

Heilige, das

Zum Begriff

Etwas oder jemanden als »heilig« zu bezeichnen, bedeutet ihm eine spezifische Erfahrungsqualität zuzuschreiben. Der Begriff des Heiligen ist der Zentralbegriff der religionsphänomenologischen Richtung der Religionswissenschaft. Folgende Merkmale begleiten die Erfahrung des Heiligen:

Kraft: Das Heilige wird als wirksame Kraft erfahren (z. B. als Schöpfungsdynamik, Lebensenergie, Naturphänomen usw.).

Erscheinung: Das Heilige offenbart sich; zum Gegenstand der Hierophanien (Eliade) kann prinzipiell alles werden (Steine, Pflanzen, Orte, Zeiten, bestimmte Menschen usw.).

Übermacht: Die Offenbarung des Heiligen überwältigt und zwingt ihre Zeugen in ein Reaktionsverhältnis. R. Otto spricht vom »Kreaturgefühl« und dem Gefühl »schauervoller Scheu«.

Doppelseitigkeit, Ambivalenz: Die Erfahrung des Heiligen hat neben der überwältigenden eine für sie genauso charakteristische abschreckende, weil den Menschen überführende Seite. Otto spricht vom *mysterium tremendum* (= erschreckendes), *fascinans* (anziehendes, begeisterndes) *et augustum* (= orientierendes, erhabenes).

Kult: Um den Reaktionszwang auszuarbeiten, beginnt der Mensch eine umfassende symbolische Aktivität, etwa in Form von Ehrfurchtshandlungen, Opfern oder dem Anfertigen von Repräsentationen der Hierophanie (Bilder, Statuen, Tänze usw.). So wird ein neues Verhältnis zur Daseinsordnung und zur eigenen Verortung in der »Welt« gestiftet. Es bildet sich die spezifisch religiöse Durchbrechung der ontologischen Ebenen, indem der Gegensatz von »heilig« und »profan« (bzw. transzendent-immmanent) gebildet wird. Das Heilige begründet einen neuen Modus der Wirklichkeitserfahrung an sich, der sowohl räumlich (heiliger Ort, Heiligtum), wie auch zeitlich (kosmischer Kreislauf, Festzyklus [\nearrow Fest]) und sozial (Mittler des Heiligen, Priester) ausbuchstabiert wird.

Wichtige Konzeptionen des Heiligen

Gegen scientistische Versuche, \nearrow Religion als Täuschung kulturell hinter sich zu lassen, wenden sich Schleiermachers »Reden über die Religion« von 1799. Hier wird das Heilige als Phänomen aus sich selbst heraus erklärt und nicht funktional etwa aus der Geisterfurcht abgeleitet. Diese Gegenrichtung zum aufklärerischen Rationalismus wird als irrationaler (nicht: arationaler!) Zugang bezeichnet, weil als Orte der Heiligkeitserkenntnis das Gefühl »schlechthiniger Abhängigkeit« und die daraus folgenden Anschauungen behauptet werden. Das Heilige steht bei Schleiermacher für den Universalzusammenhang selbst, vor dem das religiöse Subjekt sich als endlich und passiv bestimmt. Bevor es *be-greift*, wird das Subjekt von der Offenbarung einer außersubjektiv wirksamen Kraft *ergriffen*. Wichtig für die so irrational rehabilitierte Rede vom Heiligen ist es, die Rezeptionsfähigkeit des religiösen Subjektes (bei Otto sogar: der religiösen Elite) zu betonen und das Erlebnis des

Heiligen gegen Kant von moralisch-sittlichen Bezügen zu trennen. Das Heilige ist bei Otto nicht einfach das an sich Gute, weil Göttlich-Personale (wie von M. Scheler behauptet), sondern es hat eine überaus abschreckende, gewaltsame Seite, die den Menschen überfordert und in Ohnmacht versetzt.

Einen anderen Akzent setzt M. Eliade mit seiner Konzeption einer archaischen Ontologie (↗ Archaische Religiosität). Eliade arbeitet in der Fülle des religionsgeschichtlichen Materials unveränderliche, zeitlos gültige symbolische Grundstrukturen heraus. Nach Eliade definieren sich die traditionellen Kulturen vom jeweiligen Heiligen her ontologisch. Das Heilige strukturiert den Raum, indem um den Punkt seiner Verehrung herum die »Weltachse« errichtet wird, welche Orientierung und Struktur stiften kann. Die Mythen und ↗ Rituale deuten die so gegründete Welt, sodass der traditionelle Mensch in einen vertrauten und sich ihm zuneigenden kosmischen Sinnzusammenhang eingegliedert ist. Genau diese Grunderfahrung hat der moderne Mensch nach Eliade verloren.

Beim Gewaltaspekt (↗ Gewalt) des Heiligen setzen die Konzeptionen von R. Callois und R. Girard an. Bei Callois ist das Heilige eine eruptive Energie mit hohem Verheißungs- wie Gefahrenpotenzial. Wer sich der Gunst des Heiligen für seine Pläne versichern will, muss den Umgang mit dieser so unberechenbaren Kraft erlernen. Hierzu dienen Tabuvorschriften und Rituale. Callois betont in der Schule Durkheims die subtilen Ordnungsleistungen, die das Heilige für ein soziales Kollektiv übernimmt. Insbesondere betont er, dass das Heilige ein Kollektiv nicht einfach nur statisch integriert, sondern dass sich immer wieder eine Dialektik von ordnenden Imperativen und anarchischen Übertritten dem Heiligen gegenüber einstellt. Gerade in Ausnahmen zum Normalmaß – also im

Bruch von Tabus, in Sakrilegen oder in exzessiven Verschwendungen von Lebensressourcen – wird die Kraft der Regel umso deutlicher. Auf der Suche nach Äquivalenten solcher archaischen Dialektiken hat Callois moderne »Feste« beschrieben: die Ferien, den Karneval, besonders aber den Krieg.

Girard führt die Rede vom Heiligen auf das grundlegende Aggressionspotenzial des Menschen zurück. Da Menschen sich untereinander nachzuahmen versuchen und sich die Nachahmungsdynamik auf die jeweils auch vom Rivalen begehrten Objekte und dann gegen diesen selbst richtet (sog. Mimesis), geraten sie notwendig in eine für das ganze Kollektiv destruktive Gewaltspirale. Erst wenn sie ein gemeinsames ↗ Opfer finden, in dem sich ihre interaktive Aggression gegen ein Drittes ausagiert, kommt die Mimesis zur Ruhe. An diesen Opfern kristallisiert sich die Rede vom Heiligen aus. Denn die Opfer sind zum einen verflucht – ihnen wird stellvertretend die gesamte Aggression der mimetischen Krise zur Last gelegt –, zum anderen werden sie verehrt, denn das Kollektiv weiß sich durch sie versöhnt und geeint (Sündenbockmechanismus). Die Verehrung des Heiligen, etwa durch mythische Texte, ist dabei nach Girard bereits die erste Verschleierung der vorangegangenen Gewalttat gegen das unschuldige Opfer. Girard bezieht sich in diesen Analysen auf die letztlich bei É. Durkheim ansetzende Intention, dass alle sozialen Zusammenschlüsse durch implizit oder explizit religiöse Bindungskräfte integriert werden.

Religionsphilosophische Probleme mit dem Begriff des Heiligen

Religionsphilosophisch problematisch ist zum einen die Behauptung der Erkenntnis eines Heiligen, zum anderen die Frage nach seiner tatsächlichen (im Sinne einer empirisch wie auch immer

messbaren) Realität. Der erkenntnistheoretische Themenkomplex hinterfragt kritisch, inwiefern die Behauptung eines Heiligen abhängig ist von psychologischen Interpretationen (so C. G. Jung) oder kulturellen Kontexten, die z. B. unerklärliche Naturerscheinungen religiös überhöhen. Die wichtigsten Denker des Heiligen wie Schleiermacher, Otto, Scheler, van der Leeuw oder Eliade berichten von eigenen Heiligkeitserlebnissen und deuten die Hierophanien anderer von ihrem eigenen Erleben her. Dies ist analytisch unbefriedigend, da mehrdeutig und historisch variabel. Gefragt wird zudem, inwiefern eurozentrische Projektionen die Erkenntnis des Heiligen anleiten. Auch sei nicht einsehbar, inwiefern man über die irrationalen Erkenntnismöglichkeiten des Heiligen zu wissenschaftlich universalisierbaren Erkenntnissen über Religion kommen soll. Heutige \nearrow Religionswissenschaft bemüht sich daher, die Idee des Heiligen mit dem Gedanken der Geschichtlichkeit und damit der Pluralität von Erscheinungsformen und Interpretationen zu verbinden (Gantke 1998).

Fest steht, dass das Heilige nicht in einem eindimensional auf Ursache-Wirkungsketten fokussierten Rationalitätsdenken erfasst werden kann. Ob es das Heilige jenseits des Selbstverständnisses der Gläubigen und ihrer Kultformen tatsächlich, also empirisch-ontologisch »gibt«, kann nur mit Anerkenntnis auch anderer Rationalitätstypen entschieden werden. Der Diskurs über das Heilige bekommt damit eine rationalitätskritische Funktion. Immerhin bleibt festzuhalten, dass alle bekannten traditionellen Kulturen eine grundsätzliche Verwiesenheit ihres kollektiven Daseins auf eine andere, höhere Realität behaupten und diese in der Erfahrung eines wie auch immer »Heiligen« versprachlicht haben. Ob die Moderne auf diese, offensichtlich für eine humane und auch rationale Exis-

tenz fundamentale Semantik verzichten kann, kann mindestens bezweifelt werden (vgl. Habermas 2001).

Das Heilige in der Gegenwart der Moderne

Der Sprung von traditionellen Gesellschaften hin zur Moderne, die sich gerade aus der Befreiung von Religion entwickelt und einen säkularen Entwicklungspfad eingeschlagen hat, ist überaus problematisch. Mit Sicherheit kann für die Moderne keine Resakralisierung im umfassenden Sinn prognostiziert werden (Hildebrandt u. a. 2001). Trotzdem zeigen sich Spuren mindestens einer Sehnsucht nach dem Heiligen auch in der Gegenwart. Dabei steht das Heilige zumeist als Chiffre für das »Ganz andere« (Otto) der Moderne, für ihr gegenüberübergestellte Sphären der Unverfügbarkeit. Solche Sphären werden etwa im modernen Kultmarketing symbolisch-ästhetisch inszeniert. Im ökologischen Zusammenhang wird die Forderung nach einer sakralen Scheu vor der Natur erhoben (Sheldrake); im bioethischen Zusammenhang geht es um den Respekt vor der fundamental unberührbaren Heiligkeit des Lebens; und im esoterischen Zusammenhang erschließt man sich den (zumeist) individualpsychischen Zugang auf verschüttete Quellen heiliger Weisheitslehren (Kamper/Wulf 1987). Im politischen Zusammenhang zeigen gerade die gewalttätigen Konflikte zwischen den Religionen und deren überaus pluralen Heiligkeitsvorstellungen (heilige Stätten, Heiliges Land, Heiliger Krieg, Heiliger Vater usw.), dass die modernen Wissensgesellschaften schon im Interesse ihres eigenen Überlebens zu einer neuen Auseinandersetzung mit ihren religiösen Traditionen, mit ihren Fundamentalwerten und den weitestgehend abgelegten Heiligkeitsansprüchen genötigt sind.