

# Entsakralisierung

## Ein Literaturbericht

Von Eduard Syndicus, S. J.

Während evangelische Theologen heute vielfach um ein neues Verständnis des Sakralen bemüht sind, scheinen katholische unter dem Motto „Entsakralisierung“ ein Stück Reformation nachzuholen. Nur ein dringendes Anliegen konnte in wenigen Jahren so viele Autoren auf den Plan rufen. Es geht – nach *Bernhard Welte* – um „Wesen und Unwesen der Religion“<sup>1</sup>. W. sieht Glauben und Religion nicht als unversöhnliche Gegensätze. Der Glaube, als innere Hinwendung des Menschen zu Gott, drängt notwendig zum äußeren Bekenntnis, zum gemeinsamen Gottesdienst, zur Mitgestaltung aller Lebensbereiche. Aber die Religion selbst bleibt eine zweideutige, immer gefährdete Größe. Nur wachste Kontrolle und ständige Erneuerung kann verhindern, daß sie als ein System von sakralen Riten, als Mittel zur Befriedigung der Sentimentalität oder des Bedürfnisses nach Sicherheit die Hingabe an Gott und die Welt eher hemmt als fördert.

Alle Autoren, die dieser Literaturbericht nennt, sehen richtig, daß ein Abbau von falschen oder übertriebenen Sakralformen dem Unwesen der Religion steuern kann, aber viele übersehen, daß echte Religion auf echte, zeitgemäße Sakralformen angewiesen ist. Einige plädieren für radikale Entsakralisierung, weil sie jede Äußerung und Fixierung des Glaubens für Entartung halten. Genaue Definitionen sind selten. So einheitlich die Tendenz ist, so verschieden sind die Begründungen. Entsakralisiert soll werden: 1. weil in Christus alles geheiligt ist; 2. weil Christus die Welt endgültig profaniert hat; 3. weil Christus den Unterschied zwischen sakral und profan aufgehoben hat. Manche bringen alle drei Begründungen ohne Angst vor Widersprüchen.

### I

*Karl Ledergerber* hat mit seinem Buch „Kunst und Religion in der Verwandlung“<sup>2</sup> die allgemeine Diskussion eröffnet und stärkste Wirkung erzielt. Heilige Orte, heilige Zeiten, heilige Riten von profanen zu unterscheiden ist nach ihm typisch für die archaisch-mythische Geisteshaltung, die Inneres und Äußeres in der Religion noch nicht trennt. Christus hat die weltgeschichtlich notwendige „Vergeistigungsphase“ eingeleitet. Die wahre Verbindung mit Gott geschieht nicht durch den „sakramentalen Heilungsvermittlungsorganismus“, sondern durch freie Gnade Gottes. Die Urkirche wußte das noch. Sie hielt die Mysterienfeier ohne jedes Beiwerk. Nach 313 geschah die Rückkehr ins Vorchristliche. Ein ganzer Apparat von Sakralformen wurde aufgebaut, nicht aus religiösen, sondern aus politischen und kulturellen Bedürfnissen. Die mythische Geisteshaltung dauerte durch das Mittelalter bis in den Barock hinein fort. Heute kann Sakraldenken nur ein Anachronismus sein. „Altehrwürdige Liturgie“ ist nur ein Beweis für Gedankenträgheit, Mangel an Leben, Versäumnis gegenüber der Zeit. „Sakralismus ist ein Hindernis für den Geist, Verabsolutierung des Menschlichen, des relativ Geschichtlichen. Er verfestigt, was fließend bleiben und neuer Gestaltung offen sein sollte; er läßt leitende Gedanken zu terrorisierenden Ideologien erstarren; er verewigt das zeitlich Zufällige und stellt Bilder des Göttlichen als das Transzen-

<sup>1</sup> Auf der Spur des Ewigen (Freiburg 1965) 279–296.

<sup>2</sup> (Köln 1961).



dente selbst dar“ (141, 142). „Gott hat sich verborgen in die Welt, in den Nächsten. Seine ‚Wohnung‘ ist mehr und mehr im zeichenhaften brüderlichen Beisammensein zu finden“ (114). Sakralkunst war eine Welt neben und über der Welt. Heute müssen wir Neues wagen, damit das Reich Gottes mitten in der Welt verwirklicht werde. . .

L. hat viele Wahrheiten mit bestürzender Klarheit zum erstenmal ausgesprochen. So besteht die Gefahr, daß er auch zu seinen Halbwahrheiten verführt. Unter anderen hat *Norbert Greinacher*<sup>3</sup> in seinem Beitrag allzu bereitwillig die These vom „Rückfall“ übernommen, ohne zu bedenken, daß sich am Ende der Verfolgungszeit die von Christus gestiftete Messe notwendig zu reicherer Kultform entfalten mußte, ohne Kritik an L.s simplifizierender Geschichtsdeutung. Am Schluß stellt er „die folgenschwere Frage, ob nicht eine grundsätzliche Entsakralisierung der Liturgie vorgenommen werden müßte, die sowohl der Botschaft des Christentums und der Praxis der jungen Kirche als auch dem Welt- und Selbstverständnis des heutigen Menschen besser gerecht wird. Das würde bedeuten, daß wir anstelle der sakralen Riten, Gegenstände und Gesten usw. heutige Verhaltensweisen und Symbole übernehmen müßten. Um es vereinfacht zu sagen: unsere Eucharistiefeier darf nicht sakral, sie soll aber feierlich sein“ (365). Die folgenschwere Frage ist durchaus zu bejahen. Nur wären diese Formen, die teils an Frühchristliches anknüpfen, wie auch *Klaus Gamber*<sup>4</sup> vorschlägt, teils moderne Neuerfindungen sind, da sie der Verbindung mit dem heiligen Gott dienen, eben neue „Sakralformen“. In diesem allgemeinen Sinn wird das Wort „sakral“ so lange sein Recht behalten, bis ein besseres sich durchgesetzt hat.

Die folgenden Beiträge zeigen das beängstigende Tempo der Entwicklung. *Thomas Sartory*<sup>5</sup> definiert das Sakrale mit Recht als „heilig in einem abgeleiteten Sinn, weil es zum heiligen Gott in einer besonderen Beziehung steht“. Er hält diesen Begriff für illegitim, weil er ganz vom Alten Testament her gedacht sei und einen Teil der Wirklichkeit als nichtheilig degradiere. Er fragt: Leben wir überhaupt schon im Neuen Testament? „Eine Sakralisierung des Profanen ist gar nicht mehr möglich, wenn das Sacrum als abgegrenzter Bereich mit seinen heiligen Orten, heiligen Zeiten, heiligen Personen, heiligen Gegenständen, heiligen Verrichtungen nicht mehr existiert. Entgrenzung des Sakralen bedeutet vielmehr: das Profane bleibt an seinem Ort – es bleibt irdisch, weltlich, diesseitig, alltäglich, und ist doch gerade als solches nicht außerhalb des Bereiches des Heiligen (nicht fern von Gott), weil es eben den abgegrenzten Bereich des Heiligen nicht mehr gibt. Nicht mehr geben dürfte, müssen wir hinzusetzen. Im katholischen Bereich zumindest ist die neutestamentliche Entgrenzung des Sakralen nicht durchgehalten worden; das Sakrale wurde vielmehr von neuem sehr nachdrücklich ausgegrenzt und das Profane scharf von ihm abgesetzt“ (103). Dann stellt S. die Frage: „Aber ist nicht die Eucharistie doch ganz abgegrenzt als das Sakrale in höchster Potenz, als das ‚Allerheiligste‘?“ Er sieht darin den entscheidenden Punkt des ganzen Problems in sich und in der Kirchengeschichte: „Hat es der Christ im Abendmahl mit ‚objektiv‘ heiligen ‚Stoffen‘ zu tun – mit Elementen (Brot und Wein), die ‚an sich‘ durch Konsekration heilig, ja göttlich geworden sind, dann bleibt ein Innenraum des Sakralen, um den die Grenze nicht ehrfürchtig genug gezogen und gewahrt werden kann, dann ist der Kirchenraum tatsächlich heiligster Raum (‚Haus Gottes‘) und der zum Dienst an diesem Allerheiligsten bestimmte ‚Priester‘ ein sacerdos und insofern ‚heilige Person‘“ (104).

Der Leser hat kaum Zeit beizustimmen, da folgt auch schon die Verwerfung:

<sup>3</sup> Zur großen Liturgiereform, in: *Der Seelsorger* (November 1966) 363–370.

<sup>4</sup> *Liturgie übermorgen* (Freiburg 1966).

<sup>5</sup> Entgrenzung des Sakralen, in: *Eine Neuinterpretation des Glaubens* (Einsiedeln 1966) 82–107.



nach der exegetischen Entdeckung von *Willi Marxsen* gibt es *das* neutestamentliche Abendmahl gar nicht, sondern verschiedene Abendmahlstheologien und -gestalten. Nicht der jüdische, sondern der hellenistische Grundtyp setzte sich durch, bei dem „die Mitteilung des ‚Göttlichen‘ an Menschen immer stofflich gedacht bzw. vorgestellt wird“. So ist also auch Paulus der hellenistischen Interpretation verfallen, als er die „Elemente“ wichtig nahm und *dieses* Brot von gewöhnlichem Brot unterschied. „Eine jahrhundertelange Fehlentwicklung muß korrigiert werden.“ „Alle sind ‚Geistliche‘, weil Gottes eigener Geist in ihnen wirksam ist. Der Klerus muß ins Volk zurückbeordert werden“ (92). – Von S.s Vortrag ist nur der allgemeine Teil über die Entgrenzung des Sakralen im Neuen Testament diskutierbar. Da er die katholische Kirche in ihrem Sakraldenken für besonders rückständig hält, soll ein evangelischer Theologe ihm Antwort geben.

Im großen Handbuch für den Kirchenbau spricht Altbischof *Wilhelm Stäblin*<sup>6</sup> nach dem merkwürdig gequälten Text des katholischen Theologen mit Tiefsinn und Wärme vom „Gotteshaus“ (im katholischen Teil kommt das Wort nicht vor), er spricht vom Entgrenzen und vom Bewahren des Sakralen. Auch er stellt die Frage, die von S. vorschnell, ohne Unterscheidung bejaht wird: Liegt hier nicht eine jener unechten Antithesen vor, die sich im Grunde als zwei Seiten einer einzigen unteilbaren Wahrheit erweisen? Seine Antwort lautet: „Wir können nicht anerkennen, daß irgend etwas, was es auch sei, in dem Sinn profan sei, daß es nichts mit Gott zu tun hätte und sich selber und seiner Selbstherrlichkeit überlassen werden dürfte. Auch kann der abgesonderte Raum eines fanum, einer Stätte der gottesdienstlichen Begegnung, seinen Sinn gar nicht erfüllen ohne den ständigen Blick auf das pro-fanum, das ‚draußen‘ auf Erleuchtung, Heiligung, Gestaltung, Sinnerfüllung, vielleicht auch auf Reinigung und Wandlung wartet . . . Dort (im himmlischen Jerusalem), wo Gott alles erfüllt und mit sich versöhnt hat, wird es keinen Unterschied zwischen drinnen und draußen, keinen Unterschied zwischen sakral und profan mehr geben; das fanum hat das pro-fanum in sich hineingenommen. Die Aussonderung eines heiligen Raumes gehört der vergehenden Welt an und wird mit allen unvollkommenen Notlösungen überwunden werden. Die Grenze zwischen ‚heilig‘ und ‚profan‘ ist nicht dazu bestimmt, ewig zu dauern. Aber weil wir eben nicht in der endgültigen und vollkommenen Welt, in der *vita venturi saeculi*, sondern auf dieser höchst unvollkommenen Erde als höchst unvollkommene Menschen leben, Kirchen bauen, beten, hören und feiern, darum können wir hier diese Aussonderung, die doch immer das Ganze meint und intendiert, ebensowenig entbehren, wie wir den ‚Tag des Herrn‘ zwischen den Tagen irdischer Arbeit entbehren können. Diese Spannung aufheben und deswegen möglichst ‚profane‘ Räume als Kirchen gestalten zu wollen ist auch bloß eine Form der von Luther so bitter bekämpften Schwarmgeisterei wie alle anderen Versuche, die Grenzlinie zwischen Himmel und Erde, zwischen hier und dort, zwischen Weg und Ziel einfach zu überspringen und so zu tun, als ob wir schon ‚den Engeln gleich‘ wären“ (218 f.).

Durch den wachsenden Einfluß *Dietrich Bonhoeffers* gewinnt die Diskussion neue Schärfe. *Hildegard Christoffels*<sup>7</sup> übernimmt seine Entscheidungsfrage: Glaube oder Religion? Sie läßt in einem Kreis gebildeter Heiden einen Christen erzählen, wie er die Religion seiner Kindheit überwand, „Gold, Weihrauch und Orgeltöne“, „den bärtigen Vaterschöpfer“, „das Jesulein im Tabernakel“ und den „Taubengeist“, die Freude am Gottesdienst und „den Drang zum sinnlosen

<sup>6</sup> Kirchen. Handbuch für den Kirchenbau. Hrsg. v. *Willy Weyres* und *Otto Bartning* (München 1959) 211–230.

<sup>7</sup> Die Religion zwischen Argwohn und Glaube (69–71), in: *Baumer-Christoffels-Mainberger*, Das Heilige in Licht und Zwielficht (Einsiedeln 1966) 65–142. Mit kirchlicher Druckerlaubnis.



Üben der Enthaltensamkeit“. Er überwindet „die Illusion des Gefühls und die hartnäckigere des Verstandes, den öden Nachvollzug metaphysisch-theologischer Gedankengänge“. Das fromme Gefühl entzündet sich jetzt „am Flötenkonzert des Freundes, an der aufkommenden Geschlechtlichkeit, am heimlichen Treffen im Finstern der Nacht mit einer Geliebten oder am Erlebnis der Gemeinschaft“. Der Erzähler fragt: Bin ich noch Christ, wenn ich den lieben Gott nicht mehr sehe, wenn ich sein Bild stürme, . . . wenn ich die Institution in Frage stelle? „Echter Glaube ist das Anliegen“ (76). Man kann Glauben und Religion nicht weit genug voneinander trennen. Religion stammt aus den Trieben, Süchten, Sehnsüchten, Hoffnungen und Trostbedürfnissen des Menschen. Aus diesen religiösen „Äußerungen, Manipulationen und Mechanismen muß die mögliche Entscheidung, Glaube oder Unglaube, herausgelesen werden“ (83). Es muß bei Schleiermachers innerem Gefühl der Abhängigkeit bleiben. Drängt es zur Äußerung in Form von Religion, wird die Frömmigkeit profaniert, die Heiligkeit wird zur Scheinheiligkeit. Heilige Orte? Naives Verlangen, den Himmel auf die Erde zu holen. Ein paar Worte über Stonehenge, Stiftshütte und Tempel, eine Rückblende auf das Drachenloch bei Bad Ragaz, wo Bärenschädel auf der steinernen Opferkiste lagen, und schon weiß man, in welchen Zusammenhang das „christliche Gotteshaus“ gehört. Der religiöse Schein muß aus der Welt verschwinden, „damit die durchgängige Symbolkraft des Heiligen wiederhergestellt werde“ (137). „Daß der Gläubige sich seinen Gott immer wieder zerstört, seine Gotteshäuser und heiligen Bilder stürmt, seine sakralen Handlungen und Vorstellungen von der Gottheit dauernd schärfster Kritik unterzieht, daß er sich von allen religiösen Institutionen unabhängig machen und die weltanschaulichen Heilschemata (auf S. 78 genannt: Furcht und Tröstung, Hölle-Himmel, Schuld und Vergebung, Vater und Kind) preisgeben will, kurz: der Wille zum Bildersturm entspringt letztlich einem religiösen Anliegen. Dieses ist der Glaube ohne Religion“ (139). – Man muß hinzufügen: Der Glaube ohne Offenbarung. „Wir sind nicht künstlich ersonnenen Gedankenträumen gefolgt, als wir euch die Kraft und Herrlichkeit Christi verkündeten“ (2 Petr 1,16). Das neue Vater-Kind-Verhältnis zu Gott, das in Furcht und Hoffnung zu wirkende Heil, die sichtbaren Heilszeichen der Sakramente, die Kirche als Institution, das alles gehört zum Kern der Botschaft Christi. Wenn alles Seelische sich verleblichen will und muß, warum sollte die tiefste und wichtigste Anlage des Menschen in ihrer Äußerung notwendig entarten? „Das, was wir ‚Religion‘ nennen, ist die menschliche Weise, in der die Offenbarung Gottes im menschlichen Leben konkret wird“, sagt *Walter Uhsadel*<sup>8</sup>. Er zitiert seinen Lehrer *Paul Tillich*, der Mythos und Kultus nicht aus vorrationalen, psychologischen oder soziologischen Elementen, sondern aus der „Tiefe der Vernunft“ entstehen läßt.

Wenn Hildegard Christoffels als Lektorin am Missionswissenschaftlichen Institut der Universität Freiburg (Schweiz) in der Religion nur die Gefahr der „diabolischen Umsetzung“, die den Glauben verdinglicht und verfremdet, sieht (93), so wirkt es vollends paradox, wenn *Günter Rombold*<sup>9</sup> als Schriftleiter der „Christlichen Kunstblätter“ der christlichen Kunst ihre Daseinsberechtigung abstreitet, indem er abwechselnd Ledergerber und Bonhoeffer zitiert. Wie bei Greinacher stehen alle Begründungen nebeneinander. Einmal: Durch Christi Menschwerdung und Erdenleben, durch Gottes Immanenz in der Welt wird das Sakrale ein alles umfassender Bereich, von dem nur die Sünde ausgeschlossen ist. Eigene Sakralformen würden das Christentum zu einer Sonntagsreligion machen, Gottes Allgegenwart verdunkeln. Dann wieder: In einer ganz weltlichen Welt ist auch die Kunst in volle Freiheit entlassen. Die Wahrhaftigkeit verbietet uns eine

<sup>8</sup> Ist Gott anders?, in: *Zeitwende* (Januar 1967) 11.

<sup>9</sup> Am Ende der sakralen Kunst?, in: *Wort und Wahrheit* (Januar 1967) 47–52.



„sentimentale Sakralromantik“. „In Verfolgung immanenter Gesetze der Form und Gestaltung fallen für den Künstler und sein Werk die Entscheidungen und nicht mehr in einem ‚Inhalt‘ oder einer ‚Idee‘.“ – Hier wird wieder einmal die Verbindung von Kunst und Christentum gelehnet, die durch die Geschichte der christlichen Kunst längst erwiesen ist. Keiner kann abstreiten, daß die christliche Offenbarung der Kunst eine Überfülle neuer Themen geschenkt hat. Viele dieser Themen, z. B. die Kreuzigung, das Weltgericht, das Kirchengebäude, regten – innerhalb des jeweiligen Zeitstils – zu ganz eigenen Formerfindungen an. Es handelt sich um mehr als nur um ikonographische Bereicherung, denn das Spezifische des christlichen Dogmas, seine Spannungseinheit von Weltnähe und Weltedistanz, von Schulterfahrung und Heilsoptimismus, von Kreuz und Herrlichkeit, sein Wissen um den Symbolcharakter der irdischen Dinge auf die neue Schöpfung hin mußte die Form bis ins letzte mitbestimmen. Darum unterscheidet sich die Plastik von Chartres, der Isenheimer Altar, die russische Ikone, das Miserere von Rouault so deutlich von jedem nichtchristlichen Kunstwerk. Nie wird das Christentum aufhören, gerade mit seinen „Ideen“ die Künstler zum Schaffen anzuregen, und diese Ideen haben formprägende Kraft.

Damit sind wir bei der „radikal weltlichen Welt“, einem Hauptargument für die Entsakralisierung, angelangt. Der Begriff stammt aus der evangelischen Theologie. *Friedrich Gogarten*<sup>10</sup> vor allem wiederholte das unerbittliche Entweder-Oder Luthers: Gott oder die Welt, der Glaube oder die Werke. Die Werke der Welt sind nach dem Gesetz der Welt zu tun. Die Art dieser Werke ist höchst eigentümlich: „Weder bedeuten sie, daß sich ihre Erkenntnis aus dem Glauben ergibt, noch auch, daß man aus dem Glauben die Kraft erhält, sie zu vollbringen. Nicht das ‚Was‘ dieser Werke hängt vom Glauben ab, auch nicht, daß sie getan werden, ist durch den Glauben bedingt, wohl aber wie sie getan und wie sie nicht getan werden sollen. Sie sollen nicht in Konkurrenz mit dem Glauben getan werden“ (82). Wenn der Katholik aus dem Römerbrief herausliest, daß die Welt in ihrem Gottesbezug erkennbar und dem Gottsuchenden eine Hilfe sei (Röm 1,19), so deutet G. die Stelle: Gott schenkt dem Menschen aus Gnade den Glauben, und wenn der Mensch dann Gott verehrt, geht ihm im Nichts der geschaffenen Dinge Gottes Wesen auf (20,21).

Für einen evangelischen Theologen mag das eine logische Folgerung aus der Sola-fides- und Sola-gratia-Lehre sein. Wenn ein katholischer Theologe diese radikale Trennung von Welt und Christentum behauptet, müßte er sie sorgfältig von seinem Standpunkt aus begründen. Das geschieht wohl nicht genügend in den Gedankengängen, die *Johannes B. Metz*<sup>11</sup> entwickelt: Christus hat die numinos verbrämte Welt endgültig profaniert. In der Annahme der Welt hat er sie zugleich ins Eigene, ganz Weltliche entlassen. Die Welt verchristlichen heißt also sie verweltlichen. Es geht nicht darum, sie einzuholen und christlich zu überformen. „Das Sich-einlassen auf die Welt setzt sich selbst nicht noch einmal thematisch um in ein Sich-einlassen auf Gott, es bleibt gleichsam in der reinen Weltlichkeit stecken.“ Die Welt soll nicht ausdrücklich in den Glaubensakt hineingezogen, zum Thema des Glaubensaktes selbst gemacht werden. Der Christ darf nicht das Gefühl haben, einer doppelten Wahrheit zu dienen, eine Ellipse um zwei Pole zu bilden. – Diese Freisetzung der Welt, die zugleich vertiefte Gottgehörigkeit bedeuten soll, dieses Nicht-einholen-Wollen und doch wieder „Überholen des Lebensentwurfes im Glauben“ ist schwer einzusehen. Warum sollen Gottesdienst und Weltedienst nicht konzentrische, sich durchdringende Kreise bilden? Für die Kirchenväter war es noch selbstverständlich, daß Christus schon durch seine Hinwendung zur Welt in der Menschwerdung, durch die schlichte Arbeit in

<sup>10</sup> Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit (Stuttgart 1953).

<sup>11</sup> Weltverständnis im Glauben, in: GuL 35 (1962) 180.



Nazareth, die ganz nach den Regeln der Welt und ganz zur Ehre des Vaters geschah, die Welt erlöst habe. *Karl Alfred Odins*<sup>12</sup> Einwand trifft Gogarten und Metz: Solche Trennung der Bereiche muß dazu führen, daß die Kirche sich im geschlossenen System der Welt, die das alles umfassende Ganze sein will, einrichtet, statt die Welt auf Gott hin offenzuhalten.

*Guardini*<sup>13</sup> sieht die Dinge wohl richtiger. Er gibt Fehlentwicklungen zu: „Der Christ stellte die Welt und das in ihr zu Leistende gern dem eigentlich Religiösen als das ‚Profane‘ gegenüber. Daß die Welt auch als solche religiösen Charakter trägt; daß sie als Werk Gottes ihm anvertraut und er für sie verantwortlich ist – verantwortlich dafür, daß es mit ihr richtig werde – hat er, soviel ich sehe, nicht wirklich empfunden“ (114). Das religiöse Leben verlor dadurch „an Realität, an konkreten Anlässen. Es zog sich ins Abseitige, ins bloß Innerliche, bloß ‚Geistige‘ zurück und wurde nicht selten zu einem Spezialistentum“ (115). Es wäre eine schlechte Lösung, die Welt nur in ihrer Weltlichkeit zu bestärken. Die heute drohenden Gefahren können nur gebannt werden durch eine Instanz, die aus dem unmittelbaren Zusammenhang der Welt herauszutreten vermag, „und das kann nur die Person in jener Freiheit und Verantwortung, die aus ihrer Unmittelbarkeit zu Gott erwächst... Sie muß den anonymen Impulsen des Machtwillens, des Erwerbstriebes, der Experimentiersucht, des ‚Alles-machen-wollens‘ begegnen. Der Mensch soll herrschen, aber sein Herrtentum ist wesentlich an das göttliche gebunden“ (116).

In Frankreich ist es vor allem *P. Chenu O. P.*<sup>14</sup>, der in der völligen Verweltlichung der Welt die Chance für ein besseres Christentum sieht. Nicht eine christliche Welt neben die Welt bauen, sondern die Welt des außerordentlichen 20. Jahrhunderts annehmen, konsekrieren und vollenden. Die Welt heiligen durch ein reineres Zeugnis für das Evangelium, aber nicht sakralisieren. Aus diesen Worten spricht die Erfahrung, daß sich die Christen aus religiösen Gründen oft von ihrer Weltaufgabe dispensiert und statt dessen einen übermäßigen „sakralen Apparat“ aufgebaut haben, dem die tatsächliche Heiligung der Welt nicht entsprach. Trotzdem bleibt die Alternative Heiligung oder Sakralisierung falsch. In dem Maß, in dem das Christentum die weltliche Welt annimmt und konsekriert, wird diese Konsekration in bescheidenen, vernünftigen, zeitgemäßen Formen auch sichtbar werden. Es wird nicht klar, warum er dem Wort den Primat vor allen kultischen und institutionellen Formen einräumen will. Heilige Schrift und Sakramente, Wortgottesdienst und Eucharistiefeier bilden zusammen einen sakralen, von Gott gestifteten, mit Gott verbindenden Bereich, der sich von der weltlichen Welt deutlich abhebt.

Auch *Claude J. Geffré*<sup>15</sup> scheint in seinem Bericht über das französische Christentum diese objektive Gegebenheit zu vergessen, wenn er das Sakrale als eine bloße Beziehung definiert und von Magie spricht, sobald man es dem Profanen als ein Insichseiendes gegenüberstellt. Das Ursakrale ist Gott selbst, der in Wort und Sakrament und auf zahllose andere Weisen die Menschen zur Heiligung ruft. Der Mensch gewinnt an ihm teil, wenn er die Selbstmitteilung Gottes, der „ungeschaffenen Gnade“ annimmt, sich überformen und heiligen läßt. Das kann nur ein ganzheitlicher Akt sein, der nichts als profan oder moralisch neutral „draußen“ läßt, wie G. richtig sagt. Insofern überbrückt der christliche Glaube die allen Religionen gemeinsame Kluft zwischen Sakralem und Profanem. Brücken gibt es viele, aber die Kluft wird bleiben, solange es auf Erden Sünde als das eigentlich

<sup>12</sup> Die Weltlichkeit der Welt. Friedrich Gogarten zum 80. Geburtstag, in: FAZ (13. 1. 1967).

<sup>13</sup> Sorge um den Menschen (Würzburg 1962).

<sup>14</sup> La parole de Dieu. II: L'Évangile dans le temps (Paris 1964).

<sup>15</sup> Entsakralisierung und Heiligung, in: Concilium (November 1966) 712.



Profane, Unheilige gibt. Und genausolange werden sakrale Orte, Zeiten, Riten als Mahnzeichen und Hilfen zur Heiligung ihre Berechtigung haben.

Das Gleiche ist *P. Kassing O. S. B.*<sup>16</sup> zu erwidern, wenn er die Erfüllung und Überwindung des Sakralen in Jesus Christus betont, der in seinem Hinübergang zum Vater die Trennung von „Diesseits“ und „Jenseits“ *grundsätzlich* aufhebt, der den neuen Lebensweg des Glaubenden ermöglicht, für den es kein Sakrales mehr gibt, weil es für ihn kein Profanes mehr geben kann, nachdem er und alles Seine neu „in Christus“ ist. Grundsätzlich stimmt das, aber was hat zu geschehen, solange der Grundsatz nicht verwirklicht ist? Sollen wir im Gedanken an die „gnadenhafte Geheiligkeit der profanen Welt“<sup>17</sup> auf jedes Sakralzeichen verzichten, weil das Sakraldenken der Religion zur Hinnahme, zur Fixierung und Einrichtung des Zweierlei neigt? Hier ist ständige Wachsamkeit gefordert, aber nicht „die Ablösung der Gesetze sakraler Gestaltung durch das Evangelium vom neuen Menschen in der Gemeinschaft der Glaubenden“. Aus der Geheiligkeit der profanen Welt läßt sich kein Argument für die Entsakralisierung entnehmen, solange die Welt selbst diese Heiligung ignoriert. *Karl Rabner*<sup>18</sup>, den Greinacher als Zeugen anruft, hat über das Weltverständnis des Christen auch sehr kritische Worte geschrieben. Er fragt: Was heißt das, ganz in der Welt von heute sein? Ihre Ziele und Methoden anerkennen? Ihre Möglichkeiten nutzen, ihre Leiden vermindern? Die Welt voranbringen und später vielleicht, zusätzlich zu all dem, Gott als fernen Horizont oder als Sinn dieser Welt erkennen, wie es immer die Versuchung der Philosophen war? Das ist sehr human. Aber für den Christen ist Gott mehr als nur der Sinn dieser Welt und die Welt nicht seine endgültige Offenbarung. Darum kann die Offenbarung in Christus den Menschen beunruhigen, ihn aus seiner Sicherheit, aus dem geschlossenen System der Welt herausrufen. Wenn der Christ erkannt hat, daß Mitte und Ziel dieser Welt im jenseitigen Gott liegt, kann er mit einer weltüberlegenen Kraft in der Welt leben. Der Weg führt dann von Gott zur Welt. Und da es Gottes Welt ist, findet er in ihr Gott um so tiefer, je besser er seine irdische Aufgabe erfüllt.

Wir setzen die Sakralzeichen nicht, um den Gott des Glaubens in einen sakralen Sonderraum einzuschließen, wie *P. Kassing* befürchtet, sondern um die Welt an ihn zu verweisen, die Begegnung mit ihm zu erleichtern, wenn er kommt, um den Menschen als Person ganz einzufordern und alle Trennungen zu überwinden<sup>19</sup>.

## II

Es sei noch auf die wichtigste Spezialfrage eingegangen, die der Entsakralisierung des *Kirchengebäudes*. 1960 trug Prälat *Robert Grosche*<sup>20</sup> auf dem Eucharistischen Weltkongreß in München vor einer großen Versammlung von Theologen und Architekten seine „Überlegungen zur Theologie des Kirchenbaues“ vor. Er hat damit eine ähnliche Wirkung erzielt wie *Ledergerber* mit seinem Buch. Sein Gedankengang ist folgender: Der Katholik nennt seine Kirche ein „Gotteshaus“, weil Christus darin im Tabernakel „wohnt“. Das erklärt sich vor allem aus dem katholischen Protest gegen die reformatorische Leugnung der Realpräsenz Christi im Sakrament des Altares. Ursprünglich wurde aber die Eucharistie gar nicht

<sup>16</sup> Der glaubende Christ und das Sakrale, in: *Das Münster* 18 (1965) 51–52.

<sup>17</sup> *Karl Rabner*, zitiert von *Norbert Greinacher*, a. a. O. 364.

<sup>18</sup> Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. III (Einsiedeln 1956) 329–348.

<sup>19</sup> Weitere Aufsätze vgl. *Robert Buliot*, Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten und die Spiritualität des Laienstandes, in: *Concilium* (November 1966) 674–681. *Trutz Rendtorff*, Säkularisierung als theologisches Problem, in: *Neue ZSystTheol* 4 (1962) 318–339.

<sup>20</sup> Vgl. *Das Münster* 13 (1960) 344–349. Vorher in „*Et extra et intra*“. *Theologische Aufsätze* (Düsseldorf 1958) 99–106.



aufbewahrt, um angebetet zu werden, sondern um den Kranken als Wegzehr zu dienen<sup>21</sup>. Die Urkirche wußte zutiefst darum, daß die von Gott geheiligte Gemeinde das wahre und einzige „Haus Gottes“ ist. Erst allmählich nimmt der Versammlungsraum von der Gemeinde den Namen „Kirche“ und noch später „den der Gemeinde selbst eigenen Charakter der Heiligkeit an, bis sich im Mittelalter eine alle Einzelheiten des Gotteshauses einbeziehende ‚Symbolik des Kirchengebäudes‘ ausbildet“.

G. betont immer wieder: die Kirche ist an sich nicht ein heiliger Raum, weil sie das Haus „des“ Heiligen schlechthin, nämlich Gottes, ist, sondern weil sie Haus „der“ Heiligen ist, d. h. der von Gott durch Christus im Heiligen Geist Geheiligten.

P. *Godfrey Diekmann O. S. B.*<sup>22</sup> übernimmt vor allem G.s Geschichtsdeutung: Die Apologeten haben noch betont, daß die Christen weder Tempel noch Opfer noch Altäre haben, daß Gott im Geist und in der Wahrheit angebetet sein will. „Erst einige Generationen später begann man, den Begriff Ecclesia auch für das Gebäude oder den Raum zu gebrauchen, in dem die lebendige Ecclesia ihren Gottesdienst feierte. Die materielle Ecclesia war nur insofern von Bedeutung, als sie den festen Raum für die Versammlung bot und durch ihre physische Ordnung des Raumes und der Einrichtungen zur eigentlichen Funktion der gottesdienstlichen Gemeinschaft ihren Dienst leistete. Spätere Jahrhunderte legten dann dem Kirchengebäude ganz bestimmte Bedeutungen bei: die Zeit der Romanik als Gottesburg, die Zeit des Barock als Gottes Audienzsaal. Und der materiellen Konstruktion derartige Nebenbedeutungen beizulegen, ist eine Versuchung geblieben, der die Architekten immer wieder unterlegen sind, nicht selten mit verheerenden Ergebnissen und Folgen für den Hauptzweck des Gebäudes, der ganz einfach darin besteht, einen Rahmen abzugeben, der so gestaltet ist, daß die lebendige Ecclesia in ihm in der rechten Weise, entsprechend ihren höchsten und bedeutendsten Fähigkeiten, ihre Funktion erfüllen kann. Als im wahren Sinne symbolisch kann das Kirchengebäude allein dann bezeichnet werden, wenn es durch die Anordnung seiner Teile deutlich macht, wie die Ecclesia, das Volk Gottes, Geistlichkeit und Gläubige, ihre unterschiedlichen, aufeinander bezogenen Handlungen vollziehen, die seinen wahren Daseinszweck ausmachen“ (104). Die liturgische Raumordnung der alten Basiliken scheint D. die bisher beste gewesen zu sein, dank dem biblischen und patristischen Verständnis der Kirche und ihres liturgischen Lebens, das diese Zeit kennzeichnet. Doch haben wir heute noch bessere Möglichkeiten durch den technischen Fortschritt auf dem Gebiet der Architektur. Er gibt zu, daß die Architektur eine „entscheidende Rolle für die Schaffung einer wahrhaft betenden Gemeinde“ spielt. Andererseits wurde in Kriegsgefangenenlagern die Realität des liturgischen Geschehens, entblößt von jeder äußeren Unterstützung, neu entdeckt. „Es wäre geradezu eine tragische Ironie, wenn diese neugewonnene Vitalität durch das wirkliche Gebäude und die Raumgestaltung, deren einziger Daseinszweck doch darin besteht, diese Vitalität zu pflegen und zu kultivieren, verdunkelt würde“ (105).

Nach Art dieser beiden Aufsätze wird heute immer wieder die Geschichte des christlichen Sakralbaus beschrieben. Manche führen die Linie bis ins Alte Testament zurück. Statt zunächst einmal zuzugeben, daß Gott selbst die Stiftshütte als heiligen Ort bezeichnete, wo seine Gegenwart mehr als anderswo erfahrbar war, daß er den Bau des Tempels als „seines Hauses“ befahl und den Kult mit allen Einzelheiten vorschrieb, bemüht man sich lieber um die Einschränkungen, um

<sup>21</sup> Vgl. *Emil J. Lengeling*, Die Bedeutung des Tabernakels im katholischen Kirchenraum, in: LiturgJb 16 (1966) 157–186.

<sup>22</sup> Liturgischer Kirchenbau, der Platz für die liturgische Feier, in: Concilium 1 (1965) 102–124.



die Kritik am Kult, die im richtigen Zusammenhang durchaus ihren Platz hat<sup>23</sup>. Da wird immer wieder das Salomon-Gebet zitiert: Gott möge im Himmel, an der Stätte, wo er thront, die Gebete erhören, die der Beter im irdischen Tempel verrichtet (1 Kön 8,39). Übergangen wird Gottes Zusage: „Ich habe dieses Haus, das du gebaut hast, zu meinem Heiligtum gemacht, daß ich meinen Namen darin wohnen lasse immerdar, und meine Augen und mein Herz sollen daselbst sein allezeit“ (1 Kön 9,3). „Als die Priester aus dem Heiligtum traten, erfüllte die Wolke den Tempel des Herrn, so daß die Priester wegen der Wolke nicht hinzutreten konnten, ihres Amtes zu walten; denn die Herrlichkeit des Herrn erfüllte den Tempel“ (1 Kön 8,10). Wolke bedeutet Gottes Nähe und Gottes Unnahbarkeit. Sie offenbart und verhüllt seine Herrlichkeit. Kein Israelit hat damals das Wort vergessen: Die Himmel der Himmel fassen dich nicht. Jeder hat gewußt, daß Israel selbst „Jahwes Haus“ war (Os 8,1), aber keiner hat auch bezweifelt, daß Gott aus freier Entscheidung „Gnadenorte“ bestimmen kann.

Von Christus weiß man nur, daß er die Anbetung im Geist und in der Wahrheit verlangte, daß er „mehr als der Tempel“ war und den jüdischen Kult, das aaronitische Priestertum abschaffte. Man übersieht, daß er im Namen Gottes von diesem Tempel sagte: „Mein Haus ist ein Bethaus“ (Mt 21,13), daß er den öffentlichen Kult mitvollzog und vor seinem Tod einen neuen Kult und ein neues Priestertum stiftete. Die Art, wie er es tat, gibt uns im Nachvollzug jede Freiheit.

Der Überblick über die 19 Jahrhunderte christlichen Kultbaus, mit Ledergerbers Augen gesehen, zeugt in der Regel von erstaunlicher Unkenntnis der Denkmäler und der theologischen Aussagen. Immer werden nur die Apologeten zitiert, die selbstverständlich den Kirchenverfolgern sagen: Zerstört nur unsere Hauskirchen, die lebendige, unzerstörbare Kirche sind wir selbst! Es ist sinnlos, dieses urchristliche Kirchenbewußtsein gegen den späteren Kirchenbau und seine „abwegige Symbolik“ auszuspielen, denn es beherrscht noch ganz die entscheidend wichtige erste Phase des Kirchenbaus und bleibt in allen Jahrhunderten die am öftesten genannte, den Bau wesentlich mitgestaltende Idee. *Domus significat Ecclesiam*, heißt es in allen Epochen. In voller Klarheit spricht es *Eusebius*<sup>24</sup> schon bei der Einweihung der Basilika von Tyrus im Jahr 313 aus: „Die Herrlichkeit der lebendigen Kirche in ihrer Verbundenheit mit Christus, dem Haupt, kann nur Gott erkennen. Die materielle Kirche nun macht einiges sinnbildhaft sichtbar, was zum Verständnis der eigentlichen Kirche beitragen kann.“ Der sichtbare Bau zeigt, was das Volk Gottes von sich als dem auserwählten Geschlecht und königlichen Priestertum denkt. Nicht nur der Leib, sondern auch das Haupt soll sich abbilden. Im Goldmosaik der Apsis thront Christus zwischen den Aposteln, an den Hochwänden des Mittelschiffs steht das Bild der Kirche in Form von Heiligenprozessionen oder alt- und neutestamentlichen Zyklen. Wie merkwürdig, daß wir heute nur die halbe Wahrheit sehen und die Kirche den „Raum der von Christus Geheiligten“ nennen. Im 4. und 5. Jh. nannte man sie *Dominicum* oder *Kyriakon* nach der Haupt-Person, Christus, der die Gemeinde heiligt und mit sich zum „ganzen Christus“ zusammenschließt. Also nicht die Realpräsenz Christi in der aufbewahrten Eucharistie, sondern seine immer neue Epiphanie in der Kultfeier läßt die Bezeichnung „Gotteshaus“ aufkommen, und es ist nicht einzusehen, warum das heute nicht mehr gelten soll.

*Isidor von Sevilla*<sup>25</sup> gibt die Väterlehre vom lebendigen Kirchbau, der im steinernen Bau sein Abbild findet – man denke an die Kirchweihpredigten des hl.

<sup>23</sup> Vgl. *Alfons Kirchgässner*, Die mächtigen Zeichen (Basel-Freiburg-Wien 1959) 22 f.

<sup>24</sup> Kirchengeschichte X, 4 (BKV II, 455). Vgl. zum Ganzen: *Ekkart Sauser*, Frühchristliche Kunst, Sinnbild und Glaubensaussage (Innsbruck-Wien-München 1966) Kap. 3.

<sup>25</sup> Quaest. in Vet. Testam. In Regum III, 2 (PL 83, 415).



Augustinus -, an das Mittelalter weiter: Nam id, quod aedificavit templum excellentissimum Domino, et ibi Christum significat, qui aedificavit domum Deo in coelestibus. Non de lignis et lapidibus, sed de hominibus sanctis, hoc est, fidelibus, quibus dicit Apostolus: Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos (1 Cor 3,17). Die „abwegige Symbolik“ der romanischen „Gottesburgen“, gotischen „Gralstempel“, barocken „Audienzsäle des himmlischen Souverän“ ist tatsächlich insofern abwegig, als diese Ausdrücke Erfindungen und Hilfskonstruktionen der Kunsthistoriker sind. Sie haben eine gewisse Berechtigung, aber die Baumeister, Theologen und Gläubigen jener Zeit wollten zuerst immer das Abbild der lebendigen, der leidenden und verklärten Kirche mit Haupt und Gliedern sehen. Darum waren in den romanischen Kirchen die Wände mit heiligen Gestalten bedeckt: darum zeigt die gotische Kathedrale in den Fenstern und in der Vielzahl der Steinbildwerke am Innen- und Außenbau die Schar, die niemand zählen kann. Die Überfülle einer Barockkirche ist nur aus der gleichen Idee zu verstehen.

Die „verheerenden Folgen“ der symbolischen Nebenbedeutungen lassen sich in den herrlichen alten Räumen, wie am Beispiel der Trierer Liebfrauenkirche oder des Münsterer Domes zu sehen ist, sehr leicht beseitigen. Was katholische Theologen nicht mehr zu wissen scheinen, das ahnen zumindest jene zehntausend und mehr Studenten, die jedes Jahr von Paris aus in langer Fußwanderung zur Kathedrale von Chartres ziehen. Sie spüren, daß unsere Vorfahren nicht aus mythisch-magischer Geistesverfassung, sondern aus wachster Vernunft und gläubigem Enthusiasmus die Schönheit und Wertfülle der erlösten Schöpfung zusammengehäuft haben, um zu betonen: dem Herrn gehört die Welt und was sie erfüllt. Gewiß dürfen wir kritisch fragen: Entsprach die tatsächliche Heiligung des Lebens, vor allem des sozialen Zusammenlebens, diesen aufwendigen Sakralzeichen? Gewiß müssen wir den Pluralismus der heutigen Gesellschaft bedenken, der mehr Zurückhaltung im religiösen Ausdruck fordert. Aber soll nicht in einer Großstadtpfarrei zwischen Banken und Bordellen, zwischen Kaufhäusern und Kinos als Orten der Zerstreung die Kirche sich als Ort der Sammlung, als „sakraler“ Raum, ja als „Haus Gottes“ deutlich von Turn- und Kleinmarkthalle abheben? Manche scheinen es nicht zu wünschen.

Auf dem letzten Treffen der französischen Diözesankommissionen für christliche Kunst in Arbesle sagte *P. Antoine S. J.*<sup>26</sup> folgendes: „Es gibt nichts in sich Heiliges als den Leib Christi, universal verstanden. Darum ist der Begriff ‚Gotteshaus‘ ein Rückfall in Judentum und Heidentum. Wir brauchen Räume für die Liturgie, aber es müssen keine besonderen Räume sein. Sonst zwingen wir die Gläubigen, ihre gewohnte Welt zu verlassen und in eine antiquierte Welt einzutreten. Die Brauchbarkeit der Kirchen stützt sich nicht auf theologische, sondern nur auf historische und soziologische Gründe. Die Kirche als Bau ist nur ein funktionaler, aber kein heiliger Raum. Sollen wir unsere Seelsorge auf die Reste des Sakralen bauen oder um der Wahrheit willen desakralisieren? Sakralisieren ist Rückkehr unter das Gesetz...“

Heilig ist nur die Gemeinde der mit Christus Verbundenen? Wäre sie es nur. Aber die Kirche bleibt auf Erden die Immaculata ex maculatis, wie Ambrosius sagt. Der Sakralbau kann sie eindringlich an den heiligen Gott verweisen. Nichts anderes sagt das Wort „sakral“ dort, wo es sich nicht um das „Ursakrale“ im Sinn von Geffré handelt, „die Wahrheit des Menschen als Mysterium der Gemeinschaft mit Gott und den anderen“<sup>27</sup>. *P. Capellades O. P.*<sup>28</sup> widerspricht *P. Antoine* in einigen „Reflexionen“: „Wenn die Städte desakralisiert sind, warum sollen wir

<sup>26</sup> L'expérience chrétienne du sacré, in: La Maison-Dieu 88 (1966) 60-62.

<sup>27</sup> A. a. O. 713.

<sup>28</sup> Vgl. La Maison-Dieu 88 (1966) 62 f.



dann auf jedes Zeichen der Heiligung verzichten? Wenn die profane Welt sich aus ihrer dienenden Rolle befreit hat, kann sie nicht neue, lockere, aber menschenwürdiger Verbindungen eingehen? Das Heilige will sich sichtbar manifestieren. Man kann nicht von ihm sprechen, ohne an die Sakramente zu denken, die gewiß eine sichtbare Materie und sichtbare Handlung brauchen“.

Die Gläubigen sollen nicht gezwungen werden, ihre gewohnte Welt zu verlassen? Die evangelischen Brüder von *Taizé* sind anderer Meinung: Gewiß soll sich der Sauerteig nicht vom Mehlteig, das sakramentale Leben nicht vom sozialen Leben trennen wollen, das wäre für beide schlecht. Aber wir dürfen die Menschen nicht nur mit einem dünnen Humanitarismus oder einer natürlichen Brüderlichkeit, sondern als Kirche Jesu Christi erreichen. Die ganze Woche sind die Christen in Gefahr, sich von ihrer Umgebung entchristlichen zu lassen. Wenn wir da nicht am Sonntag uns von Christus neu beleben lassen, berauben wir die Welt einer heiligen und heiligenden Gegenwart. Die richtige Liebe zur Welt beginnt mit der Ablehnung der Welt. Der Sonntag mit seiner Meßfeier in der Kirche ist nicht Zeichen des Bruches mit der Welt, wohl aber der Unterscheidung. Wir bekennen, daß wir zu Christus gehören und nicht zur Welt. Am Sonntag bekennen wir unsere flachen Kompromisse mit der Welt, sterben ihr ein wenig mehr ab, um mit Christus aufzustehen.

Die Sprache der Liturgie muß anders sein als die des Stadions und der Gastwirtschaft. Die der Welt immer fremde, unvertraute Wirklichkeit des Göttlichen soll präsent werden. Das geht nicht durch falsche Anbiederung. Die Welt wird hier konfrontiert mit einer Wirklichkeit, die sie erschrecken, erstaunen, zu ihrem Heil schockieren kann. Sonntag ist nicht nur Gedächtnis der Auferstehung des Herrn, sondern auch „Sakrament“ seiner Gegenwart unter den Seinen, Sinnbild der neuen Schöpfung, der siebente Tag, der festliche Ruhetag, Tag der Freude, der neuen Wahrheitskenntnis, der Liebe und auch der Schönheit, die zum Auferstandenen gehört. Weil es der Tag des Herrn ist, ist es auch der Tag der Welt. Er verweist uns an sie. Seine Kirche ist zum Sauerteig bestimmt. Darum muß die Welt am Sonntag zur Stelle sein, um ihre Konsekration zu empfangen<sup>29</sup>. Was vom „heiligen Tag“ gilt, gilt genauso vom „heiligen Ort“, an dem Christus für gewöhnlich die Gemeinde heiligt, während die Messe im Stadion oder in der Fabrikhalle sinnvolle Ausnahme bleibt, die Messe im Privathaus nur einem kleinen Teil der Gemeinde dient.

*P. Gelineau S. J.*<sup>30</sup> lehnt jeden „heiligen Ort“, jedes „Gotteshaus“ als vorchristlich und mythisch ab. Für Christen ist ein Ort nur heilig wegen der Heiligen, die sich hier versammeln und der göttlichen Mysterien, die sie hier feiern. Das ist genau unsere Definition. Immer ist nur von dieser relativen Heiligkeit die Rede. Mit G. braucht man nicht ums Wort zu streiten, wenn er die dreifache Funktion der Kirche erklärt: die praktische Funktion, die Kommen und Gehen, Stehen und Sitzen, Sehen und Hören, Beten der Gemeinschaft und des Einzelnen ermöglicht. Die geistige, menschliche Funktion, daß der Mensch mehr Mensch werden, sich zum Meditieren sammeln, sich als Gemeinschaft und Familie fühlen kann, daß er sich als Kulturwesen bestätigt fühlt, sein Geschmack und Schönheitssinn nicht beleidigt wird. „Man kann nicht Christ sein ohne Mensch zu sein.“ Über diesen beiden Funktionen, die die Kirche mit anderen Bauten gemeinsam haben kann, steht die mystische Funktion: Die Kirche muß den Gläubigen die unsichtbare Wirklichkeit dessen sichtbar machen, was sie hier tun, die Teilnahme am Pascha des Herrn, den Empfang der vergöttlichenden Gnade, die Vorwegnahme des kommenden Reiches. Die christliche Kirche muß also eschatologischen Charakter

<sup>29</sup> *J. Ph. Ramseyer*, *Le dimanche, le signe de la présence de l'Eglise dans le monde*, in: *Verbum caro* 20 (1966) N° 79, 51–69.

<sup>30</sup> *Les lieux de l'assemblée célébrante*, in: *La Maison-Dieu* 88 (1966) 64–82.



haben. Sie muß soweit wie möglich die schon himmlische Freude der Geretteten zeigen und mitteilen. Nichts anderes meint auch Robert Grosche, wenn er am Schluß seines Vortrages sagte: „In der Bedrängnis unseres irdischen Lebens sollte jede Kirche uns eine selige Schau des Friedens schenken.“<sup>31</sup> Warum sollen wir nicht diese einmalige Bedeutung des Kirchengebäudes darin zusammenfassen, daß wir – wie bisher – die Architekten bitten, uns ein „Gotteshaus“ zu bauen?

Einer der ganz wenigen, die auf katholischer Seite noch dieses Wort riskieren, ist P. Anno Schoenen O. S. B.<sup>32</sup> Er sagt: „Die Zugehörigkeit des Hauses der Kirche zur Kirche als dem wahren Hause Gottes stellt die genuine Würde der neutestamentlichen Kirchenbauten dar. Im Haus der Kirche baut Christus durch sein Heilswirken die Gemeinde zum eigentlichen Haus Gottes auf. Warum soll also das steinerne Haus, das von Gott auf so unvergleichliche Weise in Dienst genommen, durch eine ganz besondere Art von Präsenz Gottes ausgezeichnet ist, nicht auch Gotteshaus genannt werden dürfen, wie es vom 3. bis zum 20. Jahrhundert immer geschehen ist?“

Auf evangelischer Seite hat die Rückbesinnung begonnen. *Walter Ubsadel*<sup>33</sup> kennzeichnet die Vergangenheit: Die Theologen haben weithin die Baumeister im Stich gelassen, weil sie sich über das Wesen der Kirche, vor allem ihre Sichtbarkeit, zuwenig Gedanken machen. Als ob sie gegen den Sinn der Kirche sei. „Heute gibt es eine Theologie, die nichts dringender wünscht, als die Kirche dem Säkularismus auszuliefern, als würde sie erst dadurch, daß sie jedes Merkmal ihrer Eigengestalt in der Welt aufgibt, wieder Vertrauen erwerben... Die Faszination eines neuen, theologisch bejahten Säkularismus übertrifft jene früheren Säkularismen (Thron und Altar) bei weitem“ (516). Kirche ist nicht Körperschaft wie andere Sozialgebilde, sondern Leib Christi. Der Kirchenbaumeister soll so bauen, daß er das Wesen der Kirche bezeugt. „Gemeinde, Gottesdienst und Gotteshaus bilden eine Lebenseinheit, die niemals zertrennt werden darf“ (518). Der abendländische Kirchbau und alle Künste waren auf den Dienst am Altar bezogen, zu dem die Gemeinde zusammenkam, „um das Mysterium der göttlichen Anwesenheit zu preisen“ (519). Das alles hat Luther nicht verleugnen wollen. Für ihn blieb die Messe, der Sakramentsgottesdienst am Altar, der Gottesdienst der Gemeinde...

Die evangelisch-lutherische Kirche hat 1928 auf dem Magdeburger Kongreß erklärt, der evangelische Kultraum sei nicht schlechthin Predigtkirche, sondern Stätte einer Selbstbekundung Gottes und des Verkehrs mit ihm, darum als sakraler Raum zu gestalten. Die Rummelsberger Beschlüsse haben das 1951 bestätigt und ebenso die 13. Tagung für evangelischen Kirchenbau im Juni 1966 in Hannover. Landesbischof *Lilje*<sup>34</sup> sagte den Baumeistern eindringlich, daß sie dem Sakralen zu dienen hätten: „Christen wollen an die Schönheit der Wohnungen Gottes erinnert werden und sich darin wohnlich fühlen.“ Er knüpft an die Gedanken von Altbischof Stählin an: „Gott will nicht in einer unbestimmten Allgegenwärtigkeit überall und nirgends sein, sondern in den konkreten Gestalten, die Er zum Medium seiner Gegenwart gemacht hat, in ‚Wort und Sakrament‘ zu seiner Gemeinde kommen; der Kirchenraum ist das Gehäuse und Gleichnisbild dieser konkreten Begegnung. Darum scheuen wir uns auch nicht, die Liebe, mit der die Psalmendichter des Alten Testaments von dem Tempel als der ‚Wohnung‘ Gottes reden – man denke etwa an den 84. Psalm –, auch dem von Menschen gebauten ‚Gotteshaus‘ zuzuwenden als dem Ort, wo seine ‚Ehre‘ wohnt und wo er uns begegnen will.“

<sup>31</sup> A. a. O. 349.

<sup>32</sup> Der Kirchenbau als Haus der Kirche und Haus Gottes, in: Lebendiges Zeugnis (Oktober 1966) 145–151.

<sup>33</sup> Der Altar ist keine Kulisse, in: Zeitwende (August 1966) 515–526.

<sup>34</sup> Vgl. Wilhelm Stählin, a. a. O. 213.



Für die reformierten Christen war die Kirche bisher nur Versammlungsraum der feiernden Gemeinde, Predigtraum. Zu welcher Öde sie dadurch verkümmern konnte, hat *Gerard van der Leeuw*<sup>35</sup> aus eigener Erfahrung in Holland geschildert. „Glücklicherweise“, sagt er, „hat sich eine starke Reaktion bemerkbar gemacht. Früher und bewußter als die Theologen – die offenbar Angst haben, ihre Lehre auf das Leben zu beziehen – sind die Baumeister dahin gelangt, an die Kirche die Forderung nach einem eigenen Charakter des Kirchengebäudes zu stellen. Es sollen wieder Gotteshäuser gebaut, Umfriedungen geschaffen werden für die Begegnung zwischen dem Heiligen und den Seinigen. – Gott braucht ein Haus.“

Wir haben viele Gründe genannt, die eine radikale Entsakralisierung verbieten. Es könnte jemand einwenden, daß die meisten von ihnen aus der Sicht der Verteidigung und im Hinblick auf historische Gegebenheiten entstanden sind. Er wird nach einer zusammenfassenden Begründung fragen, die das Suchen nach zeitgemäßen Sakralformen als zeitlos gültige Pflicht erscheinen läßt. Drei Blickpunkte auf die gleiche Wirklichkeit seien genannt:

1. Wie im Alten Testament bleibt auch im Neuen Gottes Urname „Der Heilige“. Im Hohenpriesterlichen Gebet deutet die Anrede „Heiliger Vater“ in Gottes innerstes Wesen seine unendliche Wertfülle, seine erschreckende und beglückende Majestät und Reinheit. In Christus ist uns dieser Gott als heilige Liebe nahegekommen, aber er bleibt der Heilige Gottes, vor dem Petrus das gleiche erlebt wie Isaias im Tempel. So bleibt auch die Pflicht, diese Tatsache in Wort und Gebärde auszudrücken. Das Sakrale ist die Sprache des Menschen vor dem Ursakralen, dem heiligen Gott. Die Welt hat ihn nicht erkannt. Sie degradiert ihn zu einer zwischenmenschlichen Beziehung, sie verharrt in ihrem naturhaften Leben. Wir würden sie darin bestärken, wenn wir ihre Sprache übernähmen und nicht immer neue Worte und Symbole suchten, die ins Heilige deuten.

2. Unter dem Stichwort „hagios“ sollte man in Kittels Wörterbuch nachlesen, welch engen Zusammenhang das Heilige mit dem Kultischen im Neuen Testament besitzt. Nie endet das Dreimalheilig der himmlischen Liturgie vor dem Allheiligen, der der Macht und Herrlichkeit würdig ist. Das ist Vorbild und Mahnung für die irdische Kirche, in ihrer Anbetungsfeier nie nachzulassen. Christus hat den neuen Kult gestiftet, für den der alttestamentliche nur Abbild und Schatten war (Hbr 8,5). Er ist reiner und geistiger als der frühere, er verlangt von den Erlösten, daß sie sich selbst als lebendige Opfergabe darbringen mit Christus, der allein Priester, Opfer und Tempel Gottes ist. Aber mit der Gedächtnisstiftung Christi ist auch der sichtbare Kult gegeben. Die Eucharistie ist von solcher Bedeutungstiefe, daß sie – abgesehen von Notfällen – nicht in einem kurzen Nachsprechen, sondern nur in einer deutenden Kultfeier vollzogen werden kann. Hier ist dem Substanzverlust durch Gewohnheit eine Erneuerung aus heutiger Gotteserfahrung entgegenzusetzen. Aus dem Hierarchen muß wieder der stellvertretende Diener Christi werden.

3. Die Kirche setzt Christi Mittlertum zwischen Gott und der Welt fort. Ihre Gestalt muß wie die Gestalt Christi durchscheinend werden von Gott her auf die Welt zu. Sie muß der Welt Gottes Herrlichkeit und Herrschaftsanspruch bezeugen, eine Wirklichkeit, die alles Menschliche überragt und nur analog verkündet werden kann, d. h. in Worten, Gesten und Handlungen, die, an Bekanntes anknüpfend, ins größere Unbekannte deuten. Der analogen Sprache der Philosophie entspricht die sakrale Sprache der Religion. Christus selbst bedient sich ihrer, wenn er die tiefsten Aussagen vom Vater macht. Sie sind deutlich abgehoben von seinem sonstigen Sprechen und bleiben dennoch menschennah. So hat es auch die Kirche wieder als ihre Pflicht erkannt, den Menschen nahe zu

<sup>35</sup> Vom Heiligen in der Kunst (Gütersloh 1957) 205 ff.



bleiben in ihrer Liturgie und dafür manches unverstandene Traditionsgut zu opfern. – Zum Mittlertum der Kirche gehört andererseits, daß sie die Welt auf Gott hin durchscheinend macht. Durch die Liebeshingabe Christi für die Welt ist die Trennung von heilig und profan für den gläubigen Christen aufgehoben, aber solange die Welt auf dieser Trennung besteht und die irdische Sinnerfüllung für das Ganze nimmt, muß die Kirche Zeichen setzen und Ausdrucksformen finden, die diese Selbstgenügsamkeit aufsprengen. Ihr Tun und Sprechen muß anders sein als die Sprache der Politik, Wirtschaft und Kultur. Die Anbetung Gottes im Namen der Menschheit ist ihre höchste Bestimmung, aber viel mehr als früher wird sie diese Pflicht, wenn es z. B. um aufwendige Kirchenbauten geht, mit der gleich hohen Pflicht zur Nächstenliebe, dem glaubwürdigsten Zeugnis für Gott, abstimmen müssen. Die beiden Hauptgebote, die in Wahrheit eines sind, werden heute immer wieder gegeneinander ausgespielt, die Nächstenliebe gegen das Amt, der Priesterdiener gegen den Kultpriester<sup>36</sup>. Aber die Kirche kann nur dann das Sakrament des Heiles der Welt sein, das sich in einer neuen Brüderlichkeit äußert, wenn sie noch tiefer aus dem Sakrament des Opfertodes Christi als dem *vinculum caritatis* lebt.

Wir schließen mit zwei Gedanken von *Mircea Eliade*<sup>37</sup>: „In welchem geschichtlichen Zusammenhang er auch steht, der *homo religiosus* glaubt immer an die Existenz einer absoluten Realität, an die Existenz des Heiligen, das diese unsere Welt transzendiert, sich aber in dieser Welt offenbart und sie dadurch heiligt und real macht. . . Der moderne Areligiöse erkennt keine Transzendenz an. Er verwirklicht sich selbst in menschlicher Freiheit. Der Mensch macht sich selbst, und er kann sich nur wirklich selbst machen in dem Maß, als er sich selbst und die Welt desakralisiert. Das Sakrale steht zwischen ihm und seiner Freiheit. Er kann nicht wirklich frei sein, ehe er den letzten Gott getötet hat.“

<sup>36</sup> Vgl. Zur Frage der Priesterausbildung in: *HerdKorr* (März 1967) 127.

<sup>37</sup> *Das Heilige und das Profane* (Hamburg 1957) 119 f.