

## Sakralität als Aussage über den Menschen<sup>1</sup>

Berthold Wald<sup>2</sup>

**Resumo:** Neste texto (Sacralidade como afirmação sobre o ser humano), o Prof. Berthold Wald afirma que a sacralidade é, para o ser humano, a mais profunda e adequada forma de encontro com Deus.

**Palavras Chave:** Sacralidade, Natureza Humana, Josef Pieper.

**Abstract:** In this text, Prof. Berthold Wald claims sacredness is to human being the deepest and most suitable form of encounter with God.

**Keywords:** Sacredness, Human Nature, Josef Pieper.

Seit den nachkonziliaren Debatten um das Verhältnis von Kirche und Welt steht die sakrale Dimension des christlichen Glaubens unter Ideologieverdacht. Damals war die Rede von einer sakralen Entwertung der profanen Welt, heute sprechen selbsternannte Erneuerer der Kirche von einer sakralen Überhöhung der priesterlichen Amtsgewalt. Damals forderte man eine Entsakralisierung heiliger Handlungen, und nachdem das in der liturgischen Praxis weitgehend vollzogen ist, fordert man heute eine „Weiterentwicklung“ und „Vertiefung“ der kirchlichen Lehre. Auf die Preisgabe der Orthopraxie in der eigenmächtigen Gestaltung der Liturgie folgt heute die Preisgabe der Orthodoxie in der eigenmächtigen Umdeutung der Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von *lex orandi* und *lex credendi* bewahrheitet sich auch hier: Der Glaube nährt sich aus der sakralen Dimension von Liturgie und Priestertum – oder er stirbt ab.

Josef Pieper, der hier in Köln kein Unbekannter sein wird, hat schon vor Jahren vor dieser Konsequenz gewarnt und die strittigen Fragen im Umfeld von Sakralität und „Entsakralisierung“ zum Thema philosophisch-theologisch präziser Klärungsversuche gemacht. Ich nenne einige davon: „Was unterscheidet den Priester?“; „Verwunderte Anmerkung eines Laien zum Thema Priestertum“; „Nicht Worte, sondern Realität: Das Sakrament des Altares“, „‘Sakrale‘ Sprache“.<sup>3</sup> Diese Beiträge sind erst kürzlich im Johannes Verlag neu erschienen unter dem Titel „Die Dimension des Heiligen zurückgewinnen“. Der Titel ist eine Anleihe bei unserem geliebten Papa emeritus, der darüber in direktem Austausch mit Josef Pieper gestanden hat. Benedikt XVI. schrieb mir zur ersten inzwischen vergriffenen Neuausgabe dieser Klärungsversuche im Verlag Butzon & Bercker: „Die Stimme von Josef Pieper ist heute wohl noch wichtiger als zu seinen Lebzeiten.“ Dieses Papst-Wort findet sich jetzt als Lektüreempfehlung auf der Rückseite der aktuellen Neuausgabe.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Vortrag vom 03.08.2022 auf dem Kölner Priestertreffen „Die Kirche heute. Zwischen „Reformstau“ und ewigem Leben.

<sup>2</sup> Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn, Deutschland.

<sup>3</sup> Piepers religionsphilosophische und zuweilen auch thelogiekritische Beiträge sind gesammelt im siebten Band der Werke in acht Bänden (Hrsg. B. Wald), Hamburg 1995-2005.

<sup>4</sup> J. Pieper, *Die Dimension des Heiligen zurückgewinnen* (Hrsg. B. Wald), Freiburg i. Br. 2021 (Johannes Verlag Einsiedeln).

Piepers Mission, wenn man das so nennen darf, galt den Voraussetzungen des Glaubens, die geklärt und akzeptiert sein müssen, damit der Akt des Glaubens überhaupt vollzogen werden kann. Diese *praeambula fidei*, also „die Voraussetzungen des Glaubens, sind nicht ein Teil von dem, was der Glaubende glaubt; sie gehören vielmehr zu dem, was er weiß oder zum mindesten muss wissen können.“<sup>5</sup> Zu den unverzichtbaren Voraussetzungen eines lebendigen Glaubens, die in den niveaulos betriebenen kirchenpolitischen Erneuerungsdebatten völlig aus dem Blick geraten sind, gehört auch eine bestimmte Vormeinung über die Wahrheit des Geglauten: Wenn der christliche Glaube jemals wahr gewesen ist, dann gilt diese seine Wahrheit auch heute unverändert und unbedingte. Was gestern wahr gewesen ist, kann nicht heute falsch sein, oder es ist nie wahr gewesen. Allerdings hängt das rational vertretbare Bekenntnis zur Wahrheit des Glaubens auf einzigartige Weise mit seiner Erkenntnis zusammen. Die Quelle dieser Wahrheit ist nicht die menschliche Vernunft, sondern die göttliche Offenbarung. Und deren Erkenntnis setzt nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift voraus, dass „der Urheber der Offenbarung selber ihre Deutung inspiriert.“<sup>6</sup> Die Schrift ist nicht „sui ipsius interpret“, wie Luther meinte. Sie bedarf eines autorisierten und nicht bloß studierten Interpreten. Darum ist Theologie mehr als ein bloß menschliches Unternehmen. Im genauen Wortsinn ist sie das, was Thomas von Aquin „doctrina sacra“ genannt hat: heilige und heilbringende Lehre. Falls also zum Heil des Menschen ein solch einzigartiger Zusammenhang von Offenbarung, Wahrheit und inspirierter Deutung bestehen sollte, dann ist die Unterscheidung und Beglaubigung dieser Wahrheit eine vorrangige Aufgabe des Lehramts in der Kirche und nicht Sache zeitgeistiger Interpretation. Ich meine, dass man sich dieser Konsequenz nicht entledigen kann, es sei denn, man bestreite die zentrale Prämisse: dass es Offenbarung gibt, die einer inspirierten Deutung bedarf. Eine Theologie im Geiste Immanuel Kants wird genau das bestreiten. Und es wird gleichfalls bestritten, dass die Dimension des Sakralen die Weise ist, wie diese offenbarte Heilswahrheit den Menschen am tiefsten ergreifen kann – auf Grund seiner Natur in der Einheit von Leib, Seele und Geist.

Dazu später mehr. Ich beginne mit einer Vorbemerkung über den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens, und des Näheren zum Verhältnis von Theologie und Philosophie.

In einem Vortrag zum Thema „Christentum und Philosophie der Neuzeit“ warnt Robert Spaemann vor einem verbreiteten Missverständnis: „Christentum ist nicht eine poetische Weltanschauung, nicht ein Mythos, nicht ein Lebensgefühl, sondern der Glaube an eine reale Offenbarung Gottes über sein eigenes Wesen, über Ursprung und Ziel des Menschen, über seinen Fall und über seine Erlösung.“<sup>7</sup> Schon der lateinische Kirchenschriftsteller Tertullian hatte in der multireligiösen Welt des dritten nachchristlichen Jahrhunderts Grund daran zu erinnern, dass Christus nicht gesagt habe, ich bin das, was jeweils der Brauch ist, sondern: „Ich bin die Wahrheit“. Der kulturübergreifende Universalitätsanspruch gehört so zum Wesen der christlichen Wahrheit. Das unbedingte Festhalten an diesem Anspruch setzte das Christentum von vornherein in ein Verhältnis zum Wahrheitsanspruch der Philosophie. Seit Gründung der ersten Universitäten durch die Päpste des Mittelalters ist dieses Verhältnis auch institutionell geregelt im Nebeneinander von Theologischer und Philosophischer Fakultät, bis hinein in die Studienordnungen für das Fach Katholische Theologie, auch heute noch.

---

<sup>5</sup> J. Pieper, Werke Bd. 4, S. 223.

<sup>6</sup> J. Pieper, Werke Bd. 7, S. 155.

<sup>7</sup> R. Spaemann, Christentum und Philosophie der Neuzeit, in: H. Fechttrup, Fr. Schulze, Th. Sternberg (Hrsg.), *Aufklärung durch Tradition*, Münster 1995, S. 123.

Christentum und Philosophie teilten über viele Jahrhunderte diese gemeinsame Grundüberzeugung: Die Wahrheit, jede Wahrheit, ist universal gültig, was auch immer ihr Gegenstand sein mag. Was einmal als wahr erkannt ist, bleibt wahr. Wahrheit hat nur ein kontingentes Verhältnis zur Geschichtlichkeit, sofern menschliche Erkenntnis unter geschichtlichen Bedingungen steht. Wer, was, wann erkannt hat, ist wahrheitstheoretisch ohne Bedeutung: Allein der Gegenstandsbezug entscheidet über die Wahrheit einer Erkenntnis. Auch mag und wird es viele, darunter auch einander widersprechende Behauptungen über ein- und denselben Sachverhalt geben. Sie können aber nicht alle zugleich wahr sein, einige sind mit Notwendigkeit falsch. Dies gilt selbst dann, wenn mangels eigener Einsicht die Wahrheit im Vertrauen auf jemand anders geglaubt wird, der sie bezeugt. Auch die geglaubte Wahrheit ist nur darum wahr, weil es sich mit dem Geglaubten wirklich so verhält. Das Wahrheitskriterium bleibt stets dasselbe, ob ich die Wahrheit nun selbst erkenne oder glaubend als bezeugte Wahrheit annehme. In beiden Fällen impliziert Wahrheit dieselbe von den kontingenten Umständen der Wahrheitserkenntnis unabhängige Objektivität und Universalität.

Nun wurde schon in den wissenschaftstheoretischen Diskussionen des Mittelalters über die Frage gestritten, ob die Theologie eine theoretische oder eine praktische Wissenschaft sei. Die einen definierten die Aufgabe der Theologie unmittelbar vom Ziel des Glaubens her: einer veränderten *Praxis* des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott. Die anderen definierten Theologie als *sacra doctrina*, als heilige Lehre und *Wissen* von Gott, das mittelbar der christlichen Glaubenspraxis dienen soll. Beide Bestimmungen reflektieren den Doppelaspekt des Christentums, Heilsweg (wahre Praxis) und Heilslehre (wahres Wissen) zu sein. Und durch beide Aspekte ist die Theologie vor die Aufgabe gestellt, die in biblischen Erzählungen, Ereignisberichten und Gleichnisreden enthaltene Selbstbezeugung Gottes in ihrem Anspruch auf den Glauben des Menschen, wo nicht als wahr, so doch als begründet, als in sich stimmig, als vereinbar mit seinem Wissen von der Wirklichkeit im Ganzen zu erweisen. Und dazu bedarf es der Hilfe der Philosophie.

Der Philosophierende nun, das ist nicht der Spezialist, sondern jeder geistig und geistlich ansprechbare Mensch, dem durch die Botschaft des Christentums die übernatürliche Gemeinschaft mit Gott angeboten ist. Dieser Mensch, wenn er die Wachheit und Offenheit mitbringt, der christlichen Botschaft überhaupt zuzuhören, wird vor allem zwei Fragen haben: Erstens, Wie ist das alles gemeint, wofür stehen die Erzählungen, Bilder und Gleichnisreden der Bibel, was *bedeutet* das alles? Das ist die Frage nach dem verstehbaren *Sinn* biblischer Texte. Und er wird noch eine andere Frage stellen: Angenommen, alles in der Bibel Gesagte wäre dem Sinn nach verstehbar, in sich stimmig und zu Herzen gehend: Worin unterscheidet sich aber die Bibel vom Mythos, von anderen großartigen Erzählungen der Menschheitsgeschichte, von einem Produkt der dichterischen Phantasie? Woher weiß ich, ob sich das alles *wirklich* so verhält? Diese weitere Frage geht ersichtlich über die Frage nach dem verstehbaren Sinn hinaus. Es ist die Frage nach der Wahrheit des Verstandenen. In beiden Fragen kommt zum Ausdruck, dass der Mensch in allem, was ihm begegnet, so auch in der Botschaft des christlichen Glaubens, nach Einsicht in den Wirklichkeitsgehalt des Geglaubten verlangt. „Fides quaerens intellectum“ - der religiöse Glaube bedarf einer gewissen Einsichtigkeit, damit er tragende Kraft für das Leben haben kann. Das vernunftwidrige „credo quia absurdum“ wie auch der fideistische Erkenntnisverzicht einer bloß gefühlsmäßigen Religiosität werden die Zustimmung zur Wirklichkeit des Geglaubten untergraben. „Wenn Religion mit

elementaren Gewissheiten einer Weltansicht nicht mehr in Einklang zu bringen ist, löst sie sich auf.“<sup>8</sup>

Die Philosophie oder genauer, der Glaubende, in dem er philosophiert, sucht also nach *begründeter Verstehbarkeit* seines Glaubens im Einklang mit seinem Wissen von den Prinzipien und dem Erfahrungsgehalt der Wirklichkeit überhaupt. Beispielsweise, wie soll das möglich sein und wie soll ich das verstehen, wenn es in der Bibel heißt: „Gott ist Mensch geworden in Jesus Christus“, „Ich und der Vater sind eins“; oder: „Der Geist wird euch alles lehren“, „Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir“; oder: „Dies Brot ist mein Leib, hingegeben für euch“? Der Versuch, auf diese Fragen eine begründete Antwort zu finden, wird nur gelingen können, wenn sich im menschlichen Erfahrungsbereich nicht bloß Analogien und Ähnlichkeiten aufweisen lassen, sondern wenn auch die von diesen Aussagen berührten natürlichen Sachverhalte wie die Leib-Seele-Einheit des Menschen, der Zusammenhang von Ursache und Wirkung und die Substantialität des Wirklichen tiefer verstanden werden.

Philosophische Begriffsklärung ist für alles Verstehen unumgänglich und darum auch ein unverzichtbares Instrument theologischer Forschung. Dies gilt nicht nur für die systematischen Disziplinen, sondern auch für den ökumenischen Diskurs um die Einheit im christlichen Glauben. Auch hier lassen sich teils dieselben, teils noch weitere grundlegende Verstehensfragen ausmachen, die bereits philosophisch kontrovers gesehen werden und folglich auch nur philosophisch zu klären sind. Schon die Frage, was Exegese sei und leisten könne, ist philosophisch strittig, ebenso auch die Frage nach den Bedingungen der Einheit im christlichen Glauben. Für die Exegese beispielsweise macht es einen erheblichen Unterschied, ob man der erkenntnistheoretischen Philosophie Kants folgend schon die *Möglichkeit* von Offenbarung überhaupt bestreitet, und so Existenz und Aussage der biblischen Texte existential-anthropologisch, psychologisch oder religionssoziologisch deutet. Auch für die Frage nach der Einheit im Glauben hängt noch vor den theologisch strittigen Einzelfragen viel davon ab, *welcher* Begriff von Einheit nun gelten soll: der aristotelische Begriff der Struktureinheit von Teilen im Verhältnis zum Ganzen – das Verstehensmodell ist ihr hier der funktional differenzierte lebendige Organismus. Oder soll Einheit im Sinne Hegels gedacht werden als Widerspruchseinheit, welche den Widerspruch nicht bloß in Kauf nimmt, sondern zu einer jeweils zeitgemäßen Einheit synthetisiert und übersteigt. Hegels Dialektik ignoriert das erkenntnistheoretisch wie ontologisch fundamentale Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch und führt zur Gleichgültigkeit gegenüber Wahrheit und Unwahrheit, eben weil jede wahre Aussage mit einem Zeitindex zu versehen ist und jeder Widerspruch von Aussagen als notwendige und zeitbedingte Synthese auf dem Weg zur alles umfassenden Wahrheit des Ganzen zu interpretieren ist. Das Verhältnis von Theologie und Philosophie ist seither bestimmt von einer tiefgehenden Ambivalenz, die sich heute auch die Ebene bischöflicher Äußerungen zur kirchlichen Lehre erreicht hat. Theologie als Wissenschaft kommt zwar ohne philosophische Propädeutik nicht vom Fleck, aber auch nicht mit jeder beliebigen Philosophie ans Ziel, die Wahrheit des christlichen Glaubens tiefer zu erschließen und vor Irrtum zu schützen.

Wer die philosophische Reflexion prinzipiell ablehnt oder faktisch ignoriert, betreibt damit nicht etwa „reine“ Theologie oder Theologie „rein biblisch“. Er steht vielmehr in der Gefahr, sich ungewollt zeitgenössischen Ideologien auszuliefern, die umso weniger bemerkt werden, als sie vom Meinungsklima einer Großepoche bestimmt sind. Er würde dann, wie Johannes Paul II. in *Fides et Ratio* mahnt „ohne sein Wissen Philosophie treiben und sich in Denkstrukturen einschließen, die dem

---

<sup>8</sup> J. Ratzinger, Glaube zwischen Vernunft und Gefühl; in: Mitteilungen des Hamburger Übersee-Clubs Heft 1/1998, S. 7.

Glaubensverständnis wenig angemessen sind.“<sup>9</sup> Bei aller notwendigen Spezialisierung sind Philosophie und Theologie in ihrer auf das Ganze zielenden Erkenntnisabsicht nicht allein ein eminent menschliches Tun; sie bedürfen eben darin auch jener existentiellen Wachheit, die dem geistigen Leben die nötige Weite und den Sinn für die Bedeutung des Wirklichkeitsganzen bewahrt. Mehr noch: Wer als Theologe nicht in diesem Sinne geistig existiert, das heißt wer die Frage nach der letzten Bedeutung von allem nicht wirklich *fragt* und als *eigene* Frage stellt, dem nützen Kenntnisse „in“ Philosophie wenig; er philosophiert ja selber *nicht*. Er treibt im Grunde auch keine Theologie, selbst wenn er die Wahrheit des christlichen Glaubens in schlüssiger Form darzulegen versteht. Er wird nämlich diese Wahrheit nicht wirklich als *Antwort*, als *die Antwort für ihn selbst* verstehen und annehmen können, wenn er nicht zuvor und zugleich mit wirklichem Verlangen nach einer Antwort *sucht*. Das ist der Sinn des scholastischen „fides quaerens intellectum“, aus dem alle große Theologie der Vergangenheit hervorgegangen ist und auch in Zukunft hervorgehen wird.

Nun aber zu der mit dem Titel meines Beitrags nahegelegten Anwendung philosophischer Vorleistungen im Bereich der Theologie. Die konkrete Frage ist: Was hat das heute so beharrlich verdrängte Sakrale mit dem Menschen zu tun? Wie kommt das Sakrale vom Menschen her ins Spiel? Was ist darin über das Wesen des Menschen gesagt und vorausgesetzt? In der Beantwortung dieser Fragen soll deutlich werden, weshalb die Dimension des Sakralen anthropologisch unverzichtbar ist, wenn das Heilige – und vor allem: der Heilige – Christus selbst – den Menschen wirklich erreichen, im Herzen erneuern und heiligen soll.

Im Einzelnen sind hier drei Punkte zu klären. zunächst, was meinen wir mit dem Wort „Sakralität“ und wie verhält sich das „Sakrale“ zum „Heiligen“. Ist „sakral“ gleichbedeutend mit „heilig“? Sodann, wie ist die Unterscheidung von „sakral“ und „profan“ gedacht, als je verschiedene Zuordnung zum Heiligen oder als wertender Gegensatz? Und schließlich, was „leistet“ die sakrale Vergegenwärtigung des Heiligen für den Glaubenden oder anders gefragt: wozu bedarf es wirksamer Zeichen und heiliger Handlungen, wenn Gott doch jenseits von Raum und Zeit mit dem Herzen anzubeten ist?

### „Sakral“ – „heilig“

Achten wir einmal auf den bloßen Wortgebrauch, also darauf, wofür wir die Worte „sakral“ und „heilig“ verwenden. Wir bemerken dann zwei aufeinander bezogene, aber unterschiedene Bedeutungen von Sakralität und Heiligkeit. Der Ausgangspunkt oder Bezugspunkt für das Sinnverstehen beider Ausdrücke liegt beim Begriff der Heiligkeit. In einem ersten und grundlegenden Sinn meint Heiligkeit eine wesenhafte *intrinsische* Seinsqualität. Als „heilig“ gilt, was von einzigartigem Rang und von einer alles überragenden Würde ist. In diesem Sinn wird nicht nur Gott heilig genannt, sondern – wie Kant sagt – auch das moralische Gesetz. Gleiches gilt für die menschliche Person. Wir sollen heilig sein, wie unser Vater im Himmel heilig ist. Es ist aber fraglich, ob in diesem ersten Sinn auch der Terminus „Sakralität“ die selbstbezügliche Qualität des *an sich* und *durch sich selbst* Heiligen bezeichnen kann. Der katholische Sozialphilosoph Hans Joas spricht zwar in einer eigenen Wortschöpfung von der „Sakralität der Person“ und meint damit die unvergleichliche Würde, die das Sein von Personen auszeichnet. Aber es bleibt seine Zuschreibung, die der Redeweise von der „Heiligkeit der Person“ nachgebildet ist. Zwar ist heute eher selten, aber doch weiterhin zutreffend vom geweihten Priester als „Sakralperson“ die

---

<sup>9</sup> Johannes Paul II., *Fides et Ratio*, Nr. 77.

Rede. Der Priester ist „persona scara“ nicht von sich her, sondern sofern er im Akt der Weihe ein bleibendes Seinsmerkmal durch den Bezug auf Jesus Christus empfangen hat.

Aber gerade an diesem „character indelebilis“, wodurch der geweihte Priester eine „persona sacra“ ist, wird deutlich, daß „Sakralität“ eine abgeleitete, nachgeordnete Qualität von Heiligkeit meint. Sakralität als Heiligkeit ist eine *extrinsische* Beziehungsqualität, die durch die seinshafte Abhängigkeit von dem an und durch sich selbst Heiligen erworben ist. „Sakral“ bedeutet dann: Etwas oder jemand ist geheiligt durch einen besonders gearteten Bezug zum heiligenden Gott, der durch sich selber heilig ist. Nun steht aber alles Wirkliche in einem geheiligten Bezug zu Gott, weil nichts Geschaffenes per se unheilig sein kann. Doch in diesem weiten Sinn der geschöpflichen Abhängigkeit nennen wir das von dorthin Geheiligte nicht sakral. Erst das geschichtliche Handeln Gottes bewirkt eine besondere, über die Relation der Geschöpflichkeit hinausgehende neue Beziehungsqualität: seine besondere Gegenwart zu dieser Zeit an diesem Ort. Sakralität als Heiligkeit meint dann eine von Gott gestiftete zeitliche wie räumliche Dichte seiner Präsenz: im Allerheiligsten des jüdischen Tempels, im Tabernakel des christlichen Gotteshauses, in der Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers im Akt der Konsekration von Brot und Wein durch den eigens zum Vollzug des Altaropfers geweihten Priester.

Es dürfte klar sein, daß Heiligkeit in der zuerst genannten Bedeutung einer *intrinsischen Seinsqualität* im eigentlichen Sinn nur Gott selbst zukommt: „*Tu solus sanctus* – Du allein bist der Heilige“, singt die Kirche im „Gloria“ zur Ehre Gottes. Bei der *extrinsisch begründeten Beziehungsqualität* von Heiligkeit als Sakralität geht es im Kern um die Teilhabe an einer Gottesbeziehung, die von Gott selbst gestiftet ist, vorbereitet durch die Erschaffung der Welt und vollendet durch seine Menschwerdung in Jesus Christus. Hören wir dazu einmal den Anfang des Prologs zum Johannes-Evangelium. Er hebt die absolute Abhängigkeit der Schöpfung vom göttlichen Logos hervor und verweist damit auf eine Relation, die ich die *schöpfungshafte Dimension* innerhalb des Sakralen nennen möchte. Die Verse 1 bis 3 lauten:

1 „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott. 2 Dieses war im Anfang bei Gott. 3 Alles ist durch das Wort geworden und ohne es wurde nichts, was geworden ist.“

Doch bleibt es nicht bei dieser schöpfungshaften Dimension des Sakralen. Diese enthält zwar schon für sich den heiligenden Bezug auf den Menschen, wie es im darauf folgenden Vers angedeutet ist:

4 „In ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen.“

Doch das der Schöpfung eingestiftete Licht Gottes wurde nach dem Abfall des Menschen von Gott nicht mehr erkannt. Darum gibt Johannes Zeugnis für den neuen Beginn, den Gott mit den Menschen gemacht hat, damit sie wieder sehen lernen. Über die schöpfungshafte Dimension des Sakralen hinausgehend, stiftet Gott in der Menschwerdung seines Sohnes eine neue Dimension des Sakralen zur Rettung und Heiligung des Menschen. Nennen wir sie aufgrund ihres geschichtlichen Charakters die *gnadenhafte Dimension des Sakralen*. Von ihr heißt es bei Johannes:

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

Was von Schöpfung wegen immer schon heilig war und ist, kann jetzt durch einen Akt der Weihung zum sakralen Zeichen der Erneuerung werden, wie das Wasser in der Heiligen Taufe. Es wird zum Sakrament des Heils, das die besondere Gegenwart Gottes nicht bloß anzeigt, sondern auch bewirkt.

Was haben wir bisher gesehen? Alles Sakrale kann heilig genannt werden, aber nicht umgekehrt alles Heilige sakral. „Sakral“ und „heilig“ sind nicht in jeder Hinsicht synonym. In der entscheidenden Hinsicht sind sie es gerade nicht. Nur von Gott allein wird gesagt, er sei *wesenhaft* heilig. Alles Sakrale ist dagegen heilig durch *Teilhabe* an der Heiligkeit Gottes. Darum nennen wir Gott „heilig“, aber nicht „sakral“. Wenn Sakralität also nicht Gott selbst zugesprochen wird, sondern den Bezug auf Gott und insbesondere den kultischen Bereich sakraler Präsenz Gottes meint, dann gehört Sakralität kategorial zur Welt des Menschen in ihrer Beziehung zu Gott. Die Behauptung, dass Sakralität in philosophisch-theologischer Perspektive eine Grundkategorie des Menschen ist, erhält so schon vom Wortgebrauch her ein gewisses Maß an Plausibilität. Das wird noch deutlicher werden mit Blick auf die Unterscheidung des Sakralen vom Profanen.

### „Sakral“ – „profan“

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

Mir scheint, dass hinter solchen Behauptungen zwei philosophische Vorannahmen stehen, und zwar unabhängig davon, welche theologischen Gründe man für die Ablehnung der Unterscheidung sakral – profan zu haben meint. Die eine Vorannahme halte ich für eine metaphysische und die andere für eine anthropologische Häresie. Zum einen wird unterstellt, dass schon die bloße Unterscheidung „sakral – profan“ eine Abwertung des Profanen zum Ausdruck bringt. Das Sakrale, das sei das Heilige, von Gott erfüllte, und das Profane, so wird dann gefolgert, sei als sein Gegenpart das Unheilige, Wertlose, Gottferne. Angesichts dieser verbreiteten sinnwidrigen Entgegensetzung ist mit Nachdruck an das unbestreitbare Faktum zu erinnern, dass es keine von Gott geschaffene Wirklichkeit gibt, die per se unheilig, gottfern und wertlos wäre. Gnostiker und Manichäer haben das behauptet, aber das Evangelium nach Johannes und seither die christliche Theologie hat dem widersprochen. Schöpfung besagt, von Gott im Sein gehalten sein. Nichts, weder Welt noch Mensch, könnte jemals aus sich selber existieren. Wirklich-sein besteht im Geschaffen-sein und Geliebt-sein durch Gott. Alles Sein ist Wort Gottes und hat daher „schöpfungshaft-sakralen“ Charakter, während das davon zu unterscheidende geschichtliche Heilshandeln Gottes einen „gnadenhaft-sakralen“ Charakter hat. Weil aber das gnadenhaft-sakrale Handeln Gottes über seine schöpfungshafte Präsenz hinausgeht und sich als geschichtliches Handeln in Raum und Zeit manifestiert, darum kann diese Unterscheidung ohne Abwertung auch durch die Entgegensetzung des Sakralen zum Profanen ausgedrückt werden: Das Sakrale meint dann die von Gott eigens bewirkte geschichtliche Präsenz, in welcher er sich in seiner Schöpfung gewissermaßen „lokalisierbar“ an Raum und Zeit gebunden hat, während das Profane den Raum und die Zeit außerhalb dieser besonderen Präsenz meint, der jedoch als Raum der Schöpfung weder per se gottfern noch gottlos ist.

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

### **Sakralität – eine Grundkategorie philosophisch-theologischer Anthropologie?!**

Um hierüber (? oder !) Klarheit zu schaffen, müssen wir die Frage noch grundsätzlicher stellen. Was heißt eigentlich Gottesbegegnung, und wie ist Gottesbegegnung möglich? Dazu sind vor allem zwei Teilfragen zu beantworten: Wer oder wie ist der Mensch, dass er *Gott* begegnen *kann*, und wer oder wie ist Gott, dass er dem *Menschen* begegnen *kann*? Die erste Teilfrage impliziert die Frage nach der Natur des Menschen, die zweite die Frage nach der Natur Gottes. Es ist klar, dass auf beide Fragen keine umfassende Antwort zu erwarten ist. Es geht mir nur um einen einzigen Punkt, nämlich darum, vom Menschen her wie von Gott her zu verstehen, wie Gott und Mensch sich begegnen können – wie also der Mensch in Berührung kommt mit Gott. Es sind mehrere Aspekte, die hier zur Sprache kommen müssen, allen voran die Seinsverfassung des Menschen als Synthese von innen und außen, von Geistseele und beseeltem Leib.

Dass die leib-seelische Verfassung für den Menschen von grundsätzlicher Bedeutung ist, ist leicht einzusehen. Beispielsweise, wie soll ich wissen können, wie viele Personen hier im Raum sind? Nun, ganz einfach: Ich zähle durch, wie viele Leiber, human bodies, ich hier sehe. Denn: Leiblichkeit und Personalität sind beim Menschen eine untrennbare Einheit. Wie eine solche Einheit denkmöglich ist, darüber wird seit den Anfängen der Philosophie und bis heute nachgedacht und gestritten. Das muss uns jetzt nicht interessieren. Wir setzen einfach das Faktum als durch unsere Selbsterfahrung gesichert voraus, dass jeder von uns eine solche Einheit aus Leib und Seele ist.

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

„Der Mensch ist nicht reiner Geist. – Man kann diesen Satz mit verschiedenartiger Betonung aussprechen. Es ist nicht ungebräuchlich, ihn auf die Weise des Bedauerns auszusprechen – eine Akzentuierung, die für etwas spezifisch Christliches gehalten zu werden pflegt, von Christen wie Nicht-Christen. Der Satz

kann auch so ausgesprochen werden, dass er besagt: gewiss, der Mensch ist nicht reiner Geist, aber der ‚eigentliche Mensch‘ ist doch die geistige Seele.“<sup>10</sup>

Wenn das so wäre, dann wäre eine rein innerliche Gottesbeziehung nicht bloß möglich, sondern auch dem Menschen zutiefst angemessen. Aber ist das so – ist der Mensch „eigentlich“ die geistige Seele? Mit den Worten Piepers: Zu fragen ist nach „der Bauform der menschlichen Natur“. Und die zeigt sich darin, „dass es nämlich im Menschen weder etwas ‚rein Geistiges‘ noch etwas ‚rein Materielles‘ geben kann (was übrigens die empirische Erforschung menschlichen Lebens jeden Tag neu bestätigt).“<sup>11</sup>

Die hier zugrundeliegende, bereits von Aristoteles und später von Thomas von Aquin bestätigte Einsicht ist in dem anthropologischen Grundgesetz formuliert: „‘Anima forma corporis‘: die Seele ist die gestaltgebende forma des Leibes und der Leib das durch die geistige Seele Geformte.“<sup>12</sup> Das ist, wie Pieper deutlich macht, „eine höchst konsequenzenreiche Konzeption, die nicht nur besagt, der Mensch als Ganzes sei von Natur, also von Schöpfungs wegen, ein leibhaftiges Wesen, sondern auch, die Seele, als das dem Leibe von innen her Gestalt gebende Lebensprinzip, sei in gewissem Sinne selber leibhaftig.“<sup>13</sup>

Wenn aber die menschliche Seele, recht verstanden, selber leibhaftig ist, dann ist eine unmittelbare Folge die, dass nichts „von dem, was [der Mensch] empfindet oder als Gesinnung hegt, rein innerlich bleiben könnte; sondern es geht gar nicht anders, als dass er es ‚äußern‘, das heißt leibhaftig zeigen muss – im Gesichtsausdruck, in der Gebärde, im Lachen; im hörbaren Laut und natürlich vor allem im Wort, aber auch im Kleid, das Festesfreude ausdrücken kann oder auch Trauer.“<sup>14</sup> Pieper erinnert in diesem Zusammenhang an Romano Guardini, der von diesem Satz „anima forma corporis“, die Seele ist das gestaltgebende Prinzip des Leibes“, mit Recht gesagt habe, er sei „die Grundlage aller liturgischen Bildung; was ja wohl heißt: dies sei das Fundament jeglichen Verständnisses für die heiligen Zeichen, deren Gesamtheit den christlichen Kult konstituiert.“<sup>15</sup>

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

„Wer [...] nicht realisiert, dass der Mensch ein Wesen ist, in welchem es nichts ‚rein Geistiges‘ gibt, aber auch nichts ‚rein Körperliches‘, der ist höchst erwartbarerweise außerstande, jenes ‚Gefüge von sichtbaren und sinnlich fassbaren Formen‘, das wir heilige Handlung nennen, überhaupt zu würdigen und sinngemäß zu vollziehen.“<sup>16</sup>

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

---

<sup>10</sup> J. Pieper, Was heißt Philosophieren?; Werke (s. Anm. 2), Bd. 3, 15-69, 39.

<sup>11</sup> J. Pieper, Ansprache zur Einweihung der Domkammer in Münster; Werke (s. Anm. 2), Bd. 7, 530-536, 533.

<sup>12</sup> J. Pieper, Zeichen und Symbol als Sprache des christlichen Glaubens; Werke (s. Anm. 2.), 7, 512-529, 521.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> J. Pieper, Sakralität und „Entsakralisierung“; Werke (s. Anm. 2.), Bd. 7, 394-419, 413.

Deshalb sollten wir ebenso fragen: Wer ist oder wie ist Gott, dass er dem Menschen an heiligen Orten und in heiligen Zeichen begegnen kann. Die Unvermeidbarkeit dieser Frage hat zu tun mit der Spannung von absoluter Transzendenz und absoluter Nähe Gottes, wie sie in den vier Evangelien, besonders aber im Prolog des Johannes-Evangeliums, bezeugt ist. Die zentrale Botschaft von der absoluten Nähe Gottes hat Papst Franziskus vor einigen Jahren in einer Predigt zum Hochfest der Gottesmutter am Neujahrstag sehr schön und klar so formuliert: „Seit der Herr in Maria Mensch geworden ist, ist unsere Menschheit für immer Teil von ihm. Gott gibt es nicht mehr ohne sein Menschsein: Der menschliche Leib, den Jesus von seiner Mutter bekam, ist jetzt auch sein Leib und wird es immer bleiben.“<sup>17</sup>

Diese rettende Botschaft von der Menschwerdung und Nähe Gottes ist im Johannes-Evangelium – zu Beginn und zum Schluss des Prologs – gerahmt mit dem Hinweis auf die absolute Transzendenz Gottes. Das reine Bei-sich-Sein des Wortes „im Anfang“ und die absolute Transzendenz Gottes sind zwei Seiten desselben Sachverhalts. Darum endet der Johannes-Prolog mit dem Vers:

18 „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, *er* hat Kunde gebracht.“

Die Inkarnation des göttlichen Logos in Jesus Christus, die Fleischwerdung und leibliche Präsenz in seiner Geburt als Mensch und in seinem Tod am Kreuz, ist die von Gott selbst eröffnete Weise, seine barmherzige Liebe den Menschen kund zu tun. Auch hier bestätigt sich der Satz, dass die Gnade die Natur voraussetzt. Denn die leibliche Präsenz ist für den Menschen die Grundlage aller Kommunikation, und diese findet ihre angemessene Fortsetzung in der sakramentalen Präsenz. Begegnung heißt für den Menschen immer: Begegnung in Raum und Zeit. „Gott wird Mensch“ bedeutet anthropologisch die Selbstverortung Gottes für den Menschen in Raum und Zeit. Die inkarnatorische und sakramentale Nähe Gottes zu den Menschen ist daher erst in ihrer Bindung an Raum und Zeit ganz verstanden. Einige wesentliche Aspekte von Räumlichkeit und Zeitlichkeit für die Gottesbegegnung können hier nur stichwortartig angedeutet werden, zunächst mit Bezug auf die räumliche Präsenz:

- Erstens, Primärort der Gottesbegegnung ist der leibhaftige Eintritt Gottes in die Geschichte des Menschen. „Was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch“, heißt es im ersten Johannesbrief. Wer dieses Zeugnis nur „kerygmatisch“ als nachträgliche Ausdrucksform der Verkündigung gelten läßt, entwertet die kommunikative Bedeutung der Inkarnation.
- Zweitens, die sakramentale Anwesenheit Gottes an den eigens dazu geweihten heiligen Orten ist für die Begegnung von Gott und Mensch die der leib-seelischen Verfassung des Menschen unmittelbar angemessene Form göttlicher Präsenz. Entsakralisierung ist im Kern Entleiblichung und beseitigt damit wiederum die Basis wirklicher Kommunikation. Als ein leib-seelischer Akt ist der Empfang der Heiligen Kommunion die intensivste Form sakramentaler Kommunikation.
- Drittens, weil der Mensch, wie wir gesehen haben, als Spannungsgefüge von Innen und Außen, von Seele und Leib existiert, darum ist die Berührung des Inneren an das von außen sinnhaft Gegebene gebunden.

---

<sup>17</sup>[https://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2018/documents/papa-francesco\\_20180101\\_omelia-giornata-mondiale-pace.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2018/documents/papa-francesco_20180101_omelia-giornata-mondiale-pace.html) (Zugriffsdatum: 08.01.2018).

In gleicher Weise läßt sich nun auch die Bedeutung der geschichtlichen Zeit für die Gottesbegegnung wiederum stichwortartig angeben:

- Erstens, Gott ist Mensch geworden und für uns – unter Pontius Pilatus – am Kreuz gestorben. Das verändert den Charakter der Zeit: die endlos dahin fließende Zeit erhält eine Richtung. Aus der bedeutungsleeren Zeit von Entstehen und Vergehen, Aufstieg und Verfall wird Geschichtszeit.
- Zweitens, der Ruf des Täufers „Kehrt um, denn das Reich Gottes ist nahe!“ kündigt von der Zeitenwende. Ab sofort bedeutet Zeit immer Endzeit. Die Inkarnation ist die Botschaft von der befristeten Zeit, die der befristeten zeitlichen Existenz des Menschen gesetzt ist.
- Drittens, Menschsein vollzieht sich im Spannungsgefüge von Gegenwart und Zukunft. Die sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers in der Feier der Eucharistie ist – unter den Bedingungen der Zeitlichkeit – der Eintritt in die erfüllte Zeit.

Es dürfte nun auch in dieser geschichtlich-konkreten Zuwendung Gottes zum Menschen noch einmal deutlicher geworden sein, wie sehr die wesenswidrige Reduktion des Menschen auf bloße Innerlichkeit der inkarnatorischen und sakramentalen Grundform der Begegnung zwischen Gott und Mensch nicht bloß widerspricht, sondern diese auch behindert und vereitelt. Sakralität ist so die dem Menschen zutiefst angemessene Form der Gottesbegegnung, weil darin der ganze Mensch seiner leib-seelischen Natur gemäß mit Gott in Beziehung zu treten kann: unter sinnfälligen Zeichen – vor allem im Sakrament des Altars.

Recebido para publicação em 08-11-22; aceito em 16-17-22