

Jacques Grand'Maison

**DIE WELT
UND DAS HEILIGE**

KAIROS · Religionswissenschaftliche Studien

JACQUES GRAND'MAISON · DIE WELT UND DAS HEILIGE



Th 35

KAIROS · RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHE STUDIEN/2

HERAUSGEBER:

JOSEF HÄEKEL UND KURT SCHUBERT

Jacques Grand'Maison

DIE WELT
UND DAS HEILIGE



OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

1214 -

UND DAS HEILIGE



1988. 3370
(B 5492)

Deutsche Übersetzung:
KARLHERMANN BERGNER

(C) 1970 OTTO MÜLLER VERLAG, SALZBURG
Titel und Verlag der Originalausgabe:
Le monde et le sacré. Les Éditions Ouvrière, Paris.
Imprimatur: Erzbischöfl. Ordinariat Salzburg: 888/70.
Gesamtherstellung: Leykam, Graz

INHALT

Einleitung: Gesamtkonzeption	7
I. DAS HEILIGE IN DEN RELIGIONSWISSENSCHAFTEN	21
1. Historischer Rückblick	21
2. Methodologische Fragen	25
3. Rudolf Otto und seine Nachfolger	26
4. Bernhard Häring: Das Heilige im Gebet	30
5. Kritik dieses phänomenologischen Vorgehens	33
6. Jean Cazeneuve: Das Heilige und seine drei Hauptformen	35
7. Eine gemeinsame Größe bei G. van der Leeuw, J. Wach und Mircea Eliade	41
8. Die heilige Bedeutung der Schöpfung bei den „Heiden“	42
9. Die Heiligkeit der Schöpfung bei Teilhard de Chardin	50
10. Schlußbetrachtungen	54
II. DAS HEILIGE IN SEINER HISTORISCHEN ENTFALTUNG	57
1. Sakralisierung, „Konsekration“, Entsakralisierung	57
2. Hauptwege der Entsakralisierung	61
a) Die Entwicklung der religiösen Feste in der Geschichte	61
b) Heilige Orte und Räume	65
c) Die heiligen Symbole und die Technik	66
d) Vom religiösen zum bürgerlichen Gesetzbuch	68
e) Die Anthropologie seit den Semiten	70
f) Abschließende Überlegungen	71
3. Die Entsakralisierung vom soziologischen Standpunkt aus	73
a) Entsakralisierung und psychischer „Immediatismus“	73
b) Entsakralisierung und Technik	74
c) Entsakralisierung und sozio-kulturelle Randstellung	75
d) Entsakralisierung und religiöse Institution	76
4. Historische Bedingungen der Entsakralisierung	77
a) Stadt Gottes — irdische Stadt	77
b) „Vom christlichen Volk Augustins zur Christenheit“	78
c) Der Weg zu einer profanen, entsakralisierenden Zivilisation	80
d) Der Atheismus und seine Entsakralisierungsformen	82
e) Ein neuer Anknüpfungspunkt: die Schöpfung	84
III. DAS HEILIGE IN DER OFFENBARUNG	87
1. Die unbefriedigenden Antworten	87
2. Die aufgeworfenen Fragen	91
3. Die Heiligkeit der Welt in der Bibel	92
4. Die grundlegenden Sakralbeziehungen	97

5. Das Heilige (<i>sacré</i>) der göttlichen Heiligkeit (<i>sainteté</i>) und die Transzendenz	108
6. Verschiedene Formen göttlicher Präsenz im Heiligen (<i>sacré</i>)	114
7. Das kultisch Heilige	117
8. Jesus verlegt das Heilige in das Herz des Menschen	120
9. Die „consecratio mundi“ in der Liturgie	121
10. Theologie und Anthropologie des Heiligen	129
11. Zusammenfassung	133
BIBLIOGRAPHIE	143
I. Anthropologie	143
II. Theologie	145

EINLEITUNG

GESAMTKONZEPTION

Unsere Untersuchung über die *consecratio mundi*¹ ist aus einer Frage erwachsen, die uns seit Jahren bewegt.

Diese Frage hat sich im Verlauf unserer soziologischen und theologischen Studien weiter präzisiert und läßt sich nun folgendermaßen formulieren: „Wie kommt es, daß die religiöse Intention, die theologische Dimension im konkreten Leben, das heißt in den so lebensnahen Bereichen, wie Arbeit, Liebe, den zwischenmenschlichen Beziehungen in der Familie wie im sozialen, kulturellen und politischen Bereich, so schwer Gestalt gewinnen?“

Auf der Ebene der Fakten scheint sich der Vorgang der Entsakralisierung und der Entleerung der verschiedensten Bereiche von religiösen Werten immer mehr zu beschleunigen, je weiter die historische Entwicklung voranschreitet.

Lange und eingehend haben wir die Entwicklung der Dinge untersucht, die in früheren Zeiten als Zeichen und Mittler der religiösen Haltung galten: Raum, Technik, Gesetz, Liebe, die Auffassung vom Menschen und die Zeit. So ist es etwa durchaus symptomatisch, daß die Trennung von geistlich und weltlich (*spirituell-temporell*) nur zu sehr den Gedanken nahelegt, daß die Zeit keine geistliche Qualität hat, während doch Gottes Plan in der Geschichte sie zu einem fundamentalen, spezifischen Medium macht.

In der Antike war die Welt etwas Religiöses. Man hat immer noch nicht ermes- sen, wie weit die Folgen der wissenschaftlich-technischen Revolution reichen. Natur, Denken und Leben, die früher ohne Bezugnahme auf ihre sakrale (*sacrale*) Relation unerklärlich und unverwendbar wären, bilden heute eine Welt, die nur und ausschließlich im Hinblick auf sich selbst verstanden wird. Durch die Technik handelt

¹ Die heißen Diskussionen über das Schema XIII, das siebenmal neu formuliert worden ist, lassen deutlich die Unklarheiten und Unsicherheit eines christlichen Denkens erkennen, das versucht, die Beziehungen zwischen Kirche und Welt besser zu erfassen, dabei aber kein Verhältnis zu einem prophetischen Geist besitzt, der fähig ist, die Zeichen der Zeit zu lesen. Uns schien es, als wäre man mit dem Schema XIII und dem Schema über das Laienapostolat besser vorangekommen, hätte man die anthropologische Norm im Kern einer stärker an der Pädagogik des Planes Gottes orientierten theologischen Reflexion eingehender ergründet. Die biblische und patristische Tradition folgen wie das kirchliche Lehramt seit Leo XIII. jener dialektischen Bewegung zwischen einer Anthropologie für Gott und einer Theologie für den Menschen. Die Konzilsdiskussionen haben diese grundlegende Gegebenheit der göttlichen Ökonomie deutlich gemacht. Unsere Untersuchung stellt sich in eben diese Perspektive hinein, und zwar auf dem doppelten Wege: über das Heilige und über die Schöpfung. Dabei haben wir uns ständig bemüht, sauber zwischen dem Beitrag der Geisteswissenschaft und dem der Wissenschaft von der Offenbarung zu unterscheiden. Nach der Entwicklung der Grundkonzeptionen unserer Arbeit unterbreiten wir den ersten Teil: Das Heilige in der Offenbarung, der Kritik des Lesers. Er berührt Grundprobleme, die durch die *Consecratio mundi* wie durch das Schema XIII des Konzils aufgeworfen sind.

der Mensch, ja tut er selbst der Natur und dem Leben Gewalt an. Es ist selbstverständlich geworden, daß den Determinismen der wissenschaftlichen Gesetze Rechnung getragen werden muß, und gerade hier ist kaum noch erkennbar, was das unumschränkte Tätigwerden eines Gottes zu tun hat, den man überhaupt nicht braucht, um in der realen Welt der Menschen und Dinge zu denken, zu handeln und zu leben. Nein, die Himmel singen nicht mehr Gottes Ehre, sondern die Ehre des Menschen. Ist die Welt für Herz und Geist des Menschen noch Zeichen oder Spiegel Gottes? Was besagt „heilig (*sacré*)“ noch mit innerer Notwendigkeit sowohl bezogen auf den Menschen wie bezogen auf Gott? Welcher Kategorie gehört das Heilige an? Der der Kausalität, der Finalität, der Präsenz (Immanenz), der unbedingten und der Welt fremden Transzendenz, dem freien Anruf eines Gottes, der von sich aus die Initiative ergreift, zum Menschen zu kommen, wie es die Christen glauben? Bedeutet das Heilige das gleiche bei den Primitiven, bei Isaias, bei dem Jünger Jesu^{1a}?

Viele Theologen, Liturgiker und Katecheten sprechen von dem Heiligen und übernehmen kritiklos und leicht hin die verschiedensten von den Religionswissenschaften erarbeiteten Elemente. Wie viele sprechen von Entsakralisierung, beziehen sich dabei aber im Grunde nur auf einen einzigen Autor: Otto, Caillois, Eliade oder sonst einen. So hätte nach Auffassung von P. Colin, der hiebei auf Eliade fußt, zunächst eine Übertragung des religiösen Heiligkeitsbegriffes auf das Wert-Heilige stattgefunden. Heute dagegen besitze beim Menschen kein Wert mehr den Charakter des Heiligen. Man hält sich an viele Dinge, aber ernstlich und absolut an keines. Aber ist heilig (*sacré*) ein Synonym für absolut?

^{1a} Anmerkung des Übersetzers: Bei der Übersetzung dieses Buches ins Deutsche begegnet man vom Titel an einer bleibenden Schwierigkeit und einer entsprechenden Problematik: Es geht hier um „das Heilige“, im Französischen *le sacré*. Daneben aber gibt es in den romanischen Sprachen, ebenfalls vom Latein her, noch ein Wort für „heilig“ — *saint, santo, sanctus*. Allein die begrifflich-sachliche Unterscheidung zwischen beiden, die hier im Buch im allgemeinen vorausgesetzt ist, könnte Thema eines Buches sein.

Sacrum, *sacré, sacro* usw. ist das Heilige, das der Mensch dazu macht, weil er es zu Gott in Beziehung setzt durch einen Vorgang, den wir gemeinhin als Weihe (Konsekration) bezeichnen. Wir könnten dieses Heilige also auch, vielleicht sogar besser, als „das Geweihte“ bezeichnen. Doch dieses Wort läßt sich im Zusammenhang des Buches nicht verwenden. Sanctum, *saint, santo* usw. ist das Heilige von Gott her und — wenn auch in einem analogen Sinne — die menschliche Antwort darauf in der Heiligkeit der Lebensführung.

Leider werden aber diese beiden Heiligkeitsbegriffe im Französischen auch nicht immer sinngemäß konsequent gebraucht, sondern nuancieren sich gegenseitig und mischen sich, wenigstens in einem gewissen Ausmaß. Dazu kommt, daß auch unser Versuch, zwischen *sacrum (sacré)* und *sanctum (saint)* eine kurzgefaßte Unterscheidung zu geben, nicht bis in die Tiefen der Begriffe und damit auch des Unterschiedes gehen kann. In der Praxis der Übersetzung sahen wir uns wegen der Unmöglichkeit, eine terminologische Klarheit zu schaffen, wiederholt gezwungen, zu technischen Hilfsmitteln zu greifen, die in Anmerkungen erläutert und angekündigt sind. Die andere Lösungsmöglichkeit, mit theologisch ungebräuchlichen Neologismen oder Wortkombinationen zu arbeiten, schien uns die Kompetenz eines — wenn auch theologischen — Übersetzers zu überschreiten. Es wäre indessen, nicht zuletzt zur Klärung des in diesem Buch angesprochenen und gerade im deutschen Sprachraum (Bonhoeffer, Barth usw.) durchaus akuten Problems, dankenswert, wenn ein kompetenter Fachtheologe hier einmal — auch terminologisch — Klarheit schaffen würde.

Seit der Renaissance sind die Bibel, das Geheimnis Christi, das Gebet, die Wunder, die Vorsehung, die Geschichte, die religiöse Gemeinschaft durch das Sieb einer Wissenschaft getrieben worden, die ursprünglich nur ihre Eigenständigkeit behaupten wollte, sich dann aber zum alleinigen Kriterium der Wahrheit erhoben hat. Eine immer radikalere Entsakralisierung hat sich bei den Denkern oder Reformatoren vollzogen, wie etwa bei Kant, Comte, Darwin, Nietzsche, Feuerbach, Marx, Renan und vielen anderen². Sehr häufig fand sich in den Forschungen ein menschliches Element, das viele Gläubige allzu leichtfertig übersprangen, um zu einer entfremdenden Vergöttlichung zu gelangen, und ihrerseits in einem entfremdenden Supernaturalismus stecken zu bleiben.

Doch läßt, ungeachtet aller Mißerfolge, die heutige Geschichte nicht die irdische Verwirklichung gewisser Bilder unserer Eschatologie vermuten? Orientiert sich auf der anderen Seite nicht das prospektive Bemühen der Menschheitsgemeinschaft nach einer Wohlfahrtsgesellschaft, in der sich alles so abspielt, als wolle man sich in ihr endgültig heimisch machen. Was aber wird aus dem Heiligen angesichts einer solchen Kontinuität der Werte auf der einen und der Tatsache schwerster Brüche (wie etwa der Hunger in der Welt) auf der anderen Seite?

Es sieht ganz so aus, als bewegten wir uns in erschreckender Weise auf das Phänomen eines Atheismus zu, der immer mehr um sich greift — sowohl auf der theoretisch-ideologischen Ebene unter den Nicht-Gläubigen als auch auf rein praktischer Ebene bei vielen Christen, was zweifellos bedeutend ernster ist... Denn „wenn das Salz schal wird, womit soll man dann salzen“?

Das Profane ist in der Welt des Denkens wie der Tatsachen das konkrete, reale, vertraute Leben. Die religiösen Werte werden zu einer davon getrennten, in den Randbezirken liegenden, abstrakten, ethischen, subjektiven, psychologischen und für nicht wenige irrationalen Welt, in der alles Menschliche sich selbst entfremdet wird.

Religionssoziologische Erhebungen in verschiedenen Ländern enthüllen im Verhalten der Christen einen unverkennbaren Dualismus. Die konkreten Ergebnisse auf diesem Forschungsgebiet bilden eine massive Herausforderung für die theologische Reflexion. So ist es zum Beispiel eine Erkenntnis der Psychologie des menschlichen Verhaltens, daß religiöse Werte entweder beherrschend sind, alle anderen umfassen und integrieren, oder beiläufig und ohne wirklichen Einfluß auf das reale Leben sind. Eine andere Erkenntnis besagt, daß tiefgreifende Wandlungen in einer Gesellschaft entsakralisierend, entchristlichend wirken, wenn es nicht zu einer Neuintegration der religiösen Werte kommt und wenn die Christen die betreffende Bewegung nicht mit ihrem Geist beseelen, indem sie sich an ihrem Zustandekommen und ihrer Entwicklung beteiligen. Wir haben im zweiten Kapitel diese Probleme ausführlich unter verschiedenen Gesichtspunkten — historischen, soziologischen und anderen — untersucht.

Wir wollen uns hier darauf beschränken, einige Symptome aufzuzählen, welche die Untersuchungen in verschiedenen Ländern mit festverwurzelter christlicher Tradition sichtbar gemacht haben:

² P. Colin, *Catéchèse pour l'homme d'aujourd'hui*, Paris 1964, 31—57. Henri Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris 1957.

Die aktiv im Leben stehenden erwachsenen Menschen, welche am Aufbau der Gesellschaft teilnehmen, erreicht die Kirche nur selten und in geringem Umfang auf ihrem eigenen Boden.

Die (kirchentreuen) Christen, die sich um die Pfarrgeistlichkeit scharen, sind zum großen Teil Menschen, die in den übrigen sozialen Strukturen als Randerscheinungen figurieren.

An den kirchlichen Institutionen ist allgemein eine starke Schrumpfung zu beobachten. Dieses Phänomen erklärt in gewissem Umfang die Schwierigkeiten des Konzils bei der Neubestimmung des Standortes der Kirche in ihren Beziehungen zur Welt. (Die Schemata zu diesen Fragen waren auch die schwächsten.)

Angesichts dieser sehr negativen Ergebnisse möchten wir uns drei Fragen stellen:

Sind diese Erscheinungen vor allem und zunächst historisch, soziologisch oder sonstwie durch eine mangelnde Anpassung bedingt?

Haben wir es hier ausschließlich und vor allem mit den Folgen eines Versagens der Religionspädagogik und Katechetik zu tun?

Oder liegen dem Ganzen in größerer Tiefe diese oder jene prinzipiellen Probleme der Lehre zugrunde?

Unsere Untersuchung stellt die letzte der drei Fragen voran, ohne die beiden ersten auszuschließen. Eine solche Ausschließung würde im übrigen der gesamten vom Konzil in Gang gebrachten Überlegung widersprechen. Es ist keineswegs so, als lasse das Konzil, weil es stark pastoral ausgerichtet war, eine solide theologische Substanz vermissen.

Wie in den Diskussionen der dritten Sitzungsperiode gesagt wurde, gibt es Dimensionen des Planes Gottes, die allzuwenig in unsere theologische Reflexion einbezogen sind, vor allem sofern sie die christliche Laienschaft betreffen, die insgesamt zugleich Glied der Kirche wie der Welt ist und ihren Platz am Drehpunkt zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen, dem Heiligen und dem Profanen hat. Das veranlaßt uns dazu, unsere Problemstellung straffer zu formulieren, und wir glauben, daß sie sich ganz im Sinne der Interventionen der Konzilsväter bewegt.

Man hat den Laien zu einem Zwitterwesen gemacht, das zwischen zwei Stühlen sitzt: in bestimmten Augenblicken an die Initiationssakramente gebunden, in anderen an die spezifische Eigenart der irdischen Aufgaben. In der letzten Ausgabe seines Buches *Jalons pour une théologie du laïc*³ formuliert P. Congar zu seinem Werk eine Reihe von Kritiken, die denen entsprechen, die wir in unserer Arbeit entwickelt haben.

Trotz seiner in jüngster Zeit zu beobachtenden Entwicklung gerade auf diesem Gebiet hat der Theologe sich allzusehr in die starren Kategorien der drei Sendungen eingekapselt. Dieser klassische Lehrsatz klärt nicht genügend die eigentümliche Situation des Laien als Glied der Kirche, die anthropologischen Implikationen seiner Stellung in der Welt und die theologischen Bedeutungsgehalte seiner tätigen Einschaltung in eine auf dem Weg zum Pleroma befindliche Geschichte. Wie schon gesagt, läßt sich die Rolle des Laien nicht allein durch eine abstrakte Ableitung von Prinzipien bestimmen. Zu ihrer Bestimmung bedarf es überdies einer Aufmerksam-

³ Paris 1964; deutsch von der Gemeinschaft der Dominikaner in Walberberg, *Der Laie*, Stuttgart 1964.

keit, die in einem prophetischen Glauben den konkreten, realen menschlichen Bedingungen gewidmet ist, die der Mensch annehmen muß, um eine menschenwürdige irdische Ordnung und auf der anderen Seite das Gottesreich in seiner Endgültigkeit aufzubauen. In einer auf das Heil wartenden, vom Kyrios grundsätzlich schon geretteten Schöpfung wird er das ureigenste Wesen seines Engagements entdecken, das untrennbar zugleich menschlich und — durch seine Taufe in Christus — göttlich ist.

Dieser Kyrios ist ja zugleich Haupt der Kirche und Haupt der Schöpfung im Gesamt eines einzigen Schöpfungs- und Erlösungsplanes. Er wirkt nicht allein in der Kirche als Organismus der Gnaden, sondern auch in der Welt, die ebensogut sein Eigentum ist⁴.

Im innersten Herzen der Welt erklingt also ein Aufruf zur „christlichen Heiligung (*consécration christique*)“. Dieses gleichsam unterirdische Wirken Christi aus dem Innersten der geschaffenen Welt heraus haben wir zu klären versucht, indem wir die Unzulänglichkeit unserer Theologie wie unserer Anthropologie einer Kritik unterzogen haben, entlang von vier zentralen doktrinalen Achsen. Man wird uns schwer einsehen, welche Auswirkungen die sich daraus ergebende Problemstellung auf die Bedeutung der *Consecratio mundi* als speziell den Laien anvertraute Aufgabe hat.

Die Beziehungen zwischen Schöpfungs- und Erlösungsordnung müssen ihren rechten Platz wiederbekommen.

Die Zusammenhänge zwischen Christus und der Schöpfung und die der Menschen innerhalb der Geschichte beleuchten einander gegenseitig.

Eine richtige Theologie der Welt zeigt, daß der Laie in seinem Dienst am Zeitlichen und durch diesen das Werk Gottes tut.

Und schließlich: Können wir einen Ausweg aus der Sackgasse der Zweiteilung heilig — profan finden, deren Überwindung bis heute noch nicht gelungen ist?

Die erste Achse, um die unsere Untersuchung sich bewegte, hat zu einer Überwindung dieses von den frühesten Zeiten an immer neu aufbrechenden Dualismus geführt. In jeder Realität der Welt gibt es drei Ebenen:

Die erste ist dadurch gekennzeichnet, daß die Welt in ihrer gegenwärtigen geschichtlichen Phase zunächst und vor allem erlöst ist. Diese Feststellung impliziert die Dimension der Urerlösung, die in unserer Theologie allzu kurz kommt. Christus hat einen universalen, österlichen Heilsakt gesetzt, der ihn in eine reale Erlösungsbeziehung zu allen Wesen setzt. Dieser Akt ist ein Sieg über Satan und Ursünde,

⁴ Vgl. Pius XII., *Rundfunkbotschaft Weihnachten 1947* (AAS. 50, 1958, 5—24). Es gibt nicht auf der einen Seite die Kirche und auf der anderen die Welt ohne Gott. Wohl gibt es Menschen ohne Gott, nicht aber eine Welt, die von sich aus ohne Gott wäre, denn sie gehört ihrem innersten Wesen nach dem Schöpfer und — in der Ordnung seines einen, allumfassenden Planes — Christus, durch den und für den sie gemacht ist. St. Irenaeus hat uns gelehrt, daß es eine Irrlehre ist, wenn wir die Welt nicht ernst nehmen, sie nicht ihren eigenen Gesetzen entsprechend annehmen oder ihr nur von außen her eine gewisse Weihe geben. Die Schöpfung vollenden, an der Vervollkommnung der Materie arbeiten, die zwischenmenschlichen Beziehungen im Sinne der Gerechtigkeit und brüderlichen Liebe ausrichten, konkret und zielstrebig nach der Schaffung einer Einheit, gemäß dem Plan der Vorsehung, streben — das bedeutet speziell für den Laien: das Werk Gottes tun und eine wesentliche Dimension seiner Berufung übernehmen.

nicht allein im moralischen oder abstrakten, sondern vorab im ontologischen Bereich. Vor jedem möglichen Ja oder Nein des Menschen auf den ausdrücklichen Anruf Christi und der Kirche gehört jegliche Realität vom Ursprung her Gott, dem Schöpfer und Herrn der Vorsehung in Jesus Christus, dem Kyrios des Universums, Ihm, in dem und für den alles geschaffen, gerettet und seinsmäßig mit dem Pascha verknüpft ist.

Die zweite Ebene ist die der Welt der Sünde. Die Auswirkungen der Ursünde sollen sich durch das Ausgreifen der bereits faktisch vorhandenen Erlösung in der Zeit aufheben. Man kann den Plan Gottes als ganzen nicht auf den einheitlichen Nenner Sünde — Versöhnung bringen, als habe mit der Sünde erst alles begonnen. Damit würde man dem Gnostizismus verfallen. Wenn überdies die Ursünde einen totalen Bruch des anthropologischen und kosmologischen Zusammenhanges herbeiführt — wie kann dann der Mensch in Freiheit die Hand ergreifen, die Gott ihm hinstreckt, da seine Freiheit doch einzig zum Bösen ist? Innerhalb einer vorhandenen, bis heute dauernden Sendung als Konsekrator der Welt hat der Mensch sein „Nein“ gesprochen⁵.

Und schließlich gibt es eine dritte Ebene, die man jahrhundertlang außerhalb der theologischen Reflexion belassen hat: die Ebene der Schöpfungsordnung, die allen Phasen der göttlichen Heilsordnung präsent ist. Man hat die Wahrheit und Wirklichkeit dieser Ordnung irgendwie verlorengehen lassen und so eine Verarmung in unserem Verständnis der Sünde, der Menschwerdung, des erlösenden Paschas, der Eschatologie, kurzum des gesamten, eine Einheit bildenden, allumfassenden Planes Gottes verursacht. Man hat aus dieser Wahrheit, aus dieser Wirklichkeit eine Art Verpackung, einen Rahmen, ein Mittel zum Zweck oder eine Vorbedingung gemacht, aber nicht ein Objekt, eine Teilnehmerschaft des Ostergeschehens. Man darf daher nicht überrascht sein, wenn die religiöse Dimension namentlich im Lauf der jüngsten Geschichte immer abstrakter und subjektiver geworden ist und keine Auswirkungen mehr auf die konkreten Bemühungen zur Befreiung der Menschheitsgemeinschaft hat. Die Schwierigkeiten beim Konzil sind nur eine Verlängerung der Schwierigkeiten, mit denen die Seelsorger schon lange zu kämpfen haben: Weil sie einem Supranaturalismus ohne jede anthropologische Verwurzelung in der Schöpfungsordnung huldigen, sind sie unfähig, den Laien zur Entdeckung des theologischen Sinngeltes ihres Alltagslebens zu verhelfen.

Bei der zweiten doktrinalen Achse geht es um die Stellen, an denen Christus auf seine Schöpfung einwirkt und selbst in sie eingefügt ist — die Schöpfung, für die er zugleich und in verschiedener Weise Urheber und Mittler ist. Man darf diese Schöpfung nicht im ausschließlich kosmischen Sinne verstehen; sie umfaßt auch die Menschheit und die Geschichte in ihrer eigenen Konsistenz. Christus ist nicht ein historisches Akzidens in einer zeitlosen Schöpfung. Er ist im Schoße seiner Schöpfung in seinem Eigentum. Seine erlösende Menschwerdung und sein erlösendes Pascha bilden eine Verlängerung des Schöpfungswerkes, indem sie ihm trotz der Sünde einen endgültigen Erfolg sichern und indem sie es um neue, unerreichbare Dimensionen erweitern, wie zum Beispiel die der Annahme an Kindes Statt der vernunft-

⁵ Gen. 8, 21—22; 1. Tim. 4, 4.

⁶ Gen. 3, 16—19.

begabten Schöpfung von Seiten Gottes, der alle anderen Geschöpfe in geheimnisvoller Weise beigestellt sind durch ihre Solidaritätsbeziehungen in der Schöpfungs- wie in der Erlösungsordnung.

Dann aber kann man die Schöpfung nicht mehr als ein ausschließlich natürliches Werk oder einen Christus fremden Bereich ansehen. Aus den Quellen der Schrift und der Väterlehre, mit dem hl. Thomas, aber auch gestützt auf die anthropologischen und kosmologischen Erkenntnisse moderner Autoren, haben wir diese grundlegenden Solidaritätsbeziehungen analysiert, die bereits im Herzen der Schöpfung vorgezeichnet sind, in die Christus sich als Mensch hineingestellt hat. Sie waren für uns notwendig, um den Realismus der erlösenden Menschwerdung und des historischen Handelns Christi in der Welt zu begreifen. In dem konkreten Ganzen des Netzes der Beziehungen zwischen den Menschen und den übrigen Wesen in ihrer inneren geschöpflichen Ordnung ist Christus einer von den Menschen geworden und hat so an der Solidarität aller Wesen, an der Wechselbeziehung von allem Bewußtsein (im Sinne der personalistischen Betrachtungsweise) teilgenommen. Seither stehen alle Wesen durch diese ursprüngliche Verbundenheit der Menschen untereinander zu jener göttlichen Person, dem Sohne, und durch ihn zum Vater im Heiligen Geist in Beziehung. Könnte man mit einem einzigen Blick die gesamte Schöpfung in Raum und Zeit umfassen, die ganze Geschichte der Welt, würde man Christus in ihrem Mittelpunkt sehen, wie er alle Wesen seinsmäßig mit sich verbindet. Das mindeste aber, was man sagen kann, ist, daß unser Bild von der Welt und vom Leben, die wir als profan bezeichnen, niemals in solcher Weise christologisch gewesen ist. Die geringsten Ereignisse des Alltagslebens haben eine Beziehung zu Christus, einen Zeichenwert, und enthalten einen Ruf nach Heiligung (*consécration*), den der Christ im Glauben vernehmen, in der Liebe auf sich nehmen und in der Hoffnung auf Christus hin „finalisieren“ (*christofinaliser*) soll. Er wird dies jedoch nicht können, ohne am Tod und an der Auferstehung Christi, der zentralen Vermittlung, teilzunehmen.

Selbst wenn das Reich Gottes von oben kommt, nimmt es seinen Weg auch von unten her, aus dem Inneren der Geschichte der Welt heraus. Das ist die Pädagogik und Ontologie des Planes Gottes, die hier angerührt sind. Glaubt man daran, so wird man begreifen, daß Phänomene, wie der Personalismus, die Sozialisation, die Bemühungen um eine Befreiung der Völker, die neuen Formen der Solidarität, auch die jüngste Theologie und das Lehramt der Kirche beeinflusst haben, die auf das explizite und implizite Wort Gottes lauschen, der unaufhörlich in der Entwicklung der Welt und im Werk der Rekapitulation tätig ist, worin jede einzelne Handlung des Menschen und Christi einbezogen ist. „Es ist... ein Christus Jesus, der durch die ganze Heilsordnung hindurchging und alles in sich selbst zusammenfaßte.“

Die Untersuchungen über die Beziehungen zwischen Kirche und Welt müssen diese allzuwenig vertieften Perspektiven einbeziehen. Und man kommt damit niemals zu Ende, da sie sich in der Zeit der Einsicht unseres Glaubens enthüllen. Auf jeder Stufe der Geschichte der Schöpfung zeigen sich neue Aspekte, neue Gesichter des „Mysterion“ im Lichte der expliziten Offenbarung in Schrift und Tradition. In dieser Konzeption erscheint die Kirche unter einem Aspekt ihres Mysteriums als die

⁷ Irenaeus, *Adversus Haereses*, 1. III, 16, 6. (PG. 7, 925).

übernatürliche Dimension der Schöpfung, als der Teil der Welt, der bereits in das Päscha, das universale Prinzip der Hinführung aller Dinge zum Herrn des Universums, einbezogen ist.

Die dritte unserer Fragen haben wir bereits angeschnitten, indem wir auf die Schwächen unserer Theologie der Welt und ihre Folgen für die Schulung und Formung der christlichen Laien aufmerksam gemacht haben. Stellen wir aber zunächst einmal fest, welche verschiedenen Bedeutungen das Wort „Welt“ in der Sprache der Bibel hat:

Welt der Menschen — zwei in der Bibel untrennbar miteinander verbundene Begriffe — als Frucht einer echten Schöpfung (sechsmal in den Makkabäerbüchern; Jo. 17, 24).

Dieselbe Welt der Menschen in der Heilserwartung als Gegenstand des göttlichen Wohlwollens (Jo. 3, 16).

Die sündige Menschheit (Gen. 3, 17; Deut. 28, 15—46; 1 Ko. 2; Gal. 6, 14; Jo. 14, 30; 15, 18; 16, 33; 17, 9).

Die irdische Situation (Jo. 17, 13).

„Er hat die Sünde der Welt hingegenommen“ (Jo. 1, 29). Er hat sein Fleisch für „das Leben der Welt“ hingegeben (Jo. 6, 51). Was also im Gegensatz zueinander steht, ist die Sünde und das Leben und nicht Welt und Welt, ebensowenig wie Kirche und Welt. Wir verweisen hier auf die beiden vorher genannten Achsen unserer Lehrkonzeption. Bis jetzt hatte man davon vor allem nur die Bedeutungselemente des Bruches und der Trennung⁸, also den negativen Aspekt, hervorgehoben.

⁸ Die Welt erscheint in einem anderen Licht, wenn man sie als das „Universum“ betrachtet; denn dann reicht der Blick bis hin zur Schöpfung „Gottes“ „durch Christus“ (1. Kor. 8, 6 ff.; Röm. 11, 36; Jo. 1, 3; Kol. 1, 16—17; Eph. 3, 9; 1. Tim. 6, 13; Hebr. 1, 3; 2, 10; Apk. 4, 11); doch am Ende macht Gott „alle Dinge neu“ (Apk. 21, 5) und schafft „einen neuen Himmel und eine neue Erde“ (Apk. 21, 1). Diese Betrachtung der „Welt“ für sich selbst bleibt voll und ganz der biblischen Heilsidee treu; nur spannt der Bogen sich weiter als der einfache Blick auf „diese Welt“ oder „diese Weltzeit“, nämlich vom Anfang der Welt bis zu ihrer Erneuerung; in dieser Sicht aber kann man niemals vergessen, daß sie Gott angehört, daß die Schöpfung ihre eigene Güte besitzt und daß die Welt insgesamt eine eschatologische Bestimmung hat.

Die Kirche läßt sich natürlich nicht mit dem Kosmos identifizieren, dennoch gewinnt sie einen kosmischen Aspekt und erhält eine kosmische Aufgabe; je mehr sie, als Feld der Gnade Christi oder als sein „Leib“ im Kosmos, glaubt, um so mehr ergreift auch Christus Besitz vom Universum, indem er ihm das Heil bringt... Je mehr er die Kirche zu sich emporhebt, desto mehr nähert sie sich der Vollgestalt ihrer Fülle, desto stärker aber wird auch das Universum durch die Kirche in den Bereich des Segens Christi hineingezogen... Der Dienst der Kirche für die Menschen ist auch ein Dienst für die Welt, in der der Mensch seinen Platz hat als Raum seiner Existenz.

Es muß zugegeben werden, daß diese Idee im Neuen Testament hinter Warnungen vor den Gefahren der Welt verborgen ist und daß sie fast zu schlummern scheint hinter den Ausdrücken, welche die Schöpfung und das Universum bezeichnen. Jedenfalls kann und muß man aufgrund dieser Sicht der Dinge dem „Dienst“ der Christen in der Welt, im politischen, sozialen, kulturellen usw. Bereich eine positivere Bedeutung beimessen. (Vgl. R. Schnackenburg, *L'Eglise dans le Nouveau Testament*, Paris 1964, 196—206, deutsches Original: *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg 1966⁸.)

Nun bleibt aber die heutige Welt trotz der Sünde Schöpfung Gottes und Eigentum Christi und befindet sich auf dem Weg hin zum Pleroma, wie uns Pius XII. in der oben zitierten Rundfunkbotschaft, gestützt auf die Schrift- und Vätertradition, eingeschärft hat. Wie aber sollte sich der Christ durch die Welt und in der Welt heiligen — wie der Papst es bereits 1948 gefordert hatte —, wenn er durch seine Taufe ein von der Welt getrennter „Reiner“ ist? Schon seit langem verknüpfen wir die Berufung der Laienschaft mit der Theologie der Taufe. Die Taufe aber ist in ihrem gegenwärtigen liturgischen Vollzug völlig unter Exorzismen begraben. Auf theologischer Ebene läßt sich nur schwerlich erkennen, wie man von da aus die Verantwortung ableiten kann, alle Dinge zu Christus zurückzuführen, die Welt nach dem Plane Gottes einzurichten, während die „berakha“ des Alten Testaments, die Liturgie und Theologie der Frühzeit und die Katechese der Väter diese Dimensionen in der christlichen Initiation stark herausgestellt haben. Besonders bemerkenswert ist, daß in ihnen allen die Gegebenheiten der Genesis immer wieder hergestellt werden. Auch der hl. Thomas greift später darauf zurück. Und heute, wo der Mensch sich mehr und mehr von den Determinismen frei macht, bieten die uns in der Genesis anvertrauten Sendungen die Ansatzpunkte für die reinsten evangelischen Werte: die Verwalterrolle des Menschen; die Armut des Geschöpfes; die Hingabe an die Vorsehung des Vaters und das Mitwirken mit ihr; die Befreiung und Freiheit des Menschen den anderen Wesen gegenüber; die auf die Schöpferliebe gerichtete Teleologie aller Dinge und die irdischen Güter im Dienst Gottes und im Dienst des Menschen. Wenn alles aus einem Akt der Erkenntnis und Liebe Gottes gekommen ist, so muß alles dahin zurückkehren durch einen ähnlichen Akt des Menschen. Für den Jünger des Evangeliums liegen Grund und Motiv der Konsekration zunächst in der Ontologie der Schöpfung selbst; einer Schöpfung auf dem Wege, in der die gesamte Teleologie der übrigen Geschöpfe auf den Menschen hin konvergiert, der allein fähig ist, alles bewußt und liebend zu Gott hinzuführen. Noch bevor sie in der Welt die große Spaltung verursacht, wird die Sünde vor allem im Herzen des Menschen wirksam, der die ganze Schöpfung gegen Gott wenden und sich im Götzendienst am Geschaffenen selbst entfremden kann. Die Genesis stellt uns die Sünde als einen Mißbrauch, eine Profanierung der Welt vor.

Man wird also kaum sagen können, wie die Welt in ihrer als profan bezeichneten Wirklichkeit und mit ihren eigenen Zielen in den Glauben des Christen hineingenommen werden kann, ohne eine in die österliche Inkarnation integrierte richtige Theologie der Schöpfung. Die ganze Geschichte des Menschen und der Welt ist eingehüllt in die eine und gleiche Schöpfer- und Erlöserliebe, deren Schlußstein Jesus Christus ist. Die Welt ist eine implizite Offenbarung der wirkenden Gegenwart Christi, die von der Wort-Offenbarung expliziert wird, wobei die Perspektiven von unten transzendiert werden.

Der Laie tut also das Werk Christi auch in seinen irdischen Diensten und durch diese. Sie verleihen seiner in der Taufe empfangenen Weihe eine objektive Form. Ein Artikel von P. Chenu in der *Nouvelle Revue théologique* lehnt, wie es scheint, ein wenig summarisch den Begriff der *consecratio mundi* Pius' XII. ab⁹. In den Augen

⁹ M. D. Chenu OP, *Consecratio mundi*, in *NRT*. 86, 1964, 618.

des Autors besteht ein formaler Gegensatz zwischen Konsekration und Aufbau der Welt.

Das führt uns zu der vierten unserer Achsen, einer Frage, die den meisten theologischen Diskussionen der letzten Jahre zugrunde liegt: die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Heiligen und dem Profanen, dessen ganze Mehrdeutigkeit man noch nicht enthüllt hat. P. Congar erklärte kürzlich zu dem Zentralkapitel seines Werkes über den Laien: „Reich, Kirche und Welt“¹⁰: „Würden wir heute noch einmal auf die Frage nach den Beziehungen zwischen Schöpfung und Reich Gottes zurückkommen, so würden wir dabei bis zu einer Kritik der Kategorien des ‚Heiligen‘ und des ‚Profanen‘ vorstoßen.“

Gerade das aber ist das Ziel unserer Arbeit. Auf der einen Seite bestätigen Theologen und Intellektuelle aus Laienkreisen, die der Avantgarde angehören, daß eine Entsakralisierung notwendig ist, ja daß sie sogar ein spezifisches Anliegen des Christentums bildet. Und auf der Ebene der Tatsachen läßt sich soziologisch und auf anderem Wege feststellen, daß die Welt sich entsakralisiert. Auf der anderen Seite aber sagt uns die Kirche, wir sollten die Welt konsekrieren. Hier liegt zweifellos nicht der gleiche Begriff des Heiligen (*sacré = sacrum*) zugrunde. P. Chenu zieht es in seinem oben zitierten Artikel vor, von „Präsenz“ zu sprechen. Schließen sich aber die Kategorien des „Heiligen“ und der „Präsenz“ gegenseitig aus? Es stellen sich die Fragen nach dem „wie?“ und „warum?“ dieser Präsenz. Der Autor hebt die Bedeutung der Eigenständigkeit der irdischen Einrichtungen hervor. Diese aber gibt aus sich selbst nicht die theologische Bedeutung der irdischen und zeitlichen Einrichtungen in dem einen, einzigen Plan Gottes zu erkennen. Hat aber nicht das Schema XIII gerade danach gesucht, indem es — wie Johannes XXIII. es einmal formulierte — die Zeichen der Zeit erforschte und die christlichen Grundsätze für das Handeln des Getauften mitten im Aufbau der Welt, damit alles sowohl im Pascha Christi (Phil. 3, 10) als auch im verantwortlichen weltlichen Einsatz ergriffen werde. Die österliche „dynamis“ und die menschliche Dynamik sind einander keineswegs fremd.

Pius XII. und in jüngster Zeit Paul VI. haben uns aufgefordert, kein unlösbares Dilemma zu schaffen und die Zerteilungen nicht unüberwindlich zu machen. Die Unterscheidungen werden zu Trennungen, wenn man die Aspekte der Einheit, der Kontinuität, der Gegenseitigkeit, der Solidarität in dem einen, einzigen Plan Gottes aus dem Blick verliert. Aus dieser Perspektive aber haben wir die Quellen studiert und uns dabei auf hervorragende Führer gestützt: Irenaeus, Thomas und aus neuerer Zeit Blondel und Maritain wie auch die Theologen P. Hitz, K. Rahner, Y. Congar und schließlich auf das Lehramt der Kirche, vor allem von Pius XII. an. Die letzten Stellungnahmen dieses Papstes haben uns die verheerenden Auswirkungen des Dualismus und des Supranaturalismus im heutigen Christentum vor Augen geführt.

Wenn wir den Sinn der Idee der *consecratio mundi* näher betrachten, befinden wir uns im Zentrum der Anliegen der Kirche des Konzils. Viele Theologen vermeiden diesen Ausdruck. Und es scheint tatsächlich, als würden die beiden Begriffe einander ausschließen.

¹⁰ Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc, Paris 1964, 652*; deutsch von der Gemeinschaft der Dominikaner in Walberberg: *Der Laie, Stuttgart 1964*⁸.

Wenn das Profane seine Eigenart wahren will, darf es nicht konsekriert werden.

Wenn aber im Letzten immer Profanes bleiben muß, um diese Eigenart zu wahren, darf man nicht auf einer universalen Konsekration der Welt bestehen.

Wenn das Heilige und das Profane die Welt in zwei Bereiche teilen — bedeutet dann der eine Teil der Welt völlige Abwesenheit Gottes?

Das Problem wird noch komplexer, wenn man den Begriff Welt ausschließlich auf „Konkupiszenz“ reduziert. Ist nicht die bis zum heutigen Tag unüberbrückt gebliebene Kluft zwischen heilig und profan überhaupt dadurch aufgerissen worden, daß man einen falschen oder unzulänglichen Begriff des Heiligen¹¹ und ein zumindest stark verstümmeltes Bild von der Welt entworfen hat?

Wir haben unsere Untersuchung also in zwei Richtungen vorangetrieben: in der Richtung des Heiligen und in der Richtung der Welt. Alle beide haben uns auf denselben Punkt hingeführt: die Schöpfung. Je mehr wir gesucht haben, desto mehr haben wir festgestellt, daß dieses Mysterium im theologischen Denken weitgehend fehlt oder doch nur ungenügend integriert ist, während das Alte und das Neue Testament, die Kirche der Frühzeit, der hl. Thomas, die jüngsten Äußerungen des Lehramtes der Kirche eine völlig andere Sprache gesprochen haben.

Methodisch gesehen glauben wir, daß dieser praktische Dualismus der Christen seine Wurzeln im Denken ihrer eigenen Hirten hat, in dem sich eine Scheidung zwischen Theologie und Anthropologie auswirkt. Eine solche Scheidung aber steht im Widerspruch zur historischen Offenbarung, die gleichsam eine dialektische Bewegung zwischen einer Theologie für den Menschen und einer Anthropologie für Gott entwickelt hat.

Damit zeichnet sich für uns eine erste Arbeitshypothese ab — wir formulieren sie als Frage: Würde uns eine Auseinandersetzung mit den Wissenschaften vom Menschen nicht zu einer kritischen Besinnung über unsere Theologie, über unser christliches Verständnis des Heiligen anleiten, so daß die gegenwärtig herrschende Mehrdeutigkeit und Widersprüchlichkeit überwunden werden könnten? Wir haben daher das Heilige zunächst in seiner menschlichen Phänomenalität, sodann im Licht der Offenbarung betrachtet. Am Ende dieses Weges schien sich ein erster Schluß nahelegen: Man hat den relationalen Charakter des Heiligen mit seiner Aktualisierung in ausgesonderten Personen und Dingen verwechselt. Die Mehrzahl der Theologen und vor allem der Liturgiker definieren das Heilige als etwas wesenhaft „Ausgesondertes“. Dabei gelingt es ihnen jedoch nicht, in überzeugender Weise die recht komplexen Komponenten des Heiligen näher zu präzisieren — weder außerhalb noch innerhalb des christlichen Raumes¹².

¹¹ „Heilig“ ist im folgenden immer im Sinne des lateinischen „*sacer*“ verstanden. Leider können wir es im Deutschen nicht von dem lateinischen „*sanctus*“ unterscheiden, was wir ebenfalls mit „heilig“ wiedergeben. Wo dieses „heilig“ gemeint ist, fügen wir dahinter in Klammern „*saint*“ ein. (Der Übersetzer.)

¹² Nach genauer Untersuchung verschiedener Arbeiten über die *consecratio mundi* ist nun klargeworden, daß viele Theologen eine Abneigung gegen die Verwendung dieser Formel haben. Ein jüngst erschienener Artikel von P. Chenu bezeugt das in unübersehbarer Weise. Ohne die Sache selbst in Frage zu stellen, wird von Anfang an erklärt, das Heilige könne unmöglich eine universale Gegebenheit sein, da es „zunächst ein Ausgesondertsein bedeute“. Geht man dann den Ursprüngen des Wortes nach, so ergibt sich sehr schnell die Frage, ob

„Stellen wir hier in aller Kürze die Schlußfolgerungen aus unserem ersten Kapitel heraus.

Die Religionswissenschaft oder, korrekter gesagt, die humanwissenschaftlichen Disziplinen, die sich mit der Religion befassen, haben auf dem Weg über die Ritenanalyse drei Hauptformen sakralen Verhaltens herauskristallisiert: die magische, die tabuistische und die religiöse (Magie, Tabu, Religion). Bei allen drei lassen sich zwei Pole feststellen: die irdische Situation und Verfassung und ein „Jenseits-von-dieser“. Der Mensch beginnt sich für das Heilige zu öffnen, wenn er im Grunde seines Wesens spürt, daß es aus allen Begriffen und Systemen herausfällt und ein Mysterium ist, das zu einer anderen Welt in Beziehung steht. Diesem Mysterium gegenüber hat man drei Verhaltensweisen festgestellt: Durch das Tabu sucht der Mensch, ihm zu entfliehen, um sich und seinen Lebensraum zu schützen; die Magie ist bestrebt, es zu manipulieren, indem sie menschliche Vermittlungen verschmährt; allein das echt religiöse Heilige achtet den Bestand der beiden Pole und läßt ihr Fundament zutage treten. Im Gegensatz zu den beiden erstgenannten Verhaltensweisen, dem Tabu und der Magie, nimmt es die irdische Situation an, ja stützt und fordert sie. Es entwickelt ein Verhältnis der Unterwerfung und weckt das Suchen nach Gemeinschaft mit einem oder mehreren Wesen, von denen der Mensch sich — individuell und in Solidarität mit allen anderen — abhängig fühlt. Dieses Bewußtsein eines totalen, seinsmäßigen Angehörens erfordert eine volle „Konsekration“ des Menschen selbst, seiner Aufgaben und der Welt, die ihn umgibt.

Unter diesen Bedingungen ist das Heilige nicht zunächst etwas Ausgesondertes, Verdinglichtes, nicht etwas In-sich wie das Profane, sondern eine objektive, präsente, allem Sein und jeder Wirklichkeit koextensive Relation. Es muß so sein, daß es sich von dem Profanen unterscheidet, es aber zugleich zur „Konsekration“ ruft. Damit aber gelangen wir zu einem klareren Bild von der Zweiteilung: heilig —

dieser Weg in die Etymologie nicht mehr Verwirrung als Klarheit bringt. Die einen halten sich an das lateinische Wort *sacer* = unverletzlich, unantastbar; andere gehen auf das griechische Urwort *hiérax* zurück, das keine religiöse Bedeutung hat und aus dem das Wort *hierós* = heilig entstanden ist. Wieder andere definieren das Heilige von der Etymologie des Wortes „Profan“ aus: *pro-fanum* = der Vorhof des (antiken) Heiligtums, des (antiken) Tempelkomplexes. Wir halten es in jedem Falle für bedenklich, sich derart auf die semantische Dimension zu beschränken. Man denke nur, wie sich das bei dem Wort Liturgie auswirken würde: Im vorklassischen Griechisch bedeutet *leitourgía* öffentliche Arbeit, Dienstleistung für den Staat.

Wir möchten lieber jenseits des Wortes „heilig — *sacré* — *sacer*“ das seiner Bedeutung oder seinen Bedeutungen zugrunde liegende Phänomen zu fassen suchen. Das ist vermutlich das beste Mittel, um auf einen objektiven Boden zu gelangen, um eine Gegenüberstellung der verschiedenen Disziplinen zu ermöglichen, die das Heilige analysieren, und um die in der mehr und mehr spezialisierten wissenschaftlichen Welt so häufig vorkommenden epistemologischen Hindernisse zu beseitigen.

Der Theologe, der Soziologe und der Phänomenologe verwenden häufig gleichlautende Ausdrücke, aber in einem bisweilen sehr verschiedenartigen Sinn. Verständigen aber kann man sich nur auf der Ebene dieses Sinnes. Von diesem Gedanken ausgehend möchten wir einen Unterschied zwischen Sakralisation und Konsekration machen. Vgl. M. D. Chenu, *Consecratio mundi* in *NRT*. 86, 1964, 608—678.

profan, und stellen fest, daß sie zwei bleibende Dimensionen des Wirklichen sind, die nicht zueinander in Gegensatz gestellt werden können, weil sie zwei verschiedenen Ebenen angehören.

Dazu hat uns die Untersuchung des Heiligen vom anthropologischen Standpunkt aus geführt. Bei unserem Studium der verschiedenen einschlägigen Autoren überraschte uns, wie sehr die Forschungsergebnisse von vier Spezialisten verschiedener Disziplinen konvergierten und damit einen umfassenden Gesamtüberblick über die Religionen vermittelten: Mircea Eliade als Historiker; F. C. van der Leeuw als Phänomenologe; J. Wach als Soziologe und J. Cazeneuve als Ethnologe¹³.

Im Verlauf dieser Auseinandersetzungen haben sich die Begriffe der Konsekration, der Sakralisierung und der Entsakralisierung weiter präzisiert. Sakralisieren — im Sinne des magischen Heiligkeitsverständnisses — bedeutet: den Wesen ihre unmittelbare, eigene Finalität nehmen, das Heilige zu etwas Außerlichem machen und es damit gleichsam wie einen Fremdkörper in die vertraute Welt einführen; sakralisieren — im Sinne des tabuistischen Heiligkeitsverständnisses — heißt: den Menschen seinem Eigenstand entfremden.

„Konsekrieren“¹⁴ heißt dagegen: den Dingen und den ihnen eigentümlichen Zielsetzungen einen letzten Sinn geben; im Bewußtsein — im modernen Sinne des Wortes verstanden — die Zugehörigkeit der gesamten irdischen Situation zu einem sie begründenden, dabei aber ihr immanenten transzendenten Pol aktualisieren.

Natürlich kann man auch entsakralisieren — entweder indem man sich nur von den beiden erstgenannten Haltungen, der magischen und tabuistischen, losmacht, was durchaus berechtigt und wünschenswert ist, oder aber indem man auch jede religiöse Dimension ausklammert. Die Geschichte lehrt uns indessen, daß dabei allzu häufig beides miteinander gekoppelt worden ist, weil man die Möglichkeit unberücksichtigt ließ, daß es in einem und demselben Wesen die beiden Dimensionen des Heiligen wie des Profanen geben könne.

Bleiben aber die anthropologischen Bedingungen für das Heilige im Raume der jüdisch-christlichen Offenbarung die gleichen? Das läßt sich erst nach einem ernsthaften Quellenstudium sagen. Welche Wandlungen bringt dieses Eingreifen Gottes in die Geschichte, auf der das Christentum beruht?

Global können wir sagen, daß dank der Initiative Gottes der Mensch von einem Suchen nach Gemeinschaft zu einer Verwirklichung einer zweiseitigen Kommunikation fortschreitet, deren unvorhersehbarer Gipfel die österliche Inkarnation ist. Der erste Schritt jeder „Konsekration“ geht von Gott aus, der den Menschen auf den Weg einer personalen, ekklesialen und kindschaftlichen Gemeinschaft führt, die auf

¹³ J. Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, Paris 1958; M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949; M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, New York 1961; J. Wach, *Sociologie de la religion*, Paris 1955; J. Wach, *The comparative study of Religions*, New York 1961; Van der Leeuw, *La religion dans son Essence et ses manifestations*, Paris 1948.

¹⁴ Für das hier Definierte verwenden wir im weiteren durchgehend das Wort „konsekrieren“ bzw. „Konsekration“ bzw. in entsprechenden Wendungen das bekannte Wort Pius' XII. „*consecratio mundi*“. Die sich anbietenden Übersetzungen dieses Fremdwortes: „Weihe“, „Heiligung“, sind zumindest im Kontext dieses Buches mehrdeutig, treffen die Sache nicht oder müssen für die Übersetzung des zweiten französischen Wortes für „heilig“, „Heiligkeit“, „Heiligung“ — „*saint*“, „*sainteté*“, „*sanctification*“ — aufgespart werden. (Der Übersetzer)

das Ziel der Teilnahme am göttlichen Leben in Christus ausgerichtet ist. Die gegenwärtige Vertiefung der Theologie vom Volk Gottes, die wir auf dem Konzil so deutlich beobachten konnten, fordert auf zu einem existentiellen Bewußtwerden der Präsenz des Gottes der Vorsehung, der durch den Kyrios des Universums handelt — und zwar nicht allein in der Kirche, sondern auch im Herzen der Welt und aller positiven Bemühungen der Menschheitsgemeinschaft. Wo haben das Heilige des Christentums und die „Konsekration der Welt“ ihren Platz in diesem Ganzen?

„Indem wir das ‚Heilige‘ dem ‚Profanen‘ als Gegensatz gegenübergestellt haben, wollten wir vor allem hervorheben, welche Verarmung die Säkularisierung eines religiösen Verhaltens gebracht hat, ... in welchem Maße das Profane in sich selbst heilig werden kann ...“

Demnach gibt es folgende Entwicklungsmöglichkeiten, wenn man von der Idee ausgeht, daß die Religiosität eine elementare Struktur des Bewußtseins bildet: ... die Säkularisierung eines religiösen Wertes stellt ganz einfach ein religiöses Phänomen dar, das letzten Endes das Gesetz der universalen Transformation der menschlichen Werte veranschaulicht; der profane Charakter eines zuvor sakralen Verhaltens setzt keinen Bruch der Kontinuität voraus: Das Profane ist nur eine neue Manifestation derselben konstitutiven Struktur des Menschen, die sich vorher durch sakrale Ausdrucksformen kundtat.

Und schließlich gibt es eine dritte Entwicklungsmöglichkeit: daß man den Gegensatz heilig — profan als Charakteristikum der Religionen ablehnt und dabei erklärt, daß das Christentum keine Religion sei; daß folglich das Christentum eine solche Spaltung des Wirklichen nicht braucht; daß der Christ nicht mehr in einem Kosmos lebt, sondern in der Geschichte ...¹⁵

¹⁵ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris 1965, 9—11.

DAS HEILIGE IN DEN RELIGIONSWISSENSCHAFTEN

Eine Betrachtung des „religiösen Phänomens“ mit den Augen der Humanwissenschaften kann der rein theologischen Reflexion gute Dienste leisten und sie zwingen, gewisse allzu oberflächliche Entlehnungen zu überprüfen. Der Begriff „heilig“ ist ein eindrucksvolles Beispiel dafür. Bevor man allzu schnell die eigentümlichen jüdisch-christlichen Bedeutungsgehalte dafür in Anspruch nimmt, muß man sich klar darüber sein, was vorher geschehen ist und außerhalb vor sich geht. Wir schweben immer noch in der Gefahr, ein System aufzubauen, das so in sich geschlossen ist wie die alten von ihrer ganzen Umwelt unabhängigen Ritterburgen¹. Der religiöse Mensch, selbst wenn er noch so primitiv ist, hat uns etwas zu sagen, weil er ein menschliches Wesen wie wir ist und weil er von demselben Gott kommt. Die ethnologischen Forschungen der letzten Jahre haben bei verschiedenen der am weitesten zurückgebliebenen Stämme einen innigen und reinen Glauben an einen Gott gefunden, von dem alles abhängt².

1. Historischer Rückblick

Die Religionswissenschaft ist erst ziemlich spät gekommen. Was unsere Aufmerksamkeit weckt, sind weder die Ideen der Antike noch die des Mittelalters, der Renaissance oder des Jahrhunderts der Aufklärung. Sie lassen sich nicht als solche in die eine oder andere der Geisteswissenschaften einbauen. Unser Ausgangspunkt liegt im 19. Jahrhundert, als der Vorstoß der Wissenschaft auch dieses Gebiet erreichte.

Von Anfang an wandte man sich dem Problem des Ursprungs der Religionen zu,

¹ Teilhard de Chardin bedauerte die „erschreckende Unbeweglichkeit“ eines beträchtlichen Teiles des christlichen Denkens, die „Atmosphäre der Verslossenheit in sich und der Angstlichkeit“, in der es sich heimisch gemacht hat, in einer dem Evangelium sehr wenig gemäßen Haltung, die nach seiner Meinung allzu abstrakte Arbeit der Theologen in einer Sphäre, „in die kein Hauch und kein Saft der Erde mehr eindringt“; all das, was die Gläubigen hinderte, sich in einem volleren Sinne katholisch zu zeigen, alles, was das Christentum als ein nach Art eines Systems geformtes und aufgebautes Ganzes erscheinen ließ, anstatt als eine Achse des Fortschrittes und der Assimilation, wie er es gewünscht hätte. Vgl. H. de Lubac, *La Pensée religieuse de Teilhard de Chardin*, Paris 1962, 339; deutsch von Kh. Bergner, *Teilhard de Chardins religiöse Welt*, Freiburg 1968.

² W. Koppers, *La Religione dell'uomo primitivo*, Mailand 1947, 146—148. — Die Kirche richtet daher ihren Blick über ihre eigene Sphäre hinaus auf andere Religionen, die den Sinn für und die Idee von einem einzigen, höchsten und transzendenten Gott, Schöpfer und Herrn der Vorsehung, bewahren. Diese Religionen erweisen Gott eine Verehrung durch bestimmte Handlungen und eine lautere Frömmigkeit, die ebenso wie ihre Überzeugungen die Grundlage für ihr moralisches und soziales Leben bilden. Vgl. Paul VI., *Eröffnungsansprache für die zweite Sitzungsperiode des Konzils*, 1. Oktober 1963.

indem man den religiösen oder nichtreligiösen Ausgangspunkt suchte, aus dem sie hervorgegangen sein sollten. Greifen wir die bedeutsamsten Theorien und ihren gesellschaftlich-wissenschaftlichen Kontext heraus.

Die Idee der Evolution hat das gesamte wissenschaftliche Denken seit dieser Zeit geprägt. Woher kam der Mensch? Darwin sollte mit seinem Hauptwerk über den Ursprung der Arten einen Wendepunkt bilden. Und man konnte damit rechnen, daß im Zusammenhang damit auch die andere Frage gestellt wurde: Wo hat die Religion ihren spezifischen Platz in der Geschichte der Welt?

Man müßte hier Comte, Hegel, Marx, Darwin, Müller und viele andere nennen, um die Einflüsse der verschiedenen wissenschaftlichen Schulen und Richtungen darzulegen. Historiker, Philosophen und Naturwissenschaftler entwickelten ihre Systeme zur Erklärung der einzelnen Etappen, welche die in ständigem Fortschritt begriffene Menschheit bis zu dem „großen 19. Jahrhundert“ hinter sich gebracht hatte. Die Religion bildete einen Teil dieser Überlegungen, die von einem dürftigen, den wenigen empirischen Studien entnommenen Tatsachenmaterial untermauert waren. Denken wir nur an Comtes drei berühmte Phasen der Geschichte. Die zunächst von der Religion beherrschte Menschheit geht durch die Phase der abstrakten Metaphysik hin zum Realen, zu den positiven Tatsachen, zu den Gesetzen der Natur und der Vernunft, die den Menschen zu seinem Erwachsenenalter bringen.

Ein für die Tausendundein Theorien des Jahrhunderts typisches Schema. Sehr bald verspürte man die Notwendigkeit ausgedehnter empirischer Studien. Und man richtete die Forschungsbemühungen auf die Primitivvölker. Im Gefolge des Linguisten Müller erklärte man noch, die Religion gehöre als spezifisches Merkmal einem elementaren Stadium der Menschheitsentwicklung an.

Übergehen wir die Erklärungen A. Comtes und J. Lubbocks über den Ursprung der Religion aus dem Fetischismus, ebenso wie Spencers Theorie, welche die Religion vom Manismus herleiten wollte. Sehr bald wurde man sich klar darüber, daß diesen Systemen zur Erklärung des religiösen Phänomens die nötigen Tatsachengrundamente fehlten. Findet man doch in Wirklichkeit diese Religionsformen kaum unter den ältesten Kulturen.

Die erste Schule, die sich stärker durchsetzte, war die animistische mit Professor E. B. Tylor von Oxford³. Die Religion erwächst aus dem Nachdenken über die Seele und ihr Fortleben. Ihr Vorhandensein erweist sich zum Beispiel im Traum. So zögerte man nicht, allen Dingen eine Seele zu geben. Daraus entstand der Polytheismus, aus dem sich in einer späteren Phase ein höchster Gott herauskristallisierte, der über allen andern stand. Demnach gäbe es vier Etappen: den Animismus, den Fetischismus, den Polytheismus und den Monotheismus.

Als zweite Erklärung des Phänomens diente die Magie. Diese Theorie verteidigte vor allem Frazer⁴. In den Händen des Zauberers liegt eine okkulte und unfehlbare Macht; sie wird wirksam durch Mittel, die in keinem Verhältnis zu dem erstrebten Ziel stehen. So sollte man es angeblich in Australien finden. Die sehr berechtigten Kritiken von Lang und Schmidt haben die einseitigen und von ihrem Ausgangspunkt her verzerrten Behauptungen Frazers als gegenstandslos erwiesen.

³ E. B. Tylor, *Primitive Culture*, London 1872.

⁴ J. G. Frazer, *The Golden Bough*, London 1920⁵.

Noch primitiver und zeitlich früher als die Magie sollte das Mana liegen. Das heißt die Auffassung, daß gewisse Wesen und Gegenstände eine geheimnisvolle, unpersönliche Kraft besitzen, die sie mitteilen können. Der Begriff des „Mana“, den H. Codrington der Sprache und Vorstellungswelt der Melanesier entnommen hatte, konnte sich lange halten.

E. Durkheim und die französische Soziologenschule vom Anfang des 20. Jahrhunderts versuchten die Religion vor allem mit dem sozialen Phänomen zu verknüpfen⁵: Weder die Seele noch die Magie oder das Mana bilden die Quelle des religiösen Impulses, sondern das Totem, das alle Einzelbewußtseine zu einer Kollektivseele zusammenfaßt und verbindet. Da er noch nicht zu einer Autonomie seiner Persönlichkeit gelangt ist, projiziert der Primitive sich in das große Ganze des sozialen Verbandes hinein, von dem er sich auch in religiöser Hinsicht abhängig fühlt.

Ausgehend von der gleichen Schule, ohne sich jedoch jemals mit ihr zu identifizieren, behält Lévy-Bruhl die Idee des sozialen Bewußtseins bei, richtet aber sein Hauptaugenmerk auf das, was er die prälogische Mentalität der Primitiven nennt⁶.

„... Doch das ist bequem, so auf eine allgemeine Weise die Formen des Fühlens, Denkens und Handelns zu kennzeichnen, die den primitiven Gesellschaften gemein sind. Studiert man die Mentalität der Primitiven in ihren kollektiven Darstellungen, so zeigt sie sich als wesentlich mystisch und prälogisch, wobei diese beiden Charakterzüge letztlich als zwei Aspekte einer einzigen Grundtendenz betrachtet werden können.“

Die solideste Kritik, die wir kennen, hat der große Phänomenologe G. van der Leeuw gegeben. Die religiöse Haltung geht weder der rationalen voraus noch schließt sie diese aus. Im Bewußtsein — sowohl im primitivsten als auch im höchst entwickelten — reicht das religiöse Anliegen über das Rationale hinaus und nimmt es nicht selten in höherem oder geringerem Grade in sich auf. Im übrigen aber geht die Religion auch nicht vom Rationalen aus, sondern von sich selbst und läßt sich weder auf die Vernunft noch auf das Gefühl, die Seele, die Gesellschaft oder irgend ein anderes in sich außerreligiöses Phänomen reduzieren. Wir werden noch darauf zurückkommen.

Die materialistischen Theorien gehören in den geistigen Rahmen des 19. Jahrhunderts: Die Evolution und die Geschichte mußten den Gesetzen der Wissenschaften von der Materie folgen. Und die Religion ließ sich durch einen Vorgang gleicher Art erklären. Marx wollte den Ursprung der Religion auf eine grundlegende Entfremdung auf ökonomischer Ebene zurückführen. Seine sehr scharfsinnigen Kritiken über die Gesellschaft seiner Zeit gestatten jedoch keine Extrapolationen und keine gültigen Verallgemeinerungen für alle Zeiten und Räume. Doch hindert dies nicht daran, daß sie das Denkschema für viele gegenwärtige Formen des Atheismus liefern.

Die psychologischen Erklärungsversuche befriedigen uns ebensowenig, mag es sich um die Theorie des pathologischen Ursprunges der religiösen Gefühle handeln, wie

⁵ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912. Im Anschluß an eine sorgfältige Kritik von E. B. Tylor entwickelt der Soziologe das Kernstück seiner eigenen Theorie.

⁶ L. Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, Paris 1920; vgl. besonders das letzte Kapitel.

sie P. Janet vertritt, oder um ihre Reduzierung auf reine psychische oder physische Bedürfnisse, wie wir sie bei Leuba⁷ oder bei den Behavioristen finden, mag es sich um eine Erklärung als Sublimierung der Libido bei Freud und seinen Anhängern handeln⁸, oder schließlich um William James' Verständnis der religiösen Erfahrung. Viele Forscher haben diese Theorien zurückgewiesen — nicht allein wegen ihrer Eindimensionalität, sondern auch weil sie auf außerhalb der Religion selbst liegende Faktoren zurückgreifen. In allen Gebieten des menschlichen Lebens, vor allem aber im Bereich des religiösen Phänomens mit seiner, wie wir zeigen werden, auf keine fremden Faktoren rückführbaren Eigenständigkeit, ist der Psychologismus ebenso unannehmbar wie der Soziologismus⁹.

So gesehen respektiert die Psychologie Jungs den eigenständigen Charakter des religiösen Phänomens bedeutend mehr, vermeidet aber auch nicht die Extrapolationen von seinem außerhalb des Wesensbereichs der Religion liegenden partiellen Forschungsbereich aus¹⁰. Einigen Autoren ist es allerdings gelungen, diese ausgefahrenen Geleise zu verlassen. Wir denken zum Beispiel an die Arbeiten von G. Allport¹¹.

Am Ende des Überblickes ergibt sich ein gleichbleibendes Element: Jeder Positivismus, der mit einem Apriori belastet ist, bleibt zur Ergebnislosigkeit verurteilt. Die wissenschaftliche Reaktion darauf bestand darin, daß man begann, zunächst von der Ebene der empirisch feststellbaren Fakten her die ideologisch bestimmten Systeme zu zerstören. In diesem Zusammenhang gelang es um die Jahrhundertwende W. Schmidt¹² im Gefolge von Lang ein sehr umfangreiches Dokumentationsmaterial zusammenzustellen. Er beweist hinreichend, daß der Monotheismus selbst in den primitivsten Stämmen lebendig ist. Dadurch wird ein als selbstverständlich betrachtetes Postulat der früheren Systeme und ihrer rein theoretischen Erklärungen der Entstehung der Gottesidee und der religiösen Entwicklung der Menschheit wider-

⁷ J. H. Leuba, *The Psychological Origin and the Nature of Religion*, London 1909.

⁸ S. Freud, *Aufsätze zur Psychoanalyse: Gesammelte Werke*, London 1948; vgl. auch S. Freud, *Totem und Tabu: Gesammelte Werke*, London 1948.

⁹ Die einen reduzieren das religiöse Phänomen auf eine rein soziologische Tatsache, andere auf dieses oder jenes grundlegende psychische Bedürfnis; auf Bedürfnisse der Instinktebene (V. Mc. Dougall); auf die Bedürfnisse der Sicherheit, des Austausches, der „Anerkennung“ neuer und außergewöhnlicher Erfahrungen (W. Thomas); das Bedürfnis, den Abstand zwischen den Fragen des Menschen und dem Grad der Entwicklung der Wissenschaften auszufüllen (vgl. die Werke von P. Tillich und von M. Vinger). Freud interpretiert die Religion als eine Kindheitsneurose der Menschheit und eine illusorische Transposition des Vaterbildes. Alle diese Erklärungen rühren an die Infrastruktur, in der die religiöse Erfahrung Gestalt annehmen kann. Sie haben den Vorteil, daß sie uns helfen, diesen oder jenen Aspekt des religiösen Verhaltens in seiner Bedingtheit besser zu begreifen. Doch beruhen alle diese Analysen auf einer areligiösen Problemstellung. Die heutigen Humanwissenschaften haben ihre Grenzen dem religiösen Phänomen gegenüber entdeckt. Sie lehnen es ab, als streitende Partei aufzutreten wie Durkheim oder Renan. Sie sind bestrebt, weniger „vorschreiben“ als zu „beschreiben“.

¹⁰ C. G. Jung, *Psychologie und Religion*, Zürich 1940.

¹¹ G. W. Allport, *The Individual and his Religion: A psychological Interpretation*, London 1951.

¹² W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, 12 Bde., Münster 1912—1955.

legt. Seine Systematisierungsversuche der Kulturkreise werden im übrigen heute angefochten.

Neben dieser Wiener Schule kündigt sich eine neue Methode an, die sich mehr und mehr durchsetzt: die phänomenologische Betrachtung. Otto hat sie sich zu eigen gemacht und dabei den Weg für G. van der Leeuw bereitet, dessen Untersuchungen sich auf historischem Gebiet mit denen eines Eliade und auf soziologischem mit denen eines Wach treffen. Auf französischer Seite haben die Philosophen M. Blondel und H. Bergson einen ähnlichen Neuaufschwung bewirkt. In England und Amerika zeichnet sich zur selben Zeit bereits der „Funktionalismus“ ab, der bald darauf hervorragende Forscher hervorbringen sollte: R. Lowie, B. Malinowski, R. Thurnwald, Radcliffe-Brown und Ruth Benedict.

Worauf es ankam, war, den passendsten Ansatzpunkt zu finden, um in das weite Gebiet des religiösen Phänomens, wie es die Humanwissenschaften sehen, einzutreten. Nach einem langen Weg kommen wir zu der Feststellung Mircea Eliades¹³, der in dem Begriffspaar heilig-profan den gemeinsamen Zug aller Untersuchungen über das religiöse Phänomen erblickt.

2. Methodologische Fragen

Vom Heiligen aus wollen wir den Dialog zwischen Theologie und profanen Wissenschaften, zwischen den Anliegen der Konsekration und dem der Entsakralisierung aufnehmen. So lassen sich „Consecratio mundi“ und Entsakralisierung in aufschlußreicher Weise gegenüberstellen. Die heutige Welt selbst bietet das Feld, auf dem sich diese Auseinandersetzung abspielt, da sie eifersüchtig auf die Eigenständigkeit des Profanen bedacht ist und folgerichtig den religiösen Bereich isoliert. Welche Rolle soll die Religion spielen? Was ist überhaupt spezifisch religiös? Bietet die Zweiteilung heilig-profan nicht Schwierigkeiten und Steine des Anstoßes? Ist das Heilige dasselbe bei den Primitiven, bei den Juden und bei den Christen? Welchen Platz soll man ihm im katholischen Dogma geben? Stellen die Religionswissenschaften den Theologen nicht anregende und fruchtbare Fragen? Ehe wir auf dem Weg über die Theologie gleichsam zur Innenseite dieses religiösen Problems kommen, wollen wir versuchen, es von außen, vom „Phänomenalen“ her, zu sehen. Die Religion ist die Erfahrung des Heiligen¹⁴, erklärt lakonisch Wach, doch bleibt damit immer noch offen, was das Heilige tatsächlich ist und vor allem das sich deutlich als solches kundtuende Heilige im religiösen Sinne.

„Aufs Ganze gesehen, wissen wir nicht, ob irgendein Ding, ein Gegenstand, eine Geste, eine physiologische Funktion, ein Wesen oder ein Spiel existiert, das niemals und nirgendwo im Laufe der Menschheitsgeschichte zur Hierophanie gemacht worden ist¹⁵.“ Diese Feststellung veranlaßt uns, keine exklusiven Bereiche abzustecken und das Heilige, zumindest auf der Ebene der empirischen Wirklichkeit nicht mit

¹³ Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des religions*, Paris 1949; deutsch: *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg 1954. *The Sacred and the Profane*, New York 1961, siehe besonders die Einleitung.

¹⁴ J. Wach, *Sociologie de la religion*, französisch von M. Lefèvre, Paris 1955, 17.

¹⁵ M. Eliade, aaO., 34.

einer Trennwand zu umgeben. Es gibt nichts, das nicht irgendwann einmal hätte sakralisiert werden können. Dieser Umstand läßt uns nach einem deutlich sichtbaren Zeichen suchen, an dem man das wahrhaft Heilige erkennen kann. Irgendein beliebiger Stein oder Mensch kann nicht heilig werden, ohne daß zuvor eine Wahl auf ihn gefallen wäre oder er etwas anderes in sich und an sich zeigte, als er ursprünglich war. Dagegen kann eine als übermenschlich angesehene Vollkommenheit, Fremdheit, Ungewöhnlichkeit, irgend etwas, was über die vertraute Welt der gewohnten Zufälligkeiten hinausreicht, als Ausgangspunkt dienen. Man sucht „etwas anderes als den umgebenden Lebensraum, etwas, das von Dauer ist, etwas Absolutes“¹⁶. „Die Heiligkeit ist zunächst und vor allem real. Je mehr der Mensch religiös ist, desto realer ist er; damit reißt er sich aus der Irrealität eines jeder Bedeutung baren Werdens, daher die Neigung des Menschen, sein ganzes Leben zu weihen, zu konsekrieren“¹⁷.

Wie sollte man nicht jetzt schon die ganze Komplexität des Heiligen ahnen, das sich gar nicht in einen einzigen Begriff, eine einzige Idee einschließen läßt? Die von uns konsultierten Autoren heben jeweils den einen oder anderen Aspekt besonders hervor. Jean Cazeneuve hat, von unserem Standpunkt aus gesehen, die gültigste Synthese gegeben — doch erst nach Jahren des Forschens. Wir werden vor allem der phänomenologischen Schule folgen und ihre Erkenntnisse den soziologischen Untersuchungen über die gleiche Frage gegenüberstellen. Otto und van der Leeuw werden uns helfen, die vielgestaltigen und spezifisch religiösen Aspekte des Heiligen zu fassen im Gegensatz zu der unreligiösen Betrachtungsweise von Durkheim und Caillois. Dann werden wir, mit M. Scheler und B. Häring auf dem Weg über ein ganz besonderes Beobachtungsmaterial, das Gebet, unsere Forschungen noch weiter vorantreiben. Schließlich kehren wir dann zu der Position Cazeneuves zurück und versuchen, sie sowohl im religiösen Leben des Primitiven auf dem Weg über die Völkerkunde als auch beim in der Entwicklung besonders weit fortgeschrittenen Menschen — wir denken als Prototyp an Teilhard — zu verifizieren.

3. Rudolf Otto und seine Nachfolger

Rudolf Otto hat im Jahre 1917 sein seither klassisches Werk, *Das Heilige*, veröffentlicht. Innerhalb von zwölf Jahren hat es 18 Auflagen erlebt und ist in mehrere Sprachen übersetzt worden. Es hat maßgeblich dazu beigetragen, das religiöse Denken und Empfinden unter den evangelischen Christen neu zu wecken, denen die liberale Kritik im Tiefsten jeden religiösen Schwung zu nehmen drohte. Zur selben Zeit erweckte in Frankreich Bergson einen neuen „elan vital“ für das religiöse Denken, das durch den Scientismus des Jahrhundertanfangs schon fast erstickt war.

Die ersten Schritte der Religionssoziologie folgten dieser Spur. Blondel seinerseits bemühte sich dann, „von einer Philosophie der Immanenz zu einer Bestätigung der Transzendenz weiterzuschreiten“. Die Naturwissenschaften mit ihrer in sich geschlossenen Welt waren in den Bereich aller übrigen Wissenschaften eingedrungen.

¹⁶ M. Eliade, aaO. 35.

¹⁷ M. Eliade, aaO. 392.

In diesem Zusammenhang wurde der religiöse Antrieb auf ein „Jenseits“ hin eine Sache der Vergangenheit, die gerade noch bei Primitiven und bei rückständigen Mitgliedern der zivilisierten Welt zu beobachten war. Ottos Werk ist trotz der guten Absichten seines Autors von dieser Haltung mitgeprägt. Aber seine Forschung über die Transzendenz des „ganz Anderen“ sollte der religiösen Reflexion einen neuen Impuls geben¹⁸. Diese Autoren haben ihre Arbeit aus einem religiösen Herzen getan. Andere nicht. Wir sehen, wie zum Beispiel Durkheim das religiöse Phänomen seiner Substanz entleert.

Für Otto ist das Heilige eine Erfahrung, die sich auf nichts anderes zurückführen läßt: ein ursprüngliches und spezifisches Fühlen, das Verbindung sucht mit dem „ganz Anderen“, dem „Numinosen“ als ultraphänomenalem Pol. Schließt er, wie in seinen ersten Werken Lévy-Bruhl¹⁹, das Heilige in eine prälogische Welt ein? Handelt es sich beim Heiligen um eine ausschließlich aus nichtrationalen Elementen zusammengesetzte Kategorie? Die Antwort muß nuanciert ausfallen. Die Gefühle des religiösen Subjektes werden keineswegs als rein subjektive Zustände verstanden. „Wir meinen hier mit ‚Gefühl‘ nicht subjektive Zuständlichkeiten, sondern einen Akt der Vernunft selber, eine Weise des Erkennens durch den ‚Verstand‘, das heißt vom reflektiert-dialektischen Erkennen in der Form des Begriffes der Definition . . .“²⁰ Mehr als auf das religiöse Subjekt richtet Otto seine Aufmerksamkeit auf das religiöse Objekt. Und durch dieses führt er das Rationale in seinen Gedankengang ein — nicht als einen Fremdkörper, sondern weil der Mensch das Numinosum ebenso durch seine rationale Erkenntnisfähigkeit wie durch seine affektive Fähigkeit sucht²¹.

Dieser Gedanke steht im Zusammenhang einer Reaktion gegen Kant, der das Heilige auf das Moralische als einziges rein Einsichtiges zurückführte. Auf dem extrem entgegengesetzten Flügel steht Schleiermacher, der es ablehnt, aus dem Heiligen eine reine metaphysische Gegebenheit (Erkenntnis) oder eine ausschließlich moralische Wirklichkeit (Wille) zu machen, und statt dessen das Heilige mit dem Gefühl identifiziert (dessen spezifisches religiöses Objekt man bei ihm vergeblich sucht)²². Das ganze Verdienst von Otto und Scheler, die uns aus den ausgefahrenen Geleisen der Philosophie der Aufklärung, des Psychologismus oder des Soziologismus der Religion herausgeführt haben, ist kaum zu ermessen. Otto und Scheler haben mehr als jeder andere ihrer Zeitgenossen gezeigt, daß der religiöse Akt sich nur von seinem

¹⁸ Bei Otto läßt sich der Begriff des „ganz Anderen“ von nichts ableiten: weder vom Wesen Gottes noch dem Wesen des Menschen, ebensowenig aber auch von der allgemeinen Metaphysik oder Moral. Die Religion beginnt bei sich selbst, erklärt er wiederholt. Otto untersucht den religiösen Akt vom Inneren des Phänomens selbst her.

¹⁹ L. Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, Paris 1920; vgl. ders., *L'Âme primitive*, Paris 1927.

²⁰ R. Otto, *Das Gefühl des Überweltlichen*, München 1923, 327; vgl. auch ders., *Das Heilige*, München 1947 (Neuaufgabe). — Der Autor analysiert die nichtrationalen Faktoren in der Religion und ihre Beziehungen zum Rationalen.

²¹ Vgl. B. Häring, *Das Heilige und das Gute*, Krailling vor München 1950, 173 ff.

²² Vgl. F. D. Schleiermacher, *Reden über die Religion*, Göttingen 1926⁵. Vgl. auch M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik; neuer Versuch der Grundlegung des ethischen Personalismus*, Halle 1913—1916.

Objekt aus begreifen läßt, das ihm zuerst und zunächst seinen spezifischen Charakter und seine innere Wahrhaftigkeit verleiht.

In den Kapiteln IV und VII untersucht Otto die beiden Pole des Heiligen: die Abstoßung und die Anziehung — zwei Haltungen dem geheimnisvollen Numinosen gegenüber. Diese klassisch gewordene Unterscheidung erscheint uns jedoch nicht befriedigend, vor allem wenn es darum geht, den spezifischen Charakter der religiösen Haltung im Heiligen zu finden.

Gehen wir bis zu den lateinischen Wurzeln des Wortes, dann ist der Mensch oder die Sache „heilig“, die man nicht berühren kann, ohne zu beflecken oder befleckt zu werden, und das „Profane“ ist die Qualität der Personen und Dinge, mit denen der Umgang frei ist. Die Achtung wird als eine wesenhafte Vorbedingung für die Existenz und die Funktion des Heiligen betrachtet. So wird zum Beispiel dem sakrosankten Volkstribun in Rom die Unverletzlichkeit zugestanden. Es ist wie eine geheimnisvolle und transzendente Präsenz, die „das geheiligte Objekt heimsucht“. Die Ethnologen gebrauchen zur Bezeichnung dieser wirkenden Macht mit Vorliebe den aus dem Melanesischen stammenden Begriff „Mana“. Dieser beruht bei den Primitive auf einer physischen Konzeption, während das Heilige bei den Zivilisierten dahin tendiert, abstrakt, subjektiv, ethisch, ja selbst juristisch zu werden²³.

Durkheim verhärtet zu Unrecht die oben erwähnte Unterscheidung: „Die heilige Sache ist schlechthin die, welche der Profane nicht ungestraft berühren kann, denn die beiden Genera können sich einander nicht nähern und dabei ihr eigenes Wesen wahren (...), sie bilden die beiden denkbar radikalst unterschiedenen und einander entgegengesetzten Kategorien²⁴.“ Das Heilige selbst ist Träger wohlthätiger und verderblicher Kräfte, des Reinen wie des Unreinen. Beides ist gleichermaßen unberührbar und von allem übrigen getrennt. Doch der spezifische Charakter des Heiligen im religiösen Sinne liegt weder in einer Gegensätzlichkeit zum Profanen noch in der Zweiteilung: rein — unrein. Es muß nun gesucht werden, wie es sich auf der Ebene der durch die Riten zum Ausdruck gebrachten religiösen Haltungen manifestiert, an was oder an wen es verweist.

Wir haben bisher verschiedene Haltungen und Verhaltensweisen des Menschen einer geheimnisvollen Größe, dem sogenannten „Numinosum (oder Numinosen)“, gegenüber kennengelernt. In mehr oder weniger rationaler Weise wird der Mensch dessen gewahr, daß es jenseits von ihm und seiner Welt eine andere Welt gibt, die ihn ruft oder zurückweist, schreckt oder bezaubert: eine geistige Welt, die über seiner körperlichen liegt. Man hat Ottos Untersuchungen mit Kants Kategorien in Verbindung gebracht, die den rationalen Bereich vollkommen von derartigen Haltungen und Verhaltensweisen entleeren. Die oben zitierten Texte gestatten uns, dieses Urteil zu nuancieren. Überdies haben allzu viele von Ottos Interpretatoren ihre ganze Aufmerksamkeit auf die Ambivalenz des Heiligen gerichtet: seinen Charakter als zugleich „fascinans“ und „tremendum“ — dabei aber seinen Charakter als „Mysterium“ übersehen, der doch den auffallendsten Zug der religiösen Erfahrung bildet und ihren eigenständigen, unableitbaren Charakter bestätigt. Bei erneuter Betrachtung enthüllt sich das „ganz Andere“ unter seinen verschiedenen Aspekten als all-

²³ R. Caillois, *L'Homme et le sacré*, Paris 1962, 169.

²⁴ Durkheim, aaO., Paris 1937, 53—56.

mächtig, jenseitig, den Menschen präsent, unaussprechlich. Hier erblickt Otto den Ansatz für den Weg zum Monotheismus. Die religiöse Erfahrung ist zwar ganz eigener Art, steht aber nicht unverbunden und beziehungslos außerhalb der menschlichen Gesamtsituation. Das Heilige bestimmt vielmehr diese Situation als ganze, ohne daß es aus etwas früherem Außerreligiösem entstanden ist. Damit ist zugleich das Bild von der Zweigeteiltheit des religiösen Phänomens und die Theorie seiner außerreligiösen Entstehung ausgeschlossen. Doch Otto äußert sich nicht ausführlicher über die Realität „sui generis“, das „Numinose“, das „Mysterium“.

Mit größerer Sicherheit führt uns der Phänomenologe van der Leeuw zu dem authentisch religiösen Heiligen. Dieses weckt Gefühle des Hasses und der Furcht oder der Achtung und der Liebe; das Heilige nötigt den Menschen immer zu einer absoluten Verpflichtung. Der religiöse Sinn einer Sache ist der, nach dem kein weiterer oder tieferer Sinn mehr folgen kann²⁵.

In einer von M. Yinger zitierten Stelle äußert sich P. Tillich in dem gleichen Sinne: „(...) es ist das, was uns im Letzten betrifft... mit dessen Hilfe eine Gruppe von Menschen sich mit jenen letztendlichen Problemen des menschlichen Lebens auseinandersetzt²⁶.“

Dieser Standpunkt erscheint uns als allzu intellektuell und berücksichtigt nicht genügend, was an Spontaneität und Alltäglichkeit in der religiösen Haltung liegen kann, die nach dem Absoluten sucht.

„Das Absolute, das den Anziehungspol für die religiösen Haltungen und Verhaltensweisen bildet, entspricht natürlich auch dem Bedürfnis, letzte Bedeutungsgehalte zu begreifen. Die Religionssoziologen haben dies erkannt, doch haben sie vielleicht noch nicht immer bemerkt, daß das Absolute ebensogut dem Bedürfnis des Alltagslebens entspricht. Diesen Punkt hat besonders Max Weber betont, und Parsons ist darauf zurückgekommen. Das Heilige ist nicht dem Jenseits vorbehalten. Es beseelt das Alltagsverhalten des Gläubigen. Den Einbruch des Heiligen nur an den großen Wenden sehen, hieße sich über die bleibenden Motivationen der religiösen Verhaltensweisen täuschen. Diese Tatsachen ausklammern hieße bei den äußeren Rahmen der Haltungen stehenbleiben, nur die Kehrseite der Gewisheiten oder Überzeugungen sehen. Das Heilige ist hier ein spezifisches Element; übersieht oder vernachlässigt man es, so läuft man Gefahr, das religiöse Gefühl mit gewissen Formen des Dogmatismus (politisch, ideologisch) zu verwechseln; die ganz anderen Ordnungsebenen angehören. Wenn man das Vorhandensein der Grade des Heiligen erkennt — so hat A. Brien gezeigt —, so verbietet dies, irgendwelche Zwischenformen damit zu verwechseln. Diese methodologische Bemerkung erscheint uns außerordentlich wichtig²⁷.“

Obwohl es in diesem Zitat verschiedene Aspekte gibt, auf die man weiter eingehen müßte, beschränken wir uns auf die Unterscheidung zwischen der Absolutheit des

²⁵ C. van der Leeuw, *La Religion dans son Essence et ses Manifestations*, französisch von J. Marty, Paris 1948.

²⁶ M. Yinger, *Religion, Society and the Individual*, New York 1957, 9.

²⁷ H. Carrier, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Rom 1960, 256. Vgl. T. Parsons, *The Theoretical Development of the Sociology of Religion*, in *Journal of the History of Ideas*, 5, 1944 176—190. Vgl. auch A. Brien, *Valeur religieuse et équivoque du sens du sacré*, in *Recherches et débats*, 20, 1957, 111—130.

Heiligen und den übrigen Formen des Absoluten. Die hierin liegende Kritik trifft auch R. Caillois, wenn er das Heilige folgendermaßen definiert:

„Das Wesen, die Sache, die Idee, von der der Mensch sein ganzes Verhalten abhängig macht; die er weder zur Diskussion stellen noch verunglimpfen, noch verspotten läßt; die er um keinen Preis leugnen oder verraten würde. Für den Leidenschaftlichen ist das die Frau, die er liebt; für den Künstler oder Wissenschaftler das Werk, dem sein Bemühen gilt; für den Geizigen das Gold, das er zusammenschartt; für den Revolutionär die Revolution²⁸.“

Wir würden dem Autor gegenüber ungerecht sein, wollten wir aus seinem ganzen Werk nur diese Definition herausgreifen. Bevor wir wieder darauf zurückkommen in dem Kapitel über die Entsakralisierung, sei auf einige außerordentlich scharfsichtige Beobachtungen über die Entwicklung des Heiligen im modernen Bewußtsein hingewiesen. Das Heilige hat sich zunächst in spezielle Bereiche zersplittert. Man hat es fortschreitend aus Gruppen und Institutionen entfernt, genauso wie es die autonom gewordene Gesamtgesellschaft mit der Kirche gemacht hatte. Das Heilige hat sich individualisiert, ja „psychologisiert“, zu einer „reinen Bewußtseinshaltung“ ohne reale Bezogenheit auf objektive Kundgebungen durch einen Ritus, eine Zeremonie oder eine konkrete Geste. Natürlich erfordert dieser höchste Wert, von dem der Mensch sein ganzes Verhalten abhängig macht, sehr reale Verzichtleistungen im Alltagsleben. Aber er ist nichts, was jenseits der menschlichen Situation läge. Das ist jedoch ein wesentliches Element des echten Heiligen. Und das berücksichtigt der Autor nicht. Er kann daher den Begriff des Heiligen ohne weiteres auch auf die Welt der Nicht-Gläubigen ausdehnen. Hier können wir ihm nicht mehr folgen. Um so mehr, als er nicht den Fortschritt bemerkt hat, den das Christentum in dieser Verinnerlichung des Heiligen bewirkt hat, das von Jesus zunächst auf den Grund des Menschenherzens verlegt worden ist, durch das die ganze Schöpfung hindurchgehen muß, um dem Vater geweiht — „konsekriert“ — zu werden.

Was bei ihm fehlt, ist der extra-phänomenale Pol des transzendenten „Numinosen“. Doch dieser genügt nicht, um das Heilige im religiösen Sinne zu spezifizieren.

Trotz der genannten Fortschritte stellen wir fest, was an dem authentisch religiösen Heiligen immer noch an Mehrdeutigkeit und Unklarheit bleibt. Sollte man das Phänomen nicht schärfer umreißen, indem man es in einer allen Religionen gemeinsamen Verhaltensform beobachtet, nämlich dem Gebet? Hier finden wir alle Hauptkomponenten der sakralen Relation vereint.

4. Bernhard Häring: Das Heilige im Gebet

In seinem Buch *Das Heilige und das Gute*²⁹ untersucht B. Häring das Gebet nach der phänomenologischen Methode, die nach seiner Auffassung religiös gesehen die entsprechendste ist. Tatsächlich stellt diese Methode den Forscher mitten in die Religion hinein, der er angehört, und ermöglicht ihm, sie zu fragen, was sie von sich selbst aussagt. Doch ist diese Methode nur partiell und nicht ganz ungefährlich,

²⁸ R. Caillois, aaO., 171.

²⁹ B. Häring, *Das Heilige und das Gute*, Krailling 1950.

wenn man sie nicht durch den Beitrag der übrigen Humanwissenschaften und der Theologie ergänzt, unter sauberer Unterscheidung ihrer jeweiligen Besonderheiten. Nach unserer Meinung ist der Autor diesen Ausgangsbedingungen nicht treu geblieben. „Vor allem ist Grundvoraussetzung, daß der Religionsphänomenologe selbst ein Organ hat für das Religiöse³⁰.“ Sollen wir nun nach dem Psychologismus und dem Soziologismus in die Netze eines „Phänomenologismus“ geraten?

Schauen wir nach, wie der Autor das religiöse Phänomen schlechthin: das Gebet, behandelt! Zunächst sei darauf hingewiesen, daß B. Häring im Gefolge Schelers von der stillschweigenden Voraussetzung ausgeht; Religion beginne erst da, wo der persönliche Gott erkannt wird. Auf Grund unserer eigenen ethnologischen Studien können wir, wie übrigens die meisten Religionswissenschaftler, ein solches Postulat nicht akzeptieren. Das Gespräch zwischen dem Ich und dem Du im Gebet beruht auf einer personalistischen Auffassung, die den Primitiven fremd ist, mögen sie noch so religiös sein. Die Bedeutung der „Person“ ist in ihrer Welt unbekannt. In diesem Punkt sind sich die Ethnologen nahezu ausnahmslos einig.

Der Autor hat dagegen recht, wenn er es ablehnt, das Gebet auf Regungen des Schreckens oder der Faszination, die nichts spezifisch Religiöses an sich haben, zu reduzieren. In dieser Hinsicht ist auch Otto allzu häufig falsch interpretiert worden. Für ihn können der religiöse Akt, die sakrale Relation, nur von ihrem intentionalen Charakter und ihrem Objekt her begriffen werden. Dieses letztere besitzt eine entscheidende Bedeutung in der Analyse des Wissenschaftlers. Er präzisiert diese Regungen des Herzens: Liebe, Furcht, Danksagung, Darbringung, Opfer, Anbetung usw. ... Es geht hier darum, eine Beziehung zu dem herzustellen, was jenseits des Menschen liegt und zugleich ganz anders und dennoch den Menschen und der ihm vertrauten Welt präsent ist. Wenn das Gebet nicht vom Geist des Tabu oder der Magie in seinem Wesen entstellt ist, wird in ihm nicht allein Kommunikation, sondern auch Gemeinschaft gesucht.

Die Subjektivität des Gebetes im Sinne von B. Häring erscheint uns zugleich als ein besonderer Reichtum der jüdisch-christlichen oder vielmehr generell der monotheistischen Welt, aber auch als eine Verarmung, die, wie wir sehen werden, im Widerspruch zu den Offenbarungsquellen steht. Wir wollen hier keine Werturteile sprechen, sondern uns darauf beschränken, den der Beobachtung zugänglichen Gegensatz festzustellen, zwischen einem Gebet, das den Menschen und seine ganze Umgebung zu dem Jenseitigen in Beziehung bringt, und dem Gebet eines „Ich“, das die ganze übrige Welt ausklammert. Was sagt die jüdisch-christliche Tradition dazu? Wir werden es in den nächsten Kapiteln sehen.

Die Trennung des Menschen von der Welt, der er angehört, und dazu im Herzen des religiösen Phänomens, entspricht als Verhalten ganz den Rückständen des gnostischen Dualismus bzw. einer Philosophie, die den Wahrheitscharakter des echten religiösen Impulses, so wie er aus dem Religionsvergleich sichtbar wird, ablenkt.

Und noch ein Punkt ist hervorzuheben. Das wahrhaft religiöse Beten setzt nach B. Häring eine Offenbarung voraus. Was für eine Offenbarung? Die, welche man in der Bibel findet, oder die, als deren Träger sich andere Religionen erklären? Hören wir, was zu diesem Thema P. W. Schmidt sagt:

³⁰ Vgl. aaO., 22.

„Fassen wir zusammen, so sehen wir, wie überall, wo wir überhaupt eine Antwort auf unsere Frage nach der Herkunft dieser ältesten Religionen erlangen, nirgendwo die Rede davon ist, daß das betreffende Volk sich seine Religion selbst geschaffen habe, und noch viel weniger erhalten wir Antworten, die auf ein langsames Anwachsen und Höhersteigen dieser Religionen infolge Suchens und Forschens dieser Menschen schließen ließen. Die älteste Religion aber wird immer und überall, wo eine Antwort gegeben wird, auf das höchste Wesen selbst zurückgeführt, das entweder unmittelbar oder durch Beauftragung des Stammvaters die Glaubenslehre den Menschen mitteilt, die sittlichen Gebote aufgestellt und eingeschränkt, die Kultformen eingesetzt und ihre beständige Feier gefordert hat“³¹.

Diese Schlüsse auf eine „Uroffenbarung“ werden längst nicht allgemein anerkannt. Doch rühren wir hier im Verständnis des Heiligen deutlich an einem Aspekt religiöser Spezifität. Man kann keine menschlichen Werte, selbst wenn man sie verabsolutiert, als Religion im eigentlichen Sinne einsetzen. Ich denke — um nur einige Beispiele zu nennen — an die Kunst, die Wissenschaft oder ein System wie den Marxismus. Keinem religiösen Menschen wird es einfallen, zu diesen absolut gesetzten Werten zu beten, welche die menschliche Situation nicht transzendieren, obwohl sie in ihr drängen und wirken — die keine jenseitige Welt ausmachen, von der die Menschen — individuell oder kollektiv — sich abhängig fühlen. Das Gebet bietet daher eine Gewähr für die Authentizität. Es qualifiziert das ultraphänomenale Objekt³². Im Gebet macht das religiöse Bewußtsein in gesteigerter Form die Erfahrung des „Numinosum“³³. Dieses muß auf irgendeine Weise ein Gesprächspartner sein oder doch zumindest eine Wirklichkeit, die fähig ist, zum Menschen in Beziehung zu treten — selbst wenn es in manchen Religionen verschwommen und unpersönlich bleibt —, und etwas, wovon der Mensch sich abhängig weiß, zu dem er in Beziehung treten möchte. Wir müssen allerdings zugeben, daß uns keine Religion bekannt ist, die auf seiten dieses Jenseitigen wie auf seiten des Menschen jeden personalen Aspekt ausgeschlossen hätte. Von dieser Tatsache aus aber den Schluß ziehen, die Religion sei ihrem Wesen nach ein „hochpersonalistisches“ religiöses Bewußtsein, hieße das ganze Phänomen auf den Bereich der westlichen Kultur reduzieren. B. Häring erklärt: „Religion weiß sich ganz wesentlich auf Offenbarung Gottes gegründet, eben weil sie wesentlich dialogisch ist“³⁴. Während bei Otto das Numinose als Neutrum figuriert, identifiziert Häring das Objekt der Religion mit einem „heiligen Du“, das die Heiligkeit der Person ist³⁵. Wir werden sehen, daß er über den jüdisch-christlichen Raum und den Bereich seines eigenen religiösen Erbes nicht hinausgeht.

Nichtsdestoweniger hat der Autor das unbestreitbare Verdienst, wesentliche Aspekte des Heiligen und dessen Erfahrung, die sich im Gebet kundtun, sichtbar gemacht zu haben.

³¹ P. W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, VI, 2, Münster 1935, 479; zitiert von B. Häring, aaO., 34.

³² E. Pinard de la Boullaye, *L'Etude comparée des religions*, 3 Bde., Paris 1929, Bd. II, 36.

³³ C. G. Jung, aaO., 19.

³⁴ P. B. Häring, aaO., 41.

³⁵ Ders., aaO., 43.

Die wahrhaft religiöse heilige Handlung leitet sich weder aus der Einsicht noch aus dem Willen, noch aus der Affektivität allein ab, selbst wenn sie in einem gewissen Maße nicht darauf verzichten kann; sie kommt vor allem aus einem Glauben. Dieser geht weiter, über die oben genannten Kräfte hinaus. Er sucht eine Verbindung zwischen dem konkreten, innerhalb einer gegebenen Welt stehenden Menschen und einer anderen Welt herzustellen, von der er sich abhängig fühlt, wenngleich er erkennt, daß sie transzendent ist. Bei Häring gibt es einen religiösen Glauben nur dem persönlichen Gott gegenüber. Von diesem Postulat leitet er die Notwendigkeit einer Offenbarung ab, gestützt auf die ethnologischen Forschungen von P. Schmidt, um schließlich zur Annahme einer „Uroffenbarung“ zu gelangen. Dieser letztere hat sich hier einer Kategorie der christlichen Theologie bedient, die Verwirrung stiften kann. Ein Glaube, der auf einer alten Tradition aufbaut, rührt nicht notwendig von einer Offenbarung her³⁶. Im übrigen überschreitet die Theorie einer Uroffenbarung bei diesem Autor den Bereich der Ethnologie.

Schmidt und seine Schule haben — im Gefolge von A. Lang³⁷ — um die Jahrhundertwende einen großen Einfluß besessen. Es scheint, als vereinten sie viele Ethnologen dieser Zeit in der Annahme der allgemeinen Verbreitung eines Glaubens an einen großen Gott, von dem alles abhängt³⁸. Wir werden in unserem Kapitel über die Ethnologie und die Schöpfung auf dieses Problem zurückkommen. Für den Augenblick mag die Feststellung genügen, daß wir mit den „personalistischen Extrapolationen“ P. Härings, der diese Motive verwendet, nicht einverstanden sind. Das Phänomen des Heiligen ist nach Aussage dieses Autors eine persönliche Begegnung, ein *adsum* auf den persönlichen Anruf des heiligen Gottes³⁹. Das aber ist nach unserer Auffassung ein besonderer Zug der jüdisch-christlichen Offenbarung. Dieses Bewußtsein rührt von einem historischen Tätigwerden Gottes her, wie es in den Traditionen der Schrift und der Väter seinen Ausdruck findet. Es ist zustande gekommen durch das schöpferische Wort, ungeschuldet, ohne daß es unbedingt durch die natürliche Religion oder eine angenommene, äußerst hypothetische „Uroffenbarung“ bedingt sein müßte.

5. Kritik dieses phänomenologischen Vorgehens

Trotz der unbestreitbar vorhandenen positiven Beiträge dieser Religionsphänomenologen bemerkt man gleich eine Anzahl großer Lücken. Sagen sie nicht immer wieder, die Religion habe in sich selbst ihren Ausgangspunkt? Läuft man dadurch nicht Gefahr, aus ihr ein „In-sich“ zu machen, das sich wie ein isolierter Bazillus im Laboratorium analysieren läßt? Ihre Vorgänger haben versucht, die Religion aus außerreligiösen Kriterien zu erklären. Darauf erfolgte als Reaktion der Umschlag in das entgegengesetzte Extrem: die Religion, gesehen und gedacht von sich selbst

³⁶ P. Schebesta, *Le Sens religieux des primitifs*, Paris 1963, 91—96.

³⁷ A. Lang, *Myth, Ritual and Religion*, London 1901.

³⁸ J. H. Leuba, *A Psychological Study of Religion*, New York 1912, 103. Vgl. auch P. Schebesta, aaO., Kap. IV.

³⁹ Vgl. B. Häring, aaO., 57—58.

aus. Zweifellos wird das intentionale Objekt des religiösen Phänomens von innen her bedeutend besser erhellt, gleich den Fenstern einer Kirche. Doch blickt man einmal zurück auf die phänomenologischen Gegebenheiten, stellt man sie dem gegenüber, was wir auf der Ebene der unserer Beobachtung zugänglichen Tatsachen von den verschiedenen Religionen wissen, so können wir ebensowenig den Menschen von der Religion wie diese von ihrem transzendenten Objekt trennen. Die Phänomenologen suchen nach dem Sinn, der Intentionalität des Phänomens, insofern es von einem bestimmten Subjekt gelebt wird. Getreu ihrer Methode beziehen sie sich auf das Bewußtsein des Subjektes im Verhältnis zu dem religiösen Objekt. Bis dahin hatten die Humanwissenschaften in ihrem Vorgehen allzu sklavisch die Naturwissenschaften nachgeahmt, die sich auf rein objektive Gegebenheiten ohne Subjekt beziehen. Man erklärt das Ganze von den Teilen her, das Innere vom Äußeren her, die Zukunft aus der Vergangenheit. So betrachtet zum Beispiel Durkheim das soziale Faktum als ein reines Objekt⁴⁰. Die Phänomenologie hat die Humanwissenschaft gleichsam humanisiert. Doch den bisher betrachteten Autoren scheint dies auf religiöser Ebene nicht ganz gelungen zu sein. Liegt der Grund dafür vielleicht in der Transzendenz des Objektes der Religion? Oder liegt er in einer falschen Idee vom Heiligen? Otto verwahrt sich dagegen, „Heiliges im Reinzustand“ zu suchen als Teil der menschlichen Erfahrung. Er betrachtet das Heilige vielmehr als Eigenschaft, als Bestimmtheit des gesamten Menschenlebens. Im übrigen aber hat er die auf nichts anderes rückführbare Eigenständigkeit der religiösen Erfahrung so sehr betont, daß er sie aus ihrem menschlichen, historischen und gesellschaftlich-kulturellen Zusammenhang herausgerissen hat. Ganz ähnlich hat Häring diesen Zusammenhang aus den Augen verloren, theologische Elemente hineingebracht und die Methoden verwechselt.

Um den Realismus seines Denkens zu kontrollieren, muß man ständig auf den ersten Erkenntnissschritt des Geistes zurückgehen, nämlich auf das, was Aristoteles Apprehension nennt.

Eine positive Wissenschaft wie die Geschichte gestattet durchaus eine Kontrolle der Anwendbarkeit und Authentizität der spekulativen Theorien und Verallgemeinerungen hinsichtlich des menschlichen Verhaltens, sei es im religiösen Bereich oder anderswo.

Man wollte das religiöse Phänomen zu fassen bekommen, ohne den Weg über

⁴⁰ Man vergleiche die phänomenologische Methode mit den Erklärungen Durkheims: „Die allgemein angewandte Erklärungsmethode ist psychologischen Charakters. Diese Methode erkennt das Wesen des sozialen Geschehens, das sich von seiner Definition her unmöglich auf rein psychische Fakten reduzieren läßt. Die sozialen Fakten lassen sich nur aus sozialen Fakten erklären. Wie kommt dies, wo doch die Gesellschaft aus keinem anderen Material besteht als aus individuellen Bewußtseinseinheiten? Es ist das Gewicht der Tatsache des Zusammenschlusses, wodurch ein neues Wesen, eine neue Ordnung von Realitäten entsteht. Dadurch wird die Lösung des Zusammenhanges zwischen Soziologie und Psychologie notwendig, ähnlich der zwischen der Biologie auf der einen und der Physik und Chemie auf der anderen Seite“ (S. 147). Der Autor führt einseitig die Bewußtseinszustände auf transformierte soziale Phänomene zurück. Dieses Prinzip wendet er auch auf dem Gebiet der Religion an. Haben die Phänomenologen den Wahrheitsanteil dieser Problemstellung berücksichtigt? — E. Durkheim, *Les Règles de la Méthode sociologique*, Paris 1960¹⁴, Kap. V.

fertige Kategorien und Rahmenideen, auf die man Bezug nehmen konnte, einzuschlagen, um unmittelbar auf die Erlebnisgehalte des Bewußtseins zuzugehen, wo das Dilemma Subjekt-Objekt überwunden ist; eine recht gute Methode, vorausgesetzt, sie wird nicht als einzig und monolithisch betrachtet. Es stimmt, daß die religiöse Intentionalität sich nur in einem Bewußtsein ausdrücken kann, das in lebendiger Verbundenheit mit allem übrigen steht. Außerdem befindet man sich ständig in der Gefahr, in subjektiver Weise zu interpretieren; wenn man eine aufmerksame Beobachtung der äußeren Kundgebungen vernachlässigt. Es muß eine dialektische Bewegung zwischen Außenrichtung und Innenrichtung zustande kommen, und das erfordert ein Zusammenwirken der verschiedenen Wissenschaften vom Menschen.

6. Jean Cazeneuve: Das Heilige und seine drei Hauptformen

Die Notwendigkeit dieser vieldimensionalen Betrachtungsweise und die angemessenste Synthese der verschiedenen Untersuchungen über das Heilige haben wir bei Jean Cazeneuve entdeckt. Andererseits betont der Autor den soziologischen Gesichtspunkt und hält sich allzusehr an Durkheimsche Kategorien. Doch seine ständige Nachbarschaft zu den übrigen Wissenschaften führt zu Schlußfolgerungen, die festzuhalten sich lohnt.

Das Objekt der religiösen Haltung: das extra-phänomenale Objekt, das transzendente „Numinose“, das von den früheren Autoren so eingehend untersucht worden ist, reicht nicht aus, um das Heilige im religiösen Sinne in seiner Eigenart zu bestimmen. Hier hat Cazeneuve angesetzt und ist den gleichen Weg weitergegangen: den Weg über die im Bewußtsein gelebten und in heiligen Gesten und Handlungen zum Ausdruck gebrachten religiösen Haltungen. Er verlegt seine sehr scharfsinnige Analyse der Riten in verschiedene Gesellschaftstypen und fügt damit jene so sehr vernachlässigte und doch in den Augen des schlichten Beobachters der verschiedenen Religionen so bedeutsame soziale Dimension hinzu.

Der Autor geht von den Gegebenheiten der Religionsgeschichte und der Religionsethnographie aus. Er interpretiert sie zunächst vom allgemeinverständlichen Sinn her, um dann anschließend die eine oder andere Wissenschaft zu befragen, die ihm zur Klärung eines einzelnen Sachverhaltes fähig erscheint. Typisch ist die folgende Überlegung zu Anfang des Werkes: „Was am besten den Menschen vom Tier scheidet... ist das Bewußtsein, mit dem er begabt ist. Während das Verhalten des Tieres zum großen Teil vom Instinkt bestimmt ist, das heißt von der jeweiligen Art gemeinsamer Regeln, muß der Mensch zumeist seine Regeln selbst suchen⁴¹.“ Auf dem Weg über die Riten verknüpft der Autor diese allgemeinen Gegebenheiten der menschlichen Verfaßtheit mit dem Heiligen. Der Mensch ist nicht in der Lage, sich in ein lückenlos dichtes Netz von Regelmäßigkeit einzuschließen. Sein Wesen und die Welt, in der er lebt, entziehen sich — tatsächlich oder scheinbar — den Regeln, und das weckt seine Angst. Unfaßbare Kräfte scheinen sein Gleichgewicht zu bedrohen. Hier berührt Cazeneuve sich stark mit verschiedenen Arbeiten der

⁴¹ J. Cazeneuve, *Les Rites et la Condition humaine*, Paris 1958, 5.

modernen Psychologie, welche die Angst als einen der Wesenszüge des Menschen betrachten. Zweifellos wäre der Mensch von diesen mit seiner Freiheit und den Schwächen seiner Instinkte zusammenhängenden Angsten frei, wenn er sich in eine von einem System von Regeln absolut determinierte Welt einschließen könnte.

„Er würde dabei seine Persönlichkeit verlieren und sie in einem sozialen Konformismus aufgehen lassen. Andererseits wäre er sicher vor jeder Ungewißheit und Unsicherheit, und seine Existenz wäre von dem sozialen Ideal der menschlichen Verfaßtheit beherrscht, gleich wie zweifellos die Existenz der Ameise von ihrer Zugehörigkeit zur Art der Ameisen beherrscht ist.“⁴²

Für Jean Cazeneuve erscheint die Annahme durchaus begründet, das Ritual diene speziell dem Zweck, die Beziehungen zwischen dem, was von der menschlichen Verfaßtheit sozial definiert ist, und dem, was sich der Definierung entzieht, festzulegen. Damit läge im Ritual die Antwort auf das von mehreren Humanwissenschaften aufgeworfene Problem. Schon Bergson hat darauf aufmerksam gemacht, daß beim Menschen Störungen des seelischen Gleichgewichtes von der Unzulänglichkeit seiner Instinkte herrühren. In diesem Zusammenhang spricht Bergson in seinen *Zwei Quellen der Moral und der Religion* von der Gestaltungsfunktion (*fonction fabulatrice*)⁴³.

Die Psychoanalyse sieht darin die Quelle endo-psychischer Konflikte. So schreibt Freud, im Unbewußten möchten die rituell-tabuistischen Verbote Unterworfenen nichts lieber als diese Verbote übertreten, doch fürchteten sie sich auf der anderen Seite, dies zu tun. Diese Ambivalenz des Gefühles, die nach seiner Auffassung Wurzel des tabuistischen wie eines bestimmten zwangsneurotischen Verhaltens ist, tritt in enger Verbindung mit einem Angstzustand auf; dabei sei diese Angst das Umwandlungsprodukt verdrängter libidinöser Wünsche. Man sieht also, schließt Freud seinen Gedankengang, worin die Funktion des Tabu besteht: Es soll ein soziales Verbot für gewisse verdrängte Wünsche schaffen⁴⁴.

Ob man sie als Ersatz für den mangelnden Instinkt oder als neurotischen Vorgang oder als Sakralisierung der sozialen Gegebenheit (Durkheim) betrachtet: Man kann immer Riten finden, die nicht in die eine oder andere dieser eindimensionalen Erklärungen hineinpassen. Aber liegt nicht all diesem Suchen eine problematische Wirklichkeit zugrunde? Der Mensch an der Grenze zwischen beiden Welten, der sich bewußt wird, daß es etwas gibt, das jenseits von ihm liegt, und sich dadurch veranlaßt sieht, verschiedene Haltungen einzunehmen . . . , sich zu schützen, zu fliehen, dieses Jenseits für seine Zwecke einzuspannen, sich zu unterwerfen, eine Gemeinschaft mit ihm zu suchen usw. . . . Angesichts dieser fundamentalen Angst scheint der Mensch außerhalb des Offenbarungsraumes drei Hauptlösungen gesucht zu haben:

1. sich eine durch Regeln bestimmte menschliche Situation in einer festen Welt zu schaffen;
2. sich in die Hand des Jenseitigen zu geben, das als das Unbedingte, die Quelle wahrer Kraft und Macht gesehen wird;

⁴² AaO., 39—42.

⁴³ H. Bergson, *Les deux Sources de la morale et de la religion*, Paris 1939, 111—114.

⁴⁴ Vgl. S. Freud, *Totem und Tabu*, 50, 55, 99.

3. die Regeln zu dieser unbedingten Macht in Beziehung zu setzen, die ein außermenschlicher Archetyp einer menschlichen Situation ohne Angst wäre.

Nun enthüllt aber die erste der drei Lösungen Risse in ihrem Sicherheitssystem. Die Regel nimmt teil an der Kontingenz des konkreten menschlichen Daseins. Man kann sie übertreten oder sie achten. Häufig tritt eine Regelwidrigkeit oder ein unerwartetes Ereignis ein, stellt alles in Frage, und das Gleichgewicht ist dahin . . . , außerdem wartet am Ende des Weges der Tod. Alle diese Begrenzungen begünstigen den Begriff eines Unbekannten, Unableitbaren, einer Wirklichkeit, die etwas anderes ist. Während die erste Lösung dieses Numinose als eine Unreinheit ausklammert, ist die zweite bestrebt, es als ein magisches Machtprinzip zu verwenden, und die dritte weist uns auf das Heilige im wahrhaft religiösen Sinne hin.

„Wenn man so, einen nach dem anderen, die symbolischen Akte untersucht, die sich auf die Unreinheit, die magische Gewalt und das religiöse Heilige beziehen, darf man hoffen, am Ende zu erkennen, wie die Riten die menschliche Situation schützen, aufheben oder ‚konsekrieren‘⁴⁵.“ „So möchten wir vorschlagen, wobei wir weiterhin das Problem durch die Anregungen der Psychologie, der Psychoanalyse und der Soziologie zu erhellen suchen, nachzuforschen, wie der Ritus dem Menschen gestattet, in symbolischer Weise seinen Platz zwischen den beiden Polen zu finden.“⁴⁶

Cazeneuve handelt zunächst von der sakralen Haltung im Sinne des Tabu. Dem im Bewußtsein des Menschen wahrgenommenen Jenseits gegenüber sind verschiedene Reaktionsweisen beobachtet worden. Eine erste Kategorie konzentriert sich auf Verbote, welche die menschliche Ordnung gegen das geheimnisvolle Numinose verteidigen.

„Die spontanste Form der Verteidigung gegen das, was beunruhigt, ist aller Wahrscheinlichkeit nach die Bewegung, die darin besteht, sich davon zu entfernen oder gar zu fliehen (. . .). Das Numinose ist dann definiert als das Prinzip, das sich dem Ideal einer durch Regeln bestimmten menschlichen Situation entgegenstellt, das heißt als das Unbedingte.“⁴⁷

„Eine erste Gruppe von Riten dient dem Ziel, jede Berührung mit dem zu vermeiden, was unrein ist. Es sind dies einfache Riten, deren Typus das Tabu ist und die in ihrer Art rein negativ bleiben. Die Riten der zweiten Gruppe haben das Ziel, die Berührungen mit dem Unreinen zu neutralisieren, da die menschliche Existenz eine gewisse Verunreinigung unvermeidlich macht. Der Typus und das allgemeine Prinzip dieser Riten ist daher die Reinigung . . . Schließlich lassen sich zu einer dritten Gruppe die Riten zusammenfassen, die sich auf die Unreinheit beziehen, die aus dem Werden entstehen . . . Es ist einer der wesentlichen Charakterzüge dieser Lebensregeln, daß sie immer von der Zeit überströmt werden.“⁴⁸

Bei all diesen Arten von Verbotten sind die Symbole des Numinosen stets Personen, Dinge und Ereignisse, die außerhalb des Systems der Regeln stehen oder doch zu stehen scheinen und die Stabilität einer in ihrem natürlichen und sozia-

⁴⁵ J. Cazeneuve, aaO., 11.

⁴⁶ Ders., aaO., 33.

⁴⁷ Ders., aaO., 37.

⁴⁸ Ders., aaO., 39.

len Rahmen wohl gegründeten und einsichtig geordneten menschlichen Situation bedrohen.

Die Magie dagegen gebraucht und manipuliert das Numinose durch Vermittlung der Riten und Symbole. Sie sucht den Menschen in einer Welt, die sich der Regel entzieht, einen Platz zu geben. Es sind bisweilen die gleichen Symbole, die als Objekt der Abstoßung oder des Verlangens dienen, zurückgewiesen durch das Tabu, in Anspruch genommen durch die Magie. Zwischen diesen beiden einander widersprechenden Verhaltensweisen ist keine Aussöhnung möglich, solange der Widerstreit auf der Ebene der spontanen Reaktionen stattfindet, das heißt auf der Ebene des „Regelinstinktes“ und des „Verlangens nach Ordnungswidrigkeit“. Die nur durch Regeln bestimmte menschliche Situation kann dem Menschen nur ein Gefühl der Schwäche und der Verlassenheit geben, während die Magie der menschlichen Ordnung ihre gesamte Festigkeit und ihren ganzen inneren Bestand nimmt. Wenn eine Synthese möglich ist, erklärt Cazeneuve, kann sie nur in einem Teilnahmeverhältnis zwischen der menschlichen Situation und der außermenschlichen Welt bestehen. Dabei handelt es sich nicht um eine Synthese, die rein begrifflich rational bleibt wie die Platos, denn eine solche reicht niemals an die fundamentale menschliche Angst heran. Und der Autor zeigt, wie die Freudsche Sublimierung ihren Sinn innerhalb der Riten und Symbole finden kann, um schließlich in die sowohl vom Tabu wie von der Magie klar unterschiedene religiöse Haltung zu münden. Die Religion enthüllt beim Menschen das Bedürfnis nach einem Über-sich-Hinausschreiten, nach einer Gemeinschaft mit dem Jenseitigen, das er tastend sucht. „Ihr Ziel ist, den Menschen über sich selbst hinauszuhoben“.⁴⁹ Diese Feststellung Durkheims ist von den früheren Autoren, namentlich von Phänomenologen, verworfen worden, die in aller Klarheit die Transzendenz dieses Numinosen, von dem der religiöse Mensch sich abhängig weiß und fühlt, dargetan haben. Doch der Punkt, an dem wir uns nicht einverstanden erklären können, sind die funktionalistischen Theorien Freuds, Malinowskis und Bergsons, welche das religiöse Phänomen auf Libido-Konflikte bzw. Ersatzfunktionen des Verstandes für die unzulängliche Entwicklung des menschlichen Instinkts oder schließlich auf die Gestaltungsfunktion des Mythos angesichts des gleichen Angstgefühls reduzieren⁵⁰.

Ebenso wenig können wir im übrigen die Auffassung anerkennen, die in der Religion eine „Hypostase der Gesellschaft“ erblickt, wie es Durkheim vertritt. Psychologismus wie Soziologismus werden von der Mehrzahl der heutigen Fachleute abgelehnt. Derartige partielle Erklärungen führen notgedrungen dazu, daß wir die Komplexität des Heiligen im religiösen Sinne aus dem Blick verlieren.

Hier stoßen wir auf eine grundlegende Stelle aus Cazeneuves Werk, die sich mit den Ergebnissen zahlreicher Spezialisten der verschiedenen Religionswissenschaften trifft, wie wir gleich sehen werden. Nie zuvor sind Wesen und Formen des Heiligen derart scharf und klar untersucht worden. Zunächst aber vergegenwärtigen

⁴⁹ E. Durkheim, aaO., 592.

⁵⁰ Im Gegensatz zu den beiden anderen kann bei Bergson nicht von einer „totalen Reduktion“ der Religion auf einen außerhalb von ihr liegenden Faktor die Rede sein: Für ihn ist das transzendente Objekt eine existente und spezifische Wirklichkeit. Das gleiche gilt ebenso für W. James und Em. Boutroux.

wir uns noch einmal den bereits zitierten Text von Durkheim, der gleich vielen anderen das Heilige auf das *tremendum* zurückführt:

„Die heilige Sache ist vornehmlich die, welche der Profane nicht ungestraft berühren darf und kann.“

Cazeneuve erwidert ihm ganz richtig: „Wir denken nicht daran zu leugnen, daß das Heilige von dem Profanen durch gewisse Verbote getrennt ist und daß andererseits Profanes bisweilen durch gewisse Konsekrationsriten zur Würde von etwas Heiligem erhoben wird . . . Was wir jedoch bestreiten, ist, daß sich die ‚Konsekration‘ und vor allem die ‚Kommunion‘ erklären lassen, wenn man das Heilige durch die Verbotsauflage definiert hat, die es vom Profanen isoliert. Das Heilige muß so beschaffen sein, daß es sich vom Profanen unterscheidet, zugleich aber dieses zur Konsekration aufruft“⁵¹.

Wir werden noch mehrfach darauf zurückkommen. Halten wir zunächst nur den synthetischen Aspekt des Heiligen im religiösen Sinne fest. Bisher haben wir gesucht, den Standort des Menschen von seiner eigenen Situation und Verfaßtheit sowie von dem über ihn Hinausreichenden her zu bestimmen. Die Reinheits- und Reinigungsriten isolieren den Menschen vom Numinosen, die magischen Riten entfremden ihn seiner menschlichen Situation. Die wahrhaft religiösen Riten bewirken zugleich eine Trennung und eine Verbindung zwischen der menschlichen Situation und Bedingtheit und dem unbedingten Numinosen. So läßt sich bereits jene Dialektik von Transzendenz und Partizipation ahnen. Die negativen Riten (zum Beispiel die Berührungsverbote im Totemismus) bestätigen die Transzendenz des Heiligen, um eine Sakralisierung der menschlichen Situation und Verfaßtheit vorzubereiten, die beiden Polen gestattet, ihren Bestand zu wahren. Die von der Ethnologie studierten Initiationszeremonien liefern uns ein eindrucksvolles Beispiel dafür. Bei ihnen haben wir den typischsten Konsekrationsritus, da in ihnen der Mensch selbst zum Heiligen in Beziehung gesetzt wird. Dabei wirkt dieser Ritus nicht mechanisch, sondern erfordert einen willentlich gesetzten Akt. Die gebräuchlichsten Wege des Suchens nach Gemeinschaft sind Gebet und Opfer. Heiler betrachtet das Gebet als zentrales Phänomen der Religion, das älter ist als das Opfer, da dieses ursprünglich vollkommen im Dienste des Gebetes steht⁵².

Im Gegensatz zur magischen Beschwörung sucht es Verbindung im Sinne einer Unterwerfung, einer Gemeinschaft, eines Sich-abhängig-Machens.

Desgleichen bejaht der Mensch durch das Opfer vor allem einmal die Existenz einer höheren, transzendenten Wirklichkeit. C. G. Jung sieht in dem Opfer einen Akt des Verzichtes auf die „Animalität“. Diese ist ein reines Vorhandensein, eine Existenz ohne jede Idee vom Jenseits. Man opfert ein Tier (*animal*), um dadurch anzuerkennen, daß die menschliche Situation und Verfaßtheit selbst nicht genügt und sich nicht in das reine Vorhandensein einschließt, das als solches die Animalität darstellt⁵³. Die Bezugnahme auf die Animalität erscheint uns anfechtbar, doch die Bestätigung des Ungenügens der menschlichen Situation und Verfaßtheit und das Streben nach Partizipation am Numinosen, das zugleich als transzendent

⁵¹ J. Cazeneuve, aaO., 260.

⁵² Vgl. F. Heiler, *Das Gebet*, München 1923.

⁵³ Vgl. C. G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, Zürich 1952⁴.

und immanent erahnt wird, erscheinen uns bedeutend richtiger. Durch das Opfer verzichtet der Mensch auf irgend etwas, um sich eines „unsicheren Wesens“ zu versichern, und er hofft als Gegenleistung in den Genuß einer „Partizipation mit der Macht zu gelangen, deren Überlegenheit und Notwendigkeit er erkennt“.

Cazeneuve stellt sich im Anschluß an seine vor allem ethnologischen Studien die Frage, ob wirklich jede höher entwickelte Religion nur eine weitere Entfaltung der primitiven Synthese ist⁵⁴.

„Nichts gestattet uns, diese Frage bejahend oder verneinend zu beantworten. Wir wollten nur zeigen, daß die religiösen Riten der Primitiven sich aus dem Bedürfnis der Menschen erklären, eine Synthese herzustellen zwischen ihrem Verlangen, innerhalb der Grenzen einer genau umrissenen menschlichen Situation zu leben, und einer Tendenz, die Macht und das wahre Sein zu ergreifen, das jenseits der Grenze liegt. Ob dieses Bedürfnis seine Befriedigung allein in dem Fortschritt der kulturellen Entwicklung gefunden hat oder ob es auf eine Offenbarung warten mußte, ist ein Problem, welches das Studium der primitiven Riten keineswegs zu lösen gestattet.“

Diese ausführliche Auseinandersetzung der Ethnologie mit den primitiven Ritualen war keineswegs vergebens, da sie uns gestattet hat, das Heilige im religiösen Sinne zu umreißen und die erforderlichen Vorbereitungen zu treffen für die Gegenüberstellung von „consecratio mundi und Entsakralisierung“. Wir gelangen dabei zu außerordentlich wichtigen Schlußfolgerungen. Im Grunde seines Wesens spürt der „religiöse“ Mensch (und wir möchten hinzufügen: der am höchsten entwickelte), daß er aus allen Begriffen, moralischen Regeln und Systemen herausfällt und in seinem Verhältnis zu einer anderen Welt ein Mysterium ist⁵⁵. Seine Haltung ist dann authentisch religiös, wenn er weder zu fliehen noch zu manipulieren sucht, sondern danach strebt, sich zu dem Jenseits in ein Verhältnis der Unterwerfung und der Gemeinschaft zu stellen.

Das Heilige im religiösen Sinne bezieht sich auf das „Transzendente und gestattet eine Partizipation, nicht dagegen eine Manipulation. Es kann den Menschen auch in der Welt der Regel belassen, für die es die Grundlage bildet...“ „Die Transzendenz weckt das Heimweh nach der Immanenz...“

„So öffnen sich für den religiösen Fortschritt zwei Wege. Der eine ist der der Sittlichkeit, der die Gläubigen verpflichtet, eine dem göttlichen Archetyp näherliegende, neue menschliche Ordnung zu schaffen. Der andere ist der der Mystik, der sie dazu führt, eine Einung mit dem Göttlichen zu suchen⁵⁶.“

Das sind also die ersten Schlußfolgerungen, die sich ergeben. Das religiöse Heilige löst also den Menschen nicht auf, sondern läßt ihm seine ganze menschliche Wirklichkeit und seine eigene Verantwortung. Es bringt ihn in Verbindung mit Jemandem oder Etwas, von dem der Mensch sich individuell und kollektiv abhängig fühlt. Die beiden Pole des Heiligen und ihr jeweils spezifischer Charakter bleiben gewahrt, obwohl sie miteinander verbunden sind. Es ist die Eigentümlichkeit des

⁵⁴ J. Cazeneuve, aaO., 442—443.

⁵⁵ Bei Otto ist dies mehr oder weniger klar. Religion gäbe es nach seiner Auffassung da, wo die Seele als etwas Einleuchtendes gesehen wird.

⁵⁶ J. Cazeneuve, aaO., 440.

Heiligen, daß es dieses Verhältnis schafft. Das Heilige ist kein Sein in sich wie das Profane, sondern eine Relation. Würde es innerhalb der Überlegungen zu diesem Thema vom christlichen Standpunkt aus zu der gleichen Verwirrung gekommen sein?

7. Eine gemeinsame Größe bei G. van der Leeuw, J. Wach und Mircea Eliade

Vergleichen wir diese Ergebnisse der Untersuchungen Cazeneuves mit denen dreier anderer Fachleute auf dem Gebiet der Religionswissenschaften.

J. Wach, Soziologe und Religionshistoriker, schrieb am Ende seines Lebens in einem Werk, das gleichsam das Endergebnis seiner Forschungen darstellte, ein letztes Kapitel, in dem er versuchte, die religiöse Erfahrung, soweit sie sich beobachten läßt, zu umreißen. Dabei stellte er folgende vier Kriterien für die spezifisch religiöse Haltung auf:

„1. Sie ist eine Antwort des Menschen auf die letzte Wirklichkeit aller Dinge, die er als souveränes und transzendentes Wesen versteht, das jedoch fähig ist, zu ihm in Beziehung zu treten.

2. Die Annäherung an dieses Wesen erfordert vom Menschen eine totale Antwort, in die sein ganzes Wesen: Geist, Leib, Gefühle usw., einbezogen ist.

3. Die Intensität und Fülle der Erfahrung, die daraus erwächst, ergreift nicht allein den ganzen Menschen, sondern erscheint ihm auch qualitativ als von unvergleichlicher Bedeutung.

4. Diese Erfahrung kann den Menschen unmöglich so belassen, wie sie ihn vorgefunden hat. Sie ist eine wesenhaft schöpferische Erfahrung, die dahin tendiert, ihn von Grund auf umzuformen⁵⁷.“

G. van der Leeuw als Phänomenologe beschreibt diese Erfahrung einer totalen Abhängigkeit durch die dem Menschen eigene Dynamik hindurch auf andere Weise und findet darin außerdem ein Heilsbedürfnis, das im weiteren nicht aus den Augen gelassen werden darf:

„Der *homo religiosus* begibt sich auf den Weg zur Allmacht, zum Allverständnis, zum letzten Sinn. Er möchte das Leben verstehen (...). Daher sucht er stets neue Überlegenheiten, bis er endlich an der Grenze steht und sieht, daß er die letzte Überlegenheit nie erreichen wird, sondern daß sie ihn erreicht in einer ihm unverständlichen, geheimnisvollen Weise (...). Die Grenze der menschlichen Mächtigkeit und der Anfang der göttlichen zusammen bilden das in der Religion aller Zeiten gesuchte und gefundene Ziel, nämlich das Heil⁵⁸.“

Mircea Eliade schließlich als Religionshistoriker behandelt die religiöse Haltung,

⁵⁷ J. Wach, *The Comparative Study of Religions*, New York 1961; diese Schlußfolgerungen sind zitiert in L. Bouyer, *Le Rite et l'homme*, Paris 1962, 49.

⁵⁸ G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956, 604. W. Clark sieht die Religion als „die innere Erfahrung des Individuums, wenn es sich des Jenseits bewußt wird, namentlich wenn dieses durch die Auswirkung dieser Erfahrung auf sein Verhalten evident geworden ist, wenn das Individuum sich aktiv bemüht, sein Leben mit dem Jenseits zu harmonisieren“. W. Clark, *The Psychology of Religion*, New York 1958, 22.

indem er ihr im Gesamtverhalten des Menschen in der Welt ihren Platz gibt. Er sucht die verschiedenen Darstellungen (Hierophanien), die in den verschiedenen Religionen konstant zu sein scheinen, auf einen Nenner zu bringen.

Der Himmel kennzeichnet das Göttliche als transzendent und beherrschend, dabei aber dem ganzen Leben der Menschen präsent. Die Sonne bezeichnet die unversiegbare und ewige Quelle allen Lebens, der Mond das Werden, das Wasser die Schöpfung, die Erde die Fortpflanzung als mütterliches Prinzip usw. . . .

Beim Suchen nach der grundlegendsten Gegebenheit stößt er auf das Schöpfermotiv, mit dem er die Heilsdimension verbindet.

Diese vier Autoren haben die Forschung auf zwei Punkte ausgerichtet: Sinn für das Heilige, Sinn für die Schöpfung. Handelt es sich beim religiösen Bewußtsein des Menschen um einen Widerhall davon? Gibt es etwas anderes, noch Grundlegenderes, auf das sich die Relation des Sakralen stützen könnte?

Versuchen wir, unsere eigenen Untersuchungen näher zu umreißen, um diesen von den Humanwissenschaften zutage geförderten Zusammenhang näher zu prüfen. Gibt es etwas, dem dieser religiöse Sinn der Schöpfung beim Primitiven und beim zivilisierten Menschen entspricht?

8. Die heilige Bedeutung der Schöpfung bei den „Heiden“

Zum Abschluß unserer Nachforschungen bei den Ethnologen haben wir gewisse Konstanten entdeckt, die sich mit unseren Arbeitshypothesen berühren. Die Bedeutung des Heiligen, die spezifisch religiöse Haltung, die Weihe (Konsekration) des Menschen und — durch ihn — der Welt an Gott — erschienen uns als Widerhall dieser ontologischen Relation der Schöpfung im menschlichen Bewußtsein.

Nur wenige Primitive oder höher zivilisierte Heiden sind bis zur Idee des persönlichen Gottes und Schöpfers und der Schöpfung *ex nihilo* vorgedrungen, wie wir sie in der Theodizee formulieren. Die Idee Gottes als Vater und Freund des von ihm an Kindes Statt und durch die Erlösung in Jesus Christus angenommenen Menschen ist eine spezifische Offenbarungsgegebenheit.

Doch findet sich mehr oder weniger überall bei allen religiösen Menschen der Sinn:

1. für eine totale Bezogenheit auf eine jenseits des Menschen liegende, unbedingte, transzendente Welt;
2. für ein Hineinwirken dieser Welt in die des Menschen und der Natur; für eine geheimnisvolle Präsenz dieses Jenseits im Bewußtsein, verbunden mit einer mehr oder weniger deutlichen Erkenntnis seiner Immanenz in jedem Menschen;
3. für einen Aufruf zur „Konsekration“ — nicht allein auf der Ebene des Bewußtseins, sondern auch auf der Ebene der irdischen Aufgaben — einen Ruf, der den Eigenstand des Profanen, seine spezifische Dimension, nicht nur achtet, sondern sogar ausdrücklich fordert.

Das uns bekannte abendländische Denken kreist um eine rein intellektuelle Frage: die der Existenz Gottes. Und man kommt dahingehend überein, die Schöpfungsidee nicht als notwendige Folgerung aus den Beweisen für diese anzuerkennen. Wenn es im übrigen etwas gibt, das sich dem menschlichen Verstehen entzieht, dann die

Schöpfung *ex nihilo* — aus nichts. Um sie zu begreifen, müßte man Gott sein. Mehr denn je ist uns der Sinn für die Schöpfung als untrennbar mit einem religiösen Sinn und Verständnis überhaupt, wie sie für diese Erkenntnis des menschlichen Bewußtseins notwendig sind, verbunden erschienen. Wenn die Schöpfung vor allem eine Beziehung totaler Abhängigkeit vom Schöpfer ist, finden wir in ihr das erste seinsmäßige Fundament für das Heilige im eigentlich religiösen Sinne. Und das Studium der Religionen enthüllt uns diese Konstante eines Bewußtseins totaler Zugehörigkeit des Menschen zu diesem Jenseits. Ein selbstgeschaffenes Absolutes von menschlicher Gestalt und menschlichen Dimensionen ist, selbst wenn es die gesamte Existenz des Menschen bestimmt, nichts spezifisch Heiliges und keineswegs ein Objekt religiöser Haltung und Verhaltensweisen. Der Marxismus, der sein sozialistisches Paradies vorbereitet, ist nicht, wie man allzu häufig gesagt hat, eine Religion, sondern vielmehr ein Religionsersatz.

Für die Behauptung, die Schöpfungsidee sei ein ausschließlich jüdisch-christliches Erbe, beruft man sich auf die Philosophien des Ostens wie des Westens. Dabei übersieht man, daß es sich hier keineswegs um eine rein philosophische Dimension, sondern auch um eine religiöse Wirklichkeit handelt.

Wir denken hier an die Werke von C. Tresmontant, vor allem an sein Buch über die Metaphysik des Christentums im Verhältnis zum Problem der Schöpfung⁵⁹. Zweifellos kann man nach den metaphysischen Bedeutungen des biblischen Denkens und der heidnischen Mythen suchen, vorausgesetzt, man ist sich darüber klar, daß dies ein partieller Gesichtspunkt ist, der für die Erfassung der religiösen Intentionalität nicht ausreicht. Das wird geradezu evident, wo es sich um Mythen handelt, die ihrem Wesen und ihrer Eigenart nach dazu dienen, Bewußtseinszustände auf vorkonzeptionelle Weise symbolisch zum Ausdruck zu bringen. Es ist nicht ungefährlich, sie nachträglich in logische Schemata hineinzupressen und sich auf ihre explizite — mündliche oder schriftliche — Aussage zu beschränken. Selbst Beobachter, die persönlich unter primitiven Völkern tätig waren, werden sich nicht selten nach Jahren klar darüber, daß sie falsch interpretiert haben — nicht weil die Primitiven unfähig wären, sich zu erklären, sondern weil sie ihre innersten religiösen Einstellungen mit Geheimnis umhüllen. C. Tresmontant analysiert scharfsinnig Schöpfungsberichte aus den ägyptischen, babylonischen und anderen Kosmogonien. Nirgendwo begegnet er ausdrücklich einem *ex nihilo*: dem absoluten Anfang der Welt durch den Willen eines Schöpfers. Aber hat er richtig begriffen, was das Urchaos im Kontext des jeweils untersuchten Mythos bedeutet? Was verbirgt sich hinter diesem Symbol? Die Worte des Berichtes allein vermögen es nicht zu sagen. Die Ethnologie hat uns gelehrt, mit wieviel Vorsicht man hier zu verfahren hat. Man muß Kontakt suchen mit konkreten Menschen, die sich in der Situation befinden, in der dieser Mythos gelebt wird. Einmal mehr läuft die spekulative Wissenschaft Gefahr, in schwerwiegende Irrtümer zu verfallen, wenn sie die Notwendigkeit der positiven Wissenschaften nicht ernst nimmt — sowohl für das Verständnis der tatsächlichen Situation als auch für die Methoden zu einer ersten Wertung.

Die Frage wird komplizierter, wenn sie an das religiöse Phänomen rührt, dessen

⁵⁹ C. Tresmontant, *La Métaphysique du Christianisme*, Paris 1961.

Ursprünglichkeit und Eigenart sich nicht auf irgendeine rein ideologische oder empirische Gegebenheit zurückführen lassen⁶⁰.

Die Religion beginnt bei sich selbst, haben uns Otto und Scheler und eine ganze Anzahl anderer Autoren gelehrt, welche die Religionen von innen her studiert haben und nicht von diesem oder jenem äußerlichen *Apriori* des Psychologismus, des Soziologismus oder irgendeiner anderen religionswissenschaftlichen Ideologie ausgehend. Die erstgenannten Autoren haben die absolute Eigenständigkeit der religiösen Haltung des Menschen im Verhältnis zu seinen anderen Haltungen verteidigt, namentlich dem schlußfolgernden Denken der Philosophie gegenüber. Natürlich kann man gerade bei seiner Ablehnung übertreiben. Im übrigen aber stimmen wir vollkommen damit überein, daß sich der Glaube an den Schöpfer nicht auf einem mehr oder minder einfachen Lehrsatz oder einem sauber entwickelten Syllogismus aufbauen läßt.

Der Ethnologe Goetz unterscheidet zwei Arten von Dokumenten: „Auf der einen Seite die allgemeinen Aussagen, daß alles von Gott geschaffen ist — und auf der anderen Seite die mythischen Berichte von der Schöpfung selbst“⁶¹.

Zunächst die allgemeinen Aussagen: Bei manchen geht es gar nicht um den Anfang der Dinge und Wesen, sondern um Sinn und Bedeutung der gegenwärtigen Situation, die sie als total abhängig von einem ihnen selbst Jenseitigen empfinden, das in die Alltagswelt hineinwirkt.

⁶⁰ In einem anderen Werk hat C. Tresmontant die verschiedenen Wege der Schöpfung zu unterscheiden versucht.

1. Allein die auf der Offenbarung beruhende Theologie kann uns das letzte Wort über Sinn, Prinzip und Ziel dieser Schöpfung sprechen. Nur der Geist Gottes kann uns sagen, weshalb der Herr Himmel und Erde erschaffen hat.

2. Die metaphysische Reflexion sucht gedanklich zu bewältigen, was die Schöpfung in sich ist (...). Der Metaphysiker sollte sich weder vom Realen trennen noch es verschmähen, auf die Lehre zu hören, die es erteilt. Es kann natürlich keine Rede davon sein, Erkenntnisordnungen zu verwechseln, die vollkommen voneinander verschieden sind.

3. Doch die sich vollziehende Schöpfung ist uns auch bekannt durch die Erfahrung und mit größerer technischer Präzision durch die positiven Wissenschaften (...). Die experimentellen Wissenschaften bieten uns jedoch keinen Zugang zur Schöpfung selbst, sondern nur zum Geschaffenen (...); die Wissenschaften sind heutzutage fähig, ein Rekursionsgesetz, die Formel einer zeitlichen Entwicklung in der Ordnung der Phänomene, aufzustellen. Doch scheint der Autor zu übersehen, daß die Schöpfung als ihrem Wesen nach religiöse Entität nicht ausschließlich in den Zuständigkeitsbereich der von der Offenbarung ausgehenden Theologie gehört und noch weniger in den einer reinen Metaphysik. Die positiven Wissenschaften haben nicht allein *a parte mundi* etwas über das Geschaffene auszusagen, sondern auch über die Schöpfung, so wie sie im Bewußtsein, den Riten und Gebeten der verschiedenen Religionen gelebt und manifestiert wird. Hier geht es im Grunde um den ganzen spezifischen Charakter der Religion. Man sollte diesen grundlegenden Schritt im Bereich der Phänomenologie, eine Sicht des gelebten und „situierten“ Phänomens von innen her, nicht geringerschätzen. In diesem Sinne kann man sagen: „Die Religion beginnt bei sich selbst“, da sie sich auf kein anderes Phänomen reduzieren läßt. Vgl. C. Tresmontant, *Etudes de Métaphysique biblique*, Paris 1954, 40—41.

⁶¹ J. Goetz, *La Création dans les Religions primitives: Lumière et Vie*, 49 (Juni bis August 1960), 6—20.

Die Mehrzahl glaubt an ein höheres Sein, das „da droben, jenseits der sichtbaren Welt“ seinen Platz hat „und doch überall gegenwärtig ist“⁶², selbst wenn der Gegenstand dieses oder jenes Kultes eine Mittler-Gottheit ist. Bei manchen richtet sich die kultische Verehrung auch an einen Gott, den sie Vater nennen.

In Schwarz-Afrika ist der Glaube an Gott als Schöpfer aller Dinge weit verbreitet. Man legt ihm folgende Namen bei: Bildner, Töpfer, Werker, Eigentümer, Herr aller Dinge — bei den Akka, den Aschanti, den Dinka, den Nuer, den Schilluks, den Hamiten und den Hamitoiden⁶³.

Bei diesen Völkern rührt die Schöpfung in den meisten Fällen nicht von einem historischen Geschehen her, sondern von einer mythischen Entwicklung, die wir an anderer Stelle näher untersuchen wollen. Man sollte ihrem stark um die Fruchtbarkeit kreisenden religiösen Verhalten keine allzu große Bedeutung beimessen. Bei den Sara und den Kula ist es Gott, der das Kind im Leibe seiner Mutter bildet und sein Geschick festlegt, ebenso bei den Bakongo, den Vanyaneka, den Atyoli, den Banjawanda und den Barundi.

Man glaubt also nicht an einen *Deus otiosus* oder an eine reine Ursache, sondern an ein unaufhörlich in der Menschenwelt gegenwärtiges und wirkendes Wesen. Bei den Bantu gibt es weder Priester noch Tempel. Wozu braucht man beides, wo Gott doch überall gegenwärtig ist? Die kultische Verehrung und die Opfergaben werden den Vorfahren dargebracht (Ahnenkult). Daß das Höchste Wesen nicht Gegenstand und Adressat von Gebeten ist, wie Goetz erklärt, ist anscheinend nicht die Meinung aller Ethnologen. Das Fehlen eines äußeren Kultes wird in manchen Stämmen durch die innere Verehrung Gottes in Unterwerfung, Ehrfurcht und Liebe kompensiert. Sie tut sich kund durch spontane Gebete und Ausrufe und in häufig wiederkehrenden Wendungen der Sprache⁶⁴. Man kann zahlreiche Beispiele dafür bei den Baluba, den Munjaneka, den Bakuba und den Batonga finden.

Bei den westafrikanischen Völkern und bei den Hirtenvölkern Nordostafrikas findet man ein Minimum äußeren Kultes, während die oben erwähnten Bantu praktisch überhaupt keinen Kult kannten.

Alles in allem wird man, wenn man die Sprache so weit beherrscht, daß man den Alltagsgesprächen folgen kann, feststellen, welche wichtige Rolle im täglichen Leben der „Alte Schöpfergott“ spielt. Ende des vergangenen Jahrhunderts hat A. Lang seine Forschungen über den primitiven Glauben an einen Hochgott unternommen⁶⁵. W. Schmidt hat seine Nachfolge angetreten und seine Forschungen vertieft, indem er die Arbeiten L. von Schröders hinzugezogen hat, in denen der Glaube an dieses Höchste Wesen, von dem alles abhängt, bei den indogermanischen Stämmen nachgewiesen ist. Die Arbeiten des Ägyptologen H. Junger und von Paul Ehrenreich bei den Indianerstämmen Amerikas bewegen sich in der gleichen Richtung. A. L. Krober hat unter den Stämmen von Zentralkalifornien einen sehr rein erhaltenen Sinn für das Höchste Wesen als Schöpfer aller Dinge entdeckt. Und schließlich gelangen die sehr weit vorangetriebenen Untersuchungen P. Schebestas unter den

⁶² AaO., 6.

⁶³ P. Schebesta, aaO., 238.

⁶⁴ Ders., aaO., 240.

⁶⁵ A. Lang, *The Making of Religion*, London 1898.

Pygmäen, die insgesamt wohl als Repräsentanten des archaischesten Menschheitsstadiums anzusprechen sind, zu den Ergebnissen, die den Schlußfolgerungen W. Schmidts entsprechen, wenn er als wichtigste Tatsache von allen die Anerkennung und Anbetung eines Höchsten Wesens erklärt, das überall als Schöpfer und unumschränkter Herr der Welt angesehen wird⁶⁶.

Hier müßten noch Preuss, Swanton, Kadin, Lowie, Heiler, Nieuwenhuis, Osterreich und Leuba als Spezialisten der verschiedenen sich mit der Religion befassenden Wissenschaften genannt werden. J. H. Leuba stellte eine Übereinstimmung der meisten Ethnologen in diesem Punkte fest⁶⁷.

E. Jensen hat den entgegengesetzten Weg eingeschlagen, um das Gegenteil nachzuweisen: Da es nicht Gegenstand von Mythen ist, darf das Höchste Wesen als Schöpfer bei den Primitiven nicht als „religiöse Wesenheit“ betrachtet werden. Der Hochgott ist für diesen Autor nur das Ergebnis eines rationalen Entwurfes über „den Ursprung aller Dinge und den Gesamtsinn der Welt“, der zu der „Vorstellung von einem Urheber, einer *causa prima*, eines über jedes Geschick wartenden Gottes“ führt⁶⁸.

„Beim Vergleich der beiden Gottesvorstellungen erschien uns nicht die Singularität des Höchsten Wesens als das hauptsächlich unterscheidende Merkmal, sondern die

⁶⁶ Nach Meinung von P. W. Schmidt haben wir allen Grund, eine ganze Reihe von Hypothesen über das Entstehen eines Hochgottes und der religiösen Institution, deren Zentrum er in den Primitivkulturen bildet, auszuklammern. Sie können weder von der Mythologisierung der Natur her kommen noch vom Fetischismus, vom Manismus, vom Animismus, vom Totemismus oder von der Magie. Zwei Gründe widersprechen dem — nach P. W. Schmidt —: Wie die Vertreter dieser verschiedenen Hypothesen zugaben, muß man das Entstehen der Idee von einem Höchsten Wesen als Ergebnis einer langen Entwicklung betrachten, an deren Ende es faktisch auftritt, oder aber im Gegenteil, wir treffen auf diese Idee gerade bei den allerältesten Völkern. — Vgl. P. W. Schmidt, *Ursprung und Werden der Religion*, Münster 1930.

⁶⁷ „Die allgemeine Verbreitung des Glaubens an einen höchsten Gott ist gegenwärtig von den meisten Ethnologen anerkannt. Wenn die Meinungen geteilt bleiben, dann hinsichtlich des Ursprunges dieses Glaubens (...). Selbst für die unzivilisiertesten Wilden ist der Schöpfer der Menschen und Dinge notwendig ein ‚Jemand‘.“ J. H. Leuba, *A Psychological Study of Religion*, New York 1912, 103.

Diese letztere Feststellung ist auf alle Primitiven anzuwenden. Siehe J. Cooper, „Primitive Religion“: *Missionary Academia* (Juni 1944), 7—21, und R. Lowie, *Primitive Religion*, London 1936, 127—131, 167—169.

⁶⁸ Jensen beruft sich hier auf die Arbeiten von P. W. Schmidt. Dieser vertrete die Auffassung, die Idee eines Höchsten Wesens habe sich noch vor der Uroffenbarung, in den frühesten Anfängen der Menschheitsgeschichte auf rein rationale Weise bilden können. Was aber Jensen bei P. W. Schmidt nicht genügend beachtet, ist der Umstand, daß es für diesen Autor keine Genese der Gottesidee im eigentlichen Sinne gibt. Man findet diese in den primitivsten Formen des religiösen Bewußtseins wieder. Man darf den Monotheismus weder an den Anfang noch an das Ende der religiösen Entwicklung der Menschheit setzen. Bestenfalls kann man von einer reflexiven Rückkehr des Menschen auf seine Wahrnehmung des Göttlichen durch die verschiedensten Ausdrucksformen hindurch sprechen, eine reflexive Rückwendung, die ihn auf den Weg zu dem Höchsten Wesen als Schöpfer und Herr der Welt bringt. — Vgl. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1951, 127.

andere Weise der Wirksamkeit des Himmelsgottes und seine ständige Gegenwärtigkeit als individuelle und handelnde Person, als Lenker des irdischen Schicksals, der meist auch strafend und belohnend das menschliche Los bestimmt. Das zweite wichtige Unterscheidungsmerkmal ist das a-mythische Wesen der Himmelsgottheit, das zweifellos mit der besonderen Art ihrer Allmacht zusammenhängt. (...) Demgegenüber (= den Dema-Gottheiten) basiert die Erscheinung des Höchsten Wesens viel stärker auf der intellektuellen Fähigkeit des Menschen. Die der Herausbildung der Dema-Gottheiten zugrundeliegenden Erlebnisinhalte sind weit mehr mit der unmittelbaren Anschauung verhaftet. Fragen, wie die nach dem Ursprung aller Dinge und auch dem Sinn von allem — auch des gegenwärtigen — Geschehen, führten zu der Vorstellung von einem Verursacher, einer *Prima causa*, und von einer über allen Schicksalen wachenden Gottheit. Man könnte voll Besorgnis fragen, wie sich eine Menschheit mit einer Gottesvorstellung zufriedengeben konnte, die in solchem Maße das Ergebnis von Denkvorgängen war.“

Seine Forschungen in der Südsee haben ihn auf das Studium der Dema-Gottheiten und ihrer Kulte gelenkt, die jenen Hochgott, der alles geschaffen hat, in einen fernen Hintergrund verweisen. Man entdeckt bei diesen Völkern eine Vielzahl von Dema-Gottheiten, jeder Clan und jedes Wesen von einiger Bedeutung hat seinen eigenen Dema. Natürlich kann man den Hochgott nicht auf diese Weise in einem bestimmten Kult „mythisieren“. Ist ihm aber deshalb jede religiöse Bedeutung genommen? Zu viele Ethnologen haben uns das Gegenteil nachgewiesen.

Wir wollen diese Frage der Mythen im Anschluß an J. Goetz eingehender untersuchen. Diese Mythen haben „... die Funktion, auf eine vorbegriffliche Weise den Platz und die Stellung (*situation*) einer Realität im Verhältnis zum menschlichen Leben oder — genauer gesagt — die Stellung (*position*) des Menschen dieser Realität gegenüber zum Ausdruck zu bringen. Es geht hier also um eine Standortbestimmung des Menschen. Vor allem aber läßt das Vorhandensein eines Mythos erkennen, daß der Mensch durch einen Aspekt seiner Stellung in der Welt in Erstaunen und Unsicherheit versetzt worden ist. Eine Wesenheit, die Gegenstand von Mythen ist, besitzt einen Realitätscharakter, der das Bewußtsein intensiv in Anspruch nimmt. Ist diese Realität transzendent, so wird sie damit zugleich religiös.“

Das Fehlen von Mythen über Gott, worauf der Autor aufmerksam macht, läßt nicht notwendig einen negativen Schluß auf die religiöse Haltung Gott gegenüber zu. Und mehrere Beobachter haben ihn deshalb nicht bemerkt, weil sie die unformellen, unrituellen, spontanen religiösen Haltungen und Verhaltensweisen übersehen haben. Eine weitere Schwierigkeit stellt sich ein: Einmal erklärt sich der Mythos nur recht schwer durch den, der ihn lebt, zum anderen ist er bei den Primitiven von größter Geheimhaltung umgeben, wenn er mit einer inneren, intimen und tiefreichenden Erfahrung — sowohl des Einzelmenschen als auch der Gruppe, und dieser sich total identifiziert — in Zusammenhang steht. Man sieht, wie sehr man sich täuscht, wenn man diesen Glauben an einen Schöpfer-Hochgott mit von außen kommenden Einflüssen durch christliche Missionare in Zusammenhang bringt.

Engt man die Schöpfung auf einen starren Begriff wie den des absoluten Anfangs

⁶⁹ J. Goetz, aaO., 8—18.

ein, so sieht man auf der Gegenseite eine ungeheure Vielzahl von Kosmogonien, die alle eine präexistente Welt voraussetzen. Wenn man also Schöpfung als absoluten Anfang betrachtet, gibt es überhaupt keinen Schöpfungsmythos „südlich des 35. Grades nördlicher Breite, natürlich abgesehen von der Welt der Bibel, mit der wir uns hier nicht befassen, und vielleicht dem Quiché-Maya, jener mittelamerikanischen Hochkultur“⁷⁰. Man begegnet diesen Schöpfungsmythen vor allem bei den primitivsten Indianerstämmen Nordamerikas, in Asien bei den arktischen und den turkomongolischen Völkern Zentralasiens. Ihr reicher Symbolgehalt paßt schlecht zu unseren abendländischen, griechisch-römischen und modernen Vorstellungen und Ideen, namentlich wenn er sich durch anthropomorphe, zoomorphe oder astrale Schemata Ausdruck verschafft.

„Fast in allen Fällen steht der Schöpfer nicht allein, vielmehr werden ihm von Anfang an, ohne weitere Erklärung, ein oder mehrere Gefährten beigelegt. Aber (...) das sind nur Zeugen. Jeder Zweifel darüber ist beseitigt, sobald der Gefährte die Bezeichnung Herold trägt. Gott ist ein großer Häuptling, ein großer Häuptling aber spricht in der Versammlung der Indianer nicht selbst. Der Herold ist da, um zu sagen, was Gott denkt, ehe er handelt und während er handelt“⁷¹.

Die mythische Inszenierung verwendet verschiedene Symbole zur Darstellung dessen, worüber Gott im Anfang „schwebte“: Einmal ist es eine Wolke, ein andermal ein Fels, aber meistens Wasser. Über diesem „Urozean“ scheint Gott jedoch nicht *ex nihilo* zu schaffen. Und doch zeigt der Zusammenhang an, daß dies die von all den Mythen gemeinte Aussage ist. Alles kommt von ihm, aus seinen Gedanken. Suchen wir hier nicht nach einer reinen Gedankenkonstruktion zur Erklärung des Werdens der Dinge und erst recht nicht nach einer metaphysischen. „Es handelt sich hierbei vielmehr darum, daß der Mensch sich seiner Situation im Verhältnis zu dem, was ihn umgibt, bewußt wird, einer Situation, die immer auf Gott hinführt, in der Gott überall eingreift, wie es ihm gefällt“⁷². Es handelt sich also um eine — nach einem Ausdruck von G. Gusdorf — gelebte Situation in der Welt, das Bewußtwerden einer gegenwärtigen, in einem Archetyp (im Sinne C. G. Jungs) erfahrenen Seinsverfassung.

Alles ist dem Menschen anvertraut worden, der für sie ein verantwortliches Wesen bleibt. Bei den Algonkin ist die Schöpfung das Thema großer, nacheinander gefeierter Einzelmysterien: der erste Baum, das erste Tier — wobei jedem sein rechtes Verhalten auferlegt und befohlen wird. Gewisse Jagdriten halten dem Menschen vor Augen, daß er kein absolutes Recht über die übrigen Wesen besitzt. Das kommt sehr deutlich in der häufiggehörten Formel „Das ist dein“ zum Ausdruck.

Der Schöpfer wird nicht selten „Vater“ genannt, im Sinne von „Familienvater“, der für alles sorgt und uns die Verwendung aller Dinge nach unseren Bedürfnissen gestattet, aber auch jeden Mißbrauch zu strafen weiß. Er ist es, dem die Dinge in Wirklichkeit gehören, da letztlich er sie gemacht hat.

Südlich des 35. Breitengrades nördlicher Breite wenden die Primitiven sich an den Vater des Himmels. Dabei denken sie nicht an seine Schöpfungsfunktion oder

⁷⁰ Ders., aaO., 11.

⁷¹ Ders., aaO., 12.

⁷² Ders., aaO., 15.

verweisen diesen Aspekt doch zumindest auf einen nachgeordneten Platz. Sie begnügen sich mit dem Bewußtsein einer totalen Abhängigkeit, die durchaus im gewöhnlichen Leben ihren Platz hat und sich in Verhaltensregeln und speziellen Riten ausdrückt. Totale Abhängigkeit und Eingreifen Gottes: Das sind die festen Größen. Aber ist es nicht gerade das, was, ontologisch gesehen, die Schöpfung bedeutet? Wir hätten angenommen, der Autor würde an diesem Punkt die Verbindung hergestellt haben. Doch offenbar hat er gar nicht gesehen, welcher Zusammenhang zwischen dem realen Schöpfungsverhältnis und seinem Widerhall im religiösen Bewußtsein besteht, und zwar in der Form des Gewährwerdens einer totalen Abhängigkeit, eines ständigen göttlichen Eingreifens, eines Sühnopfers oder einer Danksagung, kurzum: des Rufes nach einer „Konsekration“, die sich durchaus mit der realen Zugehörigkeit zur Schöpfung vereinigen läßt.

Auf der anderen Seite macht der Autor auf den Sonderplatz aufmerksam, den die Mythen dem Menschen einräumen. Sie stellen ihn im Rang über die übrige Schöpfung und weisen ihm eine relative Unabhängigkeit zu. Manche von ihnen zeigen sogar den Willen, einen Dialog zwischen Gott und den Menschen zu eröffnen, einen Dialog, der jedoch nur von der Initiative Gottes ausgehen kann.

Befragt man die Geschichte, so erkennt man, daß alles komplizierter geworden ist, seitdem die Völker des Abendlandes und des Orients über diese im Bewußtseinsgrund verwurzelte spezifisch religiöse Gegebenheit zu philosophieren begonnen haben. „Die Religion beginnt mit sich selbst“, wiederholt uns Scheler ständig. Und wir geben ihm völlig recht, wenn er so nachdrücklich betont, daß die Religion sich nicht auf ein rein spekulatives Problem zurückführen läßt. Natürlich steigert sich die Komplexität noch weiter, wenn man den Faktor der menschlichen Freiheit in diese Überlegung über die absolute Herrschaft des Höchsten Wesens über alles Leben mit einbezieht. Ist es so falsch, wenn man die Primitiven als sehr gewichtige Zeugen betrachtet, an die man sich wenden muß, um das Spezifische des Sinnes für das Heilige, der authentisch religiösen Haltung zu entdecken? Nicht, als wollten wir jegliche philosophische Forschung auf diesem Gebiet als gegenstandslos erklären. Doch hat man im Bereich der Religion derart viel Philosophie getrieben, daß sie dadurch bisweilen ihre Ursprünglichkeit und ihre Echtheit zugunsten abstrakter Gedankengänge verloren hat, die dem religiösen Bewußtsein als solchem fremd sind, da es ihm mehr auf die Unterwerfung als auf logische Argumentation ankommt.

„Verschiedene protestantische Theologen weigern sich, wie K. Th. Preuss erklärt, von vornherein zuzugeben, daß ein Primitiver überhaupt fähig sei, eine echte Gottesidee zu konzipieren. Sie könnten sich für ihre Bedenken darauf berufen, wie schwierig es ist, die Symbolik der Mythen in ihrem wahren und eigentlichen Bedeutung Gehalt richtig einzuschätzen. Aber so weit gehen sie nicht einmal. In ihren Augen besitzen ganz einfach die Primitiven keine genügend wissenschaftliche Kenntnis von der Welt, keine ausreichende Vorstellung von ihren Dimensionen, um daraus, falls sie zu einer solchen Deduktion fähig wären, die Idee eines vernunftbegabten, allmächtigen usw. . . . Höchsten Wesens ableiten zu können.“

Und Preuss entgegnet darauf, die Idee Gottes sei zweifellos nicht zunächst ein philosophischer Begriff, sondern eine religiöse Wirklichkeit. Diese Schlußfolgerung ergibt sich mit der Notwendigkeit, sobald man sich die Mühe macht, auf das zu hören, was uns aus zahlreichen und ganz verschiedenen Dokumenten, wie den Schöpfungs-

mythen der Völker, unabhängig davon, welcher Art die Erfahrungen sind, die diese Dokumente voraussetzen, entgegenhält; und wir glauben, daß das Gefühl der Verpflichtung und die Stimme des Gewissens (der Autor stellt sie einander gleich, was nach unserer Auffassung ein Irrtum ist) dabei eine wesentliche, wenn auch vielleicht keine ausschließliche Rolle spielen. Auf jeden Fall aber ist der Mensch, der an diese Mythen glaubt, Gott in seinem Leben begegnet. Aus seiner Absicht heraus, seinen Platz in der Welt im Lichte seiner Erfahrungen zu bestimmen und diese zu integrieren — wie der Philosoph oder Psychologe es formuliert —, ist er zu der Idee des Vaters und sekundär zu der des Schöpfers und unumschränkten Besitzers gelangt⁷³.

9. Die Heiligkeit der Schöpfung bei Teilhard de Chardin

So scheinen, wenn wir die Frage gleichsam von unten, von der natürlichen religiösen Gegebenheit her, wie die Menschen verschiedenster Kulturen sie gelebt und erlebt haben, stellen, die Antworten in einer ganz bestimmten Richtung zu konvergieren. Der religiöse Mensch sucht mit mehr oder weniger Erfolg nach der Beziehung, in der er vom Schöpfer abhängig wird. Schon die Außenseite des religiösen Phänomens hat uns spezifische Verhaltensweisen sichtbar gemacht. Man hat das Heilige allzusehr auf ein dumpfes, unklares Gefühl reduziert, das sich häufig in abwegigen, abergläubischen oder krankhaften Formen äußert, die jedes ontologischen Fundaments entbehren. Diese Vorstellungen passen schlecht zu den Ergebnissen der empirischen Untersuchungen und den tatsächlichen Situationen. Die Primitiven können uns davon überzeugen.

Wie aber steht es in dieser Hinsicht mit dem heutigen Menschen, der den naturwissenschaftlichen Disziplinen verfallen ist? Müssen wir ihn mit dem modernen Atheisten gleichsetzen, der in einem fest geschlossenen System gefangen ist? Können wir auch bei unseren Zeitgenossen jenes religiöse Verständnis der Schöpfung, jenen Ruf zur „Konsekration“ des Menschen und der Welt finden? Die Aufnahme, die ein Teilhard de Chardin gefunden hat, enthüllt uns den ganz realen Charakter dieses religiösen Sehns und Trachtens im Herzen des Menschen, der zu immer höherem Bewußtsein gelangt und immer mehr zum Herrn der ihn umgebenden Welt wird. Wir fragen hier nicht den Theologen, sondern den religiösen Menschen naturwissenschaftlicher Schulung und Bildung. Es kommt uns nicht, wie vielen anderen, zunächst darauf an, ihn von der Theologie her zu kritisieren, sondern ihn auf seinem eigenen Boden anzusprechen, von wo er religiöse Bedeutungswerte gewonnen hat, die nur der vollendete Pharisäer geringachten kann.

Die Kulturanthropologie zeigt uns, daß die verschiedenen Kulturen um einen kleinen Kern grundlegender Themen ihre Systeme geschaffen haben. Der moderne Mensch hat noch die gleiche Angst wie der primitive. Das hallt uns aus Teilhard de Chardins Worten entgegen:

„Ich habe den Eindruck, als kreise ich um ein unermessliches Problem, ohne darin einzudringen. Je mehr dieses Problem vor meinen Augen größer zu werden scheint,

⁷³ Ders., aaO., 19.

desto mehr erkenne ich, daß seine Lösung nirgendwo anders als in einem Glauben zu suchen ist, der bedeutend weiter reicht als alle Erfahrung. Es kommt darauf an, die Welt der äußeren Erscheinungen zu bezwingen und über sie hinauszuschreiten⁷⁴.

Der Wissenschaftler gibt damit alles zu erkennen, was in dieser Forschung an zutiefst Menschlichem liegt. Nach seiner Überzeugung kann der Mensch sich nur dem hingeben, was er liebt. Und er liebt im letzten nur das Unzerstörbare. Haben wir hier eine Religion der Welt, für die der religiöse Mensch von heute so empfänglich ist, angesichts seiner alle Maße sprengenden Perspektiven einer Entwicklung des Kosmos? Nein, es geht Teilhard um ein Streben nach dem „Göttlichen Bereich“ über das „Phänomen Mensch“, nachdem er den Nachweis geführt hat, daß es im Menschen einen Antrieb zu etwas vor ihm, jenseits der menschlichen Situation und Verfaßtheit Liegendem gibt.

Doch kann dieser innere Antrieb des Menschen sein Ziel nicht erreichen, wenn er sich nicht mit einem anderen, noch grundlegenden Streben verbindet, das seinerseits von „oben“ und von einem „Jemand“ herabkommt. Dabei weist immer wieder Teilhard auf die Unrichtigkeit einer zusammenhanglosen Pluralität von Weltbildern hin — das biblische, das naturwissenschaftliche, das philosophische usw. Er gibt der Schöpfung ihren Heiligkeitscharakter wieder und die Fähigkeit, dem Menschen Einsicht in den Plan Gottes zu gewähren. Der hl. Paulus hätte ihm nichts vorzuwerfen — er, der das Seufzen der Schöpfung, die nach ihrem Schöpfer sucht, so deutlich vernommen und ausgesprochen hat. Christus selbst hat uns aufgetragen, die kosmischen und historischen Zeichen zu lesen, die das Ende der Welt ankünden. Wir müssen zu dieser göttlichen Pädagogik der Zeichen zurückfinden, um den religiösen Sinn und die Sakramentalität der Welt zu begreifen⁷⁵. Der Verfasser von *Der Göttliche Bereich* hat neue Wege eröffnet: Jenseits der Zeichen weist die Schöpfung bereits in ihrer Struktur voraus auf den, der kommt . . ., das Alpha und das Omega, das „universale kosmische Zentrum“. Ist der an die Theologen gerichtete Vorwurf begründet, sie hätten die universale Herrschaft dessen, den Paulus das „Haupt der Schöpfung“ nannte, allzusehr unter einem äußeren und juristischen Aspekt betrachtet? Liegt eine Verworrenheit darin, wenn er erklärt, daß sowohl physisch als buchstäblich Er der ist, ohne dessen leitenden und lenkenden Einfluß kein Element der Welt zu keinem Augenblick der Welt sich bewegt hat, sich bewegt, noch je bewegen wird? Raum und Dauer sind voll von ihm; physisch und buchstäblich gesehen, ist er Der, der vollendet und erfüllt.

„In dem Antrieb, der seinen Flug vorwärts leitet und trägt, ist bei diesem aufsteigenden Pfeil als wesentliches Element das Bewußtsein enthalten, sich in einer wirklichen Beziehung zu einem geistigen und transzendenten Pol universaler Konvergenz zu befinden⁷⁶.“

Der primitive Mensch des archaischen Stammeslebens begegnet hier dem modernen Menschen, ja dem Menschen aller Zeiten auf diesem „auf einen Pol hin ausge-

⁷⁴ Teilhard de Chardin, Brief vom 11. Mai 1923, in *Lettres de Voyage* (Reisebriefe 1923 bis 1939), Paris 1956, 31.

⁷⁵ Vgl. P. Charles, *Eglise, Sacrement du Monde*, Brügge 1960, siehe das Kapitel über die Schöpfung.

richteten“ Weg, von dem wir dank der sich verbindenden Erleuchtungen der Offenbarung und der Wissenschaft ein immer deutliches Bewußtsein erhalten. Wie sollte man hier nicht das Fundament für den „Sinn des Heiligen“ finden, das allen Menschen guten Willens zugänglich ist? Das mindeste aber, was man angesichts solcher Perspektiven tun kann, ist dies: das zentrale Dogma der Schöpfung, so wie es uns die biblischen und patristischen Quellen überliefert haben, von Grund auf zu überprüfen. Dann werden wir sehen, wie es allen Etappen des Planes Gottes zugrunde liegt ... Schöpfung, Berufung des Auserwählten Volkes, Menschwerdung, Ostergeheimnis, Pfingsten und schließliche Vollendung in dem neuen Himmel und der neuen Erde.

Die Vorwürfe von Nietzsche, Marx und Freud hätten uns längst darauf bringen müssen, doch reicht das Übel weit über den Jansenismus, ja über den Manichäismus zurück. Die schweren Kämpfe eines hl. Irenäus können es uns zeigen und uns zugleich deutlich machen, was in dem religiösen Denken des großen Jesuiten an Wahrem und Aktuellem liegt.

„Unzweifelhaft ‚klappt‘ aus gewissem dunklem Grunde in unserer Zeit irgend etwas zwischen den Menschen und Gott, so wie man Ihn heute dem Menschen darstellt, nicht mehr. Gegenwärtig sieht alles so aus, als habe der Mensch vor sich nicht genau die Gestalt Gottes, den er anbeten will ... Von da her ergibt sich insgesamt (und trotz gewisser entscheidender, aber noch fast unterirdischer Symptome einer Renaissance) überall um uns herum dieser quälende, nicht zu verscheuende Eindruck eines unwiderstehlich aufsteigenden Atheismus — oder, noch spezifischer, einer aufsteigenden und unwiderstehlichen Entchristlichung“.

Das sagt Teilhard in einem Aufsatz, der den Titel trägt: „Der Kern des Problems.“

Wir haben hier eine Dimension des Problems, die Teilhard erlebt, aber leider nicht genügend geklärt hat. Es ist die Eigenart der natürlichen religiösen Haltung, das dem Glauben als Stütze dient. Um aus dem Unglauben herauszufinden, genügt eine klare Erkenntnis von Sinn und Bedeutung des Universums nicht, ob sie durch das wissen-

⁷⁰ Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Paris 1955, 332. — Diese Behauptung berührt sich in seltsamer Weise mit den Ausführungen von Papst Paul VI. in einer Ansprache vor Naturwissenschaftlern! Darin betont der Papst den Optimismus der Kirche im Hinblick auf die Wissenschaft, und zwar speziell auf Grund ihres religiösen Weltbildes. In allem, was die Wissenschaft unternimmt, liegt einerseits eine Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten, andererseits eine Erweiterung der Schöpfung Gottes und der von Ihm gegebenen Mittel und Möglichkeiten. „Daher“, so sagt der Heilige Vater, „sind wir immer der Meinung, daß der wissenschaftliche Fortschritt die Religion keineswegs unnützlich und sinnlos macht, sondern uns hilft, immer höhere und tiefere Ausdrücke für sie zu finden ... Heute beginnt diese Konvergenz der wissenschaftlichen Welt auf die religiöse Anerkennung eines Zieles und einer Transzendenz hin bei den tiefsten Geistern sichtbar zu werden. Es ist zu wünschen, daß sie das Vorspiel für einen neuen Hymnus der Geschöpfe bildet, der allerdings ganz verschieden von jenem schönen und strahlenden Gesang des Bruders Franz sein wird. Und doch wird er trotz seines mathematischen und rationalen Charakters lyrisch und mystisch sein.“ (Paul VI., Ansprache vor den Teilnehmern des italienischen Kongresses für Stomatologie vom 24. Oktober 1963; *Osservatore Romano*, 25. Oktober 1963.)

⁷¹ Teilhard de Chardin, *Der Kern des Problems*, in *Die Zukunft des Menschen*, deutsch von Lorenz Häflinger und Karl Schmitz-Moormann, Olten 1963, 343.

schaftliche Studium des Werkes selbst erworben ist oder durch die Befassung mit den von seinem Autor gebotenen Erklärungen. Es handelt sich nicht um eine rein verstandesgemäße Überlegung über Ursprünge und Bestimmung der Welt, sondern um eine Haltung der Seele, die eingefügt ist in das Geheimnis der mit dem gesamten Kosmos ontologisch seinem Schöpfer verbundenen Person als Ganzheit. Die Mystik des „Göttlichen Bereiches“ enthüllt jene „Seelische Ergänzung (*supplément d'âme*)“, die notwendig ist, damit der Mensch der unsichtbaren Beziehungen gewahr wird, die uns gänzlich an den Schöpfer binden, an den Willen zur Unterwerfung und Gemeinschaft, an die Gegenwart, die mehr oder minder ins Innere des Bewußtseins gedrungen ist. P. de Lubac, der den geistigen Weg P. Teilhards aus der Nähe verfolgt hat, erklärt: „Und je mehr die Jahre vergehen, desto mehr fragt sich der Forscher, der sich in sich selbst sammelt, nach der Gegenwart, vertieft die Gegenwart, schreitet voran in der Gegenwart, in der Heiligen Gegenwart“⁷⁸.

P. Teilhard zitiert häufig verschiedene Stellen aus den Paulusbriefen über die Reinheit des Herzens⁷⁹. Nichts ist profan, nichts unrein für die, die reinen Herzens sind. „Kraft der Schöpfung ... gibt es auf der Welt nichts Profanes für einen, der zu sehen versteht“⁸⁰, und wir möchten hinzufügen: mit den „Augen des Herzens“.

Im Denken Teilhards, namentlich in *Der Göttliche Bereich*, finden wir also eine andere Aufforderung, nach den Zusammenhängen zwischen *consecratio mundi* und Schöpfung zu suchen⁸¹. Die oben betrachtete religiöse Haltung schöpft daraus den natürlichen „wissenschaftlichen“ Realismus und den übernatürlichen, „vollendenden (*perficiens*)“ Realismus der Offenbarung. Man muß dem Wissenschaftler dankbar sein, daß er die religiöse Bedeutung von Wirklichkeitsbereichen, die eine allzu abstrakte Theologie ignorierte oder nur oberflächlich berührte, herausgearbeitet hat. Natürlich darf man die Dissonanzen nicht übersehen, die diese neu gefundenen Harmonien begleiten. Die einen wie die anderen bedürfen der Kritiken der Wissenschaft von beiden Polen.

Wo und wie sind die Bruchstellen der Kontinuität in der geschichtlichen Entwicklung einzuordnen? Welche Stellung nimmt der historische Charakter der Sünde und des Heiles in Teilhards Systematisierung ein? Die *consecratio mundi* folgt einer doppelten Bewegung: der des langsamen, aber unwiderstehlichen Aufsteigens des „Saftes der Welt (*sève du monde*)“ und der des frei gewollten, historischen und personalen Kommens ihres Erlösers, der den Weg des Kreuzes eingeschlagen hat. Ein aufmerksames Durchforschen der jüdisch-christlichen Quellen wird uns all das vor Augen führen, was in diesem Dogma der Schöpfung, das „vom Ursprung her“ die menschliche Situation und Verfassung wie auch das große Sehnen und Streben unseres Jahrhunderts berührt, eingefaltet enthalten ist. Es wird uns helfen, über jenen Glauben an das unfehlbare Gelingen der Welt hinauszukommen, das die Voraussetzung für die volle Verwirklichung des Planes Gottes bilden würde. Wir sind vom existentialistischen Pessimismus zum teilhardschen Optimismus übergegangen.

⁷⁸ H. de Lubac, aaO., 316.

⁷⁹ Röm. 14, 14 und 20; Tit. 1, 15.

⁸⁰ Teilhard de Chardin, *Der Göttliche Bereich*, deutsch von J. V. Kopp, Olten 1962, 52.

⁸¹ AaO., 50—58. Der Autor handelt hier von der „Heiligung der menschlichen Anstrengung“ und der „Vermenschlichung der christlichen Anstrengung“.

Übersehen wir damit die Unzulänglichkeit, die der Welt und der Geschichte aus sich selbst anhaftet? Das Christentum wie die übrigen Religionen halten uns diese in den tiefsten Grund unseres Wesens eingebundene „Unzulänglichkeit“ vor Augen. Hier haben wir einen Prüfstein für die religiöse Haltung, die jedem Menschen offensteht, der lange vor den „Bekenntnissen“ Augustins hätte sagen können: „Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir“ — jene Worte, die so oft wiederholt worden sind, weil sie dem Geheimnis des Menschen so sehr entsprechen. — Es bedeutet zweifellos eine große Freude, sich in Solidarität mit dem Kosmos zu wissen und den Menschen als Pfeilspitze der Evolution zu erkennen. Doch das kann den Menschen weder ausfüllen noch ihn zu Gott führen. Um das von der Schöpfung herührende Abhängigkeitsverhältnis des Menschen zu erfassen, bedarf es eines religiösen Herzens, eines echten Sinnes für das Heilige und der Erkenntnis, daß der Mensch zum Konsekrator der Welt berufen ist. Schon von ihren ersten Seiten an entwirft die Bibel in großen Zügen das Bild unserer menschlichen Berufung, deren erstes Fundament das Geschaffensein ist, das Verhältnis der Abhängigkeit, das Verhältnis der Verwalterschaft, das Verhältnis des Bundes und das Verhältnis des Kultes. Selbst das Paradox des Evangeliums findet seine ersten ursprünglichsten Anklänge in der paradoxen Situation der Menschheit, in der Genesis mit ihrer Berufung zu herrschen und sich zu unterwerfen. Das Verhältnis der Verwalterschaft läßt sich nicht ohne das der menschlichen Abhängigkeit und Gemeinschaft mit dem Schöpfer vollziehen.

Rühren wir nicht an eine ursprüngliche Wirklichkeit, die nach menschlicher Vollendung und Begegnung mit Gott, nach einer doppelten Bewegung des Eros und der Agape, der eschatologischen Ausspannung auf ein Jenseits hin ruft? Offensichtlich findet das Dogma der Schöpfung im Alten Testament nicht seinen vollen Ausdruck, doch ist es schon sehr viel, daß allem Geschaffenen hier seine religiöse Grundlage gegeben wird. Das Irdische, das Kontingente, die Zeitlichkeit finden hier ihren Platz.

„Unser Leben, damit es gut wird, nach unserer Vorstellung von der Ewigkeit ausrichten, bedeutet Gefahr laufen, unsere wahre Situation und unsere wahren Pflichten zu verfehlen. Es ist gefährlich, sich ein Bild von einem himmlischen Jerusalem zu entwerfen, um im Heute zu kopieren, was es sein wird, denn dann werden wir unsere Phantasievorstellungen kopieren. Dann werden wir außer dem gesunden Empfinden und der Aufmerksamkeit für unsere unmittelbaren Aufgaben gerade das verlieren, was uns die letzte Zeit an wesentlichen Lehren gebracht hat: das Hinausschreiten über das Zeitliche und seine spezifische Neuwertung vom menschlichen Leben her.“⁸⁸

10. Schlußbetrachtungen

Ehe wir uns daran begeben, das Heilige in seiner historischen Entfaltung zu betrachten, möchten wir kurz zusammenfassen, was wir mit Hilfe der Human- und Religionswissenschaften über seine Natur und sein Wesen entdeckt haben. Folgen wir dabei der inneren Logik unserer Fragestellung:

1. Das Heilige im religiösen Sinne — im Gegensatz zum Heiligen der Magie

⁸⁸ O. Rabut, *Valeur spirituelle du Profane*, Paris 1963, 134.

oder des Tabu — nimmt die menschliche Situation in ihrer ganzen Wirklichkeit auf und beläßt dem Menschen seine Eigenverantwortlichkeit.

2. Es setzt in Beziehung zu einem zugleich transzendenten und immanenten Jemand oder Etwas, wovon der Mensch sich individuell und in Gemeinschaft mit den anderen Wesen abhängig fühlt.

3. Dieses Bewußtsein einer totalen, seinsmäßigen Zugehörigkeit ruft nach einer vollen „Konsekration“ des Menschen, seiner Aufgaben und seiner Umwelt.

4. Die beiden Pole des Heiligen bewahren, obwohl sie eng miteinander verbunden sind, ihren Eigenstand und ihren spezifischen Charakter.

5. Es ist dem Heiligen eigentümlich, daß es dieses Verhältnis im Herzen des Menschen wirklich und wirksam werden läßt. Dabei besteht die Gefahr, das Wesen des Heiligen mit seiner konkreten Ausprägung in Dingen oder Riten oder einem ausgesonderten Bereich zu verwechseln. Damit verdinglicht man das Heilige. Dieses aber ist nicht ein „Sein-in-sich“ wie das Profane, sondern ein Bezogen-Sein. Es muß beschaffen sein, daß es sich von diesem unterscheidet, es aber zugleich zur „Konsekration“ ruft. Das sind die beiden konstanten Dimensionen des Wirklichen, die sich nicht zueinander in Gegensatz stellen lassen, weil sie sich auf zwei verschiedenen Ebenen befinden — in etwa ähnlich wie Vertikale und Horizontale.

Hat man im christlichen Denken diese Verwechslung und Verwirrung aufkommen lassen, indem man beide auf die gleiche Ebene gestellt hat wie zwei Bereiche, die einander nicht berühren können, ohne sich gegenseitig zu infizieren oder ihre Eigenständigkeit zu verlieren? Während bei den Primitiven die Magie und das Tabu den authentischen Charakter des Heiligen im religiösen Sinne bedrohten, erscheint bei den zivilisierten Menschen das Wesen des Heiligen selbst zugunsten einer Auffassung vom Profanen als dem Realen, Totalen, Absoluten, Unabhängigen schlechthin aufgehoben⁸⁹. Daher der ideologische Atheismus der Nichtgläubigen und der praktische Atheismus so vieler Christen.

In einem zweiten Schritt haben wir dann sowohl im religiösen Bewußtsein der alten Zeit als auch in dem des modernen Menschen einen Sinn für die Schöpfung

⁸⁹ Nach Auffassung verschiedener Autoren hat das Christentum sich mit dem Problem einer „Entmystifizierung“ und einer „Entmythisierung“ auseinanderzusetzen. Wir glauben vielmehr, daß es sich neuen Mythen entgegensetzen hat, die zu Ersatz-Absoluta werden. Wir denken etwa an den Mythos des unbegrenzten Fortschritts, in dem der Mensch sich in prometheischer Weise selbst zum „Gott“ macht und sich buchstäblich die göttlichen Attribute der Unbegrenztheit beilegt. Die Bestreitung der Begrenztheit schafft sich auf eine zweifache Weise Ausdruck. Die einen sind überzeugt, der Mensch könne aus eigener Kraft, namentlich durch die Macht der Wissenschaft, alle Hindernisse überwinden und die eschatologischen Bilder verwirklichen, die das Christentum entworfen habe. In Wirklichkeit sei in diesen Bildern eine Transzendenz dargestellt, die durchaus in der Reichweite des Menschen von heute oder morgen liege, das heißt seiner Tatkraft und Energie im Über-sich-Hinausschreiten in einem Maße, wie man es von Gott ausgesagt habe. So ist nach dieser Auffassung der „leidende Gottesknecht“ aus der Offenbarung das lebendige Beispiel des durch die Religion sich selbst entfremdeten Menschen, und der auferstandene Christus eine wenig geschickte Projektion des Menschen, der im Begriffe stehe, sein eigener Schöpfer und Erlöser zu werden.

Bei den anderen zielt die innere Haltung in einer denkbar extremen entgegengesetzten Richtung. Sie fühlen sich in eine Welt von Mitteln ohne spezifisch menschliche Zielsetzung

dem *numen* nähert, selbst augenblicklich „numinos“ wird, sein profanes Wesen verliert und die Fähigkeit erwirbt, zu dem *numen* in Beziehung zu treten¹.

Man könnte sich fragen, ob nicht gewisse christliche Vorstellungen von der Konsekration mit dieser heidnischen Begriffsverwirrung in Zusammenhang stehen. Das Evangelium spricht eine andere Sprache.

Bei den Primitiven unterscheidet Cazeneuve sehr richtig zwei Arten von Riten, welche die beiden Phasen der Sakralisierung kennzeichnen². Die negativen Riten mit ihren Verböten bringen die Transzendenz des „ganz Anderen“, des unbedingten Numinosen zur Geltung. Es wäre also falsch, die Verwechslung und Vermischung des Profanen und des Heiligen bei den Primitiven zu überbetonen. Diese negativen Riten wollen den beiden Polen: dem Numinosen und der menschlichen Situation, die Wahrung ihres Eigenwertes ermöglichen.

Die positiven Riten auf der anderen Seite, das heißt die Weihe- oder Konsekurationsriten, lassen die menschliche Situation in ihrer Gesamtheit oder in Einzelelementen an einem Prinzip teilnehmen, das über sie hinausreicht und sie begründet. Doch diese Arten der Teilnahme sind in einem bestimmten Umfang an die in den verschiedenen Kulturen dominierenden Werte und an die speziellen Probleme der jeweiligen Gesellschaft gebunden. Die Kulturanthropologie hat in jüngster Zeit die Zusammenhänge zwischen den verschiedenen sozio-ökonomischen Funktionen in diesem oder jenem Stamm und dem Bestand der Institutionen sorgfältig beobachtet. Ich denke hier namentlich an die Arbeiten von Radcliffe-Brown über „Verwandtschaftsstrukturen“.

Jägervölker bilden ganz andere soziale Systeme als ackerbauende Völker. Das ökonomische System übt seinen unverkennbaren Einfluß auf die Formen der patrilinealen beziehungsweise matrilinealen Verwandtschaftsverhältnisse sowie auf die Art und Weise der Sakralisation aus. Häufig dient das Hauptproblem, dem sich die betreffende Gesellschaft gegenübersteht, als Achse des religiösen Lebens. Das ist weiter nicht erstaunlich, da eine Konsekration „von oben her“ ein explizites Tätigwerden Gottes voraussetzen läßt. Doch bleibt die Gefahr, daß der Beobachter die Sakralisationsformen ihres religiösen Gehaltes entleert. Dieser Gefahr ist Durkheim zum Opfer gefallen:

„Zum Wesen des Heiligen gehört es, daß es zum Realen als Zusätzliches hinzugefügt ist (...), wenn das Gemeinschaftsleben bei Erreichung eines gewissen Intensitätsgrades das religiöse Denken weckt, so deshalb, weil es einen Gärungszustand herbeiführt, der die Bedingungen der psychischen Tätigkeit wandelt (...), so überbaut der Mensch die reale Welt, in der sich sein profanes Leben abspielt, mit einer anderen, die nur in seinem Denken existiert.“

Glauben wir nicht, daß dieses Verständnis der Religion seine Aktualität verloren hat, selbst wenn es von der Mehrzahl der Religionssoziologen heftig angegriffen wird. Durkheim beseitigt hier die beiden Grundaspekte des religiösen Verständnisses des Heiligen: die Transzendenz des Numinosen und das natürliche Verlangen, an ihm teilzunehmen. Andererseits sind wir ihm sehr zu Dank verpflichtet, daß er so

¹ AaO., 87.

² J. Cazeneuve, *Les Rites et la Condition humaine*, Paris 1958, Kap. 15.

³ Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1937, 602—603.

klar die gesellschaftliche Komponente des Heiligen analysiert hat — namentlich im totemistischen System, das er als einen zugleich religiös und sozial bestimmten kulturellen Komplex betrachtet. Doch lehnt er es ab, die tatsächliche Existenz einer unsichtbaren Welt anzuerkennen, von welcher der religiöse Mensch sich abhängig erklärt. Religion ist bei ihm Ausdruck des Kollektivcharakters einer Gesellschaft, mehr nicht. Eine Sache konsekrieren bedeutet bei Durkheim: sie mit einer religiösen Energiequelle in Verbindung bringen, die ihrerseits nichts anderes ist als eine Hypostasierung der Gesellschaft. Wir wollen nicht bestreiten, daß Konsekurationsakte mit sozialen Bedingungen in Zusammenhang stehen und Auswirkungen auf ihre Ordnung haben. Denken wir nur an die Spezialisierung der Götter in den kosmologischen Religionen: Götter des Feuers, des Regens, der Sonne usw. ... Man vermehrt die Zahl der Riten, um dadurch überall in den Bereich des Numinosen einzudringen. Die alltäglichsten Handlungen können Gegenstand von Konsekurationen werden. Jede profane Tätigkeit (z. B. essen und trinken) kann zur religiösen Sublimation in Beziehung gesetzt werden. Man kann nicht umhin, in diesem Zusammenhang klar zu sagen, daß die sogenannten Heiden oftmals viel religiöser sind als viele Christen, die im Alltagsleben einem mehr oder minder bewußten Atheismus huldigen! Dazu gehört auch bei manchen das Eintreten für die Entsakralisierung. Das Heilige, im gewöhnlich religiösen Sinne verstanden, muß „allen Lebenssaft der Welt“, die menschliche Situation in ihrer Totalität, in sich einbeziehen. Müssen die Primitiven wiederkommen, um uns Christen neu zu lehren, wie man „religiös“ lebt? Wir haben die Welt der Gnade mit solchen Mauern umgeben, daß es der Natur nicht mehr gelingt, in ihren Bezirk vorzudringen. In dieser Sakralisation bei den Primitiven liegt ein Bewußtwerden der Unzulänglichkeit der menschlichen Situation und ein Bedürfnis, ihrer in einer totalen Konsekration Herr zu werden. Natürlich vollzieht sich dies nicht ohne Beimischung tabuistischer und magischer Elemente. Unser Irrtum besteht darin, daß wir nur auf diese letzteren, in die Irre gehenden Formen starren. Manche moderne Kritiker des Christentums gehen von einem ganz ähnlichen Urteil aus. Wir wissen sehr wohl um die ständige Gefahr, das Heilige zu sehen und das Profane zu leugnen, zu absorbieren oder zu isolieren — und umgekehrt. Die Primitiven haben eine Lösung versucht durch Transzendenzriten und Immanenzriten, welche die Entsakralisierung bzw. die Konsekrierung bewirken sollten. Die technische Entwicklung hat die falschen Sakralisierungen entleert, welche einen Ersatz für die unmitttelbare Zielbestimmung der profanen Dinge bildeten. Diese oder jene rituelle Handlung, die bei der Fertigung eines Bogens erforderlich war, damit er wirksam funktionierte, wurde durch den Kontakt mit einem anderen Stamm, der anders handelte, als unnützlich erkannt. Die gleiche Erfahrung begünstigt auf der anderen Seite die Erhellung der religiösen Dimension der wahren Konsekration. Das beweist ein noch wesentlich jüngerer historischer Vorgang. Die christliche Zivilisation hat in einer Welt, welche die Gesetze einer irdischen Ökonomie noch nicht beherrschte, vertretungsweise verschiedene Aufgaben übernommen. Zu allem Unglück ist hier die Entsakralisierungsreaktion in der Richtung einer Entchristianisierung verlaufen, die sehr tiefreichende Wurzeln hat. Beschränken wir uns auf das religiöse Verhalten, so wie es im Vorhergehenden dargestellt wurde.

„Man kann unmöglich die großen Linien der Geschichte des Heiligen summarisch aufzeichnen, noch im einzelnen die Formen analysieren, die es im Raume der heutigen

Zivilisation annimmt. Man kann höchstens generell feststellen, daß es offenbar dazu neigt, abstrakt, innerlich, subjektiv zu werden und weniger mit Menschen und Dingen als mit Begriffen, weniger mit menschlichem Handeln als mit der Intention in Verbindung zu treten⁴.

Wer würde nicht die Verkehrtheiten einer Konzeption erkennen, die heute sehr aktuell ist, namentlich unter den christlichen Intellektuellen, die am liebsten einen chemisch reinen, entmythisierten, von allem menschlichen Blut und Leben entleerten Heiligkeitsbegriff aussondern möchten? Bedeutet dies nicht, die erste Inkarnation, nämlich die unseres Geistes, in einem gefühls- und empfindungsfähigen Leib leugnen? Diese Allergie reicht bis auf die soziale Ebene, wo man die Heiligkeit der Institutionen ablehnt. Selbst der Kult und die zur Institution gewordenen Riten stehen nach dieser Auffassung im Gegensatz zur wahren Religion, die zu einer ausschließlich individuellen Angelegenheit gemacht worden ist. Man hat in diesem Zusammenhang von einer „Psychologisierung“ der Religion gesprochen. Vermutlich hängt dies mit umfassenderen historischen Faktoren zusammen: der Emanzipation der Individuen, der Gewinnung einer intellektuellen und moralischen Unabhängigkeit, vor allem aber der Entwicklung einer gewissen naturwissenschaftlichen Mentalität, einer mysteriumfeindlichen positivistischen Haltung. Diese weckt ein „zum System erhobenes Mißtrauen“ und einen „gewollten Mangel an Achtung“ allem gegenüber, das sich nicht unmittelbar nachprüfen oder in Begriffsschemata einordnen läßt. Dann wird das Profane zum Realen und das dem Bereich des Heiligen Angehörige zum Irrealen. Man kann über bestimmte Formulierungen der genannten Phänomene streiten, doch was ihnen sachlich zugrunde liegt, läßt sich kaum leugnen und bleibt trotz allem bemerkenswert. Bei manchen, welche die Kategorie des Heiligen bewahrt haben, zeigt diese sich heute unter Formen, die, wie schon gesagt, jeden religiösen Sinnes entleert sind:

„So greift es auf das Gebiet des Ethischen über, verwandelt Ideen wie die der Anständigkeit, Treue und Gerechtigkeit in absolute Werte (. . .); im Grunde verläuft alles, als genüge es, um irgendeinen Gegenstand, eine Sache oder ein Wesen heilig zu machen, daß man es als höchstes Ziel betrachtet und ihm sein Leben weihet.“

Dann aber verliert auch die Sakralisierung jede religiöse Substanz. Hinter ihr steht kein Suchen mehr nach dem, der das Alpha und Omega des Menschen und der Welt ist — ein Suchen, in dem der Mensch sich für die Transzendenz öffnet, in dem er etwas anerkennt, das jenseits der menschlichen Situation und Bedingtheit liegt. Eine aufmerksame Untersuchung der Geschichte würde uns die heutigen Bedingungen des bereits vor geraumer Zeit aufgetretenen Phänomens der Entsakralisierung besser verstehen lassen.

Bei der Frage nach dem Heiligen kann man sich nicht auf die jüdisch-christliche Tradition beschränken, da diese in ihren Ausdrücken von den verschiedenen Kulturen geprägt ist, die ihre Grundlage bildeten. Das sozio-kulturelle Muster Israels und seiner Nachbarn ist höchst verschieden von der heutigen westlichen Welt.

J.-P. Audet schlägt für eine nähere Untersuchung vier Bezugspunkte vor: „Was mir im Hinblick auf das Heilige am tiefsten von dieser Entwicklung betroffen zu

⁴ R. Caillois, *L'Homme et le sacré*, Paris 1962, 172—175.

⁵ R. Caillois, aaO., 173.

sein scheint, ist die Vorstellung von der Zeit, vom Raum, vom Gesetz und schließlich vom Menschen selbst, insofern eine ganze Anthropologie und — hinter dieser stehend — ein Selbst-Bewußtsein konkret in den Beziehungen des Menschen zu Gott engagiert sind⁶.“ (Wir möchten ergänzend noch auf die Auswirkungen der Technik auf die Idee vom Heiligen hinweisen.)

Bevor wir jedoch die verschiedenen Bereiche näher untersuchen, in denen der Entsakralisierungsvorgang sich besonders stark ausgewirkt hat, wollen wir die wesentlichsten Unterscheidungen zusammenfassen, die sich aus dieser ersten Etappe unserer Überlegungen ergeben:

1. Sakralisieren heißt gewissermaßen einer Sache den spezifischen Charakter ihrer unmittelbaren Zielsetzung, ihrer hauptsächlichlichen Verwendung oder ihrer technischen Realisierung nehmen.

2. Konsekrieren heißt etwas in eine menschliche Situation hineinnehmen, die bewußt und gewollt zusammen mit allen umgebenden Wesen und Dingen von einem jenseitigen abhängig ist, das sie transzendiert und in ihrem Eigenstand gründet.

3. Die Entsakralisierung kann also in zwei Richtungen wirksam werden, die nur selten unterschieden werden. Für gewöhnlich achtet man nur auf die erste. Dadurch aber gelangt man zu einer Trennung oder Gegensatzstellung zwischen Heiligem und Profanem, als wären sie zwei in derselben Realität nicht miteinander vereinbare Gegebenheiten. Das Heilige wird zum Tabu oder zur Magie, die den Menschen sich selbst entfremden. Dabei vergißt man das Heilige im religiösen Sinne, das in den Konsekrationsriten den Menschen und Dingen ihren letzten Sinn und ihre letztgültige Zielbestimmung gibt und sie dabei in sich selbst respektiert. Untersuchen wir, wie in der Geschichte der Weg zu dieser absoluten Form der Entsakralisierung, dem Atheismus, eingeschlagen worden ist und wie eine undifferenzierte Konzeption vom Heiligen auch auf seiten der Christen diesem Irrtum Vorschub geleistet hat. Man kann entsakralisieren — entweder, indem man den Dingen ihre rechtmäßige Eigengesetzlichkeit und Eigenständigkeit wiedergibt, oder, indem man jede Abhängigkeit von etwas jenseits der menschlichen Existenz Liegendem ablehnt. In der geschichtlichen Entwicklung hat man beides derart miteinander verkoppelt, daß das Heilige selbst seinen realen Gehalt eingebüßt hat.

2. Hauptwege der Entsakralisierung

a) Die Entwicklung der religiösen Feste in der Geschichte

Die bei uns „einheitliche und absolute“ Zeitvorstellung war in den Anfängen der Geschichte „vielfältig und relativ“. Man berechnete die Zeit von den verschiedensten Beziehungspunkten aus: Dynastien, Genealogien und große Ereignisse in einem der Reiche der betreffenden Epoche. Es bedurfte einer geraumen Zeit, ehe man zu einem einheitlichen und allgemeingültigen, von den Rhythmen der Bewegung der Himmelskörper abgeleiteten Zeitmaß gelangte. Die heilige Zeit eines liturgischen Festes, die den gewöhnlichen Ablauf des Alltagslebens überragte, ließ sich besser

⁶ J.-P. Audet, *Le sacré et le profane: leur situation en christianisme*, in NRT., Jänner, 79 (1957), 33—61.

mit einer Zeitvorstellung in Einklang bringen, die von einer Vielzahl sich wandelnder Beziehungspunkte bestimmt war.

Bei den Primitiven finden die religiösen Feste zu ganz bestimmten Zeitpunkten statt, an denen das normale Leben einhalten muß, als könnten diese beiden Aspekte „nicht in den gleichen Zeiteinheiten koexistieren“⁷. Bisweilen bildet diese mythische Zeit eine Art Ewigkeit ab.

Der Hintergrund für diese Festfeier ist wohl die Ewigkeit, aber auch diese selbst bildet einen Bestandteil der Zeit⁸. Die mythische Zeit muß „gegenwärtig gesetzt“ werden⁹, indem sie in der menschlichen Zeit einen Platz bezieht. Mauss hat den synthetischen Charakter der heiligen Zeit besonders hervorgehoben¹⁰. Die rituelle Arbeitsniederlegung gab dem Fest, auch wenn es innerhalb der allgemeinen Zeit der menschlichen Existenz, eingefügt in ihren Kalender, gefeiert wurde, die Möglichkeit, aus dem Rahmen der unreinen Zeit herauszutreten, um an der Quasi-Ewigkeit des mythischen Archetyps teilzunehmen. Auch die Zeit des Traumes bildet eine andere Dimension, ebenso die der mythischen Vorfahren.

Die Zeit hat andere Beziehungen zur Entsakralisierung. Verschiedene Untersuchungen zur Sozialpsychologie der Religion sind in dieser Hinsicht sehr aufschlußreich. Das Heilige zeigt den niedrigsten Veränderlichkeitsindex. Wir werden gleich sehen, daß die Veränderlichkeitsindizes der verschiedenen anderen Elemente der Kultur sich von dem des Heiligen, der immer mehr isoliert wird und immer stärker hinter der Entwicklung der übrigen zurückbleibt, entfernt haben.

„Psychologen und Ethnologen stimmen in der Beurteilung dieser zweifachen Eigenart der religiösen Empfindungen überein: Keine Haltung setzt der Veränderung so viel Widerstand entgegen; keine hinterläßt derart bleibende Spuren in der Mentalität der Menschen“¹¹.

J. H. Barnett in den Vereinigten Staaten und J. Maître in Frankreich haben Untersuchungen über die sozio-kulturelle Bedeutung des Weihnachts- und Osterfestes angestellt. Die äußeren Erscheinungsformen der Feste haben sich während der letzten Jahrzehnte stark gewandelt. Doch auf der religiösen Ebene zeigen sie den stärksten Widerstand gegen jede Art von Wandlung¹².

Es besteht kein Anlaß, über dieses Phänomen überrascht zu sein. Hängt es doch mit dem tiefsten Sinn des Heiligen zusammen, in dem eine Bezugnahme auf das Absolute, auf letzte Wirklichkeiten der menschlichen Situation und auf Ursolidaritäten (Familie, Menschen der engsten Umwelt, Traditionen usw.) enthalten ist. Es reicht also bis in die tiefsten Motivierungen des Menschen hinein, über die sozio-kulturellen Imperative hinaus. Bradens Erhebungen¹³ geben sehr bezeichnende Auf-

⁷ Durkheim, aaO., 439.

⁸ Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, Paris 1948, 377.

⁹ Mircéa Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg 1954, 443.

¹⁰ Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1929, 225.

¹¹ H. Carrier, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Rom 1960, 256.

¹² J. H. Barnett, *The Easter festival: a study in cultural change*, in *Amer. Sociol. Rev.* (1949), 14, 62—70.

¹³ G. S. Braden, *Why people are religious: a study of religions motivations*, in *The Journal of Bible and religion*, 15 (1947), 38—45.

schlüsse über die Motive für religiöse Optionen. So fand er bei seinen Umfragen am häufigsten die Antwort: „Die Religion gibt meinem Leben einen Sinn.“ Die Religion gibt ein sehr weites und sehr tiefreichendes Rahmenwerk, in dem der Mensch seinen Standort im Verhältnis zum Universum, zur Geschichte und zu Gott bestimmen kann.

Wenn auf der einen Seite religiöse Haltungen und Verhaltensweisen länger Widerstand gegen Änderungen leisten als andere, so erfordert auf der anderen ihre Reintegration in die Einzelpersönlichkeit wie in die Gesellschaft bisweilen den Zeitraum ganzer Generationen. Und die Zeit-Dimension selbst bietet eine kritische Wertung der historischen Entsakralisierung. Durch die — notwendig gewordene — Reduzierung der Zeitbestimmung auf einen einzigen, einheitlichen Maßstab sind andere Werte — namentlich der religiöse — ausgeklammert worden, die den Menschen anleiteten, von ihrer Existenz einen gewissen Abstand zu nehmen, um sich ihres Sinnes, ihrer Relativität, des Rufes, über sie hinauszuwachsen, und ihrer Abhängigkeit vom Transzendenten bewußt zu werden: kurzum — der Beziehung zu Gott, der zugleich Herr der Zeit ist und über ihr steht. Nur der Sinn für das Heilige schafft diesen „Abstand“, diese Loslösung, die für den Menschen notwendig sind.

So hat man beispielsweise bei der Entsakralisierung der Naturzyklen auch ihre religiöse Bedeutung der Gottzugehörigkeit der Vergessenheit anheimfallen lassen; man hielt es nicht für geraten, dem Urheber der Zeit vorbehaltene „Heilige Zeiten“ beizubehalten. Damit treffen wir auf die Psychologie jener Nicht-Praktizierenden, die diese heiligen Zeiten immer mehr aus ihrer Existenz ausgeschaltet haben und schließlich bei einer pseudo-transzendenten, subjektiven, intellektuellen Religion ohne Zusammenhang mit dem realen Leben angelangt sind. Die natürlichen Rhythmen, Zusammenhang mit dem realen Leben angelangt sind. Die natürlichen Rhythmen, sowohl beim Menschen als in der Natur, hatten zwar ihre spezifische profane Eigenart wiedergefunden, dafür aber ihren sakralen Charakter verloren. Die religiöse Konsekration der Zeit, wie sie in der jüdisch-christlichen Offenbarung sanktioniert ist, findet immer weniger Eingang in das Leben der Menschen. Denken wir nur an das tägliche Gebet, die Sonntagsheiligung, die qualitativ wie quantitativ immer stärker eingeschränkten „Riten des Überganges“.

Die Geschichte zeigt uns noch eine andere Form der Zeit. Die Heiden dachten in den Kategorien einer „kosmischen Zeit zyklischer Natur“. Erst der Bibel verdanken wir vor allem jenes Verständnis für das Ereignis, für einen linearen Zeitablauf, der den Mythos von der ewigen Wiederkehr zerstörte, wie wir ihn in den antiken, philosophischen und theologischen Auffassungen finden. Gottes Plan wickelt sich ab durch je einmalige Ereignisse, die größer und reicher werden, ohne sich zu wiederholen und trotz Rückschlägen auf ein am Ende stehendes Pleroma zugehen. Die atheistische Kritik hat den darin liegenden unbestreitbaren Sinn für den Fortschritt und die Entwicklung der in Solidarität mit der ihr anvertrauten Welt auf dem Wege befindlichen Menschheit vollkommen übersehen und nicht erkannt. Durch die Heiligung der historischen Ereignisse hat die Bibel radikal die religiösen Vorstellungen der mythischen Zeit revolutioniert. Jedes einzelne Ereignis der profanen Geschichte hat eine religiöse Bedeutung im Plane Gottes, eine Bedeutung im Zusammenhang mit der Gegenwart und eine Bedeutung für das Endziel. In den folgenden Jahrhunderten identifizierte sich das Spirituelle mehr und mehr mit dem Ewigen und verlor seine zeitliche Bedeutung. Ja selbst heute noch hat man diese trügerische

Zweiteilung: Geistliches — Zeitliches, beibehalten, ein deutliches Anzeichen einer Entsakralisierung der Zeit, einer Trennung zwischen profaner Geschichte und religiöser Geschichte. So kann zwischen diesen beiden letzteren keine absolute Eigengesetzlichkeit bestehen. Zweifellos hat sich jahrhundertlang die Geschichte Europas durch die Kirchengeschichte manifestiert. Heute, nachdem beide ihre Eigengesetzlichkeit wiedergewonnen haben, bewegen sie sich nebeneinander, bisweilen auch in entgegengesetzter Richtung. Liegt hier nicht eine der Hauptfragen der „Kirche im Konzil“?

Zeit und Eschatologie lassen sich ebenfalls einander näherbringen. Der „Tag Jahwes“, von dem Amos (5, 18) und Isaias (2, 12) sprechen, bezeichnet die letzte, endgültige Etappe, zu der die Welt, der Erlösung teilhaft geworden, unterwegs ist. Mit Jesus ist sie in die „letzten Zeiten“, in die Erfüllung (Lk. 4, 21) eingetreten, die sich durch die Kirche fortschreitend verwirklicht. Mit ihrer Hilfe vollzieht sich der Übergang von der „gegenwärtigen Welt“ in die zukünftige, baut sich Ewiges aus Zeitlichem. Die Zeit der Kirche erbaut die künftige Welt durch die Sakramentalität sichtbarer Zeichen hindurch, in denen sich das „Heute Gottes“ verwirklicht. Doch diese „Zeit ist kurz“ (1. Kor. 7, 9), und der letzte Tag ist nicht fern (vgl. Röm. 13, 11 ff.). Hier erhebt sich also der Ruf zu einer „zeitlich-weltlichen“ Konsekration, die ganz eigenständig ist und nicht dem Entwicklungsrhythmus der Welt entspricht. Die Eschatologie hängt nicht rein und ausschließlich von Reifungsvorgängen „von unten“ ab, wie etwa Teilhard de Chardin sie beschrieben hat, selbst wenn sie darin aus dem Glauben „von oben“ Vorzeichen und religiöse, ja christologische Bedeutungselemente findet¹⁴.

Nach dieser Betrachtung über den Sakralcharakter der Zeit in seinem historischen Werden wollen wir uns wieder dem beim heutigen Menschen festgestellten Bewußtseinszustand zuwenden. Der heutige Mensch ist in einen Wettlauf mit der Uhr eingetreten, um möglichst viel Zeit zu gewinnen, um der Zeit möglichst viel abzugewinnen, ohne dabei jedoch immer alle wesentlichen Gegebenheiten dieser komplexen Wirklichkeit, vor allem die verschiedenen sakral-religiösen Bedeutungsgehalte, die sie im Laufe der Jahrhunderte angesammelt hat, zu berücksichtigen. Die Zeit wird mit Werten materiellen, prometheisch verstandenen Fortschrittes, ohne Ausblick auf ein Jenseits verknüpft. Auf der anderen Seite bildet der Sinn für die Geschichte im modernen Bewußtsein einen Anknüpfungspunkt des Verständnisses für den Plan Gottes, der seinem Wesen nach ereignishaft und vorwärtsweisend ist, sofern man ihm nicht seine Sakralität nimmt, indem man eine an sich berechnete Eigengesetzlichkeit in exklusiver Form fordert.

„Über eine ursprüngliche, vielgestaltige und qualitativ recht unterschiedliche Zeitvorstellung, die heute unter dem Druck der Ausdrucksweise und des Bewußtseins versteinert ist, haben sich nach und nach die Ablagerungen anderer Kulturepochen gelegt. Solange es uns nicht gelungen ist, uns über diese Schichtenbildung klarzuwerden, wird es uns sehr schwer fallen, in der Gegenwart herauszufinden, was zugänglich und überholt ist und was fortzuleben verdient.“¹⁵

¹⁴ Vgl. O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel 1948; J. Mouroux, *Le Mystère du temps*, Paris 1962; X. L. Dufour, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1962.

¹⁵ J.-P. Audet, aaO., 43.

b) Heilige Orte und Räume

Die oben getroffenen Feststellungen über die Zeitvorstellung veranlassen uns zu entsprechenden Überlegungen über die Vorstellung vom Raum. Auch hier dachte man in dem Begriff der konkreten Örtlichkeit. Die uns heute vertraute Dimension des „Raumes“ steht auf einer Abstraktionsebene, die der primitiven Mentalität fremd ist. Der heilige Raum bildete mehr noch als die übrigen einen Bruch mit den menschlichen geographischen Vorstellungen.

Bei den Primitiven gilt der heilige Ort meist als Mittelpunkt der Welt. Dabei kann es sich um einen Berg handeln, auf dem sich Himmel und Erde, menschliche und außermenschliche Ebene begegnen. Mircea Eliade nennt mehrere solcher Berge: den Berg Meru bei den Indern, den Berg Sumen bei den ural-altaischen Völkern und den Felsen Batu-Ribu bei den Semang in Malakka¹⁶.

Wenn man einen Ritus nicht an diesem Mittelpunkt selbst feiern kann, feiert man ihn diesem zugewandt. Bei manchen bestimmen die Bewegungen der Sonne die Räume. Für andere bedeutet der heilige Ort die übrige Welt, entsprechend dem primitiven Weltbild, oder eine Zusammenfassung des profanen Raumes, für die er als Symbol dient. Elkin hält „das Ortsprinzip mit seinen spirituellen, sakralen und mythischen Assoziationen“ für grundlegend¹⁷.

„Unsere Väter haben auf dem Berg dort angebetet, ihr aber sagt, in Jerusalem sei der Ort, wo man anbeten müsse (...). Jesus antwortete: Glaube mir, Frau, die Stunde kommt, da ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet (...), da die wahren Anbeter den Vater in Geist und Wahrheit anbeten. (...) Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen im Geist und in Wahrheit anbeten.“¹⁸

Ohne den Glauben kann man sich gar nicht vorstellen, welche tiefgreifende Umwälzung die Offenbarung Gottes in der religiösen Haltung und im religiösen Verhalten des Menschen verursacht. Der jüdische Tempel mit seinen Riten und Opfern ist verschwunden. Christus hat das einzige Opfer im Tempel seines Leibes vollzogen. Aber täuschen wir uns nicht: Die Zeit, da Gott alles in allem sein wird, ist noch nicht gekommen. Die Zwischenzeit zwischen der Auferstehung und der Parusie erfordert jene Koexistenz von Tempel und Himmel¹⁹. Von den christlichen Kirchen haben zu gewissen Zeiten die einen zuviel getan an rubrizistischem Perfektionismus, die anderen an entleiblichem Evangelismus. Die einen verteidigen ausschließlich die Transzendenz des Kultes, die anderen führen das Göttliche auf das Menschliche zurück, um die Spaltung von Glauben und Leben zu überwinden.

Eine Schlußfolgerung legt sich nahe. Man kann, selbst im Christentum, nicht auf jenen natürlichen Sinn für das Heilige im Raum und in der Zeit verzichten, solange Gott nicht alles in allem ist; und das hat wichtige Auswirkungen in unserer modernen Welt, in der der Glaube viel schwerer Boden findet, auf dem er Wurzel fassen, und Fleisch, in dem er sich inkarnieren kann.

¹⁶ M. Eliade, aaO., 424 f.

¹⁷ Elkin, *Social Organisation in the Kimberley Division*, in *Oceania*, Nr. 2 (1931—1932), 333.

¹⁸ Jo. 4, 20—25.

¹⁹ Y. Congar, *Le Jour du Seigneur*, Paris 1948, 161—169.

c) Die heiligen Symbole und die Technik

Diese zweite Überlegung über den heiligen Raum erscheint uns sehr aufschlußreich. Es würde kaum jemandem spontan einfallen, den Vatikanstaat als heiligen Bezirk aufzufassen. Ein ganzes System von Symbolen, die einer bestimmten Kulturstufe entsprachen, begünstigte die Bildung heiliger Räume bei unseren Vorfahren. Sollten wir weniger empfänglich für diese Symbole oder für das Symbol schlechthin sein? Ob wir wollen oder nicht: In unserer irdischen Situation wird das Heilige sich immer in Symbolen ausdrücken. Das lehren uns sein Wesen und die Geschichte.

Nun ist aber unsere heutige Technik alles andere als günstig für die Welt der Symbole. Sie neigt zur Entmythisierung; zunächst weil die Symbolformen die Wirklichkeit nur indirekt berühren und somit der technischen Rationalisierung und der unmittelbaren Erfahrung im Wege stehen; sodann weil die Technik sich nur schlecht mit den Urbildern verträgt, die etwas treffen können, was jenseits des urteilenden und schlußfolgernden Denkens und des Greifbaren liegt²⁰. Die unsichtbare Sakralbeziehung, die mit dem Göttlichen in Verbindung bringt, verliert ihre Ausdrucksmöglichkeiten. Und man begreift nicht mehr die vorgefundenen heiligen Symbole, die häufig aus dem Zusammenhang einer der unseren fremden Kultur stammen. Denken wir etwa an die Bilder „Horn des Heiles“, „Aufgang aus der Höhe“ in dem Lied des Zacharias (Lk. 1, 68—70).

Wir wollen natürlich nicht die Offenbarung zu einem Mythos machen, sondern vielmehr den Vorgang der Entsakralisierung von diesem Verfall des Sinnes für das Symbol in der heutigen Welt her erhellen. Wir werden im weiteren untersuchen, inwiefern das Christentum eine bessere Ausgangsposition für die Annahme der Technik hat als die nichtchristlichen Religionen. Gott, betrachtet als Schöpfer, und der Mensch als sein Bild und Gleichnis, berufen, mit ihm an der Vollendung der Schöpfung zusammenzuarbeiten; hier liegt das tiefste Fundament des Heiligkeitsverständnisses. Die Technik bringt keine Schwierigkeiten auf der Ebene des Inhalts, sondern nur auf der der verschiedenen Zugänge zur außerempirischen Welt. Sie hat nichts zu tun mit den heiligen Zeiten und Räumen, die dennoch weiter existieren bis zur Parusie.

„Die Wissenschaft hat durchaus das Recht, mit ihren Möglichkeiten bis zum Ende zu gehen und diese Welt zur Welt der Menschen zu machen, zu jenem wirkenden Ganzen, das ihnen ein Daheim bietet. Aber der Geist ist anderswo. Die Religion hält uns vor Augen, daß dieses Anderswo der endgültige Ort ist. Die Bewegung auf den Ursprung zu sucht Raum und Zeit, während es sie durchquert, auf dieses Jenseitsgeheimnis hin aufzuheben, das unser ganzes Denken durchzieht²¹.“

²⁰ J. Lotz, *Tecnica Immagine*, in: *Demitizzazione e Immagine* (Sammelwerk unter Mitwirkung von P. Ricoeur, G. Fessard, E. Castelli, S. Breton, J. Lotz usw.), Padua 1962, 275. „Vor allem aber bringt die Technik eine vollständige Entmythisierung mit sich ... Und dafür gibt es zwei Gründe. Auf der einen Seite können die bildlichen Darstellungsformen, die der Wirklichkeit nur andeutungsweise nahekommen, sie aber nicht direkt treffen, vor der nüchternen, von der Technik hergeleiteten Kritik der Vernunft nicht bestehen; auf der anderen Seite steht die Technik den Urbildern, in die mythische Vorstellungen mit einfließen, ablehnend gegenüber ...“

²¹ S. Breton, *Demitizzazione*, aaO., 305.

Doch vergessen wir nicht, daß unsere Erfahrung des Göttlichen in unserer irdischen Situation niemals unmittelbar sein kann. Das Heilige muß sich durch Zeit und Raum hindurch ausdrücken, auch auf die Gefahr hin, in unverständlichen und hinter der historischen Wirklichkeit mit ihren jeweiligen Auffassungen und Forderungen zurückbleibenden Ausdrucksformen zu erstarren.

„Vom Standpunkt des Heiligen aus ist es eine zum Teil neue Existenzbedingung — die zwar vom Bewußtsein oft nicht als solche empfunden wird, aber dennoch nicht fehlen darf —, daß es auf die Dauer seine Wirkungen mit denen der Umwandlungen unserer Zeitvorstellung verbindet. Dabei kann man jedoch kaum anderes erwarten als eines: daß das Heilige Gefahr läuft, den von ihm vorweggenommenen Teil von Zeit und Raum nicht anders rechtfertigen zu können als durch historische Erinnerungen und mehr oder minder künstliche Restauration vergangener Bewußtseinszustände²².“

Wir haben uns also in der technischen Welt von heute vertieft mit diesem Problem auseinanderzusetzen. F. Dumont unternimmt dies, indem er die Dialektik des Heiligen und des Profanen, des Symbols und der Technik untersucht²³. Bisher stützte sich die Volksreligion auf „... das Heilige, das sich auf natürliche Weise geltend machte, oder auf ein mehr oder minder vorgefertigtes Heiliges, mit der Gefahr, durch Strukturen oder starr und abstrakt definierte Normen kompensiert zu werden. Das mindeste, was man dazu sagen kann, ist, daß es sich hier um einen recht kümmerlichen Kompromiß handelte. Andererseits ist unsere Gesellschaft unter vielen Aspekten rationalisiert; dabei unterdrückt sie das Heilige keineswegs, sie drängt es nur aus dem empirischen Leben hinaus.“

Im Leben vieler unserer Zeitgenossen beobachtet man eine Art Übergang vom Symbolischen zum Empirischen. Das Heilige bildet einen Gegensatz zum Profanen „... wie die Landschaft, die einem Maler als Vorwurf dient, einen Gegensatz bildet zu einem Grundstück, das der Ingenieur auf seine Tragfähigkeit prüft, um ein Bauwerk daraufzusetzen²⁴.“

Die technische Mentalität drückt sich durch eine kritische Haltung und ein Streben nach Systematisierung und rationaler Anordnung der Mittel aus. Das Heilige wendet sich an intuitive, symbolische Vorstellungen aus dem Lebensraum des Menschen. Daraus ergeben sich zwei miteinander konkurrierende Formen der Weltbeachtung, falls die Dialektik des Heiligen und des Profanen nicht konsequent zu Ende gedacht ist. Der Mensch fühlt sehr wohl, daß er sich, wenn er die gesamte Wirklichkeit erfassen will, nicht auf ein rein empirisches Vorgehen beschränken darf. Ihm genügt nicht die Darstellung Gottes als Urheber und Gesetzgeber. Die wissenschaftliche Welt gibt zwar den profanen Dingen eine feste Ordnung, bleibt aber für das Suchen nach menschlichen Sinngehalten mehr oder minder undurchdringlich. Sie bringt bisweilen recht subtile Entfremdungen mit sich, vor allem wo es sich um psychologische und soziale Techniken handelt, bei denen der Mensch zum Versuchs- oder Nutzungsobjekt gemacht wird (z. B. das wissenschaftliche Werbewesen).

Die menschliche Finalität wird damit „in eine Schicht“ verwiesen, „die von der

²² J.-P. Audet, aaO., 44.

²³ F. Dumont, *Essai pour une conversion de la pensée chrétienne*, Montreal 1964, 109—121.

²⁴ AaO., 112.

„Existenz“ überlagert ist, in der sich ihre Wahrheit in Wirkungslosigkeit konzentriert“. Das Heilige bleibt auf dieser Ebene, und es gelingt ihm nicht, im realen Leben Gestalt und Ausdruck zu gewinnen.

Andererseits können diese Phänomene eine Reinigung vom Heiligen gestatten, das allzu häufig die technischen Vorgänge und natürlichen Kräfte und Energien „verunreinigt“ hat. Die Dialektik verhärtet sich und bewirkt, daß jede Verwendung des Heiligen zur Kompensation von Unzulänglichkeiten vermieden wird, die eine Flucht vor der harten menschlichen Aufgabe gestatten würde. Wir denken hier an abergläubische Vorstellungen von einer Vorsehung, die menschliche Einsicht und menschliches Bemühen überflüssig macht. Man kann diese Vermittlung unserer Gotteserfahrung nicht ersparen.

„Man könnte — und es klingt wie ein Paradox — sagen, eine allzu unmittelbare Gotteserfahrung hat eine gewisse Unzulänglichkeit: Sie ist zu global. Gott ist schrittweise vorgegangen und hat uns die Mühe eines geduldigen Suchens überlassen. Unserer unerbittlichen Weltpräsenz verleiht die Technik zusätzlich ein Element von Aktivität, das unersetzlich ist. Es ist für den Menschen schlechthin unmöglich geworden, sich unbedenklich den dunklen Schicksalsmächten zu unterwerfen. Das aber macht uns zweifellos bereiter, den Ruf zu vernehmen, den Christus — natürlich jenseits unserer Tätigkeiten als *homo faber* — an uns richtet²⁵.“

d) Vom religiösen zum bürgerlichen Gesetzbuch

Der dritte Weg, auf dem wir der Entwicklung der Entsakralisierung nachspüren, hat seinen besonderen Ausgangspunkt in den Gesetzessammlungen. Die ältesten unter ihnen lassen regelmäßig die Überzeugung erkennen, daß die „gesetzgeberische Gewalt eine wesenhaft göttliche Gewalt ist“. Dieses Gefühl des göttlichen Ursprungs des Gesetzes ist zweifellos vor der Abfassung schriftlich niedergelegter Sammlungen noch bedeutend stärker gewesen. Denn von den schriftlichen Sammlungen kannte man natürlich den konkreten Vorgang ihres Entstehens sowie ihrer verschiedenen Korrekturen und Bearbeitungen. Gerade dieses Wissen aber ist ein typischer Faktor der Entsakralisierung des Rechtes durch die verschiedenen Epochen hin. Die griechische Erfahrung von Gesetzgebern ohne königlichen oder priesterlichen Rang, allein ausgestattet mit dem Bürgertitel, spielte eine wichtige Rolle in dem Entsakralisierungsvorgang. Ursprünglich hatte sich der Bereich des Heiligen an einem noch wenig entwickelten Recht den Löwenanteil gesichert. Im Rahmen einer Entwicklung, in deren Verlauf die Religion sich fortschreitend aus großen Bereichen der Gesellschaft zurückzieht, um sich mehr und mehr auf das Kultische zu beschränken, wird das Heilige seinerseits resorbiert. J.-P. Audet weist auf den gewaltigen Abstand zwischen den reinen Strafgesetzen und den geheiligten Vorschriften hin, die sich beim Primitiven an die geringste Handlung knüpfen und Symptome sehr verschiedener Bewußtseinszustände und kultureller Situationen enthüllen. In diesem Zusammenhang sprechen viele Untersuchungen von der Mehrdeutigkeit des Heiligen. Dabei ist es in Wirklichkeit das Gesetz und nicht das Element des Heiligen, was diese Ambivalenz verursacht, indem es Sanktionen für den vorsieht, der dagegen verstößt.

²⁵ AaO., 120.

Wer würde keinen Zusammenhang herstellen zwischen der Entsakralisierung des Gesetzes und dem Verlust des Sinnes für die Sünde als Gehorsamsverweigerung? Diese beiden Phänomene dürften gewiß nicht beziehungslos nebeneinanderstehen. Man sieht hier deutlich, bis in welche Tiefen des menschlichen Lebens der Vorgang der Entsakralisierung reichen kann. Hierin soll eine Wesenseigentümlichkeit des Christentums und ein Kriterium für seine Reinigung sein! Doch entspricht dies viel eher unserem heutigen kartesischen und von der Technik beherrschten und geformten Geist! Schließlich kann auch der allerreinste Glaube nicht auf den natürlichen Sinn für das Heilige verzichten, der erstickt wird, sobald man ihn in Tempelmauern einschließt. Man spricht so oft von der wohltätigen Wirkung der Säkularisierung, von der Wiedergewinnung der Eigengesetzlichkeit des Profanen, von der Aufhebung der menschlichen Entfremdung, der Leistung der Technik, der Achtung vor dem Cäsar, der eigenen Zweckbestimmung der weltlichen Institutionen, — und das alles häufig im Sinne eines Gegensatzes zur sakralen Dimension, die indessen in der ganzen menschlichen Wirklichkeit vorhanden ist, ohne ihr notwendig ihren Eigenstand zu nehmen. Wir betrachten in diesem Kapitel die Entwicklung der Entsakralisierung der Gesetze. Wie steht es in einer säkularisierten Gesellschaft mit dem Eid? Ist er ein Relikt von der Vergangenheit angehörenden mythischen Vorstellungen? Gerät er in Widerspruch zur Eigengesetzlichkeit der gesetzgeberischen und richterlichen Funktionen? Liegt hier ein Symptom für den Schwund des Empfindens für das Heilige, für die Bestreitung der universalen Präsenz? Kann man zugleich das Profane und das Heilige in dieser persönlichen und institutionellen Geste verteidigen, wenn man das Heilige als Feind des Profanen und dessen Leugnung ansieht, wenn man es restlos in die Kirche verbannt? Würde der religiöse Mensch durch die Annahme dieser Idee vom Heiligen nicht den Recht geben, die sich seiner Absicht einer Konsekration der Welt in den Weg stellen? Der Eid führt explizit die sakrale Dimension in eine weltliche Institution ein, in der die zwischenmenschlichen Beziehungen eine besonders hohe Dichte gewinnen. Alle Bereiche des menschlichen Lebens sind Gegenstand für Eidesleistungen gewesen. Worin sollte der Eid sie bedrohen? Bedeutet er nicht vielmehr eine Gewähr für ihren Bestand, indem er sie mit der Quelle ihrer Authentizität, ihrer Wahrheit, rückverbindet? Die Ersatz-Absoluta, wie Ehre, Aufrichtigkeit, Würde und die „Göttin Vernunft“, nehmen teil an der gleichen Kontingenz, der gleichen Relativität, der gleichen Begrenztheit und der gleichen Sündhaftigkeit wie der Mensch in seiner irdischen Situation und Verfaßtheit. Es besteht daher kein Grund, Anstoß daran zu nehmen, wenn ein Mensch in einem entscheidenden Augenblick seines Lebens den einschaltet, den er als einzig Absolutes betrachtet, von dem er sich abhängig fühlt, vor dem er sich verantwortlich weiß und dem er die Ehre zu geben verpflichtet ist. Gott selbst hat in der Offenbarung seine Verheißungen unter der Form von Eiden ausgesprochen²⁶ und ist Bürge für die Verpflichtungen, die der Mensch übernimmt, der unter Berufung auf Gottes Wahrhaftigkeit auf die heiligen Bücher schwört, die sein Wort enthalten, seinen Bund und seine Verheißungen²⁷.

²⁶ Ps. 105, 8—9; Is. 51, 15; Jer. 46, 18; Lk. 1, 73; Apg. 2, 30; Hebr. 6, 13—16.

²⁷ In einem pluralistischen demokratischen System kann man natürlich die sakrale Dimension des Eides demjenigen, der sie ablehnt, nicht aufzwingen. Die religiöse Eidesleistung und

Der Eid und seine Verletzung erscheinen uns als höchst aufschlußreiche Anzeichen für den Verlust des Sinnes für das Heilige. Die Verteidiger der legitimen Autonomie der nichtkultischen Institutionen finden kein Gegengewicht bei denen, die sich für die Verbindlichkeit des Heiligen verwenden und seine Forderungen verfechten. Die Autonomie wird aber zur Unabhängigkeit, zum praktischen Atheismus, während bei den Vertretern des Laizismus der ideologische Atheismus jegliche sakrale Dimension schlechthin leugnet. Auf diese wie auf jene Weise aber, ob man es in die Isolierung verbannt oder es einfach leugnet, beginnt das Heilige sich zu verflüchtigen. Diejenigen, die in seiner historischen Verallgemeinerung sein Todesurteil erblicken, stellen fest, daß sich heutzutage das menschliche Leben in einem geschlossenen Universum ohne jegliches Interesse an einem Jenseits abspielt. Sie sind in eine Sackgasse geraten, indem sie am Anfang die universale Relation, in der das Heilige gründet, geleugnet oder doch zumindest übersehen haben. *Das Heilige ist keine Spezifizierung des Religiösen, sondern es verhält sich umgekehrt, wie wir gezeigt haben.* Und für uns bedeutet das einzig annehmbare Verständnis der Entsakralisierung: Rückkehr zur eigenen und unmittelbaren Zweckbestimmung aller Dinge.

e) Die Anthropologie seit den Semiten

Die fünfte Blickrichtung unserer Untersuchung bietet uns den aufschlußreichsten Ansatzpunkt zum Verständnis des Heiligen in seinen historischen Bedingtheiten: den anthropologischen. Im Denken der Antike herrscht praktisch Einmütigkeit in der Unterscheidung dreier Grundkomponenten des menschlichen Wesens: Leib, Hauch-Seele (Vitalseele, hebräisch: *nepesch*, griechisch: *thymos*; *animus*) und Lebens-Seele (Individuations- oder Ego-Seele; hebräisch: *ruach*, griechisch: *psyche*; *anima*).

Die Hauch-Seele hängt mit dem Phänomen der Atmung zusammen, die Lebens-Seele mit der Zeugung. Diese verlieh durch ihre Bedeutung und durch ihren geheimnisvollen Charakter der Lebens-Seele eine Art Transzendenz gegenüber dem Lebensablauf, in dem die Hauch-Seele wirksam war. Dieser Begriff der Lebens- oder Individuations-Seele öffnete in ihr einen bevorzugten Zugang zum Göttlichen. J.-P. Audet macht darauf aufmerksam, daß in der prophetischen Tradition die Beziehung zu Jahwe mit Hilfe der Lebens-Seele als „Analogiebasis“ hergestellt wurde. Im Laufe der Zeit überwucherte die Vorstellung der Hauch-Seele die der Lebens-Seele, bis diese mit ihrer Offenheit für das Göttliche aufgesogen worden ist. Man mußte nun Genien erfinden, Geistwesen, die den entstandenen leeren Raum erfüllen konnten — ein Ersatz, der den Wandel der Zeiten nicht überstehen konnte.

Die spätere Anthropologie kannte nur noch zwei Komponenten: Leib und Seele. Die Seele sollte sich dann immer mehr auf das reduzieren, was wir heute „Verstand“ nennen und was geradezu das Monopol für alles spezifisch Menschliche beansprucht. Am Ende auch dieses Entwicklungsweges bemerkt man im Menschen die Auflösung der am meisten auf das Göttliche hin ausgerichteten Dimension. Das Heilige findet

ihre Entwicklung ist ein aufschlußreiches Anzeichen für die tiefgreifenden Wandlungen in den neuen Verhaltensweisen. Man stellt auch hier fest, daß — unabhängig von den Forderungen nach Säkularisierung und Laisierung — religiöse Haltungen und Verhaltensweisen auf den Bereich des Privatlebens und den Innenraum des Gotteshauses zurückgedrängt werden.

sich nicht mehr in ihm, weil „die innigen und köstlichen Assoziationen“ verschwunden sind, die es ins Leben riefen. Ein eindrucksvolles Beispiel sind die Traumgesichte bei den Völkern des Altertums: Sie bildeten nach Auffassung der Alten auf dem Weg über das Überbewußte der Lebens-Seele eine Verbindung zum Göttlichen; heute, am Ende dieses 3000 Jahre dauernden Weges, sind wir beim „Traum“ als Offenbarung des Unterbewußten angelangt, das seinerseits vornehmlich Sitz der niederen Kräfte ist und dem Diesseitigen im Menschen angehört, während die Alten in ihren Traumgesichten etwas erblickten, das über den Menschen hinausreichte. Verweist die Ablehnung des Heiligen den Menschen in das Diesseits seiner selbst zurück? Und doch gibt es im Menschen ein unauslöschliches Verlangen, über sich selbst hinauszukommen, ein Verlangen ohne Grenzen, das dem ganz eigentlichen religiösen Antrieb als Stütze dient.

Die Komponenten des Heiligen im religiösen Sinne finden alle im Menschen ihre Anknüpfungspunkte: die Transzendenz in seinem Verlangen, über sich hinauszukommen; die Immanenz in der Innerlichkeit; die Unterwerfung in seinem Abhängigkeitsbewußtsein; die Sehnsucht nach Gemeinschaft mit dem Göttlichen in der Bedürftigkeit der menschlichen Person.

Wird die eine oder andere dieser Komponenten auf Kosten der übrigen überbetont oder gerät eine in Vergessenheit, so erleben wir die verschiedenen Entartungen des Heiligen im religiösen Sinne: Aberglaube, Pantheismus, Entfremdung, Infantilismus, Angst, Ersatz-Absoluta usw. Das Phänomen wirkt sich im entgegengesetzten Sinne aus: Der geängstigte Mensch ist empfänglicher für Tabus und Magie.

Das alles zeigt uns, wie eng das Heilige mit dem jeweiligen Menschenbild, mit der herrschenden Anthropologie zusammenhängt. Der Sinn für das Heilige bricht auf am Grunde des Menschenherzens, so als antworte es auf einen Anruf aus einer jenseitigen Welt. Doch der Mensch besitzt die Fähigkeit, sich ein Bild von sich selbst zu machen, das ihm seine wahre Identität und seine Bindungen an das Göttliche verschleiert. Unmittelbar nach der von Darwin und von Freud ausgelösten geistigen Revolution wandten sich Bergson und Bleuler gegen einen Szientismus, der jeden religiösen Elan erstickt. In Deutschland stellt Otto eine ganz ähnliche Reaktion dar. Dennoch ist die Entsakralisierung der Anthropologie nur noch stärker geworden mit dem Aufkommen von Marxismus und Existentialismus, in denen sich der Mensch radikal vor allem, was jenseits seiner selbst liegt, und vor jedem Suchen nach Gemeinschaft mit einer vom Menschen verschiedenen unsichtbaren Welt verschließt.

f) Abschließende Überlegungen

Zeit, Raum, Technik, Rechtsordnung und Anthropologie sind von dem historischen Abbau des Heiligen betroffen (wir wollen sie auf keinen Fall zu Faktoren dieses Abbaues von Natur aus machen). Die Dimension des Heiligen ist praktisch aus dem menschlichen Weltbild ausgeschaltet, sobald man die Grenzen der religiösen Institutionen überschreitet. Für den Atheisten ist es ein historisches Relikt, das die Apathie der Massen und die „Passivität der Kollektivgewohnheiten“ mitgeschleppt haben. Das Heilige im religiösen Sinne ist zum „Geistlichen, zum Sittlichen, zum Reinen, zum moralisch Heiligen geworden, so daß für das Profane nunmehr nur noch das entsprechende Maß an äquivoken Assoziationen, wie Welt-

lichkeit, Zeitlichkeit,²⁹ Natur, Materie, Leib und Sünde, übrigbleibt²⁹. Nach der Meinung von Caillois, den wir vorhin schon in anderem Zusammenhang erwähnt haben, degradiert dieser Abbau das Heilige schließlich bis zu einer einfachen „Unverletzlichkeit“ ohne jeglichen religiösen Gehalt.

In dieser Richtung beobachtet man indessen eine Tendenz zur „Resakralisierung“ der Liebe, indem man ihr Wesen und ihre Eigenarten mit ihrem sakralen Wert in Verbindung bringt. Man setzt das Heilige gleich mit einem undefinierbaren Absoluten, das sich in der Liebe inkarniert, als besitze diese keinen eigenen Wert und keine ethischen Forderungen aus sich selbst. So ist es auch falsch, die Verirrungen der Liebe zu Sakrilegien zu machen. Aber soll man auf der anderen Seite die sakrale Dimension der Liebe leugnen? Manche tun dies ohne Skrupel, um sie in den Bereich des Profanen zurückzubringen. Dadurch verfällt man immer wieder in die grundlegende Verwirrung. Alles Natürliche hat zwei Dimensionen: die erste (profane), sein Eigenstand und seine unmittelbare Finalität; die zweite (sakrale), seine Beziehung zu Gott. Wird diese Beziehung vom Menschen im Geist der Unterwerfung und des Strebens nach Gemeinschaft mit Gott angenommen, so wird das Heilige im authentischen Sinne religiös. Man kann nicht das Profane auf Kosten des Heiligen aufwerten und umgekehrt. So ist es auch mit der Liebe. Dieser tiefste menschliche Wert ist und bleibt ein bevorzugter Weg des Zugangs zum Göttlichen, so sehr gehört er zum Mysterium der menschlichen Person, die in ihrem tiefsten Grunde den sucht, dessen Bild und Gleichnis sie ist. Man fällt in den Bereich des magisch Sakralen zurück, wenn die Liebe ihren Eigenwert, ihre menschliche Qualität verliert. Die sakrale Dimension der Liebe leugnen oder sie zum Profanen in Gegensatz stellen läuft schließlich auf einen Dualismus hinaus. Die Folgen dieser Trennung, dieser Gegensatzstellung sind verheerend, wenn sie im theologischen Denken und in der christlichen Spiritualität auftauchen. Gottesliebe ist undenkbar ohne menschliche Liebe. Ebenso wie Gnade undenkbar ist ohne Natur. Pädagogisch gesehen, hat Gott seine Liebe durch das Zeichen der Gattenliebe geoffenbart, ehe er die trinitarische Liebe als Beispiel und Vorbild der menschlichen Liebe setzte.

Manche halten es für notwendig, zu entsakralisieren, das heißt, dem Profanen seinen Eigenwert, seinen spezifischen Charakter und seine „horizontale“ Ausrichtung wiederzugeben. Andere halten es für notwendig zu sakralisieren, das heißt, diesem oder jenem besonders bedrohten menschlichen Bereich einen absoluten Wert wiederzugeben. Das alles sind mehrdeutige Wortspiele, die „heilig“ und „profan“ in einen Gegensatz zueinander bringen oder das eine aufwerten, indem sie das andere abwerten oder ausklammern. Nun ist aber — wir möchten es nachdrücklich wiederholen — das Profane ein „An-Sich“ und das Heilige im religiösen Sinne eine Relation, mit anderen Worten: Es sind zwei miteinander in einer und derselben Wirklichkeit vereinbare Dimensionen. Daher sollten wir besser von „Konsekraton“ als von „Sakralisierung“ sprechen. Der Begriff der Konsekraton gestattet, beide Pole, den menschlichen und den göttlichen, gebührend zu achten und in das rechte Verhältnis zueinander zu setzen. Das Heilige als religiöse Qualität ist eine Relation zum Jenseitigen, die vom Menschen angenommen wird. Es gibt kein Heiliges im religiösen Sinne ohne den Menschen. Wenn das in sich selbst geachtete Profane im

²⁹ J.-P. Audet, aaO., 48.

Geist der Unterwerfung und Danksagung vom Menschen mit Gott in Verbindung gesetzt ist, haben wir ein im eigentlichen religiösen Sinne Heiliges. Dagegen gebraucht das Heilige im magischen Sinne das Jenseitige, ohne die nötige Achtung vor dem Profanen, und das Heilige im Sinne des Tabu flieht aus Furcht, die Sicherheit des profanen Alltagslebens einzubüßen.

Die historischen Vorgänge der Entsakralisierung manifestieren sich nicht allein durch eine Rückkehr zum Profanen als solchem, sondern auch durch eine Leugnung und Ablehnung der sakralen Relation. Dahinter steht eine viel tiefer reichende und hoch aktuelle Verwechslung: die Verwechslung von Religion und Aberglaube, ausgehend von dem Heiligkeitsbegriff der Magie und des Tabu. Hier wird uns deutlich, wie wichtig es ist, den Sinn der Worte: heilig, religiös, abergläubisch, profan, säuberlich zu unterscheiden und zu klären, wie wir es getan haben, als wir tabuistische, magische und religiöse Haltungen und Verhaltensweisen voneinander unterschieden und sorgsam darauf achteten, das Heilige im Sinne der Relation nicht mit seinen Äußerungen in Menschen und Dingen zu verwechseln, die durch Aussonderung vom profanen Gebrauch für den Kult bestimmt sind. Ohne eine solche Klarstellung ist die schlimmste Verwirrung unausbleiblich. Vorkämpfer des Laizismus, avantgardistische christliche Intellektuelle und selbst Religionswissenschaftler sprechen nicht selten von Entsakralisierung, ohne sich dabei über das hier angesprochene epistemologische Problem klarzusein.

3. Die Entsakralisierung vom soziologischen Standpunkt aus

Es gibt noch mehr als einen anderen Weg, um an die historische Entwicklung des Heiligkeitsverständnisses und der Wertung des Heiligen heranzukommen. Die gegenwärtige Entchristlichung bietet in diesem Zusammenhang der Forschung ein fruchtbares Feld. Die zur Erklärung dieses Vorgangs aufgestellten Hypothesen dürfen sich auf keinen Fall darin erschöpfen, ihn als feine Oppositionshaltung und -haltung gegen die Kirche zu erblicken, die als so oder so geartete Organisation abgelehnt wird. Das Phänomen rührt nicht notwendig von Konflikten zwischen Gruppen oder Kollektiven her.

Der Atheismus, der alles Heilige im religiösen Sinne ablehnt und beseitigen möchte, überschreitet die strukturellen Rahmen. Mehrere Untersuchungen haben die sozio-kulturellen und psychologischen Faktoren herausgearbeitet, die den Sinn für das Heilige, den religiösen Impuls im heutigen Menschen, ersticken.

a) Entsakralisierung und psychischer „Immediatismus“

Zwei Soziologen vor allem, E. Pin²⁹ und F.-A. Isambert³⁰, scheinen uns besonders scharfsinnig in ihren Untersuchungen über die Entchristlichung. Sie haben sich bei ihren Beobachtungen auf die einfachen Volksschichten beschränkt. Die erste Interpretation läßt sich auf die Formel „psychischer Immediatismus“ bringen. Die

²⁹ E. Pin, *Désaffection religieuse dans les classes inférieures*, *Social Compass* IX, 5—6, 1962, 515—537.

³⁰ F.-A. Isambert, *Christianisme et classe ouvrière*, Paris 1961.

beiden Autoren zitiert einen Text von A. Cottret vom Anfang des 19. Jahrhunderts: „Die Gewohnheit und Notwendigkeit, sich den nächstliegenden physischen Bedürfnissen des Lebens zu widmen in tagtäglichem Bemühen seines ganzen Scharfsinns und seiner Vorsorge als schwer arbeitender Mensch, scheinen in ihm vollkommen zu absorbieren, was ihm unter anderen Umständen an Urteilsfähigkeit und Einsicht für die moralischen Wahrheiten, die Erkenntnis der verschiedenen Beziehungen und das Wissen um sich selbst bleibt“.³¹

Halten wir vor allem diesen Hinweis auf die Kenntnis der Beziehungen fest. Der Sinn für das Heilige schließt dieses Bewußtwerden der Beziehungen zum Göttlichen ein, die der Mensch mehr oder weniger deutlich wahrnimmt. Der vollkommen von der Sorge um seine Existenz in Anspruch genommene Proletarier kommt gar nicht so weit, daß er über die dringenden materiellen Bedürfnisse hinaussieht und etwas entdeckt, das jenseits seiner menschlichen Situation liegt. Es ist unmöglich, Zugang zum Göttlichen zu gewinnen, ohne den Weg über das Menschliche zu nehmen, wie wir bereits an früherer Stelle gezeigt haben. Das gilt für jeden Menschen, der um die Pole der Ersatz-Absoluta kreist: Geld, sozialer Status, Vergnügen, Macht, Wissenschaft, Kunst, Revolution usw. Diese „verdinglichenden“ Realitäten verschleiern das wahre Antlitz des Menschen, das Geheimnis der nach dem Bild des persönlichen Gottes geschaffenen menschlichen Person. Dieser Gott rückt immer ferner und verliert sich bald im Dunkel des Unbewußten. Der „psychische Immediatismus“ dieser in sich selbst verschlossenen Inner-Weltlichkeit ergreift das ganze Bewußtseinsfeld, mag auch die seinsmäßige Beziehung zum Schöpfer erhalten bleiben. Diese Öffnung im Grunde des Menschenherzens kann nie ganz „verstopft“ sein.

b) Entsakralisierung und Technik

Eine Form der Entsakralisierung hängt mit dem *technischen Atheismus* zusammen, dem der Mensch nicht in seiner Situation als personales Geschöpf, sondern als Artifex (als einer, der Dinge verfertigt, die nicht der Natur angehören) verfällt. In der ländlichen Welt früherer Zeiten konnte man ganz spontan eine kranke Kuh mit Weihwasser besprengen. Würde man heute dasselbe mit einem defekten landwirtschaftlichen Traktor tun? Man betrachtete Gott als ein Wesen, von dem der Mensch in seinen Erfolgen und seinen Ernten abhing. Der Arbeiter weiß sehr wohl, daß seine Leistungsfähigkeit von seiner Fachkenntnis und Fertigkeit und von der Qualität des Materials abhängt. Eine Umfrage in einer kanadischen Diözese mit einer stark praktizierenden Bevölkerung zeigt als ersten Sprung in dem monolithischen Block die Schicht der Facharbeiter, die keine andere Ausbildung erhalten haben als die ihrer technischen Lehre. Ihr praktischer Atheismus ist nichts anderes als die Verlängerung der entsakralisierenden Erfahrung ihrer Arbeit in ihr übriges Leben hinein. Wäre hier eine Arbeitshypothese für Untersuchungen in allen Bereichen der arbeitenden Bevölkerung, in denen die Forderungen einer Industriegesellschaft sehr früh schon zu einer technischen Spezialisierung führen, welche den Horizont des Bewußtseins und der Tätigkeit außerordentlich verengt?

Auf der anderen Seite aber wäre es falsch, die Technik zur Urheberin des Atheis-

³¹ A. Cottret, *Considérations sur l'état actuel de la religion catholique en France*, Paris 1815, 15–16.

mus abzustempeln. In fast allen Ländern hat die Industrialisierung große Teile der Landbevölkerung ergriffen. Ihre bisherige religiöse Praxis stützte sich auf Motive psycho-kosmologischer oder psycho-biologischer Art, die in einer technischen Welt keine Rolle mehr spielen. Ein gewisser ländlicher Providentialismus zieht Gott auf die Stufe der Zweitursachen in den Produktionsprozessen herab, ein Gedankengang, der in einer Fabrik unmöglich ist.

Im übrigen haben andere soziologische Forschungen zu der Annahme geführt, bei den technischen Arbeitskräften, die nicht unter dem Einfluß einer ländlich-bäuerlichen Vergangenheit stehen, sei ein anderer Religionstyp zu finden. Je fortgeschrittener die technische Ausbildung war, desto mehr traf man in diesen Kreisen auf praktizierende Christen, fast als sollten die Zahlen die intuitive Feststellung Pasteurs bestätigen: „Wenig Wissenschaft entfernt von Gott; viel Wissenschaft führt näher zu ihm.“

c) Entsakralisierung und sozio-kulturelle Randstellung

E. Pin hat der praktischen Beteiligung am religiösen Leben unter der Großstadtbevölkerung eine spezielle Untersuchung gewidmet³². Die Nichtpraktizierenden stammen vornehmlich aus der Zahl derer, denen es nicht gelingt, intellektuell und affektiv mit den Problemen des modernen Stadt- und Industrielebens fertig zu werden. Die stärkste positive Wechselbeziehung ergab sich zwischen religiöser Praxis und Ausbildung, Erziehung und Schulung durch Handwerk bzw. Beruf. Die Teilnahme am religiösen Leben erforderte in diesem Zusammenhang nicht allein eine persönliche Entscheidung, sondern auch eine Gefühlskontrolle in den verschiedenen Institutionen und eine Integriertheit in die städtische Kultur, in der die Religion eine der variablen Faktoren darstellt. In einem kulturell pluralistischen System gibt es gewisse einander entgegengesetzte Werte, welche die soziale Persönlichkeit in einen Zwiespalt versetzen. Um mit den daraus entstehenden Konflikten fertig zu werden, ist ein Mindestmaß an Bildung erforderlich. Die religiösen Werte, die an die tiefsten Bindungen rühren, welche der Mensch eingeht, beginnen trotz ihrer hohen Resistenzfähigkeit immer mehr zu verschwimmen und zu tabuistischen oder magischen Haltungen und Verhaltensweisen zu entarten. Die religiöse Haltung verlangt wie jede andere einen sozialen Rückhalt. Nun findet aber der in den Randbezirken der städtischen Gesellschaft beheimatete deklassierte Stadtbewohner keinen Zugang zu dem „Wir“ der Gesellschaft wie der Kirche. Dieses Problem erfaßt die Mehrheit, wenn die ganze Gesellschaft sich zu einem sich selbst genügenden System entwickelt. Der Afrikaner, der in Marseille an Land geht, findet dort eine vollkommen weltliche Gesellschaft vor, während die Gesellschaft seiner Heimat von Grund auf religiös strukturiert war.

Die sakrale Relation findet die notwendige Vermittlung nicht allein im Mysterium der Person und in den zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern auch durch ein sozio-kulturelles System, das nach oben hin nicht verschlossen ist.

Die Tragödie des Abrückens von der Religion spielt sich auch bisweilen auf der Ebene einer Gruppe ab, deren vitale Interessen von der religiösen Institution in Frage gestellt scheinen.

³² E. Pin, *Pratique religieuse et classes sociales*, Paris 1956.

„Proudhon erblickte in der Autorität Gottes das große Hindernis für die Gleichheit und in der Vorsehung eine Beeinträchtigung der Freiheit. Gott ist für ihn der Ursprung der Macht, der sozialen Hierarchie, des Eigentums, der Mildtätigkeit und des Elends: Gott ist das Übel²³.“

Dabei wird die Gruppe bisweilen ihr eigener Gott, ihr eigener Retter und Erlöser. Hat man nicht im Marxismus eine „atheistische Religion“ erblickt? Es sei darauf aufmerksam gemacht, daß hier der Atheismus nicht mehr Ergebnis und Folge der Anhängerschaft an eine Ideologie, ein System, ist, sondern der Ausgangspunkt, der dieser Anhängerschaft vorausgeht.

d) Entsakralisierung und religiöse Institution

Es kann geschehen, daß die religiöse Institution selbst den Sinn für das Heilige zerstört, indem sie sich mit einer bestimmten Gruppe, einer bestimmten sozialen Klasse, einer erdrückenden Mehrheit identifiziert und sich nicht um die Integration Zugewanderter, marginaler Gruppen und Nonkonformisten kümmert. Das Antlitz Gottes kann durch ein autoritäres oder bürokratisches Verhalten seiner Repräsentanten oder durch die Unverständlichkeit ihrer Riten entstellt erscheinen. Denken wir etwa bei der katholischen Kirche an den Gebrauch der lateinischen Sprache, die nur einigen wenigen, besonders Gebildeten unter den Gläubigen bekannt und verständlich war. Denken wir an die Riesenpfarreien, in denen das „Ich kenne meine Schafe“ unmöglich wird, wo die Überinstitutionalisierung jeglichen spontanen Ausdruck religiösen Lebens abwürgt. Der Ernst des Problems nimmt zu, wenn die religiöse Institution derart in eine Kultur eingeschmolzen ist, daß sie ihre Originalität, ihre spezifische Sendung, verliert. Die Gläubigen haben in dem Augenblick kein klares Bewußtsein mehr von ihrer Zugehörigkeit zur Kirche. Diese erscheint als aufgegangen in der Gesamtgesellschaft. Kommt es zu tiefgreifenden Wandlungen in dieser Gesellschaft, die zu einem kollektiven Willen zum Umsturz führen, so wird die Kirche dieser verflossenen Gesellschaft gleichgestellt, weil sie weder einen genügenden Abstand noch ihre Eigengesetzlichkeit gewahrt hat. Der Sinn für das Heilige bringt jeden Menschen in Beziehung zum Göttlichen, doch das geschieht stets über die oben beschriebenen vermittelnden Faktoren. Selbst die religiöse Institution als bevorzugte Vermittlungsinstanz läuft bisweilen Gefahr, diese grundlegende Beziehung zu zerstören.

Nachdem sie einmal in allen Lebensbereichen präsent war und dabei oft genug die spezifischen, eigenen Zweckbestimmungen des Profanen nicht genügend geachtet hat, begann die religiöse Institution, sich in sich selbst einzukapseln, um das Heilige im Inneren des Gotteshauses und des Pfarrheimes zu konzentrieren. Im äußersten Falle berühren die religiösen Werte noch eine häusliche Welt am Rande der großen modernen und maßgeblichen Institutionen unserer Gesellschaft.

Selbst der Christ erkennt nicht mehr, wie er für sein Alltagsleben von innen her einen christlichen Sinn finden kann. Nur eine kleine Elite scheint diesen Weg zu finden. Und wie steht es mit der „Theologie der Diaspora“: Löst sie wirklich das ganze Problem dieses massiven Rückgangs der Religion? Wird hier nicht so etwas wie eine Katechese für geistige Aristokratie entwickelt, ohne daß dabei die sehr

²³ S. Ligier, *Essai de psychologie pastorale*, Paris 1950, 58.

viel langsamer verlaufenden Regungen des religiösen Bewußtseins der Masse beachtet werden? So haben wir schließlich auf der einen Seite einen von jeder Beimischung von Elementen der natürlichen Religion reinen Glauben — auf der anderen Seite einen primitiven religiösen Instinkt, der mit dem Aberglauben und der Unwissenheit der Ungebildeten identifiziert wird. Achtet man genügend die verschiedenen sakralen Verhaltensweisen der Volksmassen? Entfernt man sie nicht noch mehr von der kirchlichen Institution, indem man übersieht, daß der Glaube seine Wurzeln in den verschiedenen Heiligkeitserfahrungen hat, wie der Mensch sie in den unterschiedlichen sozio-kulturellen Situationen erlebt?

Bei aller Sorge um die Reinheit des Glaubens haben die Propheten erkannt, wie falsch es war, das Heilige aus dem profanen Leben verschwinden zu lassen und auf die Tempelriten zu reduzieren. Sie haben das religiöse Bewußtsein geweckt, von konkreten Ereignissen und Handlungsweisen ihres eigenen Lebensraumes ausgehend. Damit haben sie die religiöse Institution allen präsent gemacht.

4. Historische Bedingungen der Entsakralisierung

a) Stadt Gottes — irdische Stadt

Das Denken Augustins (354—430) hat einen gewaltigen Einfluß gehabt, der bis in unsere Tage reicht. Die Koordinierung von Kirche und Welt geschieht im Rahmen der Antithese Stadt Gottes — irdische Stadt. Diese Dialektik ist im Grunde nur eine Fortführung der biblischen Antithesen Licht — Finsternis, Fleisch — Geist. Das zeitliche Antlitz der Stadt Gottes ist die Kirche, das der irdischen Stadt die heidnische Welt.

„Das Menschengeschlecht ist in zwei Kategorien geteilt: auf der einen Seite die Menschen, die dem Menschen entsprechend leben, auf der anderen Seite die, welche Gott gemäß leben. Sie bilden so auf mystische Weise zwei Städte, das heißt zwei menschliche Gesellschaften, von denen die eine vorherbestimmt ist, mit Gott zu herrschen, die andere, mit Satan die ewigen Strafen zu erleiden²⁴.“

Haben wir hier ein manichäisches Bild von der irdischen Stadt? Der Mensch gehört der einen oder der anderen von diesen beiden „menschlichen Gesellschaften“ an. Hier liegt eine erste Zweideutigkeit. Denn wie sollen die Christen als verantwortliche Bürger in einer dem Untergang geweihten und überdies schlechten Welt handeln? Augustinus kann nicht umhin, sich auf sichtbare Institutionen zu beziehen, in die seine beiden mystischen Städte sich projizieren. Der Begriff „menschliche Gesellschaften“, wie er im gleichen Paragraphen gebraucht wird, erscheint uns sehr aufschlußreich. Auf der anderen Seite erklärt er, „Bürger der bösen Stadt (nehmen) irgendwie teil an der Verwaltung der guten“, und „Bürger der guten Stadt nehmen irgendwie teil an der Verwaltung der bösen“.

Das mag angehen für die erste der beiden Aussagen. Aber wie soll der Bürger der himmlischen Stadt sich aktiv an den Geschäften der bösen beteiligen? Bedeutet dies nicht, am Bösen teilnehmen? „Augustinus hat auf diese Fragen niemals eine Antwort gegeben; immerhin aber hat er den Ansatz für Unterscheidungen gemacht,

²⁴ Augustinus, *De Civitate Dei*, L. XV, C. I. 2 (PL. 41, col. 437).

die Beachtung verdienen, da die Theologie des 13. Jahrhunderts bei ihrer Neuorientierung hier anknüpfen konnte⁸⁵."

Tatsächlich erblickt Augustinus in der Redlichkeit und Gradheit der alten Römer ein latentes Wirken Gottes. Im übrigen aber . . .

„. . . besaßen (diese) nicht jene echte Frömmigkeit, die sie bis zur ewigen Stadt hätte führen können. Ihre Handlungen können wir nicht kritisieren, ja wir müssen sie loben, wenn wir nach der Richtschnur der Gerechtigkeit urteilen. Untersuchen wir aber das Ziel, um dessentwillen sie unternommen wurden, finden wir keine einzige, die das Lob verdiente, das der Gerechtigkeit zusteht⁸⁶."

Wir sehen hier bei dem Kirchenvater eine Intentionsmoral reinsten Wassers. Alles wird mit dem Maße des letzten Zieles gemessen, ohne daß Zwischen- oder Nahziele anerkannt werden wie bei Thomas von Aquin. Folgt man Augustinus, so wird es sehr schwer, dem weltlichen Werk und seinen eigenen Zielsetzungen ihren Platz anzuweisen. Im Grunde bleiben diese Unterscheidungen auch gültig, wenn man sich auf die übernatürliche Ebene begibt. Der Dienst in der irdischen Stadt findet seine Rechtfertigung, wenn und soweit er unmittelbar die Ziele der himmlischen Stadt im Auge behält. Dennoch finden wir hier einen Ansatzpunkt, der ein Verständnis dieser Wirklichkeit weckt, welche „die Gnade voraussetzt, die sie oft läutert und korrigiert und sie immer erhöht⁸⁷“. Im Mittelalter blieben dann auch die zeitlich-weltlichen Zielsetzungen reine Mittel im Dienste des übernatürlichen Zieles. Die Philosophie und die Wissenschaften wurden ebenso wie die Politik zu Dienerinnen der Religion.

b) „Vom christlichen Volk Augustinus zur Christenheit“⁸⁸

Nach dem Zusammenbruch des Römischen Reiches unter den Schlägen der Barbaren nahmen die religiösen Führer alle noch vorhandenen Institutionen in eigene Regie. Noch zur Zeit Karls des Großen standen auf jeder Ebene der Macht Religiöses und Weltliches nebeneinander. Daraus entwickelte sich eine Theokratie. „Der gesamte Leib der heiligen Kirche Gottes teilt sich vornehmlich in zwei hervorragende Persönlichkeiten: die priesterliche und die königliche⁸⁹“. Der Gegensatz der beiden mystischen Städte bei Augustinus war nur schwer aufrechtzuerhalten, als man christliches Volk und Kirche identifizierte. In dem Augenblick gab es keine irdische Stadt (im geläufigen Augustinischen Sinne) mehr, die der Stadt Gottes gegenüberstand.

Die materielle Identität der christlichen Welt mit dem Volk Gottes verhinderte nicht das Aufkommen eines Bewußtseins, das für die Unterscheidung zwischen bürgerlichem und seelsorglichem Bereich innerhalb der Kirche schon keinen Platz mehr fand. Die Wiedereindeckung des Aristoteles und der römischen Rechtslehrer bekam

⁸⁵ A. Chavasse, *Eglise et Apostolat*, Tournai 1955, 173.

⁸⁶ Augustinus, *De Spiritu et littera*, XXVII 48 (PL. 44, col. 230).

⁸⁷ A. Chavasse, aaO., 180.

⁸⁸ Ders., aaO., 177.

⁸⁹ Aus einem Schreiben der Bischöfe des fränkischen Reiches aus dem Jahre 829 (Synode von Paris) an Kaiser Ludwig den Frommen, nach E. Gilson, *Dante et la Philosophie de saint Thomas*, Paris 1939, 203; deutsch: *Dante und die Philosophie*, Freiburg 1953.

eine entscheidende Bedeutung. Die Welt dieser Menschen war unmöglich mit der Stadt Satans zu identifizieren.

Das Aufeinanderstoßen der Strukturen, die Machtfunktionen der beiden Gesellschaften, trugen mit zur Erfassung bedeutend tiefer liegender Begriffspaare, wie Natur und Gnade, Schöpfung und Erlösung, bei. Thomas wies nach, daß es gleichsam als Unterbau der übernatürlichen Welt eine endliche, unvollkommene Wirklichkeit gibt; eine Wirklichkeit „in Geburtswehen“; eine Wirklichkeit, die nach einem Besser-Sein und Mehr-Sein ruft; eine Wirklichkeit, die unfähig ist, sich über sich selbst zu erheben und über den Menschen hinauszugelangen, ungeachtet der Grenzlosigkeit menschlichen Sehens und Trachtens. Und diese Wirklichkeit ist die Schöpfung. Diese Tatsache werden wir nachher im Rahmen unserer theologischen Überlegung über die Schöpfung ausführlicher behandeln. Bei Augustinus gab das letzte Ziel den Ausschlag. Und noch im Mittelalter wird jede Tätigkeit unmittelbar durch dieses letzte Ziel bestimmt und ausgerichtet. Die Nahziele sind zu Mitteln degradiert und zugleich in ein „direktes und unmittelbares Dienstverhältnis einer transzendenten Ordnung gegenüber“ erhoben. Damit erhalten wir eine Form von Sakralisierung, wie wir sie bereits näher untersucht haben.

Bei diesen sehr engen Beziehungen zwischen Kirche und Welt ergibt sich eine alles umgreifende Einheit, und die menschlichen Tätigkeiten sind ständig unmittelbar auf das religiöse Ziel bezogen. Dabei bleibt die Unterscheidung noch gewahrt, denn das Mittel unterscheidet sich vom Ziel und der Diener vom Herrn.

„Um diese subtile und exakte Organisation zustande zu bringen, bedurfte es der berühmten Kämpfe zwischen Sacerdotium und Imperium, des Investiturstreites usw. Am Ende dieser Kämpfe, die zugleich die praktische Vermischung der Gewalten, wie sie in der vorhergehenden Epoche herrschte, und den religiösen Monismus der Theokratie beseitigten, ergab sich eine soziologische Organisation der Beziehungen zwischen Welt und Kirche, die sich den Namen ‚Christenheit‘ beilegte. Die Christenheit ist weder Kirche noch Welt, je für sich genommen. Sie ist im eigentlichen Sinne grundlegende soziologische Einheit von Kirche und Welt. Auf dem Gipfel stand folgerichtig der Papst als geistliches Oberhaupt der Christenheit in seiner Eigenschaft als Oberhaupt der Kirche. Der Papst leitet im eigentlichen Sinne die Angelegenheiten des übernatürlichen Glaubens und besitzt allein die primäre Kausalität dem Imperium gegenüber, dem alle Mittel und Diener unterworfen sind. In der Ordnung der Mittel und der Diener sind alle Dienste und Leistungen auf zwei untergeordnete Zentren gerichtet: in der politischen Ordnung das Heilige Römische Reich Deutscher Nation und in der kulturellen die Universität von Paris, wo die gesamte menschliche Wissenschaft in den Dienst des Glaubens gestellt wird. Im Rahmen dieser soziologischen Struktur wirken alle menschlichen Tätigkeiten im Interesse des gleichen religiösen Zieles zusammen; dieser geheiligte Dienst verlangt ihre Konsekration, für die sich die Liturgie unter zahlreichen und sehr verschiedenen Formen anbietet⁹⁰."

Die späteren Probleme ergaben sich daraus, daß man diese historisch bedingte und kontinuierliche Situation in Zeit und Raum zu universaler Geltung bringen wollte. Durch die Theorie von der indirekten Gewalt wollte man daraus eine

⁹⁰ A. Chavasse, aaO., 181—182.

Frage universalgültiger Prinzipien machen und hat damit die Kämpfe und das gegenseitige Unverständnis der letzten sechs Jahrhunderte vorbereitet. Heute erkennt man, daß diese Form der Koordinierung der beiden Ordnungsebenen soziologischer Natur und zugleich für Mißbräuche aller Art von beiden Seiten anfällig war: für den Cäsaro-Papismus der Fürsten, welche die Kirche für politische Zwecke gebrauchten, und für die theokratischen Ambitionen der religiösen Führer, die unbedingt alles in der Menschenwelt unter ihre Kontrolle bringen wollten.

Jacques Maritain hat die fünf Hauptpfeiler dieser „sakralen christlichen Konzeption des Weltlichen“ herausgearbeitet⁴¹.

— Das Streben nach einer qualitativ maximalen, ihrem Wesen nach religiösen, spirituellen, sakralen organischen Einheit. Von da aus mußte man zur Einheit der Christenheit gelangen. Denken wir an die Kreuzzüge der kastilischen Könige. Ein weltliches Gemeinwesen der Christen mußte errichtet werden, um diese spirituelle Einheit der Personen zu bewirken. Das christliche Europa wurde zu einer „bildlich-symbolischen Brechung“ des Gottesreiches.

— Vorherrschen der Dienerrolle des Zeitlichen dem Geistlichen gegenüber. Was des Cäsar war, wurde zwar deutlich von dem unterschieden, was Gottes war, hatte aber weithin diesem gegenüber eine dienende Funktion. Daher waren die weltlichen Dinge Instrumental-Ursache (*causa instrumentalis*) für das Heilige, und ihre eigene Zielsetzung bekam den Rang von Mitteln für das ewige Leben.

— Verwendung von der zeitlichen Ordnung eigentümlichen Mitteln und Methoden (sozialer Druck, Meinungszwang, physischer Zwang), der Einsatz des institutionellen staatlichen Apparates für das geistliche Wohl der Menschen und die Einheit der sozialen Körperschaft selbst.

— Den vierten Punkt des historischen Ideals des Mittelalters sieht Maritain in einer gewissen Ungleichheit erblicher sozialer Kategorien, die als Basis für die Hierarchie der sozialen Funktionen und Autoritätsverhältnisse diente.

— Fünfter Zug ist die Verwirklichung eines gemeinsamen Werkes durch die Errichtung einer in den Dienst des Erlösers gestellten, sozialen und juridischen Struktur sowie durch die Kraft des getauften Menschen und der getauften Politik.

c) Der Weg zu einer profanen, entsakralisierenden Zivilisation

Im 15. Jahrhundert erhielt die Christenheit des Mittelalters einen tödlichen Schlag. Ein neues System von Beziehungen zwischen Welt und Kirche, ein System, das außerhalb der Logik der Inkarnation steht, beginnt sich immer mehr durchzusetzen. Wenn man ein wenig Abstand davon gewonnen hat, erkennt man auch durchaus die positiven Elemente in dieser Kettenreaktion: die anthropozentrische Rehabilitierung des Geschöpfes und, durch dieses Nachdenken des Menschen über sich selbst, die Entdeckung seiner Freiheit, seiner Individualität, seiner Eigenverantwortlichkeit und — später dann — seiner Stellung und Rolle im historischen Werden.

Der Aufschwung der wissenschaftlichen Forschung begeistert die Renaissance für die Erkenntnis der Welt und ihre Schönheit. Manche sprechen sogar von der „Rehabilitierung des Geschöpfes, des Menschen und der Welt“. Philosophie und Wissenschaften erobern ihre Autonomie der Theologie gegenüber. Die örtlichen

⁴¹ J. Maritain, *L'Humanisme intégral*, Paris 1946, 150—159.

Mächte emanzipieren sich nach und nach von den Fürsten, nachdem diese dasselbe dem Papsttum gegenüber getan hatten. (So begann zum Beispiel die lokale Emanzipation in England im Jahre 1215 mit der Magna Charta des Königs Johann ohne Land, doch brauchte sie lange, bis sie sich auf dem Kontinent durchgesetzt hatte.)

Die erstrebte Autonomie beschränkte sich also keineswegs auf eine einzige Institution der Gesellschaft. Vielmehr wurde sich der Mensch in allen seinen Dimensionen seiner Würde und seiner Schöpferkraft bewußt. War er allzusehr erdrückt worden durch die einseitige Betonung der Allmacht und Transzendenz Gottes? Jedenfalls tendierte er fortan dahin, die Erstursache — die *causa prima* — links liegenzulassen oder einfach zu leugnen.

Diese Entdeckung der profanen Werte und der Eigenständigkeit des Menschen geschah in einer Atmosphäre der Anklage, ja bisweilen selbst des Aufbruchs gegen die Kirche. So ereignete sich bedeutend mehr als eine soziologische Losreißung von der Kirche. Betrachten wir diesen Vorgang aus der Nähe, so werden wir zunächst einen Dualismus wiederfinden, der in der Linie des antiken Erbes steht. Die Lehren Luthers, Calvins und Jansenius' sind davon gekennzeichnet und ebenso, wenn auch in einem geringeren Maße, die von Molina. Bei den Rationalisten finden wir die Idee der Freiheit ohne die Gnade. Descartes verfiel eine vollkommene natürliche Weisheit ohne den Beitrag der christlichen Weisheit. Auf der praktischen Ebene werden dem Menschen zwei absolut verschiedene und voneinander unabhängige Ziele vorgestellt; daraus entwickeln sich eine Kirche und ein Staat, die einander völlig fremd sind, die Idee einer desinkarnierten Gnade und einer reinen Natur. Nachdem das Übernatürliche aus dem Blickfeld verschwunden ist, bleibt für einen J.-J. Rousseau nur noch eine „Natur, die ihrem Wesen nach reine Güte“ ist. A. Comte erweitert diese Vergöttlichung der Natur auf die Gesellschaft, die Menschheit. Hegel seinerseits beginnt, zunächst unter dem Vorwand, die Religion wieder in Kurs zu bringen, was von ihr noch übrig ist, zu „naturalisieren“, indem er den Erlösungsplan auf die ausschließlich menschliche Dialektik der Geschichte reduziert und den Staat zum eigentlichen, wahren mystischen Leib der im Werden begriffenen Menschheit macht. Man hat noch nicht alle Folgen dieses Dualismus im Christentum und in der Welt des Abendlandes ermessen. Die offenkundigste ist nach unserer Meinung der Marxismus, der auf der Idee einer Art von Gott selbst und seinem Christus entleerten mystischen Leib ein umfassendes System errichtet hat. Von einem radikalen Pessimismus der menschlichen Natur gegenüber ist die Mehrheit zu einem absoluten Optimismus übergegangen. Diese beiden Strömungen halten bis heute an und schleudern den Menschen von einem Extrem ins andere. Die Kompaßnadel des Menschen tanzt richtungslos hin und her und weist nicht mehr auf ihren magnetischen Pol: den Schöpfer- und Erlöser-Gott, von dem alles abhängt, in dem wir leben, in dem alles geschaffen und erlöst ist.

Der Mensch sucht sich von außerhalb dieser grundlegenden Relation her zu verstehen: biologisch mit Darwin, psychologisch mit Freud, sozial mit Comte, Hegel und Marx. Bei vielen Christen stellen sich die Probleme in der Form von dualistischen Begriffspaaren: geistlich-zeitlich, politisch-religiös, Glaube-Vernunft usw. . . . Jacques Maritain unterscheidet drei Phasen dieser kulturellen Revolution⁴². Die

⁴² J. Maritain, aaO., 39—42.

erste (16. bis 17. Jahrhundert) ist die des klassischen Humanismus, in dem der Mensch sich entdeckt, sich ausdrückt als unabhängiges Wesen, ohne indessen grundsätzlich das Jenseits zu leugnen. Gott wird zum Bürgen für diese absolute Herrschaft des Menschen über die Welt.

Die zweite Phase (18. bis 19. Jahrhundert): Die Kultur des Bürgertums, beladen mit materiellem Reichtum, optiert für Mammon. Sie will „Sicherheit“ und ist keineswegs erbaut von den Imperativen des Evangeliums. Der rationalistische und der wissenschaftliche Optimismus bilden den neuen tragenden Pfeiler für das von Descartes verheißene menschliche Paradies. Man spricht noch von der Idee Gottes oder von Gott als einer Idee.

Im 20. Jahrhundert — der dritten Phase der Revolution — zeigt sich die „materialistische Umwertung der Werte“, in der sich der „kosmische“ Mensch als letztes Ziel aller Geschichte darstellt. Trotz aller humanistischen Behauptungen und Ambitionen vollzieht sich eine „fortschreitende Unterdrückung des Menschlichen durch die Materie“. Und der Mensch muß also nun, um wahrhaft Mensch zu sein, Gott leugnen.

d) Der Atheismus und seine Entsakralisierungsformen

Die Entsakralisierung folgt dem jeweils eigenen Rhythmus dieser drei Phasen. Der in der ersten zum Bürgen für die Herrschaft des Menschen über die Natur gewordene Gott ist nicht mehr das Wesen, von dem der Mensch vollkommen abhängt. Der Mensch handelt nicht mehr als Verwalter, sondern als Herr der Welt. Eine erste Scheidung vollzieht sich auf der Ebene des Handelns und nicht des Seins. Der Pol der Transzendenz bleibt, aber das Abhängigkeitsverhältnis lockert sich.

In der zweiten Phase weicht die zunächst als Idee betrachtete göttliche Transzendenz der Immanenz. Bei Hegel heißt der Endpunkt der Entwicklung der Welt und des Menschen Gott. Die Komponenten des Heiligen sind also eine nach der anderen abgebaut: die Beziehung der Abhängigkeit, der göttlichen Transzendenz und der göttlichen Immanenz.

Nietzsche hatte die dritte Phase angekündigt: die des „Todes Gottes“. Die anderen Komponenten des Heiligen im religiösen Verständnis sind immer mehr reduziert und bald auch zusammen mit den Hauptkomponenten beseitigt. Der Atheismus unserer Zeit sollte alle sakralen Relationen der menschlichen Person, des Abbildes Gottes, zerbrechen: die der Abhängigkeit, der Verwalterrolle und des Bundes, die in das geheimnisvolle göttliche Paar „Transzendenz — Immanenz“ eingefügt waren. M. Blondel hat die Ansatzpunkte für das Heilige in der seelischen Struktur des Menschen herausgearbeitet. Er nannte sie: Geschenk (*don*), Anderssein (*altérité*), Überschreiten (*dépassement*). Doch kann man sie nicht mit dem Heiligen selbst identifizieren. Das gäbe eine unannehmbare Extrapolation. Das hat der Autor sehr wohl erkannt. Man findet in den heutigen atheistischen Systemen die drei oben genannten Werte zitiert und erlebt dennoch ein totales Zerbrechen des Heiligen in seinen relationalen Aspekten.

Die Entsakralisierung, wie wir sie heute erleben, versteht sich als Überwindung der Entfremdung (*desaliénation*). Das Phänomen ist um so ernster, als dieser bewußt angenommene Atheismus sich als ein ethisch-historischer Humanismus vor-

stellt. Man begnügt sich nicht damit, jegliches sakrale Verhältnis als Illusion abzutun. Man betrachtet diese Ablehnung vielmehr als Voraussetzung dafür, daß der Mensch sich selbst wiederfindet. Der Glauben an ein Jenseits entfremdet den Menschen in seinem spezifischen Kern: der Freiheit und der Verantwortlichkeit. Er will nichts von einem Gott wissen, der ihn bedrückt und schikaniert. Fortan werden seine eigenen Pläne sakralisiert, wenn er nicht seine Situation in einem passiven und lähmenden Providentialismus als göttlich ansieht. Die Phänomenologie eines Merleau-Ponty gibt sehr deutlich dieser immer stärker im Bewußtsein unserer Zeitgenossen „gelebten und erlebten“ seelischen Verfassung Ausdruck. Mögen sie Existentialisten, Marxisten, Skeptiker usw. sein, sie übernehmen alle mehr oder weniger den Hegelschen Gedanken von der Entfremdung und von der historischen Berufung der Menschheit. Das Heilige läßt den Menschen in einer Ewigkeitsform erstarren und raubt ihm seine wesentliche Dynamik der Selbstschöpfung und seiner Rolle als absoluter Herr der im Werden befindlichen Welt. Die Öffnung, die das Sakrale bedeutet, wird zum Ausbruch aus der menschlichen Situation. Das ist nach unserer Meinung der Kern des heutigen Atheismus und der von ihm vertretenen Form der Entsakralisierung.

Vergessen wir nicht, daß diese Entsakralisierung nachchristlich ist und von manchen als die Stoßspitze des Menschheitsfortschritts betrachtet wird. Wie wir oben bereits ausgeführt haben, sind die sozialpsychologischen Voraussetzungen des Sinnes für das Heilige zum großen Teil nicht mehr gegeben. Überdies findet dieser radikale Bruch eine Stütze in den Humanwissenschaften⁴³, vom *Ursprung der Arten* Darwins an bis zur *Phénoménologie de la perception* von Merleau-Ponty. Bei den Marxisten, in der Sicht auf den ökonomischen Unterbau wie auf den politisch-ideologischen Überbau, stellt sich die Forderung nach einer Überwindung der Entfremdung als ganz eigentliche Form der Entsakralisierung.

Wenn man von einem nachchristlichen Atheismus spricht, so darf man nicht vergessen, daß diese Ideologie vor allem auf dem Boden des deutschen Protestantismus entstanden ist. J. Feuerbach wirft den Protestanten vor, sie richteten die zentrale Aufmerksamkeit des Einzelmenschen auf sich selbst, vor allem auf seine persönliche Unsterblichkeit. Nach seiner Schrift *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830) veröffentlicht Feuerbach im Jahre 1841 sein Werk *Das Wesen des Christentums*. Von dem erstgenannten Werk bis zum zweiten läßt sich in der Gedanken- und Beweisführung eine typisch christliche Linie verfolgen, während der Inhalt areligiös ist. Jeglicher Wert aus dem Bereich des Heiligen ist darin säkularisiert. Die Unsterblichkeit und die Auferstehung gewinnen ihren Sinn in dem kollektiven Werk, an dem der Mensch teilnimmt — nicht als Heros, sondern als einfacher Arbeiter. Einige dieser Motive finden wir in *Die Pest* von Camus wieder, vor allem aber in der kommunistischen Literatur; hier wird die Unsterblichkeit des Einzelmenschen gesehen als die eines Blattes, das hinabfällt vom Baum und die Humusschicht des Bodens anreichert, damit daraus ein besserer menschlicher Saft hervorsteigen kann. — Feuerbach wirft Hegel vor, er habe die Religion nicht in

⁴³ H. de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, Paris 1945, dtsh.: Die Tragödie des Humanismus ohne Gott, Salzburg 1950. P. Dubarle, *Humanisme scientifique et raison chrétienne*, Paris 1953.

ihrer wesentlichen Dimension begriffen: jenem Gefühl absoluter Abhängigkeit vom Jenseits. Feuerbach bildet nach unserer Meinung einen großen Wendepunkt in der Geschichte der Entsakralisierung. Nie zuvor ist das Heilige im religiösen Sinne derart tief getroffen worden. Die Religion bleibt nur noch eine besondere Vermittlungsinstanz für die Erkenntnis des Menschen. Der Mensch entdeckt seine Persönlichkeit durch die Persönlichkeit Gottes hindurch. Dieser ist der objektivierte Mensch unseres Nachsinnens. Man hat sich nur ganz einfach getäuscht. Feuerbach fragt sich, wie dieses Phänomen zu erklären sei. Der Mensch objektiviert sich in einer Welt von Vorstellungen, und nur im Nachdenken über diese Objektivierung entdeckt er sich selbst. Hätte Feuerbach die Sprache der modernen Psychoanalyse gekannt, so hätte er von der „Projektion“ des Menschen in Gott hinein als notwendigem Moment des menschlichen Bewußtseins gesprochen. In den Primitivreligionen hat der Prozeß mit Naturphänomenen: Hunger, Krankheit, Tod — begonnen. So hat man dann ebenso viele Götter geschaffen, wie man Phänomene hatte, bis zum Auftreten des zum Gott gemachten Menschen. Wenn Gott als Schöpfer gezeugnet ist, wird der Mensch der wahre Schöpfer.

e) Ein neuer Anknüpfungspunkt: die Schöpfung

Sind das, wie Chesterton gesagt hat, „verrückt gewordene christliche Ideen“? Feuerbach, der doch jenes Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von einem Jenseitigen zumindest in seinem Grundimpuls so klar und deutlich konzipierte, um es dann allerdings von Grund aus zu verwerfen, hat auf der anderen Seite aber auch das religiöse Bewußtsein wachgerüttelt. Verschiedene evangelische Autoren, wie S. Kierkegaard und später K. Barth, haben zugegeben, daß sie in diesem Sinne beeinflusst worden seien.

Auf der anderen Seite aber haben die Christen in fortschreitendem Maße die historische Dimension des Planes Gottes wiederentdeckt, der von jenem unwandelbaren Plan einer statischen Welt, der den Menschen mit seinem Determinismus bedrückt, so ganz verschieden war. So haben die atheistischen Gedankengänge in gewissem Umfang eine Rückkehr der Christen zu den Quellen ausgelöst. Doch wir haben nicht alle positiven Werte, die nach einer Klärung von der Offenbarung her verlangen, auch tatsächlich einzugliedern verstanden. Ich denke hier zum Beispiel an das Verhältnis des Menschen zur Natur, die doch in ihrer weiteren Entwicklung mehr und mehr in die menschliche Verantwortung gelangt. Das griechischheidnische Erbe hat diese wertvollen Einsichten der Bibel, die von den ersten Seiten der Genesis an aufleuchten, in den Hintergrund gedrängt. Wir müssen den Faden einer daraus entwickelten Theologie der Schöpfung aufgreifen, der uns nach unserer Meinung zu einer Antwort auf die in den Gedankengängen Hegels liegenden Fragen führt und damit entscheidend den Dialog mit unseren nichtchristlichen Brüdern fördern kann. Lange Zeit hindurch haben die Nichtgläubigen die Verteidigung des Menschen gegen Gläubige, die diesen zu einer Figur auf dem Schachbrett der Welt degradierten, zu ihrem Anliegen gemacht.

Die Offenbarung gestattet uns, der Schöpfung ihren richtigen Platz im Verhältnis zum Menschen und zu Gott zu geben, und zwar gerade da, wo die philosophische Reflexion mißlingt. Hier werden wir die Schöpfung, die Welt und die Menschheit auf dem aufsteigenden Weg zur Quelle und zum Ziel aller Dinge finden. Der reli-

giöse Mensch, selbst der Primitive, weiß bereits, daß er im tiefsten Grunde seines Wesens offen ist für ein Jenseits. Der Verlust des Sinnes für das Heilige belastet die Humanwissenschaften so sehr, daß sie nicht selten dadurch in eine in sich selbst geschlossene Kreisbewegung gebannt sind. So unterdrücken sie das tiefste Sehnen und Trachten des Menschen: über sich hinaus zu gelangen und sich zu vollenden durch die Annäherung an seinen Urgrund, indem er die Heiligkeitsbeziehung herzustellen trachtet. Der Mensch strebt danach, nicht allein weil er sich als unvollkommen und unvollendet empfindet, sondern weil er sich bewußt ist, zutiefst an eine andere Welt gebunden zu sein.

Wie ist nun die seinsgemäße Beziehung beschaffen, die doch ganz offenbar einer solchen echt menschlichen Hinwendung zum Sakralen zugrunde liegt? Können wir im übrigen beim modernen Menschen keinen neuen Anknüpfungspunkt für die Erweckung seines durch eine selbstgenügsame Wissenschaftsgläubigkeit eingeschlaferten religiösen Bewußtseins entdecken? Zum erstenmal in der Geschichte weiß der Mensch sich heute für die Zukunft der Welt verantwortlich. Nach welchen Kriterien soll er seine Entscheidungen treffen? Soll er als absoluter Herr oder als Verwalter handeln? Im Bewußtsein seiner (nach der Logik Freuds) geringen Verfügungsmacht über sich selbst und seiner gleichzeitigen Herrscherrolle der Materie gegenüber (dank den Naturwissenschaften), befindet er sich nach unserer Auffassung in einer recht günstigen Ausgangsposition für die Wiederentdeckung dessen, von dem er total abhängig ist, der ihn aber auf der anderen Seite zur unmittelbaren Mitarbeit an seinem Werk beruft. Diese neuen Impulse von der Anthropologie und Kosmologie her werden durch die sakrale Relation der Schöpfung keineswegs ihrem eigenen Anliegen entfremdet, sondern finden hier vielmehr ihren Eigenstand und den Anruf zum Weiterschreiten auf die ihnen aus eigenem unzugänglichen Beiträge der Offenbarung zu. Hier liegt die ganze Aktualität einer Theologie der Schöpfung, die im Lichte des Pascha Christi neu überprüft werden muß.

Drittes Kapitel

DAS HEILIGE IN DER OFFENBARUNG

1. Die unbefriedigenden Antworten

Im Ansatz bereitet die Idee der *consecratio mundi* (Heiligung der Welt) nicht unbeträchtliche Schwierigkeiten. Es gelingt mit dem überkommenen Begriffsapparat auf der ganzen Linie nicht, die beiden Begriffe *consecratio* (Heiligung) und *mundus* (Welt) miteinander in Einklang zu bringen. Die gewohnte Zweiteilung heilig — profan, welche die Welt in zwei Bereiche aufteilt, nötigt uns zu unannehmbaren Lösungen. Ist die ganze Welt „konsekriert“ und damit heilig, so wird die Zweiteilung gegenstandslos. Wenn man aber weiter Profanes braucht, damit das Heilige seine ursprüngliche Eigenart und Bedeutung behält, kann man nicht an eine allgemeine *consecratio mundi* denken. Will das — so verstandene — Profane seinen spezifischen Charakter bewahren, so kann es nicht konsekriert — geheiligt werden. Wenn diese beiden Bereiche sich die Welt aufteilen, dann bedeutet der eine Teil jedenfalls: Abwesenheit Gottes. Diese Lösungsentwürfe lassen das eigentliche Problem ungelöst.

Der erste Stein des Anstoßes liegt in einer ungenügenden Idee des Heiligen. Wir hatten zunächst die Religion vom Standpunkt der Anthropologie und Religionswissenschaft aus betrachtet, um ihren Heiligkeitsbegriff zu prüfen. Im ersten Kapitel sahen wir dabei, daß das Heilige im spezifisch religiösen Sinne jenseits der Alternative heilig — profan liegt. Von all seinen Komponenten erwies sich die Beziehung der Abhängigkeit von etwas jenseits der menschlichen Situation und Verfassung Liegendem als die grundlegendste. Ein zweites Kapitel über die Entwicklung der Heiligkeitsidee hat uns zu den gleichen Schlußfolgerungen geführt.

Wenn wir nun vom theologischen Standpunkt ausgehen, werden wir dann auf dasselbe Dilemma und dieselbe Antwort stoßen? Das Christentum beruht vor allem auf einem direkten, historischen Eingreifen Gottes in die Welt. Dadurch entstanden neue, übernatürliche, frei geschenkte Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen, der fortan von Gott an Kindes Statt angenommen und damit berufen ist, an seiner göttlichen Natur teilzunehmen. Was aber wird aus den ursprünglichen Beziehungen, die auf die Entstehung der Welt zurückgehen, dann aber durch die Sünde gestört worden sind? Sind sie erneuert oder aufgehoben? In welchem Verhältnis stehen sie zu den neuen Beziehungen? Ob man will oder nicht, man muß das Problem in Begriffen des Verhältnisses oder der Beziehung fassen. Nun hat man aber das Heilige immer unter einem Begriff der Absonderung verstanden. Im christlichen Bereich sind für viele Theologen die *sacra* Kennzeichen einer absoluten Transzendenz, die kein gemeinsames Maß mit dem Heiligen hat, wie es die natürliche Religion versteht. Diese Auffassung steht im Gegensatz zu der beherrschenden Tendenz des vorigen Jahrhunderts, als man „das Christentum in der gemeinmenschlichen Religiosität aufgehen lassen wollte“¹.

¹ L. Bouyer, *Le Rite et l'Homme*, Paris 1962, 12.

P. Bouyer möchte die richtigen Perspektiven aus der Logik der Menschwerdung heraus wiederherstellen. Sein Bezugsschema ist den beiden einander widersprechenden Häresien über die Menschwerdung entlehnt: der Häresie des Monophysitismus, welche die Gottheit Christi so stark betont, daß sie seine Menschheit leugnet, und der Lehre des Nestorianismus, der die entgegengesetzte These vertritt.

Die letztgenannte Gedankenrichtung lehnt zunächst die Identifizierung des Heiligen im christlichen Sinne mit dem Heiligen im Sinne der natürlichen Religiosität ab. In den Naturreligionen besaßen nur gewisse Wesen und Dinge die Eigenschaft der Heiligkeit.

„Die Menschwerdung sollte die Menschheit in sich konsekrieren: nicht irgendeinen speziellen menschlichen Tätigkeitsbereich (...). Wenn in den Religionen der vorchristlichen Menschheit das Heilige etwas vom Profanen ‚Abgesondertes‘ ist, so sollte in der Religion Christi das Heilige sachlich nichts anderes sein als das Profane selbst, neu gesehen im göttlichen Licht der Menschwerdung².“

Das Christentum dürfte also nichts von den nichtchristlichen Riten übernehmen, ja es dürfte überhaupt keine anderen Riten als die Gesten des alltäglichen, gewöhnlichen Lebens haben. Das Göttliche deckt sich hier mit dem Menschlichen. Nach den Vertretern der monophysitischen Tendenz dürfte dagegen im Heiligen im christlichen Sinne nichts vom „profanen Leben“ zu finden sein. P. Bouyer führt uns also auf einem anderen Weg zu einer neuen Zweiteilung. Er glaubt sie durch ein rechtes Verständnis des „Gesetzes der Menschwerdung“ zu überwinden, auf Grund dessen alles natürliche Heilige „in der erlösenden Menschwerdung zurückgeholt, gerettet und verklärt“ ist. Doch sagt er uns niemals deutlich, was denn eigentlich das Heilige ist, was es in einer nichtchristlichen Situation ist und was es in der Heilsordnung bedeutet. Wir finden bestenfalls einige recht mehrdeutige Hinweise wie etwa diesen:

„Das Gesetz der Menschwerdung bedeutet, ganz im Gegenteil, Schaffung einer neuen Sakralität, einer erneuerten Konsekration durch die Aussonderung einer Menschheit, die ganz Gott und daher nicht im geringsten sich selbst gehört.“³

Das Gesetz der Menschwerdung hebt, wie wir sehen werden, das der Schöpfung keineswegs auf. Ein wenig weiter zeigt der Autor, daß das Heilige in seiner Idee und Wirklichkeit identisch ist mit dem „ausgesondert sein“, „um mit Gott zu sein“. Wie lassen sich solche Auffassungen mit der universalen Heiligung der Welt in Einklang bringen? Ist hier nicht ein wesentlicher Aspekt des Heiligen außer acht gelassen? Einen Augenblick lang haben wir geglaubt, der Theologe näherte sich der Grunderfahrung des Menschen, der sich von Gott abhängig weiß und mit der Welt solidarisch fühlt.

Doch der Autor erhebt für seine theologischen Gedankengänge den Anspruch, sie berücksichtigten die Erkenntnisse der religionswissenschaftlichen Forschungen. Diese aber haben uns, wie wir im ersten Kapitel sahen, zur Wiederentdeckung des Heiligen im eigentlichen religiösen Sinne geführt, das heißt im Sinne der totalen Abhängigkeit des Menschen und der Welt in ihrem Verhältnis zu einem mehr oder weniger deutlich erkannten Jenseitigen.

Im Grunde liegt der Irrtum darin, daß der Autor bei der liturgischen Kategorie

² AaO., 19.

³ AaO., 21.

des Heiligen stehenbleibt. Das erklärt auch, weshalb er so sehr darauf beharrt, daß zum Wesen des Heiligen das Ausgesondert-Sein gehört. Das wurde uns noch klarer, nachdem wir die Ergebnisse und Niederschriften einer Diskussion eingesehen haben, die im Jahre 1949 von der Pastoral-liturgischen Arbeitsstelle in Vanves veranstaltet worden war⁴. Diese Diskussion offenbarte die gegenwärtig herrschende Unklarheit über den Begriff des Heiligen in seinem ganzen Ausmaß.

Die einen klammern gewisse als profan qualifizierte Dinge aus und möchten das Heilige an besondere Symbole geknüpft wissen. Andere lassen die extrem entgegengesetzte Tendenz erkennen: Kein Bereich der Schöpfung darf vom Heiligen ausgeschlossen werden. Das sei eben das Besondere am Heiligen im christlichen Sinne.

Doch zeichnen sich bei dieser Tagung bestimmte feste Größen ab, die immer wiederkehren. Zunächst die Gleichsetzung des „Heiligen“ mit dem „Liturgischen“. Welche verhängnisvollen Konsequenzen diese Auffassungen haben, können wir erst ganz ermessen, wenn wir uns intensiver mit der Idee auseinandersetzen, daß der Christ Sendung und Aufgabe hat, die Welt selbst in seinem alltäglichen Bereich zu konsekrieren.

Noch schlimmer ist nach unserer Meinung die stillschweigende Voraussetzung, unter der die Diskussion von Anfang an geführt wurde: daß die Haupteigenschaft des Heiligen in seinem Getrenntsein vom Profanen liege. Das müssen wir ganz klar zurückweisen. Heilig bedeutet nicht zuerst Trennung oder Gegensatz, sondern bezeichnet eine Relation. Wir haben das im ersten Kapitel ausführlich nachgewiesen.

Wir werden im weiteren noch einmal auf dieses Problem zurückkommen. Daß die Relation des Sakralen in der vom Christentum geschaffenen Situation besondere Bedeutungsgehalte annimmt, wird niemand bezweifeln, der sich ernsthaft mit dem auseinandergesetzt hat, was die Offenbarung an Neuem bringt. Doch gehen wir nicht, wie man dies getan hat, zu schnell über das Heilige hinweg, wie es außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition gelebt und erlebt wird. Damit würden wir das Gespräch mit den Nichtchristen abbrechen und eine Theologie des Heiligen entwickeln, die sowohl im Vokabular als in ihrer Konzeption hermetisch abgeschlossen ist. Heilig bedeutet zunächst: Bezogensein auf etwas, das jenseits der menschlichen Situation und Verfassung liegt. Und wir müssen jenem religiösen Impuls, den der Schöpfer in den Grund jedes Menschenherzens eingepreßt hat, Achtung entgegenbringen. Im Christentum bezieht sich die Relation des Heiligen auf das Tätigwerden Gottes, der persönlich dem Menschen zuvorkommt, um ihn an sich zu ziehen. Bei der Verteidigung der Eigentümlichkeiten des Heiligen im jüdisch-christlichen Raum isolieren sich allzu viele Autoren „pädagogisch wie ontologisch“ in einem Supranaturalismus, der die Ansatzpunkte im Menschen selbst ganz offenbar übersieht. Es gibt eine menschliche Wurzel des Heiligen, die es zu einer einfachen Wirklichkeit machen, einer alltäglichen, das Physische berührenden Wirklichkeit im Kern des religiösen Lebens des Menschen. Unter dem Vorwand, darauf zu achten, daß das Heilige nicht seiner christlichen Substanz entleert wird, erspart man sich die Erfüllung der Aufgabe, das Heilige auch „von unten her“ zu sehen. Doch dieser Aspekt ist notwendig, wenn unser Heiligkeitsbegriff im Offenbarungsbereich seinen Realismus bewahren soll. Der universale Charakter des Wortes Gottes in der Er-

⁴ *La Maison-Dieu: Le sens actuel du Sacré*, n. 17, Paris 1949.

lösung findet seine Entsprechungen in dem universalen Charakter jenes impliziten Gotteswortes der Schöpfung, das dem religiösen Bewußtsein jedes Menschen zugänglich ist.

Die Kirche hat das wohl begriffen, wenn sie alle guten Dinge vom täglichen Brot bis zum künstlichen Erdsatelliten, heiligen, segnen und weihen will. Gibt es etwas Profaneres als beispielsweise das Salböl? Doch die Kirche hat ihm in ihren Gebeten und ihren Sakramenten, wie zum Beispiel der Firmung, eine geheiligte Bedeutung beigelegt, weil es bereits in seinem Wesen Geschöpf Gottes und nicht ausschließlich Erzeugnis menschlicher Arbeit ist. Ohne diese ständige Abstimmung und Anpassung ist das Christentum immer vom Partikularismus unter allen nur denkbaren Formen bedroht. Die Geschichte Israels bietet uns bis heute eine Lehre dafür. Es sollen nicht die Perlen des Heiligen den Schweinen vorgeworfen werden, doch geht es darum, das universale Fundament des Heiligen gebührend zu berücksichtigen. Eine religiöse Sinnggebung der Schöpfung aber macht aus jedem Geschöpf eine heilige Perle. Stellen wir nicht den Erlöser in einen Widerspruch zum Schöpfer. Schließen wir das Heilige nicht vollkommen in Riten ein — auch nicht in die sakramentalen —, wenn wir uns nicht den gleichen Vorwurf des Herrn zuziehen wollen wie die Samariterin! Die Religion im Geiste und in Wahrheit reicht über die Grenzen des Tempels von Stein hinaus und erfaßt die gesamte Schöpfung: den Tempel Gottes in der Genesis, den Tempel Christi im Neuen Testament, jenes Christus, von dem Paulus sagte, er sei das Haupt der Schöpfung, in dem alles Bestand hat.

Kultdiener haben eine Tendenz, das Heilige in ein System von Riten einzuschließen. Doch ist es keineswegs sicher, daß der wirklich religiöse Laie in der Praxis das Heilige auf religiöse Zeremonien beschränkt. Der Grundstoff seines religiösen Lebens ist zunächst sein konkret-menschliches Leben. Dieses gewinnt seine ganze Wahrheit in der geoffenbarten Religion, in der alle Beziehungen des Menschen zu Gott auf dem Weg über eine Geschichte oder vielmehr über die Geschichte schlechthin gelebt werden. Selbst außerhalb des Christentums trägt das Heilige die gesamte menschliche Situation — zugleich in ihrer uneingeschränkten Wirklichkeit und ihrer grundlegenden Öffnung für etwas, das jenseits ihrer selbst liegt.

Die größten christlichen Denker haben die religiösen Erwartungen des Menschenherzens ausgewertet. Die Kirchenväter und Thomas von Aquin tragen keine Bedenken, von außerhalb des Offenbarungsraumes zu schöpfen. In seiner Abhandlung über die Religion entlehnt der Aquinate von Anfang an Elemente seiner theologischen Gedankengänge aus Ciceros Schriften⁵. Und wir sind davon überzeugt, er würde ebenso auf die Humanwissenschaften zurückgreifen, von denen allzu viele Theologen Abstand halten. Man wirft den Soziologen oder den Phänomenologen vor, sie berücksichtigen die von Christus im Bereich des Heiligen gewirkten Umwandlungen nicht. Doch können die Vertreter dieser Wissenschaften ihrerseits den Theologen den Vorwurf machen, daß sie operatorische Begriffe und Konzeptionen manipulieren, die sie in oberflächlicher Weise von diesen dienenden Wissenschaften übernommen haben.

Die Religionswissenschaften haben zumindest das Verdienst, daß sie Pseudo-Gewißheiten erschüttern, zur Überprüfung gewisser Voraussetzungen zwingen und der

⁵ Sum. Theol., IIa, IIae, q. 81, art. 1.

Reflexion über das Offenbarungsgut ernsthafte Vergleichselemente bieten. Das wollen wir in unserer Arbeit von Anfang an demonstrieren. Auf beiden Seiten sind die Urteile, die man über die Gegenseite fällt, willkürlich und nur wenig von dem Bewußtsein beherrscht, daß sie einander ebenso wesentlich ergänzen wie die Natur und die Gnade. Es gibt keine Gnade, die nicht in der Natur ihre Verwirklichung fände.

2. Die aufgeworfenen Fragen

Wir müssen also die Quellen von den Hauptfragen aus, die sich bisher ergeben haben, überprüfen. Müssen wir die Idee der *consecratio mundi* ablehnen? Geht es hier nicht im Grunde um die Bedeutung des Heiligen? Erwächst im Christentum das Heilige seiner Natur und seinem Wesen nach aus der Kategorie der „Relation“ oder der Kategorie der „Absonderung“? Genügen die Ausdrücke „Präsenz“, „christlicher Geist“, um in einer unter eigenem Gesetz angetretenen Welt den Platz der Offenbarung zu bestimmen?

Ist Konsekration eine äußerlich aufgestülpte Hülle? Stellt sie eine Kausalitätsverlagerung oder eine neue Wirkkraft dar? Bedeutet sie einen freien Eingriff Gottes in die eigene Dynamik der Schöpfung, die Geschichte freier Menschen? Droht sie den Eigenstand dieser beiden eigengesetzlichen Dimensionen aufzuheben?

Bringt sie ganz einfach eine Neubestimmung oder einen letzten Sinn jenseits der unmittelbaren Finalität? Ist sie einzig und allein Verlängerung des inneren Impulses der Schöpfung, die noch der Vollendung harret, im Rahmen eines einzigen Planes? Bedeutet sie zunächst einen Bruch, um den Anspruch des Heiles zu erfüllen? Stellt sie die Menschen und Dinge in ihrer ursprünglichen Bestimmung wieder her, von der sie durch die Sünde abgewichen sind? Gibt sie der realen Welt der Menschen und Dinge die Fülle ihres Wertes zurück? Wieweit entspricht sie dem inneren Antrieb, über sich selbst hinaus zu gelangen und seinen Wert zu steigern, der seinsmäßig in allen Wesen sowie in den Bemühungen des modernen Menschen zu finden ist, der eine stark wertbetonte, existentielle Sinnggebung sucht? Beschränkt sie sich auf die intentionale Seite, oder erfaßt sie auch die ontologische Seite der Menschen und ihres Tuns? Achtet sie ihre Eigengesetzlichkeit, begründet sie diese oder stellt sie sich ihr entgegen? Ist sie bei denen, die sich vollkommen einer gerechten und guten menschlichen Sache weihen, implizite vorhanden?

Gibt es nicht hinter den verschiedenen Formen der Konsekration auch verschiedene Formen des Heiligen und hinter diesen allen ein Ur-Heiliges? Ist wirklich alles heilig? Soll alles konsekriert werden? Welche Beziehung besteht im Lichte der Offenbarung zwischen dem Heiligen und dem Gewissen des Menschen und seinem Handeln in der Welt? Was sagt uns die Bibel über die drei Formen des Heiligen, die bereits zum festen Bestand der Anthropologie gehören, über die seinsmäßige Verwurzelung des Heiligen im religiösen Sinne, über seine rituelle Aufgliederung?

Hat auf der anderen Seite das Profane in der Offenbarung noch denselben Eigenstand wie die Menschen und Dinge außerhalb der sakralen Relation der Zugehörigkeit zu einem zugleich transzendenten und immanenten Pol? Wo ist der Platz für die Sünde? Ist sie zunächst Zerstörung der sakralen Relation, berührt sie den profanen Status der Dinge, oder ist beides zugleich der Fall?

Diese ganze Kette von Fragen hat vielleicht ermüdend gewirkt, doch zeigt sie deutlich die Komplexheit der hier angesprochenen Probleme und die Gefahr einer unzulässigen Vereinfachung, der heute zu viele Diskussionen zum Opfer fallen. Wir können nicht auf alle diese Fragen antworten. Im Laufe unserer Überlegungen haben wir hinter den verschiedenen Formen des Heiligen, der Konsekration und der Entsakralisierung schrittweise ein Ur-Heiliges entdeckt, ein allem anderen zugrundeliegendes Heiliges, dessen Aspekte, Eigenschaften und Merkmale viele der oben formulierten Fragen erhellen. Seine volle Leuchtkraft findet es in der Offenbarung. Wir werden daher voraussetzungslos den Weg der jüdisch-christlichen Tradition verfolgen und unsere Ergebnisse denen der Anthropologie gegenüberstellen. Vergessen wir indessen nicht die Leitlinie unseres Nachforschens: *Das Heilige in der Konsekration der Welt.*

3. Die Heiligkeit der Welt in der Bibel

Seinen Weg zum Menschen und in die Welt hat Gott durch die Geschichte eines auserwählten Volkes hindurch genommen. Am Ausgangspunkt von allem steht der Bundesschluß mit Abraham und seiner Nachkommenschaft, ein Bundesschluß, der erstmalig am Berg Sinai bekräftigt und besiegelt wurde⁷.

Der Aspekt der „Berufung“ erwächst aus dem geistigen Abenteuer Abrahams, während der des Heiles vor allem an die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft gebunden ist. Das Suchen nach Gott hat sich also mehr auf dem Weg über eine Heilsgeschichte abgespielt als durch die Vermittlung der außermenschlichen Natur, wie man dies bei den meisten anderen Religionen beobachten kann. Diesem menschlichen Suchen kam Gott durch sein eigenes vorausgehendes und begleitendes Handeln zu Hilfe.

Hat der göttliche Plan eine partikuläre Zielsetzung; will er alle Menschen, die ganze Geschichte und die gesamte Welt erreichen? Die Hebräer brauchten einige Zeit, bis sie Gott nicht mehr als Lokalgott, sondern als Herrn der Geschichte und Schöpfer der ganzen Welt verstanden. Es ginge zu weit, wollte man die einzelnen Etappen dieses Weges schildern; außerdem gehört das nicht zu dem Thema, das wir uns hier gestellt haben. Wir beschränken uns auf die ersten Meilensteine auf diesem Weg der Vertiefung und heben vor allem einen davon hervor: das erste Genesiskapitel, das um das 5. Jahrhundert vor Christus geschrieben wurde. Dieses Dokument der Priestertradition steht im Rahmen einer seit mehreren Jahrhunderten herangereiften heiligen Geschichte. Es erweitert den ganzen göttlichen Plan auf seine universalen Dimensionen. Es bildet gleichsam den Resonanzboden für das an alle Menschen gerichtete Wort Gottes. Die inspirierten Autoren suchen darin ihr Weltbild und die grundlegenden Beziehungen zu entwickeln, aus denen sich die Stellung Gottes, des Menschen und der Welt bestimmen läßt⁷. Es ist interessant,

⁷ Die Welt wird zur Mitwirkung an der Verwirklichung des Planes Gottes herangezogen.

⁸ C. von Rat, *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens: Werden und Wesen* (Beiheft 66 zur ZAW 1936, 138). E. Beaucamp, *La Bible et le sens religieux de l'univers*, Paris 1959, 101.

festzustellen, daß man an den großen Wendepunkten der Kirchengeschichte auf die Genesis zurückgegriffen hat, um vergessene Perspektiven wiederherzustellen. Denken wir vor allem an die Katechese der ersten Kirchenväter (man beachte, daß die erste Häresie sich auf die Schöpfung bezogen hat), an die thomistische Synthese und an die Aktualität, welche die ersten Aussagen der Bibel in der heutigen Welt besitzen. Wenn der Plan Gottes, historisch gesehen, auf dem Weg über das Heil eines einzigen Volkes geoffenbart wurde, so hat er nichtsdestoweniger mit dem Ursprung der Welt begonnen. Hier werden wir die eigentlichen Wurzeln des Heiligen und der Konsekration der Welt finden. Unsere Überlegung muß der inneren Logik des Priesterberichtes folgen, der seinen Platz im Ganzen der Heilsgeschichte hat.

„Die wesentliche Idee dieses Berichtes besteht darin, das Wissen Israels über seinen eigenen Ursprung und das Ziel seiner Berufung auf die ganze Welt auszudehnen; die ganze Welt hat den gleichen Urheber wie das Volk, dem Gott das Land der Verheißung gegeben hat; sie verdankt ihre Existenz der gleichen Macht und der gleichen Güte und nimmt teil an der gleichen Bestimmung⁸.“

R. Guelluy sieht in der Schöpfung die Vorstufe zu der ganzen Reihe von Bundesschlüssen mit Noe, Abraham und Moses. Die Texte sprechen für sich selbst:

„Geh aus der Arche, du selbst, dein Weib, deine Söhne . . . und alles Getier, das bei dir ist (. . .), seid fruchtbar, mehret euch und füllt die Erde (. . .). Nur Fleisch mit seinem Lebensblut sollt ihr nicht essen (. . .). Verbreitet euch auf Erden! Herrschet über sie! . . . Ich schließe meinen Bund mit euch und euren Nachkommen, mit allen den, die aus der Arche kamen, und allem Getier der Erde (. . .). Ich gedenke des Bundes, der zwischen mir und euch allen und allen anderen Lebewesen gilt.“

Diese seinsgemäße Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer dient als Grundlage für den ewigen Bund, den Gott mit allen Lebewesen geschlossen hat.

So wird die Erschaffung der Welt unbestreitbar in einem sakralen Kontext gesehen. „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde“⁹. Das Verbum „schaffen“ bezieht sich hier auf den absoluten Anfang der Dinge, und der Ausdruck „den Himmel und die Erde“ will die Gesamtheit alles Existierenden umspannen. Es handelt sich also nicht um eine Ausführung über den Aufbau der Welt, sondern um die entscheidende Feststellung ihrer Beziehung zu Gott. Hier haben wir die erste spezifische Erwähnung einer der Komponenten des Heiligen in der Offenbarung. Wir möchten daher die Behauptung von J.-P. Audet: „Im eigentlichen Sinne ist die Welt, in ihrer Gesamtheit und ihrem Ursprungszustand betrachtet, nicht einfach heilig (*sacré*), weil sie von Gott geschaffen ist“¹¹ — nicht uneingeschränkt akzeptieren.

T. Maertens weist uns mit einer größeren Treue zum Kontext selbst in eine andere Richtung. Wenn man den Bericht liest, so lautet seine Meinung, sehe man sich in einem ungeheuren Tempel, dessen Gewölbe das Firmament, dessen Lichter die Sterne,

Der Mensch und die übrige Welt sind in ihrer Bestimmung untrennbar miteinander verbunden. Das Alte wie das Neue Testament äußern sich sehr ausdrücklich zu diesem Thema. Vgl. die Untersuchungen von M. Pedersen, E. Beaucamp und J. Guillet.

⁸ R. Guelluy, *La Création*, Tournai 1962, 14.

⁹ Gen. 8, 16—9, 17.

¹⁰ Gen. 1, 1.

¹¹ J.-P. Audet, *Le Sacré et le Profane: leur situation en christianisme*: NRT, 87, 1957, 49.

dessen zeitlicher Rhythmus die liturgischen Maße und dessen Riten die in dem Tempel erteilten Segnungen sind. Alles vollzieht sich so, als empfangen der Mensch als erste Berufung die Aufgabe, in einem Gebäude, in das Gott ihn hineingestellt hat, einen Kult zu entfalten¹².

Man versteht nun erst recht nicht mehr, wie sich die Absolutheit dieses Satzes rechtfertigen läßt: „Man findet hier kein Wort, welches sagt oder andeutet, daß die Schöpfung als solche heilig (*sacrée*) ist¹³.“ Das Hauptargument des Autors beruft sich auf die Güte der geschaffenen Wesen und Dinge, denen man nicht um kultischer Zwecke willen ihre Brauchbarkeit und Notwendigkeit nehmen darf. Das erfordert mehrere Richtigstellungen.

Man scheint vollkommen zu übersehen, wie grundlegend sich die Optik wandelt, wenn man sich in die antike Welt versetzt, in der die Sterne Gottheiten oder doch geheimnisvolle, den Menschen überlegene Mächte waren. Wenn die inspirierten Autoren den Weg über eine kultische Darstellung gewählt haben, dann um an jenes Ur-Heilige der seinsmäßigen Zugehörigkeit aller Dinge zu einem und demselben Urheber heranzukommen und um trotz ihrer unzulänglichen Kosmologie irgendwie den Eigenstand, das unmittelbare Ziel und den profanen Charakter dieser Dinge zu bestätigen. Der Mensch empfängt den Vorrang über alle geschaffenen Wesen und den Auftrag, die Welt durch vier Grundrelationen, die aus dem Zusammenhang hervorgehen, zu konsekrieren. Hier besteht also kein Gegensatz und keine Trennung zwischen der Brauchbarkeit der Dinge und ihrer totalen Gottzugehörigkeit; vielmehr begründet diese die Brauchbarkeit. Finden wir hier nicht eine erste Norm für die Begriffsbildung von heilig und profan?

J.-P. Audet vertritt in demselben Artikel den Standpunkt, das Heilige verliere seinen spezifischen Charakter, wenn es universal wird. Das erste Genesiskapitel aber schafft eine enge Verbindung zwischen der universalen Relation des Heiligen und dem Zusammenhang alles Profanen mit seinem Urheber. Thomas von Aquin versteht diese Offenbarungsquellen im gleichen Sinne¹⁴.

Nach seiner Meinung verfolgt der Mensch im Gebet die Absicht, auf diese grundlegende geschöpfliche Gottzugehörigkeit aller geschaffenen Wesen zurückzukommen. Damit ist das Gebet ein Akt, der den Willen ausdrückt, in die von Gott gewollte Ordnung einzutreten, an seiner Herrschaft über die Welt der Gnade und der Natur mitzuarbeiten¹⁵. Die frei bejahte Bindung des Menschen an Gott erspart ihm jedoch keine Bemühung der Herrschaft über sich selbst und über die Welt. Um diese letztere zu beherrschen, wie es nach Aussage der Genesis seine Sendung ist, muß er sie von Grund auf kennen, so wie sie ist, in ihren eigenen Strukturen, in den ihr innewohnenden Möglichkeiten der Vervollkommnung im Dienste des universalen Gemeinwohles

¹² „Das Ordnungsgefüge der Welt wird dargestellt wie der Aufbau eines Tempels (...). Und das scheint dann die Aufgabe des Kommentators zu sein: daß er sich, weil sie so häufig vorkommen, die Frage stellt, ob diese Verknüpfungen zwischen Schöpfung und Kult, Schöpfung und Auserwählung nicht der Schlüssel für das volle Verständnis des Berichtes sind.“ — T. Maertens, *Les Sept Jours*, Brügge 1951, 6.

¹³ J.-P. Audet, aaO., 50

¹⁴ I. Mennessier, *L'Idée de sacré et le culte d'après s. Thomas: RSPT.*, 19, 1930, 63—69.

¹⁵ *Contra Gentiles*, III, 95 und 96; *Sum. Theol.*, IIa, IIae, q. 83, art. 1 und 2.

und Gottes. Die sakrale Dimension wurzelt also seinsmäßig zunächst im Geschöpf. In diesem erhebt sich aus der Dynamik seines Wesens ein Ruf nach Konsekration, das heißt nach Herstellung einer Relation, die ihm nichts von seinem eigenen Wert nimmt, ihm aber sein Wesen und seine Bestimmung schenkt. Hier findet sich das thomistische Prinzip wieder: Das Geschöpf vollendet sich, indem es sich seinem Ursprung nähert. Diese auf die Vollendung hinzielende Dynamik bildet zum Heiligen hin, genauer gesagt: für die Konsekration, die erste Antriebskraft. Diese Konsekration bedeutet für den Menschen zweierlei: daß er sich der Beziehungen bewußt wird, die seine eigene Existenz und die aller Wesen, die er seiner Sendung gemäß vor Gott hintragen soll, an Gott binden, und sich für sie in tätiger Weise verantwortlich erkennt. Indem er die Eigengesetzlichkeit und den Eigenstand des Geschöpfes wahr bei aller Betonung seiner Abhängigkeit von Gott, verpflichtet uns Thomas zu einem weitreichenden Realismus. Er vereinigt aufs engste Schöpfung, Heiligung (*sanctification*) und Konsekration der Welt. Vergegenwärtigen wir uns kurz die wesentlichen Stufen seines Gedankenganges, der der inneren Logik der Genesis selbst folgt: Er will keine von den Einwurzelungen der Gnade im Geschöpf aufgeben. Die Schöpfung aber bewegt sich auf eine Vollendung hin, deren seinsgemäßer Gipfel in dem einen großen Plane Gottes die Gnade ist. Jeder echte Fortschritt muß daher das Geschöpf seiner Quelle und seinem einzigen Ziel näherbringen. Bei dem nunftbegabten Geschöpf liegt eine Vollendungsmöglichkeit nicht allein auf der Ebene seiner eigenen Ordnung, sondern auch auf einer Ordnungsebene, die alles überragt, was seine Fähigkeiten aus sich selbst erreichen könnten. Dieses innere Streben nach einem Immer-mehr-Sein — nach Sertillanges die erste Eigentümlichkeit des Geschöpfes — geht in Richtung auf eine Eigengesetzlichkeit, die untrennbar verbundener ist mit seiner Abhängigkeit, da diese Abhängigkeit die Eigengesetzlichkeit fördern kann. Wenn der Mensch daher die Schöpfung in seine Verantwortung nimmt, so ist damit untrennbar das Suchen nach Gott verbunden. Ja mehr noch: Der Ordnung und dem Auftrag des göttlichen Schöpfungsplanes entsprechend muß der Mensch den Weg über die Geschöpfe nehmen, um Gott zu erkennen, zu lieben und ihm zu dienen. In diesen Gedankengang ist der Gesamtaufbau von *Contra Gentiles* impliziert.

Die Erforschung der sinnlich wahrnehmbaren Welt führt zu Gott und bildet eine Vorbereitung für die letzte Vollendung der Seligkeit, die Thomas als Angleichung charakterisiert (C. G. 2, 2)¹⁶. Die Analogien, welche die sinnlich wahrnehmbaren Dinge und Wesen abgeben, führen uns gleichsam an der Hand zur Erkenntnis Gottes (I a, q. 12, art. 12). Indem er Dinge und Wesen schuf, die an ihm selbst teilhatten, wollte der Schöpfer eben durch sie uns seine Vollkommenheit auf mannigfache Weise erkennbar machen (I a, q. 47, art. 1).

Das schöne Kapitel XXI des dritten Buches von *Contra Gentiles* entwickelt die Grundlagen für diese „Ur-Konsekration (*consécration primitive*)“ der Welt, um es

¹⁶ *Quod consideratio creaturarum utilis est ad fidei instructionem. Quod cognoscere naturam creaturarum valet ad destruendum errores qui sunt circa Deum.* — Weil die Betrachtung der Geschöpfe nützlich ist zur Unterweisung des Glaubens. Weil die Erkenntnis des Wesens der Geschöpfe ein wirksames Mittel zum Abbau von Irrtümern über Gott ist. *Contra Gentiles* 2, 3. Siehe auch *Sum. Theol.* Ia q. 2, art. 1 und 2; q. 1, art. 5, ad 2.

mit einem etwas pointierten Ausdruck von Bérulle zu sagen. Die Nützlichkeit der Dinge ist nicht von der Herrlichkeit Gottes getrennt. Thomas beheimatet das religiöse Empfinden im innersten Bezirk des menschlichen Seins und Handelns und erklärt damit die heute so moderne Trennung dieser beiden verschiedenen Dimensionen voneinander als falsch. Seine Theologie der Welt hat ihre Wurzeln in einer universalen Teleologie, in deren Rahmen alles auf Gott als sein letztes Ziel hingeordnet ist¹⁷, in einer hierarchischen Ordnung, die im Menschen konvergiert, insofern dieser als einziger fähig ist, alles bewußt und in Liebe Gott darzubringen. Diese Ordnung der Welt ist aber nicht etwa ein Komplex statischer und fertiger Wirklichkeiten, sondern verwirklicht sich fortschreitend in einer Geschichte, die letztlich ein Zugehen auf Gott bedeutet. Die Vorsehung, die wir allzu häufig vergessen, ist ein Ausdruck dieser Dynamik der nicht abgeschlossenen Schöpfung. Und die erste Bedeutung der *consecratio mundi* liegt in der Teilnahme des Menschen an der göttlichen Herrschaft.

Alle irdischen Güter sind Geschenke Gottes, die der Mensch fruchtbar machen soll, indem er den Vorrang dem Gemeinwohl der Schöpfung gibt, deren unmittelbar mit Gott verbundener Gipfel, in dem die ganze Schöpfung konvergiert, die Menschheitsgemeinschaft ist. So ist die materielle Schöpfung dem Menschen unterworfen, der als einziges irdisches Wesen, das Gott erkennen und lieben kann, auch fähig ist, die Rückführung der Geschöpfe zum Schöpfer zu gewährleisten¹⁸. Denn — das ist ein Grundsatz des Thomismus — wenn ein Geschöpf durch sein Handeln das transzendente Ziel der Welt erreicht, sind alle niedrigeren Wesen auf es hingeordnet, damit auch sie eine solche Vollendung erreichen. Im Hinblick auf die Vollendung, die der Mensch erreichen kann, ist daher die Schöpfung von einem Wesen gekrönt, das auf eine gewisse Weise alles in sich zusammenfaßt. Durch seine Rückkehr zu Gott stellt der Mensch also alle anderen für ihn geschaffenen Geschöpfe auch auf diesen Weg. Schon die Genesis zeigt uns nach Abschluß des göttlichen Schöpfungswerkes Adam, wie er dieses Werk „rekapituliert“ und dem Schöpfer darbringt. Wir haben hier eine für die thomistische Synthese eigentümliche in sich geschlossene Auffassung von der *consecratio mundi*.

Wir hielten es für wichtig, diese Zusammenhänge zu klären, weil man das Heilige und die *consecratio mundi* zu einem gesonderten Sein „in sich“ oder zu etwas rein Subjektivem und Intentionalem gemacht hat. Die Genesis und ihre Interpreten gestatten uns in keiner Weise, einen Gegensatz zwischen Errichtung der Welt und *consecratio mundi* zu konstruieren, wie es P. Cheny wollte, den wir im Vorhergehenden zitiert haben. Die Berufung des Menschen als Sein-zur-Welt-und-zu-Gott muß fortschreitend in ihren bereits von der Genesis skizzierten Grundkomponenten entdeckt werden, in Erwartung ihrer vollen Verwirklichung in Christus.

Der Begriff des Heiligen empfängt seine erste Klärung von der Theologie der

¹⁷ *Sum. Theol.* Ia, q. 65, art. 2; *Contra Gentiles*, 3, 98; *De Pot.*, q. 5, art. 4, ad 2; 1 *Sent.*, d. 47, art. 4. (Pr. 16, 4.)

¹⁸ Die Welt, die durch einen Akt des Geistes und der Liebe geschaffen ist, kehrt vor allem durch ein von den gleichen Kräften gespeistes Handeln zu ihrem Ursprung zurück. Die „Himmel“ müssen irgendwie am Leben des Menschen teilnehmen, um die Herrlichkeit Gottes singen zu können.

Schöpfung her. Gleich der Schöpfung ist das Heilige keineswegs etwas Statisches, sondern etwas Dynamisches, das sich durch eine „Heiligung“, eine Konsekration des Menschen und der Welt, Ausdruck schafft. Ausgehend von seinen historischen Erfahrungen im Lichte der Offenbarung gibt Israel der Menschheit die erste Lehre über die universellen Beziehungen zwischen Welt, Mensch und Gott. Die weiteren Etappen der Heilsgeschichte und die historische Entwicklung der Beziehungen zwischen Mensch und Welt (Naturwissenschaft, Technik usw.) haben von den wesentlichen Zeilen der ersten Seiten der Bibel keine einzige gelöscht. Wir müssen auf diese grundlegende Quelle zurückgehen und die ersten Auswirkungen dieses Bewußtseins einer totalen Zugehörigkeit auf den menschlichen Sinn für das Heilige ermessen. Dann enthüllt er sich uns mehr und mehr als Echo der Beziehung des Geschöpfseins im Herzen des Menschen. Die religiösen Verhaltensweisen im A.T. und im Evangelium haben daraus geschöpft und sind in dieser Hinsicht sehr aufschlußreich. Wir brauchen ein lebendiges Bewußtsein unserer Situation und Verfassung als Geschöpf, um den Gott der Schöpfung und Vorsehung zu erfassen, um an seinem Werk mitzuarbeiten. Die evangelischen Tugenden der Armut, der Demut, des Gottvertrauens, der Verfügbarkeit, des Dienstes, der Selbstverleugnung und der geistigen Freiheit stehen in bestem Einklang mit der Theologie der Schöpfung¹⁹.

Die geistige Freiheit zum Beispiel, ein zentraler Wert des Neuen Testaments, ist Teilnahme an der Unabhängigkeit des über der Schöpfung stehenden Gottes, vorausgesetzt, diese Freiheit erwächst aus einer echten Unterwerfung unter die Vorsehung. Wie lebendig und unmittelbar betrachtete etwa Franz von Assisi alle Geschöpfe; wie heilig war ihm die Schöpfung, weil er das Paradox der Armut des Geschöpfes und zugleich seines Reichtums aus der Teilnahme an der Vollkommenheit Gottes begriffen hatte.

Das Heilige der Offenbarung ist vieldimensional. Bei der Analyse der Genesis haben wir die Hauptbeziehungen gefunden, nach denen sich die ersten Qualifikationen des Heiligen und der Heiligung der Welt bestimmen lassen:

- Zugehörigkeit
- Bund
- Verwalterschaft
- Verherrlichung
- Präsenz
- Transzendenz
- Zielgerichtetheit (Finalität).

4. Die grundlegenden Sakralbeziehungen

Durch die Bindung des Herzens hat der Mensch unter der Eingebung Gottes seine Abhängigkeit von diesem erkannt. Der Schöpfer ist durch einen historischen Bundesschluß zu seinem Geschöpf in eine neue Beziehung getreten. Die Genesis steckt den Gültigkeitsbereich des Bundes ab: Er gilt für die ganze Erde und für alle

¹⁹ *Sum. Theol.* IIa—IIae q. 161, art. 1, ad 5; art. 2, ad 3; art. 3; q. 162, art. 5. Siehe auch Ia—IIae q. 68, art. 4.

Menschen. Es handelt sich dabei keineswegs um einen unter dem Einfluß babylonischer Methodologien erfolgten Übergang von einer anthropozentrischen zu einer kosmischen Perspektive. Die Beziehungen von Mensch und Welt gehen über den Schöpfer und finden dort ihren Sinn. So gelangt man zur fortschreitenden Entdeckung der totalen *Abhängigkeit des Menschen und des Kosmos* (im Menschen, durch den Menschen und mit dem Menschen) vom Schöpfer. Diese Abhängigkeit ist nicht statisch, transhistorisch und unpersönlich. Sie fügt sich in die historische Dynamik des Schöpfungs- und Erlösungsplanes Gottes ein. Schon von Anfang an ist dem Menschen aufgegeben, die Welt zu verwalten, sie zu konsekrieren und sie durch die oben genannten grundlegenden Beziehungen zu Gott in Beziehung zu setzen. Jeder Mensch ist als Geschöpf auserwählt, die Welt ihrer ursprünglichen Gutheit entsprechend heilig zu machen. Als Geschöpf, das die Fähigkeit und Freiheit hat, sich zu verweigern, und besonderer Gegenstand der erlösenden Erbarmung Gottes ist, sucht der Mensch tastend nach dem, der ihn zugleich schafft und rettet. Er kann und soll ihn durch die geschaffenen Dinge und Lebewesen begreifen auf den Wegen, welche die Weisen Israels erforscht und der hl. Paulus so getreulich aufgegriffen hat. In besonderer Weise aber soll er aus der Offenbarung das erste und das letzte Wort über seine menschliche Situation und Verfassung, über jenes verborgene Mysterium, über jenen Plan göttlicher Güte vernehmen, durch den er dazu vorherbestimmt ist, im Sohne von Gott als Kind angenommen zu werden. Es ist das Schicksal des Auserwählten Volkes, als Vorbereitung für das Kommen Gottes selbst in diese Menschenwelt zu dienen. Der Monotheismus ermöglichte ihm, sich des persönlichen Bundes bewußt zu werden, der errichtet ist von „dem einzigen Gott, der rettet und erschafft“. Und weitere persönliche Beziehungen enthüllen und entwickeln sich im Heiligen Geist nach dem „Willen des Vaters“ bis hin zum Kommen Christi. Die Aufeinanderfolge der Bundesschlüsse darf uns keineswegs jenen ersten und ursprünglichen vergessen lassen, an dem alle Menschen dieser Welt beteiligt sind. Das menschliche Werden und Wagen läßt sich nicht auf eine Art jüdisch-christliches Getto reduzieren, das keinerlei Verbindung mit dem religiösen Impuls eines jeden Menschen guten Willens hat. Die grundlegenden Beziehungen lassen alle Menschen an der Aufgabe teilnehmen, die Welt zu konsekrieren. Für diejenigen aber, die den besonderen Vorzug genießen, die Offenbarung zu empfangen, bedeuten sie die Aufforderung, allen ihren Brüdern die Verlängerung und Weiterführung dieser Ursendung und die grundlegenden neuen Elemente, welche die erlösende Menschwerdung gebracht hat, bekanntzumachen.

Die Geschichte Israels macht deutlich, daß die Welt sich auf jenem Weg in Richtung auf eine geheimnisvolle Vollendung befindet, in der Erde und Himmel erneuert und die Menschheit befreit und wiederhergestellt wird. Im Neuen Testament sehen wir dann die volle Verwirklichung dieses Planes.

Müssen die Neuheiden des 20. Jahrhunderts den gleichen mühsamen Weg noch einmal gehen, um den Sinn für Gott und für ihre eigene menschliche Situation und Verfassung wiederzufinden? Der Ursinn für das Heilige ist nach unserer Meinung ein Vorgefühl des vernunftbegabten und freien Geschöpfes, das nach seinem Ursprung sucht, das seinen Platz im Verhältnis zur Welt und ihrem Urheber bestimmen möchte. Liegt hier nicht eine im tiefsten Sein des Menschen wurzelnde Anziehungskraft, die für eine authentische religiöse Haltung als Stütze dient? Der

Mensch ist von Gott abhängig und zur Verwaltung der Welt bestimmt. Weil er nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen ist, kann der Mensch nicht reine Abhängigkeit ohne jeden Eigenstand sein. Die Beziehung der Geschöpflichkeit gründet ihn vielmehr in seiner ganzen existentiellen Wirklichkeit, seiner inneren Dynamik und seiner ihm eigenen Berufung. Der geschaffene Mensch hat alles erhalten, was er braucht, um die unter ihm stehenden Geschöpfe auf ihr eigenes Ziel hinzu- lenken. „Die Welt beherrschen“ und sie „Gott unterwerfen“: Diese Sendung drückt sich aus im schöpferischen Drang des Menschen, der berufen ist, das Werk des Schöpfers fortzusetzen. Man kann daher die Rolle des Verwalters in ihrer Totalität und die totale Abhängigkeit nicht voneinander trennen. Ein geheimnisvolles Paradox, in dem zwei Totalitäten sich ganz offenbar, ob sie wollen oder nicht, das Herz des Menschen teilen müssen: Gottpräsenz und Weltpräsenz.

Weil diese beiden Beziehungen in dem einen und gleichen Mysterium der Schöpfung miteinander verknüpft sind, stehen sie weder in einem Konkurrenz- noch in einem Gegensatzverhältnis, sondern verstärken einander: Um „die Welt zu beherrschen“ und „sich zu unterwerfen“, will Gott den Weg über den Menschen nehmen. Indem er ihn erschafft, tritt er in ein Bundesverhältnis zu ihm und fordert ihn auf, sein Kreaturbewußtsein durch konkrete Gesten des Opfern und Dankens zum Ausdruck zu bringen.

Betrachten wir jede einzelne dieser Beziehungen in sich selbst, nachdem wir die Abhängigkeitsbeziehung dargestellt haben.

Die Bundesbeziehung: „Ich wandle unter euch und bin euer Gott. Ihr aber sollt mir zum Volke sein. Ich, Jahwe, bin euer Gott²⁰.“ Der biblische Bundesschluß drückt die freie Initiative Gottes, der sich auf den Menschen einläßt und ihm seine Verheißungen gibt, aus. Der transzendente, heilige Schöpfer-Gott führt sein Volk in die Vertrautheit seiner personalen Gegenwart hinein²¹. Handelt es sich dabei um einen auf ein einziges, auserwähltes Volk beschränkten Plan? Dieses Bewußtsein erwächst aus einem historischen Ereignis: dem göttlichen Eingreifen in das Leben Abrahams. Durch die Erfahrung des Volkes hindurch, das aus der Verheißung Gottes an den ersten Patriarchen hervorgehen sollte, gelangt man zu der Erkenntnis, daß dieser Bund von der Entstehung der Welt an gewollt war. Diesen auf eine Gemeinschaft hinzielenden Plan, seine Geschöpfe an seinem innersten Leben Anteil nehmen zu lassen, hat Gott in der Folgezeit zu einem charakteristischen Kernstück seiner Offenbarung gemacht. Und nach einem partikulären Bund kehrten die Israeliten zu dem ersten, zwischen Gott und dem ersten Menschen geschlossenen Bund zurück, in dem sich bereits ein echtes Gespräch ankündigt. Trotz des menschlichen Versagens erneuert der Schöpfer seinen Bund mit der Menschheit; wie wir an dem Beispiel der Tage nach der Sintflut sehen. Doch erst im 7. Jahrhundert erfolgt durch die Sprengung des jüdischen Partikularismus der Blick auf die universalen Dimensionen des Mysteriums Gottes unter den Menschen. Die Propheten werfen ihrem Volk die Untreue dem mit Moses geschlossenen Bund gegenüber vor. Ein neuer Bund wird angekündigt; er soll mit der Bekehrung aller Völker enden. Christus soll ihn endgültig verwirklichen. Alles verlief so, als lege die Menschheit Etappe

²⁰ Lev. 26, 12.

²¹ Siehe auch: *Grands Thèmes bibliques*, Paris 1958, 23—35.

um Etappe auf ihrem Aufstieg zur vertrauten Freundschaft Gottes zurück. Doch die letzte Schwelle, die ein unüberwindbares Hindernis darstellt, wird der „Engel des Bundes“ überwinden und dadurch auf eine unsagbare und alle Erwartungen übertreffende Weise das religiöse Sehnen und Trachten der Menschheit erfüllen: „Das, was noch in keines Menschen Herz gedrungen ist“, erklärt das Neue Testament.

Welche Rolle spielt dieser Eckstein in der *consecratio mundi*, in der Schöpfung, die der Mensch „beherrschen“ und in den Dienst Gottes „stellen“ soll?

Wie wir dargelegt haben, steht das Bundesmotiv am Ausgangspunkt des religiösen Denkens des hebräischen Volkes. Es dient als „Leitfaden“, durch den wir den Ablauf des göttlichen Planes von der Genesis bis zum Neuen Bund in Jesus Christus begreifen können. Die Abhängigkeit des Menschen als Geschöpf fügt sich in einen göttlichen Bundeswillen ein. Gott ruft die Menschen zu einer Lebens- und Liebesgemeinschaft mit ihm. Das ist ein freies Geschenk, welches das der Schöpfung umhüllt. Der Bund leitet sehr enge Beziehungen zwischen der Menschheit und ihrem Urheber ein. Er enthält ein Heilsversprechen, das sich auf den ersten Bund stützt sowie auf jenen anderen Faktor, der von vielen Interpreten der Heilsgeschichte übersehen wird: die Kontinuität der Schöpfung und die Macht ihres Urhebers, der Himmel und Erde erschaffen hat. Dabei findet man dieses letztgenannte Motiv über die ganze Bibel hin immer wieder. Der Mensch kann den Bund brechen, aber Gott bleibt treu, indem er „das Werk seiner Hände“ erhält, obwohl er fähig wäre, es in einem Augenblick zu zerstören. Der Plan der Schöpfung bleibt „ohne Reue“, aber Gott schließt seinen Bund im Menschen, damit dieser durch eine freie Herzensentscheidung die Welt konsekrieren kann. Er vertraut ihm die ganze Schöpfung an, nicht als Eigentum, sondern zur Verwaltung. Dabei ist der Verwalter nicht durch einen Vertrag — *do ut des* — nach Art des Mietlings im Evangelium an seinen Herrn gebunden, sondern durch einen Bund des Herzens. Die ganze Herrschaft über die Schöpfung wird davon abhängen, was aus dem Herzen kommt. Hier und nirgendwo anders ist der Ursprung der Ambivalenz der irdischen Werte: entsprechend der Weigerung oder der positiven Antwort des Menschen Gott gegenüber auf der einen Seite und Satan gegenüber auf der anderen. Dieser Aspekt des Mysteriums gewinnt seine ganze Wahrheit in dem Kampf, der sich im wesentlichen im Herzen des Menschen abspielt. Die Theologie des Bundes führt uns zu der Entdeckung, daß die *consecratio mundi* durch das menschliche Herz gehen muß. Die Theologie des Verwaltungsauftrags wird genauer und im einzelnen die Verantwortung klären, die sich aus dieser Stellung des Menschen in der Schöpfung ergibt. Wenn er den Sinn für seine geschöpfliche Abhängigkeit verliert, wird der Mensch seine Aufgabe als Verwalter ablehnen, um als „absoluter Herr“ zu handeln, indem er sich selbst zum Gott macht und damit die Schöpfung gegen ihren Urheber kehrt. Ohne den Sinn für den Bund wird er nicht fähig sein, sein Wirken zur Vollendung der Schöpfung auf sein Ziel auszurichten, wo Gott alles in allem sein wird.

Das Verwalterverhältnis: In der modernen Zeit erhebt sich der Mensch zum ersten Male in der Menschheitsgeschichte wirklich über die Welt und beginnt, die Fähigkeiten zu erwerben, die zu ihrer systematischen Beherrschung notwendig sind. Nie zuvor haben die Worte der Genesis einen so konkreten Sinn bekommen: „Macht Euch die Erde untertan“ — um sie zu einem Tempel Gottes zu gestalten und nicht zu einem Gefängnis des Fürsten der Finsternis. Der Christ begibt sich an diese Auf-

gabe mit einem Optimismus, der sich auf den Sieg des auferstandenen Christus, des Herrn der Welt, stützt. Natürlich bedarf es mancher Leiden, um „die ganze Schöpfung in die Herrlichkeit der Kinder Gottes“ hineinzuführen.

Hier erhebt sich eine Frage: Kann der Mensch seine Aufgabe, Verwalter der Welt zu sein, abschieben? Die Antwort darauf geben wir im letzten Kapitel, das sich mit den Besonderheiten der Sendung des Laien befaßt. Soviel aber wollen wir jetzt schon sagen: Der in natürlicher Weise in die Welt hineingestellte Laie muß diesen Weg gehen, um zu Gott zu kommen.

Angesichts ihrer Wichtigkeit und Aktualität müssen wir diese Verwalterbeziehung innerhalb der Schöpfung, um ihr den richtigen Wert beizumessen, auf den ursprünglichen Plan Gottes zurückführen; andernfalls geht ihre wesentliche und eigentliche Wahrheit in der der neuen Ordnung unter oder entschwindet doch zu leicht aus unserem Blickfeld²². Bisweilen fragt man sich, wie sich eine gewisse Theologie der Taufe mit dieser in der Genesis zugewiesenen Verantwortung in Einklang bringen läßt. Getreu der Schrift hat Thomas die Schöpfung in sich selbst und in ihren Folgen für die Situation des Menschen betrachtet. Damit zeigt er uns die ersten Grundlagen für diese Sendung des Menschen nach dem Plan Gottes: die Welt zu beherrschen.

Gott wollte das vernunftbegabte Geschöpf nicht den Determinismen der Natur unterworfen wissen. Vielmehr hat er diese ihm anvertraut, damit er in Vernunft und Freiheit über sie herrsche. Damit nimmt der Mensch an der Macht Gottes über die Welt teil²³.

Thomas unterscheidet diese beiden Formen des *dominium* und setzt sie zueinander in Beziehung. Das *dominium* Gottes bezieht sich auf Natur und Wesen der Dinge, das des Menschen auf ihren Gebrauch. Hier ahnt man schon die Auswirkungen dieses Grundsatzes auf die *consecratio mundi*. Diese ist zunächst Werk Gottes, da er ihr Schöpfer ist²⁴.

²² Das gilt noch für viele andere Fragen. „Die Wahrheit der ersten Schöpfung versinkt allzu schnell in der zweiten: der der Gnade; und man kann sich fragen, ob unter diesen Umständen die zweite überhaupt ihre ganze Wahrheit entfalten kann.“ Vgl. Y. M. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc, aaO.*

²³ *Sum. theol.*, IIa, IIae, qu. 66, art. 1. Von den Aussagen der Schrift ausgehend, äußert sich Thomas zu dieser Frage in aller wünschenswerten Klarheit. „Gewiß ist Gott der Herr aller Dinge und Wesen, da er ihr Ursprung ist; doch er selbst hat nach der Ordnung seiner Vorsehung gewisse Dinge dem Menschen zur Nahrung bestimmt. Folglich sind sie zu diesem Zweck sein natürlicher Besitz in dem Sinne, daß er die Vollmacht hat, sie zu gebrauchen.“ Vgl. Gen. 1, 28; 8, 8; 9, 3—5; 1. Chr. 29, 10—13.

²⁴ Ständig erinnert Gott an sein Recht als Urheber der Welt und — auf Grund dessen — an seine Macht, nach seinem Belieben in die menschlichen Dinge einzugreifen. Wenn er ein Volk auserwählen kann, dann, weil die ganze Erde ihm gehört; und wenn das der Fall ist, dann, weil er sie geschaffen hat. Sein Recht erstreckt sich auf alle Dinge und Wesen, von denen keines einen Platz außerhalb seines Wirkens als Schöpfer und Erhalter beanspruchen kann. Die Wunder dienen als Zeichen seiner Allmacht. Nichts entgeht dem eifersüchtigen Gott, nicht einmal die geheimsten Gedanken der Menschen. Das Neue Testament offenbart eine väterliche Verbundenheit Gottes mit seinen Geschöpfen, die er persönlich kennt und, bis hinab zu den geringsten, väterlich liebt. Er nährt die Vögel des Himmels, und alle Haare auf des Menschen Haupt sind gezählt. Vgl. Ex. 19, 5; Deut. 10, 14—15; Ps. 23, 1—12; 49, 12; 88, 12.

„Im gleichen Sinne und auf die gleiche Weise und folglich mit dem gleichen Grad von Wirklichkeit wie das Geschöpf ihm unterworfen ist, wird Gott Meister oder Herr genannt²⁵.“ Das Geschöpf aber ist, seinem innersten Sein und Wesen entsprechend, an Gott gebunden. Läßt sich ein innigeres Band zwischen Gott und seinem Werk finden? Wir werden auf diese Frage zurückkommen.

Diese Herrschaft Gottes über den Menschen und die Welt ist folglich „universal“, „ursprünglich“, „in sich unabhängig“, „unbedingt“²⁶ und „vollständig“²⁷. Wie könnte der Mensch auch an der allein Gott eigenen und eigentümlichen Macht teilnehmen: der Macht, „aus nichts“ zu schaffen? Die Herrschaft des Menschen liegt nicht auf dieser Ebene.

„Gott regiert die niederen Dinge und Wesen durch Einschaltung der höheren, — nicht weil es ihm an Macht fehlte, sondern wegen seiner überströmenden Güte, um den Geschöpfen selbst die Würde der Ursächlichkeit mitzuteilen²⁸.“ Das ist der Grund für das Nutzungsrecht an den niederen Geschöpfen. Dieses leitet sich nicht allein aus der „Natur und Hierarchie der Dinge und Wesen“ ab, sondern auch von einem ausdrücklich ausgesprochenen Willen Gottes, der sich, wie wir eben gesehen haben, in der Genesis offenbart. So heißt es in Gen. 1, 26—31: „Euch überlasse ich . . .“ Es handelt sich dabei um ein echtes Herrschaftsrecht, das über ein einfaches Nutzungsrecht hinausgeht. Das hebräische Verbum *rādāh* bedeutet „beherrschen, zu Füßen legen“. Jede andere Interpretation verbietet sich, wenn man das folgende Verbum verstanden hat: *kābasch*, „unterwerfen, sich untertan machen“. Es sei hier auf die dynamische Bedeutung dieser Herrschaftsrolle, diesen Aufruf zur Vollendung, zur Eroberung, zur universalen Herrschaft über die Welt hingewiesen. Der Auftrag des ersten Genesiskapitels besagt, daß alles für den Menschen geschaffen ist, damit er ihm in hierarchischer Stufung die Vollendung mitteilt. Wenn aber nun im letzten die geschaffene Welt auf die Verherrlichung Gottes hingebunden ist, so wird diese vom Herzen des Menschen begriffen und durch eine gottunterworfenen Verwaltungstätigkeit kundgetan²⁹. Man kann an dieser Stelle nicht ungestraft übersehen, wie sehr Thomas das Thema „Bild und Gleichnis Gottes“ betont als Grundlage für die drei Qualifikationen, die den Menschen über die Schöpfung erheben: Diener der Vorsehung; Ziel der unter ihm stehenden Wesen und Dinge; verantwortlich für das Wohl der Schöpfung, der Gerechtigkeit Gottes gemäß.

Das vernunftbegabte und freie Geschöpf kommt dem Urgrund näher — nicht allein als sein Objekt, sondern als Repräsentant der übrigen Dinge und Wesen³⁰. In *Contra Gentiles* geht der Aquinate noch weiter; „. . . die geistigen Geschöpfe um ihrer willen und die anderen Geschöpfe in Beziehung auf sie regieren (. . .). Weil

²⁵ Ia, q. 13, art. 7, sol. 5.

²⁶ Is. 45, 6—7.

²⁷ C. Spic, *La Théologie du droit de possession*, Paris 1947, 273—298. Wir halten uns hier an diese Arbeit. Der Autor gründet diese Herrschaft Gottes auf das ausnahmslose Geschaffensein aller Wesen und Dinge, nach Thomas: III C. *Gentiles*, I; *De Pot.*, qu. 3, art. 4. „In jedem Augenblick und in seinem innersten Kern hängt jedes Sein von Gott ab und gehört Gott.“

²⁸ *Sum. theol.*, Ia, q. 22, art. 3.

²⁹ *Sum. theol.*, Ia, q. 44, art. 4.

³⁰ *Sum. theol.*, Ia, Iae, q. 91, art. 2.

daher Gott das einzige Ziel der Welt ist und weil der Mensch allein ihn durch Erkenntnis und Liebe erreichen kann, sind alle anderen Geschöpfe ihm unterworfen und zugeordnet³¹.“

Darüber hinaus sind die unter dem Menschen stehenden Geschöpfe bestimmt, sich im Menschen, mit ihm, durch ihn und für ihn zu vollenden. Die Sünde hat ihr Wesen nicht wandeln können, sondern die Ausübung des menschlichen *dominium* nur erschwert. Der Mensch fügt sich in eine Ordnung ein, in der das Streben nach dem Wohle aller sich auf das natürliche Recht jedes Geschöpfes gründet, alles zu erhalten, was zu seiner natürlichen Vervollkommnung notwendig ist. Niemals wird der Mensch die Welt konsekrieren, wenn er diese Urverantwortung nicht in vernünftiger und großmütiger Weise ausübt. Er wird dies tun unter dem Zeichen der Güte, die von ihrer Vollkommenheit freigiebig der ganzen Schöpfung mitteilt. Wir können es in die kurze paulinische Formel fassen: „Wir sind Gottes Mitarbeiter³².“ Thomas erinnert uns im gleichen Sinne an die Worte des Dionysius: „Das Göttlichste, was es auf der Welt gibt, ist, Mitarbeiter Gottes zu werden³³.“

Der Fortbestand der Schöpfung gemäß der Verheißung von Gen. 8, 21—22 trotz der Sünde ist ein deutliches Zeichen des universalen göttlichen Heilswillens und des Fortbestandes der im Schöpfungsbericht formulierten menschlichen Verantwortung. Getreu der Schrift läßt Thomas die Wahrheit der ersten Schöpfung nicht in der zweiten, dem Werk der Gnade, aufgehen. Denn die eine läßt sich in dem einen göttlichen Plan nicht ohne die andere begreifen.

Im übrigen fällt von dieser Theologie der Schöpfung aus auch einiges Licht auf die theologischen Lehren über die Sünde und das Heil. Das auf seiner eigenen Ordnungsebene vollständige Geschöpf hat die Fähigkeit, sich in sich selbst zu verschließen, den Nutzen der irdischen Dinge zu betrachten und zu übersehen, daß er an ihnen einen tätigen und verantwortlichen Anteil hat, durch den sie ihn in der Logik des göttlichen Schöpferplanes zur Erkenntnis, zur Liebe und zum Dienste Gottes führen. Sieht er in den Dingen nur Mittel zu seinem Vergnügen³⁴ oder seinem Nutzen, so verliert der Mensch die Schlüssel zur providentiellen Ordnung. Damit aber wird er nicht allein Gott fremd, sondern auch der Welt entfremdet, wie man es heute oft beobachten kann. Dann wird die Welt erst wirklich zur Welt der Sinnlichkeit und Begehrlichkeit im johanneischen Sinne. In diesem Gedankengang trifft sich Thomas mit dem modernen Atheismus auf dessen eigenstem Boden in seinem Verlangen, die Entfremdung zu überwinden, und zugleich mit dem Gläubigen, dem er das richtige Verhältnis zwischen seinem Glauben und seinen irdischen Aufgaben zeigt. In seinem Beten soll er die von Gott gewollte Ordnung zu erkennen suchen und sich in sie einfügen unter Achtung der Vermittlungen und der vorläufigen Ziele, die einem unmittelbar an das göttliche *dominium* geknüpften Ganzen immanent sind³⁵. Die Sendung zur Heiligung der Welt muß das ganze

³¹ III *Contra Gentiles*, 112—113. — Vgl. E. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie médiévale*, Paris 1944, 133—174.

³² 1. Kor. 3, 9.

³³ III *Contra Gentiles*, 21.

³⁴ *Sent.* 2, d. 15, q. 3, art. 3.

³⁵ *Contra Gentiles*, III, 95, 96, 119; *Sum. theol.*, IIa—IIae q. 83, art. 1 et 2; q. 101, art 3, ad 2.

Leben des Menschen beseelen, sich in einem richtigen Weltbild geltend machen und seine ganze Tätigkeit, selbst die rein technische, durchdringen.

Richtet man seine Überlegungen in diese thomistische Perspektive, so entdeckt man, daß die Technik eine systematisierte Form der Mitarbeit an der Schöpfer-tätigkeit der göttlichen Vorsehung in der Welt ist. Der Christ findet darin ein grundlegendes Motiv für ein Streben nach einer maximalen weltlichen Wirksamkeit und Leistungsfähigkeit. Geschaffen nach dem Bild und Gleichnis Gottes, muß der Mensch schöpferisch und dynamisch sein in der Verwirklichung des Planes Gottes für die Welt und die Geschichte. Die Welt durch seine Arbeit beherrschen ist nicht zunächst eine Strafe, sondern eine Sendung, die der Mensch für seine Entfaltung braucht, auf die die Welt für ihre Vollendung im Sinne des Ursprungsplanes nicht verzichten kann. Eine verstandesmäßige Erfassung und Bewältigung der irdischen Aufgaben ist daher nicht eine Frage des persönlichen Geschmacks oder Interesses, sondern ein Imperativ, der aus der Teilhabe unseres Verstandes an der göttlichen Vorsehung erwächst. Gott ist nicht allein der Schöpfer des menschlichen Seins, sondern auch seines Handelns bis hinein in den technischen Bereich. Die Wirksamkeit und Leistungsfähigkeit hängt vollkommen vom Menschen und vollkommen von Gott ab — auf zwei verschiedenen Ebenen. Wenn „der lebendige Mensch Ehre Gottes (*Gloria dei, vivens homo*)“ ist, wie Irenäus es formuliert hat, dann ist Ehre Gottes auch der Mensch, der ernstlich bestrebt ist, die Welt zu beherrschen und sie in Christus zum Wachsen zu bringen³⁶. Der Christ weiß, daß Gott selbst die Fehler des Menschen in seinen Dienst stellen kann, weil der Sieg Christi, des Hauptes der Schöpfung, errungen ist und der Plan Gottes deshalb niemals mehr vereitelt werden kann. Der Herr der Geschichte kann sich auch des Imperialismus bedienen, um den Hungernden, Elenden der Dritten Welt Hilfe zu bringen. Der Christ seinerseits aber kann durch die Dynamik seiner heil gewordenen Natur, die in der Auferstehung Christi „dynamisiert“ worden ist (vgl. Phil. 3, 21), diesen Aufbau der Welt nach dem Willen des Vaters beschleunigen.

Wie aber steht es, wenn man die Dinge aus dieser Perspektive betrachtet, um die Ursünde? Wenn man sich eingehender mit der Schrift befaßt, stellt man voll Erstaunen fest, daß uns die Ursünde als aus Stolz erwachsener Mißbrauch der menschlichen Herrschergewalt über die Welt dargestellt wird. Der Mensch verweigert die Teilhabe als Zweiter an der Vorsehung (*Sum. Theol. IIa—IIae, q. 163, art. 1*). Diese Widersetzlichkeit des Menschen erschwert die Beziehungen zwischen dem Menschen und der Natur, zerstört aber nicht die Ordnung der Dinge. Diese

³⁶ Erkenntnisgemäß wie in seinem Tun sollte der Christ der tüchtigste und wirksamste Mensch sein: Durch die allgemeine Ausrichtung seines Lebens, durch jede einzelne von seinen Entscheidungen und durch alle seine Handlungen verbessert er die Welt, befreit er die Menschheit, richtet sie wieder auf und stößt vor in Richtung auf Gott. Für ihn gibt es nichts, das außerhalb des Planes Gottes steht; alles hat einen Wert. Die Gnade als über-natürliche und göttliche Kraft durchdringt alles, ohne sich jemals abzunutzen, belebt alles, ohne sich jemals zu erschöpfen. — L. J. Lebreton, *Dans le combat du monde*, Paris 1962, 170. — Siehe auch T. Suavet, *Efficacité et conscience chrétienne*, in *Economie et humanisme*, 122 (1959), 18—26.

bleibt trotz der Verirrungen des Götzendienstes bestehen. Wenn die Ursünde auch eine Degradierung bedeutet, so ist sie damit noch nicht ein Verlust der „wesentlichen Bedingungen, in denen, genau gesagt, die geschaffene Ordnung die menschliche Natur begründet“³⁷. Allzu viele Prediger machen den Menschen zu einem Götzendiener von Natur aus.

Die erlösende Menschwerdung bringt keine neue Ordnung der Schöpfung. Diese bleibt in der christlichen Ordnung im eben entwickelten thomistischen Sinne so wie sie aus den Händen Gottes hervorgegangen ist. Ob sie sündig sind oder erlöst: Der Mensch und die Welt sind und bleiben immer ihrem Wesen nach dieselben. Durch das Pascha Christi vollzieht sich zunächst eine Wiedergeburt. „Herr, der Du die Würde der menschlichen Natur wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert hast...“ Der Mensch entdeckt schrittweise die geschaffene Welt als Haus des Vaters, als Tempel Gottes wieder und zugleich damit die Integrität seiner Verwalterschaft den anderen Geschöpfen gegenüber. In der Situation Mensch-Geschöpfe besitzt der Mensch durch die Sünde noch die Fähigkeit zur „Profanierung“ der Welt, diese wird ja ihren endgültigen Zustand erst unter den Schritten des wiederkehrenden Christus am Ende der Zeiten erreichen. Wir müssen sorgfältig unterscheiden zwischen „heilig“ (*sacré*) und „geheiligt“ = konsekriert (*consacré*). Zweifellos ist alles Geschaffene als Geschöpf Gottes heilig (*sacré*). Doch nach dem göttlichen Plan beim Ursprung der Welt sollte der Mensch die Teleologie der Geschöpfe anerkennen, um sie zu ihrem Urheber in Beziehung zu setzen, um sie zu konsekrieren gemäß den vier grundlegenden Beziehungen: Bund, Verwalterschaft, Abhängigkeit, Verherrlichung — und das „in Christus“, in der christlichen Ordnung.

³⁷ L. Cerfaux, *Le Chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, 33. — Wir erinnern hier an unsere Definition der Welt. Diese besteht aus der Gesamtheit der Beziehungen zwischen den Menschen sowie zwischen den Menschen und den anderen Geschöpfen. Nicht allein jedes dieser Geschöpfe einzeln, sondern auch jenes ursprüngliche Gesamt ist seinsmäßig in der Relation des Geschaffenseins gegründet. Nun heißt es aber, die Ursünde habe die obengenannten Beziehungen zerstört. Ist das aber der Fall, wie kann sich der Mensch dann noch in einer Weise, für die er voll verantwortlich ist, Gott verweigern, wo doch alle ursprünglichen Beziehungen zerstört sind? Man muß die Welt auf drei Ebenen sehen. Ist der Mensch Sünder und Erlöster, so bleibt er nichtsdestoweniger Geschaffener. Und diese erste, grundlegende Wahrheit übersieht man ständig. Die Sendung, die Welt zu beherrschen und an der göttlichen Vorsehung tätigen Anteil zu nehmen, bleibt, auch wenn sie auf Grund der Sünde unter größeren Schwierigkeiten zu erfüllen ist. Innerhalb dieser Sendung sind zwei Freiheiten im Spiel: die ungeschaffene, schöpferische und erlösende Freiheit Gottes und die geschaffene Freiheit des Menschen, der Sünder ist durch seinen Abfall und Bekehrer unter dem Antrieb der Gnade. Wie kann der Mensch sich in Freiheit für diese Umkehr entscheiden, „wenn hinter dieser sündhaften Freiheit, hinter diesen trüben Gewässern, welche die Gnade allein reinigen kann, nicht die angeborene Quelle unverseht bestehen bliebe, aus der diese Freiheit erwächst, die in ihrem ersten Aufbrechen unberührt ist wie die Schöpfung Gottes und deren tatsächliche Kraft und Fähigkeit die Sünde nur bestätigt?“ Die Welt konsekrieren heißt zunächst in ihr zur freien Entscheidung unter der Gnade Gottes jene Grenze erreichen, an der die sündige Welt die geschaffene Welt berührt. (Vgl. G. Chifflet, *De l'Eschatologie* in: *La Vie intellectuelle*, 16. Oktober 1948, 49.)

Die Relation der Verherrlichung: Die Danksagung, im üblichen Wortgebrauch, wird bestimmt durch ein Gefühl der Dankbarkeit. So spricht die Bibel davon, daß der Mensch Gott ein seines Lob darbringt, „um des Werkes seiner Hände willen“³⁹. Hinter den armseligen Handlungsweisen der Menschen erkennt man die ursprüngliche und frei geschenkte Gutheit der Geschöpfe und die Güte dessen, den sie kundtun. Das Beten des Auserwählten Volkes hat eine religiöse Höhe und Dichte erreicht, für die man heute das Gefühl verloren hat. Sein Empfinden für das Heilige wurzelte in einer sehr realistischen Vorstellung von der religiösen Bedeutung der Welt bis hinab zu den schlichtesten Dingen. Wer von uns hat diese Nähe zum Schöpfer heute noch? Wandelt die moderne Technik unsere Beziehungen zum Urheber der Welt und Vater des Menschen? Ja — wenn wir nur noch eine kümmerliche Interpretation der Lehren unserer Vorväter im Glauben bewahren! Das Alte Testament bleibt hier durch die Patriarchen, die Propheten und Psalmisten unser großer Erzieher. Überspringen wir nicht die Etappen auf dem Wege zu einem echten Sinn und Empfinden für Gott, indem wir Gottes eigene Pädagogik verschmähen, die uns den unschätzbaren Wert eines lebendigeren Glaubens an die Schöpfung lehrt. Dieser Glaube ist notwendig, damit uns die Himmel die Herrlichkeit Gottes singen. Hier lernt der Mensch das Alphabet seiner irdischen Berufung, in ihrem ersten Hervorgehen aus den Händen des Schöpfers. Der Künstler, der Wissenschaftler und der Techniker können sich nicht mehr selbst „zu Göttern machen“, wenn sie wahrhaft die Nähe dessen erkennen, dessen unmittelbare Mitarbeiter sie sind. Ihre Verwalterrolle der Welt gegenüber fügt sich ein in eine Abhängigkeit, einen Bund, eine Danksagung, die mit der gleichen Schöpferliebe gefüllt ist.

Das gilt aber für jeden Menschen und seine ihm vertraute Umwelt. Wir betonen hier die vierte Beziehung: die der Danksagung, die offenbar nicht mehr in ihrem wahren Wert erkannt wird, weil der Glaube an den Schöpfer verlorengegangen ist. Denken wir doch an die Segnungen, die so oft vom Priester erwartet werden, um nicht selten sehr zweideutiger Ziele willen. Sollen dadurch die gesegneten Dinge aus dem profanen Bereich in den des Heiligen übertragen werden? Rufen die irdischen Dinge in ihrem weltlichen Eigenstand und ihrer Beziehung zu ihrem Schöpfer den religiösen Menschen nicht auf, auf dem Weg über sie Dank zu sagen? So stützt sich der Segen zunächst auf den innersten Kern dieses Fundaments des Heiligen in jedem Geschöpf. Damit ist die Mehrdeutigkeit aufgehoben, die aus der Verwechslung von Ausdruck und Fundament des Heiligen erwächst. Die erste *consecratio mundi*, die Urheiligung, muß auch durch Wesen vollzogen werden, die im Herzen der Welt stehen: durch Wesen, denen bewußt geworden ist, daß sie vernunftbegabte Geschöpfe sind, hervorgegangen aus den liebenden Händen Gottes und bestimmt, zusammen mit der ganzen Schöpfung dorthin zurückzukehren. Wie es uns der Zu-

³⁹ Das Wort, in dem sich im Alten Testament die Danksagung und die darauf hinielende religiöse Haltung am deutlichsten auszudrücken scheint, ist das hebräische Wort *barak*, lateinisch *benedictio*. Es drückt das wesentliche Wechselverhältnis zwischen Gott und Mensch aus. Auf den Segen Gottes, der seinem Geschöpf das Leben und das Heil gibt (Deut. 30, 19; Ps. 28), antwortet der Lobpreis, in dem der Mensch, durch diese Macht und Großmut emporgehoben, dem Schöpfer Dank sagt (Dan. 3, 90; vgl. Ps. 68, 20, 27; Neh. 9, 5; 1 Chron. 29, 10). Vgl. A. Georges, *Actions de grâces*, Art. im *Voc. théol. bibl.*, Spalte 9.

sammenhang des Genesisberichtes sagt, ist die Schöpfung selbst der wahre Tempel Gottes und nicht die von Menschenhand geschaffenen Idole⁴⁰. Die Ausgesonderten, die auf einem geweihten Altar Opfer darbringen, sind Träger dieser universalen Sendung. Die Kapitel 8 und 9 der Genesis fassen das sehr deutlich zusammen: „Seid fruchtbar ... und füllt die Erde ... So wie das grüne Kraut, so gebe ich Euch alles ... Er nahm von allen reinen Tieren und Vögeln und brachte auf dem Altar Brandopfer dar ... Ich schließe meinen Bund mit Euch und Euren Nachkommen, mit all denen, die aus der Arche kamen, und allem Getier der Erde ...“^{40c}

Das erste, dessen Israel sich bewußt wurde, war das Vorhandensein eines Retter-Gottes in seinem Leben. Erwählt für einen „ewigen Bund“, brauchte das Auserwählte Volk geraume Zeit, bis es seine Sendung erkannte, der Auserwählung, dem Bund und dem Heil eine universale Geltung zu verschaffen. Durch den Glauben an Gott, den Schöpfer und Herrn der Welt, erstrecken Auserwählung und Heil sich auf alle Menschen, auf die Erde und das All, vom ersten Augenblick der Schöpfung an bis zur Rückkehr in das Land der Verheißung, das verlorene Paradies. Auch die Christen gewinnen, wenn sie der Schöpfung ihren hervorragenden Platz im Plane Gottes wiedergeben, einen ersten Weg, auf dem sie einem Heil, das sie allzu häufig in die Mauern ihrer Kirchen einschließen, wieder eine universale Geltung verschaffen. Durch sie sollen alle Menschen ihre weltweite Bruderschaft erkennen, ihre gemeinsame Sendung, die Welt zu konsekrieren, indem sie sie Gott geben und zu Füßen legen, ihren Ursprungsbund mit dem Schöpfer und schließlich ihre Berufung erkennen zum Gottesdienst der Danksagung an den Schöpfer- und Erlöser-Gott.

Christus, der Mittelpunkt aller dieser Beziehungen, wird sich zu seiner Stunde offenbaren. „Niemand kommt zu mir, wenn ihn nicht der Vater gezogen hat.“ Man ist viele Wege gegangen, um Gott zu erreichen. Der Mensch, der nach seinem Schöpfer sucht und forscht, ist auf dem Wege zu Christus. Die Heranführung an die Schöpfung in der Pastoraltheologie berührt keineswegs nur die Ebene der Präevangelisation. Das erste Johanneskapitel und die großen paulinischen Gefangenschaftsbriefe lehren uns den besser kennen, von dem die Genesis zu uns gesprochen hat, aber sie beginnen nicht anders als diese mit der Bestätigung der Schöpfung; und die Kirchenväter bleiben in ihrer Katechese diesem Vorgehen treu. Sie haben im biblischen Denken sehr wohl jenes globale und dynamische Bild einer Welt erkannt, die aus den Händen Gottes hervorgeht und den Weg auf eine in der Urlogik der Schöpfung liegende Vollendung hin antritt. Hier ist die geschaffene Welt in ihrer inneren Dynamik gesehen, die sie an ihren Urheber bindet. Alles ist dem göttlichen Ruf unterworfen: einem Ruf der Liebe, in dem sich die Schöpfung fortsetzt.

Der frei geschaffene Mensch kann die von oben angebotenen Gaben annehmen oder ablehnen. Als Herr der Geschöpfe hat er die Macht, sie gegen Gott zu wenden oder sie ihm darzubringen. Hier liegt der erste Sinn der Alternative „Profanation oder Konsekration“ der Welt.

Durch ihr ganz reales Leben in einer im Werden befindlichen Welt und durch ihre konkreten irdischen Aufgaben geben die Menschen ihre negativen oder positiven

³⁹ Thierry Maertens, *Les Sept Jours* (Gen. 1), Brügge 1951.

⁴⁰ Gen. 8, 15—9, 12.

Antworten auf den Plan Gottes. Allzu leicht verfällt man der Versuchung, das religiöse Bewußtsein in einer Art zeitloser, abstrakter, in einen Raum außerhalb der Welt und ihrer Geschichte verlegter Situation zu isolieren. Dabei ist, wie uns die Bibel lehrt, die Geschichte der Ort der Begegnung des göttlichen Schöpfer- und Heilswillens und der stets unvorhersehbaren Antworten des Menschen. Die vier Formen, unter denen sich die Konsekration der Welt aktualisiert: Abhängigkeit, Verwalterschaft, Bund und Verherrlichung in der Danksagung; vollziehen sich innerhalb des Eigenstandes der Wesen und Dinge und ihres auf die Vollendung der Schöpfung und die Verklärung im Pascha Christi ausgerichteten Werdens. Der endgültige Sieg Christi aber ist ein Unterpfand für den künftigen Erfolg dieses Weges der Geschöpfe, ungeachtet der hinfert unwirksamen Verweigerung der Menschen und Satans.

Nichts liegt uns ferner als ein Weltbild in der Gestalt eines geschlossenen Kreises, ohne jene lebendige und wesentliche Bindung an den allmächtigen Willen des Schöpfers, der in jedem Geschöpf und seiner Geschichte um eines bestimmten Zieles willen tätig wird. Hier liegt also ein Bruch mit allem der jüdisch-christlichen Offenbarung gleichzeitigen Denkens des Orients, das sich in einem zyklischen Determinismus bewegte.

Plato sucht aus dem irdischen Bereich, aus diesem hoffnungslos in sich geschlossenen Universum, auszubrechen. Manche Christen verstehen die Weihe (Konsekration) an Gott mehr oder weniger im gleichen Sinne. Doch das ist eine Weise, dem Heiligen anzugehören, die dem Werk Gottes Unrecht tut. Er, der „im Anfang Himmel und Erde schuf“, gibt durch seine Transzendenz selbst den Geschöpfen eine Güte, die unabhängig ist von der Weigerung des Menschen — eine Güte, die uns als Gewähr für die Herzenshoffnung dessen erscheint, der Gott und sein Heil sucht. Franz von Assisi stößt im Wesen des Menschen bis zu jenem natürlichen Grund vor, wo Schöpfung und Menschheit sich vor den Augen dessen, der sie hervorgebracht hat, umarmen können. Gott sah, daß alles, was er gemacht hatte, sehr gut war. In dieser Perspektive läßt sich das Profane nicht mehr mit einem Abwesendsein Gottes, noch das Heilige mit einem Getrenntsein von der Welt verwechseln. Andernfalls würde die Idee der *consecratio mundi* zwei irreduzible und miteinander unvereinbare Begriffe miteinander koppeln⁴¹.

5. Das Heilige (*sacré*) der göttlichen Heiligkeit (*sainteté*) und die Transzendenz

Die Dialektik von Relation und Separation

Im letzten Abschnitt wurden zwei Komponenten des Heiligen im konkreten Raum der jüdisch-christlichen Tradition präzisiert.

Zunächst ist darin jene „Beziehung“ näher bestimmt worden, die bereits von anderen Religionen undeutlich erkannt worden war. Doch waren diese anderen Religionen häufig bei den Riten der Trennung stehengeblieben und wußten nichts

⁴¹ Die drei anderen Aspekte des Heiligen werden in den folgenden Kapiteln behandelt. Die Relation der Finalität soll in der abschließenden Zusammenfassung betrachtet werden; weil sie mit allen übrigen Aspekten in Zusammenhang steht.

von den neuen Beziehungen, die Gott durch seine freie und persönliche Initiative zur Menschheit hergestellt hatte.

So sind wir auf ein grundlegendes Heiliges gestoßen, das in der Ontologie der Schöpfung seine Wurzeln hat und deren zweifache Dimension „heilig“ und „profan“ in das rechte Verhältnis zueinander bringt. Der reale Unterschied zwischen Sakralität und Profanität beruht zuerst und zunächst auf dem Unterschied zwischen totaler Gottzugehörigkeit und eigengesetzlichem Bestand jedes Geschöpfes, das sich ohne diese Bezugnahme definieren und der Eigendynamik seines Wesens gemäß handeln kann. Selbst wenn alles in der Welt zugleich und unter verschiedenem Aspekt heilig und profan ist, muß alles durch den Menschen konsekriert werden, der der Gipfel der anderen Geschöpfe und der Diener der Vorsehung ist. Diese Konsekration ist nicht eine von außen aufgestülpte Hülle, sie reicht bis ins Herz der Dynamik der Schöpfung, die nach Vollendung und Heil strebt und sich auf dem Weg zur Fülle Christi befindet. *Consecratio mundi* und Aufbau der Welt können also keinen Widerspruch zueinander bilden.

Diese letzte Schlußfolgerung darf uns jedoch nicht zu der Annahme bringen, das Heilige sei nur eine Verlängerung des Profanen; des „An-sich“ des Geschaffenen. Damit würde eine andere Komponente des Heiligen verlorengehen: Die Transzendenz würde dann zu einem Randphänomen, zu einem reinen Zusatz, einer Ergänzung oder einer vagen Sublimierung. Das Heilige hat eine Mittelstellung, und zwar als Relation, die sowohl den göttlichen wie den menschlichen Pol erfordert. Und es ist nicht mehr es selbst, wenn der göttliche Pol nicht seine Transzendenz bewahrt. Der Grundsatz ist sowohl auf die Magie als auf die Religion anzuwenden. Diese Transzendenz nämlich unterscheidet das Heilige im magischen Verständnis und die reine, schlichte Magie.

Was aber wird aus der Transzendenz im Heiligen der Offenbarung?

Die Propheten haben immer wieder, gelegen und ungelegen, an die göttliche Transzendenz erinnert. Wenn er das ganze Heilige im religiösen Sinne annimmt und in ihm seinen ersten Anknüpfungspunkt in der menschlichen Natur findet, wird der Glaube es in seiner Ganzheit „heilen und erlösen“, indem er es auf die übernatürliche Ebene emporhebt. Die Naturreligionen mit ihren Verunreinigungen durch Magie und Tabu mußten die Transzendenz des Göttlichen kompromittieren. Hier zeichnen sich die Entsprechungen ab. Das Heilige im religiösen Sinne und der theologale Glaube erhellen den pastoralen Imperativ, ständig über die Beachtung der göttlichen Transzendenz zu wachen. Magie, Tabu und Verlust des Sinnes für das Heilige drohen dem Christen wie jedem anderen religiösen Menschen, sobald der Ritualismus den Glauben erstickt. Andererseits aber kann der Glaube nicht auf das Heilige im authentisch-religiösen Sinne verzichten, ebensowenig wie die Gnade ohne die Natur wirken kann.

Die Bibel erinnert uns unaufhörlich daran, daß der Geist stets der große Erzieher dieser Transzendenz bleibt. Die drängendsten Aufforderungen finden sich im Pentateuch, im Buch Job und besonders bei Isaias. Gott zeigt sich als einziger Herr und Meister⁴².

„Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken. Nicht eure Wege meine Wege ...

⁴² Is. 6, 3; 45, 15—25; Ex. 3, 14; Ps. 71, 19.

Soviel der Himmel höher als die Erde, sind meine Wege höher als die euren, meine Gedanken höher als eure Gedanken⁴³.

Nach Isaias „läßt sich die Heiligkeit (*sainteté*) Gottes mit nichts Geschaffenem verwechseln, noch die ihm gebührende Ehre mit irgendeinem irdischen Dienst. Der Prophet erhöht diese sakralen Werte“⁴⁴. Das göttliche Wort wendet sich ständig gegen allzu menschliche Auffassungen, indem es seine totale Unabhängigkeit nachdrücklich betont⁴⁵. Noch vor Isaias wurden bereits die beiden Seiten der Offenbarung des Wortes in Israel sichtbar. Die erste hängt mit der Verkündung eines Planes Gottes zusammen, der sich ein Volk auserwählt und es auf den Weg zum Bundesschluß führt, der keimhaft bereits in der Verheißung an Abraham enthalten ist. Die zweite Seite offenbart Gott selbst: seinen Namen im semitischen Sinne des Wortes. Der Horeb bleibt mehr Ort dieser Offenbarung als Ort der Übergabe der Gesetzestafeln. Fortan geht man beim Gottesnamen von dem generischen Plural *Elohim* über zu dem Eigennamen *Jahwe*, den man persönlich erfahren hat. Das reicht über alle heiligen Erfahrungen der heidnischen Religionen hinaus. Es setzt aber auch eine richtige Einschätzung der besonderen Bedeutung voraus, die der Name bei den Semiten besitzt. Israel seinen Namen offenbaren hieß: sich ihm aus Liebe schenken. Die göttliche Transzendenz schließt also nicht die Gemeinschaft mit ihm aus. Der Bundesschluß sollte den strahlendsten Beweis dafür erbringen.

Das göttliche Wort verheißt nicht nur diese neue Beziehung der zweiseitigen Verbindung, sondern schafft sie auch. Im Heiligen der Naturreligion bringt der Mensch seine seinsmäßige Beziehung zum Schöpfer in einem tastenden Suchen, einem Willen zur Unterwerfung und Huldigung einem Jenseitigen, einem ganz Anderen gegenüber zum Ausdruck, von dem er sich in undeutlicher Weise abhängig fühlt. Welcher Unterschied zu dem persönlichen Gott, der von sich aus die unübersteigbare Schranke überschreitet und in ein Gespräch mit dem Menschen eintritt! Das Alte Testament leitet uns dazu an, stärker über diesen unerhörten Abstand nachzudenken, der uns von dem Schöpfer trennt, und über jenes unschätzbare Geschenk seines historischen Kommens zu den Menschen.

Im übrigen hat sich von Anfang an eine Spannung zwischen der absoluten Transzendenz Gottes und dem tatsächlichen vertrauten Umgang durch seine Präsenz in dem Auserwählten Volk gezeigt. In einer ausgezeichneten Abhandlung hat ein anglikanischer Exeget über diese Spannung geschrieben, welche die Offenbarung Gottes in drei Personen vorbereitet, und zwar über die Menschwerdung einer von ihnen⁴⁶.

Diese beiden Aspekte entwickeln sich gemeinsam. Doch die Sprecher und Boten Gottes achten mit steter Wachsamkeit auf die entsakralisierenden Abschwächungen, die den Sinn für die göttliche Transzendenz, den Prüfstein für das authentisch Heilige, bedrohen. Allzu leicht stellt man die „heilige Furcht“ der Primitivreligionen jenem Gott gegenüber, den wir als den Unseren und ganz unseren kleinen Wünschen und Bedürfnissen zugetan betrachten möchten. Sollte es wirklich dem Alten Testa-

⁴³ Is. 55, 8—9.

⁴⁴ L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile*, Paris 1953, 22—23.

⁴⁵ Is. 40, 25; Ps. 99, 5.

⁴⁶ Phythian-Adams, *The People and the Presence*, Oxford 1942.

ment nicht gelungen sein, sich von dem heidnischen Erbe des *Mysterium tremendum* im Sinne Ottos freizumachen? Doch uns klingen noch die Botschaften des Isaias über den Gott der Heiligkeit (*sainteté*) in den Ohren. Und der Prophet führt fort, was aus der ältesten Tradition der Religion Israels, der Religion der Semiten allgemein, ja der Religion schlechthin, stammt.

Doch bei Isaias wird dieser Begriff der Heiligkeit (*sainteté*) umgestaltet. Und wenn man von der Heiligkeit Gottes (*sainteté*) sprechen will, ist man auf diese Seiten der Bibel mit ihren in eine große Tiefe reichenden Gedankengängen angewiesen. Wenn Otto beim Sinn für das Heilige (*sacré*) die Furcht so hoch bewertet, trifft er damit genau das, „was in den ältesten biblischen Dokumenten mit dem Wort *qadosch* bezeichnet ist und was sich in den wenig entwickelten Religionen allgemein als Grundeinstellung findet“⁴⁷.

L. Bouyer zitiert einen alten Bericht aus dem Ersten Buch Samuel und einen anderen aus dem Buch der Richter als Beispiel⁴⁸. Hier wird von der Rückführung der Bundeslade aus dem Philisterland berichtet. Einige Israeliten schauen neugierig in die Lade hinein, daraufhin werden 70 vom Tode geschlagen. Und alle rufen: „Wer kann vor Jahwe, dem heiligen Gott, bestehen?“ Ist das Aberglaube? Nein, es sind Formen, unter denen sich ein Sinn für die absolute Herrschaft Gottes äußert. Und wir sollten sehr wohl zwischen metaphysischer und religiöser Transzendenz zu unterscheiden wissen. Der Mensch erlebt jenes ganz Andere, das sich allen seinen Zugriffen entzieht und ihm eine grenzenlose Achtung abnötigt. Wenn dieses Gefühl erlischt, werden alle die bekannten Abschwächungen möglich. Isaias hat ständig seine ersten im 6. Kapitel beschriebene Vision gegenwärtig. Niemand hat besser als er die Herrlichkeit (*kabod*) des dreimal heiligen Gottes wiedergegeben. Hier begreift man Otto, der es ablehnt, das Heilige auf die rein rationale Dimension zu reduzieren. Es gibt in ihm etwas, das sich auf keinen psychologischen und moralischen Begriff reduzieren läßt. Bei Isaias lassen sich die Gerechtigkeit und Heiligkeit nicht auf Grund rein moralischer und abstrakter Kriterien darlegen. Die starke Betonung der ethischen Aspekte, wie wir sie bei Amos und Oseas finden, verschmilzt mit einem „durch den Glauben Jahwe, dem Herrn der Heerscharen, gegenüber umgeformten“ Sinn für das Heilige. Bei Isaias werden alle Motive seiner Vorgänger in den Bereich des Heiligen transponiert⁴⁹. Und das Volk, das dem Allhöchsten zu eigen ist, wird ebenfalls heilig⁵⁰. Der Glaube des Isaias übernimmt also unter gleichzeitiger Umgestaltung jenen Sinn für die absolute Herrschaft des Königs, der allein einer totalen Hingabe, einer totalen *consecratio* von Leib und Seele würdig ist. Daher rührt bei ihm auch die Gleichsetzung von Ungehorsam und Entweihung⁵¹. Allein der „Heilige“ vermag, das durch seine Untreue beschmutzte Volk zu reinigen⁵². Die Heiligkeit will Israel nicht vernichten, sondern retten⁵³.

⁴⁷ L. Bouyer, aaO., 75.

⁴⁸ 1. Sam. 6, 19; Rich. 13, 15—22.

⁴⁹ Is. 2, 12—17; 14, 12—15.

⁵⁰ Is. 8, 6—8.

⁵¹ Is. 6, 9—10.

⁵² Is. 1, 18—25.

⁵³ Is. 12.

Die Aufforderung des Propheten möchte die Religion des Herzens ansprechen und ruft uns an, das Heilige nicht in rituelle Rahmen einzuschließen. Die Propheten haben begriffen, wie gefährlich diese sind⁵⁴.

„Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer, Erkenntnis Gottes und keine Brandopfer⁵⁵.“ Die Propheten haben deshalb keineswegs den Jahwe dargebrachten Kult verurteilt. Die Offenbarung hat immer die beiden Pole sorgfältig festgehalten: fortschreitende Entdeckung des persönlichen Gottes und fortschreitende Bildung eines Volkes als seinen Gesprächspartner. Die Vielfalt der hin- und hergehenden Beziehungen wurde in dem Maße übersichtlicher, wie sich die Heilsordnung weiter entfaltete, welche die „Kenntnis des Namens und die Annahme des Gesetzes“, die Einheit der göttlichen Attribute und die Einheit des Volkes Gottes miteinander verband. Das „ausgesonderte“ Volk trägt keimhaft den Universalismus der Heiligkeitsrelation der gesamten Schöpfung und der endgültig zu ihrem Schöpfer zurückgekehrten Neuschöpfung. Diese göttliche Pädagogik zerstört also keineswegs die universale Zugehörigkeit zu ihm. Sie faßt diese Zugehörigkeit und Bezogenheit vielmehr in den Rahmen des Planes, dessen ganze Bedeutung uns die gegenwärtige Ordnung enthüllt. Wenn das Wort heilig (*sacré*) nicht in erster Linie „ausgesondert“ bedeutet, so daher, weil man es vielmehr in dieser universalen Perspektive zu verstehen hat. Auf diesem Gebiet hat man allzusehr die göttliche Pädagogik und den göttlichen Plan in seiner totalen, universalen Bedeutung und Gültigkeit voneinander getrennt. Die göttliche Gegenwärtigkeit in der Bundeslade oder im Tempel sollte das Bewußtsein von seiner Gegenwart in der ganzen Welt und der gesamten Menschheit wecken.

„So spricht der Herr: ‚Der Himmel ist mein Thron, die Erde meiner Füße Schemel. Was für ein Haus ist das, das ihr mir bauen könntet? Was für ein Ort, der mir zur Ruhestätte paßt...? Die Zeit erscheint, wo alle Heiden, alle Zungen sich versammeln. Sie kommen her und schauen meine Herrlichkeit. Solang der neue Himmel und die neue Erde stehn, die ich erschaffe... erscheint zur Anbetung vor mir die ganze Welt.⁵⁶“

Wie können wir die *consecratio* auf dem Umkreis des Tempels von Jerusalem oder die Mauern der Kirche einengen? Isaias weist uns bereits auf die *consecratio mundi* in jener Neuschöpfung des ganzen Universums und jenem heiligen (*sacro-saint*) Ehrerweis der ganzen Welt hin. Das Neue Testament wird diesen Sinn für die Anbetung des transzendenten Gottes — *solus Sanctus* — aufnehmen: „Geh weg von mir, Herr, denn ich bin ein sündiger Mensch⁵⁷.“ Die Verklärung kündigt den Kyrios der Auferstehung und die Gesichte der Apokalypse an. Doch dadurch kann niemals die Nähe Gottes in Frage gestellt werden. Das Gebet, das Jesus selbst uns gelehrt hat, vollzieht hier die große, vollendete Synthese.

„Man hat gesagt, das ‚Vaterunser‘ übernehme viele Elemente, die sich im Alten Testament wiederfinden. Es ist bezeichnend, daß das christliche Gebet schlechthin mit der Bitte beginnt: ‚Geheiligt werde Dein Name.‘ Doch das vorbildhafte Gebet ist eine wunderbare Synthese, die mehr als ein bereits bekanntes Echo weckt. ‚Vater

⁵⁴ Am. 5, 21—24; Is. 1, 11—17.

⁵⁵ Os. 6, 6.

⁵⁶ Is. 66.

⁵⁷ Lk. 5, 8.

unser‘ und ‚Der Du bist im Himmel‘ sind zwei Anrufungen, die keineswegs eine Tautologie bilden. Die erste bringt nahe — die zweite entfernt. Sie entfernt nicht allein in grenzenlose Höhen, sondern zugleich auch in den Bereich des ‚ganz Anderen‘, das von Grund auf von dem, was hienieden existiert, verschieden ist. Daß dieses geheimnisvolle, transzendente, fremde, unzugängliche Wesen, das im Himmel ist, zugleich Gnadenwille ist und sich uns nähert, um uns zu besuchen — das ist die Lösung dieses Gegensatzes, aus der sich am Ende die Harmonie des authentisch christlichen Empfindens ergibt⁵⁸.“

Man erkennt hier zwischen den Zeilen jene Dialektik des Heiligen (*sacré*), eine Dialektik der Trennung und der Relation, die als anthropologisches Fundament für die Dialektik der Transzendenz und der Präsenz in der Bibel, der Eschatologie und der Inkarnation, der Trennung von der Welt und der Konsekration der Welt dient.

Die primitiven Völker haben ihre intuitive Erkenntnis des Heiligen (*sacré*) durch die Riten der Trennung und der Gemeinschaft zum Ausdruck gebracht. Die ersteren wollen den Pol der Transzendenz durch Verbote, Opfer, Reinigungshandlungen, ausgewählte und dem profanen Gebrauch entzogene Symbole, stützen und bestätigen. Die zweiten zielen auf eine Teilnahme an dem *numinosum* hin, auf eine Weihe der menschlichen Situation an die Gottheit. Das ist zum Beispiel auch das Hauptziel bei den Initiationszeremonien.

Haben wir hier eine erste Grundlage für eine Dialektik der Entsakralisierung und „Konsekrierung“? Berücksichtigen doch diese beiden Formen von Riten die beiden beherrschenden Pole: den des jenseits vom Menschen liegenden und den menschlichen! Sie entsakralisieren das Profane, rufen es aber zugleich zu einer Konsekration auf, die ihm seine eigene, unmittelbare Finalität beläßt und es deutlich von allem Transzendenten unterscheidet, wie wir bereits in den beiden ersten Kapiteln sahen. Die beiden Bewegungen verstärken und korrigieren einander.

Man sollte in der christlichen Ordnung diese uns durch die Anthropologie näher bekanntgemachten gemeinmenschlichen Fundamente nicht verschmähen, damit wir die Anknüpfungspunkte für die Offenbarung im religiösen Bewußtsein an die richtige Stelle verlegen. Wir haben bereits auf die Folgen einer falschen Idee vom Heiligen, seiner Reduzierung auf eine Welt des Ausgesonderten und sich am Rande Bewegenden hingewiesen, die eine *consecratio mundi* von innen her unmöglich macht. Man darf die relationale Dimension des Heiligen nicht allzusehr in den Vordergrund spielen, weil sie die fundamentalste ist, während die der Trennung zur Kategorie der Mittel gehört, durch welche die Gemeinschaft mit der göttlichen Transzendenz und Präsenz geschaffen wird. Jede „Aussonderung“ geschieht im Plane Gottes im Hinblick auf eine Relation, deren Universalität den Dimensionen der Erstschöpfung und der österlichen Neuschöpfung entspricht.

Wir haben gesehen, was in der jüdisch-christlichen Tradition aus der Transzendenz wird. Im folgenden haben wir nun die verschiedenen Formen sakraler Präsenz im Herzen der Offenbarung zu untersuchen.

⁵⁸ A. Gelin, *Les Idées maîtresses de l'Ancien Testament*, Paris 1955, 24.

6. Verschiedene Formen göttlicher Präsenz im Heiligen (*sacré*)

P. Chenu und andere Theologen sprechen lieber von Präsenz als von *consecratio*, wenn es um die Beziehungen zwischen Kirche und Welt geht — und zwar auf Grund einer Konzeption vom Heiligen (*sacré*), wie sie bereits im Vorhergehenden erwähnt worden ist. Wir möchten hier die Beziehungen zwischen der Kategorie der „Präsenz“ und dem Heiligen (*sacré*) untersuchen. Wenn wir diese Verbindung entdecken, werden wir uns zu einem tieferen Verständnis jener göttlichen Präsenz hingeführt sehen, die sich in einer zweiseitigen Kommunikation ausdrückt, deren Gipfel die Menschwerdung ist. So weit muß das Verständnis der *consecratio mundi* gehen, wenn wir nicht bei jener vagen Weltpräsenz stehenbleiben wollen, von der so viele Theologen immer wieder sprechen, ohne sie dabei immer in annehmbarer Weise zu präzisieren.

Die Schrift spricht hier mehr die Sprache der Präsenz als die Sprache einer Immanenz. Übrigens steht dieser letzte der beiden Begriffe, der von den Thomisten des 17. Jahrhunderts stammt, am Anfang der großen Kontroversen, die an der Wende zwischen 19. und 20. Jahrhundert entbrannten. Bei den Modernisten führte das Prinzip der Immanenz irgendwie zu einem Ausschluß der Transzendenz des Christentums. Der Sinn für das Heilige (*sacré*) war ein Gefühl ohne Bezogenheit auf ein reales Jenseits. In Frankreich hat Blondel und in Deutschland Otto das Verdienst gehabt, über diese philosophischen und theologischen Konzeptionen einer die göttliche Transzendenz ausschließenden Immanenz hinzuweisen. Doch an dieser Stelle wollen wir vor allem die biblischen Quellen untersuchen. Bereits im Alten Testament wird Gott dem Menschen nah. Er ist nicht nur der Allernächste⁵⁹, weder von der Welt isoliert noch mit der Welt verwechselt oder verschmolzen, den Menschen gegenwärtig als ihr Schöpfer und Erlöser⁶⁰. Es handelt sich um eine geistige Präsenz, die durch Zeichen kundgetan wird⁶¹. Das alles ist bereits in den ältesten Büchern der Bibel ausgesagt und bestätigt. So erhält zum Beispiel Abraham einen Besuch Gottes. Das jüdisch-christliche Heilige besagt also eine zweiseitige Kommunikation.

„Wo ist ein so großes Volk, dem Gott so nahe ist wie der Herr, unser Gott, so oft wir rufen zu ihm?“⁶²

Abraham ruft den als Zeugen an, der Himmel und Erde erschaffen hat⁶³. Sehr bald schon wird Gott als Vater betrachtet, wie man in den Namen sieht: „*Abiram*“ (mein Vater ist in der Höhe)⁶⁴ — oder als ein Retter: „*Abi-zer*“ (mein Vater ist Hilfe)⁶⁵. Oseas bringt die unsagbare Zärtlichkeit Gottes zum Ausdruck: „Ich habe sie auf meine Arme genommen ... und eng an meine Wangen angelehnt.“⁶⁶ So kündigen die Propheten, die Psalmen und die Weisen das „*Abba* — lieber Vater“

⁵⁹ Ps. 19; 151.

⁶⁰ Weish. 11, 25; Ex. 19, 4 ff.

⁶¹ Weish. 11, 24; Ps. 139.

⁶² Deut. 4, 7.

⁶³ Gen. 14, 19—22.

⁶⁴ Gen. 15, 1.

⁶⁵ Jos. 17, 2.

⁶⁶ Os. 11, 1.

des Römerbriefes an, in dem der Geist der Fülle des Geheimnisses Jesu Christi offenbaren sollte.

Gott gibt also seinen Willen zur Anwesenheit kund, ja er geht unaufhörlich, die ganze Heilsgeschichte hindurch, dem sündigen Menschen nach. „Adam, wo bist du?“⁶⁷ Das Heilige der Offenbarung beruht zunächst auf der Verheißung, daß Gott gegenwärtig sein wird: zuerst den Patriarchen⁶⁸, dann dem Moses⁶⁹ und den übrigen, die Gott gesandt hat, um durch sie sein Volk zu führen⁷⁰. Und die große Ankündigung des Messias ist zusammengefaßt in dem Emmanuel, dem Gott-mit-uns⁷¹. Trotz der wiederholten Untreue seines Volkes wird Gott es niemals im Stich lassen⁷². Und seine Verheißung gilt auch für die Heidenvölker, für „die ganze Erde“ bis zum jüngsten Tag⁷³.

Verschiedene Zeichen offenbaren seine Gegenwart: Unwetter, Feuer und Sturm⁷⁴. Man hat das Heilige allein mit etwas Schrecken Erregendem identifiziert. Man erinnere sich des alten Berichtes aus dem Ersten Buch Samuel und eines anderen aus dem Buch der Richter⁷⁵. Gott erzieht aber sein Volk. Denken wir an das ganz andere sakrale Klima, das wir in der Genesis finden: Gott verkehrt mit Adam, mit den Patriarchen und später dann mit Moses und Elias. Andere besondere Zeichen werden diese Gegenwart bestätigen: die Wolken- und Feuersäule, die Bundeslade, das Allerheiligste.

Doch täuschen wir uns nicht: Es handelt sich keineswegs um ein Heiliges der Trennung, um eine partikularistische Heiligkeit. Nach und nach wird sich Israel der universalen Präsenz Gottes bewußt.

„Hat meine Hand die Erde doch gegründet und meine Rechte ausgespannt den Himmel. Ich rufe ihnen und sie stehen still.“⁷⁶

Diese Vertiefung des Verständnisses der göttlichen Präsenz bis zu ihrer Erstreckung über die ganze Welt und die ganze Geschichte läßt sich gut verfolgen. In Zeiten der Not erinnert man daran, daß Jahwe der Schöpfer aller Dinge und Herr aller Geschicke ist. Das ist eine Art Kriterium für seinen universalen Heilswillen und seine ständige Präsenz.

Diese Ausweitung der heiligen Präsenz zur Universalität soll dem Volk zu verstehen geben, daß Jahwe an keinen bestimmten Ort, ja nicht einmal an einen Tempel gebunden ist. Er nimmt es hin, daß ihm von Salomo ein Tempel gebaut wird, macht aber eigens darauf aufmerksam, daß seine Gegenwart nicht auf diesen Tempel beschränkt sein kann. Er verwirft nicht den Kult, wie wir sehen werden, legt aber einen besonderen Wert auf das Herz des Menschen⁷⁷. Hier kündigt sich bereits die

⁶⁷ Gen. 3, 8 ff.

⁶⁸ Gen. 17, 7; 26, 24; 28, 15.

⁶⁹ Ex. 3, 12—13.

⁷⁰ Jos. 1, 5; Rich. 6, 16; 1. Sam. 3, 19; 2. Sam. 7, 9; 2. Kön. 18, 7; Jer. 1, 8.

⁷¹ Is. 7, 14.

⁷² Is. 52, 3.

⁷³ Is. 45, 14; Zach. 14, 9.

⁷⁴ Ex. 20, 18 ff.; Ps. 29; 18, 6—16; Is. 66, 15.

⁷⁵ 1. Sam. 6, 19; Rich. 11, 34 f.

⁷⁶ Is. 48, 13.

⁷⁷ Jer. 12, 2; Ps. 16, 8; 23, 4; Am. 5, 4; Is. 57, 15.

Verinnerlichung des Heiligen an, die Christus noch stärker betont. Gott verläßt den Tempel, wenn die Seinen sich nur noch auf ihre kultischen Gesten verlassen⁷⁸.

Dieses *Sacrum* der Präsenz ist zunächst ein Geschenk Gottes, der dem Menschen entgegenkommt, welcher ihn sucht⁷⁹, was wiederum bereits eine Frucht der von Gott ausgehenden Anziehung ist, trotz der menschlichen Versuchung, sein Herz von ihm abzuwenden⁸⁰. Gott wird im Zentrum des ganzen Lebens des Volkes wohnen und im Innersten jedes einzelnen seiner Mitglieder. Die Weisheitsliteratur stellt dieses Mysterium dar durch die Entsendung der Weisheit⁸¹.

Im Endergebnis lassen sich zwei Entwicklungslinien entdecken: die der fortschreitenden Universalisierung und die der fortschreitenden Verinnerlichung des Heiligen, das im Alten Testament im Motiv der göttlichen Präsenz gesehen wird. Der unerreichbare und transzendente Gott ist auf Erden gesehen worden und hat mit dem Menschen verkehrt⁸². Er hat zusammen mit ihnen im Zelt gewohnt, das heißt in einer Gemeinschaft, die so vertraut war, wie wir es in unserer unzulänglichen Vorstellung vom Nomadenleben kaum ahnen können. Diese Weisheit, von der der Prophet Baruch zu uns spricht, kündigt uns eine über alle Erwartung hinausgehende Art der Präsenz an: „*In ipso plenitudo divinitatis corporaliter* — In ihm ist die Fülle der Gottheit körperlich präsent...“ Die Botschaft des hl. Johannes erscheint wie der Brennpunkt dieser Offenbarung einer göttlichen Präsenz, die ihr Geheimnis einer Gemeinschaft von Personen enthüllt. Nehmen wir den Prolog:

„... und das Wort war Gott,

alles ist durch es geworden, und ohne es ward auch nicht eines,
das geworden ist.

Er war das Leben,

und das Leben war das Licht der Menschen.

Das Wort ist Fleisch geworden und wohnte unter uns...

Allen, die es aufnahmen, gab es Macht, Kinder Gottes zu werden⁸³.“

Hier fällt ein unaussprechliches Licht auf jenes Heilige der Präsenz, ein Licht, das im Neuen Bund neu aufleuchtet... Die Juden selbst haben daran Ärgernis genommen. Gott wohnt nun ständig in dem Menschen, der von seiner Fülle empfangen hat. „Wir (mein Vater und ich) werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen⁸⁴.“ „Wenn einer meine Stimme hört und die Tür aufmacht, werde ich bei ihm einkehren und Mahl mit ihm halten und er mit mir⁸⁵.“

Jesus von Nazareth, der Sohn des lebendigen Gottes, offenbart die im Alten Testament verheißene göttliche Gegenwart den Kleinen und Geringen. Fortan ist sein Leib der wahre Tempel und die zentrale Vermittlung des Heiligen im christlichen Sinne⁸⁶. Er verpflichtet sich sogar seinen Jüngern gegenüber, für immer bei

⁷⁸ Jer. 7, 1—5.

⁷⁹ Gen. 5, 24; 48, 15; 1 Kö. 17; Ps. 16; 23; 34; 119.

⁸⁰ Ez. 36, 26; 37, 26 ff.

⁸¹ Spr. 8, 31; Weish. 9, 10; 10, 21.

⁸² Bar. 3, 38.

⁸³ Jo. 1, 1—14.

⁸⁴ Jo. 14, 23.

⁸⁵ Apk. 3, 20.

⁸⁶ Joh. 2, 21.

ihnen zu bleiben⁸⁷. Doch das geschieht nicht mehr durch eine sichtbare leibliche Präsenz, sondern durch seinen Geist in der versammelten Gemeinde, im Glauben, in der Eucharistie, die sie mit seinem nunmehr zum Vater aufgefahrenen Leib vereint. Seine körperliche Abwesenheit soll eine innere Präsenz in der Gabe des Heiligen Geistes fördern, das die vollkommene Gemeinschaft mit den drei Personen vorbereitet für den Tag des endgültigen Pascha⁸⁸.

Dieses Heilige der Präsenz im Christentum hindert uns, bei dem Heiligen des Getrenntseins, des Gettos zu bleiben, bei dem Heiligen, das in partikularistischer Weise an diese oder jene Institution, und sei es der jüdische Tempel oder das katholische Gotteshaus, gebunden ist. Es ist auch keine reine Äußerlichkeit mehr, wie es allzu viele Bemerkungen in den vorbereitenden Texten des Schemas 13 andeuteten, das die Kirche mit einmal in eine Welt hineintreten läßt, die doch bereits von der Gegenwart des Herrn erfüllt ist, der alle Dinge auf den Weg zum Pleroma bringt. Steht man hier nicht auf dem Boden einer impliziten heiligen Präsenz, die zu entfalten und zu entdecken ist, die im Glauben an das religiöse Bewußtsein des Menschen der Welt verkündet werden muß?

Diese Form der Präsenz schließt die anderen nicht aus. Wir wissen von der, welche sich in der Herrlichkeit Gottes darstellte, die am Horeb Sinai geoffenbart und dem ganzen Volk auf dem Berg kundgetan wurde, um dann auf das Bundeszelt (vgl. Buch Exodus) und später in den Tempel Salomos hinabzusteigen. Das ist das Motiv der *Schekinah* (das Wohnen der Herrlichkeit im Zelt), das im Neuen Testament wieder aufgegriffen und auf die Menschheit Christi angewandt wird (Bericht von der Verklärung; Johannesprolog). Diese Aspekte, die L. Bouyer in vielen seiner Werke entfaltet hat, vermitteln uns eine Ahnung von einem verhüllten Heiligen, das sich durch die freie und unerwartete Initiative Gottes enthüllt. Man findet unter einer anderen Form jene geheimnisvolle Präsenz des auferstandenen Christus in der „in seinem Namen“ versammelten Gemeinde, in der eucharistischen Feier. Eine andere, allzu häufig vergessene Präsenz ist die des Herrn im Apostel (im biblischen Sinne des Wortes) und im Volke Gottes durch die menschliche Geschichte hindurch, wo sich das Werk der Verkündigung des Evangeliums und der Ausbreitung der Zivilisation begegnen. Auch hier suchen wir diese implizite heilige Präsenz nicht genug und beschränken uns allzu häufig auf die heilige Präsenz im institutionellen Ritus. Dies tun aber auch die „Heiden“. Betrachten wir die Umwandlungen, die das rituell Heilige in der Offenbarung erfahren hat.

7. Das kultisch Heilige

Erinnern wir uns an eine der Perspektiven unserer Untersuchung. Zu Beginn dieser Arbeit fragten wir, weshalb das Heilige zu einer Randerscheinung, zu etwas Abstraktem geworden ist, das keinerlei Einfluß auf das konkrete Leben der Menschen, speziell unserer — christlichen wie nichtchristlichen — Zeitgenossen, mehr besitzt.

⁸⁷ Mt. 28, 20.

⁸⁸ Jo. 14, 15 ff. Vgl. M. F. Lacan, *Présence*, in: *Vocabulaire de Théologie biblique*, col. 846—850.

die Schöpfung nicht das erste Haus des Vaters, in das der Getaufte eintritt: Fortan gehört alles ihm, weil er Christus gehört, dem Erstgeborenen vor aller Schöpfung! Das ist die Art und Weise, in der das Heilige im christlichen Verständnis das Heilige der Naturreligionen aufnimmt, das den Menschen bereits emporhebt und seinem Schöpfer näherbringt. Auf dem Weg über ein ausgesondertes, auserwähltes Volk verbindet sich der Universalismus der Erlösung mit dem der Schöpfung.

„Die Stunde kommt, da ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet. Ihr betet an, was ihr nicht kennt. Wir beten an, was wir kennen, denn die Rettung kommt aus den Juden. Aber die Stunde kommt, und jetzt ist sie (bereits da), da die wahren Anbeter den Vater in Geist und Wahrheit anbeten“⁹².

8. Jesus verlegt das Heilige in das Herz des Menschen

Rituelle Unreinheit und Sünde sind zweierlei. Hören wir, wie Christus die Heuchelei der Pharisäer kritisiert:

„Warum übertreten deine Jünger die Überlieferung der Alten? (So fragen die Pharisäer Jesus). Sie waschen sich ja nicht die Hände, ehe sie essen. Er aber antwortete ihnen: ... Ihr Heuchler, von euch hat der Prophet Isaias richtig gesagt: „Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, aber sein Herz ist weit von mir; sein Gottesdienst ist eitel ...“ Nicht was durch den Mund eingeht, macht den Menschen unrein, sondern was aus dem Mund herauskommt, das macht den Menschen unrein ... Was aus dem Mund herauskommt, stammt aus dem Herzen, und das kann den Menschen unrein machen ... Aber mit ungewaschenen Händen zu essen, das verunreinigt den Menschen nicht“⁹³.

Im gleichen Kapitel geißelt Jesus die von den Pharisäern erfundenen Ausreden. Wer den Besitz, mit dem er seine Angehörigen hätte unterstützen können, zum *Korban* — das heißt „geheiligtetes Opfer“ — erklärt, macht sich dadurch jeder materiellen Verantwortung seinem Vater und seiner Mutter gegenüber ledig. Ein typisches Beispiel dafür, wohin eine Religion führt, die sich nicht um die Gebote kümmert, die im tiefsten Grund des Menschenherzens grundgelegt ist, wo das authentisch religiöse Heilige entspringt. Hier vollendet die Logik der Menschwerdung die Logik der Schöpfung. Der Erlöser der Welt hebt kein Jota seines Werkes als Schöpfer auf.

„Warum hat aber Moses befohlen (fragen die Pharisäer), einen Scheidebrief auszustellen, wenn der Mann seine Frau entläßt?“ Er darauf: „Moses hat um eures harten Herzens willen euch gestattet, eure Frauen zu entlassen. Zu Anbeginn aber war es nicht so ... Habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer sie von Anbeginn an als Mann und als Frau geschaffen hat und sagte: Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und beide werden ein Fleisch werden? ... Was Gott (so) verbunden hat, soll ein Mensch nicht trennen“⁹⁴.

Damit soll nicht gesagt sein, daß die Menschwerdung nicht über die Ursprungs-

⁹² Jo. 4, 21—24.

⁹³ Mt. 15, 2—20.

⁹⁴ Mt. 19, 1—8.

situation des Geschöpfes hinausgeht. Die „Verschnittenen um des Himmelreiches willen“, die Aufforderung an den reichen jungen Mann, der Geist der Armut, die totale Selbstverleugnung — das alles sind Besonderheiten des Evangeliums, die dem Ziele dienen, die Beziehung zum Schöpfer zu aktualisieren im Hinblick auf eine vertraute Gemeinschaft mit Gott, die vom Menschen aus undenkbar ist und einzig und allein aus Gottes Initiative hervorgehen kann.

Häufig zitiert man die Stelle „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist“⁹⁵, um die Trennung der beiden Bereiche des Heiligen und des Profanen zu rechtfertigen. Doch gehört, was man dem Kaiser gibt, nicht Gott, selbst wenn es durch die Hände des Kaisers geht? Johannes ergänzt die Synoptiker. Bei ihm sagt Jesus zu Pilatus, dem Repräsentanten des Kaisers: „Du hättest keine Macht über mich, wäre sie Dir nicht von oben gegeben“⁹⁶. Christus geht also auf die erste Beziehung zurück, welche die Unterwerfung des Menschen und der Welt unter den Schöpfer gebietet. Das ist die grundlegende und universale Heiligkeitsbeziehung, die der *consecratio mundi* als erste Stütze dient.

Jesus vollzieht also einen Bruch mit einer Heiligkeitsidee. Er hat nicht versucht, Jesus vollzieht also einen Bruch mit einer Heiligkeitsidee. Er hat nicht versucht, sich den Sekten seiner Zeit anzuschließen: den Essenern, den Rechabiten, den Pharisäern usw. Als Erlöser wollte er keinen Bezirk der Schöpfung ausklammern. Die universale Erlösung sollte alles ursprünglich Gegebene in Zeit und Raum erfassen. Die enge Verbindung zwischen Gottesliebe und Nächstenliebe festigte und bestätigte diesen totalen Bruch mit dem sakralen Formalismus.

Die *consecratio* sollte jeden Menschen zu dem Göttlichen in Beziehung setzen. Die Mauern des Tempels können diese Erlösung der gesamten Schöpfung durch den Heiland der Welt nicht fassen.

9. Die „consecratio mundi“ in der Liturgie

Das Heilige im christlichen Sinne und seine Aktualisierung in der *consecratio mundi* werden durch die verschiedenen liturgischen Formen der Konsekration („Heiligung“, „Weihe“) klarer verständlich. Wir haben sechs verschiedene Typen davon

⁹⁵ Lk. 20, 20—25; Mt. 22, 15—21; Mk. 12, 13—17.

⁹⁶ Jo. 19, 11. — J. Comblin identifiziert irrtümlicherweise die Macht Cäsars mit einer in sich schlechten Macht, um sie besser der Herrschaft Christi gegenüberstellen zu können. Auch die menschliche Autorität findet ihre erste Rechtfertigung in der Genesis. Und Christus ist nicht gekommen, diese irdische Situation und Verfassung aufzuheben, die ebenfalls ein Geschenk Gottes ist, das fruchtbar gemacht werden soll im Spannungsfeld der beiden Aufgaben: „sich die Welt untertan machen“ — „Gott untertan sein“. Andernfalls gleitet man von dieser Zweipoligkeit in den Dualismus. Und das Reich Christi hätte keinen Bezug mehr auf und für die politische Autorität der Erstverantwortlichen für das menschliche Gemeinwohl. In Wirklichkeit besteht nicht nur kein innerer Gegensatz zwischen der politischen Autorität und der Herrschaft Gottes über die Welt, der Königsherrschaft des Kyrios über das Universum, vielmehr gründet sie sich auf eine ausdrückliche Willensäußerung Gottes, auf den einen göttlichen Plan. Hier wird der Eigenstand der Schöpfungsordnung zerstört zur Verteidigung einer rein „divinistischen“ Erlösungsordnung. — J. Comblin, *La Royauté pascale du Christ*, in: *La Vie spirituelle* 110 (1964), 398—417.

gefunden: die eucharistische Konsekration, die Weihe durch die Taufe, die Jungfrauenweihe, die Weihe von Kultgegenständen (Öle, Kelche, Altäre usw.), die Motivweihe (etwa eines Heimes an das Herz Jesu) und schließlich die Weihe der Welt.

Natürlich wird der Begriff der *consecratio* nicht bei allen sechs Typen im gleichen Sinne, sondern in einer jeweils analogen Bedeutung verwendet! Zwischen der Konsekration des Brotes in der Messe und der Konsekration (Weihe) eines Kelches für die Aufnahme des Blutes Christi besteht bedeutend mehr als eine einfache formalbegriffliche Distinktion.

Von all diesen Weihungen (Konsekrationen) bewirkt nur eine einzige eine substantielle Veränderung, einen totalen Wechsel des realen Seins unter gleichbleibenden sichtbaren Formen — nämlich die eucharistische. „Dies ist mein Leib.“ Christus macht das Brot zu seinem eigenen Leib. In der ganzen übrigen Schöpfung, die ausnahmslos dem Handeln Gottes unterworfen ist, gibt es nirgendwo anders ein zweites Beispiel einer derartigen Substanzumwandlung.

Eine zweite Kategorie von Weihungen verleiht besondere Qualifikationen. Die Teilnahme am göttlichen Leben auf Grund eines freien Geschenkes Gottes hebt unsere geschöpfliche Situation und unsere menschliche Natur nicht auf. Diese Art Weihe wird durch drei Sakramente vollzogen: die Taufe, die Firmung und die Priesterweihe. Jedes prägt die christliche Grundpersönlichkeit in ihren Beziehungen zu Gott und zu ihren Brüdern mit einem unauslöschbaren Merkmal. Die Wirkungen dieser Sakramente lassen sich zusammenfassen in einer „qualitativen“ Teilnahme am Leben und Priestertum Christi und seines Mystischen Leibes, der Kirche. Die Begegnung mit Gott, die der religiöse Mensch tastend sucht, wird persönlich, kindhaft, ekklesial in Christus — alles Aktualisierungen der ersten Gottzugehörigkeit des Geschöpfes, die bereits nach einer totalen Konsekration verlangte.

Durch alle Sakramente wird der Mensch geheiligt (*sanctifié*). Doch in bestimmten Sakramenten, welche das unauslöschliche Merkmal übertragen, wird der Mensch geheiligt (*sanctifié*) durch eine Weihe (Konsekration), durch die er für den göttlichen Kult beauftragt wird⁹⁷.

Der Kult reicht dabei über die Grenzen der liturgischen Zeremonien hinaus und erfaßt die Gesamtheit der Beziehungen des Menschen zu Gott⁹⁸. Erinnern wir uns der Antwort Christi an die Samariterin.

⁹⁷ *Sum. Theol.*, IIIa, q. 63, art. 6, ad 2. Siehe auch den ganzen Artikel: „Der ganze Ritus der christlichen Religion kommt aus dem Priestertum Christi“ (q. 63, art. 3). Die Fortführung des universalen Kultes Jesu Christi vollzieht sich in der Kirche durch die drei Weihesakramente (q. 63, art. 6). Im übrigen macht Thomas auch auf ein geistiges Priestertum ohne ausdrücklichen Zusammenhang mit dem eigentlichen sakramentalen oder liturgischen Ordo aufmerksam. In diesem Sinne interpretiert er die Schrifttexte (Ps. 51, 19; Röm. 2, 11; 1. Petr. 2, 5 [q. 82, a. 1]; Apk. 5, 10). Nach der Schrift und der Tradition läßt sich das Priestertum der Gläubigen nicht durch eine sakramentale und liturgische Amtsbefugnis definieren. Im übrigen haben die Väter und die Liturgie den Aspekt der Verknüpfung des Priestertums der Gläubigen mit der Taufe, also einer sakramentalen Weihe, entwickelt. Thomas hatte daher die Bedeutung dieser beiden Aussagen zu präzisieren, um die Unklarheit aufzuheben. Davon handelt speziell die q. 63. Vgl. Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, 159—308.

⁹⁸ *Sum. Theol.*, IIIa, q. 63, art. 1: *Cultus Dei secundum ritum vitae christianae* — der Gottesdienst nach dem Ritus des christlichen Lebens. Es geht dabei um jedes Werk, das voll-

Unsere Untersuchung über die Bedeutung der Schöpfung im Alten Testament hat uns vier Grundrelationen enthüllt: die Relation der Abhängigkeit, der Verwalterschaft, des Bundes und der Danksagung. Der übernatürliche Organismus, die unauslöschlichen Merkmale und die ganze sakramentale Weihe (Konsekration) lassen sich nicht ohne diese tragende Grundlage aufbauen. Wir denken zum Beispiel an die dem Sakrament der Firmung eigentümliche Weihe (Konsekration), und zwar in einer zweifachen Hinsicht. Die Schöpfung ruft nach Universalität. „Geht hin in alle Welt und verkündet die Frohe Botschaft allen Geschöpfen“⁹⁹. Der Heilige Geist vervielfacht am Pfingstfest die Zeichen dieser aus der Genesis wieder aufgegriffenen universalen Sendung.

Sollte überdies die Weihe mit dem Chrisma in der Relation der menschlichen Verwalterschaft über die ganze Schöpfung nicht eine Heilung, eine Festigung und eine Umgestaltung dieser ursprünglichen Herrschaft bewirken?

Wenn die Taufe uns in Christus eingliedert, so gliedert uns die Firmung in sein Handeln in der Welt und beim Vater ein. Sie verweist den Menschen nicht in ein abgesondertes, außerhalb der Natur liegendes göttliches Milieu. Der Herr, der seine näheren Mitarbeiter zu verschiedenen Diensten (durch Ordo und Firmung) heranführt, ist das „Haupt der Schöpfung, der Erstgeborene aller Geschöpfe“. Die Wirkungen der Firmung wurzeln im Mutterboden der demütigsten irdischen Aufgaben („bebaue die Erde und mache sie euch untertan“); sie sorgen dafür, daß der ganze „Lebenssaft der Welt“ wieder zu seiner Quelle zurückströmt, dem „Haupt der Schöpfung“. Soweit müssen wir gehen, wenn wir wirklich glauben, daß es nur *einen* göttlichen Plan gibt. Sonst isolieren wir die neue Ordnung in einem Supra-naturalismus, in dem die Sakramente nicht über die Mauern des Gotteshauses hinauswirken, sondern darauf beschränkt bleiben, die Einzelseele zu heiligen (*sanctifier*) unter Ausklammerung der ganzen übrigen Welt. Wie aber soll die *consecratio mundi* in den Aufbau des Gottesreiches integriert werden? Das königliche Priestertum des Neuen Testaments vollendet das Priestertum des Menschen am Morgen der Schöpfung und gestaltet es um, wie es jede Gnade mit der Natur tut, nach dem thomistischen Grundsatz, entsprechend der göttlichen Pädagogik, die sich in dem einen, einzigen Schöpfer- und Erlöserplan äußert.

Der Plan Gottes beschränkt sich nicht auf die Kirche allein. Er umfaßt zugleich die Kirche und die Welt. Das Gottesreich bahnt sich an mit diesen beiden unterschiedenen, aber sachlich untrennbaren Wirklichkeitsbereichen. Es geht darum, unter der Herrschaft Christi nicht allein die Kirche als Gnadenorganismus, sondern auch die gesamte Schöpfung, den Menschen und die Welt mit ihrer jeweils eigenen Dynamik, zu rekapitulieren. Das Evangelium muß, wie uns Markus bestätigt, die ganze Schöpfung erreichen. Und der zweite Adam ist unverstehbar ohne den ersten, der seinen festen und unverrückbaren Platz im Zentrum der geschaffenen Welt hat. Außerhalb dieser Perspektive macht man die Taufe zu einer „divinistischen“, desinkarnierten Weihe an Christus ohne eine reale Beziehung zu dem Auftrag, die

bracht ist, um unsere Gemeinschaft mit Gott zu verwirklichen (IIa—IIae, q. 85, art. 2; art. 3; IIIa, q. 22, art. 2; q. 48, art. 3; *In Boet. de Trin.* q. 3, art. 2).

⁹⁹ Mk. 16, 15.

¹⁰⁰ 1. Kor. 3, 9 ff.

Erde untertan zu machen und nach Willen und Maßgabe Christi zu ordnen. Dieser aber verkündet in seinem Evangelium keineswegs nur die Frohe Botschaft der Annahme des Menschen als Gotteskind. Er übt auch eine seiner wesentlichen messianischen Funktionen aus: die der Wiederherstellung und Heilung der Natur, damit die gesamte Schöpfung sich durch das Pascha hindurch zum Pleroma auf den Weg machen kann, vermittelt der jeweils eigenen Dynamismen, die ja ausgehen von dem, der alles geschaffen hat. Alle geschaffenen Wesen rufen im tiefsten Herzen nach einer totalen Weihe (*consecratio*) an Christus, für den sie aus den Händen des Vaters hervorgegangen sind. Und diese ursprüngliche Herrschaft des Kyrios über alle Dinge und Wesen muß nun den Weg über die Taufe des Menschen nehmen. Alles gehört dem getauften Menschen, und dieser gehört Christus¹⁰¹.

Im zweiten Band unserer Arbeit werden wir auf die Taufe und die *consecratio mundi* zurückkommen. Aber wir möchten auf das Problem, das sich hier ergibt, aufmerksam machen. In welchem Sinne schafft die Taufe zugleich einen Konsekrator der Welt und einen „von der Welt Gesonderten“? Wir müssen doch nun einsehen, daß der Getaufte Satan, der Welt der Begehrlichkeit¹⁰² und den Götzen (zu Göttern gemachten Geschöpfen) absagt; im übrigen aber gilt diese Absage nicht der Welt der Schöpfung, die von Gott kommt und in sich gut ist¹⁰³. Diese soll er annehmen, um sie Christus zu unterwerfen, und das geht nicht ohne einen Kampf gegen Satan durch das Kreuz und die notwendige Selbstverleugnung, mit der Sicherheit, daß am Ende der Ostersieg steht.

„Jeder Christ ist ein Geweihter: Seine Taufe und seine Firmung haben ihn in einen Status der Heiligkeit (*sainteté*) versetzt, einen Status des Abgesondertseins und der Bestimmung für den Kult und den Dienst Gottes¹⁰⁴.“ Hier fördert der Autor durch seine unvollständige Idee der Taufe die dualistische Haltung der Christen und rechtfertigt die Vorwürfe des Atheismus, der die Religion als eine Entfremdung betrachtet. Es läßt sich daraus kein positiver Sinn der Welt, des Menschen und der irdischen Aufgaben ablesen.

Die Taufgnade bringt Heilung und neuen Antrieb für den Aufbau einer Welt zur Vollendung einer Schöpfung im Sinne Gottes. Das ist nicht ihre einzige Wirkung, aber man darf dieses positive Fundament der *consecratio mundi*, durch die die Welt fortschreitend immer mehr zum Tempel Christi wird, in dem Gott alles in allem ist, nicht geringschätzen. Hier ist eine der Weisen des Fortwirkens der Taufweihe der Gläubigen mitten in die Welt hinein. Keine der Verantwortungen, die dem Menschen in der Genesis anvertraut worden sind, ist bestimmt, durch die Exorzismen der Taufe, durch die Aufnahme zur Gotteskindschaft oder den Eintritt in das priesterliche und königliche Geschlecht aufgehoben zu werden. Im Gegenteil: Der getaufte Mensch empfängt neue Motive und neue Kräfte zur Erfüllung dieser Sendung. Andernfalls wäre die *consecratio mundi* irgendeine am Rande liegende Tätigkeit ohne Beziehung zu der Weihe, aus der sich alle anderen entwickeln: die der Initiationssakramente, der Taufe und der Firmung.

¹⁰¹ Vgl. 1. Kor. 3, 23.

¹⁰² Jo. 8, 44—47; 1. Jo. 2, 16; 3, 8—10.

¹⁰³ Jo. 1, 3—10; 1. Tim. 4, 4.

¹⁰⁴ G. Gaucheron, Art. *Consécration*, in: *Catholicisme*, Bd. III, Paris 1952, Spalte 66.

Diese beiden großen Formen der Konsekration (Weihe) erfordern ein spezielles Tätigwerden Gottes. Er selbst konsekriert sich das Brot auf dem Altar, den Getauften, den Gefirmten, den ordinierten Priester, während die anderen Formen der Konsekration vor allem auf der Initiative des Menschen beruhen, der seine Bande der Gottzugehörigkeit fester und inniger gestalten will. Die „aus freier menschlicher Entscheidung erwachsene sittliche Bindung“ aktualisiert die Weihe (Konsekration), die bereits durch seine Abhängigkeit als Geschöpf und seine Stellung als angenommenes Kind Gottes im Wesen des Subjektes grundgelegt ist. Dieser Wille ist ein Zeichen, daß der Mensch diese seismäßige Bindungen, die ihn in Christus mit dem Gott, dem Vater und Schöpfer, verknüpfen, in Freiheit annimmt, ja als Aufgabe und Auftrag übernimmt. Auf diese Weise setzt sich der in der Taufe empfangene Impuls des Geistes fort.

Es gibt keineswegs nur Weihen (Konsekrationen) der menschlichen Personen, sondern auch von Dingen, die man aussondert zur Verwendung für kultische Zwecke. Hier kann sich auf dem Weg über die Riten eine ganze Skala verschiedener Weihen entwickeln. Das Pontifikale enthält sechs Weihen nach Riten, die dem Bischof vorbehalten sind. Zwei davon betreffen menschliche Personen: die Konsekration der Bischöfe und die Jungfrauenweihe. Die vier anderen sind die Weihe von Kirchen, von festen Altären, von Altarsteinen und die Weihe der Patene wie des Kelches. Bei diesen letzteren handelt es sich um eine besonders kennzeichnende Segnung. Die Kirche bedient sich dieser sichtbaren Mittel zur Ausübung der sakramentalen Funktion. Sie tut es aber stets auf der Linie der von Gott in der Offenbarung bevorzugten Zeichen und im Hinblick auf zwei untrennbar miteinander verbundene Ziele: den Gott dargebrachten Kult (im weitesten Sinne) und die Mitteilung von Gnaden an die Menschen¹⁰⁵. Diese Weihen nehmen mehr oder weniger entfernt an der Weihe Christi durch die Salbung der Gottheit teil. Sie sind ein freies, übernatürliches Geschenk, das in sich unabhängig ist von der Qualität der geweihten Dinge und Wesen. Auch hier darf man, um der Betonung der absoluten Ungeschuldetheit der Weihegnaden willen, keineswegs die Wertung der realen Würde der verwendeten Dinge und der spezifischen Verantwortung der beteiligten Personen außer acht lassen. Die auf eine Wahrung des Gleichgewichtes so sehr bedachte thomistische Lehre veranlaßt uns, nie zu vergessen, daß Schöpfung und Erlösung einander einschließen und beides in dem einen Mysterium Christi seinen eigenen Bestand hat. Es gibt eine Struktur der geschaffenen Dinge, nach der der Mensch sich richten muß, und ein gewisser hartnäckiger Supranaturalismus ist ständig bestrebt, sie zu übersehen. Dann aber wird „profan“ zu einem Synonym für Abwesenheit Gottes, für Unempfänglichkeit für jede Art von Konsekration, und zwar von der innersten geschöpflichen Situation und Verfassung her. Dann wäre der absolute Herr des Profanen der Dämon, und erst die Aufhebung der Zugehörigkeit zu ihm durch den Exorzismus würde eine Konsekration überhaupt ermöglichen. Wir werden nachher auf die Folgen eines Weltbildes eingehen, das eine derart

¹⁰⁵ *Sum. Theol.*, IIIa, q. 60, art. 5: „Bei der Verwaltung der Sakramente lassen sich zwei Dinge betrachten: der kultische Gottesdienst und die Heiligung (*sanctificatio*) des Menschen. Das erste von beiden betrifft den Menschen in seinem Verhältnis Gott gegenüber; das zweite umgekehrt, Gott in seinem Verhalten zum Menschen.“

kategorische Zweiteilung in einander unbedingt ausschließende, unversöhnliche Gegensätze mit sich bringt.

Von den liturgischen Weihen von Gegenständen gehen wir zur „kanonischen“ Weihe oder Konsekration von Personen über. Diese verleiht dem persönlichen Einsatz des Betreffenden einen klaren juristischen Status, einen amtlichen Charakter. „Wenn man den Begriff völlig exakt verwendet, dürfte man ihn außer auf die Kleriker nur noch auf die Nonnen anwenden, die durch den pontificalen Ritus der Jungfrauenweihe der Jungfräulichkeit geweiht werden; in der Praxis verwendet man ihn jedoch generell für alle christlichen Männer und Frauen, die sich durch die dreifache Verpflichtung der Ordensprofessur gebunden haben¹⁰⁶.“ Daraus erwächst die Möglichkeit, ihr ganzes Tun von der Tugend der Religion bestimmen zu lassen und mit größter Sicherheit zu den „höheren Graden des geistlichen Lebens“ Zugang zu gewinnen. Doch dürfen wir uns diese Konsekration oder Weihe nicht wie ein drittes „unauslöschliches Merkmal“ vorstellen, das zusätzlich zur Taufe und Firmung hinzuträte. Durch die Taufe besteht bereits eine reale und totale Gottzugehörigkeit — nicht mehr allein als Geschöpf, sondern als zur Kindschaft Angenommener. Es gibt viele Formen, diese Gottzugehörigkeit zu aktualisieren. Das Mitglied des Säkularinstituts, welches das Leben seiner Brüder mitten in der Welt teilt, kann auch die evangelischen Räte leben. Streben nach Vollkommenheit ist nicht eine Umschreibung für Trennung von der Welt¹⁰⁷. Doch hat uns ein falsches Verständnis der Konsekration zu dieser Identifizierung geführt. Wäre dieses Verständnis richtig, so müßte die Taufe Initiation für das Mönchsleben und Herauslösung aus dem Weltstand sein. Der einfache Christ ist durch die innere Logik seiner Taufe zu einem authentischen Streben nach Vollkommenheit gerufen, seinen eigenen Existenzbedingungen entsprechend. Wenden wir auch hier wieder das thomistische Prinzip an: Gott will die Menschen so, wie sie ihrer Natur und ihrer eigenen Existenzweise entsprechend sind. Der Laie kann in der christlichen Vollkommenheit nicht wachsen, ohne sich ernstlich um berufliche Kompetenz, echte Leistung in seiner Arbeit, ehrliche Verwaltung der irdischen Güter und Fruchtbarmachung des in der Schöpfung Gegebenen zu bemühen. Eine nachlässig und schlecht geleistete Arbeit, und sei sie mit der größten Nächstenliebe getan, widerspricht zugleich der in der Taufe empfangenen Weihe und der *consecratio mundi*. Das gilt ebenso hinter Klostermauern wie auf einem Verladeplatz.

Wir wollen keinen der beiden Pole der Dialektik: *consecratio mundi* — Trennung von der Welt, wegnehmen; man findet beide in den Evangelien, den Paulus-Briefen und den übrigen Apostelschriften. Man hat davon allzu häufig nur den Aspekt des Bruches und der Trennung festgehalten. Wir werden im weiteren noch die verschiedenen Gründe untersuchen, die dazu geführt haben. Das erste Kriterium eines „katholischen“ Verständnisses der christlichen Quellen bleibt das Denken und aktuelle Leben der Kirche. Dieses fordert den Christen auf, sich in der Welt zu heiligen

¹⁰⁶ M. Gaucheron, aaO., Spalte 66.

¹⁰⁷ In einem Aufsatz mit dem Titel: *La Séparation du monde* (Die Trennung von der Welt) kann man folgende sehr anfechtbare Behauptung lesen: „Alles in allem bestimmt ein grundlegendes Gegensatzpaar unsere Untersuchung, das Gegensatzpaar ‚geschaffene Welt — göttliche Welt‘.“ Sammelband mit gleichem Titel, Paris 1961, 166.

(*sanctifier*), das heißt durch Übernahme weltlicher Aufgaben, in denen die Liebe und vielfältige Dynamik der Auferstehung, die er in der Taufe empfangen hat, Gestalt gewinnen (Phil. 3, 21). Wir erkennen hier die Leitlinien der päpstlichen Lehraussagen seit Leo XIII.¹⁰⁸ und der beiden wichtigen Schemata der vierten Sitzungsperiode des Konzils: *Die Kirche in der Welt von heute* und *Das Laienapostolat*. Nach und nach zeichnet sich in der Ekklesiologie eine bisher allzusehr vernachlässigte Dimension ab, welche die Kirche zum universalen Prinzip der Rekapitulation aller Dinge macht.

Y. Congar untersucht eingehend die Theorie des Gottesvolkes, die sich aus dem Ersten Petrusbrief ergibt:

„Das charakteristische Merkmal des Gottesvolkes ist die Erkenntnis Gottes und eine existentielle Anerkennung seiner Präsenz in allen Dingen. Beides zusammen bringt den Christen zugleich in eine Unabhängigkeit der Welt gegenüber und in eine Achtung der Welt als Welt Gottes, zu einem loyalen Dienst an den Menschen. Der Kosmos des Christen ist durchaus der Kosmos der ungeheuren und großartigen Schöpfung, für die wir Dank sagen; aber er ist auch ein Kosmos des Willens und Planes Gottes . . . Das ist es, was ich als den vollen Monotheismus oder den konsequenten Monotheismus bezeichnet habe, der so sehr verschieden ist von dem statischen und rein kultischen Theismus. Die Welt, die Dinge, die Menschen und die Ereignisse werden in ihrer vollen Realität angegangen, aber von Gott aus gesehen. Alle unsere horizontalen Beziehungen, die das Grundgewebe unseres Lebens ausmachen, werden unter der vertikalen Beziehung des Glaubens und des Gehorsams gesehen und neu erfaßt. Alles, was wir auf diese Weise tun, ist Materie unseres geistigen Opfers und Feld für unser königliches Priestertum.

In dieser Perspektive gibt es für den Christen nichts Profanes, außer dem, was er durch die Sünde profaniert. Denn in der Sünde versäumt der Mensch, das Seine zu tun, damit Gott für uns wahrhaft Gott ist in allen Dingen. (. . .) Der Christ wirkt daran mit, den Dingen ihren wahren Sinn zu geben. Ja, das ist der eigentliche Weg und der Grundgehalt des Heiles: Er übernimmt seinen Anteil am Werk der ganzen Kirche, die berufen ist, das Werk Jesu Christi in Raum und Zeit zu verwirklichen, indem sie darin das Sakrament des Heiles in den Dimensionen der Welt ist — um schließlich dafür sorgen, daß Schöpfung und Erlösung zusammenfinden; das ist das Ziel der Mission¹⁰⁹.“

Dieses ausführliche Zitat erschien uns notwendig, um die Bedeutung jenes Urheiligen zu unterstreichen, das in der Theologie der Schöpfung liegt, in das Pascha Christi aufgenommen ist und durch alle Tätigkeit des Getauften, der die Sendung der *consecratio mundi* hat, zur Auswirkung gebracht wird.

¹⁰⁸ Leo XIII., *Graves de communi*, 18. Januar 1901, AAS. 33 (1901), 390—391. Pius XI., *Quadragesimo anno*, AAS. 23 (1931), 190. Pius XII., *Rundfunkbotschaft zum Pfingstfest*, AAS. 33 (1941), 204—209. Pius XII., *Weihnachtsbotschaft 1942*, AAS. 35 (1943), 9—24. Pius XII., *Ansprache an das Kardinalskollegium*, AAS. 38 (1946), 146—152. Pius XII., *Weltkongreß für das Laienapostolat*, AAS. 49 (1957), 927. Pius XII., *Weihnachtsbotschaft 1957*, AAS. 50 (1958), 5—24 (siehe auch *Primo feliciter*). Johannes XXIII., *Mater et magistra*, AAS. 53 (1961), 460—463. Paul VI., *Ansprache an italienische Universitätslehrer*, DC. 16. Februar 1964, Spalte 243.

¹⁰⁹ Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcité*, aaO., 666—668.

Man kann sich die Frage stellen, weshalb man erst so spät auf diese Konzeption des christlichen Lebens gekommen ist, obwohl diese doch bereits in den Quellen vorgelegt wird. Zur Beantwortung dieser Frage müßte man sich mit einer Vielzahl historischer Erscheinungen auseinandersetzen: der Randsituation der ersten Christen; dem Glauben an das baldige Kommen des Reiches; der Zeit der Märtyrer; dem Mönchtum „als eine Art Ersatz“ des Martyriums (Y. Congar); der Verweltlichung der Kirche in der konstantinischen Zeit; der mittelalterlichen Gesellschaft, die im Grunde eine kirchliche Welt war; dem Jansenismus, der den Manichäismus ablöste, usw.

Gleichwohl stellt sich die Kirche hier zum ersten Male einer voll konstituierten und eigengesetzlichen profanen Welt, die aber auch teilhat an der Heilsökonomie. Die Christen haben, besonders durch die Katholische Aktion, die Bedeutung dieser Phänomene in ihrem Glauben, ihrer Taufe, ihrer Zugehörigkeit zur Kirche zu fassen gesucht. Die Herausforderung war um so dringlicher und härter, als diese neue Welt sich in sich selbst verschloß, zur Kirche in Opposition trat oder sie ganz einfach ignorierte. Eine „divinistische“ Idee vom christlichen Leben führte zu einer Entfremdung der Christen den irdischen Aufgaben gegenüber und rief die berechtigten Vorwürfe der Nichtchristen auf den Plan. Daraus entstand geradezu eine prophetische Situation, in der die Entdeckung des positiven Aspektes der Theologie der Welt und ihres Platzes im Schöpfer- und Erlöserplan Gottes möglich wurde.

Diese neue, aktuelle Akzentsetzung läßt die Forderung der Loslösung von der Welt für den Christen unverändert weiter bestehen, denn diese Loslösung ist Zeugnis einer Teilnahme am göttlichen Leben, offenbart eine jeden irdischen Maßstab überschreitende Transzendenz, gewährt eine Freiheit den irdischen Gütern gegenüber, mit denen der Mensch nur zu leicht Götzendienst treibt, und nimmt den Bruch, den die Sünde verursacht hat, in die Erlösung Christi hinein.

Das ist das Schicksal, das aus unserer Zwischenstellung erwächst, der für uns typischen Situation: die Dialektik zwischen *consecratio mundi* und Loslösung von der Welt, zwischen Suchen nach dem Gottesreich, das von oben kommt, und Aufbau der menschlichen Gemeinschaft hier unten. Der österliche Sieg sollte uns zu einer weniger pessimistischen Sicht der Welt bringen, da er diese in die schließliche Vollendung hineinnimmt (Röm. 8, 19—21). Die Loslösung ist etwas Vorübergehendes, die *consecratio* nicht. Sie besitzt einen absoluten Charakter im Gegensatz zu der Loslösung, wie P. Congar ganz offenbar bestätigt¹¹⁰.

Zum Abschluß dieses Kapitels wollen wir dem Leser eine Interpretation der „Gemeinschaft der Heiligen“ vorlegen, welche den wesentlichen Aspekt unseres Gedankenganges trifft. Die Konsekration beschränkt sich nicht auf das, was „ausgesondert“ ist. Sie erfaßt das, was im gewöhnlichen Leben das allgemeinste und allen Gemeinsame ist. Die Kirchenväter haben daran erinnert, als sie gegen die Gnostiker kämpften, die das irdische Leben mißachteten; sie haben diesen Kampf geführt, gestützt auf die Theologie der Schöpfung, der Menschwerdung und der Sakramente. In der Folgezeit hat man das ein wenig vergessen. Daher entwickelten sich innerhalb der Kirche zwei Klassen: die der Geweihten (Konsekrierten) und die des Volkes, dessen Anteil „ein gemeines und unreines Alltagsleben“ war.

¹¹⁰ AaO., 590.

„So wurde im Mittelalter der Laienschaft weithin der tätige Anteil an der Liturgie genommen, der ihr als *plebs sancta*, als heiliges Gottesvolk, in besonderer Weise zusteht . . . Dafür gab es einen Grund. Es scheint, als lasse sich das meiste von dem, was wir über die Fehler und Mängel des Mittelalters gesagt haben, unter der Überschrift ‚zweierlei Maß‘ zusammenfassen: ein hohes Maß für diejenigen, die in Klöstern lebten und die Klasse der ‚Kleriker‘ generell, die über eine gewisse Bildung verfügten und Latein konnten, und ein geringeres Maß für den Laien in der Welt, dem man es schon hoch anrechnete, wenn er sich frei hielt von schweren Verstößen gegen das moralische Gesetz . . .

*Der Große Fehler — oder sagen wir besser: die Häresie — des ‚zweierlei Maß‘ hatte ihren Grund in einer falschen Lehre über ‚das Heilige‘. Es lag in der Auffassung, das kirchliche Gebäude, der kirchliche Dienst und der Klerus seien ‚heilig‘, und das gewöhnliche Alltagsleben sei ‚gemein und unrein‘, und werde es immer bleiben. Diese Idee hat in hohem Maße zu den Mißständen beigetragen, die wir heute in der Kirche sehen; und sie ist durchaus häretisch, denn sie leugnet die Folgerungen aus der Menschwerdung des Gottessohnes in wahrhaft menschlichem Fleisch, durch die das ‚Gemeine‘ von der ‚Unreinheit‘ gereinigt ist, indem es zu Gott erlöst wurde. Das meint eine der beiden Bedeutungen von Gemeinschaft der Heiligen (*Communio Sanctorum*), die beide wahr und richtig sind. Sie besagt 1. die Gemeinschaft oder Zusammengehörigkeit ‚der Heiligen‘, des heiligen Gottesvolkes, und 2. Anteil an den heiligen Dingen, Allgemeinheit (*commonness*) der heiligen Dinge (ein sehr treffender Ausdruck, in dem heilig und profan zu einer Synthese gebracht sind), in der, was ‚gemein‘ ist, ‚geheiligt‘ ist. So verkehrte Jesus mit Zöllnern und Sündern — nicht, um ihre Sünden zu entschuldigen, sondern um sie wegzunehmen. Und so verwarf die Kirche der patristischen Zeit die gnostische Häresie, zunehmen. Und so verwarf die Kirche der patristischen Zeit die gnostische Häresie, weil diese leugnete, daß das ‚gemeine‘ Alltagsleben zu Gottes Ehre gelebt werden kann, deshalb auch die Ehe als Befleckung verwarf und das Heil darin suchte, dem Leib, seinen Wünschen und Begierden zu entrinnen und sich in eine individualistische Spiritualität zu flüchten. Diese falsche Lehre vom ‚Heiligen‘ bedeutet eine Leugnung des Prinzips der Menschwerdung und der Sakramente, in denen gewöhnliches Wasser verwendet wird, um die Sünden abzuwaschen, gewöhnliches Brot und gewöhnlicher Wein, die Gaben der Laien, die sie zuvor dargebracht hatten für das Sakrament des Leibes und Blutes Christi, das ihre Leiber und Seelen zum ewigen Leben bewahren sollte¹¹¹.“*

10. Theologie und Anthropologie des Heiligen

Auf den verschiedenen Gebieten der Pastoral, in der Theologie wie in der Liturgie oder in der Katechese beklagt man sich über den Verlust des Sinnes für das Heilige. Doch häufig scheint man sich nicht darüber klar zu sein, daß man selbst wesentliche Aspekte davon verloren hat. Indem man es auf den Kultraum beschränkt und es ausschließlich zu einem gesonderten Bereich macht, hat man das Heilige mit den Wurzeln aus seinem Nährboden, seinen irdischen Verklammerungen, aus der Welt

¹¹¹ A. G. Hebert, *Apostle and Bishop*, London 1963, 81—82.

der existentiellen Werte, ja der gesamten menschlichen Existenz herausgerissen, die in ihrem tiefsten Grunde selbst die mehr oder weniger weite Öffnung besitzt zu dem, was jenseits aller persönlichen und kollektiven Erfahrungen steht. Natürlich gibt es, wie wir gesehen haben, Faktoren, die diese Offenheit mehr oder weniger verdunkeln oder den Impuls des religiösen Über-sich-Hinausschreitens hemmen. Doch wenn man ein Heiliges chemisch rein isoliert, um es gegen alle „menschlichen“ Verunreinigungen zu schützen, entzieht man ihm allzu leicht seine tragenden Fundamente, seine Alltagswahrheit, seinen Zusammenhang mit dem seinerseits bereits heiligen Geheimnis der menschlichen Person und ihrer Bestimmung. Die spezifische Begegnung des Glaubens und der Liebe fügt sich in eine „sakrale“ Haltung ein, die bereits implizit Gott und seinen Christus sucht, den, in dem und für den alles Bestand hat, da es nur einen einzigen göttlichen Plan gibt. Wenn man aber das Heilige aus dem zeitlichen Leben herausnehmen will, wenn man es zu einem Feind der notwendigen und berechtigten Eigengesetzlichkeit des Profanen macht, so darf man nicht überrascht sein, wenn man den Verlust eines Sinnes für das Heilige feststellt, der nun nicht mehr täglich durch die irdischen Realitäten genährt wird, die alle eine sakrale Bedeutung haben, welche in keiner Weise ihrem profanen Charakter, ihrem Eigenstand und ihrer eigenen Zielsetzung widerspricht — vorausgesetzt, man hat begriffen, daß heilig und profan zwei allem Realen präsente existentielle Dimensionen sind. Die relationale Natur des Heiligen im authentisch religiösen Sinne steht nicht im Widerspruch zu dem „An-sich“ des Profanen, sondern fordert sie vielmehr.

Die — nicht *ex professo* veröffentlichten — Kommentare mancher Konzilstheologen scheinen mir zu übersehen, daß zwischen dem Glauben und dem Profanen das Heilige liegt, das zwischen der Kirche als Gemeinschaft des Glaubens und der profanen Welt die sakrale Dimension dieser von Gott geschaffenen und gewollten Welt liegt, die das Christentum implizite in den einen einzigen Plan Gottes hineinnimmt und der Gläubige explizite in seinen Glauben integriert.

Natürlich, wenn etwas für Partikularismus, Legalismus oder Ritualismus anfällig ist, dann das Heilige. Alle Religionen haben von dieser Seite her Versuchungen erfahren, denen sie in der Mehrzahl erlegen sind. Es fehlte der Schlüssel des Mysteriums der Heiligkeit im Plan Gottes, ihre Sinnggebung und ihr universales Fundament diesseits und jenseits der Riten der Aussonderung und der bevorzugten Symbole.

Der Sinn für die ursprüngliche Schöpfung und Erlösung bildet die Grundlage für diesen universalen Willen zur Konsekration in der Kirche Christi.

Nach Christi Lehre liegt das Heilige im Herzen des Menschen, noch ehe es seinen Ausdruck in den jüdisch-christlichen Riten gefunden hat. Wegen der Sünde können die Menschen die gesamte Schöpfung gegen Gott wenden oder sie ihm vollkommen weihen durch eine vollkommene Unterwerfung. Auf dieser Ebene finden wir die Heiligkeitsrelation vor der Teilung der Welt in zwei Bereiche: den des Cäsar und den Gottes.

Christus als neues „Haupt der Schöpfung“ nimmt diese im Anfang der Zeiten dem Menschen aufgetragene universale Konsekration in sich wieder auf. Doch dieser kann unter dem Einfluß Satans dem *omnia instaurare in Christo* seine Weigerung entgegensetzen.

Von diesen ersten Schlußfolgerungen ausgehend, halten wir es für notwendig,

das Heilige und das moralische Verhalten des Menschenherzens in einen gegenseitigen Bezug zueinander zu setzen. Das hat B. Häring in seinem Werk *Das Heilige und das Gute*¹¹² getan. Es sei gleich gesagt, daß er die verschiedenen Methoden der Theologie und der Humanwissenschaften dabei nicht deutlich genug unterschieden hat.

Im Bereich der letzteren sind verschiedene, recht bezeichnende Versuche einer Darstellung des gegenseitigen Bezuges zwischen Moral und Religion unternommen worden. Klammern wir hier die bereits entwickelten Auffassungen von Durkheim, Caillois usw. aus. Dieses Problem ist vor allem unter deutschen Autoren diskutiert worden. Kant hat die Religion mehr oder weniger in der Moral aufgehen lassen. Hartmann hat die eine ohne die andere konzipiert. Bei Schleiermacher werden sie voneinander unabhängig. Brunner reagiert im entgegengesetzten Sinn und verbindet sie sehr eng miteinander wie zwei Seiten einer und derselben Offenbarung.

Bei Otto steigert sich der gegenseitige Bezug in dem Maße, wie Moral und Religion sich reinigen. Im Heiligen findet das Gute sein Fundament, so erklärte M. Scheler, betont jedoch, daß alles an der „heiligen Wertperson Gottes“ hängt. Mehr als die letztgenannten Autoren hat B. Häring versucht, den spezifischen Beitrag der Offenbarung zu präzisieren. Er führt uns über mehrere Etappen zur Moral der Nachfolge als Überwindung von „Autonomie“, „Heteronomie“, unpersönlichem Formalismus oder Legalismus. In Christus wird der religiöse Mensch frei in seiner totalen Abhängigkeit von einem Gott, der nicht „ganz anders“, noch eine Projektion der menschlichen Person ist. Das Heilige wird persönlich in der Person Christi, welcher die menschliche Person nachzufolgen strebt, weil sie sein Bild und Gleichnis ist. Gott ist nicht mehr der Fremde, der „ganz Andere“, sondern der Emmanuel.

Das ist das Eigentümliche des Heiligen im christlichen Raum, daß es jene Öffnung der menschlichen Person auf den persönlichen Gott hin bedeutet. Eine Moral der rein menschlichen Vervollkommnung mauert den Menschen ein und erstickt ihn. Durch den Sinn für das Heilige erfährt der religiöse Mensch sich als ein Wesen, das in Beziehung steht zu einer transzendenten Realität, die sich im Christentum durch das Wort Gottes, das menschengewordene Wort, offenbart. Von ihm erfährt er, daß diese Beziehung in der Liebe geknüpft wird: der frei geschenkten Liebe von Seiten Gottes, der uns als Kinder annimmt; der anbetenden, gehorsamen und in der Nachfolge wirksam werdenden Liebe auf Seiten des Menschen, der immer Geschöpf bleibt, selbst nach seiner „Vergöttlichung“. Wie wir sehen werden, hat B. Häring die Bedeutung der Theologie der Schöpfung für die Klärung dieses Problems nicht gesehen.

Hätte sich überdies der Phänomenologe in ihm mit dem Theologen wirklich auseinandergesetzt, so hätte er in unmittelbarer Weise die Offenbarungsquellen befragt, wie wir es oben getan haben. Bei Isaias ist es der Kult der Heiligkeit, der letztlich der Religion die Richtung gibt, die ihrerseits das vielgestaltige Heilige spezifiziert. Wir mußten die einzelnen Etappen der Offenbarung genauer verfolgen, um das Heilige in seinen eigentlichen christlichen Perspektiven zu bestimmen: von der heiligen Gegenwart Jahwes im brennenden Dornbusch bis zur Einwohnung der göttlichen Personen im „Herzen des Menschen“ zu einem Kult im Geist und in

¹¹² B. Häring, *Das Heilige und das Gute*, Krailling vor München 1950

der Wahrheit, der über das rituelle Heilige der Absonderung hinaus gehen sollte. Die *consecratio mundi* geht vom Herzen des Menschen aus, das von dem Gott bewohnt wird, der zugleich die Liebe und der dreimal Heilige ist, um von da aus die letzten Winkel des Tempels der Schöpfung zu erreichen. Eine Rückkehr zur Genesis wird den universalen Realismus des Heiligen des Neuen Testaments festigen und seine ganze „qualitative“ Neuheit, vor allem auf der personalen und ekklesialen Ebene, verständlich machen. Diese beiden letzten Dimensionen sind ein Erbe aus der Offenbarung und nicht das Ergebnis einer rein phänomenologischen Reflexion, wie es B. Häring in seinem theologisch zu wenig fundierten Vorgehen will. Paulus spricht dazu das letzte Wort mit seinem immer wiederkehrenden *In Christus* als rekapitulierendem Bindeglied aller Sakralrelationen des Menschen und der Welt zu Gott.

Aber die Gipfel der Offenbarung dürfen uns nicht dazu veranlassen, den Impuls des Heiligen von unter her zu übersehen: den Impuls, den Gott von der Schöpfung her in das Herz jedes Menschen hineingelegt hat.

„Und damit befinden wir uns augenblicklich in dem tragischen Herzstück des menschlichen Werdens und Geschehens. Denn darin besteht unser Paradox: Wir können unsere Bestimmung nicht erfüllen und unser innerstes Verlangen nicht befriedigen, ohne uns an einen anderen zu wenden, der größer ist als wir¹¹³.“

Diese Feststellung verbietet es uns, das Heilige der Primitiven, wie so viele Autoren, als etwas Präreligiöses oder Außer-moralisches zu betrachten, als wäre „die Übereinstimmung einer sakralen Ordnung mit einer reineren menschlichen Ordnung das Erbteil der zivilisierten Welt“¹¹⁴. Diese erscheint uns, wenn sie sich von jener authentisch religiösen sakralen Haltung löst, „moralisch“ sehr bedroht. Was wir als Heidentum der Unzivilisierten bezeichnen, ist weit entfernt vom Atheismus der höher Entwickelten. Jene könnten uns einen Sinn für das zur Aufnahme des Wortes notwendige Heilige lehren, einen Sinn für das Heilige, der selbst im Bewußtsein der Christen verkümmert ist, die heute versucht werden von einer Religion des Menschen, der als absoluter Wert dargestellten menschlichen Person. Die ethnologischen Forschungen bewahren uns davor, den Heiligkeitsbegriff der Primitiven zu idealisieren, indem wir unsere Augen verschließen vor den tabuistischen und magischen Entartungen. Doch haben wir durch den Wust von Verboten und Absonderungsriten hindurch bereits die „relationale“ und verbindende Eigentümlichkeit und Besonderheit entdeckt. Selbst die liturgischen Handlungen des Christentums halten allzuoft nur das Element der Absonderung im Heiligen fest, um die Transzendenz besser zur Geltung zu bringen¹¹⁵. Diese einseitige Tendenz widerspricht der universalen Erlösung der Schöpfung und geht zurück bis zu den „in der Bundeslade eingeschlossenen Schaubrotten“. Paulus erklärt den Ephesern, die Schranken und Mauern des israelischen Tempels seien von Christus niedergerissen worden¹¹⁶. Im Christentum kann das Heilige nur universal sein. „Alles ist Euer. Ihr aber seid Christi und Christus ist Gottes.“ Das ist der Prüfstein für die *consecratio mundi*.

¹¹³ H. Dalmais, *Initiation à la liturgie*, Paris 1958, 30.

¹¹⁴ P. Doncoeur, *Péguy et la Révélation et la Sacré*, Paris 1941, 73.

¹¹⁵ *La Maison-Dieu*, Session de Vanves 17 (1949), 7.

¹¹⁶ Eph. 2, 11–22.

das Werk der Christen, die man allzulange als die durch die Taufe Reinen betrachtet hat, „ausgesondert aus der Welt“.

Die erste Wurzel dieser Universalität findet man in der Schöpfung, vorausgesetzt, man beläßt diese nicht vor den Toren der theologischen Forschung, sondern gibt ihr ihren richtigen Platz im Plan Gottes. Darin liegt diese Grundrelation, zu deren innerlichen Vollzug, deren „Erinnerung“ das vernunftbegabte Geschöpf berufen ist durch die Vermittlung des Auserwählten Volkes. Denn in diesem Volk hat die Offenbarung keimhaft eine immer persönlichere Bedeutung gewonnen und den Aufbruch zu einer zweiseitigen Beziehung gelegt, bei der Gott die Initiative hat zur Vorbereitung der endgültigen Begegnung der Religion des Menschen und der Offenbarung Gottes in Christus. Die Verinnerlichung des Heiligen erscheint also wie eine Forderung, die in jeder einzelnen Etappe des Weges des Gottesvolkes, ja im Herzen der Menschheitsgeschichte, innerhalb der geschaffenen Welt verankert ist. Wenn alles heilig ist, weil es von seinem Ursprung her dem Schöpfer gehört und angehört, so soll alles vom Menschen konsekriert werden auf Grund seiner Zugehörigkeit zur Schöpfung und seiner Stellung in dem einen großen Plan Gottes. Für die *consecratio mundi* übernimmt in Jesus Christus Gott die Initiative, doch kann sie ihre Verwirklichung niemals finden, ohne durch das Herz des Menschen zu gehen.

11. Zusammenfassung

Natürlich war es unmöglich, in diesem ersten Teil unserer Untersuchung über die komplexe Frage nach dem Heiligen alles zu sagen, was zu sagen gewesen wäre. Viele Intellektuelle, Geistliche oder christliche Laien haben das Christentum so leichtthin zu einem Träger der Entsakralisierung gemacht, daß die Glaubensreflexion ihre Anknüpfungspunkte im religiösen Bewußtsein des Menschen wie in der Sakralität der Welt verloren hat. Dennoch: „Das Harren der Schöpfung ist ein Warten auf die Offenbarung der Söhne Gottes.“ Nun hat aber die Schöpfung, wie wir gesehen haben, zwei Urkoordinaten: die totale Gottgehörigkeit und das eigen-gesetzliche An-sich-Sein der Geschöpfe. Das ist der objektive Ausdruck der Profanität und Sakralität der Welt, die ein Echo findet im religiösen Bewußtsein des Menschen, der seinerseits der Punkt der Konvergenz aller geschaffenen Dinge und Wesen und allein fähig ist, bewußt und in Liebe alle Dinge zu Gott zurückzuführen. Die irdischen Aufgaben gewinnen ihren religiösen Sinn keineswegs durch eine von außen an sie herangebrachte Vorstellung oder eine vage Intentionalität und erst recht nicht durch eine fromme Übertreibung. Er liegt in ihrer Realität selbst und in dem Bewußtsein des Menschen davon. Die Bedeutung der Genesis muß in der historischen Aktualität vertieft werden, damit man die Sakralität und Profanität der Welt begreift, die der Mensch zu konsekrieren gesandt ist. Das war unsere Absicht, wenn wir versucht haben, uns im Lichte der biblischen Offenbarung und des göttlichen Gesamtplanes zu erinnern, daß die Welt aus den Händen des Schöpfers hervorgegangen ist.

Die Genesis gibt uns zu verstehen, daß die Sünde die Weigerung des Menschen zum Ausdruck bringt, sich den Forderungen dieser *consecratio mundi* zu unter-

werfen, die Weigerung, diese sakrale Relation der Gottgehörigkeit aller Dinge anzunehmen. Der Mensch hat die Fähigkeit, sich in sich selbst zu verschließen, mit der Welt Mißbrauch zu treiben, ja sie gegen Gott zu richten. Das ist die Versuchung des „Horizontalismus“, der jede Transzendenz, jede Abhängigkeit und alles, was jenseits des Menschen und der menschlichen Erfahrung liegt, ablehnt. Hierher stammt seine Entfremdung im Geschaffenen selbst, die Profanierung des Innersten seines Denkens und Handelns, der Götzendienst mit sich selbst oder den irdischen Gütern.

Aus freiem Entschluß und über alle Erwartung nimmt Gott diese durch den Menschen und Satan in Unordnung gebrachte Schöpfungsordnung wieder auf, heilt ihre Profanität und ihre Sakralität und läßt sogar den Menschen an seinem eigenen göttlichen Leben in der Erkenntnis des Wortes und der Liebe des Geistes teilnehmen. Das verborgene Geheimnis enthüllt sich Schritt für Schritt dem Bewußtsein eines auserwählten, ausgesonderten Volkes. Doch der dahinterstehende Schöpfer- und Erlöserplan umfaßt alle und alles in dem, durch den und für den alles Bestand hat und auf die österliche Erfüllung zugeht. Die gesamte Schöpfung erwartet die Verklärung der Söhne Gottes, an der sie in geheimnisvoller Weise teilnimmt, auf Grund jener Urerlösung der gesamten Schöpfungsordnung. Christus hat einen allumfassenden, endgültigen Heilsakt gesetzt, der sich nach der Logik der Menschwerdung in Raum und Zeit entfaltet. Das Wort hat sich in die Ursolidaritäten der Schöpfung eingefügt. Auf dieser ursprünglichen Ebene der Schöpfung, der Sünde und der Erlösung wollten wir die *consecratio mundi* denken und den spezifischen Charakter des christlich Heiligen wieder entdecken. Man hat diese wesentliche Wahrheit, die doch der biblischen und patristischen Tradition so vertraut und der thomistischen Theologie, abgesehen von einem gewissen, immer noch vorhandenen Augustinismus, so lebendig präsent war, allzusehr verletzt oder übersehen.

Außerhalb der jüdisch-christlichen Welt ist es den Religionen nicht gelungen, die relationale Natur des Heiligen und seine Ausdrucksformen auseinanderzuhalten; daher jener Wust von Verboten, Tabus, magischen Praktiken und Absonderungsriten, die den verbindenden Antrieb des Heiligen im authentisch religiösen Sinn zugleich prägen und hemmen. Es fehlte ihnen das Licht der Offenbarung eines Gottes, welcher der Religion des Menschen entgegengeht, um ihr ihre ganze Wahrheit zu geben. An diesem Konvergenzpunkt hat das Heilige im christlichen Sinne seinen Platz, dessen „ursprüngliche“ Qualifikationen wir nennen wollen, ohne den Anspruch zu erheben, den ganzen Reichtum seines Mysteriums auszuschöpfen, das sich auch erst im Ablauf der Zeit enthüllt, selbst wenn Christus uns alles bereits im Keim gegeben hat.

Gott wollte die Sprache der Menschen sprechen. Er hat sich der Kategorien des menschlichen Geistes bedient, den er selber gebildet hatte. Dem Menschen und keinem anderen Geschöpf gewährt er Zutritt zu einer vertrauten Gemeinschaft. Wir bleiben geschaffene Personen mit unserem personalen Eigenstand auch in der beseligenden Anschauung Gottes. Die Genesis stellt den Punkt dar, an dem die ganze Schöpfungsordnung sich konzentriert, mit den in ihr liegenden, vom Schöpfer gewollten Merksteinen für die Begegnung mit Gott. Diese Begegnung fügt sich in die Sakralrelation ein, die sich von den ersten Seiten der Heiligen Schrift an abzeichnet, wenn sie in den Zusammenhang der gesamten Heilsgeschichte gestellt wird.

Wir haben dabei sieben Kategorien gefunden, die das Urmysterium dieser Relation bestimmen: die Gottgehörigkeit, die Verwalterschaft, die Transzendenz, die Präsenz, der Bund, das Opfer des Dankes und die Finalität.

Gottgehörigkeit: Wir haben gezeigt, wie die Relation der totalen Abhängigkeit aller Dinge von Gott das erste Fundament des Heiligen war und wie sie ihr Echo im Bewußtsein des Menschen fand. Otto und viele andere in seiner Gefolgschaft haben die Kategorie eines vagen Gefühls bewahrt, mit dem man Ende des 19. Jahrhunderts das Heilige gleichgesetzt hatte. Die Offenbarung bringt dem durch die Sünde verletzten Heiligen Genesung. In ihrem Licht wird das erste seinmäßige Fundament der Sakralrelation wieder sichtbar. Die *consecratio mundi* ist zunächst die Aufnahme der universalen Abhängigkeit aller Dinge und Wesen in die direkte und bewußte Gottgehörigkeit des Menschen.

Verwalterschaft: Diese Gottgehörigkeit drückt sich auch durch die Sendung des Menschen aus, die darin besteht, daß er die Erde beherrscht und sie Gott unterwirft. Die Genesis bestätigt diese heilige Verantwortung des Menschen, die profane Welt dem Plan Gottes entsprechend zu leiten. Natürlich gehört zu dem Mysterium in seiner Ganzheit das Element des Heiles, das Eingreifen des menschengewordenen Wortes und dessen Pascha, durch das der Getaufte die Fähigkeit empfängt, die Welt zu unterwerfen (vgl. Phil. 3, 21), damit sie an der Freiheit der Kinder Gottes teilnehmen kann. Doch die neue Ordnung löscht keineswegs mit einem Strich den Verwaltungsauftrag des Menschen, der in der Genesis im Entwurf grundgelegt war. Durch das Vergessen dieses Auftrags ist man in einen Supranaturalismus gefallen, der den Menschen seiner irdischen Aufgabe entfremdet. Denken wir nur daran, daß die Christen am Zustandekommen der sozialen, wirtschaftlichen und demokratischen Reformen der beiden letzten Jahrhunderte nahezu überhaupt nicht beteiligt sind.

Ist die Sakralität der Feind irdischer Wirksamkeit? Der gesamte Zusammenhang der Genesis bezeugt, wie wir gesehen haben, das Gegenteil. Die Technik ist eine ihrer eigenen Gesetzen folgende vernunftgesteuerte Mitarbeit an dem einen göttlichen Plan. Das Urheilige ist schon in den Wurzeln durchaus mit den modernen Phänomenen der Planung und der Rationalisierung der Aufgaben, der gerechten Verteilung des Besitzes usw. verknüpft. Hier sind Verantwortungen, die zugleich und in deutlich unterschiedener Weise einen profanen und einen sakralen Charakter haben. Dabei widerspricht ihre Sakralität nicht der eigengesetzlichen und wirksamen Betätigung des Profanen. Sie fordert es vielmehr, denn sonst fallen wir in die verschiedenen Formen der Entfremdung zurück, die wir aus der Vergangenheit kennen. Das Verhältnis zum vorausgehenden und -bestimmenden Schöpfer und des beiden untrennbar miteinander verbundenen Aufgaben der Konsekration und des Aufbaues der Welt, in denen das menschliche Tun seine erste biblische Bestimmung findet, müssen in einem echten Bemühen um Wirksamkeit Ausdruck finden und dürfen nicht zu einer passiven Pseudohingabe an eine Vorsehung führen, die man sich vorstellt, als rette sie unsere Nachlässigkeit, unsere Halbheit und unsere Indifferenz vor dem Mißerfolg. Allzuleicht neigt man dazu, sich nur in dem Augenblick an Gott zu wenden, wo man sich ohnmächtig und der menschlichen Mängel und Grenzen überdrüssig fühlt. Das Heilsverlangen nimmt nichts von der Nötwendigkeit einer wirksamen Arbeit an der Vollendung der Schöpfung weg, die der Mensch Christus zu Füßen legen soll. In ihm, in seinem Geist, haben die menschlichen

Bemühungen, die das Antlitz der Erde umformen und erneuern, ihren Bestand und ihre Kraftquelle.

„Gott, der schon im Anfang dem Menschen aufgetragen hat, sich die Erde untertan zu machen und an ihr zu arbeiten, nimmt sein Wort nicht zurück und hat nicht die Absicht, selbst an die Stelle des Menschen zu treten. Er will ihn vielmehr führen und unterstützen, damit seine Pläne sich vollendet erfüllen. Denn weder Gott noch der Mensch wären durch die einfache Existenz der Welt befriedigt, sondern nur dann, wenn sie diese Welt in einem Leben sehen, das beständig fortschreitet zur Wahrheit, zur Gerechtigkeit und zum Frieden¹¹⁷.“

Transzendenz: Vollzieht sich die *consecratio mundi* auch durch die der Schöpfung eigene Dynamik hindurch, so ist sie damit durchaus noch nicht deren rein horizontale Verlängerung. Sie behält ihre vertikale Koordinate: ihre Beziehung zu dem transzendenten Gott. Hier stoßen wir auf die ganze Wirklichkeit und Wirksamkeit jenes Prüfsteines, den das Heilige darstellt und der tatsächlich Stein des Anstoßes für den modernen Menschen ist, der ständig unter der Versuchung steht, sich selbst zu Gott zu machen oder Gott auf sein eigenes, menschliches Maß zu reduzieren bzw. auf die menschliche Sphäre, ohne Bezogenheit auf den transzendenten Pol des Göttlichen. Selbst im Geheimnis der Inkarnation läuft der heutige Mensch Gefahr, Christus zu einer einfachen Projektion seines menschlichen Ideals zu machen. Diese Versuchung geht bis auf die Genesis zurück. Die vernunftbegabte Kreatur hat in sich die Möglichkeit, sich in sich selbst einzuschließen, die Transzendenz des Schöpferaktes und die Finalität der Schöpfung zu ignorieren. Die Mißerfolge und Brüche sind Ansatzpunkte, von denen aus das Herz des Menschen für das Transzendente geöffnet werden kann. Doch besteht auch die Möglichkeit, auf dem Weg über schöpferische Tätigkeit und Reflexion den Ruf zu dem transzendenten Gott zu vernehmen, wie Paul VI. wiederholt erklärt hat. Das aber setzt einen Sinn für das Heilige voraus, ein Offen-sein des Herzens im biblischen Sinne des Wortes, um den logischen Vorgang des Suchens nicht anzuhalten oder abzulenken. Es würde zu weit führen, wollten wir hier auf das Kapitel zurückkommen, das von den jüdisch-christlichen Besonderheiten des Heiligen der Transzendenz handelt.

Präsenz: Die Kategorie „Präsenz“ bleibt ungenau, wenn wir für sie nicht die volle biblische Dichte finden. Natürlich bedeutet sie mehr als Dialog, da sie sich unter einer Vielzahl von Formen realisieren kann. Betont man die Transzendenz zu stark, wie dies in der Schule von Barth geschieht, so entstellt man sogar das wahre Antlitz des alttestamentlichen Gottes, abgesehen vom Mysterium der Menschwerdung. Selbst die Primitivreligionen haben eine derartig reine Exteriorität Gottes nicht akzeptiert, sondern etwas von der relationalen und kommunikativen Natur — zumindest als Tendenz — des Heiligen im eigentlich religiösen Sinne gewußt. In der Offenbarung beruht diese Präsenz auf der Initiative Gottes. Die ganze Tradition sieht die Schöpfung bereits als eine Epiphanie des Mysteriums Gottes. Man kann nicht von der Weltpräsenz der Kirche sprechen, ohne zugleich an diese Präsenz der Schöpferliebe zu denken, welche die erste Phase eines einzigen großen Planes bildet. Gott ist in seiner Vorsehung zutiefst weltimmanent. Jedes Sein und Wesen ist von Gott, trägt den Willen Gottes und stellt eine Offenbarung von Gottes Wesen und

¹¹⁷ Pius XII., *Ostern 1958*: DC. 55 (1958), Spalte 515.

Liebe dar. Damit haben wir für immer eine grundlegende sakrale Präsenz (Apg. 17, 22—28). Die Welt ist ein Geschenk Gottes an den Menschen. Und wir sind einigermaßen überrascht, daß so viele Theologen und Seelsorger diese Dimension übersehen, für welche die christlichen Laien, vor allem die Kleinen unter ihnen, bedeutend empfänglicher sind, als man glaubt. In dem Sinn für die Geschöpflichkeit finden die Seligpreisungen ihr Widerlager und ebenso die demütigen, irdischen Aufgaben in der Alltagsarbeit, der Familie usw. Wir treffen hier auf eine göttliche Präsenz der Liebe und Güte, die der Sünder und die Sünde sabotieren, ohne sie indessen zerstören zu können. Innerhalb der neuen Heilökonomie erinnern uns Johannes und Paulus daran, daß diese Beziehung uns fortan das Wort offenbart, das jeden Menschen erleuchtet, Christus, in dem alles lebt und Bestand hat, der Erlöser und Kyrios der Welt. Dieser ganze Reichtum der Präsenz aber kann sich über die Vollendung der Schöpfung und die Übernahme der Verantwortung für die Welt entfalten. Haben unsere Theologie der Taufe und unsere römische Liturgie die Schätze dieser Tradition ausgeschöpft?

Die menschliche Wirklichkeit ist gefüllt mit dem Mysterium dieser impliziten Präsenz, die der Verkünder des Evangeliums im Glauben an das religiöse Bewußtsein des Menschen enthüllen muß. Wir gehen nicht noch einmal auf die heiligen Zeichen für die verschiedenen Formen der göttlichen Präsenz ein. Es sollen nur noch einmal die drei Hauptrichtungen genannt sein, in denen sich im Laufe der Heilsgeschichte ihr Verständnis vertieft hat: die Universalisierung (auf dem Weg über die Katholizität des Gottesvolkes), die Verinnerlichung und die Personalisierung jenes Heiligen der Präsenz. Diese ist ein Geschenk Gottes, der dem suchenden Menschen entgegengeht; auch die Anziehung, die dieses Suchen ausgelöst hat, ist bereits von Gott, dem Alpha und Omega aller Dinge, in Jesus Christus gewirkt.

Verherrlichung und Danksagung: Man möge uns nicht mißverstehen: Im Vorhergehenden geht es keineswegs darum, den kultischen Aspekt des Heiligen auszuschließen. Doch die ganze prophetische Bewegung hat es abgelehnt, das Heilige auf den Raum innerhalb der Tempelmauern oder schlechthin auf vorübergehende Riten zu reduzieren. Liegt hier im übrigen nicht einer der tieferen Gründe für die gegenwärtig herrschende Tendenz zur falschen Entsakralisierung? Der Glaube gewinnt unter normalen Bedingungen Gestalt in der Sakralität der Welt, der schlichtesten profanen Dinge, die ein echter Kult des Herzens mit dem Maße des Mysteriums Christi in Verbindung setzen soll¹¹⁸. Das Verständnis für das Heilige der Schöpfung ist ein Prüfstein des universalen Kultes in der jüdisch-christlichen Tradition. Denken wir nur an die Theologie der *berakha* des Alten Testaments und speziell an die primitive Liturgie. Diese göttliche Aufforderung, alle Dinge zu Christus in bezug zu setzen, hat im römischen Kult und in der gegenwärtigen Katechese keine genügend starken Ausdrucksformen gefunden.

¹¹⁸ Das Profane ist das Reale in seiner eigenen Sphäre, ohne seine Beziehung zu Gott; das Heilige ist das Reale in seiner Beziehung zu Gott. Der Glaube nimmt seinen Weg über diese Beziehung. Das Heilige leugnen bedeutet irgendwie schlecht verstehen, daß diese übernatürliche Beziehung sich auf jene ursprüngliche natürliche Beziehung aufpropft. Das veranlaßt uns zu einem besseren Verständnis, zu einer konsequenteren Anwendung der Beziehungen zwischen Gnade und Natur, übernatürlicher und natürlicher Ordnung.

Finalität: Ebenso wichtig wäre es für eine bessere Definition des Heiligen und der Heiligung, der Konsekration, die Bedeutung der Finalität stärker zu betonen. Wenn man die unmittelbare Bestimmung der irdischen Wirklichkeiten im Namen des einzigen Zieles übergeht, konsekriert man keineswegs, sondern sakralisiert.

Hier liegt das große Verdienst eines Thomas von Aquin im Verhältnis zum Augustinismus und auch der Schule Bérulles. In *Contra Gentiles* erinnert er daran, daß „etwas von der Vollkommenheit des Geschöpfes abstreichen etwas von der Vollkommenheit Gottes abstreichen bedeutet“. Es gibt kein im echten Sinne religiöses Heilige ohne eine echte Profanität der Verwendung der irdischen Güter und ihr Verhältnis zu deren letzter Bestimmung. Das ist die primäre Logik der *consecratio mundi*. Auf diese Weise läßt sich auch eine rein abstrakte Konzeption vermeiden. Im übrigen darf man die Herausforderungen, die von der heutigen technischen Welt und der von ihr geformten Mentalität ausgehen, nicht übersehen. Diese Mentalität ist kaum ansprechbar für Symbole, sondern geht die Realität auf direktem Wege an; sie bewegt sich in einer Welt der Mittel, ohne sich um die menschliche Finalität zu kümmern, die für eine religiöse Fragestellung notwendig ist. Die letzten, inneren Ziele sind in ihr irgendwie versunken, vergraben und verhüllt. Der moderne Mensch muß wieder lernen, sich selbst und sein Handeln zu „finalisieren“. Er fühlt sich nicht bewogen, nach den letzten „warum?“ zu suchen und in die dialektische Bewegung zwischen dem Heiligen der inneren Zielbestimmung und den profan-technischen Mitteln einzutreten. Es ist, als koste es ihn eine gewaltige Überwindung, ein Interesse aufzubringen für etwas, das jenseits des technischen Handelns liegt, um die menschlichen Bedeutungen und den religiösen Sinn dieses Handelns zu entdecken. Bei vielen reicht diese Mentalität bis zu einer Art praktischem Atheismus aus Indifferenz. Und das ist vielleicht einer der tiefgehendsten Aspekte der Entsakralisierung. Man erkennt voll und ganz, wie wichtig es ist, über ein rein objektives und sei es auch ein christliches Verständnis der Welt hinauszugehen, um diese zu finden, wie sie vom heutigen Menschen gesehen, gedacht und gelebt, wie sie interpretiert wird. Die Wissenschaft und Technik¹¹⁹ stehen nicht in Gegensatz zu Gott, doch gewöhnen sie

¹¹⁹ „Die Wissenschaft ist nichts anderes als eine globale Darstellung der Zonen der Berechenbarkeit und des Profanen. Dieses kann sich auf das Heilige auswirken, wenn es seine eigene Logik entfaltet. Wenn sie auch aus sich keine universale Ordnung ist, kann sie sich doch zumindest als allgemeine Haltung und Verhaltensweise darstellen. Ihre Taktik, die das Verhalten bestimmt, muß in einer Opposition gegen die Finalität bestehen. Worte wie Leben, Ziele, Seele sind vollkommen unbrauchbar, um einen wissenschaftlichen Gedanken auszudrücken (...). Im Verhältnis zum Heiligen ist die Wandlung radikal. Das Symbol wird zurückgewiesen, weil die Technik sich von sich aus von der Bezugnahme auf die letzten Bedeutungen der Dinge abschneidet (...). Doch das Heilige verschwindet nicht unter dem Vorstoß des Profanen. Aber die Dialektik verhärtet sich (...). Die Auseinandersetzung mit der neuen Existenzweise darf für die Religion zunächst nicht darin bestehen, daß sie ganz einfach kompensiert, indem sie aus neuen Quellen des Heiligen schöpft. Dank der Technik bietet uns das Profane heute ein sehr gefestigtes und geschlossenes Bild. Die religiöse Erfahrung muß daraus neue Motive für das Selbst-Bewußtsein gewinnen (...). Die Technik entwertet erbarmungslos den Rückzug in die Innenwelt (...). Die Partizipation an der Logik der Technik gibt uns die Gelegenheit, neu zu lernen, was Inkarnation bedeutet.“ — F. Dumont, *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, Montreal 1964, 117—119.

die Menschen daran, ihn nicht mehr einzubeziehen in ihre irdischen Aufgaben, in ihr Geschichts- und Weltbild. Die Himmel rühmen heute mehr die Ehre des Menschen als die Ehre Gottes. Jenseits dieser technischen Mentalität der Mittel kann man jedoch die religiöse Kausalität und Finalität nur über das Herz des Menschen, in dem die ganze Schöpfung konvergiert, wecken. Hier begegnen wir wieder der anthropologischen Vertiefung, die sich von der Genesis bis auf Christus verfolgen läßt, und einer Urforderung in der Glaubenserziehung des heutigen Menschen.

Der Mensch der Technik entdeckt nicht spontan die zweckfreie, transzendente Zielgerichtetheit des Menschen, weil ihm der Determinismus der wissenschaftlichen Gesetze in Fleisch und Blut übergegangen ist. Den Gott des Gläubigen sieht er dagegen spontan als dem Aufbau der menschlichen Gesellschaft fernstehend. Daher folgt die Schwierigkeit, die freie Ökonomie der Vorsehung hier mit einzubeziehen, das aus freiem Entschluß erfolgte göttliche Eingreifen in Jesus Christus und die Enthüllung der Welt als Objekt und epiphanische Kundgebung dessen, durch den alles geschaffen und gerettet worden ist. Wenn die Zeichen unerläßlich sind, um unsere Beziehungen zu Gott herzustellen, befinden wir uns dann nicht in einer Sackgasse mit unseren Bemühungen, unsere Brüder-Zeitgenossen zu erreichen? Wir müssen auf Gottes eigene Pädagogik in der Heilsgeschichte zurückgreifen. Er hat sich zunächst durch die Zeichen des Bundes geoffenbart; von da aus haben die Gläubigen die religiöse Bedeutung der profanen Welt und der religiösen Finalität erkannt, weil sich diese in dem Realismus einer absoluten Treue zu den Aufgaben der sichtbaren Ordnung entdeckt. Wer sagt, er liebe Gott, aber nichts von seinem Bruder weiß, ist ein Lügner. Fachliche Kompetenz, berufliches Verantwortungsbewußtsein und Gerechtigkeit besitzen einen sakralen Wert, der dem Glauben und der Liebe Körperhaftigkeit gibt. Fehlen jene, so verlieren diese ihren *Zeugniswert*.

Die irdischen Aufgaben haben in ihrem eigensten Gehalt einen heiligen Charakter — nicht weil sie in sich selbst absolut wären, sondern weil ihre totale und letzte Bedeutung ihrer ganzen Wirklichkeit präsent ist. Sie sind in ihrer Dynamik auf Gott hin ausgerichtet, jedoch auf dem Weg über den Menschen und sein tätiges Mitwirken. Er soll sie von innen her konsekrieren und nicht durch äußere, an die Sphäre der menschlichen Tätigkeit gleichsam angeklebte Zielgebungen. Natürlich kann diese menschliche Tätigkeit nur den Nutzen und die Verwendbarkeit der Dinge sehen, ohne ihre Gottbezogenheit zu berücksichtigen, die zur Erkenntnis, zur Liebe und zum Dienste Gottes führt. Christus, der Erlöser, stellt die ursprunghafte, innere Logik wieder her, indem er in seinem Pascha in unsagbarer Weise über sie hinausgeht. Die Welt der Menschen und Dinge aber findet in ursprünglicher Weise die Wahrheit ihres Seins wieder und tritt ein in die Genese in und zu Christus im paulinischen Sinne.

Der Bund: Diese letzte Spezifizierung ist allen andern vorhergehend und zugleich gleichlaufend. Die christliche Sakralität der Welt wird durch den Gottesbund erlebt: persönlich im Glauben und gemeinschaftlich im Volke Gottes. Der Sonderbund Israels und der christlichen Gemeinde führt uns zurück auf Adam, auf die ganze neue Menschheit. Die beiden sukzessiven Bundesschlüsse dienen der Verwirklichung eines einzigen Planes Gottes, von dem alles ausgeht. Gott freit die ganze Schöpfung, wie Isaias es wiederholt ausdrückt; doch tut er dies im Herzen des Menschen, dem er die Schöpfung anvertraut — nicht als Lohnarbeiter, sondern im Namen einer

frei geschenkten Vermählung, die über alle menschliche Erwartung hinausgeht. Die Herrschaft über die Schöpfung und ihr vorgesehenes Ziel beruhen auf dem universalen Schöpfer- und Erlöserwillen, der in geheimnisvoller Weise mit der Freiheit des Menschen zusammenarbeitet, und zwar so, daß er selbst dessen Weigerungen und Ablehnungen für seine Absichten verwendet. Hier haben wir die ganze implizite Heiligkeit der Geschichte, die der Getaufte in den Glauben an Christus hineinnehmen soll.

Man verstößt gegen den pädagogischen Realismus der Offenbarung, wenn man den Bund nicht den gegenwärtigen anthropologischen Bedingungen entsprechend aktualisiert, in jener Vermählung der Strebungen, Unruhen und Fragen unserer Zeitgenossen und der Antworten des von der Kirche im Konzil verkündeten Wortes. Die Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz wird heute nicht mehr in den gleichen Kategorien und Situationen gestellt wie früher. Die Begriffe und Ideen Freuds, des Existentialismus und des Marxismus dringen bis in die breitesten Schichten. Die moralische Ungebundenheit der menschlichen Verhaltensweisen steht dem richtigen Verständnis der Freiheit, der Liebe und der Person entgegen. Es sieht aus, als müsse jeder einzelne Mensch die Bedeutungsgehalte des Lebens neu ausdenken. Es gibt eine Unzahl verschiedenartigster und nicht selten einander widersprechender Antworten. Sie erreichen aber nicht die wirkliche Tiefe der Fragestellungen. Auf dieser Ebene muß jedoch der von Jesus Christus angebotene Bund in die gegenwärtigen Verhältnisse der Kirche und der Welt übertragen werden. Wenn die Kirche in geheimnisvoller Weise der Geschichte der Menschen präsent ist, dann ist sie es gewiß nicht dem Bewußtsein der Mehrzahl von ihnen. Diesen Menschen muß sie die christologische Wahrheit der Werte bringen, denen sie den Vorzug geben, und ihnen zeigen, daß die Brüche der Entfremdung in den gegenwärtigen Formen des Götzendienstes und der falschen Bundesschlüsse liegen.

„Ohne Jesus Christus scheint mir das Suchen und Fragen des Menschen hoffnungslos in einer unbestimmten Angst steckenzubleiben. Ohne das Suchen und Fragen des Menschen scheint mir das Ereignis Jesu Christi gleichsam ins Anekdotische abzusinken. Doch der Bund zwischen Jesus Christus und den menschlichen Anliegen, jene Begegnung, in der Jesus Christus zugleich das Sehnen und Fragen des Menschen vertieft und darauf Antwort gibt: in einem solchen Bund sehe ich ein Ereignis, das einen überragenden Wert als Zeichen Gottes hat, ... weil es gleichsam aus sich selbst eine Wahrheitsmacht enthüllt; denn in Jesus Christus begegnet der Mensch seiner eigenen Wahrheit, seinem eigenen Sinn, und zwar bis hinein in die allerprofansten Bezirke des Lebens¹²⁰.“

Es geht hier nicht um einen gesteigerten Subjektivismus, sondern um eine wichtige, wenn auch partielle Dimension der Aktualität des Bundes.

Mehr denn je erfährt der Mensch sich als ein Wesen-in-der-Welt. Dem muß man Rechnung tragen, indem man ihm verkündet, daß er auch ein Wesen-für-Gott ist, in Jesus Christus. Es gilt also in vertiefter Form die weltlichen Realitäten in die Bundestheologie zu integrieren.

Andernfalls wird auf der einen Seite die Welt der Gesellschaft, der Wissenschaft, der Arbeit usw. stehen, und auf der anderen die des Gewissens und der Innerlichkeit,

¹²⁰ R. Roqueplo, *Le Monde, écran ou signe de Dieu?* in: *Catéchèse*, Paris 1964, 96.

welche die Welt des Glaubens und der Beziehungen zu Christus und seiner Kirche umschreibt. Die gesamte prophetische Tradition wollte das Band zwischen diesen beiden Dimensionen herstellen. Es ist bedauerlich, daß sie den Gedankengängen der Theologen und Seelsorger so wenig gegenwärtig ist. Das christliche Verständnis der gegenwärtigen Ereignisse und Institutionen ist nicht besonders verbreitet, nicht einmal an hohen Stellen. Es ist bekannt, wie lange das Konzil vor der Verabschiedung des Schemas XIII gezögert und gezauert hat.

Am Ende dieses ersten Teiles möchten wir die pädagogischen Folgerungen aus diesen sieben Uraspekten der Sakralität besonders betonen. Wie es im Hause des Vaters viele Wohnungen gibt, so gibt es auch viele Zugänge zum Mysterium. Wir haben die in der Ordnung der Offenbarung vorrangigen anthropologischen Wege herausgearbeitet. Keine realistische Glaubenserziehung kann sie außer acht lassen. Man hat in der Vergangenheit diese menschlichen Vermittlungen allzusehr übersehen. Und doch: das Lehramt der Kirche der letzten Jahrzehnte könnte als normgebend dienen, ebenso wie die prophetische Tradition, die sich in den biblischen und patristischen Quellen ausdrückt. Der christliche Pädagoge darf keine Umwege und keinen Pluralismus in den Methoden und Verfahren scheuen, die Gott selbst ausgewählt hat, um das Herz des Menschen zu erreichen. Wir haben in dieser Untersuchung über das Heilige und die *consecratio mundi* alle Implikationen dieses Themas gesehen. Der Apostel Paulus faßt das große, dem zugrunde liegende Mysterium in folgender Formulierung zusammen:

Alles ist Euer (*consecratio mundi*),

Ihr seid Christi (Konsekration durch die Taufe),

Christus ist Gottes (hypostatische Konsekration),

Gott alles in allen (Letzte Konsekration).

BIBLIOGRAPHIE

I. ANTHROPOLOGIE

- ALLPORT, G. W.: *The Individual and his Religion; a Psychological Interpretation* (London 1951).
- ARVON, H. L.: *Feuerbach ou la transformation du sacré* (Paris 1957).
- BARNETT, J. H.: „The Easter Festival“, in: *American Sociological Review* 14 (1949), 62—70.
- BAUMONT, J.: „La recherche des causes de la déchristianisation contemporaine“, in: *Chron. soc. de Fr.* (Dezember 1964), 499—518.
- BERDJAJEV, N.: *Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen* (München 1951).
- BERDJAJEV, N.: *Der Sinn der Geschichte* (Pfullingen 1950).
- BERGSON, H.: *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (Paris 1939); deutsch: *Die zwei Quellen der Moral und der Religion* (Jena 1933).
- BERTON, P.: *The Comfortable Pew* (Montreal 1965).
- BIROU, A.: *Sociologie et Religion* (Paris 1959).
- BLONDEL, M.: *L'Action* (Paris 1950); deutsch: *Die Aktion* (Freiburg 1965).
- BLONDEL, M.: *Exigences philosophiques du Christianisme* (Paris 1950); deutsch: *Philosophische Ansprüche des Christentums* (München — Wien 1954).
- BRADEN, C. S.: „Why People are religious, a Study of Religious Motivations“, in: *The Journal of Bible and religion*, 15 (1947), 38—45.
- BRIEN, A.: „Valeur religieuse et équivoque du sens du sacré“, in: *Recherches et débats*, 20 (1957), 111—130.
- CAILLOIS, R.: *L'Homme et le sacré* (Paris 1962).
- CARRIER, H.: *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse* (Rom 1960).
- CAZENEUVE, J.: *Les rites et la condition humaine* (Paris 1958).
- CLARK, W.: *The Psychology of Religion* (New York 1958).
- COTTRET, P. M.: *Considérations sur l'état actuel de la religion catholique en France* (Paris 1815).
- COOPER, J.: „Primitive Religion“, in: *Missionary Academia* (Juni 1944), 7—21.
- DUMONT, F.: *Pour une conversion de la pensée chrétienne* (Montreal 1964).
- DURKHEIM, E.: *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris 1912).
- ELIADE, M.: *Die Religionen und das Heilige* (Salzburg 1956).
- ELIADE, M.: *Das Heilige und das Profane* (Hamburg 1957).
- FEUERBACH, L.: *Das Wesen des Christentums* (1841).
- FEUERBACH, L.: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830).
- FEUERBACH, L.: *Kleine philosophische Schriften* (Hamburg 1957).
- FITCHER, J. H.: *Social Relations in Urban Parish, Chicago* (Chicago 1954).
- FRAZER, D. G.: *The Golden Bough* (London 1920).
- FREUD, S.: *Abriß der Psychoanalyse — Das Unbehagen in der Kultur* (Frankfurt 1956).
- FREUD, S.: *Totem und Tabu* (Frankfurt 1961).
- GOETZ, J.: „La création dans les religions primitives“, in: *Lumière et Vie*, 48 (1960), 6—20.
- GUSDORF, G.: *Mythe et métaphysique* (Paris 1948).
- HÄRING, B.: *Das Heilige und das Gute* (Krailling vor München 1950).
- HEILER, F.: *Das Gebet* (München 1923).
- HERBERG, W.: *Protestant-Catholic-Jew: an Essay in American Religious Sociology* (New York 1955).
- HUBERT, H., und MAUSS, M.: *Mélanges d'histoires des religions* (Paris 1929).
- ISAMBERT, F. A.: *Christianisme et classe ouvrière* (Paris 1961).

- JENSEN, E.: Mythos und Kult bei Naturvölkern (Wiesbaden 1951).
 JUNG, C. G.: Psychologie der Religion (Zürich 1940).
 JUNG, C. G.: Symbole der Wandlung (Zürich 1952).
 KOPPERS, W.: Der Urmensch und sein Weltbild (Wien 1949).
 LANG, A.: Mythes, cultes et religions (Paris 1896).
 LEEUW, G. van der: Phänomenologie der Religion (Tübingen 1956).
 LEEUW, G. van der: Der Mensch und die Religion (Basel 1941).
 LEUBA, J. H.: The Psychological Origin and the Nature of Religion (London 1909).
 LÉVY-BRUHL, L.: Die Seele der Primitiven (Köln 1956).
 LOTZ, J., CASTELLI, E., BRETON, S., RICOEUR, P., FESSARD, G.: Demitizzazione e Imagine (Padua 1962).
 LOWIE, R.: Primitive Religion (London 1936).
 LUBAC, H. de: La Pensée religieuse de Teilhard de Chardin (Paris 1962); deutsch: Teilhard de Chardins religiöse Welt (Freiburg 1969).
 LUBAC, H. de: Le Drame de l'humanisme athée (Paris 1945); deutsch: Die Tragödie des Humanismus ohne Gott (Salzburg 1950).
 MADINIER, G.: Conscience et Amour (Paris 1947).
 MARITAIN, J.: L'Humanisme intégral (Paris 1946).
 MARX, K.: Politische Schriften; Werke III, 1—2 (Stuttgart 1960).
 MERLEAU-PONTY, M.: „La Métaphysique dans l'homme“, in: Revue de métaphysique et de morale (Juli-Oktober 1947).
 McDOUGALL, W.: The Energies of Men (New York 1935).
 NEDONCELLE, M.: La Réciprocité des consciences (Paris 1942).
 OTTO, R.: Das Heilige (München 1936).
 OTTO, R.: Das Gefühl des Überweltlichen (München 1932).
 PARSONS, T.: „The Theoretical Development of the Sociology of Religion“, in: Journal of the History of Ideas, 5 (1944), 176—190.
 PIN, E.: Pratique religieuse et classes sociales (Paris 1956).
 PIN, E.: „Désaffection religieuse dans les classes inférieures“, in: Social Compass, 5—6 (1962), 515—537.
 PINARD DE LA BOULLAYE, E.: L'Études comparées des religions, 3 Bde. (Paris 1929).
 SARTRE, J. P.: L'Être et le Néant (Paris 1955); deutsch: Das Sein und das Nichts (Hamburg 1952).
 SCHELER, M.: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Ges. Werke 2 (München 1954).
 SCHLEIERMACHER, F. D.: Über die Religion (Hamburg 1958).
 SCHEBESTA, P.: Le Sens religieux des primitifs (Paris 1963).
 SCHMIDT, W.: La Révélation primitive (Paris 1914).
 SCHMIDT, W.: Der Ursprung der Gottesidee (Münster 1912—1955).
 TEILHARD DE CHARDIN, P.: Geheimnis und Verheißung der Erde. Reisebriefe 1923—1939 (Freiburg 1964).
 TEILHARD DE CHARDIN, P.: Der Mensch im Kosmos (München 1959).
 TEILHARD DE CHARDIN, P.: Der göttliche Bereich (Olten 1962).
 TEILHARD DE CHARDIN, P.: Die Zukunft des Menschen (Olten 1963).
 THOMAS, W., und ZNANIECKI, F.: The Polish Peasant in Europe and in America (New York 1927).
 TRESMONTANT, C.: Biblisches Denken und hellenische Überlieferung (Düsseldorf 1956).
 TRESMONTANT, C.: Etudes de métaphysique biblique (Paris 1955).
 TRESMONTANT, C.: La Métaphysique du christianisme (Paris 1963).
 TYLOR, E. B.: Primitive Culture (London 1872).

- WACH, J.: Vergleichende Religionsforschung (Stuttgart 1962).
 WACH, J.: Religionssoziologie (Tübingen 1951).
 WEBER, M.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (Tübingen 1920—1921).
 WEBER, M.: Schriften zur Religionssoziologie (Freiburg 1948).
 WEBER, M.: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904/1905).
 YINGER, M.: Religion, Society and the Individual (New York 1957).

II. THEOLOGIE

1. Hauptquellen

- Acta Apostolicae Sedis, commentarium officiale (Rom).
 Documentation catholique (Paris).
 THOMAS VON AQUIN, Opera (Rom 1882).
 THOMAS VON AQUIN, Summa Theologica (Rom 1948).
 THOMAS VON AQUIN, Summa contra Gentiles (Rom 1918—1930).

2. Spezialarbeiten

- ARMSTRONG, G. T.: Die Genesis in der alten Kirche (Tübingen 1962).
 ARNOU, R.: Platonisme des Pères, Art. aus D. T. C., t. XIII-A, col. 2348—2362.
 AUDET, J.-P.: „Le Sacré et le Profane: leur situation en Christianisme“, N. T. R., 79 (1957), 33—61.
 AUER, A.: Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit (Düsseldorf 1962).
 AUVRAY, P.: Création, Art. aus Vocabulaire de Théologie biblique, col. 171—178.
 BALTHASAR, H. U. von: Kosmische Liturgie (Einsiedeln 1961).
 BALTHASAR, H. U. von: Theologie der Geschichte (Einsiedeln o. J.).
 BALTHASAR, H. U. von: Das Ganze im Fragment (Einsiedeln 1963).
 BALTHASAR, H. U. von: Schleifung der Bastionen (Einsiedeln o. J.).
 BARRAU, P., und MATAGRIN, G.: Agir en vérité (Paris 1960).
 BARRAU, P.: La Vie commande (Paris 1964).
 BARTH, K.: Kirchliche Dogmatik, Bd. III (Zürich 1932).
 BEAUCAMP, E.: Vision de l'univers et Histoire du salut (Lyon 1952).
 BEAUCAMP, E.: La Bible et le sens religieux de l'univers (Paris 1959).
 BELLEVERT, P.: „Consécration“, Art. aus Catholicisme, t. III, col. 64.
 BELLEMARE, R.: Le Sens de la créature dans la doctrine de Bérulle, (Paris 1959).
 BENOIT, P.: „Le monde peut-il être sauvé“, in: Vie intellectuelle, 17 (1949), 3—20.
 BÉRULLE, P.: Oeuvres complètes de Bérulle, 1. Bd. in 4. Aufl. (Paris 1856).
 BÉRULLE, P.: Correspondance du Cardinal Pierre de Bérulle, 3 Bde. (Paris 1939).
 BIARD, P.: La Puissance de Dieu (Paris 1960).
 BOISMARD, M. E.: Le Prologue de saint Jean (Paris 1953).
 BONNARD, P.: „Création et Nouvelle Création dans le N. T.“, in: Foi et Vie (Mai-August 1959), 19—32.
 BOUYER, L.: „Christianisme et Eschatologie“, in: Vie intellectuelle, 16 (1948), 6—36.
 BOUYER, L.: La Bible et l'Évangile (Paris 1953).
 BOUYER, L.: „Les Deux Economies, Satan et le Christ“, in: Init. Théol., t. II (Paris 1957), 503—535.
 BOUYER, L.: Le Rite et l'homme (Paris 1962).
 BOUYER, L.: „Royauté cosmique“, in: Vie spirituelle, 110 (1964), 387—397.
 BRAUN, M. F.: „Le monde bon et mauvais de l'Évangile johannique“, in: Vie spirituelle, 89 (1953), 15—30.

- BRIEN, A.: *Le Cheminement de la foi* (Paris 1964).
 CADET, J.: *Le Laïcat et le droit de l'Eglise* (Paris 1959).
 CALVEZ, J. Y. und PERRIN, J.: *Eglise et société économique* (Paris 1959—1963); deutsch: *Kirche und Wirtschaftsgesellschaft* (Recklinghausen 1964—1965).
 CERFAUX, L.: *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (Paris 1951); deutsch: *Christus in der Paulinischen Theologie* (Düsseldorf 1964).
 CERFAUX, L.: *Le Chrétien dans la théologie paulinienne* (Paris 1962).
 CHARLES, P.: *Eglise, sacrement du monde* (Brügge 1960).
 CHAVASSE, A.: *Eglise et Apostolat* (Tournai 1955).
 CHENU, M. D.: „Consecratio Mundi“, in: *N. R. T.*, 86 (1964), 608—618.
 CHIFFLOT, G.: „L'Avoir, condition de la créature“, in: *R. S. P. T.*, 28 (1939), 40—57.
 CHIFFLOT, G.: „De l'eschatologie“, in: *Vie intellectuelle* (Oktober 1948), 37—50.
 CHIFFLOT, G.: *Théologie de l'histoire* (Paris 1960).
 CONGAR, Y.: *Der Laie* (Stuttgart 1964).
 CONGAR, Y.: *Le Mystère de temple* (Paris 1958); deutsch: *Das Mysterium des Tempels* (Salzburg 1960).
 CONGAR, Y.: *Si vous êtes mes témoins* (Paris 1958).
 CONGAR, Y.: *Sacerdoce et Laïcat* (Paris 1962); deutsch: *Priester und Laien im Dienst am Evangelium* (Freiburg 1965).
 CONGAR, Y.: *La Foi et la théologie* (Tournai 1962).
 CONGAR, Y.: „Dieu Créateur“, *L'homme devant Dieu*, t. I (Paris 1963).
 CONGAR, Y.: *Die Kirche als Volk Gottes*, in: *Concilium* 1 (1965), 5—16.
 CONGAR, Y.: „Eglise et Monde“, *Esprit*, 2 (1965), 339—359.
 CULLMAN, O.: *Christ et le Temps* (Neuchâtel 1948).
 CULLMAN, O.: *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel 1958).
 D'ALÈS, A.: „La doctrine de la récapitulation en saint Irénée“, in: *R. S. R.* (1916), 185—211.
 DALMAIS, H.: „Initiation à la liturgie“, in: *Cahiers de la Pierre-qui-vire* (Paris 1958).
 DANIÉLOU, J.: *Evangile et Monde Moderne* (Tournai 1964).
 DANIÉLOU, J.: „Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire“, in: *R. S. R.*, 34 (1947), 227—231.
 DESQUEYRAT, A.: *Le civilisé peut-il croire?* (Paris 1963).
 DEVRESSE, R.: *Essai sur Théodore de Mopsueste* (Rom 1948).
 DONCOEUR, R.: *Péguy, la révolution et le sacré* (Paris 1941).
 DONDEYNE, A.: *La Foi écoute le monde* (Paris 1964); deutsch: *Weltoffener Glaube* (Stuttgart 1968).
 DUBARLE, D.: *Optimisme devant ce monde* (Paris 1949).
 DUBARLE, D.: „La théologie du cosmos“, in: *Init. Théol.*, t. II (Paris 1952), 303—339.
 DUBARLE, D.: *Humanisme scientifique et raison chrétienne* (Paris 1953).
 DUFOUR, X. L.: *Vocabulaire du théologie biblique* (Paris 1962).
 DUQUOC, C.: „Acte créateur et humanité de Dieu“, in: *Lumière et Vie*, 48 (1960), 63—88.
 DUQUOC, C.: „Le Christ, chef de la création“, in: *La Vie spirituelle*, 109 (1963), 707—718.
 DURRWELL, F. X.: *Die Auferstehung Jesu als Heilmysterium* (Salzburg 1958).
 FESSARD, G.: *De l'actualité historique*, 2 Bde. (Paris 1960).
 FINANCE, J. de: „Consécration“, in: *Dict de Spir.*, t. II, col. 1576—1578.
 GAUCHERON, G.: „Consécration“, *Art. aus Catholicisme*, t. III, col. 6.
 GÉLIN, A.: *Die Botschaft des Heils im Alten Testament* (Düsseldorf 1957).
 GILSON, E.: *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris 1943).
 GOGUEL, M.: „Le Caractère et le rôle de l'élément cosmologique dans la sotériologie paulinienne“, in: *Rec. Hist. et Philos. relig.*, 15 (1935), 335—359.
 GRELOT, P.: „Monde“, *Art. aus Voc. de théol. biblique*, col. 648—650.

- GUÉLLUY, R.: *Vie de Foi et tâches terrestres* (Tournai 1962).
 GUÉLLUY, R.: *La Création* (Tournai 1963).
 GUILLET, J.: *Thèmes bibliques* (Paris 1950).
 HÄRING, B.: *Das Gesetz Christi* (Freiburg 1967).
 HITZ, P.: „Le mystère de l'évangélisation dans la vie des hommes“, in: *Masses ouvrières* (Novembre 1962), 12—47.
 HITZ, P.: *La Théologie chrétienne* (Vorlesungen, Echternach 1958—1959).
 HOUSSIAU: *La Christologie de saint Irénée* (Löwen 1955).
 HOUTART, F.: *L'Eglise et le monde* (Paris 1964).
 HUBY, P.: *Les Epîtres du la captivité* (Paris 1935).
 HUBY, P.: *Epîtres aux Romains* (Paris 1950).
 IRÉNÉE DE LYON: *Démonstration de la Prédication apostolique* (Paris 1959).
 IRÉNÉE DE LYON: *Contre les hérésies* (Paris 1952).
 JACQUEMET, G.: *Catholicisme*, 7 Bde. (Paris 1952).
 JUNGMANN, J. A.: *Missarum sollempnia* (Wien 1962).
 KREMPER, A.: *Doctrine de la relation chez saint Thomas* (Paris 1952).
 KÜNG, H.: *Strukturen der Kirche* (Freiburg 1963).
 LAZATTI, G.: *Maturita del laicato* (Brescia 1962).
 LEBRET, L. J.: *Verantwortlich für die Welt* (Graz 1963).
 LEGRAND, L.: „La Création, triomphe cosmique de Yahvé“, in: *N. R. T.*, 83 (1961), 449—470.
 LEVIE, J.: „Les Valeurs humaines dans la théologie de saint Paul“, in: *Studia biblica et orientalia*, vol. II, *Novum Testamentum* (Rom 1959), 232—246.
 LUBAC, H. de: *Catholicisme* (Paris 1938); deutsch: *Katholizismus als Gemeinschaft* (Einsiedeln 1943).
 LUBAC, H. de: *Surnaturel* (Paris 1946).
 MAGNIN, E.: „Religion“, *Art. aus D. T. C.*, T. XIII-B, col. 2182—2306.
 MALEVEZ, P.: „La vision chrétienne de l'histoire“, in: *N. R. T.*, 71 (1949), 113—134.
 MARTIMORT, A. C.: „Le Sens du sacré“, in: *La Maison-Dieu*, 25 (1951), 47—74.
 MÉNARD, J. E.: „Le ‚Sitz im Leben‘ de l'Evangile de Vérité et l'Evangile selon Philippe“, in: *Studia Mortis Regii*, VI (1963), 57—73.
 MENESSIER, I.: „L'idée de sacré et le culte d'après saint Thomas“, in: *R. S. P. T.*, 19 (1950), 63—69.
 MERTENS, T.: *Les Sept Jours* (Brügge 1951).
 MONTCHEUIL, Y. de: *Le Royaume et ses exigences* (Paris 1957).
 MONTCHEUIL, Y. de: *Leçons sur le Christ* (Paris 1949).
 MOURIEN, T.: *La Création* (Paris 1961).
 MOUROUX, J.: *Le Sens chrétien de l'homme* (Paris 1945).
 MOUROUX, J.: *Le Mystère du temps* (Paris 1962).
 OSTER, H.: *Heilsplan und Seelsorge* (Mainz 1958).
 PEDERSEN, M.: *Israel, its life and its culture*, t. I—II (London 1926).
 PHILIPS, G.: *Pour un christianisme adulte* (Tournai 1962).
 PHYTIAN-ADAMS: *The People and the Presence* (Oxford 1942).
 POELMAN: *De la plénitude de Dieu* (Tournai 1959).
 RABUT, O.: *Valeur spirituelle du profane* (Paris 1963).
 RAHNER, K.: *Theologische Schriften*, IV (Einsiedeln 1960).
 RAHNER, K.: *Sendung und Gnade* (Innsbruck 1959).
 RIDEAU, E.: *Consécration, le christianisme et l'activité humaine* (Paris 1945).
 RIDEAU, E.: *Présence à Dieu, présence au monde* (Paris 1953).
 RONDET, H., und LAURAS, A.: *Le Thème des deux cités dans l'oeuvre de saint Augustin* (Paris 1953).

- RONDET, H., und LAURAS, A.: „Le Christ dans l'événement“, in: R. A. P. (März 1952), 168—180.
- SCHILLEBEECKX, E.: Kirche und Menschheit, in: Concilium 1 (1965), 529—541.
- SCHLIER, H.: Die Zeit der Kirche (Freiburg 1966).
- SCHNACKENBURG, R.: Die Kirche im Neuen Testament (1961).
- SERTILLANGES, A. D.: L'Idée de Création (Paris 1945).
- SORAS, a. de: „Tâches créatrices et tâches rédemptrices“, in: R. A. P. (August/September 1951), 481—497.
- SPICQ, C.: „La Théologie du droit de possession“, in: Somme théologique, la Justice, t. II (2—2, 63—66). Anhang II: Renseignements techniques, V (Paris 1933), 273—302.
- SPICQ, C.: Der Christ, wie Paulus ihn sieht (Luzern 1966).
- SUAVET, T.: „Efficacité et conscience chrétienne“, in: Economie und humanisme, 122 (1959), 18—26.
- TEMPLIER, J.: Le Sens chrétien de l'efficacité (Toulouse 1964).
- THILS, G.: Théologie des réalités terrestres (Paris 1946); deutsch: Theologie der irdischen Wirklichkeiten (Salzburg 1950).
- THILS, G.: Théologie des réalités sociales (Paris 1952).
- TRUHLAR, C.: Labor christianus (Rom 1961).
- VARILLON, F.: „Valeur chrétienne de l'action temporelle“, in: Masses ouvrières, Nr. 70 (1951), 43—57.
- VARILLON, F.: „Valeur spirituelle de l'action temporelle“, in: Masses ouvrières, Nr. 71 (1952), 38—42.
- VERRIÈRE, A.: „Le Plan du salut d'après saint Irénée“, in: R. S. R., 14 (1934), 493—524.
- YELLE, G.: Le Mystère de la sainteté du Christ selon le Cardinal Pierre de Bérulle (Montréal 1938).
- Catéchèse pour l'homme d'aujourd'hui (Paris 1964).
- Grande thèmes bibliques (Paris 1961).
- „Laïcs et mission de l'Eglise“, in: Lumière et Vie, Nr. 63 (1963), Nr. 65 (1963).
- L'Eglise, Constitution dogmatique (Montréal 1965).
- La Sainte Liturgie, Constitution Conciliaire (Montréal 1965).
- „Le sens actuel du sacré“: Maison-Dieu, Nr. 17 (Paris 1949).
- La séparation du monde (Paris 1961).