

Berthold Wald

## „Entweltlichter Sakralismus“?

Zum Sinn von Sakralität<sup>1</sup>

Kurzzinhalt – Summary:

In „notgedrungenen Klarstellungen“ hat der Philosoph Josef Pieper nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zum theologischen Disput um Sakralität und Entsakralisierung Stellung bezogen. Die von mir neu herausgegebenen und zur Beachtung empfohlenen Beiträge sind offensichtlich weiterhin aktuell, wie die „Abgrenzung“ von Herbert Haslinger zeigt. Meine eigene Position führt eine These Piepers weiter, wonach der Sinn von „Sakralität“ einen grundlegenden Bezug auf die leib-seelische Einheit des Menschen einschließt.

After Vatican II Josef Pieper was engaged with philosophical arguments in the theological debate concerning sacredness and desacralisation. Obviously to emphasize his contributions in a new edition is of some actuality as the critical reaction of Herbert Haslinger makes clear. My own position takes up Piepers' idea that the sense of sacredness includes a fundamental anthropological relation to the unity of body and soul.

Herbert Haslingers Beitrag in den von Stefan Kopp herausgegebenen Vorlesungen der Montagsakademie vom Wintersemester 2017/18 beginnt nach einer kurzen Einleitung mit einem Abschnitt, der überschrieben ist: „1. Eine Abgrenzung vorweg“.<sup>2</sup> In diesem Abschnitt, der nachträglich für die Druckfassung hinzugefügt wurde, kommentiert Haslinger ein Interview, das ich einen Tag nach seiner Vorlesung der Paderborner Kirchenzeitung *Der Dom* gegeben habe.<sup>3</sup> Ich danke der Schriftleitung von *Theologie und Glaube* für die Möglichkeit zu einer Stellungnahme, nachdem ich mangels Kenntnis der Vorwürfe keine Gelegenheit hatte, in meinem eigenen Beitrag zur Montagsakademie darauf zu reagieren. Der Erwiderung auf Haslingers „Abgrenzung“ (I.) folgen einige stichwortartige Kennzeichnungen von Sakralität

<sup>1</sup> Erwiderung auf: H. Haslinger, Der Alltag als Ort der Gotteserfahrung, in: S. Kopp (Hg.), Gott begegnen an heiligen Orten (ThIDia 23), Freiburg i. Br. 2018, 197–234, 198f.

<sup>2</sup> Vgl. ebd.

<sup>3</sup> Vgl. A. Wiedenhaus, „Die Schwierigkeit, heute zu glauben“. Professor Berthold Wald hat Texte des Philosophen Josef Pieper zur Liturgie neu herausgegeben, in: *Der Dom*, Nr. 47, 26. November 2017, 22f. Diese Texte sind erschienen unter dem Titel: J. Pieper, Die Anwesenheit des Heiligen. Hg. von B. Wald, Kevelaer 2017.

(II.), die in meinem Beitrag zur Montagsakademie ausführlicher dargelegt sind.<sup>4</sup>

## I. Erwiderung auf „Eine Abgrenzung vorweg“

### 1.

Haslinger behauptet eingangs, dass es sich bei meinen *Dom*-Interview „unverkennbar“ um eine „Aburteilung“ seines Vortrags handele. Er will darin einen „bornierte[n] Fundamentalismus“ erkennen, der die „Freiheit“ einer pluralen Gesellschaft „inbrünstig verteufelt“ und „wissenschaftliches Denken und Reden“ Andersdenkender mit einem „Nazi-Vergleich“ diskreditiert. „Dadurch geraten seine Auslassungen zu einem für wissenschaftliches Denken [...] unwürdigen Akt.“ Selbstverständlich „erübrigt“ sich dann „jede distinguierte Zurückhaltung und verbietet sich jeder Versuch einer inhaltlichen Vermittlung.“<sup>5</sup> Für eine solche in der Tat ungehörige „Aburteilung“ hätte ich den Vortrag zunächst einmal kennen müssen. Wahr ist dagegen: Haslingers Vortrag habe ich vor dem Interview weder gehört noch gelesen und erst Monate später durch die Veröffentlichung der Montagsakademie zur Kenntnis genommen. Zudem fand die Absprache über mögliche Inhalte des Interviews bereits in der Woche vor Haslingers Vortrag statt. Wegen eines Todesfalls im Umfeld des Redakteurs musste das Interview dann um eine Woche verschoben werden.

### 2.

Vom „Alltag“ als einer „schlechthin gottfernen, unheiligen Wirklichkeitssphäre“ ist in dem *Dom*-Interview (wie auch in meinem späteren Beitrag zur Montagsakademie) überhaupt nicht die Rede, sondern davon, „Gottes Anwesenheit“ nicht auf das Profane, das Alltägliche und Durchschnittliche zu *reduzieren*, sofern dies ja „immer schon Ort der Gottesbegegnung sei“.<sup>6</sup> In der Kritik an dieser Verdrängung des Sakralen durch das Alltägliche folge ich Josef Pieper. Er wendet sich gegen die insbesondere nach dem Konzil programmatisch vertretene Entsakralisierungsthese, die in den Texten des Konzils keinerlei Stütze hat. „Entsakralisierung“ meint ja nicht einfach bloß die legitime Anerkennung von Weltlichkeit als Raum möglicher Gottesbegegnung, sondern die Negierung jeder darüber hinausgehenden sakramentalen Präsenz. Im Kern vollzieht sich darin eine Anpassung an die „Geschlossenheit der modernen Lebenswelt“<sup>7</sup>, wo es gerade heute darauf ankäme, aus

<sup>4</sup> Vgl. B. Wald, Sakralität. Eine Grundkategorie philosophisch-theologischer Anthropologie, in: Kopp (Hg.), *Gott begegnen* (s. Anm. 1), 93–114.

<sup>5</sup> Vgl. Haslinger, *Der Alltag als Ort der Gotteserfahrung* (s. Anm. 1), 198f.

<sup>6</sup> Vgl. Wiedenhaus, „Die Schwierigkeit, heute zu glauben“ (s. Anm. 3), 23.

<sup>7</sup> Ebd., 22.

dieser Geschlossenheit herauszufinden. Der kanadische Philosoph Charles Taylor, erster Träger des Josef Pieper-Preises, hat in seiner Dankesrede zur Verleihung des Preises mit Berufung auf Josef Pieper das neuzeitliche Dogma der „closed world structures“ ausdrücklich zum Thema gemacht.

### 3.

Die zum Beleg meiner „Tirade sattsam bekannter Etiketten der kirchlich-fundamentalistischen Gesellschaftsbeschimpfung“ angeführten Zitate, welche den „Verständnishorizont“ meiner Aussagen dokumentieren sollen, sind allesamt sinnverändernd verkürzt.<sup>8</sup> Ich spreche von einer *fortschreitenden* „Erosion der christlichen Überlieferung“, einer *wachsenden* „Gleichgültigkeit staatlicher Institutionen gegenüber dem Christentum“ und von einer *scheinbar* „unaufhaltsame[n] Verdunstung des christlichen Glaubens“<sup>9</sup>. Die kursiv gesetzten Kennzeichnungen lässt Haslinger weg, um den kaum bestreitbaren Feststellungen den Anschein des borniert Kulturkämpferischen zu geben: gegen „das heutige Deutschland“ mit seiner „freiheitlichen, pluralen Gesellschaft, die selbst die Freiheit zu einer solchen Meinungsäußerung gelassen aushält.“<sup>10</sup> Von dieser „Gelassenheit“ ist Haslingers polemische Attacke allerdings weit entfernt. Und was den angeblichen „Verständnishorizont“ meiner Aussagen angeht: Der Leser seiner „Abgrenzung“ erfährt auch nicht andeutungsweise, dass es in dem Interview um aktuelle Aspekte des Werks von Josef Pieper geht. Er soll stattdessen den Eindruck gewinnen, als habe ich in einer Art Rundumschlag den Vortrag Haslingers „aburteilen“ wollen.

### 4.

Haslingers Vorwurf, in meiner vorgeblichen Kritik an seinem Vortrag zu einem „Nazi-Vergleich“ zu greifen, „um eine andere fachliche Position als verfehlt erscheinen zu lassen“<sup>11</sup>, ist durch nichts zu belegen und die Verwendung des vermeintlichen Belegs logisch missglückt. Zunächst: Meine Behauptung, „Deutschland ist Missionsland geworden, wie schon einmal zur Zeit des Nationalsozialismus“, wird ohne den Bezugsrahmen zitiert, der unmittelbar folgt, „als Pieper zu schreiben begonnen hatte.“<sup>12</sup> Der Sinn der unverkürzten Aussage ist klarerweise: Schon damals, als Pieper zu beschreiben begann, in der Zeit des Nationalsozialismus, war Deutschland Missionsland, und *das* (nämlich „Missionsland“) ist es heute wieder. (Wer wollte das für damals und für heute ernsthaft bestreiten?) Der Begriff „Missionsland“ als tertium com-

<sup>8</sup> Vgl. Haslinger, *Der Alltag als Ort der Gotteserfahrung* (s. Anm. 1), 198.

<sup>9</sup> Wiedenhaus, „Die Schwierigkeit, heute zu glauben“ (s. Anm. 3), 22.

<sup>10</sup> Haslinger, *Der Alltag als Ort der Gotteserfahrung* (s. Anm. 1), 198.

<sup>11</sup> Ebd., 199.

<sup>12</sup> Vgl. Wiedenhaus, „Die Schwierigkeit, heute zu glauben“ (s. Anm. 3), 22 [Hervorhebung B. W.].

parationis ist eine religionssoziologische Feststellung, die kompatibel ist mit unterschiedlichen Ursachen des Glaubensverlusts, damals wie heute.

Stattdessen wird der Sinn meiner Behauptung, Deutschland sei heute wieder Missionsland, logisch so konstruiert (begünstigt durch die Auslassung des Bezugs auf Josef Pieper), dass der Hinweis auf den Nationalsozialismus nicht als zeithistorische Einordnung von Piepers erster Befassung mit dem Thema „Missionssituation in Deutschland“ erscheint. Vielmehr wird unterstellt, dass mit der Behauptung, Deutschland sei heute wieder Missionsland geworden, eine „assoziative Nähe zur nationalsozialistischen Gesinnung“ in der heutigen Gesellschaft insinuiert werden soll, und dies ebenso bei denen, die „als Symptom dieser Gesellschaft“ von einer „Verortung von Gottesbegegnung im Alltag“ sprechen.<sup>13</sup> Haslinger folgert aus „A (NS-Zeit) und B (Gegenwart) verhalten sich zu C (Missionsland)“, ergo „A gleich B“ – als würde das tertium comparationis von sich her stets die Gleichheit der Bezugspunkte voraussetzen. Dass sich NS-Zeit und Gegenwart in jeder Weise gleich zu „Missionsland“ verhalten (und nur dann auch untereinander gleich wären), könnte nur ein Ignorant behaupten. Wer den Fehlschluss beim tertium comparationis nicht bemerkt und dem anderen die absichtliche Gleichsetzung der Bezugspunkte unterstellt, lässt erkennen, dass er entweder seinen Irrtum nicht bemerkt oder den anderen für einen Ignoranten hält.

## 5.

Auch die Stützung seiner Kritik durch die Berufung auf Karl Lehmann im letzten Abschnitt der „Abgrenzung“ geht an der Sache vorbei. Mein Beitrag zeige, dass heute immer noch „[v]iele Kräfte aus Theologie und Kirche [...] in der alltäglichen Wirklichkeit nichts anderes zu sehen [vermögen] als lediglich die negative Gegenwelt, von der sie sich dualistisch absetzen“. Das wiederum soll dazu führen, „sich in die abgeschottete Nische eines entweltlichten Sakralismus zu flüchten, wo sie dann“, mit Karl Lehmann gesprochen, „in einem introvertierten Innerlichkeitskultus [...] nur eine irrationale Wucherung frommer Gefühle und narzisstischer Empfindungen züchten“<sup>14,15</sup> Nun steht aber bei Lehmann nichts von einem „entweltlichten Sakralismus“. Lehmann warnt mit Blick auf die Situation der Verkündigung heute vor einem „introvertierten Innerlichkeitskultus *individualistischer Art*“, angesichts dessen „die ständige Einweihung des religiösen Lebens in das Geheimnis Gottes eine Voraussetzung künftigen gläubigen Daseins bildet.“<sup>16</sup> Die Sinnspitze dieser Aussage wird bei Haslinger wiederum durch

<sup>13</sup> Vgl. Haslinger, *Der Alltag als Ort der Gotteserfahrung* (s. Anm. 1), 199.

<sup>14</sup> K. Lehmann, *Die kirchliche Verkündigung angesichts des modernen Unglaubens*, in: *HPTH 3* (1968) 638–671, 660.

<sup>15</sup> Vgl. Haslinger, *Der Alltag als Ort der Gotteserfahrung* (s. Anm. 1), 199.

<sup>16</sup> Vgl. Lehmann, *Die kirchliche Verkündigung* (s. Anm. 14) [Hervorhebung B. W.].

Auslassung der von mir kursiv gesetzten Qualifizierung verändert, damit sie auf sein Konstrukt des „entweltlichten Sakralismus“ passt. Die als „Sakralismus“ ironisierte Sakralität dürfte aber so ziemlich das Gegenteil sein von einem „introvertierten Innerlichkeitskultus *individualistischer Art*“, den Lehmann im Blick hat. Das „Sakrale“, verstanden als objektive Qualität der besonderen Präsenz Gottes – in heiligen Zeichen und heiligen Handlungen an heiligen Orten – ist weder ein narzisstisches frommes Gefühl noch überhaupt etwas von „individualistischer Art“. Was Lehmann mit seiner Warnung vor einem Rückzug in Erfahrungen „individualistischer Art“ im Blick hat, ist „die ständige Gefahr einer solchen engführenden ‚Subjektivierung‘ und falsch verstandenen ‚Personalisierung‘ echter Frömmigkeit“.<sup>17</sup> Das scheint mir weit eher auf Haslingers Beschreibung seines Theologiebegriffs zu passen, „in der Lebenswirklichkeit des Menschen selbst einen theologiegenerativen Ort“ zu sehen, „aus dem Fragestellungen und Inhalte des christlichen Glaubens in einer Weise erwachsen, wie sie Theologie und Kirche nie aus sich heraus hervorbringen könnten.“<sup>18</sup> Hätte ich die Absicht gehabt, die Position Haslingers zu kritisieren, wäre der latente Individualismus und Subjektivismus lebensweltlich generierter Glaubensüberzeugungen ganz sicher ein ergiebiger Ansatzpunkt für eine kritische Auseinandersetzung mit seinem Theologiebegriff gewesen.

## II. Sakralität

Ich beschränke mich auf einige stichpunktartige Kennzeichnungen von Sakralität, die vor dem Hintergrund meiner Erwiderung auf Haslingers „Abgrenzung“ von Bedeutung sind. Die Punkte eins und drei fassen das in meinem Beitrag Gesagte zusammen. Der zweite Punkt zur Unterscheidung „sakral – profan“ wird hier wegen der grundlegenden Differenz zu Haslingers Darstellung meiner Position ungekürzt, der vierte Punkt aus gleichem Grund zwar gekürzt, ansonsten aber unverändert zitiert.

### 1. *Verschiedene Bedeutungen von Sakralität*

Als kulturgeschichtliches wie religionsgeschichtliches Phänomen ist Sakralität ein Faktum, das eng mit der Seinsweise des Menschen verbunden ist. Bei dem Versuch, das vielgestaltige Phänomen des Heiligen und Sakralen auf das in theologischer Hinsicht Bedeutsame einzugrenzen, scheint mir die Unterscheidung von intrinsischer und extrinsischer Qualität grundlegend. Im ers-

<sup>17</sup> Vgl. ebd.

<sup>18</sup> Vgl. Internetseite des Lehrstuhls für Pastoraltheologie, Homiletik, Religionspädagogik und Katechetik, in: <https://www.thf-paderborn.de/lehrstuehle/pastoraltheologie-und-homiletik-religionspaedagogik-und-katechetik/> (Download: 25.3.2019).

ten Sinn bezeichnet der Terminus „Sakralität“ die „selbstbezügliche Qualität des *an sich* oder *durch sich selbst* Heiligen“, im zweiten Sinn

„eine *extrinsische* Beziehungsqualität, die auch nachträglich erworben sein kann: Etwas oder jemand wird geheiligt durch einen besonders gearteten Bezug zum heiligenden Gott.“<sup>19</sup>

Heiligkeit als intrinsische Seinsqualität kann nur Gott zukommen. Er allein ist durch sich selbst heilig und die Quelle aller Heiligkeit. Das „Sakrale“ wiederum ist zu verstehen als das durch Gott Geheiligte. Dieses Moment des Extrinsischen gehört zum Begriff des Sakralen, weshalb Gott zwar „heilig“, aber nicht „sakral“ genannt werden kann. Schon daran ist ablesbar, dass die Kategorie des Sakralen zum Daseinsraum des Menschen gehört. Wenn „sakral“ bedeutet, von Gottes Heiligkeit und Heilswillen geheiligt zu sein, dann lässt sich im konstitutiven Bezug aller Wirklichkeit auf Gott noch einmal zwischen einer „*schöpfungshaften Dimension* des Sakralen“ und einer „*gnadenhaften Dimension* des Sakralen“ unterscheiden.<sup>20</sup> Alle Wirklichkeit als Schöpfung ist nicht bloß gut, sondern geheiligt durch ihre andauernde Herkunft aus Gott. Und: Gott selbst wird Mensch und bleibt seither in Raum und Zeit zeichenhaft-sakramental gegenwärtig.

„Über die schöpfungshafte Dimension des Sakralen hinausgehend, eröffnet Gott selbst eine neue Dimension des Sakralen zur Rettung und Heiligung des Menschen.“<sup>21</sup>

## 2. Die Unterscheidung „sakral – profan“<sup>22</sup>

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 un-

<sup>19</sup> Wald, Sakralität (s. Anm. 4), 101f.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 103.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Dieses Kapitel zitiert ungekürzt Kapitel (3.2) ebd., 106f.

terstellt, dass die Unterscheidung eine Abwertung des Profanen zum Ausdruck bringt. 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 diesseits jener 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 allpräsenten 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.

### 3. Bezug auf die konstitutive Leiblichkeit des Menschen

Von grundlegender Bedeutung ist die von Romano Guardini in Erinnerung gebrachte und von Josef Pieper erläuterte philosophische Bestimmung der leib-seelischen Einheit des Menschen. Pieper zitiert und erläutert Guardinis Bemerkung, der (aristotelische) Gedanke von der „anima forma corporis“ sei „die Grundlage aller liturgischen Bildung“, „was ja wohl heißt: dies sei das Fundament jeglichen Verständnisses für heilige Zeichen, deren Gesamtheit den christlichen Kult konstituiert.“<sup>23</sup> „Einheit“ ist aber nicht so zu verstehen, als seien da zwei Wirklichkeiten, das Leibliche und das Seelische, das (man weiß nicht wie) in einer dritten Wirklichkeit (der menschlichen Person) miteinander verbunden seien. Sondern: Die menschliche Person ist ganz Leib und ganz Seele, weshalb es „im Menschen weder etwas ‚rein Geistiges‘ noch etwas ‚rein Materielles‘ geben kann“<sup>24,25</sup> Das ist, wie Pieper weiter präzisiert,

„eine höchst konsequenzenreiche Konzeption, die nicht nur besagt, der Mensch als Ganzes sei von Natur, also von Schöpfung wegen, ein leibhaftiges Wesen, sondern auch, die Seele, als das dem Leibe von innen her Gestalt gebende Lebensprinzip, sei in gewissem Sinne selber leibhaftig.“<sup>26</sup>

Wenn das zutrifft, dann sind die beiden heutzutage dominierenden Auffassungen vom Menschen, die materialistische wie spiritualistische, gleichermaßen verfehlt, was aber nicht heißt, ohne Einfluss auf die zeitgenössische Theologie. „Insbesondere die spiritualistische Sicht erfreut sich gleichwohl auch innerhalb des christlichen Denkraums einer hohen Akzeptanz“<sup>27</sup>, die nicht zuletzt auch die Abwertung des Sakral-zeichenhaft-Wirklichen mitbestimmt.

### 4. Sakramentale Vermittlung der absoluten Transzendenz Gottes<sup>28</sup>

Die leibliche Präsenz ist die Grundlage aller menschlichen Kommunikation und findet von dorthin ihre angemessene Fortsetzung in der sakramentalen

<sup>23</sup> J. Pieper, Zeichen und Symbol als Sprache des christlichen Glaubens, in: ders., Werke in acht Bänden. Hg. von B. Wald, Bd. 7, Hamburg 2000, 512–529, 521.

<sup>24</sup> J. Pieper, Was heißt Philosophieren?, in: ders., Werke in acht Bänden. Hg. von B. Wald, Bd. 3, Hamburg 2004, 15–69, 39.

<sup>25</sup> Vgl. Wald, Sakralität (s. Anm. 4), 108.

<sup>26</sup> Pieper, Zeichen und Symbol (s. Anm. 23), 521.

<sup>27</sup> Wald, Sakralität (s. Anm. 4), 108.

<sup>28</sup> Dieses Kapitel zitiert gekürzt Kapitel (3.4) ebd., 110–112.



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 vonseiten der leiblich-sakramentalen Zuwendung Gottes zum Menschen her noch einmal deutlicher geworden sein, wie sehr die wesenwidrige 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.

Dr. phil. habil. Berthold Wald war bis 31. März 2018 Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn