

Andreas Telser

(Von) Heiligkeit – Abstand halten

Aspekte aus systematisch-theologischer Perspektive

- ◆ Die Begriffe heilig/Heiligkeit haben aufgrund ihrer Ambivalenz auch jenseits religionswissenschaftlicher und theologischer Reflexionen theoretische Rahmungen gefunden, die für säkulare Gesellschaften auf- bzw. erklärend wirken können. In (individuellen) Grenz-Erfahrungen mit dem Heiligen wird die Notwendigkeit einer ganz neuen Ausrichtung des Lebens thematisiert. Im Kontext von Judentum und Christentum liegen, so der Autor, zwei mögliche Lesarten des Heiligen vor: die eine betont mehr die aufgrund der Trennung (von heilig/profan) ermöglichte Begegnung, die andere (inkarnatorische) hebt die vermittelnde Qualität des Heiligen hervor. (Redaktion)

1 Heiligkeit im Kontext kulturtheoretischer Überlegungen

Schon die Rede von Heiligem führt aufs Glatteis, tut sie es nicht, so ist sie brandgefährlich.¹ Das Faszinosum des Heiligen liegt darin, dass es zu entfachen vermag, was der Alltag trotzt: „Ohne jeden Zweifel zieht das, was heilig ist, an und besitzt einen unvergleichlichen Wert, doch im selben Moment erscheint es plötzlich als eine schwindelerregende Gefahr für die klare und profane Welt, das von der Menschheit bevorzugte Gebiet.“² Dass George Bataille in Auseinandersetzung mit Hegel schon in den 1930er-Jahren gegen den „Ekel vor der Monotonie des Daseins und der bür-

gerlichen Welt“³ anschrieb, mag überraschen. Wie vermögen wir *Heutigen* der permanenten ‚Eingeklemmtheit‘ in eine verdeckte Nützlichkeitslogik, die Arbeit wie Konsum gleichermaßen durchzieht (und selbst die Schwelle zu institutionalisiertem ‚Heiligtum‘ bisweilen zu überwinden scheint), zu entkommen? Nicht nur, um *irgendwie* frei zu sein, sondern um in Kantischer Tradition etwas von des Menschen *Selbstzwecklichkeit* zu leben. In dem wir etwas heilig machen (*sacrificare*), wird es der Welt der Nützlichkeit entrissen und in *diesem Sinne* geopfert. Heiliges bleibt so mit der Ambivalenz des Opfers⁴ aufs Engste verbunden: „Das Heilige ist das verschwenderische Aufbrausen des

¹ „So ist das Heilige präzis der Flamme vergleichbar, die das Holz zerstört, indem sie es verzehrt.“ (George Bataille, Theorie der Religion, München 1997, 46).

² Ebd., 33.

³ Thomas Schmidt, Symbolische Praxis und normative Struktur. Die Krise der politischen Repräsentation in der Perspektive einer „Soziologie des Sakralen“, in: J-RaT 4 (2018), Issue 2, 172–189, hier: 183.

⁴ Vgl. Joachim Negel, Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs, Paderborn 2005.

Lebens, dem, um zu dauern, die Ordnung der Dinge Fesseln anlegt und das die Fesselung in Entfesselung, mit anderen Worten in Gewalt verwandelt.⁵ Den entsprechenden zähmenden Rahmen dafür bietet das (liturgische) Fest, bei dem es möglich ist, „sich einer ekstatischen Form zwischenmenschlicher Kommunikation hinzugeben, um freie menschliche Beziehungen zu etablieren.“⁶

Freilich, die Verhältnisbestimmung von Heiligem und Gewalt kann auch anders, und zwar als „Fundamentalanthropologie“⁷ gelesen werden: René Girard bestimmt menschliches Leben als grundsätzlich durch Rivalität geprägt, die aus mimetischem (nachahmendem) Begehen erwächst und die – im Kontext einer Gruppe bzw. Gesellschaft – nur insofern eine Pandemie von Gewalt verhindern kann, als unter den Rivalisierenden ein *gemeinsames Opfer*, ein Sündenbock, ausgemacht wird. Dieses Opfer ist dann *victima* und *sacrificium* zugleich, d. h., „die Personifizierung alles darauf gehäuften Bösen[] und

das ‚Geweihte‘, ‚Heilige‘, das durch seinen Tod den Frieden und die wenigstens zeitweilige Möglichkeit aller Kultur verbürgt“⁸.

Weder Bataille noch Girard ist es bei ihrer Thematisierung des Heiligen um Religion im Sinne eines Ausgriffs auf die Welt Übersteigendes getan. Ihre Theorien führen eindrücklich vor Augen, dass das Heilige „ein gefährlicher Begriff [bleibt], aber auch ein Begriff, der auf eine zentrale Wirklichkeitsdimension verweist, nämlich auf die letzte *Unverfügbarkeit* dessen, was [es heißt,] sein eigenes Leben zu gestalten [...]“⁹.

2 Heiligkeit außerhalb der Religion: Das Heilige als Grenze

Lamentos über den Bedeutungs- und Normativitätsschwund des Heiligen sind reichlich vernehmbar,¹⁰ in sie einzustimmen, erscheint allerdings müßig. Wenn Bestimmungen des Heiligen sich immer weniger mit Definitionen von Religion in Deckung

⁵ Georges Bataille, Theorie der Religion (s. Anm. 1), 46.

⁶ Thomas Schmidt, Symbolische Praxis und normative Struktur (s. Anm. 2), 185.

⁷ René Girard, Das Ende der Gewalt: Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009, 25 ff.

⁸ Joachim Negel, Ambivalentes Opfer (s. Anm. 3), 454 – mit Hinweis auf Rudolf Ottos Verwendung des Heiligen als „fascinosum“ und „tremendum“.

⁹ Reinhold Esterbauer, Erfahrung des Heiligen? Zu einem strittigen Begriff der Religionsphilosophie, in: Rudolf Langthaler / Michael Hofer (Hg.), Das Heilige – eine grundlegende Kategorie der Religionsphilosophie (Wiener Jahrbuch für Philosophie XLIX), Wien–Hamburg 2018, 11–30, hier: 30 (Hervorhebung A.T.).

¹⁰ Vgl. u. a. Hans Waldenfels, Was ist uns heute noch heilig? in: Thomas Schreijäck / Vladislav Serikov (Hg.), Das Heilige interkulturell. Perspektiven in religionswissenschaftlichen, theologischen und philosophischen Kontexten, Ostfildern 2017, 25–38. Im Resümee relativiert Waldenfels, dass es vielleicht doch noch etwas gibt (die Erinnerungen, die Fragen und das Staunen), das Heiliges inspirieren kann. Schärfer in seiner Kritik ist Adriaanse: „Muß man nicht zugeben, daß jeder heutzutage etwas anderes unter ‚heilig‘ versteht, und vor allem: muß man nicht zugeben, daß das sogenannte Heilige die Menschen immer mehr kalt lässt? ... welchem modernen Menschen ist überhaupt noch etwas heilig, derart, daß er ohne es einfach nicht leben kann?“ (Hendrik Johan Adriaanse, Die Sehnsucht nach den Gestalten des Heiligen im Denken, in: Klaus Kienzler u. a. (Hg.), Das Heilige im Denken. Ansätze und Konturen der Philosophie. Zu Ehren von Bernhard Casper [Religion – Geschichte – Gesellschaft 23], Münster 2005, 81).

bringen lassen, so muss dies in Zeiten, die als post-säkular *und* post-religiös bezeichnet werden (können), *noch* kein Nachteil sein. Denn nicht wenige der ‚Gebildeten‘ – einstmals bloße Verächter der Religion¹¹ – interessieren sich ernsthaft wieder dafür, welche Denkmöglichkeiten religiöse Systeme (samt ihren Theologien) eröffnen können,¹² ohne dabei selbst ‚religiös‘ (oder spirituell)¹³ sein zu müssen.

In unserer weltanschaulich unübersichtlichen Situation erscheint es in der Tat sinnvoll, die Erfahrung des Heiligen nicht auf die spezifischere *religiöse* Erfahrung zu reduzieren. Reinhold Esterbauer schlägt daher vor, in der Erfahrung des Heiligen die „Tiefenstruktur von Erfahrung“ überhaupt angelegt zu sehen.¹⁴ Damit ist gemeint, dass es noch vor einer Ausdifferenzierung in religiöse, ethische, ästhetische oder auch empirisch-wissenschaftliche Erfahrungen zwei Momente gibt, die in Erfahrungen ganz allgemein zutage treten, und die näherhin als *Unterbrechung* und *Aufgabe* bestimmt werden. So kommen im Leben Situationen *auf uns zu*, die durch Gewohnheit und Routine abgestützte Sicherheiten plötzlich *unterbrechen* und im Versuch, diese Situationen zu bewältigen, uns *Aufgaben* stellen, die uns an die Grenze dessen führen, worin wir Übung haben. Für Esterbauer liegt das Besondere

bei Erfahrungen des Heiligen im Ausmaß, in der Wucht, der Unterbrechung und Aufgabe: „... das eigene bisherige Leben [ist] im Ganzen neu aus[zu]richten. [...] Das Gewohnte scheint nicht mehr in Geltung zu sein, und die Selbstverständlichkeit des Bestehenden ist fraglich geworden.“¹⁵ Heiliges zu erfahren wird als Widerfahrt, als Herausgerissen-Werden aus dem, was sonst Sicherheit gibt, womöglich aber (auch) eingeengt *hat*. Mit dem Begriff des Heiligen ist eine Grenze markiert, die (in mehrfachem Sinne!) verläuft, weil sich das Markierte nicht definieren (festlegen) lässt: „Das Heilige bleibt also das Entzogene, das aber als Entzogenes *erfahren* wird. Man kann nicht genau festmachen, was sich in solchen Erfahrungen entzieht, aber die Unbestimmbarkeit wird als nicht ausschöpfbarer Anspruch dennoch erfahren.“¹⁶ Die Erfahrung des Heiligen bleibt ambivalent, und doch *eröffnend* für Noch-nicht-Dagewesenes. Esterbauer sieht darin den *Appell*, den Aufruf, der in der Erfahrung des Heiligen vernehmbar ist.

Doch ist die Ambivalenz des Heiligen je zu bändigen? Sie ist es nicht, will man die ihr inhärente Chance nicht ebenso tilgen. Dennoch sieht sich Esterbauer genötigt, zwei Kriterien anzugeben, mithilfe derer eine missbräuchliche Berufung auf Erfahrungen des Heiligen unterbun-

¹¹ Vgl. Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächttern, Stuttgart 2003 (Erstausgabe 1799!).

¹² Neben Jürgen Habermas, Giorgio Agamben u.a. verweise ich in diesem Zusammenhang auf den Dialog zwischen dem (katholischen) Religionsphilosophen Richard Kearney und dem (agnostischen?) Philosophen Simon Critchley: What's God? ‚A Shout in the Street‘. Dialogue with Simon Critchley, in: Richard Kearney / Jens Zimmermann (Hg.), Reimagining the Sacred. Richard Kearney Debates God, New York–Chichester 2016, 149–175.

¹³ Eine hilfreiche Verhältnisbestimmung von Spiritualität und Religion nimmt vor: Roger Haight, Spiritual and Religious. Explorations for Seekers, Maryknoll / NY 2016, 1–15.

¹⁴ Reinhold Esterbauer, Erfahrung des Heiligen? (s. Anm. 9), 26.

¹⁵ Ebd., 28.

¹⁶ Ebd. (Hervorhebung A.T.).

den werden soll. „Äußeres“ Kriterium sind die Menschenrechte.¹⁷ Das „innere“ Kriterium für den von der Erfahrung des Heiligen „Erfassten“ wie „Erschütterten“ besteht darin, dieser Erfahrung nicht Herr werden zu dürfen, d.h., das Heilige als bleibend Entzogenes zu achten.¹⁸

Erfahrungen des Heiligen können religiöse Erfahrungen sein, wenn Menschen der Deutungsrahmen von konkreten Religionen oder Konfessionen zugänglich und verständlich ist. Esterbauers Unterscheidung ermöglicht jedoch (ähnlich wie Christoph Theobalds Verbindung von Heiligkeit und Gastfreundschaft)¹⁹, dass Menschen miteinander über das ins Gespräch kommen können, was sie – ohne es je verfügbar zu haben – bewegt, erschüttert, verändert hat.

3 Heiligkeit im Kontext von Judentum und Christentum: zwei mögliche Lesarten

Religionsphänomenologisch sind im Kontext biblischer Religion unterschiedliche *Betonungen* möglich, d.h. prophetisch-ethisch-politische Lesarten finden ebenso wie mystisch-metaphysisch-spekulative Rückendeckung in der Vielfalt biblischer

Texte und Genres.²⁰ Je nach Lesart treten auch unterschiedliche Betonungen bei der Rede von Heiligkeit in den Vordergrund. In beiden Lesarten steht jedoch die Unverfügbarkeit des Heiligen außer Zweifel.

3.1 Vom Segen der Trennung als Ermöglichung von Begegnung

Wurde die quasi „vor-religiöse“ Erfahrung des Heiligen von Esterbauer als Grenzbegriff bestimmt, so spielt die Rede von der Grenze auch in der Gottesbegegnung am Sinai (Ex 19–40) eine zentrale Rolle.²¹ Dort steht die mit der Heiligung des Volkes (Ex 19,10) verbundene Trennung von dem, was bisher war (und dieser Heiligung entgegenstünde), im Zeichen von Begegnung, „denn nur Verschiedenes, von-einander Getrenntes kann sich begegnen. Die Gegenüberstellung von heilig und profan (...) dient der Wahrnehmung der Differenz, die für jede Begegnung notwendig ist.“²² Heiligkeit *macht* demnach einen Unterschied, der selbst wenn er *massiv* trennt (wie etwa in der Tempelarchitektur), gerade nicht auf Undurchdringlichkeit oder permanente Absonderung abstellt, sondern vermittels *Schwellen* Übergänge und Begegnung schafft: „Die Schwelle, die vom sakralen Raum bis zur menschlichen Be-

¹⁷ „Äußeres Kriterium“ meint hier nicht äußerlich (vgl. Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011), sondern ein Kriterium, das um die Problematik weiß, dass Heiliges ambivalent ist (vgl. Hans Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017).

¹⁸ Vgl. ebd., 30.

¹⁹ Vgl. Christoph Theobald, *Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg i.Br.–Basel–Wien 2018, 12.

²⁰ Vgl. David Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1991, 376–398.

²¹ Vgl. ausführlich dazu Christoph Dohmen, Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg i.Br.–Basel–Wien² 2012.

²² Erwin Dirscherl / Christoph Dohmen, *Heiligkeit – Einzigkeit – Alterität*, in: Bernhard Laux (Hg.), *Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas‘ neue Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch*, Freiburg i.Br.–Basel–Wien 2013, 71–90, hier: 78.

hausung eine rituelle Funktion besitzt, ist in ihrer seltsamen, fast magischen Ambivalenz gleichzeitig ein Symbol der Absonderung und ein Mittler des Übergangs.“²³

Folgt man dieser Trennungs-Spur bei der Rede von Heiligkeit in die Gegenwart, stößt man u. a. auf Emmanuel Lévinas. Für ihn stiftet das Heilige als Entzogenes, Getrenntes – auch wenn es aufs Erste paradox klingen mag – einen Raum der Nähe.²⁴ Trennung (Differenz) ermöglicht zuallererst Einzigkeit²⁵: damit meint Lévinas die imperativisch zu verstehende Unmöglichkeit, den Menschen in ein Allgemeines oder eine Gesamtheit (Totalität) einzurordnen oder darin ‚aufzuheben‘. Solche Einzigkeit ist wiederum der Garant für echte Pluralität. Es ist kaum überraschend, dass Lévinas dem häufig ontologisch verstandenen Sakralen (*le sacré*), einen *ethischen* Begriff des Heiligen (*le saint*) entgegenstellt. Denn wenn ein transzendent-entrücktes Sakrales schaudern und staunen (im Sinne Rudolf Ottos²⁶) macht, dann lässt „einen [das] die Not des anderen Menschen relativieren [...], indem man sie angesichts solchen Zaubers in ein größeres Ganzes einordnet“²⁷. Das Sakrale ist, so Lévinas, im

Monotheismus säkularisiert, indem unser Blick auf das Antlitz des Anderen gerichtet wird, dem wir ausgesetzt bleiben. Die ‚neue‘ (monotheistische) Transzendenz ist daher „die Weigerung, an einen Frieden im Anderen aufgrund irgendeiner Harmonie des Gesamten zu glauben; [es ist] die Gewißheit, daß nichts den Hunger des anderen Menschen zu betrügen vermag“²⁸. In die Unausweichlichkeit des Anderen ist die Spur des Heiligen gelegt.²⁹ Solche Trennung trennt nicht, sondern verbindet und schafft zugleich zwischen uns Raum, der ‚frei‘ (im Sinne von unverfügbar) bleibt:

„Zwischen den Menschen, zwischen uns, ist, so könnte man sagen, eine Grenze gegeben, die Nähe nicht verunmöglicht, sondern eröffnet. Eine offene Grenze, die nicht isoliert, sondern die trennt um der Nähe willen, die zwischen Einzigen geschieht; Differenz, die es nötig macht, auf das zu hören, was der Andere sagt, weil erst in der Offenbarung der Sprache sich zeigt, wer der Andere ist.“³⁰

Im Alten Testament, bei Lévinas wie auch in der christlichen Theologie³¹ kann mit Bezug auf Heiligkeit eine *heilsame* Trennung betont werden, die einen Frei-

²³ Verena Lenzen, Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem), München–Zürich 1995, 37f. (Hervorhebung A.T.), zit. n. Erwin Dirscherl / Christoph Dohmen, Heiligkeit – Einzigkeit – Alterität (s. Anm. 21), 79.

²⁴ Es geht hier also nicht um das Gegensatzpaar Ferne / Nähe, sondern um die Verhältnisbestimmung von Trennung bzw. Differenz und Nähe.

²⁵ Der Begriff Einzigkeit ist im Sinne Lévinas' passender, weil sich diese im Unterschied zur Einzigartigkeit „nicht noch einmal auf einen Allgemeinbegriff wie den der Art zurückbeziehen lässt“. (Erwin Dirscherl / Christoph Dohmen, Heiligkeit – Einzigkeit – Alterität [s. Anm. 21], 80.)

²⁶ Vgl. Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1987.

²⁷ Reinhold Esterbauer, Erfahrung des Heiligen? (s. Anm. 9), 22.

²⁸ Emmanuel Lévinas, Eine Religion für Erwachsene, in: ders., Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt a. M. 1992, 21–37, hier: 25.

²⁹ Reinhold Esterbauer, Erfahrung des Heiligen? (s. Anm. 9), 23: „Die Spur des Heiligen bedeutet [...] die Nähe Gottes im Antlitz meines Nächsten.“

³⁰ Erwin Dirscherl / Christoph Dohmen, Heiligkeit – Einzigkeit – Alterität (s. Anm. 21), 82.

³¹ Ohne explizite Bezugnahme auf das Alte Testament oder Lévinas meint Edward Schillebeeckx: „Difference is positive only within communion with the other: in respect of the other who is ot-

bzw. Zwischenraum schafft, in dem Begegnungen möglich sind, welche die Ein-

Weiterführende Literatur:

Aus religionsphilosophischer Perspektive:
Rudolf Langthaler / Michael Hofer (Hg.), Das Heilige – eine grundlegende Kategorie der Religionsphilosophie (Wiener Jahrbuch für Philosophie XLIX), Wien–Hamburg 2018. Das Jahrbuch bietet einen guten ersten Einblick in die Bedeutung(-verschiebung) der Kategorie des Heiligen in der gegenwärtigen Religionsphilosophie und regt dazu an, dies ins Theologische hineinzudenken³².

Zur Unterscheidung von sakral vs. heilig und profan und welchen Unterschied diese für die Begriffsverwendung im kirchlichen Kontext macht:

Christian Bauer, Heiligkeit des Profanen? Spuren der „école Chenu-Schillebeeckx“ (H. de Lubac) auf dem Zweiten Vatikanum, in: *Thomas Eggenberger* u. a. (Hg.), Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert. Impetus Towards Theologies in the 21st Century, Ostfildern 2012, 67–83.

Grundlegend zu Heiligkeit und Sünde (in) der Kirche:

Walter Kasper, Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien ³2011, 238–254.

zigkeit des Menschen würdigen. Die (ver-)antwortende Ausrichtung auf den Anderen, die letztlich *unendlich* ist, verunmöglicht die Reduktion unserer Wirklichkeit auf *totale Immanenz*.³³

3.2 Vom Segen der Vermittlung als angreifbare Sakramentalität

Mit dem christlichen Theologumenon der Inkarnation, der Fleischwerdung Gottes im Juden Jesus von Nazareth,³³ kann von einem *nahegekommenen* Gott gesprochen werden: die daraus folgende Problematik, wie ein immanent und geschichtlich erfahrbar gewordener Gott mit dessen bleibender Transzendenz zu vermitteln sei, hat die Theologie christologisch wie trinitäts-theologisch bearbeitet und muss dies bis heute in ständiger Auseinandersetzung mit gegenwärtigem Denken tun.

Im Unterschied zur Betonung der Trennung wird im Christentum (freilich mit konfessionsspezifischen Unterschieden) die Vermittlung und Vermittelbarkeit Gottes als „[e]igentlicher Träger der Heiligkeit“³⁴ hervorgehoben. Doch ist diese Trägerschaft keinesfalls exklusiv (wie dies auch in der Rede von der Heiligung des Volkes Israel als *Möglichkeitsbedingung* der Sinaitheophanie oben zur Sprache gekommen ist): „Das Sichtbare, das Greifbare, das Begrenzte, das Historische sind wirkliche oder mögliche Träger der göttlichen

her and yet not alien to us.“ (*Edward Schillebeeckx*, Church. The Human Story of God, New York 1993, 197).

³² Mit der Rede von der Einzigkeit des Menschen bleibt dieser einer Einordnung entzogen. Die Verantwortung für den so „verstandenen“ Menschen dehnt sich damit ins Unendliche und reißt eine „Transzendenz von innen“ (J. Habermas) auf, die sich einer einfachen Immanentisierung der Wirklichkeit verwehrt.

³³ Vgl. *Walter Homolka*, Jesus von Nazareth im Spiegel jüdischer Forschung (Jüdische Miniaturen 85), Berlin 2010.

³⁴ *Otto Hermann Pesch*, Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Bd. 2: Die Geschichte Gottes mit den Menschen, Ostfildern 2010, 114.

Gegenwart.“³⁵ *Sakramentalität* (die in konkreten Sakramenten eine verdichtete Form finden kann) kann damit als grundlegendes Vermittlungsprinzip verstanden werden: bereits im (theologisch-reflexiven) Gedanken von Schöpfung ist „die ‚Grammatik‘ der Beziehung Gottes zu den Menschen mitgegeben [...], eine Grammatik, die darauf beruht, daß Gott im Schöpfungsakt seine Transzendenz, ohne sie aufzugeben, in die Immanenz der Welt hinein öffnet.“³⁶ Sakramentalität ist seit dem II. Vatikanischen Konzil ausdrücklich, wenngleich mit semantischem Bedacht, der Kirche zugeschrieben, sei diese doch „in Christus gleichsam [veluti] das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ (*Lucen gentium* 1) Damit wird in *sakramentaler* Form auch vermittelt, was als ältestes Attribut von Kirche gilt, nämlich ‚ihre‘ Heiligkeit.³⁷ Diese ist in mehrfachem Sinne und nicht erst in unserer krisengeschüttelten Gegenwart *angreifbar*.³⁸ Ihre theolo-

gische Rechtfertigung kann nur zusammen mit der Rede von der Sünde (in) der Kirche verhandelt werden.³⁹

Als Kulturwesen *kann* der Menschen selbst jenen Dingen, die er werkzeuglich gebraucht, noch ein Mehr an Bedeutung zuschreiben⁴⁰ und in der Folge an und mit diesen Dingen aufmerken: die Dinge wiegen mehr, als wir meinen. Sie *liegen vor* (oft in unbearbeiteter Form) und *rufen* danach, mit ihnen etwas anzufangen, das kein Ende finden muss.⁴¹ Können wir damit Dinge wirklich ‚dingfest‘ machen? Wenn nicht, oder wenn wir zögern (müssen), dann könnten auch sie, in Analogie zum unverfügbar Anderen (Lévinas), einen Zwischenraum lassen für Heiliges. Sakramentales Denken sollte dementsprechend nicht ‚oberflächlich‘ bleiben, darf also das *in Anspruch genommene Ding (res)* nicht für seine Zeichenhaftigkeit instrumentalisieren. Sollte es – schöpfungstheologisch gedacht – nicht auch in seiner Eigenständigkeit gewürdigt werden (können) und darin *Zeichen* sein?

³⁵ Richard P. McBrien, Was Katholiken glauben. Eine Bestandsaufnahme. Bd. 2: Die Kirche; Christliche Existenz, Graz–Wien–Köln 1982, 505.

³⁶ Knut Wenzel, Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2003, 17.

³⁷ Vgl. Yves Congar, Die Heilige Kirche, in: Johannes Feiner / Magnus Löhrer (Hg.), Mysterium Salutis. Bd. IV/1, Einsiedeln–Zürich–Köln 1972, 458–477.

³⁸ Welche *indirekte* Rolle eine problematische Sakralisierung des Priesters im Kontext des sexuellen Missbrauchs gespielt haben könnte, erläutert kenntnisreich und sensibel: Georg Essen, Das kirchliche Amt zwischen Sakralisierung und Auratisierung. Dogmatische Überlegungen zu unheilvollen Verquickungen, in: Magnus Striet / Rita Werden (Hg.), Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester (Katholizismus im Umbruch 9), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2019, 78–105.

³⁹ Vgl. Julia Enxing, Schuld und Sünde (in) der Kirche. Eine systematisch-theologische Untersuchung, Ostfildern 2018.

⁴⁰ Vgl. Aida Bosch, Objekte zwischen Kunst und Ritual, in Antje Mickan / Thomas Klie / Peter A. Berger (Hg.), Kunsträume. Sprechende Formen und religionshybride Praxis, Bielefeld 2019, 69–94.

⁴¹ Man denke hier etwa an Möglichkeiten, ‚Abfälligen‘ einen anderen Wert zu geben, ob im Sinne maschinellen Recyclings oder künstlerischer Arbeit.

4 Abstand halten – heilig sein!

Heiligkeit, wenn sie denn ‚ankommen‘ will und für Menschen (und den durch sie gefährdeten Lebensraum) einen Unterschied machen soll, wird bei aller (reflektierten) Vermittlungsnotwendigkeit entzogen bleiben. Abstand zu *halten*, um Zwischen-Raum zu schaffen, der nicht festlegt, was in ihm möglich sein wird, kann so als Aufruf zur Heiligkeit verstanden werden: „Seid heilig, denn ich euer Gott bin heilig!“ (Lev 19,2)⁴²

Der Autor: Dr. theol., M. Div.; seit 2016 Ass.-Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der KU Linz; Konturen Öffentlicher Theologie im Werk David Tracys, in: Ethik und Gesellschaft 1/2019; Post-Orientalismus – theologische Impressionen, in: Kunst und Kirche 3/2019 (im Erscheinen); Habermas und die Öffentliche Theologie, in: Franz Gruber / Klaus Viertbauer (Hg.), Habermas und die Religion, Darmstadt² 2019, 200–214; jüngst: Zu(m) Gast in der Langen Nacht der Kirchen. Systematisch-theologische Reflexionen eines Experiments, in: ThPQ 167 (2019), 294–300.

⁴² Für die neutestamentliche Fortschreibung des Heiligkeitsgesetzes vgl. den Beitrag von Hanna Stettler in diesem Heft.