frage nur dann, wenn sie auf ein Gesamtverständnis der Wirklichkeit zielt und wenn dabei deutlich wird, was wir zu ihrer Beantwortung eigentlich wissen *müssten*. Philosophieren heißt ja nicht bloß, „die Gesamtheit dessen, was begegnet, auf ihre letztgründige Bedeutung hin bedenken“.³ Offensichtlich bleibt ohne ein Verständnis des Ganzen auch das Einzelne in letzter Hinsicht unverstanden, auch wenn wir in vorletzten Hinsichten, und hier sind die Wissenschaften gemeint, vielerlei darüber wissen können. Sokrates wusste um die Begrenztheit menschlicher Erkenntnis vom Ganzen der Wirklichkeit. Er hat darum den Ehrentitel eines Weisen, also eines schlechthin Wissenden, für sich abgelehnt und mit beißender Ironie die Selbstzuschreibung erfolgs-

2 Vgl. dazu A. Koritensky, Glaube, Vernunft und Charakter. Virtue Epistemology als religionsphilosophische Erkenntnistheorie, Stuttgart 2018.

3 J. Pieper, Verteidigungsrede für die Philosophie, in: ders., Werke in acht Bänden, hg. von B. Wald, Band 3, Hamburg 2004, 76–155, hier: 79.

orientierter Sophisten destruiert, die vorgaben, weise zu sein. Das sokratische Wissen des Nichtwissens bewahrt genau jenen Wissensvorsprung vor allen anderen Arten des Wissens, der das Philosophieren menschlich gesehen fruchtbar sein lässt. Gerade der im ursprünglichen Sinn Philosophierende versteht sich nicht als ein schlechthin Wissender, sondern als einer, der auf das schlechthin Wissenswerte aus ist, und der zugleich darum weiß, dass ein Verständnis des Wirklichkeitsganzen durch menschliche Erfahrung und Vernunftkenntnis *allein* nicht zu erreichen ist.

Ist dann aber die philosophische Frage nicht eine sinnlose Frage? Von Sokrates-Platon her gesehen: nein! Sinnlos sind philosophisch nicht abschließend zu beantwortende Fragen keineswegs, und zwar darum nicht, weil sich im Zulassen dieser Fragen eine sonst nicht zu realisierende Chance des Verstehens auftut. Es ist ja nicht bloß, und nicht einmal zuerst die Philosophie, die es mit der letzten Bedeutung von Mensch und Welt zu tun hat. Daneben – und kulturgeschichtlich weitaus früher – begegnet uns ein Gesamtverständnis der Wirklichkeit im Horizont der Religion. Am Verhältnis zur Religion und ihrer theologischen Deutung zeigt sich aber, ob es dem Philosophierenden wirklich Ernst damit ist, seine Frage, etwa „Was ist der Mensch?“, unter jedem sinnvoll denkbaren Aspekt und im Horizont der Frage nach der letzten Bedeutung des Wirklichkeitsganzen zu stellen. Er kann versucht sein, sich auf das methodisch gesicherte Wissen zurückzuziehen, wie es in der Orientierung an den exakten Wissenschaften zum Paradigma der neuzeitlichen Philosophie geworden ist. Aber um welchen Preis? Entweder geht das eigentlich menschliche Interesse an der Philosophie verloren – aus der „Philosophie für das Leben“ wird eine „Philosophie für die Schule“, wie der alte Schelling mit Blick auf Kant gesagt hat.⁴ Oder aber die Philosophie versucht, diese Engführung auf das unbezweifelbar Gewisse dadurch zu überwinden, dass sie sich selbst den Anschein von Weisheit gibt und führt damit die Menschen hinters Licht. Philosophie wird dabei zum Theologie-Ersatz und so zu einer heimtückischen Ideologie – paradigmatisch zu besichtigen in der hochspekulativen Philosophie He-

4 Vgl. B. Wald, Positive Philosophie. Der Ausgangspunkt des Philosophierens bei Josef Pieper im Blick auf Schelling, in: H.-G. Nissing (Hg.), Vernunft und Glaube. Perspektiven gegenwärtiger Philosophie, München 2008, 101–113, 133.

gels samt ihren Folgen in linken und rechten Ideologien. Dazwischen – zwischen Selbsterniedrigung und Selbstüberhöhung der Philosophie – liegt als dritte Möglichkeit die Offenheit der Philosophie für den Wahrheitsanspruch des religiösen Glaubens und seiner theologischen Interpretation. Diese Offenheit hin zur Theologie bewahrt das sokratische Eingeständnis der Begrenztheit philosophischer Erkenntnis, ohne das Erkenntnisverlangen menschlicher Vernunft auf das natürlicherweise Erkennbare einzuschränken. Das zeigt sich bereits bei Platon im philosophierenden Umgang mit den religiösen Mythen. Josef Pieper hat in seiner Studie „Über die platonischen Mythen“⁵ die paradigmatische Grundstruktur des platonischen Philosophiebegriffs freigelegt, dessen spätere theoretische Ausarbeitung bei Thomas von Aquin den bereits von Platon gesetzten Rahmen nicht prinzipiell verändert hat.⁶ Von Thomas her gesehen erscheinen mir auch weiterhin zwei Elemente seines Philosophiebegriffs richtungweisend: Erstens, wo Vernunft und Glaube in kontrapunktischer Fügung auf einander bezogen sind, bleibt im Mehrwert der Erkenntnis nicht nur die Unterscheidung von Philosophie und Theologie gewahrt. Es ist, zweitens, gerade diese Hinordnung auf die Theologie, welche die Philosophie nicht bloß in Berührung hält mit den aufs Ganze des Lebens gesehen „heilsnotwendigen“ Fragen. Durch die Anerkennung der Theologie in ihrer Zuständigkeit für „letzte Antworten“ aus dem Glauben ist die Philosophie auch daran gehindert, „sich selbst für eine Heilslehre zu halten.“⁷

2 Sakralität als anthropologisches Faktum – notwendige Abgrenzungen

Nach diesen mehr apologetischen Vorbemerkungen zur Verteidigung einer zur Theologie hin offenen Philosophie sind in der Sache zwei Hauptfragen zu klären: Was meint und worauf bezieht sich der Ausdruck „Sakralität“, und was berechtigt dazu, Sakralität als eine

5 J. Pieper, Über die platonischen Mythen, in: ders., Werke in acht Bänden, hg. von B. Wald, Band 1, Hamburg 2002, 332–374.

6 Vgl. dazu J. Pieper, Über den Philosophiebegriff Platons, in: ders., Werke (s. Anm. 2), 156–172.

7 J. Pieper, Was heißt Philosophieren?, in: ders., Werke (s. Anm. 2), 15–69, hier: 55.

„Grundkategorie der philosophisch-theologischen Anthropologie“ zu bezeichnen?

2.1 Das Sakrale als kulturgeschichtliches Phänomen

Auf die letzte Frage könnte etwa mit dem Hinweis geantwortet werden, dass das Sakrale und Heilige als kulturgeschichtliches Phänomen in den unterschiedlichsten Gestalten vorkommt und daher faktisch immer schon zum Menschen gehört. Es hat – außer in der modernen Zivilisation – keine Zeit gegeben, in welcher der Mensch nicht versucht hätte, sich in ein Verhältnis zum Heiligen zu setzen, vor allem, weil er selber machtlos und schutzbedürftig ist. Aber auch in der modernen aufgeklärten westlichen Zivilisation ist es keineswegs so, dass die fortschreitende Säkularisierung das Sakrale und Heilige zum Verschwinden gebracht hätte. Bereits Heribert Mühlen, der viele Jahre an dieser Fakultät Dogmatik gelehrt hat, weist auf dem Höhepunkt der nachkonziliaren Entsakralisierungswelle daraufhin, dass „das Sakrale als Grunddimension der menschlichen Existenz“ nicht einfach verschwindet, etwa durch den bewussten Versuch, die bisherigen Träger des Sakralen zu entsakralisieren: heilige Orte, geweihte Personen, die Kirche als Institution. Es verlagere sich nur in andere Bereiche des Lebens, in denen das Außergewöhnliche eine „pseudosakrale Faszination“ ausübt: als Personenkult im Bereich von Sport, Politik und Showbusiness, aber auch als Überhöhung menschlicher Sexualität.⁸ Den großangelegten Nachweis für eine solche These, allerdings ohne einen Bezug auf Mühlens Buch „Entsakralisierung“, verspricht eine aktuelle Studie des Soziologen Hans Joas: „Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung“.⁹ Joas richtet sich darin vor allem gegen das von Max Weber vertretene Geschichtsbild einer unaufhaltsamen Säkularisierung. Eine aufschlussreiche Konkretisierung dieser Säkularisierungsskepsis findet sich bereits in Joas' Buch „Die Sakralisierung der Person“.¹⁰ Dort heißt es: „Der Terminus ‚Sakralisierung‘ darf nicht so aufgefaßt

8 H. Mühlen, Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen, Paderborn 1970, 35ff., 40ff., 473ff.

9 H. Joas, Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung, Frankfurt 2017.

10 H. Joas, Die Sakralisierung der Person, Frankfurt 2011.

werden, als habe er ausschließlich eine religiöse Bedeutung. Auch säkulare Gehalte können Qualitäten annehmen, die für die Sakralität charakteristisch sind: subjektive Evidenz und affektive Intensität. Sakralität kann neuen Gestalten zugeschrieben werden; sie kann wandern oder transferiert werden, ja, das ganze System der Sakralisierung, das in einer Kultur gilt, kann umgewälzt werden.¹¹

Man könnte so den im Titel meines Vortrags benannten Zusammenhang von Sakralität und philosophisch-theologischer Anthropologie im Sinn von Joas verstehen. Aber in diesem rein funktionalen Sinn, wonach das Menschliche wegen der Austauschbarkeit sakraler Gehalte niemals ohne das Sakrale vorkommt, ist mein eigener Klärungsversuch nicht gemeint. Es mag sein, dass auf die Entsakralisierung an anderer Stelle eine Resakralisierung folgt, wie man ja auch häufiger sagen hört, dass es einen Werteverlust nicht gibt und auch nicht geben kann. Was es gibt, sei ein steter Wertewandel mit epochal unterschiedlicher Dynamik, worin alte Werte stets von neuen Werten abgelöst werden. Dahinter steht der Gedanke einer funktionalen Äquivalenz von Wertüberzeugungen: Wenn das eine verschwindet, kommt dafür ein anderes. Das klingt erst einmal beruhigend. Doch ein Denken in Äquivalenten beseitigt den Unterschied von wahr und falsch, gut und schlecht. Nicht jeder Wandel ist ein Wandel zum Guten und nicht jeder Verlust wird an anderer Stelle kompensiert. Es gibt auch einen prekären Wandel und es gibt echte Verluste.

2.2 Unterscheidung verschiedener Bedeutungen von „Sakralität“

Also gut, könnte einer jetzt fragen, wie ist der Zusammenhang des Sakralen und des Menschlichen denn nun gemeint? In welchem Sinn ist das Sakrale zum Menschen gehörig, etwa in dem Sinn, dass es etwas Gutes und Heilsames für den Menschen ist, und was genau ist mit dem Sakralen gemeint? Darauf würde ich zunächst noch allgemein antworten und für die konkrete Antwort abermals um Geduld bitten: Das Sakrale in einem erst noch genauer anzugebenden Sinn gehört wesentlich zum Menschen und zwar so sehr, dass der Verlust des Sakralen durch nichts kompensiert werden kann. Doch um konkreter zu sehen, was gemeint ist und ob die dann präziser zu formu-

¹¹ Ebd., 18.

lierende These von der wesenhaften Zusammengehörigkeit des Sakralen und des wahrhaft Menschlichen einer Prüfung standhält, muss zunächst einmal aus dem reichen Bedeutungsspektrum des Sakralen das für meine These Bedeutsame herausgehoben und unterschieden werden von dem, was nicht gemeint ist. Von der Bedeutungsvielfalt des Sakralen war ja schon bei Mühlen und Joas die Rede, wenn letzterer sagt, „der Terminus ‚Sakralisierung‘ [dürfe] nicht so aufgefaßt werden, als habe er ausschließlich eine religiöse Bedeutung.“¹² In Analogie zu der berühmten Feststellung des Aristoteles, wonach wir durchaus Verschiedenes meinen, wenn wir vom „Seienden“ sprechen, kann man wohl sagen: Nicht bloß „seiend“, auch der Terminus „sakral“ wird in vielfältigem Sinn gebraucht. Allerdings ist die sorgsame Beachtung von Bedeutungsunterschieden kein Selbstzweck. Sprachsensibilität ist unverzichtbar, weil sonst die Gefahr besteht, aneinander vorbei zu reden und, ohne es zu bemerken, bloß über Worte zu streiten. Doch muss der Streit um die Sache gehen, und den gibt es hier sehr wohl, wie sich noch zeigen wird.

Wenn wir zunächst auf den bloßen Wortgebrauch achten, also darauf, wofür wir die Worte „sakral“ und „heilig“ verwenden, dann bemerken wir zwei grundlegend verschiedene Bedeutungen von Sakralität und Heiligkeit. In einem ersten und grundlegenden Sinn ist Heiligkeit oder Sakralität verstanden als eine wesenhafte *intrinsische* Seinsqualität. Als „heilig“ gilt, was von einzigartigem Rang und von einer alles überragenden Würde ist. In diesem Sinn wird nicht nur Gott heilig genannt, sondern – wie Kant sagt – auch das moralische Gesetz, und neuerdings gilt das auch für die menschliche Person. Hans Joas spricht in einer eigenen Wortschöpfung von der „Sakralität der Person“ und meint damit die unvergleichliche achtunggebende Qualität, die das Sein von Personen auszeichnet.

In diesem ersten Sinn bezeichnet der Terminus „Sakralität“ also die selbstbezügliche Qualität des *an sich* oder *durch sich selbst* Heiligen. Davon zu unterscheiden ist eine andere, nicht weniger grundlegende Bedeutung. „Sakralität“ meint dann zweitens eine *extrinsische* Beziehungsqualität, die auch nachträglich erworben sein kann: Etwas oder jemand wird geheiligt durch einen besonders gearteten Be-

12 Ebd.

zug zum heiligenden Gott. In diesem Sinn steht das Wort für wenigstens drei unterschiedliche Sachverhalte:

- Erstens, es kann bezogen sein auf die Wirklichkeit im Ganzen, die als Schöpfung Gottes immer schon heilig *ist*. Insofern hat alles Wirkliche einen geheiligten Bezug zu Gott, weil nichts Geschaffenes per se unheilig und profan sein kann.
- Zweitens bezeichnet das Wort „sakral“ die Heiligkeit von allem, was geheiligt *wird* in einer über die Relation der Geschöpflichkeit hinausgehenden und eigens von Gott gesetzten Beziehung zu ihm selbst durch sein geschichtliches Handeln und seine besondere Gegenwart zu dieser Zeit, an diesem Ort. Sakralität meint dann eine von Gott gestiftete zeitliche wie räumliche Dichte seiner Präsenz: im Allerheiligsten des jüdischen Tempels, im Tabernakel des christlichen Gotteshauses, in der Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Christi durch den Akt der Konsekration von Brot und Wein.
- Drittens begegnet der Terminus „sakral“ im Zusammenhang mit der Herrschaftsgewalt, deren Legitimität in früheren Kulturen über die sakrale Dimension vermittelt war, ob in der starken Form einer personifizierten Anwesenheit Gottes im Herrscher, wie im Fall der Pharaonen und im römischen Kaisertum, oder in der schwachen Form einer göttlichen Herrschaftslegitimation von Paulus bis Luther. Carl Schmitts berühmtes Wort, wonach alle grundlegenden politischen Kategorien auf säkularisierten theologischen Kategorien beruhen, behauptet einen solchen undeklarierten Begründungszusammenhang von Herrschaft und Sakralität auch noch für die gegenwärtige Zeit.

Wenn diese hier nur sehr summarisch angeführten Unterscheidungen vollständig sind, dann ist die Frage, welche der Bedeutungen von „sakral“ und „heilig“ in der These von der Sakralität als Grundkategorie philosophisch-theologischer Anthropologie *nicht* gemeint sind, leicht zu beantworten. Es dürfte klar sein, dass Sakralität in der zuerst genannten Bedeutung einer *intrinsischen Seinsqualität* der Heiligkeit nur Gott selbst zukommt: „*Tu solus sanctus* – Du allein bist der Heilige“, singt die Kirche im „Gloria“ zur Ehre Gottes. Wie es mit der von Kant behaupteten intrinsischen Heiligkeit des moralischen Gesetzes steht, soll uns hier nicht interessieren. Und die durch Joas in die Debatte eingeführte „Sakralität der Person“, wobei „Sakralität“

ausdrücklich *nicht* als Beziehungsqualität verstanden werden soll, ist nur ein schöner Titel, der auf der funktionalen Äquivalenz von Einstellungen und Empfindungen beruht: In früheren Zeiten war es Gott, dessen Sakralität „durch subjektive Evidenz und affektive Intensität“ gegeben war, heute sei es die Person, welche dieselben Einstellungen und Empfindungen auf sich zieht und die darum „sakral“ heißen kann. Das sagt nun aber nichts darüber aus, ob die menschliche Person aus sich selbst heraus nun wirklich heilig *ist* und sein kann. Und das *allein* wäre philosophisch relevant, nicht die bloße Feststellung veränderter Einstellungen und Empfindungen, die zu neuen Zuschreibungen führen.

Also bleibt für eine philosophisch relevante Explikation des Zusammenhangs von Sakralität und menschlicher Personalität nur die Bedeutung von Sakralität im Sinn einer *extrinsisch begründeten Beziehungsqualität*. Im Kern geht es da um den Eintritt in eine Gottesbeziehung, die von Gott selbst gestiftet ist durch die Erschaffung der Welt und durch seine Menschwerdung in Jesus Christus. Hören wir dazu noch einmal den Anfang des Prologs zum Johannes-Evangelium. Er hebt die absolute Abhängigkeit der Schöpfung vom göttlichen Logos hervor und verweist damit auf eine Relation, die ich die *schöpfungshafte Dimension* des Sakralen nennen möchte. Die Verse 1 bis 3 lauten:

„Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott. Dieses war im Anfang bei Gott. Alles ist durch das Wort geworden und ohne es wurde nichts, was geworden ist.“ (Joh 1,1–3)

Doch bleibt es nicht bei dieser schöpfungshafte Dimension des Sakralen. Diese enthält zwar schon für sich den heiligenden Bezug auf den Menschen, wie es im darauf folgenden Vers angedeutet ist: „In ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen.“ (Joh 1,4)

Doch das Licht wurde von den Menschen nicht erkannt. Darum das Zeugnis des Johannes für den neuen Beginn, den Gott mit den Menschen macht, damit sie endlich sehen lernen. Über die schöpfungshafte Dimension des Sakralen hinausgehend, eröffnet Gott selbst eine neue Dimension des Sakralen zur Rettung und Heiligung des Menschen. Nennen wir sie aufgrund ihres geschichtlichen Charakters die *gnadenhafte Dimension des Sakralen*. Von ihr heißt es bei Johannes:

„Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit.“ (Joh 1,14)

Was zuerst ist – im Anfang und geschaffen durch das Wort – wie das Wasser und das Feuer kann hineingenommen werden in diese neue Beziehung. Was der Schöpfung wegen ist kann zum Zeichen werden als Wasser der Taufe und als Feuer des Heiligen Geistes, das in die besondere Gegenwart Gottes führt. Es versteht sich von selbst, dass hier kein Raum mehr ist für die sakrale Dimension menschlicher Herrschaft. Sie ist durch die Menschwerdung Gottes ein für alle Mal überholt und aufgehoben: „*Quoniam tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus altissimus, Jesu Christe.*“ Christus allein ist heilig, er allein ist der Herr, und er allein der Höchste, wie es im Lobpreis des „Gloria“ schon zu Beginn der Heiligen Messe verkündet wird.

Ein kurzes Resümee: Wo stehen wir, was ist klärungsbedürftig und wie muss es jetzt weitergehen?

Wir hatten zunächst einen der aktuellen Diskussion um das Sakrale geschuldeten Umweg gemacht, um die im Titel meines Vortrags behauptete grundlegende Beziehung der Sakralität zur Anthropologie abzugrenzen von einer funktionalistischen Auffassung des Sakralen, wie sie heute von Hans Joas vertreten wird. Ein wesentlicher Unterschied zeigte sich bereits, wenn wir verschiedene Grundbedeutungen von Sakralität auseinanderhalten: eine intrinsisch begründete und eine extrinsisch begründete Sakralität. Für unsere These ist die extrinsische Bedeutung grundlegend: Sakralität in ihrem Bezug auf den Menschen ist dann *nicht* wie bei Hans Joas zu verstehen als geschichtliches Resultat einer Selbstsakralisierung der Person, sondern als eine für den Menschen wesenhafte Beziehung zu Gott, die nicht von ihm selbst, sondern von Gott gesetzt ist. Zuletzt haben wir dann innerhalb der extrinsischen Grundbedeutung von Sakralität noch einmal zu unterscheiden zwischen der schöpfungshaften Dimension und der gnadenhaften Dimension des Sakralen, um die geschichtliche Zuwendung Gottes zu den Menschen von der bereits mit der Schöpfung gegebenen Beziehung abzuheben.

2.3 Notwendige Unterscheidung von Sakralität und Heiligkeit

Im Folgenden ist nun eine Präzisierung wichtig. Wir hatten bisher die Ausdrücke „Sakralität“ und „Heiligkeit“ weitgehend synonym verwendet. So können wir beispielsweise eine katholische Kirche ohne Bedeutungsunterschied als Sakralbau oder auch als heiligen Ort bezeichnen. Die Heiligkeit des Ortes bzw. Sakralität des Gebäudes beruht auf der Weihe, wodurch der sakrale oder heilige Ort aus der profanen Umgebung herausgenommen und in die besondere Verfügung Gottes gestellt ist: zum Vollzug heiliger Handlungen. Aber auch solche Handlungen selbst können ohne Bedeutungsunterschied heilig oder sakral genannt werden: die Kirchweihe, die Priesterweihe, die Konsekration von Brot und Wein. „Heilig“ und „sakral“ sind hier austauschbare Bezeichnungen, weil immer dasselbe gemeint ist und geschieht: die Übereignung von etwas oder jemanden an Gott, worin eben diese neue Qualität der Heiligkeit oder Sakralität begründet liegt.

Eine Synonymität von „sakral“ und „heilig“ kann es jedoch nicht geben, wenn wir von Gott sprechen. Gott ist heilig, aber nicht sakral. Der Grund ist leicht einzusehen und wird auch sprachgeschichtlich gestützt. Ich zitiere Heribert Mühlen: „Das Wort ‚sakral‘ bedeutet seiner Etymologie nach nämlich das, was dem Heiligen zugeordnet ist. Gott aber ist nicht sich selbst zugeordnet, er ist deshalb niemals ‚sakral‘.“¹³ Gott ist wesenhaft heilig, das Sakrale dagegen ist heilig durch Teilhabe an der Heiligkeit Gottes. Wenn Sakralität also nicht Gott selbst, sondern den Bezug auf Gott und insbesondere den kultischen Bereich sakraler Präsenz Gottes meint, dann gehört Sakralität kategorial zur Welt des Menschen in ihrer Beziehung zu Gott. Die Behauptung, dass Sakralität in philosophisch-theologischer Perspektive eine Grundkategorie des Menschen ist, erhält so schon ein gewisses Maß an Plausibilität. Das wird noch deutlicher werden mit Blick auf die Unterscheidung des Sakralen vom Profanen.

13 H. Mühlen, Entsakralisierung (s. Anm. 7), 71.

2.3.1 Unterscheidung sakral – profan

Die Frage nach dem Verhältnis von „sakral“ und „profan“ wird nicht selten „sakralitätskritisch“ diskutiert. Im Christentum könne es, im Unterschied zum jüdischen Tempelkult, nichts Sakrales mehr geben, heißt es dann, weil alle Wirklichkeit durch die Menschwerdung Gottes in eine absolute Nähe zu Gott gerückt und geheiligt sei. Diese Argumentationsfigur lässt auch die gegenteilige Schlussfolgerung zu: Es gibt nichts Profanes mehr, weil alles zum Ort der Gottesbegegnung geworden und darum sakral und heilig ist. Es ist dann sachlich unerheblich, ob man die eine oder die andere Behauptung vertritt. Im Ergebnis kommen beide Auffassungen darin überein, den sachlichen Unterschied zwischen sakral und profan zu bestreiten und damit den Sachverhalt selbst zum bloßen „Wortverhalt“ zu degradieren.

Mir scheint, dass hinter solchen Behauptungen zwei Vorannahmen stehen, die nichts mit den theologischen Gründen für die Ablehnung der Unterscheidung sakral – profan zu haben. Die eine halte ich für eine metaphysische und die andere für eine anthropologische Häresie. Zum einen wird unterstellt, dass die Unterscheidung eine Abwertung des Profanen zum Ausdruck bringe. Das Sakrale, das ist das Heilige, von Gott erfüllte, und das Profane, so wird dann gefolgert, ist als sein Gegenteil das Unheilige, Wertlose, Gottferne. Demgegenüber darf man wohl daran erinnern, dass es keine von Gott geschaffene Wirklichkeit gibt, die per se unheilig, gottfern und wertlos wäre. Schöpfung besagt, von Gott im Sein gehalten sein. Nichts Wirkliches kann jemals aus sich selber existieren. Sein Wirklich-sein besteht in seinem Geschaffen-sein und Geliebt-sein durch Gott. Alles Sein hat daher „schöpfungshaft-sakralen“ Charakter, während das davon zu unterscheidende geschichtliche Heilshandeln Gottes einen „gnadenhaft-sakralen“ Charakter hat. Weil aber das gnadenhaft-sakrale Handeln Gottes nicht bloß über seine schöpfungshaft gegebene Präsenz hinausgeht, sondern sich als geschichtliches Handeln in Raum und Zeit vollzieht, darum kann dieselbe Unterscheidung ohne Abwertung auch durch die Entgegensetzung des Sakralen zum Profanen ausgedrückt werden: Das Sakrale meint dann die von Gott selbst bewirkte geschichtliche Präsenz, in welcher er sich gewissermaßen „lokalisierbar“ an Raum und Zeit gebunden hat, während das Profane

den Raum und die Zeit außerhalb dieser besonderen Präsenz meint, der darum aber nicht per se gottfern oder gar gottlos sein muss.

Das ist, wie gesagt, die erste Vorannahme, die für ein angemessenes Verständnis der Unterscheidung sakral – profan korrigiert werden muss. Eine zweite ebenso folgenschwere Vorannahme führt nun unmittelbar auf den Boden der Hauptfrage zurück, weshalb denn das Sakrale als eine zum Menschen gehörige Grundkategorie zu verstehen sei. Die zweite irriige Vorannahme folgt aus einer anthropologischen Häresie, wonach es einer gnadenhaft-sakralen Präsenz Gottes gar nicht *bedürfe*. Schließlich sei Gott ja überall anwesend, wie auch der Glaubende jederzeit und an jedem Ort die Möglichkeit habe, sich dem allpräsenen Gott zuzuwenden: in einem rein innerlichen Akt der Anbetung und Gottesverehrung, der keinerlei äußerer Bezugspunkte und Vollzüge bedürfe und darum nicht an heilige Orte, heilige Zeichen und heilige Handlungen gebunden sei. Wenn aber die menschliche Zuwendung zu Gott immer und zuerst ein *innerlicher* Akt ist, dann hat alles Zeichenhaft-sakrale nur eine sekundäre Bedeutung. Ist das wirklich so? Man kann die Frage auch so stellen: Ist die sakrale Form der Gottesbegegnung wirklich „grundlegend“ für den Menschen, weshalb dann zu Recht „Sakralität“ als eine „Grundkategorie der philosophisch-theologischen Anthropologie“ gelten kann?

Um sich hier Klarheit zu verschaffen, müssen wir die Frage noch grundsätzlicher stellen. Was heißt eigentlich Gottesbegegnung, und wie ist Gottesbegegnung möglich? Dazu sind im Grunde zwei Teilfragen zu beantworten: Wer oder wie ist der Mensch, dass er *Gott* begegnen *kann*, und wer oder wie ist Gott, dass er dem *Menschen* begegnen *kann*? Die erste Teilfrage impliziert die Frage nach der Natur des Menschen, die zweite die Frage nach der Natur Gottes. Es ist klar, dass auf beide Fragen keine umfassende Antwort zu erwarten ist, auch dann nicht, wenn wir alle Zeit der Welt hätten. Es geht mir nur um einen einzigen Punkt, nämlich darum, vom Menschen her wie von Gott her zu verstehen, wie Gott und Mensch sich begegnen können – wie also der Mensch in Berührung kommt mit Gott. Es sind mehrere Aspekte, die hier zur Sprache kommen müssen, allen voran die Seinsverfassung des Menschen.

2.4 Die leibliche Verfasstheit des Menschen als Synthese von innen und außen

Dass die leib-seelische Verfassung für den Menschen von grundsätzlicher Bedeutung ist, ist leicht einzusehen. Wenn ich wissen will, wie viele Personen hier im Raum sind, dann zähle ich durch, wie viele Leiber ich hier sehe. Leiblichkeit und Personalität sind beim Menschen eine Einheit. Wie eine solche Einheit denkmöglich ist, darüber wird seit den Anfängen der Philosophie und bis heute nachgedacht und gestritten. Aber das muss uns hier nicht interessieren. Wir setzen einfach das Faktum als durch unsere Selbsterfahrung gesichert voraus, dass jeder von uns eine solche Einheit aus Leib und Seele ist.

Wenn dem so ist, dann sind damit sowohl eine spiritualistische wie eine materialistische Sicht des Menschen grundsätzlich verfehlt. Insbesondere die spiritualistische Sicht erfreut sich gleichwohl auch innerhalb des christlichen Denkraums einer hohen Akzeptanz. Josef Pieper, den ich im Folgenden mehrfach zitieren werde, einfach weil niemand sonst so wie er um Klarheit in diesem Punkt bemüht war, Josef Pieper sagt:

„Der Mensch ist nicht reiner Geist. – Man kann diesen Satz mit verschiedenartiger Betonung aussprechen. Es ist nicht ungebräuchlich, ihn auf die Weise des Bedauerns auszusprechen – eine Akzentuierung, die für etwas spezifisch Christliches gehalten zu werden pflegt, von Christen wie Nicht-Christen. Der Satz kann auch so ausgesprochen werden, daß er besagt: gewiß, der Mensch ist nicht reiner Geist, aber der ‚eigentliche Mensch‘ ist doch die geistige Seele.“¹⁴

Wenn das so wäre, dann wäre die rein innerliche Gottesbeziehung nicht bloß möglich, sondern auch dem Menschen zutiefst angemessen. Aber ist das so – ist der Mensch „eigentlich“ die geistige Seele? Mit den Worten Piepers: Zu fragen ist nach „der Bauform der menschlichen Natur“. Und die zeigt sich darin,

„daß es nämlich im Menschen weder etwas ‚rein Geistiges‘ noch etwas ‚rein Materielles‘ geben kann (was übrigens die empirische Erforschung menschlichen Lebens jeden Tag neu bestätigt).“¹⁵

14 J. Pieper, Was heißt Philosophieren?, in: ders., Werke (s. Anm. 2), 15–69, hier: 39.

15 J. Pieper, Ansprache zur Einweihung der Domkammer in Münster, in: ders., Werke in acht Bänden, hg. von B. Wald, Band 7, Hamburg 2000, 530–536, hier: 533.

Die hier zugrundeliegende, bereits von Aristoteles und später von Thomas von Aquin bestätigte Einsicht ist in dem anthropologischen Grundgesetz formuliert: „Anima forma corporis‘: die Seele ist die gestaltgebende forma des Leibes und der Leib das durch die geistige Seele Geformte.“¹⁶ Das ist, wie Pieper deutlich macht,

„eine höchst konsequenzenreiche Konzeption, die nicht nur besagt, der Mensch als Ganzes sei von Natur, also von Schöpfungs wegen, ein leibhaftiges Wesen, sondern auch, die Seele, als das dem Leibe von innen her Gestalt gebende Lebensprinzip, sei in gewissem Sinne selber leibhaftig.“¹⁷

Wenn aber die menschliche Seele, recht verstanden, selber leibhaftig ist, dann ist eine unmittelbare Folge die, dass nichts

„von dem, was [der Mensch] empfindet oder als Gesinnung hegt, rein innerlich bleiben könnte; sondern es geht gar nicht anders, als dass er es ‚äußern‘, das heißt leibhaftig zeigen muß – im Gesichtsausdruck, in der Gebärde, im Lachen; im hörbaren Laut und natürlich vor allem im Wort, aber auch im Kleid, das Festesfreude ausdrücken kann oder auch Trauer.“¹⁸

Pieper erinnert in diesem Zusammenhang an Romano Guardini, der von diesem Satz „anima forma corporis“, „die Seele ist das gestaltgebende Prinzip des Leibes“ mit Recht gesagt habe, er sei „die Grundlage aller liturgischen Bildung; was ja wohl heißt: dies sei das Fundament jeglichen Verständnisses für die heiligen Zeichen, deren Gesamtheit den christlichen Kult konstituiert.“¹⁹

Von dorthier lässt sich die unvermeidliche Folge der anthropologischen Häresie „reiner Innerlichkeit“ für die sakrale Form der Gottesbegegnung leicht angeben:

„Wer [...] nicht realisiert, daß der Mensch ein Wesen ist, in welchem es nichts ‚rein Geistiges‘ gibt, aber auch nichts ‚rein Körperliches‘, der ist höchst erwartbarerweise außerstande, jenes ‚Gefüge von sichtbaren und sinnlich faßbaren Formen‘, das wir heilige Handlung nennen, überhaupt zu würdigen und sinngemäß zu vollziehen.“²⁰

16 J. Pieper, Zeichen und Symbol als Sprache des christlichen Glaubens, in: ders., Werke (s. Anm. 14), 512–529, hier: 521.

17 Ebd.

18 Ebd.

19 Ebd.

20 J. Pieper, Sakralität und „Entsakralisierung“, in: ders., Werke (s. Anm. 14), 394–419, hier: 413.

Wir könnten hier Schluss machen und die These als hinreichend erwiesen ansehen, dass Sakralität, genauer gesagt, die sakrale Form der Gottesbegegnung, wesentlich zum Menschen gehört, weil der Mensch als Person ein leibliches Geistwesen ist. Die Berechtigung dieser These zeigt sich aber auch von der anderen Seite her, von Gott her gesehen, der dem Menschen begegnen will und durch seine Menschwerdung in Jesus Christus uns für immer nahe gekommen ist. Deshalb sollten wir ebenso fragen: Wer ist oder wie ist Gott, dass er dem Menschen an heiligen Orten begegnen kann?

2.5 Absolute Transzendenz und absolute Nähe Gottes

Grundlegend dafür ist die Spannung von absoluter Transzendenz und absoluter Nähe Gottes, wie sie in den vier Evangelien, besonders aber im Prolog des Johannes-Evangeliums bezeugt wird. Die zentrale Botschaft von der absoluten Nähe Gottes hat Papst Franziskus kürzlich in seiner Predigt zum Hochfest der Gottesmutter am Neujahrstag ebenso schön wie klar formuliert:

„Seit der Herr in Maria Mensch geworden ist, ist unsere Menschheit für immer Teil von ihm. Gott gibt es nicht mehr ohne seine Menschsein: Der menschliche Leib, den Jesus von seiner Mutter bekam, ist jetzt auch sein Leib und wird es immer bleiben.“²¹

Diese rettende Botschaft von der Menschwerdung Gottes ist bei Johannes zu Beginn und zum Schluss des Prologs gerahmt mit dem Hinweis auf die absolute Transzendenz Gottes. Das reine Beisichsein des Wortes „im Anfang“ und die absolute Transzendenz Gottes sind zwei Seiten desselben Sachverhalts. Darum endet der Johannes-Prolog mit dem Vers: „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, *er* hat Kunde gebracht.“ (Joh 1,18)

Die Inkarnation, wörtlich: die Fleischwerdung und leibliche Präsenz in seiner Geburt als Mensch und in seinem Tod am Kreuz, ist die von Gott selbst gewählte Weise, seine barmherzige Liebe den Menschen kund zu tun. Die leibliche Präsenz ist die Grundlage al-

21 https://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2018/documents/pa-pa-francesco_20180101_omelia-giornata-mondiale-pace.html (Download: 08.01.2018).

ler menschlichen Kommunikation und findet von dorthier ihre angemessene Fortsetzung in der sakramentalen Präsenz. Begegnung ist für den Menschen gebunden an Raum und Zeit. „Gott wird Mensch“ bedeutet anthropologisch die Selbstverortung Gottes für den Menschen in Raum und Zeit. Die inkarnatorische und sakramentale Nähe Gottes zu den Menschen ist daher erst in ihrer Bindung an Raum und Zeit verstanden. Einige wesentliche Aspekte von Räumlichkeit und Zeitlichkeit für die Gottesbegegnung können hier nur stichwortartig angedeutet werden, zunächst mit Bezug auf die räumliche Präsenz:

- Erstens, Primärort der Gottesbegegnung ist der leibliche Eintritt Gottes in die Geschichte des Menschen. „Was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch.“ (1 Joh 1,3) Wer dieses Zeugnis nur „kerygmatisch“ als nachträgliche Ausdrucksform der Verkündigung gelten lässt, entwertet damit die kommunikative Bedeutung der Inkarnation.
- Zweitens, die sakramentale Anwesenheit Gottes an den eigens dazu geweihten heiligen Orten ist für die Begegnung von Gott und Mensch die der leib-seelischen Verfassung des Menschen unmittelbar angemessene Form göttlicher Präsenz. Entsakralisierung ist im Kern Entleiblichung und beseitigt damit wiederum die Basis einer wirklichen Kommunikation. Die Kommunion im katholischen Gottesdienst ist daher als ein leib-seelischer Akt die intensivste Form sakramentaler Kommunikation.
- Drittens, weil der Mensch, wie wir gesehen haben, als Spannungsgefüge von Innen und Außen, Seele und Leib existiert, darum ist die Erfüllung des Inneren an das von außen sinnhaft Gegebene gebunden.
- In gleicher Weise lässt sich nun auch die Bedeutung der Zeit für die Gottesbegegnung wiederum stichwortartig angeben:
 - Erstens, Gott ist Mensch geworden und für uns – unter Pontius Pilatus – am Kreuz gestorben. Das bedeutet in zeitlicher Hinsicht: Die endlos dahinfließende Zeit erhält eine Richtung. Aus der bedeutungsleeren Zeit von Entstehen und Vergehen, Aufstieg und Verfall wird Geschichtszeit.
 - Zweitens, der Ruf des Täufers „Kehrt um, denn das Reich Gottes ist nahe!“ (Mt 3,2) kündigt von der Zeitenwende. Ab sofort bedeutet Zeit immer Endzeit. Die Inkarnation ist die Botschaft von der

befristeten Zeit, die der befristeten zeitlichen Existenz des Menschen gesetzt ist.

- Drittens, Menschsein vollzieht sich im Spannungsgefüge von Gegenwart und Zukunft. Die sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers in der Feier der Eucharistie ist unter den Bedingungen der Zeitlichkeit der Eintritt in die erfüllte Zeit.

Es dürfte nun auch von Seiten der leiblich-sakramentalen Zuwendung Gottes zum Menschen her noch einmal deutlicher geworden sein, wie sehr die wesenswidrige Reduktion des Menschen auf bloße Innerlichkeit der inkarnatorischen und sakramentalen Grundform der Begegnung zwischen Gott und Mensch nicht bloß widerspricht, sondern diese auch behindert und vereitelt. Sakralität ist die dem Menschen zutiefst angemessene Form der Gottesbegegnung, weil darin der ganze Mensch seiner leib-seelischen Natur gemäß mit Gott in Beziehung zu treten kann.

3 Gottesbegegnung oder Gotteserfahrung?

Nun zum Schluss ein letzter Punkt, den ich mir im Blick auf die These zwar sparen könnte, der mir aber signifikant erscheint mit Bezug auf einen immer deutlicher zutage tretenden Mangel an Verstehen, wie Gott zu begegnen ist. Diese Vorlesungsreihe steht unter dem Leitwort „Gott begegnen an heiligen Orten“. Heißt Gott begegnen, Gott erfahren? Immer häufiger ist in Predigten und erbaulichen Schriften von Gotteserfahrungen die Rede, wobei nicht etwa außerordentliche Ereignisse, sondern positive menschliche Erfahrungen im alltäglichen Umgang miteinander als Gotteserfahrungen qualifiziert werden. Die sakramentale Begegnung wird so zunehmend von einer Unmittelbarkeit des Erlebnisbezugs ersetzt, der auf eine Erlebnis erwartung reagiert. Das zeigt sich nicht nur im pastoralen Reden, sondern auch im Verhalten. Wenn beispielsweise eine schon etwas betagte Damenriege, in der Kirchbank hinter mir sitzend, sich vor Beginn der Messfeier mit einiger Lautstärke über die Familienereignisse der vergangenen Woche austauscht, muss sich etwas verändert haben. Schweigen und Ehrfurcht an heiligen Orten können zumindest als Zeichen der inneren Realisierung sakramentaler Präsenz gedeutet werden. Wie hatte Josef Pieper es formuliert: Es ist auf

grund der leib-seelischen Verfassung des Menschen gar nicht möglich, dass das Innerliche rein innerlich bleibt; es will und wird sich – sogar wider Willen – zeigen. Bei den Damen hinter mir brauchte ich nicht lange zu rätseln, wie es um ihr Verständnis der sakramentalen Präsenz bestellt ist. Auf meine Bitte, sich diese Dinge doch nach der Messe zu erzählen, kam es mit entwaffnender Spontaneität zurück: „Wieso denn, es hat doch gar nicht angefangen!“ Der Erlebnisbezug ist offenbar entscheidend und dazu passt dann auch die Rede von Gotteserfahrungen, die wir alltäglich machen können.

Wenn wir noch Zeit hätten, wäre jetzt zu klären, was denn nun der Unterschied zwischen sakramentaler Gottesbegegnung und alltäglicher Gotteserfahrung sei, weil ich natürlich auf die Frage gefasst bin, ob da überhaupt ein Unterschied ist. Ich denke nicht, dass es ein Streit um Worte ist. Das ließe sich auch begründen. Wir brauchen nur darauf zu achten, wie wir die Worte verwenden. *Ein* wesentlicher Unterschied ist dieser: Erfahrung ist stets unvermittelt – Begegnung kann vermittelt sein. Eine Erfahrung machen bedeutet: Das Erfahrene ist in der Erfahrung unmittelbar gegeben. Es zeigt sich mir, dass und wie es ist. Eine Begegnung mit jemandem ist auch ohne direkte Erfahrung möglich – durch zeichenhafte Repräsentation. Der Anfang eines bekannten eucharistischen Hymnus mag das Gemeinte verdeutlichen: „Adoro te devote latens deitas“ – zu deutsch:

„Gottheit, tief verborgen, betend nah ich Dir;
unter den Gestalten bist Du wahrhaft hier,
Sieh, mit ganzem Herzen schenk ich Dir mich hin,
weil vor solchem Wunder ich nur Armut bin.“²²

Es gibt keine Möglichkeit, Gott zu erfahren, jedenfalls nicht in diesem Leben. Gott ist absolut transzendent und doch absolut nah, vermittelt durch die leiblich-sakramentale Gestalt seiner Gegenwart. Gott zu begegnen ist menschenmöglich für den, der glaubt, und diese Begegnung kann und soll sein Herz erfüllen. Die Erhabenheit heiliger Orte, die Schönheit des liturgischen Geschehens, der tiefe Sinn des gesprochenen und gesungenen Wortes: All das ist dazu angetan,

22 Sein Verfasser ist Thomas von Aquin, dessen Eucharistielehre neu erschlossen ist in dem Band: H.-G. Nissing, B. Wald (Hg.), Thomas von Aquin, Das Herrenmahl. Der Eucharistie-Traktat der Summa theologiae, lat.-dt. (Übers. J. Pieper), München 2018.

das Herz der Gläubigen zu erheben. Darum ist die Sakralität heiliger Orte und heiliger Handlungen die dem Menschen zutiefst angemessene Weise, Gott zu begegnen, unter einer Voraussetzung, dass

„man es zustande bringt, wirklich zu *glauben*, was schließlich nichts anderes besagt als: Gott selber, seine Menschwerdung, ihre ‚Fortsetzung‘ im Leben der Kirche, die sieben Sakramente und vor allem die reale Anwesenheit Christi in der Eucharistie wie auch, auf andere Weise, in dem sie vollziehenden geweihten Priester – dies alles unbezweifelt als objektive, das heißt als dem Bewusstsein vorgegebene, schlichthin standhaltende *Wirklichkeit* zu akzeptieren.“²³

23 J. Pieper, Was unterscheidet den Priester? Ein notgedrungener Klärungsversuch, in: ders., Werke (s. Anm. 14), 468.

Autorenverzeichnis

Börste, Norbert

Dr. phil., Lehrbeauftragter für Kunstgeschichte an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Friedhelm, Hofmann

Dr. phil., emeritierter Bischof von Würzburg und ehemaliger Vorsitzender der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz.

Haslinger, Herbert

Dr. theol., Professor für Pastoraltheologie, Homiletik, Religionspädagogik und Katechetik an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Heupts, Cordula

Doktorandin am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Irlenborn, Bernd

Dr. phil. Dr. theol., Professor für Geschichte der Philosophie und Theologische Propädeutik an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Jacobs, Christoph

Dr. theol. Lic. phil. (Klin. Psych.), Professor für Pastoralpsychologie und Pastoralsoziologie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kingata, Yves

Dr. iur. can., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kirchenrecht, insbesondere Verwaltungsrecht sowie Kirchliche Rechtsgeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Konkel, Michael

Dr. theol., Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kopp, Stefan

Dr. theol., Professor für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kosch, Clemens

Dr. phil., Kunsthistoriker, Mainz.

Meyer-Blanck, Michael

Dr. theol. Dr. h.c., Professor für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

Meyer zu Schlochtern, Josef

Dr. theol., Professor für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Nassery, Idris

Dr. phil., Habilitand am Seminar für Islamische Theologie der Universität Paderborn.

Petrat, Nils

Dr. theol. Lic. iur. can., Studierendenpfarrer der Katholischen Hochschulgemeinde Paderborn und Domvikar am Hohen Dom zu Paderborn.

Schilling, Johannes

Dipl.-Ing., Architekt und Professor an der Münster School of Architecture.

Stork, Hans-Walter

Dr. phil., Bibliotheksdirektor der Erzbischöflichen Akademischen Bibliothek in Paderborn.

Wald, Berthold

Dr. phil., emeritierter Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Wilhelms, Günter

Dr. theol., Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät Paderborn.