

Die Kirche als heiliger Raum

Von W. E. Gößmann, Tokyo

1. Der Begriff der Umwandlung

Als einer der wichtigsten Begriffe in der gegenwärtigen heilsgeschichtlich orientierten Theologie erweist sich der Begriff der Umwandlung. Von ihm muß ausgegangen werden, wenn die Kirche Christi in ihrer pneumatischen Wirklichkeit als heiliger Raum erkannt werden soll. Er entspricht dem, was die früheren Kirchenväter unter *μεταβολή* verstehen. Um den Sinngehalt dieses Begriffs in der heutigen Gedankenwelt erfassen zu können, ist er zunächst gegenüber einem modernen Begriff abzugrenzen, dem der Metamorphose, wie er durch das Denken und Dichten Goethes weithin von Einfluß geworden ist.¹⁾ Die Metamorphose bleibt, insgesamt gesehen, im Bereich des Naturhaften stehen und besagt die organische Umwandlung zu etwas Höherem, in das die vorausliegende Stufe einverwandelt wird. Diese Art der Umwandlung folgt einem inneren Telos, das mehr oder weniger in sich selbst gegründet ist. Die *μεταβολή* im theologischen Sinne dagegen geht über die Metamorphose hinaus, indem sie am Schöpfungsmäßigen der Welt eine neue Dimension hervorbringt. Zu einfach und in gewisser Hinsicht auch falsch wäre es, wenn man Metamorphose und *μεταβολή* auf die theologischen Begriffe Natur - Übernatur festlegen wollte. Was bei der Metamorphose im Sinne Goethes fehlt, ist für die *μεταβολή* bestimmend: Das Eingreifen des personalen Gottes und die personale Antwort im menschlichen Bereich, woraus eine fortwährende, den Menschen umwandelnde Kraft entsteht. Die *μεταβολή* kann man also als die innermenschliche Wirkung der Offenbarung Gottes bezeichnen. Deshalb entzieht sie sich auch nicht dem Erfahrungsbereich, sondern ist noch stärker erfahrbar als eine im rein Menschlichen verbleibende Metamorphose. So findet man z. B. im Werk Annettes von Droste-Hülshoff keine Metamorphosen dargestellt, sondern die *μεταβολή* im ausgeprägten christlichen Sinne.²⁾ Ähnlich wie das Wesen der Person im Erfahrungsbereich des Menschen liegt, aber seinen eigentlichen Ursprung in der Offenbarung Gottes hat, so liegt auch die *μεταβολή*, die aufs engste mit dem Personalen verknüpft ist, nicht außerhalb der Erfahrung, sondern ist die Mitte christlicher Erfahrung überhaupt.

Als heilsgeschichtlicher Begriff kennzeichnet die *μεταβολή* die verschiedenen Stufen der Offenbarung. Es sind die seit den frühen Vätern bekannten status der Heilsgeschichte, die in der Sprache des Mittelalters status naturae, status

¹⁾ So finden in der modernen Goethe-Forschung die morphologischen Schriften Goethes immer mehr Beachtung und werden zur Interpretation seines Gesamtwerkes intensiv verwertet.

²⁾ Dies ist vor allem an der späten geistlichen Lyrik der Dichterin zu beobachten, vgl. W. Gößmann, Das Schuldproblem im Werk Annettes von Droste-Hülshoff, München 1956.

scripturae, status gratiae und gloriae heißen.³⁾ Der gegenwärtigen Theologie kommt es nun zu, die Lehre von den status der Heilsgeschichte in einer neuen Denkweise wieder fruchtbar zu machen.⁴⁾ Auf der Grundlage der μεταβολή kann man in strengem Sinne von einem Fortschritt in der Offenbarung sprechen, der neue Möglichkeiten auf tut, zugleich aber neue Begrenzungen gegenüber dem Früheren anzeigt. Wie für den allgemeinen Geschichtsgang, so ist auch für den einzelnen Menschen die μεταβολή das Prinzip der Geschichtlichkeit, da er der jeweiligen Stufe der Heilsgeschichte innerlich zugeordnet ist. Hierdurch erhält das Metaphysische, das in der modernen Philosophie aus dem anthropologischen Ansatzpunkt gewonnen wird, einen unabweisbaren Anspruch von der Heilsgeschichte.

Auf den einzelnen Stufen der Heilsgeschichte ist die μεταβολή von einer verschiedenen inneren Struktur. Die erste Stufe stellt nicht den Anfang einer Entwicklung dar, wie sie etwa in der Metamorphose vom Ei über Raupe und Puppe zum Schmetterling vorliegt; der Begriff der μεταβολή schließt vielmehr die Freiheit des Menschen ein und den in ihr möglichen Abfall von Gott, wie er sich am Anfang der Heilsgeschichte ereignet hat. Diese Stufe ist also geprägt durch ein von den Menschen hervorgerufenes Fernsein Gottes, das aber dennoch nicht einer völligen Heillosigkeit gleicht. Die hier mögliche μεταβολή führt aus dem weltimmanenten Mythischen in die Nähe Gottes als des Herrn der Schöpfung. Das Geschichtliche und das Personale ist noch so verhalten, wie es dem Stande der Uroffenbarung gemäß ist. Die zweite Stufe ist die eigentlich geschichtsbildende. Das Naturhafte im kreatürlichen Sinne empfängt durch das personale Eingreifen Gottes seine rein entwicklungsmäßig nicht zu erreichende Vervollkommnung. Wir stehen hier vor dem Geheimnis des israelitischen Volkes und seiner Sendung, aus der heilhaft verstandenen Geschlechterfolge des eigen Volkes sowie der Auseinandersetzung mit den fremden Völkern Gott zu erfahren in seiner Einzigkeit, Treue und Herrschaft. Was sich durch die Anerkennung Gottes, das Vertrauen und den Gehorsam gegen ihn an Abraham und seinen Nachkommen fortwährend ereignet hat, ist die μεταβολή des alttestamentlichen Gottesbundes, die aber nur der erlangen kann, der in diesen Offenbarungsraum hineingenommen ist. Damit tut sich eine Dimension auf, die das kreatürlich Naturhafte nicht zurückdrängt, sondern in die Kraft des Geschichtshaften setzt. Geschichte im streng heilhaften Sinne ist nicht allein bestimmt durch äußere Taten und Erfolge, sondern ist an die Kraft der inneren Umkehr im einzelnen Menschen wie im ganzen Volke gebunden. Zeichen für diese ständig aufgegebene und auf eine Vollendung gerichtete Umkehr zu Gott ist die innergeschichtliche Messiaserwartung. Es geht nicht um eine nur äußere Bezogenheit von Gott und Volk, sondern um die Gotteskraft im Volke, im Menschen selbst. Unter dieser Voraussetzung kann man die dritte große μεταβολή verstehen, die im Alten Testament vorbereitet und in Jesus zum heilhaften Durchbruch gekommen ist. Die Heilsnot der Menschen, die sich in der Spannung von Gottesferne und geschichtlich ergehender Anforderung Gottes erhebt, wendet sich in Jesus dem Christus. Als der Messias und das

³⁾ Von den frühen Kirchenvätern sind insbesondere zu nennen Justin, Irenäus und Klemens von Alexandrien. Für das Mittelalter sei verwiesen auf die augustinisch beeinflusste Ständelehre Hugos von St. Viktor und die begrifflich reich entfaltete Bonaventuras.

⁴⁾ Dies geschieht in der Dogmatik von M. Schmaus, die in ihrem anthropologischen Neuansatz als methodisches Prinzip die μεταβολή zur Grundlage hat.

Ziel der alttestamentlichen Erwartung verkündet er das Reich Gottes, das die im Gericht heil gewordene Versammlung der Menschen bedeutet. Das Gericht gehört zur μεταβολή, so wie Abfall und Sünde zur faktischen Weltstruktur gehören. Wie ereignet sich nun in der Geschichte des berufenen Volkes das von Jesus Christus nahe verkündete Reich Gottes? Vorerst ereignet es sich nur an ihm selbst in der großen μεταβολή seines Leidens, Sterbens und Entdecktwerdens. Die Teilhabe und Erwartung dieser letzten μεταβολή konstituiert die Kirche Christi als die Gemeinschaft der an ihn Glaubenden und durch die Sakramente mit ihm Verbundenen. Mit den Stufen der μεταβολή, die an das Fortschreiten der Offenbarung geknüpft sind, hat sich also die Tiefe Gottes aufgetan und damit auch die metaphysische Würde des Menschen. Die Kirche Christi umschließt alle Arten der μεταβολή, die vorausliegenden, wie das Alte Testament sie hütet, und die der jetzigen Heilszeit angemessene als das Ausgestrecktsein auf das Eschaton.

2. Offenbarung und Kultort im Alten Testament

Die kurze Bestimmung des μεταβολή-Begriffes ermöglicht den Zugang zu einem Verständnis der Kirche innerhalb der heilsgeschichtlichen Stufenfolge. Im Alten Testament finden die von der Offenbarung hervorgerufenen Stufen der μεταβολή ihre bleibende Manifestation im Kultischen. Hier wird die durch Gott bewirkte Umwandlung lebendig weitergegeben. Bis zur ersten heilsgeschichtlichen Wende, dem neuen Anfangspunkt in Abraham, entspricht die kultische Beziehung zu Gott ganz der hier möglichen μεταβολή. Gott als dem Schöpfer der menschlichen Bedingungen wird Dank dargebracht. Wohl gibt es einen Ort des Opfern, der Danksagung für die Früchte des Feldes und die Würfe bei der Herde, wie man es an Kain und Abel beobachten kann. Von einem festen heiligen Ort kann man aber auf dieser Stufe der Heilsgeschichte noch nicht sprechen. Die Erde als Wohnland der Menschen ist dort im Geheueren, wo die Segnung der Ernte sichtbar wird. Das Wohnland insgesamt hat noch diese Schöpfungskundigkeit. Wo sie fehlt, ist Gottesferne, was an der Vertreibung Kains vom Wohnlande zu erkennen ist.⁵⁾ Die Besiegelung eines solchen Opfern stellt das Opfer Noes nach der Sintflutkatastrophe dar. Ihm wird durch die Vernichtung der sündhaft mythischen Menschenwelt zum Bewußtsein gebracht, daß die Schöpfung und alle Dinge in ihr in den Händen eines sie erhaltenden Herrn ruht, dem der Mensch dafür Dank und Ehre schuldet. Was Noe bei seinem Opfer erfährt, ist die Gewähr Gottes für die fortan bleibende Treue der Erde. Auf dieser ersten heilsgeschichtlichen Stufe, die am Anfang der Genesis festgehalten ist, stehen noch viele der alten Religionen der Menschheit, sofern sie nicht eine pseudoheilsgeschichtliche Entwicklung mitgemacht haben.⁶⁾ Die kultische Nähe zu Gott, die in den meisten Religionen einen numinosen Charakter angenommen hat, bleibt aber in der Urgeschichte des Alten Testaments unter den Anspruch klarer, verpflichtender Abhängigkeit und ist nicht einer naturhaften Übermächtigkeit preisgegeben. Ein Ort,

⁵⁾ Vgl. dazu P. He i n i s c h, Das Buch Genesis, Bonn 1930, 145f.

⁶⁾ Hier ist vor allem an den Islam zu denken, der sich als eine das Judentum und Christentum transzendierende heilsgeschichtliche Stufe versteht, tatsächlich aber eine Rückentwicklung auf Früheres darstellt.

⁷⁾ Zum Problem des Mythisch-Heiligen und seiner Überwindung vgl. G. S ö h n g e n, Entgötterung der Welt, in: MThZ 6 (1955) 16—21.

der von sich aus Numinoses zum Ausdruck bringt, tritt nicht in den Bereich kultischer Gottesverehrung. Auf der ersten heilsgeschichtlichen Stufe ist also in der von Anfang an gegebenen μεταβολή das innerweltlich Mythische bereits transzendiert.⁷⁾

Die zweite Stufe der Heilsgeschichte läßt gemäß ihres stärker geschichtshaften Charakters eine dreifache Entfaltung des Kultischen wahrnehmen: zum heiligen Ort, zum Zeltheiligtum und zum Tempel. Den Hintergrund dieser Entfaltung bildet die heilsgeschichtliche Verheißung Gottes an Abraham, die in innerem Zusammenhang steht mit der Besitzergreifung des Stammlandes, dem Gott seine besondere Nähe zuwendet. In diesem Lande erscheint er dem dort-hin berufenen Abraham. Erstmals spricht die Heilige Schrift in solcher Weise von einem Erscheinen Gottes, daß damit eine äußere wie innere menschliche Gotteserfahrung verbunden ist. Indem Abraham dem ihm erschienenen Gott einen Altar errichtet, wird der Ort der Theophanie zum Kultort. Seit Gott durch Abraham die Heilsgeschichte im eigentlichen Sinne in Bewegung gebracht hat, gibt es also feste Kultstätten, an denen der Name Gottes angerufen wird. Von Seiten der Menschen ist dies die Antwort auf die Verheißung Gottes.⁸⁾ Die Erfahrung des personal anrufenden Gottes in der Patriarchenzeit ist keine rein innerseelische, sie ergreift vielmehr auch den Ort, an dem sie geschieht. Der Baum oder die Massebe, die an solchen Kultstätten errichtet werden, bedeuten kein Zurücksinken in den altkanaanitischen Baumkult, sondern sind im wesentlichen dazu da, den Ort der Theophanie auf die Dauer zu markieren.⁹⁾ Der Sinn der heiligen Stätte, wie es sie seit Abraham gibt, ist vor allem aus dem Biblischen Bericht über das Bethel-Erlebnis Jakobs zu ersehen: „Fürwahr, Jahwe ist an diesem Ort, und ich wußte es nicht . . . Wie schaudererregend ist diese Stätte! Hier ist nichts anderes als das Haus Gottes und die Pforte des Himmels.“¹⁰⁾ Diese Worte Jakobs aus seinem Nachsinnen über die ihm zuteil gewordene Gotteserfahrung, in welcher die heilsgeschichtliche Verheißung an Abraham und Isaak auf ihn übertragen wird, bringen zum Ausdruck, daß die heilige Stätte der Ort der Verbindung des sich offenbarenden Gottes mit den Menschen ist. Die Heiligkeit der Stätte ist also gebunden an die heilsgeschichtliche Verheißung. Wenn Jakob nach seinem Traum von der Himmelsleiter diesen Ort als Haus Gottes, als Pforte des Himmels empfindet, so deuten diese räumlichen Bilder für eine örtliche Stätte bereits an, daß der heilige Ort sich zum Raum der Gottgegenwärtigkeit weitet. Das Ausschütten von Öl über einer Massebe unmittelbar im Anschluß an das Erlebnis und die Erbauung eines Altares nach der Rückkehr Jakobs aus der Fremde besiegeln diese Gotteserfahrung. Wie sehr sie auf den personalen Gott angelegt ist, zeigt die Reinigung seiner Sippe von allen mythischen Idolen, bevor er wieder hintritt, um an derselben Stätte den Namen Gottes anzurufen. Die heilige Stätte ist auf dieser zweiten Stufe der Heilsgeschichte nicht mehr nur ein Ort, wo sich der Mensch anhand der Schöpfungskundigkeit in den Dienst Gottes stellt, sie ist vielmehr der Ort, an dem immer wieder mit den Dingen der Schöpfung Antwort gegeben wird auf die besondere heilsgeschichtliche Verheißung.

⁸⁾ Vgl. Gen 12, 7; 13, 14—18.

⁹⁾ Vgl. Gen 21, 33.

¹⁰⁾ Gen 28, 16. 17.

Der Übergang vom Kultort als heilige Stätte zum Zeltheiligtum ist abhängig von der großen Gottesoffenbarung am Sinai, welcher die Berufung des Moses und die Kundgabe des Gottesnamens Jahwe vorausgeht.¹¹⁾ Durch die Mitteilung dieses Namens, der sich nicht in einer metaphysischen Seinsaussage erschöpft, sondern die Anwesenheit Gottes bei seinem Volke ausdrückt, wächst das Verhältnis zwischen Gott und dem Volk einer ersten Erfüllung der den Patriarchen gegebenen Verheißung entgegen. Der Ort der Erscheinung im Dornbusch, der noch als Fortsetzung der heiligen Stätten der Patriarchenzeit zu verstehen ist, empfängt seine Heiligkeit durch die Gegenwart Gottes: „Tritt nicht näher heran. Ziehe deine Schuhe aus, denn der Ort, wohin du getreten bist, ist heiliger Grund.“ Mit der Kundgabe des Namens Jahwe verbindet sich also nicht etwas völlig Neues, es wird nur von diesem Zeitpunkt an dem Ausdruck „der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ eine weitere geschichtsträchtige Prägung verliehen, wenn es fortan heißt: „der Gott, der uns aus Ägypten geführt hat“. Die große Gottesoffenbarung am Sinai, die vor dem ganzen Volke erfolgt und im bundesschließenden Opfer kulminiert, findet ihre andauernde Besiegelung in der Einrichtung von Bundeslade und sie umhertodendem Zelt. Vom Augenblick des Bundesschlusses an, durch den das israelitische Volk gegenüber den anderen Völkern in seinen geschichtlichen Auftrag eintritt, hat es einen heiligen Raum, an dem Gott sich offenbart und ihm geopfert wird. Die Gegenwart Gottes über der Bundeslade bringt also zum Ausdruck, daß Gott die Mitte des Volkes ist, das Heil derer, die ihm die Treue wahren. Gott hat sich so dem Geschichtsgang seines Volkes in offenkundiger Weise zugeordnet, ohne seine metaphysische Transzendenz aufzugeben. Dem Fortschritt der Offenbarung entsprechend, ist im Zeltheiligtum die heilige Stätte mit dem Opferaltar erhalten geblieben und die Bundeslade als Ort der Gottgegenwärtigkeit hinzugekommen. Im Gegensatz zu den Heiligtümern der Ägypter und Babylonier, die eine Abbildlichkeit des Himmels ausdrücken, ist das heilige Zelt nichts anderes als die Wohnung Gottes in Analogie zur Wohnung der Menschen. Wenn Moses zum Gotteszelt hintrat, um zu beten, dann warf sich das Volk vor dem eigenen Zelteingang nieder.¹²⁾ Daran wird deutlich, daß zwischen den Zeltwohnungen der Israeliten und der Zeltwohnung Gottes eine feste Beziehung besteht. Diese Art der Gottgegenwärtigkeit bringt nicht die Nähe eines Himmels in Numinosität und mythischer Fülle mit sich, sondern sie bringt die geschichtliche Nähe Gottes zu den Menschen. Abbild und Abfall ins Mythische ist dagegen das goldene Kalb. Mit der Offenbarung am Sinai ist der alttestamentliche Kult in seinen Grundzügen ausgebildet. Kult und heiliger Raum gehören zusammen. Aus der Entstehung des Zeltheiligtums ist aber eine Zentralisierung des Kultes noch nicht unbedingt gefordert.¹³⁾ Das Opfer im Zeltheiligtum hat jedoch eine besondere Nähe zum einmaligen bundesschließenden Opfer am Sinai.

Der Unterschied zwischen der Bedeutung von Zeltheiligtum und Tempel ist noch geringer als der des Zeltheiligtums zur heiligen Stätte. Der Tempel ist das steingewordene heilige Zelt und der Kult in ihm die direkte Fortführung der Stiftung vom Sinai. Darüber hinaus wird er Ausdruck für die geschichtliche Situation der Königszeit. Von seiner Erbauung gilt das gleiche wie von

¹¹⁾ Ex 3, 14.

¹²⁾ Vgl. Ex 33, 8—10.

¹³⁾ Vgl. hierzu P. He i n i s c h, Das Buch Exodus, Bonn 1934, 161—163.

der Einrichtung des Königtums in Israel: Es ist eine Konzession Gottes an die Schwäche des Volkes, derer sich Gott aber bedient, um die Heilsgeschichte in einer stärker messianischen Ausprägung weiterzuführen. In diesem Sinne verkünden die Propheten den Tempel als Zeichen der kommenden messianischen Heilszeit. Wie der Tempel als heiliger Raum im Alten Testament näherhin verstanden ist, wird aus dem Gebet Salomons zur Tempelweihe offenkundig. In die heilsgeschichtliche Besinnung dieses Gebetes greifen schon philosophische Gedankengänge ein, wenn gefragt wird, wie Gott, den die Himmel der Himmel nicht fassen, auf Erden Wohnung nehmen kann. Ohne dieses Problem lösen zu wollen, spricht das Gebet Salomons vom Tempel als dem Ort, wo das ganze Volk bei all seinen Handlungen und Entschlüssen in Gott seinen Mittelpunkt hat. Die Tiefenausrichtung des Tempels von Vorhalle, Heiligem und Allerheiligstem¹⁴⁾ drückt in seiner konkreten Gestalt eine religiöse Haltung aus, die einerseits von großer Ehrfurcht zeugt, andererseits aber das Zurückgedrängtsein Gottes in eine ihm nicht gemäße Ferne versinnbildet. Wenn vom salomonischen Tempel noch ausdrücklich gesagt wird, daß die Herrlichkeit Gottes ihn erfüllte, so erhält der nachexilische Tempel, in dem die Bundeslade fehlt, nur mehr seine Bestätigung von den Propheten. Man kann also bis zum späteren prunkvollen Umbau des Herodes fortlaufend beobachten, wie Gott sich der oft entheiligten Stätte seiner Gegenwart mehr und mehr entzieht. Dem Tempel, der auf Grund seiner äußeren Struktur leicht auf die Ebene heidnischer Tempel hätte abfallen und nicht mehr die Einmaligkeit der Offenbarung Gottes bewahren können, wird durch den mit echter μεταβολή verbundenen Anspruch der Propheten in seiner heilsgeschichtlichen Sinnerfüllung gehalten. In ihrem ethisch religiösen Anspruch, wie er beim Abfall des Volkes, der Zerstörung und dem Wiederaufbau des Tempels erhoben wird, ringen die Propheten gegen das bloß dinghafte Verständnis von Opfer und heiliger Stätte. So bereiten sie die auf die tiefste Dimension des Innermenschlichen angelegte dritte Stufe der Heilsgeschichte, die nicht mehr im Tempel ihren heiligen Raum hat, sondern in Jesus Christus dem Heiligen Gottes selbst.

3. Jesus der Heilige Gottes

Die Umwandlung, die in Jesus Christus geschehen und zur heilsgeschichtlichen Grundlage für die Kirche geworden ist, bringt gegenüber der vorausliegenden Stufe etwas entscheidend Neues. Der Tempel als der bisherige kultische Mittelpunkt wird überwunden, und seine das Volk unter Gott sammelnde Kraft geht an die Eucharistie feiernde Kirche über. Dieser heilsgeschichtliche Wandel läßt sich am Verhältnis Jesu zum Tempel aufweisen. Jesus achtet den Tempel als den heiligen Raum, wo Gott entsprechend der alttestamentlichen Offenbarung die gebührende Verehrung zu geben ist. Schon die Begebenheit, die im Lukasevangelium über den Zwölfjährigen berichtet wird, zeigt dessen Verbundensein mit diesem Heiligtum als dem Hause seines Vaters. Das aufschlußreichste Ereignis für die Stellung Jesu zum Tempel bildet die Tempelreinigung. Hiermit begibt er sich in den Auftrag der Propheten, für das Haus des Herrn zu eifern. Die Autorität zu dieser Handlung, die kein Eingreifen in

¹⁴⁾ Die näheren Einzelheiten über die Anlage von Zelt und Tempel siehe bei F. N ö t s c h e r, Biblische Altertumskunde, Bonn 1940, 270—303.

den bestehenden Kult bedeutet, sondern ein Einschreiten gegen jede Entwei-
 hung der Gott geheiligten Stätte, nimmt er aus seinem Messiasbewußtsein.¹⁵⁾
 Seine Autorität als Messias hebt ihn aber zugleich über den Tempel hinaus,
 so daß er im Zusammenhang mit der Sabbatfrage seine Überlegenheit über
 das im Tempel zum Ausdruck kommende Heilige aussprechen kann: „Ich
 sage euch aber, hier ist noch Größeres als der Tempel.“¹⁶⁾ Nicht nur von den
 Synoptikern, sondern in noch vertiefendem Sinne wird von Johannes die Be-
 ziehung Jesu zum Tempel dargestellt, wenn Jesus das Tempelsein für sich
 selbst in Anspruch nimmt. „Reißt diesen Tempel nieder, und in drei Tagen
 werde ich ihn wieder aufrichten . . . Er meinte aber den Tempel seines Lei-
 bes.“¹⁷⁾ Die Bezeichnung seines Leibes als Tempel ist nicht nur eine gleichnis-
 hafte Aussage, sie hat ihre dogmatische Fundierung in der johanneischen Auf-
 fassung von der Inkarnation des Logos. Diese das Messiasbewußtsein Christi
 metaphysisch begründende, personale Wirklichkeit bringt das grundlegend
 Neue im Verständnis des heiligen Raumes. Nicht der Tempel ist mehr der heili-
 ge Raum, Jesus ist es selbst für die Zeit seines irdischen Heilswirkens. Heili-
 ger Raum im christlichen Sinne ist daher nicht mehr etwas dinghaft Räum-
 liches, dem die Gegenwart Gottes nahe ist, sondern etwas ganz und gar Per-
 sonales, eine innere pneumatische Wirklichkeit. So gilt zunächst allein von
 Jesus, daß er der Heilige Gottes ist. Dies wird wiederum im Johannesevange-
 lium besonders deutlich. Nicht mehr der Tempel, das in Gott begründete Hei-
 ligtum der Juden, ist von Christus an der Ort des Heiles, sondern er selbst ist
 das alle Gottbezogenheit der bisherigen Offenbarungsstufen erfüllende Heil.
 Wie von ihm das Heil ausgeht, zeigen seine Worte beim Laubhüttenfest an-
 läßlich des an das Quellwunder in der Wüste erinnernden Wasserschöpfens
 aus dem Teiche Siloa: „Wer Durst hat, soll zu mir kommen und trinken. Aus
 dem Innern des an mich Glaubenden werden, wie die Schrift sagt, Ströme
 lebendigen Wassers fließen.“¹⁸⁾ Jesus bezieht den Ritus des Wasserschöpfens
 nicht wie die Juden zurück auf das Tun des Moses, sondern auf sich selbst. Da
 er in der Kraft des Logos der Messias ist, transzendiert er das Heiligtum der
 Juden und wird selbst die sakramentale Kraft für alle, die an ihn glauben.
 So ist die heilsgeschichtliche Sendung des Tempels nicht nur in Christus zur
 messianischen Erfüllung gelangt und damit aufgehoben, der Tempel wird
 vielmehr zur Manifestation des Abfalls der Juden.¹⁹⁾ Im Unglauben des Ju-
 dentums liegt deshalb auch der innere Grund für die Verheißung der Zerstö-
 rung des Tempels. Sie bedeutet sowohl die Ablösung der alttestamentlichen
 Heilszeit durch Christus, als auch die augenscheinliche Versinnbildlichung für
 den Unglauben der Juden. Von diesem heilsgeschichtlichen Hintergrund aus
 muß auch das Zerreißen des Tempelvorhangs beim Tode Christi verstanden
 werden.²⁰⁾ Hatte für die Zeit seines irdischen Heilswirkens der Kult im Tem-

¹⁵⁾ Vgl. J. S c h m i d , Das Evangelium nach Markus, Regensburg 1950, 168: „Indem er sich über diese (die verantwortliche Tempelbehörde) hinwegsetzt und kraft eigener Vollmacht handelt, offenbart er sich als der Messias, und darum paßt die Szene gut in die Situation, in der Markus sie berichtet, in die letzte Zeit seines öffentlichen Auftretens, da ihm an der Wahrung seines Messiasgeheimnisses vor den Juden nicht mehr gelegen war.“

¹⁶⁾ Matth 12, 6.

¹⁷⁾ Joh 2, 19—21.

¹⁸⁾ Joh 7, 37. 38.

¹⁹⁾ Vgl. besonders Joh 10, 23—31.

²⁰⁾ Matth 27, 51; Mk 15, 38; Luk 23, 45.

pel noch einen legitimen Bestand, so verliert er seine Dignität und Heiligkeit von dem Augenblick an, wo sich im Tode Christi das Opfer des Neuen Bundes ereignet. Wie von den verschiedenen Graden des alttestamentlichen Opfers der jeweils entsprechende heilige Raum konstituiert wurde, so leitet sich vom Opfer Christi das Wesen des christlichen heiligen Raumes her. Im Tode Christi und seiner durch Gott erfolgenden Erhöhung wird seine Heiligkeit in einer für die Menschen wirksamen Weise offenbar. Sofern an ihm die umgewandelte menschliche Existenz im Reiche Gottes in Erscheinung tritt, erschließt sich ein neuer heiliger Raum. Durch die Teilnahme an der Existenzweise des erhöhten Herrn werden die Menschen selbst im pneumatischen Sinn heiliger Raum. Von dieser Wirklichkeit spricht Paulus im 1. Korintherbrief: „Wißt ihr denn nicht, daß ihr ein Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wenn jemand den Tempel Gottes zugrunde richtet, so wird Gott ihn zugrunde richten. Denn der Tempel Gottes ist heilig, und der seid ihr.“²¹⁾ Im Pneuma Christi sind die mit ihm Verbundenen, wie zuvor Christus allein, Tempel Gottes, jeder für sich. Alle Christen aber bilden insgesamt auf Grund dieses Pneumas mit Christus zusammen einen großen geistigen Tempel, wovon der 1. Petrusbrief spricht: „Schließt euch ihm an, dem lebendigen Stein, der von den Menschen zwar verworfen, bei Gott jedoch kostbar ist und aus-erlesen; laßt euch als lebendige Steine aufbauen zu einem geistigen Tempel, zu einem heiligen Priestertum, um durch Jesus Christus geistige, Gott wohlgefällige Opfer darzubringen.“²²⁾ Diese durch Glauben und Taufe in den Christen lebendige Heiligkeit gewinnt ihre Manifestation in der Feier der Eucharistie, in der die *μεταβολή* von Tod und Erhöhung Christi fortzeugend geschieht. So entsteht heiliger Raum unter den Menschen im Sinne der Erfahrung der neuen, durch Christus errungenen Existenzweise. Diese kultische Heiligkeit der Christugemeinde ist am dichtesten zu greifen im Hebräerbrief. Hier sind nicht jüdische Relikte ins Christliche transponiert, sondern am Jüdisch-Kultischen ist die *μεταβολή* zum Christlich-Kultischen aufgezeigt. Opfer und heiliger Raum werden aus der alttestamentlichen Vorgegebenheit in die christliche Wirklichkeit übergeleitet, sofern Christus als der einzige Hohepriester erscheint, der durch sein einmaliges Opfer wahrhaft den Zugang zur Gegenwart Gottes eröffnet und den in diesen Kult einbezogenen Menschen die wahre Heiligkeit verliehen hat.²³⁾ Dies will im wesentlichen die in platonisch-philonische Begrifflichkeit gebrachte Unterscheidung besagen, daß erst Christus zu dem eigentlichen Heiligtum im Himmel geführt hat, was das irdische, nur abbildliche Heiligtum noch nicht vermochte. Das Christliche erweist sich also gegenüber dem Jüdischen in einer letzten, nicht mehr zu überbietenden Endgültigkeit. Während im Hebräerbrief noch in der Bildhaftigkeit des alttestamentlichen Kultes um die in Christus erfolgende *μεταβολή* gerungen wird, ist in der Apokalypse das Verständnis des christlichen heiligen Raumes bereits davon abgesetzt, indem von der eschatologischen Versammlung der Menschen im himmlischen Jerusalem gesagt wird, daß sie keines Tempels mehr bedürfen, da Gott und das Lamm ihr Tempel sind. Durch die Erfüllung der Heilsgeschichte in Christus tritt Gott am Ende der Geschichte voll in die

²¹⁾ 3, 16. 17.

²²⁾ 2, 4. 5.

²³⁾ Eine theologische Deutung des Hebräerbriefs vom Ansatz des Kultischen aus gibt F. J. Schierse, *Verheißung und Heilserfüllung*, München 1955.

Gegenwart des zur Erhöhung gelangten Menschengeschlechtes. Die personal-pneumatische Teilhabe an dieser Existenzweise in der Gegenwart Gottes, wie sie bei dem der Kirche bis zur Wiederkunft des Herrn aufgetragenen Begehen der Eucharistie schon jetzt erfahrbar wird, bildet die Grundlage dafür, daß die Kirche in dieser Welt heiliger Raum ist.

4. Kirche und Kirchenraum

Die in Christus zur heilsgeschichtlichen Erfüllung kommende Entwicklung des alttestamentlichen heiligen Raumes hat gezeigt, daß in der Kirche Christi die Wirklichkeit des heiligen Raumes eine wesentlich pneumatische ist. Hierdurch unterscheidet sich grundsätzlich das christliche vom heidnischen wie jüdischen Verständnis des heiligen Raumes. In den Zeugnissen der Urkirche kommt dieser Sachverhalt aufs klarste zum Ausdruck. Wenn auch die ersten Christen am Wortgottesdienst des Tempels und der Synagogen zuerst noch teilnehmen, so distanzieren sie sich doch vom jüdischen Opferkult, an dessen Stelle sie in der Eucharistie das Vermächtnis des Herrn feiern. So stoßen wir in der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen auf die im Pneuma Christi versammelten Hausgemeinden. Von einem heiligen Raum und Altar im dinghaften Sinne ist das Bewußtsein der Christen noch weit entfernt. Sie selbst verstehen sich als der Tempel Gottes und der Altar ihres Opfers. So schreibt der hl. Ignatius von Antiochien an die Epheser: „Wenn jemand nicht zum *θυσιαστήριον* gehört, so wird er des Brotes Gottes beraubt,“²⁴⁾ und an die Trallianer schreibt er: „Wer im *θυσιαστήριον* ist, der ist rein.“²⁵⁾ Dieser pneumatischen Auffassung von der Gemeinde als Altar entspricht die Erfahrung der Eucharistie als *μεταβολή*, wie sie uns bei Justin dem Märtyrer bezeugt ist: „So sind wir unterwiesen, daß die durch ein von Ihm herrührendes Gebetswort unter Danksagung geweihte Speise, mit der unser Fleisch und Blut zur Umwandlung (*κατὰ μεταβολήν*) genährt wird, Fleisch und Blut des fleischgewordenen Jesus sei.“²⁶⁾ Wie sehr sich das christliche Selbstverständnis als ein rein pneumatisches von den religiösen Gegebenheiten der Heiden unterscheidet, zeigen besonders die Ausführungen des Origenes. In seiner Schrift gegen Celsus stellt er den heidnischen *εἰκόνες*, *βωμῶν* und *ναοί* die christlichen gegenüber: den Menschen als Abbild des Schöpfers den heidnischen Götterbildern, die Christen insgesamt, da ihnen das Pneuma Christi innewohnt, den heidnischen Altären, den heidnischen Tempeln aber stellt er die Leiber der Christen gegenüber, die nach Paulus Tempel Gottes sind. Die Stelle gipfelt in dem Satz: „Von allen diesen genannten Tempeln ist der größte und erhabenste der heilige und reine Leib unseres Erlösers Jesus Christus.“²⁷⁾ Diese Gedanken des Origenes sind der genaue Ausdruck dessen, was im Neuen Testament über das Wesen des heiligen Raumes als das in Christus begründete Neue sichtbar wird. Wie die angeführten Zitate schon zeigen, sind in der Vätertheologie für die Betrachtung des christlichen heiligen Raumes zwei Begriffe von entscheidender Bedeutung: *ἐκκλησία* und *θυσιαστήριον*. Sie zielen auf die gleiche Wirklichkeit, nur meint *ἐκκλησία* stärker die Gemeinschaft der Gläubigen als

²⁴⁾ PGr 5, 649.

²⁵⁾ PGr 5, 680.

²⁶⁾ Apol. I, PGr 6, 428.

²⁷⁾ PGr 11, 1545.

solche, während *θουραβιτήριον* mehr das Tätigsein dieser Gemeinschaft im Opfer besagt. Das pneumatische Selbstverständnis der Kirche als *θουραβιτήριον*, das die einmal geschene *θουρα* Christi in sich birgt, bleibt das für die heilsgeschichtliche Stufe bis zum Eschaton gültige. Nur von ihm aus kann man die allmählich entstehende Anerkennung eines dinghaften heiligen Raumes und Altares erklären. Sie sind nichts anderes als der Abglanz der inneren Heiligkeit der Christugemeinde. Diese pneumatische Wirklichkeit kann sich im Dinghaften manifestieren, weil der Mensch nicht ein bloßes Geistwesen, sondern leibhaft ist und in seiner leiblich-geistigen Einheit vom Christuspneuma durchwaltet wird. Rein historisch gesehen, führt nicht nur die Trennung von Eucharistie und Agape zum dinghaften heiligen Raum und Altar, sondern vor allem auch das im Bewußtsein der Christen immer stärkere Hervortreten des Opfers Christi. Hierdurch rückt das Altarsein im pneumatischen Sinne mehr auf die Seite Christi, und das Kirchesein gewinnt den Charakter des Tragen und Aufnehmenden für das Opfer Christi. Was anfangs als Einheit gedacht war, stellt sich jetzt in seiner Beziehung zueinander dar. So spricht schon Cyprian ganz konkret von dem durch den dinghaften Altar repräsentierten *sacrificium Christi*: „Der Feind des Altares, der Rebell gegen das *sacrificium Christi*, verachtet die Bischöfe, verläßt die Priester Gottes und wagt es, einen anderen Altar aufzustellen, mit unerlaubten Worten ein anderes Gebet zu halten, das wahre Herrenopfer (*hostia*) durch falsche *sacrificia* zu entweihen.“²⁸⁾ Wie sehr aber noch bei Anerkennung von *ἐκκλήσια* und *θουραβιτήριον* im dinghaften Sinne das pneumatilche Verständnis allein bestimmend bleibt, kann man daraus erkennen, daß die Kirchenväter in ihrer Auseinandersetzung mit dem Heidentum und Judentum die Existenz eines dinghaften christlichen Altares und heiligen Raumes geradezu leugnen, um eine Gleichsetzung mit den entsprechenden außerchristlichen Gegebenheiten zu vermeiden und die Andersartigkeit des Christlichen zu wahren. So schreibt Klemens von Alexandrien in einer Zeit, als längst dinghafte Altäre bezeugt sind: „Unser irdisches *θουραβιτήριον* ist die Versammlung derer, die dem Gebet obliegen.“²⁹⁾ Die dinghafte Heiligkeit von Altar und Gotteshaus kann also nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirchenväter nur aus der personal-pneumatischen hergeleitet werden. So bedeutet auch der Gedanke der Kirchweihe, wie er zuerst greifbar ist, nichts anderes als das Zustandekommen dieser Abbildlichkeit des Pneumatischen im Dinghaften. Es wurde ursprünglich nicht wie im heutigen, aus dem Mittelalter stammenden Kirchweihritus der Kirchenraum und Altar durch bestimmte Riten für die erste Eucharistiefeier geweiht, sondern durch die Eucharistiefeier selbst als Konkretisierung von *θουραβιτήριον* und *ἐκκλήσια* im pneumatischen Sinne empfing das Dinghafte seine Heiligung, die es für die Dauer dem Dienst am Kultischen vorbehielt.³⁰⁾ Entsprechend der aus dem Pneumatischen auf das Dinghafte übergehenden Heiligkeit gewinnt dieses selbst wiederum einen aus dem Schöpfungsmäßigen kommenden Anspruch auf Vollkommenheit, wie er in der sakralen Kunst erfüllt werden kann. Hierdurch kann die dinghafte Heiligkeit in eine besondere Zeichenhaftigkeit

²⁸⁾ De Unitate Ecclesiae Cap. 17 PL 4, 529.

²⁹⁾ Stromata VII, 6, PGr 9, 444; Wie die pneumatische Auffassung vom heiligen Raum in der Ekklesiologie des hl. Augustinus vorliegt, siehe bei J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes, München 1954.

³⁰⁾ Vgl. hierzu D. Stiefenhofer, Die Geschichte der Kirchweihe, München 1909.

treten. In der Väterzeit wird also die in Christus errungene neue Wirklichkeit, daß heiliger Raum etwas wesenhaft Pneumatisches und in das Eschaton Weisendes ist, streng bewahrt und bei der theologischen Aneignung dieses Sachverhaltes die Erkenntnis einer dinghaften Heiligkeit gewonnen, die nichts mit außer- und vorchristlichen heiligen Stätten gemeinsam hat, sondern ganz im Dienst des Pneumatischen steht. Je tiefer verstanden wird, daß die Kirche heiliger Raum in dieser Welt ist, desto mehr wird erkannt, daß sie in der Kraft der Umwandlung steht, die durch Christus geschehen ist und im Reiche Gottes voll offenbar wird.
