

Jörg Splett

Sakral – Profan –

Das Heilige

Philosophische Bemerkungen

Christliche Entsakralisierung

Im Bulletin von Concilium II, 9 hat Pater C. J. Geffré sich mit dem Problem beschäftigt: «Steht der Prozeß der Entsakralisierung der modernen Welt im Dienste des wahren Sakralcharakters des Glaubens, das heißt der Heiligkeit? – oder müssen wir gegen den Strom dieser Entsakralisierungsbe-
wegung schwimmen und neue sakrale Zonen schaffen, damit darin der Glaube des modernen Menschen Wurzel fassen kann?»¹ Den beiden entgegengesetzten Werken von M.-D. Chenu und J. Daniélou, an die er vor allem anknüpft, könnte man eine stattliche Reihe von Veröffentlichungen anschließen. Doch wollen wir uns der Einfachheit halber vor allem auf C. Geffrés Darlegungen beziehen.

Über die Tatsache der Entsakralisierung also scheint man sich weithin einig zu sein. Nur nicht über deren Deutung. Wenn aber diese Uneinigkeit die Zweideutigkeit des Wortes «Sakral» anzeigt (Geffré), sollte sie vielleicht auch Konsequenzen für die *Tatsache* der Entsakralisierung haben?

Gegen die prominente These, die Entsakralisierung sei Zeichen und Werk des zu sich selber findenden christlichen Glaubens (Gogarten, Metz, Chenu u. a.) hat kürzlich U. Mann sieben Einwände vorgelegt,² die hier (in eigener Formulierung) referiert seien:

1. Entspringt die Entsakralisierung nicht eher der neuzeitlichen Naturwissenschaft als dem Evangelium? Und zwar eben dadurch, daß die Kirche auf deren Herausforderung hin die Trennung zwischen naturwissenschaftlicher Forschung und religiös-moralisch-metaphysischen Fragen einführte, also gegenüber einem unantastbaren Weisheits- oder Heilswissens-Bestand die Forschung «profanierte» (mit der Folge, daß heute nachträglich Sinn- und Verantwortungsnormen für sie gesucht werden müssen)? – 2. Hätte die Botschaft des Evangeliums nicht recht lange gebraucht, ehe sie – obendrein durch eine kirchliche Fehlhaltung

hindurch – sich Bahn brach? – 3. und 4. War die Antike wirklich derart «sakral», kannte sie keine grundsätzlichen Distanzierungen von allen religiösen Bindungen (das dunkle Thema der Gnosis!), hat sie andererseits nicht bewußte Weltgestaltung betrieben (man vergleiche z. B. antike Stadtpläne und Straßenkarten mit solchen aus dem Mittelalter)? – 5. Bezieht der Aufbruch in Renaissance und Humanismus sich nicht bewußt – gerade gegen das Christentum – auf die Antike? – 6. Inwieweit beruht der Erfolg des jungen Christentums darauf, daß es dem religiösen Suchen in der sich entsakralisierenden Spätantike entgegenkam? Seine Kraft band dann die «Welt-Interessen» an das Sakrale, bis mit ihrem Nachlassen diese sich wieder befreiten. – 7. Gehören Entsakralisierungsepochen nicht periodisch in die ganze Religionsgeschichte? (z. B. die erste Zwischenzeit im alten Ägypten, der «homerische Rationalismus», die griechische Philosophie, die altindische Karmalehre. Vor allem wäre wohl an die Medizinen in allen Kulturkreisen zu denken; eine Rationalität, die von der unseren abweicht, darf nicht vorschnell als magisch-sakral gedeutet werden).

Das führt zu dem achten Punkt, der Vermutung, Religion sei höchstens – zeitweise – verdrängbar; Sakralität lasse sich nur «verschieben», etwa von äußeren Symbolen in den Bereich des Unbewußten. (Auch das erkläre vielleicht die heutige Zunahme an Neurosen und Psychosen.) Diese Vermutung trifft sich mit den Hinweisen Geffrés auf kompensatorische Phänomene der Resakralisierung.

Die Einwände sollen hier nicht erörtert werden. Bewußt hat U. Mann sie nicht als (negierende) Gegenthesen, sondern als (einschränkende) Gegenfragen gestellt. Zunächst sei vielmehr noch ein Gedanke notiert, der sich gewissermaßen aus der Gegen-Richtung mit ihnen trifft: Zugestanden, die Desakralisierung entspringe der jüdisch-christlichen Offenbarung Gottes als Schöpfers und des Menschen Jesus als seines Sohnes, war dann dieser Prozeß die einzige (legitime) Konsequenz solcher Botschaft?

Jede antike Numinosität verblaßt doch vor der Göttlichkeit einer Welt, die gänzlich aus Gottes Hand kommt und gänzlich in seiner Hand steht. Eben insofern es in ihr keine Tabus, nichts Vorbehaltenes gibt, weil sie dem Menschen ganz übergeben ist, ist und wird sie ihm (und er selbst sich) *gegeben*. Gabe will und soll gewiß entgegengenommen werden, aber als Gabe, d. h. nicht einfach «übernommen», sondern in Dank und Be-

sinnung angenommen: mit Blick auf den Geber und im Vertrauen auf ihn. Wenn solche Botschaft befreit, dann nicht eigentlich zur Arbeit, sondern zum Lob. Sie gibt Zeit und Raum zur Kontemplation und zur Rührung; Wissenschaft («savoir pour prévoir pour pouvoir») braucht es nicht – Israel hat, im Unterschied zu den polytheistischen Großreichen und Griechenland, so auch keine entwickelt.

Auch dieser Gedanke sei nur als Frage gestellt, nicht als These. Er konzipiert also eine Welt mit Sieben-Sonntage-Woche (der Sabbat ist ja für den Menschen da, daß er bei sich sei, indem er in Kult und Spiel bei seinem Gott und für ihn ist), während sich Proklamationen der anderen Theorie mitunter so lesen, als handle es sich beim Sonntag (als Dies *Dominica*) um einen «magischen Rest» heidnischer Religiosität. Für beide aber scheint die Unterscheidung von Sonn- und Werktag ein Übel, ob als Anzeige leider wachsender Entsakralisierung oder als Zeichen noch unerlöster Sakralität.³

Sakral-Profan

Man sieht, das Verhältnis von Sakral und Profan bedarf genauerer Bestimmung. Für den Liturgen mag eine Definition des Sakralen am brauchbarsten sein, die es durch seine innere (funktionale wie wesenhafte) Kultbezogenheit bestimmt.⁴ Philosophisch stellt sich gerade die darin vorausgesetzte Scheidung als Problem. Andererseits scheint die Rede von einem Ur-Sakralen, das «kraft des Mysteriums der Schöpfung» «mit der Wahrheit der Welt in ihrem <In-Sich> zusammenfällt» (*Geffré*), eine echte Scheidung auszuschließen.

C. Geffré zieht das in der Tat sehr klärende Büchlein von *J. Grand' Maison*: *Le monde et le sacré* heran. Danach ist das Sakrale «kein <In-sich> wie das Profane (besser: das Irdische), sondern eine objektive, jedem Sein und jeder Wirklichkeit gegenwärtige, ko-extensive Relation». Wieso aber fährt Grand' Maison dann fort: «Es muß so beschaffen sein, daß es sich vom Profanen unterscheidet, es aber zugleich zur Konsekration ruft?» Man sollte diese transzendente Relationalität alles Geschaffenen wohl doch nicht das Sakrale, auch nicht Ursakrale nennen. Sie ist vielmehr dessen Möglichkeitsbedingung. Sie ist auch nicht das Heilige, sondern dessen ontologische Erscheinung (*J. G. Fichte*), seine Explikation (Nikolaus von Cusa), man könnte sagen: seine Weltlichkeit.⁶ Von Welt und Wirklichkeit her gesprochen, ist sie deren *Heiligkeit*, im Sinn des Imperativs: «Das Recht oder die Würde der Per-

son sollen uns heilig sein.» Dieser Heiligkeit des Geschöpflichen entspricht also *Achtung* (im Kantischen Ernst des Begriffs).

Für eine angemessene Bestimmung des Sakralen aber muß in diese *Wesens*bezüglichkeit die Dimension von Zeit und Geschichte eingebracht werden. Es geht darum, daß die «Heiligkeit» jeweils geschichtlich als diese «thematisch» wird, und zwar nicht als Thema der (philosophischen oder theologischen) Reflexion (auf das Wesen dessen, was ist), sondern als Widerfahrnis, konkreter Erfahrung belegend. Darauf wird dann auch systematisierend reflektiert, vor allem aber bezieht der Mensch sich kündend und handelnd darauf: in Mythos und Kult.

Ort und Zeit sowie der «Anhalt» solchen Geschehens (ein Baum oder Strauch, ein Berg, ein Stein . . .) werden dadurch «etwas Besonderes», ausgesondert in jenem weder ethischen noch ästhetischen, eben eigenqualitativen Sinn, den das Wort «sakral» meint. So bezieht ursprünglicher, als das Sakrale sich auf den Kult bezieht, der Kult sich auf Sakrales. Erst von diesem aus konstituiert er sich selbst, seine Räume und Zeiten, seine Handlungen und Handelnden, seine Texte und Geräte als Sakralität. (Gewissermaßen als sekundäre Sakralität, was nicht ausschließt, daß innerhalb dessen immer wieder auch «primäre» Epiphanie sich ereignet.)

Und solcher (primären wie sekundären) Sakralität gegenüber, nur und erst von ihr aus, gibt es, eben durch das Sakral-Ereignis, das Profane. Nicht nur «sakral», auch «profan» zeigt sich also als Relationsbegriff. Das Profane in und für sich ist nicht profan, sondern schlicht das, was es jeweils als «irdische Wirklichkeit» ist, und darf und soll es sein. (Darum hieße in gewissem Sinn die Entsakralisierung ebenso gut oder besser Entprofanierung, positiv – wie mehrere Autoren das, unter Abweis jeden pejorativen Beiklangs, auch tun: Säkularisierung, «Verweltlichung».)

Relation sagt Unterscheidung, aber als Bezug. Sehen wir erst das Verhältnis des Sakralen (als des Bestimmenden) zum Profanen. 1. Es macht dieses, einfach durch sich selbst, zum Nicht-Sakralen; ohne Abwertung, aber unmißverständlich. 2. Das Sakrale bezieht zugleich sich auf das Profane (und dieses auf sich), besagt es doch «Thematisierung» jener Heiligkeit, die allem eignet. 3. Es bezieht (sich auf) das Profane jedoch nicht vereinnahmend, sondern – sich ausgrenzend – in «Stellvertretung».

Natürlich bezieht nicht es, das Sakrale sich derart, sondern das darin sich Zeigende sowie der es

Erfahrende beziehen das Sakrale: *Freiheit* bezieht. Darum zeigen sich die Verfehlungen menschlicher Freiheit auch in den konkreten Formen des Bezugs. Diese Fehlformen verzerren Bild und Deutung des Sakralen, damit auch des Profanen und provozieren entsprechende Reaktionen. Es gibt z. B. eine Vereinnahmung des Weltlichen durch Sekundär- und Tertiärsakralität (d. h. durch die nachträgliche Theoretisierung des Sekundärsakralen), wogegen «Säkularisierung» um der Welt wie des Sakralen selber willen im Recht ist. Doch auch (und gerade) der unverfälschte Anspruch des Sakralen provoziert (die Schrift sagt: «versucht») dazu, sich ihm gegenüber derart zu behaupten, daß wir *Grand' Maisons* Wort vom «In-Sich» des Profanen aufnehmen können. In solcher «incurvatio super seipsum» ist dann das gegeben, was vom Glauben aus «Profanität» heißen könnte, was johanneisch «Welt» und von Gogarten Säkularismus genannt worden ist.

Von den (im einzelnen aufzuschlüsselnden) Fehlformen her wären also verschiedene Bedeutungen von Sakral und Profan herauszuarbeiten. Ein Teil der Kontroverse um unsere Problematik ließe sich dann durch Präzisierungen klären. Dabei würde – über die Christlichkeit heutiger Säkularisierung hinaus – deren Tatsache selbst (also ihr Ausmaß) fragwürdig. D. h. es würde fraglich, 1. inwieweit Entkirchlichung Entsakralisierung bedeuten müsse, 2. inwieweit beides (nicht das Schwinden bestimmter Sakralformen) unsere Zeit besonders kennzeichne.⁷

Durch die Beseitigung von Mißverständnissen (soweit das möglich ist) zeigen sich freilich umso schärfer die Gegensätze im Verständnis des eindeutig selben: einzelner Sachverhalte, größerer Entwicklungen, des Sakralen, des Christlichen, des Heiligen, ja des Sinns von Sein und Sinn überhaupt. Hier zeigen sich letztlich verschiedene Weltentwürfe, die nicht bloß auf Grundentscheidungen von Einzelnen (oder Gruppen) zurückgehen, sondern auf den je an sie ergangenen *Ruf*. Nicht bloß der Erfahrende bezieht und deutet ja das Sakrale, sondern er wird seinerseits einbezogen, angegangen von dem, was darin sich zeigt. Sakral ist das Sakrale weder von sich noch gar vom Profanen her, sondern durch das Heilige, das hier erscheint.

Das Heilige

Wir haben die Heiligkeit des Weltlichen die Weltlichkeit des Heiligen genannt, seine Erscheinung (als «Terminus» seines Erscheinens – wie Schöp-

fung als creatura «terminus» der Schöpfung als creatio ist). Wir haben das Sakrale als die «Thematisierung» (die Erscheinung) dieser Erscheinung bestimmt. Von beidem aus ist nun die Frage nach dem Erscheinenden zu stellen.

Gegenüber der Rede vom Heiligen hat *K. Löwith* bemerkt, was daran so fasziniere, sei «das religiöse Motiv, das sich zwar vom christlichen Glauben abgelöst hat, aber gerade in seiner dogmatisch ungebundenen Unbestimmtheit umso mehr diejenigen anspricht, die nicht mehr gläubige Christen sind, aber doch religiös sein möchten».⁸ Ist die Rede vom Heiligen also ein Reden von Gott, dem der Mut zu sich selbst fehlt? Sicher gibt es auch das. Aber ernstlich ist ein anderes gemeint. Es geht nicht um vage Religiosität, sondern um die Benennung jener eigentümlichen Qualität von Unbedingtheit, die rein ethisch noch nicht erfaßt ist.

Reine Ethik sei dem Christlichen näher als heidnische Sakralität, meint *C. Geffré* gegenüber *Dumoulin*. Ohne das zu diskutieren (nur sollte man wohl die heidnische Sakralität nicht so schnell als «magisch» bezeichnen), sei an *P. Tillich* erinnert, der unter Hinweis auf die katholische Praxis betont hat, daß persönliche Heiligkeit nicht religiöse oder moralische Vollkommenheit, sondern Transparenz für den Seinsgrund bedeutet. Er hat die doppelte Gefahr aufgezeigt, daß beim Verständnis des Heiligen einerseits eine Numinisierung, gar Dämonisierung, seine Göttlichkeit durch Unreinheit verdecken würde, andererseits aber seine Identifizierung mit dem Reinen es zur profanen Moralitätsnorm ohne die Tiefe des Mysteriums herabsetzte.⁹

Es kann – um die Eingangsfrage aufzunehmen – sich gewiß nicht darum handeln, «neue sakrale Zonen zu schaffen (als könnte man so etwas «machen»), damit der Glaube des modernen Menschen Wurzel fassen kann». Die Offenbarung des souveränen persönlichen Gottes bedarf keines spezifisch religiösen Apriori, und der Glaube ist nicht dessen Aktivierung, sondern das «Angewommensein» der Offenbarung. Aber man kann sich fragen, ob solches Sichzeigen und dessen Annahme nicht notwendig Sakralität konstituiert. Man muß sich nur nicht auf bestimmte Formen des Sakralen fixieren (so wenig man nur bestimmte Stilformen als Kunst akzeptieren darf – um neue Formen dann als Anti- oder Unkunst ansprechen zu müssen). So sehr darum das Ziel dieser Geschichte das ewige Fest in der Stadt ohne Tempel ist, so sehr den Anfang dieses Endes der Riß durch den trennenden Tempel-Vorhang bezeichnet, so

ist doch die noch bestehende Unterscheidung der Dimensionen *an sich* nicht negativ zu sehen; denn einzig so vollzieht sich Geschichte auf dieses ihr Ende hin. Verschiedene Freiheitsbezüge (zu Welt, Du, Gott) lassen sich nicht zugleich thematisieren. Ihre schließliche Integration ist erst zu leisten. (Zudem bestimmen nicht einfach wir, sondern das Heilige selbst die «Stunde» von Epiphanie und Fest.) Die Unterscheidung von Alltag und Fest kennt das Miteinander von Freiheiten auch sonst, im gesellschaftlichen wie im «privaten» Bereich, und sie darf auch hier nicht – mit Buber – in «schwermütiger» Alternativik auf den Gegensatz von Du- und Es-Welt gebracht werden.¹⁰ – Allerdings ist die *konkrete* Gestalt dieser Scheidung stets von unserer Unheils- und Entfremdungssituation gezeichnet.

Auf vielfache Weise kann sich das alltäglich greifbare Seiende verwandeln und plötzlich durchscheinend werden; durchscheinend im doppelten Wortsinn: Die gewohnten Anhalte versagen, der Boden des Üblichen verliert seine Tragkraft – doch durch die «Haut» der Dinge schimmert zugleich eine neue tragende Ordnung. Vielleicht zeugen heute Dichter und Künstler unbefangener (wenngleich oft äußerst ungewohnt) davon als die Theologen.

Die Weisen dieser Erfahrung lassen sich jetzt nicht erörtern; jedenfalls wären sie, auch philosophisch, nicht genügend reflektiert, wollte man ihre Qualität der Frömmigkeit und dem Kult überlassen und selber sie nur zum beliebigen Ansatz rationalen Folgerns wählen. Bloße Phänomenologie genügt nicht dem Rang und der Wirklichkeit des Begegnenden (zumal sie so schließlich zur Religionspsychologie würde), der noumenale Gehalt des Erscheinenden stellt sich dem *Denken* zur Aufgabe. Doch als Gehalt. Das Denken muß also im Gang seines durchvollziehenden Aufweises dem Heiligen als Heiligen entsprechen. Ihm als Denken (nicht nur oder erst als Anbetung oder religiöser Meditation), als Denken des Heiligen (nicht bloß als Bedenken von religiösen Beziehungen zu ihm) muß das Heilige selbst heilig sein.¹¹

Die eigene Qualität dieses Begegnenden läßt sich natürlich so wenig beschreiben wie Qualität überhaupt. Schon *Rudolf Otto* blieb nur der Aus-

weg in fremdsprachliche Termini oder in die oft monierten «numinosen Gänsefüßchen», um den Leser auf Selbsterfahrenes zu verweisen. – In einem ersten Schritt wäre indes (mit *Scheler*) auf die Erfahrung des Heils zu verweisen; d. h. darauf, daß in diesem Widerfahrnis das Denken, der Denkende mit sich und der Welt, dem Seienden im Ganzen übereinkommt, indem er sich auf das Ereignis einläßt; und dies trotz, ja gerade *in* der Erfahrung äußerster Distanzierung und «Vernichtung» durch das Heilige (im AT drückt das die Spannung von Texten aus wie: «Kein Mensch kann mich schauen und dabei am Leben bleiben» – Ex 33, 20 – und: «Zeige uns dein Angesicht und wir sind heil» – Ps 80 [79], 4.20).

Das Heilige ist gründend-abgründiger Sinn. Aber damit ist es noch nicht als *Heiliges* benannt. So kommt es erst in den Blick, wenn das Denken sich und sein Heil in die unbedingte Souveränität des sich Offenbarenden hinein vergißt. So viele Einwände sich heute gegen ein Sprechen vom Heiligen erheben lassen, ich wüßte kein anderes Wort, um diese absolute (d. h. unbezügliche) Hoheit und Herrlichkeit («kabod», «doxa») zu benennen, die immer wieder zur Bild-Rede vom Licht genötigt hat.

Das Heilige ist es selbst, aus sich und durch sich selbst, und nicht aus Macht, sondern aus «Recht». Man fordert darum, statt «das Heilige» dürfe man nur «der Heilige» sagen. Gewiß kann solch lautere Sinn-Hoheit nicht weniger als personal sein, andererseits gilt auch der Begriff des Personalen von ihm nur analog, d. h. mit «unendlicher Unähnlichkeit bei noch so großer Ähnlichkeit». Diesen Unterschied will die sächliche Rede wahren. Man hat ja auch zu vermeiden, es nur zu einer «Eigenschaft» – zu einer unter anderen – des Höchsten zu erklären (etwa als sittliche Vollkommenheit). Die Rede vom Heiligen meint Gott selbst (in seinem, «Für-uns») als (*das*) Geheimnis.

Das wäre nun, eben wegen der Unangemessenheit alles Redens davon, ausführlich zu erörtern. Hier soll nur ein Schlußhinweis auf das Gemeinte deuten: Solche Rede will im Denken das leisten, was die kirchliche Liturgie in jenem unergründlichen Vers des Gloria ausspricht: «Wir danken Dir (nicht: weil Du unser Heil bist, sondern) wegen Deiner Herrlichkeit.»

gerade durch den Aufweis der christlichen Herkunft von «Weltlichkeit» und «weltlicher Erde» überwinden (Philosophie der Weltgeschichte [ed. Lasson] [Hamburg 1968] 876, 747). Vgl. W. Kern, Atheismus – Christentum – emanzipierte Gesellschaft: Zeitschr. f. kath. Theologie 91 (1969) 289–321.

⁴ Vgl. C. v. Korvin-Krasinski, Untergang des Sakralen?: Liturgie

¹ C. J. Geffré, Entsakralisierung und Heiligung: Concilium 2 (1966) 708–718.

² U. Mann, Das Christentum als absolute Religion (Darmstadt (1970) 74–77.

³ Siehe z. B. G. W. F. Hegel, Begriff der Religion (ed. Lasson) (Hamburg 1966) 11. Seine Religionsphilosophie will diese Kluft

und Mönchtum, Heft 41 (Maria Laach 1967) 11-32. J. Pieper, Sakralität und «Entsakralisierung»: Hochland 61 (1969) 481-496, zitiert (487) Thomas v. A., STh II-II, 99,1: Sacrum dicitur aliquid ex eo, quod ad divinum cultum ordinatur.

⁵ J. Grand'Maison, Le monde et le sacré, I. Le sacré (Paris 1966) 26.

⁶ Siehe J. Splett, Sakrament der Wirklichkeit. Vorüberlegungen zu einem weltlichen Begriff des Heiligen (Würzburg 1968). Vgl. ders. Symbol: Sacramentum Mundi.

⁷ Siehe J. Matthes, Religion und Gesellschaft sowie Kirche und Gesellschaft, Einführung in die Religionssoziologie I, II = rowohlts deutsche enzyklopädie 279/280 u. 312/313 (Reinbek 1967 u. 1969).

⁸ K. Löwith, Heidegger – Denker in dürftiger Zeit (Göttingen 1965) III.

⁹ P. Tillich, Systematische Theologie I (Stuttgart 1956) (Systematic Theology, Volume I [Chicago, Illinois 1951] 146f u. 253).

¹⁰ Vgl. J. Splett, Der Mensch in seiner Freiheit (Mainz 1967) bes. 107ff; B. Casper, Das dialogische Denken (Freiburg 1967) 279ff, 342ff.

¹¹ Vgl. B. Welte, Auf der Spur des Ewigen (Freiburg 1965) bes. 315-336 (Der Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion); B. Casper/K. Hemmerle/P. Hünemann, Besinnung auf das Heilige (Freiburg 1966).

JÖRG SPLETT

geboren am 29. August 1936 in Magdeburg, Katholik. Er ist Doktor der Philosophie, wissenschaftlicher Assistent und Lehrbeauftragter an der Universität München. Er veröffentlichte u. a.: Sakrament der Wirklichkeit (Würzburg 1968).

Juan Llopis

Die Liturgie feiert die Präsenz Gottes in der Welt und seine Einladung an den Menschen

Abwesenheit und Unentbehrlichkeit Gottes in der Welt von heute

Daß Gott in der Welt von heute abwesend ist, wird allgemach zu einem Gemeinplatz. Die Flut theologischer Schriften über den «Tod Gottes» zeigt dies zur Genüge. Neueren Meinungsforschungen in verschiedenen Ländern zufolge besteht zwar das gegenteilige Phänomen: Männer und Frauen von heute verspüren wiederum das Verlangen nach Religion und in vielen Köpfen kommt es zu einer «Auferstehung Gottes».¹

Das Kulturphänomen des «Todes Gottes» ist zutiefst mehrdeutig, nicht weniger aber auch in christlicher Perspektive das seiner «Auferstehung», muß man doch sehr daran zweifeln, daß der Gott, der da aufersteht, der «Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs» ist, «der Vater unseres Herrn Jesus Christus». Bestenfalls handelt es sich um den Gott des Deismus, und sehr häufig scheinen die Menschen von heute ein Heimweh zu verspüren nach einem mythischen, magischen Gott, der ihnen die Sicherheit verschaffen soll, die sie trotz aller Fortschritte in der technischen Zivilisation nicht finden.

Angesichts dieser gegensätzlichen Phänomene der Abwesenheit Gottes und des religiösen Bedürfnisses, des Vorrückens des Atheismus und der Zurückgewinnung des Deismus obliegt den Christen die nicht abzuschüttelnde Pflicht, für den lebendigen Gott Zeugnis zu geben, «denn es ist Aufgabe der Kirche, Gott den Vater und seinen menschengewordenen Sohn präsent und sozusagen sichtbar zu machen, indem sie sich selbst unter der Führung des Heiligen Geistes unaufhörlich erneuert und läutert».² Es ist nicht die spezifische Sendung der Kirche, Vernunftbeweise für das Dasein Gottes auszuarbeiten und sie den Menschen von heute vorzulegen, um sie von der Existenz Gottes zu überzeugen. Wenn auch der Christ «stets bereit sein soll, einem jeden Rechenschaft zu geben, der ihn nach dem Grund seiner Hoffnung fragt» (vgl. 1 Petr 3, 15), und wenn auch viele Schwierigkeiten, die den Zugang zum Glauben versperren, intellektueller Natur sind, so ist doch vor allem das Zeugnis eines lebendigen, reifen Glaubens der geeignetste Weg, um den Sinn für die Gegenwart Gottes in der Welt zu wecken. Kurz und bündig ausgedrückt: «Angesichts des Atheismus bleibt der Kirche und dem Gläubigen keine andere Wahl, als ihn durch Glauben, dienende Liebe und Hineinwirken in die Geschichte herauszufordern».³

Die Liturgie als Feier der einladenden Präsenz Gottes

Einer der wichtigsten Aspekte dieses christlichen Lebens, das für die Präsenz Gottes in der Welt zeugen soll, ist das liturgische Tun, «worin die Kirche auf eine vorzügliche Weise sichtbar wird».⁴ Zwar muß der Christ unter allen Umständen seines Daseins als das lebendige Zeichen der Gegenwart