Schriften des Initiativkreises katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg e.V.

Heft 53

Das Heilige im Christentum besonders in der Liturgie

Eine vernachlässigte Kraft zur Erneuerung

P. Dr. Johannes Nebel FSO

Die Initiativkreise katholischer Laien und Priester in den Diözesen bemühen sich in vielfältiger Weise um die Verbreitung und Verteidigung der Lehre der katholischen Kirche nach den Weisungen der Päpste und der mit ihnen verbundenen Bischöfe.

Bezugsadresse:
Helmut Volpert
Spielermoos 3
88161 Lindenberg
Tel.: 08381/2326
Fax: 08381/940215
E-Mail: volpert@ik-augsburg.de

Herausgeber:

Initiativkreis kath. Laien und Priester in der Diözese Augsburg e.V.
Bankverbindung:
Landsberg-Ammersee-Bank, BLZ 7001 916 00, Konto-Nr.: 58 11 520

Spenden auf das angegebene Konto sind steuerlich abzugsfähig.

Wir bitten Sie um Verständnis, dass Sie nur bei Spenden über Euro 50.- bzw. auf ausdrücklichen Wunsch und bei Angabe Ihrer vollständigen Adresse eine Spendenquittung erhalten.

1. Auflage 2005

Das Heilige im Christentum besonders in der Liturgie

Eine vernachlässigte Kraft zur Erneuerung[1]

P. Dr. Johannes Nebel FSO

[1] Diese Abhandlung ist die Ausarbeitung eines Vortrages, der bei den Initiativkreisen katholischer Laien und Priester der Diözesen Limburg (Bad Homburg am 24. Mai 2003) und Augsburg (Kaufering am 6. März 2005) gehalten wurde. Ihr liegt folgender, vom gleichen Verfasser ausgearbeitete wissenschaftliche Fachartikel zugrunde: *Die Eigenart des christlichen Sacrum im Lichte seiner schöpfungstheologisch-heilsrealistischen Grundlegung*, in: Forum Katholische Theologie 19/3 (2003), 178-206.

Inhaltsverzeichnis

	Einleitung	7
1.	Aktualität des Themas	7
2.	Die grundlegende terminoligische Unterscheidung	9
3.	Das Sacrum in formaler Hinsicht	10
3.1.	Der Versuch einer Definition	10
3.2	Die Größe Gottes	11
4.	Das Sacrum in inhaltlicher Hinsicht	15
4.1	Traditionelle Versuche zur Beschreibung des Sacrum	15
4.2	Heimat und Unheimat: Die selige Unheimlichkeit des Sacrum	16
4.3	Die Bedeutung des Symbolischen	21
5.	Das Sacrum in der Heilsgeschichte	21
5.1	Das Heilige gemäß dem ersten Schöpfungsbericht	21
5.2	Das Sacrum im zweiten Schöpfungsbericht	22
5.3	Die Folgen des Sündenfalls für das Sacrum	24
5.4	Jesus Christus und das Sacrum	25
5.4.1	Die doppelte Mittlerschaft Christi	25
5.4.2	Christus als Erscheinung des Sacrum	26
5.4.3	Die Bedeutung des Willens Christi für seine sakrale Ausstrahlung	28
5.4.4	Das Sacrum und die Vaterschaft Gottes	30
5.5	Das Sacrum in der Zeit der Kirche	31
5.5.	Das Symbol im Dienst der Fortsetzung des Christusereignisses	31
5.5.2	Das Symbolische im Lichte des eschatologischen Vorbehaltes	31
5.5.3	Das Symbolische im Licht der Unterscheidung zwischen Natur und Gnade	32
5.5.4	Das Sacrum und die Weltverantwortung der Christen	33
5.5.5	Das Sacrum im Zustand der Vollerlösung	33
6.	Das Sacrum in der heiligen Liturgie	35
6.1	Die notwendige Sakralität der Liturgie	35
6.2	Konkrete Anwendungen	39
6.2.1	Der Kelch und das Kelchvelum	39
6.2.2	Die liturgischen Gewänder	40
6.2.3	Das Sacrum in der liturgischen Musik	41
6.2.4	Das Sacrum in der liturgischen Sprache	43
6.2.5	Das Sacrum im liturgischen Ritus und dessen Gestik	44
	Schlusswort	47
	Anmerkungen	48

Das Heilige im Christentum besonders in der Liturgie

Eine vernachlässigte Kraft zur Erneuerung

P. Dr. Johannes Nebel FSO

Einleitung

Das Heilige ist eine grundlegende Realität nicht nur des christlichen Glaubens, sondern der menschlichen Religiosität überhaupt. Im Zentrum dieser Abhandlung[1] steht dabei nicht das moralische und geistliche Streben nach Heiligkeit, sondern die objektive Heiligkeit, die alle religiösen Wirklichkeiten des katholischen Glaubens, besonders die Liturgie, umkleidet und uns zur Ehrfurcht einlädt und auffordert. Diese Heiligkeit nennt man auch Sakralität, und das Heilige bezeichnet man entsprechend als das „Sacrum„.

1. Aktualität des Themas

Dieses Thema ist in unserer Zeit in höchstem Maße aktuell, und zwar vornehmlich aus drei Gründen.

(1) In der westlichen Welt werden die Christen zunehmend damit konfrontiert, dass ihr Glaube öffentlich verunglimpft und lächerlich gemacht wird. Symbole und Ausdrücke unseres Glaubens werden für andere Zwecke missbraucht. Die zivile Gesetzgebung versagt weitgehend, um hier Einhalt zu gebieten. In einer solchen Situation darf und muss der Christ sich fragen, wie heilig ihm sein Glaube ist. Gegen den Missbrauch muss er gerade das Sacrum aus seiner religiösen Überzeugung entgegenhalten können.

(2) Ein zweiter Grund für die Aktualität der Frage liegt in der zunehmenden Globalisierung und dem damit verbundenen Wachstum einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft. In dieser ständig kleiner werdenden Welt werden die Christen mit anderen Religionen konfrontiert, die ihren spezifischen Ausdruck der Ehr-

furcht vor dem Heiligen an den Tag legen. In der christlichen Praxis der letzten Jahrzehnte dagegen ist das Bewusstsein vom Heiligen in erschreckendem Maße geschwunden. Daher muss der Christ sich fragen, wie er dem Sinn für das Heilige, dem er in anderen Religionen begegnet, aus eigener Glaubenspraxis entsprechen kann, um nicht zu sagen, wie er darüber hinausgehen muss.

(3) Ein dritter Grund für die Aktualität unseres Themas liegt in der Entstehung neuer religiöser oder parareligiöser Strömungen des New Age und der Esoterik. Diese Gruppierungen bringen oft eine atmosphärisch effektvolle Ausdruckswelt und Symbolsprache mit; dabei bleibt aber der dahinter liegende Inhalt vielfach nebensächlich oder unklar. Genau umgekehrt aber erscheint vielfach die erneuerte katholische Liturgie: Ihr Ausdruck ist vielerorts arm und trocken; der objektive Inhalt der Feier, das Geheimnis Jesu Christi, ist dagegen sehr klar und von großem Reichtum. Die trockene, oft überkatechetisierte christliche Liturgie zieht gerade junge Menschen häufig nicht mehr an; so erklärt sich die Flucht zu den faszinierenden Ausdruckswelten der Esoterik, des New Age oder gar des Okkultismus.

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 ist. Dies geschah nicht zuletzt aus einer theologischen Vereinseitigung, in der behauptet wurde, jeder Unterschied zwischen sakral und profan sei überwunden mit der Menschwerdung Jesu Christi. Die Armut des derzeitigen Glaubensbewusstseins im Hinblick auf das Heilige hat ihre Wurzeln auch in der Glaubensverkündigung der letzten Jahrzehnte. Denn man setzte einen Schwerpunkt darauf, von Gott in seinem Handeln am Menschen zu sprechen. So erhellend und bedeutend diese Ausrichtung ist, so sehr muss aber auch klargestellt werden, dass hinter den Taten Gottes sein Sein steht. Bei Gott sind Sein und Handeln freilich nicht unterschiedene und getrennte Dinge. Aber menschliches gläubiges Denken über Gott kann nicht daran vorbei, die Erhabenheit und Unendlichkeit Gottes in Gottes Sein zu erkennen, welches immer hinter seinem heilsgeschichtlichen Handeln steht. Wenn sich daher das Gottesbild beschränkt auf die Darstellung des Wirkens Gottes in

der Heilsgeschichte, dann verkürzt man die Wahrheit von Gott in gefährlichem Maße. Dies ist leider in den letzten Jahrzehnten vielfach geschehen. Dadurch verstärkte sich der Einfluss der immer säkularisierteren und glaubensferneren Kultur, obwohl man gerade durch die heilsgeschichtliche Ausrichtung Gott den Menschen von heute wieder näher bringen wollte. Das Ergebnis ist auch unter den Christen eine um sich greifende Ignoranz und Ehrfurchtslosigkeit auf vielen Gebieten, ein fehlender Sinn für die Anbetung und für das Heilige, sowie ein tiefgreifender Mangel im Bewusstsein von der Gegenwart Gottes.

Wir leben heute nicht mehr in einer Zeit, in welcher eine grundlegende Einheit der Kultur und des Denkens gegeben ist. Dies war noch bis in die jüngere Vergangenheit anders – ich denke etwa an die Situation in Europa noch vor 100 Jahren. Heute dagegen werden alle Werte, aber auch alles damit verbundene Empfinden von Schönheit und Harmonie grundlegend infrage gestellt. Der heutige Mensch lebt nicht in einer einzigen Welt, sondern ist in viele Welten verteilt: die Berufswelt, die Familienwelt, die Freizeitwelt, die religiöse Welt. Deshalb wäre es schlichtweg unmöglich und auch unsinnig, eine Art Programm zu liturgischer Erneuerung zu entwerfen. Man kann nicht von konkreten Maßnahmen sprechen, wenn die Grundlagen nicht mehr klar sind. Daher verschieben wir die liturgische Frage auf den Schluss und widmen uns ausführlich den Grundlagen der Rede vom Heiligen und vom Sakralen. Diese Grundlagen bestehen nirgendwo anders als im Gottesbild.

2. Die grundlegende terminologische Unterscheidung

Um klarer auszudrücken, worum es sich bei dem Sakralen handelt, müssen wir es von dem Spirituellen unterscheiden. Die Unterscheidung zwischen dem Geistlichen und dem Sakralen kann man übrigens in den Wörtern wiederfinden, die die lateinische Sprache für das Wort „heilig“ kennt, nämlich „sacrum“ und „sanctum“. Im Bereich des christlichen Glaubens kann man das Wort „sanctus“ nie ganz lösen von einer moralisch-geistlichen Dimension, auch wenn es nicht im bloß Moralisch-Geistlichen aufgeht. Das Wort „sacrum“ dagegen ist

zu unterscheiden von Ethik, Moral und überhaupt von unserer persönlichen geistlichen Lebensführung. Dies lässt sich sehr anschaulich machen am Begriff der Ehrfurcht. Im Sinne des „Sanctum", also im Sinne des moralisch oder geistlich Heiligen, ist die Ehrfurcht eine lobenswerte Andachtsübung, zu der wir Menschen vor Gott verpflichtet sind; die Ehrfurcht sollte in diesem Sinne auch das menschliche Miteinander prägen. Die Ehrfurcht in diesem Sinne kostet uns Hingabe, Einsatz und Tugend. Es handelt sich um einen bewussten menschlichen Willensakt. – Im Sinne des „Sacrum" dagegen ist die Ehrfurcht keine Tugend, sondern eher eine unwillkürliche Reaktion, ein heiliger Schauer, der beispielsweise die Jünger vor Jesus in ganz bestimmten Augenblicken zu Boden fallen lässt. Deshalb müssen die Jünger noch lange nicht nach persönlicher Heiligkeit streben. Die Gerichtsdiener, die Jesus im Garten Gethsemani festnehmen wollten, stürzten auch vor Ihm zu Boden. Die hier zutage tretende Ehrfurcht ist also keine Tugend, sondern eher ein Reflex, der sich einstellt oder einstellen kann, wenn der Mensch dem objektiv Heiligen begegnet. Diese Ehrfurcht gehört der Ebene des „Sacrum" an, um das es hier geht; die Ehrfurcht als Tugend- und Andachtshaltung dagegen gehört der Ebene des „Sanctum" an.

3. Das Sacrum in formaler Hinsicht

3.1. Versuch einer Definition

Das Heilige im Sinne des „Sanctum" *lebt* man; das Heilige im Sinne des „Sacrum" erspürt man, erfährt man, *wittert* man. Damit erreichen wir nun den Punkt, um das „Sacrum", nachdem es vom „Sanctum" abgegrenzt ist, 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.** Gott ist Gott, und wir Menschen sind Menschen und gehören zur geschöpflichen Welt. Die Welt ist nicht Gott; die Welt ist von Gott aus dem Nichts geschaffen. Gott ist ein allmächtiger, allwissender, allgegenwärtiger unendlicher Geist, der über allem steht, in unendlicher Erhabenheit über alle Schöpfung; zugleich freilich ist Er ihr ganz und gar nahe. Daher ist der Unter-

schied zwischen Gott und Schöpfung unendlich groß, aber ohne dass ein Abstand zwischen Gott und Schöpfung bestehen kann. Sobald wir Menschen nun irgendwie die gewaltigen Dimensionen des Unterschiedes zwischen dem uns allgegenwärtig nahen Gott und der Schöpfung erspüren, stellt sich das ein, was wir als das Sacrum, das Heilige, bezeichnen. Das Sacrum ist also nicht Gott; es ist eine Erfahrung, die wir Geschöpfe an Gott machen.

3.2. Die Größe Gottes

Dieser Größe Gottes, von der eben die Rede war, müssen wir uns nun näher zuwenden. Dazu greifen wir einmal zu einem vereinfachenden Beispiel aus der theologischen Tradition des Christentums, nämlich zur sogenannten Seinspyramide. Es handelt sich bei der Seinspyramide um ein gedankliches Modell, mit dem die gesamte Schöpfung erfasst werden will. Diese Pyramide besteht aus verschiedenen Stufen, und geordnet wird sie von ihrem höchsten Punkt, also der Pyramidenspitze. An diese Spitze setzen wir gedanklich zunächst einmal Gott selbst. Auf die verschiedenen Stufen unterhalb dieser Pyramidenspitze siedeln wir nun die Schöpfung an. Je ähnlicher ein Geschöpf zu Gott ist, umso höher steht es in der Stufenleiter; je unähnlicher es dagegen zu Gott ist, umso tiefer ist sein Platz.
Ganz unten in der Pyramide ist die leblose Materie anzusiedeln, also die Erde, die Steine, die verschiedenen Materialien, ja das ganze Weltall mit Planeten, Sternen und Galaxien. Dies ist auf der untersten Pyramidenstufe, weil es mit Gott nur eine Ähnlichkeit aufweist, nämlich, dass es überhaupt existiert. Über der leblosen Materie kommen nun, als nächste Stufe, die Pflanzen und dann die Tiere. Sie sind Gott nicht nur darin ähnlich, dass sie existieren, sondern auch darin, dass sie leben. Über den Tieren kommt, als nächste Stufe, der Mensch. Die Ähnlichkeit des Menschen zu Gott ist größer als die aller anderen Lebewesen dieser Erde, weil der Mensch nicht nur lebendig ist, sondern auch Geist in sich hat, also aus Leib und Seele besteht, und die Seele ist nicht materiell, sondern geistig. Dies macht den Menschen verwandt mit dem Wesen Gottes, der reiner Geist ist. So kommen wir zur

letzten Stufe unserer Pyramide, nämlich zu den Engeln. Die Engel sind den Menschen in der Ähnlichkeit zu Gott darin voraus, dass sie *reine* Geister sind, also nicht an einen materiellen Leib gebunden wie wir Menschen. – Damit ist, vereinfacht gesagt, unsere Schöpfungspyramide fertig aufgebaut: leblose Materie ganz unten, dann die Pflanzen, darauf die Tiere, darüber die Menschen, und schließlich die Engel. Nun die Idee: Man könnte doch versuchen, auf der Pyramide in Gedanken Stufe für Stufe hinaufzuklettern, und wenn man ganz oben ankommt, so könnte man denken, dann kommt man wohl beim lieben Gott an.

Wenn das so stimmen würde, dann könnten wir tatsächlich in unserem Denken zu Gott hinaufsteigen. Wo hätte hier die Ehrfurcht noch einen Platz? In diesem Pyramidenmodell rückt Gott, als die Spitze der Pyramide, ja irgendwie in eine erreichbare gedankliche Nähe. Damit dies so nicht allein stehen bleibt und damit folglich der Heiligkeit Gottes nicht Gewalt angetan würde, hat die Kirche auf dem IV. Laterankonzil 1216 einen sehr bedeutenden Lehrsatz verkündet. Dieser Lehrsatz besagt: Jeder Ähnlichkeit, die zwischen den Geschöpfen und Gott besteht, entspricht stets eine noch größere Unähnlichkeit. Wir können also nicht die Pyramide einfach so von einer niederen zu einer höheren Ähnlichkeit emporklettern in der Meinung, am Ende bei Gott selbst anzukommen, denn so ähnlich ein Geschöpf zu Gott auch sein mag, und sei es der höchste Engel – die Unähnlichkeit Gottes zu ihm ist immer noch größer.

Es gibt gewisse Ähnlichkeiten zwischen den Menschen und Gott. Beispielsweise behaupten wir von Gott wie vom Menschen, dass er Person ist, einen Willen hat, einen Plan und eine Absicht verfolgt, fähig zu Liebe ist und so fort. Belehrt von der Offenbarung sprechen wir von Gott als unserem himmlischen Vater. Der Mensch ist sogar nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen. Doch damit verringert sich der wesentliche Unterschied zwischen Gott und Schöpfung nicht. Gott ist also nicht total anders als die Schöpfung, aber er ist total erhaben über jede Ähnlichkeit zur Schöpfung. Dies nennt die Theologie den Weg des *Über*stiegs. Dies besagt: Gottes Liebe steht unsagbar *über* der menschlichen Liebe, Gottes Gerechtigkeit steht unsagbar *über* der menschlichen Gerechtigkeit, Gottes Wille waltet unsagbar *über* dem

menschlichen Willen, Gottes Personsein ist unsagbar *über* dem menschlichen Personsein.
Stellen wir uns nun vor, wir haben ein weißes Blatt Papier, das im Querformat vor unseren Augen liegt. Mit einem Bleistift zeichnen wir nun eine Pyramide, in Form eines Dreiecks, und zwar in die Mitte am unteren Rand dieses Blattes. Dann nehmen wir ein Lineal, und zeichnen von ganz links bis ganz rechts eine horizontale gerade Linie, die genau die Pyramidenspitze berührt. Nun stellen wir uns aber vor, dass diese gerade Linie in Wirklichkeit ein winziger Ausschnitt aus einem unsagbar großen Kreis wäre. Dieser Kreis stellt in unserem Bild nun Gott dar. Damit sehen wir auf einmal, freilich in bildhafter Vereinfachung, wie sich die Größe Gottes zur Schöpfung verhält: Dem kleinen Dreieck der ganzen Schöpfung, worin das ganze Weltall Platz hat, entspricht ein Kreis Gottes, der dermaßen groß ist, dass wir seine Größe überhaupt nicht mehr ermessen können: Ein bloßes Stück dieses Kreises sieht aus wie eine gerade Linie. Die Pyramidenspitze ist also nicht einfach ein Punkt, sondern unsagbar viel größer als die gesamte Pyramide.
Gott kennt und weiß alles, alles zusammen und jede noch so winzige Einzelkeit für sich, doch nicht nebeneinander oder nacheinander, sondern in einem einzigen Erkenntnisakt. Er kennt zugleich die großen astronomischen Bewegungen im Weltraum und die tiefste und zarteste Regung in einer Menschenseele. Er erkennt das Entstehen gewaltiger Wetterformationen, und zugleich steht Ihm jeder einzelne Regentropfen ewig direkt vor Augen, der je auf diese Erde gefallen ist. Diese Allwissenheit Gottes machen wir uns jetzt einmal an einem Beispiel klar. Nehmen wir an, wir stehen mitten in der Wüste Sahara in Afrika. In welche Richtung wir auch blicken, überall sehen wir nichts als Sand. Nun bücken wir uns, und nehmen fünf Sandkörner in die Hand. Dann nehmen wir eine Lupe, und betrachten die fünf Sandkörner genau. So werden wir feststellen, dass sich die Sandkörner in Form und Größe ein wenig voneinander unterscheiden. Dann numerieren wir die fünf Sandkörner, und verbinden mit jeder Nummer, 1 bis 5, genau ein bestimmtes unter der Lupe identifziertes Sandkorn. Nach einer gewissen Übung können wir auswendig sagen: Sandkorn Nummer 3 ist kleiner und runder, Sandkorn Nummer 5 ist größer und heller u.s.w. Doch die Wüstensonne brennt über unserem Kopf; es ist an-

strengend, mitten in der Wüste solche Denkübungen zu machen. Wir werfen die fünf Sandkörner wieder weg – nie mehr werden wir sie aus dem Sandmeer wiederfinden können. Und jetzt wenden wir unsere Gedanken der Allwissenheit Gottes zu. Was uns für nur fünf Sandkörner erhebliche Mühe gekostet hat, das weiß Gott für jedes einzelne der Milliarden Sandkörner. Er kennt jedes einzelne Sandkorn dieser riesigen Sahara-Wüste, Er kennt es so gut, dass Er jedes Sandkorn vom anderen sofort und sicher unterscheiden kann. Wenn ich mit der Hand einen Meter tief in den Sand grabe, und hole aus der Tiefe ein beliebiges Sandkorn hervor – Gott kennt es.
Aber ich brauche Gott nicht an dieses Sandkorn zu erinnern, so als hätte Er jetzt gerade an andere gedacht und müsste nun seine Aufmerksamkeit dem von mir Ihm präsentierten Sandkorn zuwenden. Gott muss nie seine Aufmerksamkeit von einer auf eine andere Sache richten. Gott weiß nicht nur alles, Er beachtet auch immer alles. Es gibt nichts, was aus der konkreten Aufmerksamkeit Gottes irgendwie herausfallen könnte. Doch deshalb hat Gott kein geniales Superhirn. Denn alles Wissen, alle Erkenntnis ist total einfach in Gott, viel einfacher als unser mühevolles Studium der fünf Sandkörner. Und das Wissen um alle Sandkörner der Erde ist außerdem im Bewusstsein Gottes nur ein ganz kleiner Teil von dem, was Er weiß. So ungeheuer viele Sandkörner es auf der Erde auch geben mag – ihre Zahl ist endlich. Deshalb ist alles Wissen, das Gott über diese Welt hat, auch endlich. Gottes Wissen und seine Weisheit selbst jedoch sind unendlich. Was ist dieses unendliche Wissen Gottes? Es ist die unendliche Liebeserkenntnis, die die drei göttlichen Personen, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist, voneinander haben und worin sie sich in unsagbarer Liebesvereinigung durchdringen, denn „*Gott ist die Liebe*" (1 Joh 4,8).
– Wir spähen weiter über die Saharawüste und sehen nur Sand, bis zum Horizont nichts als Sand. Und wir sind uns dabei bewusst: Es ist hier ein gewaltiger Geist allgegenwärtig anwesend, der jedes einzelne Sandkorn kennt *und* beachtet. Das ist unheimlich. Und es ist noch unheimlicher, wenn wir uns bewusst sind, dass für diesen göttlichen Geist das Wissen um die Sandkörner nur ein begrenzter Teilaspekt seines Gesamtwissens ist. Über diesem begrenzten Wissen erhebt sich das unendliche Wissen, das die göttlichen Personen voneinander haben. Die Allerheiligste Dreifaltigkeit – ein schaudererregend großes

Geheimnis, das sich über der Weite und Schönheit dieser Welt erhebt. Doch zugleich wohnt die Dreifaltigkeit kraft der Taufgnade in den Herzen von uns Menschen! Wenn wir dies alles zusammen nun recht bedenken, befällt uns eine selige Ehrfurcht. Und so beten wir auch in einem Psalm: „*Vor Dir, o Gott, erschauert mein Leib, vor deinen Urteilen empfinde ich heilige Scheu*" (Ps 119,120).

4. Das Sacrum in inhaltlicher Hinsicht

4.1. Traditionelle Versuche zur Beschreibung des Sacrum

Wir mussten das Gottesbild so ausführlich darstellen, um jetzt wieder zurückzukehren zur Frage nach dem Sacrum. Das Sacrum ist ja die Erfahrungsqualität des unendlichen Unterschiedes zwischen Gott und Schöpfung. Weil das Sacrum also mit der menschlichen Erfahrung zu tun hat, müssen wir nun klären, wie es erfahren wird. Die Kirchenväter, voran der hl. Johannes Chrysostomus, haben hier gesprochen von Gott als einem furchterregenden Geheimnis und von der hl. Liturgie als einer Feier schaudererregender Mysterien. Dies hat über viele Jahrhunderte eine nachhaltige Wirkung gehabt, leider aber nicht immer eine segensreiche. Es ist der auf Johannes Chrysostomus folgenden Tradition nicht gelungen, das Sakrale in einer Weise darzustellen, die nicht eine Entfremdung des Menschen von Gott bedeutet hat. Dabei muss freilich betont werden, dass Chrysostomus selbst ganz fest davon überzeugt war, dass im Zentrum des christlichen Sacrum die göttliche Liebe steht. Er bezeichnete diese Liebe freilich als schaudererregend, weil es eben die Liebe Gottes und nicht bloß die Liebe eines Menschen ist. Das Schaudererregende und Ehrfurchtgebietende des Heiligen wurde bei Johannes Chrysostomus zum Anlass einer strengen moralischen Forderung: Mit feurigen Predigten hat der große Kirchenvater seinen oft lauen und oberflächlichen Gläubigen eingeschärft, wie wichtig es ist, sich den furchterregenden göttlichen Geheimnissen nur mit ganz reinem Gewissen zu nähern. Das war zweifellos gut gemeint, aber langfristig fatal in der Auswirkung, weil somit der Weg frei wurde, aus dem Sakralen eine Art Drohtheologie abzulei-

ten. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war es dann der protestantische Religionsphilosoph Rudolf Otto, der in neuer Weise die Begriffe des Chrysostomus wieder aufgegriffen hat. Otto gelang eine heilsame Entflechtung und Unterscheidung des Sakralen von der Moral. Er vervollständigte das Bild vom Heiligen, indem er es mit folgenden Begriffen ausdrückte: Vor der Übermacht und Gegenwart des Heiligen empfinde der Mensch sich als ganz kleines Geschöpf, das Heilige sei ein furchterregendes Geheimnis, dessen Erfahrung dem Menschen durch Mark und Bein gehe, es sei ferner energisch, ungeheuer, faszinierend und in seinem Wert gegenüber aller Kreatur hocherhaben. Es gelang Otto jedoch nicht, das unterscheidend Christliche am Heiligen gebührend zu verdeutlichen. In seiner liberalen Theologie ist das Christentum nur Endpunkt einer Entwicklung; das Dämonische ist nicht Gegensatz zum Göttlichen, sondern dessen evolutive Vorstufe. Deshalb schuf sich Otto auch einen alle Religionen umfassenden Überbegriff für das Heilige, nämlich das „Numinosum", womit er freilich das personale Gottesbild des Christentums nicht erreichte. Außerdem wird das Heilige rein irrational aufgefasst und letztlich auf eine rein subjektive Veranlagung des menschlichen Geistes reduziert.

4.2. Heimat und Unheimat: Die selige Unheimlichkeit des Sacrum

Daher soll hier nun der Versuch unternommen werden, die Erfahrung des Heiligen in einer dem Christlichen angemesseneren Weise zu beschreiben, die hoffentlich auch dem heutigen Empfinden mehr entspricht und nicht in der Gefahr ist, als so abdrängend empfunden zu werden wie die traditionellen Ausdrücke. Den Ansatzpunkt hierfür bietet eine sehr personale Wirklichkeit, nämlich das, was wir als „Heimat" bezeichnen. „Heimat" kann man verstehen die Vertrautheit unter Menschen, eingebettet in die Geborgenheit eines kulturellen Kontextes. Der Mensch strebt darnach, sich überall in seiner Lebenswelt, soweit möglich, „Heimat" zu schaffen oder zuhause zu sein. Wo dies nicht geht, fühlt man sich langfristig nicht wohl. Und doch wissen wir, dass unser Verbleiben in dieser Welt nicht ewig ist, sowie dass unser

menschlicher Maßstab von Heimat unsere tiefsten Sehnsüchte nicht erfüllt. Es war Karl Rahner, der das Wesen des Menschen herausgestellt hat als die Offenheit auf ein unendliches Geheimnis. Die Erfahrung des „Heiligen" stellt sich überall dort ein, wo „Heimat", diese grundlegende Dimension unseres irdischen Lebens, aufgebrochen wird zu etwas weitaus Größerem, nämlich zu dem unendlichen Geheimnis Gottes. Auf Gott hin sind wir Menschen ja geschaffen. Wenn daher die Erfahrung des Profan-Alltäglichen darnach strebt, eine „Heimats"-Erfahrung zu sein, dann ist die Erfahrung des Sacrum eine wie auch immer geartete „Un-Heimats"-Erfahrung, die aber im Dienst einer neuen und ewigen Geborgenheit in Gott steht. So erreichen wir schließlich über den Begriff der „Heimat" den Ausdruck „Unheimatlichkeit" und so schließlich „Unheimlichkeit", um die Erfahrung des Sacrum, des Heiligen, zu beschreiben.
Das Wort „Unheimlichkeit" hat freilich eine sehr mehrdeutige Verwendung und ist uns weitgehend im negativen Sinn geläufig. Aber nicht nur. Denn im abgeleiteten Sinne sprechen wir beispielsweise auch in von einem „unheimlich großen Berg", oder einem „unheimlich hohen Kirchengewölbe" oder einer einer „unheimlich mächtigen Meeresbrandung". Diese Verwendung sieht freilich zunächst nach einer Verflachung des Wortes „unheimlich" aus, denn man könnte statt von einem „unheimlich hohen Kirchengewölbe" auch einfach von einem „sehr hohen Gewölbe" sprechen. Und doch hat der Ausdruck einen anderen Klang, wenn man das Wort „unheimlich" benutzt. Und auf diese Nuance kommt es uns an. Dabei ist uns dann nicht wirklich unheimlich (im negativen Sinne) zumute; vielmehr wird hier das Wort „unheimlich" gebraucht, um unserem Erstaunen und Verstummen vor etwas Ausdruck zu verschaffen, was unsere normalen Maßgaben von „Heim" und „Heimat" sprengt und uns daher im Innersten herausfordert. Diese Herausforderung kann auch mit einem Moment des Erschreckens und insofern des heiligen Schauders und der unwillkürlichen Ehrfurcht verbunden sein. Doch im Unterschied zu der Unheimlichkeit im negativen Sinne wird unser menschliches Heim- und Heimatempfinden von der auf Gott zu beziehenden Unheimlichkeit nicht zerstört, sondern zu einem Höheren und Größeren hin erhoben. Daher ist die Erfahrung der positiven göttlichen

Unheimlichkeit bei aller Herausforderung zutiefst beglückend und beseligend.
Während die negative Unheimlichkeit eine Erfahrung des Perversen, des Makabren und des verletzend Ungeordneten ist, führt uns die auf Gott zu beziehende Unheimlichkeit in die Unsagbarkeit ewiger Ordnung und ewiger Werte. Machen wir uns den Unterschied einmal an einzelnen Beispielen klar. In einem alten Kinderroman konnte man lesen, wie Kinder, die ein Geländespiel spielen, in schwül-gewittriger Atmosphäre plötzlich eine Leiche entdecken: Dies ist im negativen Sinne unheimlich, nämlich abstoßend, entsetzlich und ekelhaft. Wenn aber Wanderer auf dem Weg zu einem herrlichen Berg sind, und wenn sich dann nach Durchwandern einer engen Talschlucht der Berg unversehens in seiner vollen Größe vor den Augen der Wanderer darbietet, dann kann dies mit einer Erfahrung von Unheimlichkeit im positiven Sinne verbunden sein. Denn still und majestätisch ragt der Gipfel in den Himmel hinein. Für Menschen, die dafür sensibel sind, ist dieser unerwartet direkte Anblick etwas Ergreifendes und Überwältigendes; sie werden still, ihnen fehlen die Worte, es versagen ihnen Sprache und Gedanken, da sie ganz im Bann dessen sind, was sie an dem Berg wahrnehmen. Und genau darin, dass der Anblick des Berges die Erwartungen und bisherigen Maßvorstellungen der Wanderer jählings zu unerhörter Größe aufbricht, hat der Berg etwas Unheimliches an sich. An solch einem Berg kann der Mensch etwas Ewiges, Unbedingtes und Unabänderliches wahrnemen, etwas schier Erhabenes und Unsagbares. Der Berg ist somit ein Hinweis auf die erhebende und faszinierende Unheimlichkeit Gottes. Der Mensch ist von Gott so geschaffen, dass diese Unheimlichkeit auf ihn eine unwiderstehliche und beglückende Anziehungskraft ausübt. Immer wieder schaut der Wanderer zu der Schönheit des Berggipfels, er kann sich nicht satt sehen daran – im Unterschied zur negativen Unheimlichkeit, die zutiefst ekelhaft und abstoßend ist. Wir müssen aber an dem Wort „Unheimlichkeit“ festhalten, sowohl für den negativen wie für den göttlichen Bereich. Denn in beiden Fällen, wenn auch sehr verschieden, geht es um ein erschreckendes Wahrnehmen von etwas Überwältigendem. Dass solche äußersten Gegensätze übrigens in der Einheit eines Wortes zusammenfallen, entspricht auch sonst menschlicher Erfahrung: So ist zB. unser Nervensystem so beschaffen, dass wir es

zunächst als kalt empfinden, wenn wir etwas sehr Heißes berühren; kalt und heiß kommt zusammen zur Einheit einer Wahrnehmung. Ähnlich ist es bei Menschen, die heftig lachen: Es ist dann auf den ersten Blick nicht leicht auszumachen, ob sie lachen oder weinen.
Nun ein auf die Liturgie bezogenes Beispiel: Stellen wir uns vor, wir befinden uns nachts alleine in einem Haus, von dem wir jeden Winkel kennen, das uns also gewissermaßen „Heimat" ist, und nehmen plötzlich Geräusche wahr, deren Ursache wir nicht kennen. In dieser Situation wird jedes Geborgenheitsgefühl infrage gestellt, und unsere Wahrnehmungskraft bis zum äußersten sensibilisiert, und wir sind froh, wenn diese Situation aufhört. Dies ist ein Beispiel für negative Unheimlichkeit. Die göttliche Unheimlichkeit dagegen erfahren wir, wenn wir eine große Kathedrale betreten und überwältigt werden von der unsagbaren Höhe und Weite des Gewölbes. Unheimlich ist dies deshalb, weil genau das nicht gegeben ist, was für uns normalerweise „Heim" bedeutet. Wer von uns würde schon staunend die Decke seines Wohnzimmers betrachten? Aber an einem gotischen Gewölbe können wir uns kaum satt sehen. Wir nehmen darin etwas von Gottes Größe wahr. Deshalb ist es falsch, wenn manche Projekte heutiger Kirchenbauten eine Angleichung an die profane Alltagswelt anstreben und das Gotteshaus mit flachem Dach, Stühlen und Teppichboden ausstatten. Das ist überdies ein falscher und eher romantisch-fantasiehafter Rückgang auf die Urkirche; vor allem aber wird hier die Wahrheit des christlichen Gottesbildes verdunkelt. Die Fülle des christlichen Gottesbildes aber bricht die Maßstäbe unseres Gefühls von Heim und Heimat radikal auf und fordert uns zu einem Größeren heraus. Deshalb das Wort „Unheimlichkeit". Darin aber sollen wir eine tiefere und wahrere Heimat finden. Daher besteht auch keinerlei Gegensatz zwischen Gottes Größe und dem menschlichen Bedürfnis nach Heimat. Im Gegenteil: in dem, was an Gott ungeheuerlich und unheimlich ist, weil es unsere Fassungskraft überbietet, erfahren wir Menschen zugleich unsere tiefste Heimat und unseren innersten Frieden.
Dazu tritt nun noch ein Weiteres: Der nächtliche Aufenthalt in dem Haus mit den unerklärlichen Geräuschen lässt uns muchsmäuschenstill werden. Aber auch das Verweilen in einem Gotteshaus ruft uns zur Stille. Im ersten Fall werden wir still aus einer existentiellen Angst; im Falle des Gotteshauses aber, weil wir uns be-

wusst sind, dass der unendlich große Gott anwesend ist, der eine absolute Geltung uns gegenüber beanspruchen darf. Nicht unsere Sehnsucht nach Ruhe und Einkehr darf der erste Beweggrund sein, im Gotteshaus still zu werden, sondern vielmehr das Bewusstsein, dass wir der Gegenwart Gottes unser Stillwerden *schulden*. Denn diese Geltung und Werthaftigkeit Gottes uns Geschöpfen gegenüber ist so unheimlich groß, dass wir spontan geneigt sein sollten zu schweigen. Und doch ist alles erfüllt von Liebe. So sollen wir vor Gott freilich auch kindlich vertrauensvoll sprechen, aber dieses Sprechen kommt aus einem grundlegenden Schweigen vor seiner Heiligkeit und Größe. Erst dann sind wir nämlich sicher, nicht zu uns selbst, sondern wirklich zu Gott zu sprechen. Er hört uns dann in seiner unendlichen Barmherzigkeit, vor der wir übrigens auch Ehrfurcht haben sollten. In diesem Sinne übt das Sacrum eine unwiderstehliche Anziehungskraft auf uns Menschen aus.

Was ist also, zusammengefasst, die Vorstellung von der auf Gott zu beziehenden Unheimlichkeit? Es ist Gottes unendliche Größe und ewige Schönheit, Gottes ehrfurchtsgebietende Hoheit und unnahbare Geheimnishaftigkeit; es ist die absolute Geltung und Werthaftigkeit des heiligen Gottes in seiner unfehlbaren Allmacht, unerforschlichen Weisheit und in seiner allwissenden Allgegenwart. Aber warum genügen uns nicht diese eben gebrauchten Worte? Warum müssen wir hier zu dem Wort „Unheimlichkeit" greifen? Weil es uns in diesem Vortrag nicht einfach um die Darstellung des Gottesbildes geht, sondern um das Sacrum, das Heilige, also darum, wie uns Menschen die eben skizzierte Wahrheit Gottes im Innersten trifft und herausfordert. Und das müssen wir zugeben: Das Fordernde an dem eben konzentriert zusammengefassten Gottesbild ist, dass Gott nicht nur groß ist wie ein Baum oder ein Berg, sondern „unheimlich" groß in seiner Unendlichkeit, dass Er nicht nur wissend ist wie ein Genie oder im übertragenen Sinne ein elektronischer Datenträger, sondern „unheimlich" allwissend, dass Er nicht nur liebend ist wie ein herzensguter Mensch, sondern dermaßen weit über alle menschliche Liebe hinausgeht, dass uns selbst die Liebe Gottes unheimlich vorkommt. Aber genau das wollen wir. Warum? Weil Gott uns so geschaffen hat und wollte, dass wir einmal im Himmel auf ewig von Ihm fasziniert und hingerissen sein werden.

4.3. Die Bedeutung des Symbolischen

Das Sacrum ist also, um es nochmals zu wiederholen, die für uns Menschen erfahrbare Qualität des unendlichen Unterschiedes zwischen Gottes Göttlichkeit und unserer Geschöpflichkeit. Damit das Heilige, das Sacrum, aber für uns erfahrbar wird, bedarf es des Symbols. Das Symbolische beruht jedoch nicht auf irgendwelchen von Menschen ausgedachten Zeichen, sondern ist tief grundgelegt im menschlichen Wesen selbst. In der Untersuchung unterschiedlichster Religionen kann der rumänische Religionswissenschaftler Mircea Eliade daher aufweisen, dass Grundsymboliken kultur- und epocheübergreifend die gleichen sind. Das Heilige zeigt sich also am Symbol. Was ist nun aber konkret das Ursymbol, die Urerfahrung des Heiligen? Sie besteht für Eliade in der schon von primitiven Kulturen gemachten Erfahrung der Größe des Himmelszeltes. Im Himmel, der sich über die Erde wölbt, erfuhr der Mensch seit jeher etwas vom Ewigen, vom Heiligen. Aus dieser Grunderfahrung entwickelten sich dann in den verschiedenen Kulturen und Epochen die konkreteren Symbolwelten, in denen der Erscheinung des Heiligen ein ganz bestimmter Ort zugewiesen wird. Dieser Ort wird zum Mittelpunkt der ganzen Welt. Weil die Welt somit durch die Erscheinung des Heiligen einen Mittelpunkt hat, ist sie überhaupt geordnet. Daher ist durch das Sacrum aus dem Chaos der Kosmos entstanden, aus dem Durcheinander die Ordnung von allem, ohne die wir weder leben wollen noch können. Der Kosmos hat eine örtliche und eine zeitliche Komponente: So entstehen heilige Orte und heilige Zeiten.

5. Das Sacrum in der Heilsgeschichte

5.1. Das Heilige gemäß dem 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, aus dem Chaos der Kosmos entsteht. Im Zentrum des Kosmos steht der Mensch, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist. Ihm wird die ganze Welt anvertraut. Somit ist gemäß dem ersten Schöpfungsbericht die der Welt von Gott eingestiftete Erscheinung des Heiligen nicht einfach eine örtlich-zeitliche „Sache“, sondern der Mensch selbst.

Hierin leuchtet ein grundlegender Unterschied der biblischen Offenbarung zur allgemein-religiösen Konzeption des Heiligen auf. Wenn der Mensch selbst die Erscheinung des Heiligen 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 Erscheinung des Heiligen. 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 Erscheinung des Sacrum bezeichnet werden muss, so ist er dies doch nur in einem *relativen* Sinne, worin er auf die *absolute* Heiligkeit Jesu Christi hinweist: *„Tatsächlich klärt sich,“* wie das Zweite Vatikanum lehrt, *„nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf“*.[2]

5.2. Das Sacrum im zweiten Schöpfungsbericht

Weil also der Mensch als Ebenbild Gottes eine nur relative Erscheinung des Heiligen 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 Para-

dies und dem Sündenfall enthält. Demgemäß formt Gott den Menschen aus dem Ackerboden und setzt ihn in den Garten Eden, das Paradies. Dieser Garten ist ein Ausdruck des Kosmos. Um den Garten herum ist dagegen sozusagen das Chaos, doch dieses ist für den Menschen noch gar nicht existent. Deshalb darf der Garten Eden als Sinnbild für die 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 abgesonderte Heiligkeit. Das hat das Paradies nämlich nicht nötig, weil es selbst in sich ganz „heilig" ist. Gerade das Fehlen – besser: das Nicht-Bedürfen – einer eigenen sakralen Mitte offenbart jenen Wesenszug des Paradieses, den die Theologie als „Urstand" bezeichnet: eine von der Sünde und vom Bösen ungetrübte Welt. Trotzdem offenbart darin die Zentralstellung der Bäume den Garten als strukturierten und geordneten Kosmos: Die Bäume bilden dabei gewissermaßen dessen personale Konzentrierung – v.a. der Baum der Erkenntnis, 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 sakrale Würde, die dem Menschen selbst zukommt, nur eine relative ist: Er ist auf ein heiliges Absolutum hingeordnet, und 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. Der Baum des Lebens aber steht gewissermaßen für die Erlösungstat Jesu Christi am Kreuz.

Das Paradies, der vollkommene Kosmos, so wie Gott die Welt gewollt hat, ist für den Menschen also eine einzige Erscheinung des Heiligen. Dies bedeutet, dass für den Menschen, der die Sünde noch nicht kennt,

die ganze Welt transparent ist für Gott, und zwar für Gott nicht nur in seinem Heilstun für den Menschen, sondern auch in seiner Göttlichkeit, die sich über alles Geschaffene in unsagbarer Erhabenheit erhebt. So lehrt schon der hl. Paulus im Römerbrief: „*Seit Erschaffung der Welt wird Gottes unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit*" (Röm 1,20).

5.3. 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 sich Adam nun im Schweiße 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. 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.
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 die Frage, was größer zu veranschlagen sei: 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 erbebte als er nachher vor Ihm zitterte. Denn das gottesfürchtige Zittern Adams *nach* dem Sündenfall bemisst sich nicht nur an der total sündenlosen Heiligkeit Gottes, sondern auch an 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.

5.4. Jesus Christus und das Sacrum

5.4.1. Die doppelte Mittlerschaft Christi

Erst das Kommen Jesu Christi schafft hier eine grundlegende Änderung. Aus dem Hebräerbrief wissen wir, dass Christus der Mittler der sündigen Menschheit beim Vater wurde, dass Er uns durch sein Kreuz erlöst hat und dann in das Heiligtum hineingegangen ist, 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 grundlegenderen 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, den 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.

5.4.2. Christus als Erscheinung des Sacrum

Wie das Konzil von Chalkedon lehrt, sind in Christus göttliche und menschliche Natur ungetrennt und unvermischt. Ungetrennt – das besagt, dass das Schöpfungsmittlertum Christi Göttlichkeit und Kreatürlichkeit ganz vereint; unvermischt – das besagt, dass in Christus in keiner Weise der Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Natur eingeebnet wird. Somit ist in Christus der unsagbare Unterschied zwischen Gott und Schöpfung anwesend. Deshalb verkörpert Christus das Sacrum in Person. Mit der Menschwerdung Gottes ist daher die einzige voll-authentische, endgültige und unüberbietbare Erscheinung des Heiligen erreicht. In seinem Heilswerk übernimmt Christus daher alles, was im Heidentum ins Sachhafte und Dingliche auseinander gefallen ist: Christus selbst ist Tempel, Altar, Opfer, Priester, Gesetz in 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 Christus selbst als menschgewordener 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 – weit über das Ereignis der Verklärung (vgl. Mt 17,1-9 parr.) hinaus. Schon zu Beginn der Predigttätigkeit 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 ein unwillkürliches Zu-Boden-Fallen gegenüber Jesus ist kein Einzelfall. Es braucht nur an den Bericht vom Sturm auf dem See erinnert zu werden (vgl. Mt 14,22-33). Die Jünger, gestandene junge Männer, beginnen, vor Angst aus Leibeskräften zu schreien, weil sie an Jesus, der über das Wasser zu ihnen kommt, zunächst etwas Gespenstisches wahrnehmen. Es wäre verfehlt, hierin nur einen Irrtum der Jünger zu vermuten: Nachdem die Jünger dann Jesus erkannt haben und Er mit Petrus ins Boot gestiegen ist, hört diese Ausstrahlung nämlich nicht auf; denn die Männer fallen vor Jesus nieder. Vor welchem konkreten Menschen, dem wir begegnen, würden wir unwillkürlich niederfallen? Diese Frage genügt bereits, um zu erahnen, was in diesem Augenblick an sakraler Kraft und Ausstrahlung von Jesus ausgegangen sein musste.
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 Gerichtsdiener 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). Dies ist, wie am Anfang bereits angedeutet, sicher keine Ehrfurcht aus Andachtshaltung, also aktive Ehrfurcht, sondern passive, unwillkürliche Ehrfurcht, im Sinne einer heiligen Scheu, die die Zeitgenossen Jesu zeitweise überkommen hat, wenn sie mit Ihm zu tun hatten. Diese frei ausgewählten Beispiele ließen sich mühelos vermehren.

5.4.3. Die Bedeutung des Willens Christi für seine sakrale Ausstrahlung

Doch noch ein anderer Aspekt des Sakralen an der Gestalt Jesu ist von großer Wichtigkeit. Die sakrale Ausstrahlung Jesu auf seine Zeitgenossen ist nämlich weder eine ständig gegebene noch eine gleich bleibende Realität, sondern hängt offenbar vom konkreten Wollen Jesu (in Einheit mit dem Vater) ab. Es gab auch viele Situationen, in denen keine solche Ausstrahlung von Ihm ausging. Denn voller Arglosigkeit und Unschuld konnten auch die Kinder zu Ihm kommen, ohne Zögern und Zagen (vgl. zB. Mk 10, 13-16). Man berücksichtige hierbei außerdem die Sünderin, die sich Jesus nähert und Ihm die Füße salbt (vgl. Lk 7,36-50). Weder bei den Kindern freilich, noch bei der Sünderin kann von einem völligen Ausbleiben der sakralen Ausstrahlung Jesu die Rede sein; aber ihr Schwerpunkt verlagert sich vom „Intensiven" zum „Milden" hin. Doch genau darin strahlt die unfehlbare Gewalt und Energie seines göttlichen Willens auf: Je nachdem, wie Christus *wollte*, konnten Kinder verspielt ihre Geborgenheit in seinem Segen suchen, oder gestandene Männer spürten das Heilige, das Er ausstrahlte, und fielen zu Boden. Die „intensive" 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"* (Konzil v. Chalkedon). Halten wir daher fest: Es gibt in Jesus zwei Dimensionen sakraler Ausstrahlung – eine eher schöpfungsmittlerisch „intensive" und eine eher gottebenbildlich „milde".

Doch die völlige Selbstentäußerung Christi forderte, drittens, auch den – wiederum freiwilligen – Verzicht auf *jegliche* sakrale Ausstrahlung. Als Zentralereignis hierfür darf sowohl die Kreuzigung Jesu als auch die vorausgehende Dornenkrönung und Verspottung angeführt werden. Hier vollzieht sich die Selbstentäußerung Jesu bis hinab in den Wurzelgrund menschlichen Elends. Jesus als Dornengekrönter und Gekreuzigter wird selbst in höchtem Maße „profan", um dann aber gleich wieder in seiner hohen Würde erkannt zu werden: So bekennt der Hauptmann nach dem Kreuzestod: *„Wahrhaftig, dieser*

Mensch war Gottes Sohn" (Mk 15,39). Doch hätten die Menschen zuvor in Jesus „*die Weisheit Gottes erkannt, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt*" (1 Kor 2,8). Jesus ist also in der Stunde seines Leidens freiwillig „profan" geworden, hat also jede sakrale Ausstrahlung abgelegt. Was heißt das? Bei der Betrachtung des Sündenfalls haben wir gesehen, dass das Profane in der Welt eine Folge der Sünde ist. Wenn nun Jesus Christus durch eine freiwillige Selbstentäußerung sozusagen „profan" wird, d.h. freiwillig zulässt, dass nicht nur seine göttliche, sondern auch seine menschliche Würde keine Ausstrahlung mehr hat, dann entspricht dies dem Pauluswort: „*Gott hat Den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in Ihm Gerechtigkeit Gottes würden*" (2 Kor 5,21).

Das Sakrale an der Erscheinung Jesu bleibt also abhängig von seinem konkreten Wollen. Daran kann man nun endgültig erkennen, dass das Sacrum nicht mit dem Wesen Gottes einfach identifiziert werden kann. Das Sacrum ist nicht Gott. Das Sacrum ist eine mit der Gotteserfahrung verbundene Erfahrungsqualität, die das Symbolische braucht, um erfahren werden zu können. Christus aber ist das Bild des Vaters, das Ursymbol und die Quelle aller Symbole. Ja, wirklich: In Christus begegnet uns dieses Sacrum unmittelbar und unüberbietbar. Daher ist auch erst in Christus die Ehrfurcht vor dem Heiligen zu ihrer vollen Größe erhoben. Die unendliche Kluft zwischen Schöpfung und Schöpfer ist in der Person Jesu Christi gegenwärtig.

Der dem katholischen Glauben wesentlich eigene Heilsrealismus bekennt dieses sakrale Christusbild als das sowohl religiös wie historisch einzig wahre. 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 purer Idealismus. Nur weil Christus auch wahrer Gott ist, ist seine engere Nachfol-

ge 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.

5.4.4. Das Sacrum und die Vaterschaft Gottes

Jesus Christus hat unser Gottesverhältnis vertief und verinnerlicht, indem Er uns lehrte, zu Gott vertraulich zu rufen „Abba, Vater". Gott gegenüber dürfen wir uns also als Kinder eines liebenden Vaters verstehen und uns in seinen Händen innig geborgen wissen. Wie verwirklicht sich hierin das „Sacrum" Gottes? Als Vorstellungshilfe dürfen wir einmal auf den Papst blicken, der ja das Vatersein Gottes über die ganze Christenheit, ja sogar im weiteren Sinne über alle Menschen, gewissermaßen repräsentiert; „Papst" heißt ja übersetzt „Vater", und der Papst strahlt dies auch auf die Menschen aus. Dies erfüllt gläubige Christen mit Ehrfurcht und Liebe. Wie sehr können die Augen eines Kindes leuchten, wenn es plötzlich in die Gelegenheit kommt, dem Papst die Hand zu geben! Ungeheuer erhebend und beglückend ist es für das kleine Kind, dass sich der „große Papst" ihm persönlich zuwendet. Gerade die Erfahrung der Größe und Hoheit des Papstes verleiht seiner väterlichen Zuwendung zu dem kleinen Kind diese erhebende Wirkung.
Würde der Papst dies nun aber jeden Tag mit diesem Kind machen, müsste diese einmalige Wirkung notgedrungen abflauen. *Bei Gott dagegen ist es umgekehrt*: Je mehr sich Gott als liebender Vater uns kleinen Geschöpfen zuwendet, umso erhebender wird nach und nach auch unser gläubiges Gespür für die unendliche Größe Gottes. Im Vatersein Gottes gegenüber uns als seinen Kindern in Christus flaut das Sacrum also nicht ab, sondern steigert sich in beglückender und beseligender Weise. Während also für das Verhältnis eines Kindes zum Papst gelten würde: je vertrauter, umso normaler und alltäglicher, gilt für das Verhältnis zu Gott Vater: je vertrauter, umso sakraler. Im Geheimnis Gottes schließt sich beides nicht aus, sondern fördert sich gegenseitig.

5.5. Das Sacrum in der Zeit der Kirche

5.5.1. Das Symbol im Dienst der Fortsetzung des Christusereignisses

Im Schöpfungsmittlertum des menschgewordenen 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, in der wir jetzt leben, noch *eher* dem Profanen als dem Sakralen zugeordnet werden. Das ist der sogenannte eschatologische Vorbehalt.
Eine irdische Realität wird erst dann sakral, indem 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 wird. Das christliche Symbol setzt also gewissermaßen die Menschwerdung Gottes im Lauf der Geschichte fort, und es setzt somit auch die Sakralität Jesu Christi fort, der, in den Himmel aufgenommen, nicht mehr irdisch sichtbar ist. Daher wird das Sacrum vor allem am christlichen Symbol erfahren.

5.5.2. Das Symbolische im Lichte des eschatologischen Vorbehaltes

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. In

der „noch profanen" Welt verkörpert das Christussymbol das Sacrum, insofern es ein Bote der kommenden Herrlichkeit ist. 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. Die hiermit dargestellte inkarnatorisch-eschatologische Doppelstruktur macht die christliche Symbolik sakral und somit objektiv ehrfurchtgebietend.

5.5.3. 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 Scheu nicht weg: Sonst wäre das eine unzulässige Vermischung von Natur- und Gnadenordnung. In seiner sakralen Wucht ist alles zum christlichen Symbol Geweihte, voran die Sakramente und das Priestertum, etwas Energiegeladenes und Unheimliches, vor dem böse Mächte die Flucht ergreifen oder das sie zu vernichten suchen. Das Schauder- und Furchterregende der christlichen Symbolik bezieht sich aber streng und ausschließlich – gemäß unserer anfänglichen Unterscheidung – auf die umgreifende Dimension des *Sacrum*, nicht jedoch 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 uns Sündern einfühlsam und zuvorkommend zu Hilfe eilt. Konkret bedeutet dies: Wir vertrauen auf die barmherzige Liebe Gottes und dürfen uns in ihr geborgen wissen, und zugleich haben wir hohe Ehrfurcht vor dieser barmherzigen Liebe, weil es die Liebe *Gottes* ist.

5.5.4. 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 noch 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. 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.[3]

5.5.5. 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 Gott besonders geweihte Menschen mit ihren Grenzen und Fähigkeiten, mit dem Guten und Sündigen, das sie in sich tragen. Weil das Symbol irdisch ist, ist seine sakrale Ausstrahlungskraft ebenfalls begrenzt. Solange es diese „alte" Schöpfung gibt, deren Gestalt am Ende der Tage vergehen wird, kann das Sacrum und die damit verbundene Erfahrung nicht zur Fülle hinfinden. 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. Dies muss auch die Sakralität des paradiesischen Urstandes und sogar die des irdischen Jesus übertreffen. So lesen wir in der Geheimen Offenbarung:

„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" (Apk 21,22f.).
Und im Ersten Johannesbrief steht: „*Wir wissen, dass wir Gott ähnlich sein werden, wenn Er offenbar wird; denn wir werden Ihn sehen, wie Er ist*" (1 Joh 3,2). Weil dieses neue Erkenntnisvermögen göttlich und ewig ist, steht es mit dem Gedanken der ewigen Ruhe in Verbindung. 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. Damit wird nun die Wahrheit des Unterschiedes zwischen Gott und Geschöpf in unverhüllter Blöße offenbar. Erst in der ewigen und direkten Gottesschau erkennt unser geschöpflicher Geist, wie groß Gott wirklich ist, und welch kleine Maße unsere Geschöpflichkeit dem in uns dann eingegossenen göttlichen Erkenntnisvermögen bietet. Dies ist die Erfahrung des Sacrum in völliger Reinheit und Helle. 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.*" 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. Das Un-Heimliche der Gottesbegegnung wird als wahre und letzte Heimat erfahren – und bleibt doch zugleich unheimlich. 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). Im Himmel

gibt es keine Langeweile: Dem Menschen, der ganz „sanctus", ganz erlöst und mit Gott vereint, ja vergöttlicht ist, wird das „Sacrum" erst voll aufgehen, und es wird ihn in unbeschreiblichen Jubel versetzen.

6. Das Sacrum in der heiligen Liturgie

6.1. Die notwendige Sakralität der Liturgie

Nachdem das Sacrum hiermit im heilsgeschichtlichen Bogen ganz dargestellt ist, muss nun endlich eingegangen werden auf die heilige Liturgie, in der das Symbolische und damit das Sakrale in dieser Weltzeit seinen hauptsächlichen 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, freilich als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens als Ganzem, 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 sakraler Ausdruck und dessen Intensität von seinem Willen (in Einheit mit dem Vater) abhängt, bis hin zur Möglichkeit der totalen Selbstentäußerung, 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" von Jesu sakraler Ausstrahlung, das eine heilige Scheu hervorruft, (2) die eher „milde" Ausstrahlung der vollkommenen gottebenbildlichen Menschheit Jesu, (3) das „Profane" der größten Selbstentäußerung Jesu in seinem Leiden und Kreuz. Wie zeigen sich diese drei Dimensionen im Leben der Kirche?

(1) Im Leben der Kirche geht das intensive „schöpfungsmittlerische" Sacrum Christi in die Verdichtung zum Symbolischen der Liturgie ein, (2) während das „milde" Sacrum Christi im außerliturgischen pastoralen, katechetischen, apostolischen und karitativen 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, sogar die Predigt. Das außerliturgische Tun der Kirche und der Christen ist aber gerade nicht symbolisch und rituell verdichtet und hat daher eine andere Anziehungskraft. (3) Diese beiden sakralen Dimensionen müssen, als Fortsetzung des Heilswerkes Christi, auch von dessen Selbstentäußerung geprägt sein. Für den außerliturgischen Bereich liegt diese in der alles irdische Tun begleitenden Ernüchterung durch menschliche und materielle Grenzen und Nöte. In der Liturgie aber zeigt sich das Selbstentäußernd-Profane an der Schlichtheit der sakramentalen Zeichen.

Die Liturgie wollen wir in ihrer Sakralität nun beschreiben im Bild eines Kerns, um den sich verschiedene Schalen legen. Dazu richten wir unseren Blick auf ein berühmtes Wort des hl. Leo des Großen, der in einer Predigt zu Christi Himmelfahrt sagt: „*Was an unserem Erlöser sichtbar war, ist in die Sakramente eingegangen. Und damit der Glaube leuchtender und fester werde, kommt dem Schauen die Lehre zu Hilfe, deren Autorität die Herzen der Gläubigen mit himmlischen Strahlen erleuchtet folgen.*"[4] Diesem herrlichen Wort zufolge bilden die Sakramente den innersten Kern der Liturgie. Alles, was am irdischen Christus sichtbar war, ist in sie objektiv eingegangen. Doch was sehen wir, wenn wir die sakramentalen Zeichen betrachten? ein Stückchen Brot, einen Tropfen Wein, etwas Wasser oder Öl – also niedrige elementare Dinge, die als solche gar nichts erahnen lassen von der Größe Christi. Diese einfachen Zeichen sind also auf unseren Glauben angewiesen. Nur im Glauben erkennen wir in ihnen Christus. Deshalb, so der hl. Leo, muss die Glaubens*lehre* dem Mangel des Sichtbaren zu Hilfe kommen, damit wir überhaupt glauben können. Um den Kern der sakramentalen Gegenwart muss sich daher als nächstäußere Schale das autoritativ verkündigte und ausgelegte Wort Gottes legen. Der Autorität der rechten Lehre aber, so hieß es eben beim hl. Leo, folgen die Gläubigen, himmlisch erleuchtet, nach. Dies ist nun die drittäußere Schale, nämlich das Gebet, mit dem die Gläubigen auf die Gaben Gottes in Sakrament und Wort antworten. Doch diese betende Antwort kann nicht rein innerlich-spirituell erfolgen. Sie

muss sich ausdrücken. Und sie drückt sich nicht rein rational aus, sondern so, wie es der menschlichen Ganzheit entspricht. Somit entsteht nun die äußerste Schale, die sich um den Kern bildet: die sakrale Sprache, und entsprechend auch sakrale Orte, Zeiten, Riten, Körperhaltungen, Gegenstände, Kleider, Musik, Kunst und anderes. Was also das Anschauen des bloßen sakramentalen Zeichens nicht leisten kann, weil es auf unseren Glauben verwiesen ist, ergänzt in der letztgenannten Sphäre das Erleben der liturgischen Ausdrucksmittel.
Ein Beispiel: Die bloße konsekrierte Hostie hat keinerlei sakrale Ausstrahlung. Es könnte sich auch um eine Backoblate handeln, mit der man Lebkuchen backt. So plakativ muss man das einmal ausdrücken. Dass Christus sich in solch einem einfachen Zeichen gegenwärtig macht, ist daher gleichsam „profan" im Sinne der freiwilligen Selbstentäußerung Christi. Die Ehrfurcht vor der konsekrierten Hostie kommt allein aus unserer Glaubenshaltung, in der wir um die objektive Realität der Eucharistie wissen. Doch dieser Glaube will gestützt werden, und zwar nicht nur rein rational durch die rechte Lehre in Wort und Verkündigung, sondern ganzheitlich, in allen Aspekten der Erfahrung – im Falle der Hostie beispielsweise durch die Monstranz. Wiederum kann das Gegenteil uns klar machen, worum es hier geht. Nehmen wir den Fall an, jemand würde eine konsekrierte Hostie auf einem alltäglichen Küchentablett präsentieren, und von mir nun mit Hilfe des Wortes Gottes und der Darlegung der rechten katholischen Lehre den Glauben an die eucharistische Gegenwart Christi einfordern. Wie schwer könnte uns dieser Glaube fallen, da wir doch nur ein rundes Stückchen Brot auf einem Tablett vor uns hätten! Oder umgekehrt – gesetzt den Fall, wir glauben, dass das Brot auf dem Tablett eigentlich kein Brot, sondern der Leib Christi ist: Wie verletzt wären wir zurecht wegen einer solchen Entblößung dessen, was zum Heiligsten unseres Glaubens gehört! Daher kehren wir zurück zur Bedeutung der Monstranz. Die Monstranz schützt das Heilige und lässt uns gewissermaßen sinnenhaft „erleben", was wir glauben. Sie stützt also nicht unbedeutend unsere Glaubenshaltung. Ihre irdische Kostbarkeit, Nicht-Alltäglichkeit und Würde steht (im Sinne der analogia entis) in Entsprechung zu jener übernatürlich-göttlichen Kostbarkeit, Hoheit und Würde, die dem Sakrament innewohnt.

Dies heißt nun aber, dass das Sacrum in der Liturgie umso mehr erfahrbar wird und zugleich den gebührenden Schutz erfährt, als der äußeren Sphäre, der Sakralität in liturgischer Gestik, Körperhaltung, Gewandung, Kunst, Musik, Architektur und ähnlichem, eine sorgfältige Pflege zukommt. Man darf dies nicht vernachlässigen mit dem scheinfrommen Argument, Jesus in seiner Armut und Selbstentäußerung nachfolgen zu wollen. Denn die selbstentäußernde Dynamik christlicher Liturgie in den einfachen sakramentalen Zeichen ist objektiv gegeben und unterliegt daher nicht weiterer menschlicher Verfügung. Wer die sakrale Ausdruckswelt vernachlässigt, verdunkelt vielmehr die Fülle des Gottes- und Christusbildes.

Das Sacrum, das erfahrbar werden soll, ist die Erfahrungsqualität des zu jeder Ähnlichkeit je größeren Unterschiedes zwischen Gott und Schöpfung. Solange wir innerhalb des eschatologischen Vorbehaltes leben, also in dieser Welt, in der das endgültige Paradies noch nicht erstrahlt, ist dieser Unterschied nicht ohne einen *Abstand* denkbar. 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 schafft, dient unserer Nähe zu Christus, oder besser gesagt: Der sakrale Abstand dient dazu, dass wir zur Christusnähe in Wort und Sakrament die richtige innere Einstellung und Seelenhaltung einnehmen. Die Sakralität steht deshalb ganz und gar im Dienst der vom Zweiten Vatikanischen Konzil geforderten tätigen Anteilnahme der Gläubigen an der Liturgie. Ein einfaches Beispiel kann dies verdeutlichen. Das Matterhorn ist ein großer und eindrucksvoller Berg in den Walliser Alpen. Wenn man diesen Berg anblicken will, muss man am besten in die Entfernung von einigen Kilometern gehen; so hat man die beste Aussicht. Steht man dagegen direkt an der Felswand und blickt nach oben, kann man die Schönheit und Größe des Matterhorns in seiner Ganzheit nicht mehr erfassen. Wer ist nun näher am Matterhorn: Der Betrachter, der einige Kilometer entfernt ist, oder der Wanderer, der an der Felswand steht? Im Hinblick auf unseren Zusammenhang ist es eindeutig, dass der Betrachter näher ist, obwohl er äußerlich weiter entfernt ist. Der Betrachter nimmt aus seiner Entfernung mehr vom Matterhorn wahr als der direkt an den Felsen stehende Wanderer. Genauso erfahren wir im Sacrum die unsagbare Grö-

ße Gottes. Die Sakralität in der Liturgie hat daher die Aufgabe, den nötigen Abstand aufzubauen, damit wir überhaupt zur echten Gottesbegegnung befähigt werden, man kann auch sagen, zu ihr die rechte „Atemfreiheit" erlangen.

6.2. Konkrete Anwendungen

6.2.1. Der Kelch und das Kelchvelum

Daher haben die christlichen Symbole der äußersten der eben genannten Symbolsphären eine Doppelstellung: Sie weisen einerseits auf die unsichtbare Realität jenes Kerns hin, den sie umgeben, und sie schaffen andererseits zugleich den angemessenen Abstand zu ihm. Nehmen wir als Beispiel einen goldenen Kelch. Sein Aussehen ist der symbolische Hinweis auf das hl. Blut Christi, das er bei der Messfeier enthält. Zugleich aber strahlt seine Gestalt etwas Nicht-Alltägliches und Besonderes aus, schafft daher einen Abstand zu unserer gewohnten Lebenswelt und dient somit dem Eindruck des Sakralen. Die neue Allgemeine Einführung in das Messbuch hält deshalb ausdrücklich fest, dass die heiligen Gefäße, aus welchem Material sie auch immer sein mögen, deutlich vom Alltäglichen unterscheidbar sein müssen.[5]
Der Kelch aber wird bei der Messfeier vorzugsweise in ein Velum eingehüllt. Es hat sich also im Laufe der Liturgiegeschichte um den Kelch herum noch ein eigener symbolischer Ausdruck gelagert. Auch das Kelchvelum legt die genannte symbolische Doppelstellung an den Tag. Es weist einerseits auf den Kelch und mit seiner Farbe auf die Eigenart der liturgischen Feier hin; andererseits aber verhüllt es den Kelch und schafft somit einen Abstand, der Raum für das Sacrum eröffnet, für das Wittern der unsagbaren Größe Gottes in ihrer Erhabenheit über der Kleinheit des Geschöpflichen. Das Ungeheure und Ehrfurchtgebietende ist dabei freilich, dass eben *trotzdem* in dem liturgischen Geschehen, auf das der Kelch und sein Velum bezogen sind, die göttliche Gegenwart dem Menschen so nahe kommt. Und dieses Zusammengehen von Gott, der einerseits in den Sakramenten sich sozusagen greifbar nahe macht, ohne andererseits seine unsagbare Erhabenheit über den Menschen zu mindern, macht die der christli-

chen Liturgie eigentümliche Sakralität aus. Die christliche Sakralität ist ganz und gar in der Sakramentalität verwurzelt.
Die Kultivierung liturgischer Ausdrucksformen, also der äußeren Sphären liturgischer Symbolik, muss freilich getragen werden von dem Leben aus den inneren Sphären, also vom lebendigen Glauben, um nicht in eine leblose und leere Sakralroutine zu erstarren und zu erkalten. Aus dieser Abhängigkeit des äußeren Ausdrucks vom inneren Glaubensleben kann man jetzt aber nicht schließen, man könne einfach Elemente des Äußeren abbauen, wenn das Innere nicht mehr gegeben sei. Denn wie das Äußere vom Inneren beseelt wird, so wird auch das Innere vom Äußeren vielfach getragen. Wenn der Glaube an die eucharistische Gegenwart Jesu Christi abgeschwächt ist, kann man nicht aus Angst vor einer vom Glauben nicht mehr gestützten hohlen Sakralität das hl. Blut Christi in einem Wasserglas präsentieren. Durch das in der Liturgie erfahrbare Sacrum erfährt daher auch der schwache und bedrohte Glaube eine durch nichts zu ersetzende Stütze.

6.2.2. Die liturgischen Gewänder

Ein anderes Beispiel ist die priesterliche Gewandung bei der Messfeier. Deren spirituelle Bedeutung hat Kardinal Ratzinger in seinem Buch „Der Geist der Liturgie" jüngst in folgenden Worten treffend ausgedrückt: *„Das liturgische Gewand, das der Priester bei der Feier der heiligen Eucharistie trägt, soll zunächst deutlich machen, dass er hier nicht als Privatperson, als dieser oder jener da ist, sondern an der Stelle eines anderen steht - Christus. Sein bloß Privates, Individuelles soll verschwinden und Christus Raum gegeben werden."*[6] Als ein geistlich-symbolischer Nebensinn darf ergänzend hierzu auf die Farben der Gewänder hingewiesen werden, die der Eigenart der liturgischen Feier Ausdruck verschaffen. Doch zu dieser spirituellen Dimension gesellt sich wiederum ein sakraler Charakter der liturgischen Gewandung, der zwar mit der geistlichen Bedeutung zusammen hängt, aber doch von ihr verschieden ist. Das liturgische Gewand sondert den, der es trägt, aus dem weltlich-profanen Lebenszusammenhang aus. Es dient, wie es eben hieß, der Christus-

repräsentation, doch um Christus *richtig* zu repräsentieren, schafft die im liturgischen Gewand bewirkte Aussonderung einen Abstand zum Welthaften. Und in diesem Abstand eröffnet sich der Raum des Sacrum, in dem das Gespür für die gottmenschliche Größe Jesu Christi den nötigen Atem findet.
Wiederum ist freilich hier, wie schon im Beispiel des Kelches, auf das Zusammengehen von Abstand und Nähe zu verweisen: So sehr die Nicht-Alltäglichkeit des Messgewandes auch dem sakralen Abstand dient – der Priester, der es trägt, ist zum Heilsdienst an den konkreten Menschen berufen, die anwesend sind und mitfeiern. Wie Christus einst zu Erdenzeiten sucht der Priester auch in der Liturgie gemäß ihren Normen eine Nähe zu den Menschen. Von der recht verstandenen Sakralität kann es deshalb keine Tür in den Klerikalismus geben. Wenn aber heutige Zelebranten meinen, im Zuge der säkularisierteren Kultur unserer Tage bei der Feier der Messe auf jegliche liturgische Gewandung verzichten und im bloßen Anzug mit Stola zelebrieren zu können, zerstören sie das Sacrum, und mit dem Sacrum verdunkeln sie die Fülle des Christusbildes. Sie dienen nicht der Wahrheit Christi, sondern leisten einem reduzierten Gottesbild und damit der Glaubensabschwächung Vorschub.
Der Mensch braucht das Sacrum, um überhaupt glauben zu können. Das Sacrum, das Christus umgibt, führt den Menschen auf unersetzbare Weise dahin, sich restlos der Barmherzigkeit Gottes anzuvertrauen. Ein auf das Menschliche reduzierter Gott ist ein Götze. Ohne das Sacrum wird die Welt eng und kleinkarriert; sie wird beschränkt auf das menschlich Selbstverständliche, worin die Größe Gottes keinen Platz mehr behält. Eine echte Gottesbegegnung und Gotteserfahrung ohne das Sacrum ist unmöglich, einfach deshalb, weil Gott Gott ist, und der Mensch Mensch.

6.2.3. Das Sacrum in der liturgischen Musik

Papst Johannes Paul II. hat in der Generalaudinz vom 26. Februar 2003 betont: *„Die Liturgie ist der unaufhörliche und vollkommene Akt des Betens, in dem die Kirche Gottes Heilshandeln gläubig und klangvoll feiert. Sie verbindet Erde und Himmel, Zeit und Ewigkeit. Im Auf-*

steigen unseres Gebetes zum Licht Gottes und im wunderbaren Herabsteigen des Herrn auf den Altar vollzieht sich die schönste Begegnung, die Menschen erfahren dürfen. Weil wir in der Liturgie schon jetzt ein Stück Himmel verkosten, muss sie von allem Banalen frei bleiben. Nichts darf den Blick auf die Schönheit Gottes verstellen!"[7] In diesem Sinne forderte der Heilige Vater schon eine Woche zuvor besonders die katholischen Gemeinschaften auf, ihr Gewissen im Hinblick auf die liturgische Musik zu erneuern. Die Musik, so der Papst, ist von *„Stil-Verwischungen, ungepflegten Ausdrucksformen und schlampigen Melodien und Texten"*[8] zu reinigen. Die katholische Kirchenmusik ist vor allem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in eine ernste Krise geraten. Bei manchen Komponisten, Musikern und Sängern und nach und nach auch bei den Gläubigen ist die Sensibilität für die Reinheit der in der Musik ausgedrückten Gefühle spürbar zurückgegangen. Die affektive Unreinheit und Unreife betrifft den Umgang mit dem Rhythmus, mit der Melodie und mit den Harmonien. In allen drei Elementen sucht man spürbar die Angleichung an Muster zeitgenössischer Unterhaltungsmusik. So wird die Musik oft hinreißend und stereotyp im Rhythmus, sentimental in der Melodieführung, pathetisch in der Harmonisierung, und leider oft auch künstlich in der Instrumentalisierung, wenn zu viele Instrumente elektronisch simuliert werden. Nicht banale Originalität ist gefragt, sondern der Sinn für das Sakrale, in Einheit mit einer zweitausendjährigen Tradition. Und in diesem Zusammenhang hat das Zweite Vatikanische Konzil klargestellt, dass der Gregorianische Choral der der römischen Liturgie eigene Gesang ist und dass deshalb ihm der erste Platz zukommen muss.[9] Auch in der Musik gilt, dass der herrlichen Unheimlichkeit der Größe Gottes gegenüber unserer Menschenwelt der gebührende Ausdruck gesichert bleiben muss.

Soll man jetzt alles ändern? Alle Jugendlieder abschaffen und nur noch das Höchste und Ehrwürdigste zulassen? Das Ziel dieser Abhandlung ist es, genau eine solche vorschnelle Maßnahme zu vermeiden. Denn der Angelpunkt für eine Entwicklung des Heiligen in der Liturgie ist das wachsende Bewusstsein von der Fülle des Gottesbildes. Die konkrete liturgische Gestaltung dient zwar maßgeblich diesem Bewusstsein, hat aber ihrerseits das Gottesbild als grundlegendes Fundament. Das Sakrale und das Jugendliche müssen sich nicht

ausschließen, sofern sich nur das jugendliche Element öffnet für eine Läuterung und Reifung im Glauben. Sein Stil darf dabei nicht auf dem Niveau der Unterhaltungsästhetik stehen bleiben, sondern muss sich wieder mehr und mehr für das authentisch christliche Sacrum öffnen.

6.2.4. Das Sacrum in der liturgischen Sprache

Die liturgische Sprache ist ein Gewand, das Heiliges ausdrückt. Ihre Aussagen sind daher rein und nüchtern in den Gefühlen; sie sind konzentriert und allgemein im Inhalt. Zu viele Rücksichten auf pastorale Einzelfragen und subjektive Bedürfnisse einzelner Teilnehmer belasten die Sakralität der Sprache. Der sprachliche Ausdruck in der Liturgie muss so sein, dass er sich über das alltägliche Sprachniveau erhebt. Auch die Gestaltung der Predigt und der Fürbitten muss sorgfältig von Banalitäten in Ausdruck und Gedanken freigehalten werden. In der Liturgie will der gläubige Christ nicht seiner alltäglichen Sprache begegnen: Die begleitet ihn ohnehin die sonstige Lebens- und Arbeitszeit hindurch. Wie der Sonntag sich vom Werktag unterscheiden soll, so soll sich auch der sprachliche Stil der Liturgie vom Sprachstil der sonstigen Lebenswelt abheben. Es geht nicht darum, eine künstliche und unverständliche Sprache zu fördern, aber eine Sprache, die, wie das Zweite Vatikanische Konzil sagt, edle Einfachheit ausstrahlt, also die normale Sprache zu einem Höheren hin veredelt.
Eine besondere Wertschätzung im Zusammenhang der liturgischen Sprache verdient die lateinische Sprache, welche seit vielen Jahrhunderten die Sprache der katholischen Kirche ist. Das Zweite Vatikanische Konzil wollte, dass die lateinische Sprache in den liturgischen Riten erhalten bleibt. Erst an zweiter Stelle wird auch den Muttersprachen eine breitere Verwendung zugebilligt. Daher würde es dem Willen des Konzils durchaus entsprechen, wenn das Latein in der Liturgie eine weiträumigere Förderung erfahren würde als dies jetzt der Fall ist. Die lateinische Sprache verbindet uns mit einem jahrhundertealten Gebetsstrom, der die katholische Tradition durchwaltet. Daher ist das Latein nicht einfachhin durch eine andere Sprache ersetzbar. Das Latein macht uns bewusst, dass die Kirche mehr ist als die Vereinigung verschiedener Kulturen. Die Universalkirche ist den Regionalkirchen

übergeordnet; sie ist nicht einfach nur Produkt der Einheit, die zwischen den Teilkirchen der verschiedenen Länder herrscht. Auch für denjenigen, der das Latein der Liturgie versteht, ist das Latein keine lebendige Muttersprache, und dies ist schon seit über tausend Jahren so. Daher ruft das liturgische Latein uns allen symbolisch in Erinnerung, dass wir die heiligen Geheimnisse, die wir in der Liturgie feiern, nicht einfach mit unserem menschlichen Verstand erreichen oder fassen können. Sie sind erhaben über unsere Erkenntnismöglichkeiten. Daher dient das Latein ebenfalls dazu, den rechten Abstand aufzubauen, den wir brauchen, um dem lebendigen Gott in der heiligen Liturgie auf gebührende Weise begegnen zu können. In dieser Symbolfunktion hat das liturgische Latein geradezu eine pastorale Stellung und Bedeutung!

Aber auch hier gilt: Es wäre künstlich und unsinnig, sprunghaft zu einer sakraleren sprachlichen Ausdrucksweise zurückzukehren, wenn dies nicht einhergeht mit dem wachsenden Bewusstsein von der Fülle des Gottesbildes. Beides bedingt sich gegenseitig, und beides muss in Verwiesenheit aufeinander Schritt für Schritt gefördert werden.

6.2.5. Das Sacrum im liturgischen Ritus und dessen Gestik

Ein letztes Beispiel betrifft die liturgische Gestik und Körperhaltung, wie sie in den liturgischen Rubriken festgelegt ist. Eine Rubrik hat eine juridische, eine spirituelle und eine sakrale Dimension. Die juridisch-rechtliche Dimension kann hier ausgeklammert werden; sie bezieht sich darauf, dass die Rubriken den Rang kirchlicher Gesetze haben. Die spirituelle Dimension verschiedener rubrikaler Verfügungen wird in der neuen Allgemeinen Einführung in das Messbuch besonders betont. Ihr gemäß besteht der Sinn der liturgischen Gesten allgemein darin, dass die ganze Feier in edler Einfachheit die Bedeutung ihrer verschiedenen Teile zum Ausdruck bringt und die Teilnahme aller fördert. Im Konkreten drückt die Kniebeuge die Haltung der Anbetung aus, weshalb sie dem Altarsakrament und der Kreuzverehrung am Karfreitag vorbehalten bleibt. Die Verneigung ist eine Haltung der Ehrerbietung vor den Personen der göttlichen Dreifaltigkeit, sowie vor den Heiligen.[10]

Wenn man nun zu dieser spirituellen Dimension die sakrale ergänzen will, so ist dazu der Hinweis auf einen Text der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils hilfreich, wo es heißt: „*In der irdischen Liturgie nehmen wir vorauskostend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der Heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind, wo Christus sitzt zur Rechten Gottes, der Diener des Heiligtums und des wahren Zeltes. In der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit.*"[11] Als wir weiter vorne über das Sacrum im Zustand der Vollerlösung sprachen, erwähnten wir, dass es im neuen Himmel und in der neuen Erde keine gesonderte Symbolwelt mehr geben kann, weil die Wahrheit Gottes direkt geschaut wird. Die himmlische Liturgie, von der hier im Konzilstext die Rede ist, vollzieht sich dementsprechend in der seligen Gottesschau. Die Haltungen der Ehrfurcht und der Anbetung, die die Engel und Heiligen vor Gott haben, sind daher keine tugendhaften Verehrungsweisen mehr, sondern eine mit der Gottesschau aus unwillkürlicher Ergriffenheit gegebene Aktivität. Diese himmlische Liturgie bildet aber mit der irdischen Liturgie eine tiefgehende Einheit, wie besonders im Gesang des *Sanctus* ausgedrückt wird.

Was bedeutet nun diese liturgische Einheit zwischen Himmel und Erde, v.a. die Anwesenheit von Engeln bei unserer irdischen Liturgie,[12] für das Sakrale? Das Verhalten der unsichtbar anwesenden Engel muss anders gedacht werden als das sichtbare Verhalten der Gläubigen. Denn der Engel, als Teilnehmer der himmlischen Liturgie, *schaut* die Gegenwart Christi, während der Priester und die Gläubigen nur die Gestalten von Brot und Wein sehen und folglich an die Präsenz des Herrn *glauben*. Wenn man dies nun auf die Gestik und die Körperhaltungen überträgt, so ist beispielsweise die Kniebeuge des Glaubenden eine aktiv vollzogene Verehrungsform, während die anbetende Ehrerbietung der Engel vor der Gegenwart Christi aus einer direkten, mit der Gottesschau gegebenen Ergriffenheit kommt. Sakral verstanden, ist daher die Kniebeuge des Glaubenden ein Abbild der Anbetung des himmlisch Schauenden. Und in diesem Abbild-Charakter liegt die Sakralität der liturgischen Gestik und somit auch der die Gesten ordnenden Rubriken. In ihrer sakralen Dimension drücken die Rubriken

und die rituellen Gesten also weniger eine Vorschrift als einen Sachverhalt aus. Anders ausgedrückt: Die Rubrik etwa einer Kniebeuge sagt uns, wie wir aus Ergriffenheit reagieren würden, wenn wir das Gefeierte so schauen könnten wie die uns unsichtbar umgebenden Engel der himmlischen Liturgie. Die irdische Rubrik, die irdische Körperhaltung und Geste kann somit als ein Abbild und Hinweis auf jenes sakrale und selige schauervolle Erbeben vor Gottes Herrlichkeit aufgefasst werden, von dem die himmlisch vollendeten Geschöpfe auf ewig in der Gottesschau durchdrungen sind. Es ist unsere Aufgabe, in diesem Glaubensbewusstsein die liturgischen Körperhaltungen des Stehens, Sitzens, Kniens und Schreitens einzunehmen und die Gesten der Kniebeuge, Verneigung und Bekreuzigung zu vollziehen.
Leider ist der Sinn für rituelle Förmlichkeit bei Priestern und Gläubigen sehr geschwunden, nicht zuletzt deshalb, weil man sie für nicht vereinbar hält mit dem Anliegen pastoraler Flexibilität. Doch solange die rituelle Förmlichkeit nicht zu einer das Sacrum pervertierenden Sakralroutine veräußerlicht und 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. Wir sehen also nochmals das Zusammenfallen von Abstand und Nähe, das aller wahren christlichen Sakralität, die im Sakramentalen wurzelt, eigen ist. Insofern liegt gerade in dem im Ritus erscheinenden Sacrum eine starke missionarische Kraft der Liturgie.
Deshalb sind wir, wenn wir Liturgie feiern, als menschliche Subjekte dem liturgischen Ritus auch nicht über-, sondern untergeordnet. Wir sind gerufen, einen inneren und klaren Sinn für liturgisch-rituelle Form zu entwickeln und zu fördern. Die Liturgie ist uns auch in ihrer konkreten Ordnung objektiv vorgegeben – den Priester eingeschlossen – und will betend nach- und mitvollzogen werden. Es darf daher in der Liturgie nicht der Eindruck willkürlicher Kreativität oder Variabilität entstehen. Mit dem frei formulierten pastoralen Zuspruch ist eher sparsam umzugehen. Die Liturgie muss etwas Ewiges, Zeitloses und Unwandelbares ausstrahlen. Dies ist theologisch wichtiger als das Eingehen auf die konkreten mitfeiernden Menschen, auch wenn dies nicht zu kurz kommen soll. Wir dürfen die Liturgie nicht einfach zu einer pastoralen und menschenfreundlichen Aktion degradieren.

Unsere persönliche Subjektivität löst sich in der Liturgie freilich nicht einfach auf; sie wird auch nicht kalt übergangen. Nein, sie wird vielmehr integriert, und das gemeinsame Mitvollziehen des vorgegebenen Ritus trägt dazu bei, dass unser individuelles Ich mit seinen Voraussetzungen, Grenzen, Gefühlen und Ideen zunehmend gemeinschaftlich und kirchlich wird und sich zunehmend dem Geheimnis des heiligen Gottes öffnet. Denn im liturgischen Ritus vollziehen wir alle dasselbe und auch auf gleiche Weise. Ohne rituelle Einheitlichkeit gibt es keine Sakralität und Würde.

Die liturgische Einheitlichkeit ist viel tiefer aufzufassen als ein bloßer starrer Gesetzesgehorsam: Sie muss nämlich mehr und mehr durchdungen sein von jener *gemeinsamen* sakralen Ausschau nach dem Unsagbaren, dem Unendlichen der Größe Gottes, wie sie sich uns in der Liturgie auf sakramentale Weise so nahe bringt. Die liturgische Einheitlichkeit muss also zunehmend die gemeinsame Ergriffenheit widerspiegeln, von der die himmlische Liturgie der direkten Gottesschau beseelt ist. Dann wird konkret, dass wir Christen nicht mehr einfach Erdenbürger sind. Unser Leben ist in diese Welt nicht total etablierbar. Der Diognetbrief bezeugt, dass die Christen zwar in der Welt mit ihren verschiedenen Kulturen leben, aber wie Fremdlinge.[13] „*Unsere wahre Heimat ist im Himmel*" (Phil 3,20).

Schlusswort

Das lebendige christliche Sacrum macht die Menschen froh und frei, weil es ihn zur Wahrheit des lebendigen Gottes führt. Dessen sich wieder mehr bewusst zu werden, ist die Herausforderung, aber auch die Chance unserer Zeit. Wer das Heilige heilig hält, wird vom Heiligen gehalten.

Anmerkungen

[1] Diese Abhandlung ist die Ausarbeitung eines Vortrages, der bei den Initiativkreisen katholischer Laien und Priester der Diözesen Limburg (Bad Homburg am 24. Mai 2003) und Augsburg (Kaufering am 6. März 2005) gehalten wurde. Ihr liegt folgender, vom gleichen Verfasser ausgearbeitete

wissenschaftliche Fachartikel zugrunde: *Die Eigenart des christlichen Sacrum im Lichte seiner schöpfungstheologisch-heilsrealistischen Grundlegung*, in: Forum Katholische Theologie 19/3 (2003), 178-206.

[2] *Gaudium et Spes* 22,1.

[3] Vgl. ZWEITES VATIKANUM, *Gaudium et Spes* 39.

[4] Lektionar zum Stundenbuch I/3, 184.

[5] Vgl. *Institutio Generalis Missalis Romani*, editio typica tertia, Nr. 332.

[6] RATZINGER, J., *Der Geist der Liturgie*, Freiburg 2000, 185.

[7] Zitiert aus: L'OSSERVATORE ROMANO, Wochenausgabe in deutscher Sprache Ende Februar / Anfang März 2003, 3.

[8] Vgl. DIE TAGESPOST vom 25. Februar 2003.

[9] Vgl. hierzu die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*, Nr. 116.

[10] Vgl. *Institutio Generalis Missalis Romani*, editio typica tertia, Nrr. 42, 274, 275.

[11] *Sacrosanctum Concilium* 8.

[12] Bei der mit dieser Einheit gegebenen Anwesenheit von Engeln bei der auf Erden gefeierten Liturgie handelt es sich zwar nicht um eine lehrmäßig offiziell abgesicherte Aussage, so doch keineswegs bloß um eine fromme Meinung, da das Zeugnis der Glaubenstradition sehr reichhaltig ist, vgl. SCHEFFCZYK, L., *Schöpfung als Heilseröffnung*, Katholische Dogmatik, Bd. 3, Aachen 1997, 331.

[13] Vgl. Lektionar des deutschen Stundenbuches I/3, S. 149.