

THEOLOGISCHE REVUE

121. Jahrgang

– Januar 2025 –

Zwischen Gott und Welt: das Heilige. Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion, hg. von Pablo ARGÁRATE / Willibald HOPFGARTNER OFM. – Innsbruck-Wien: Tyrolia 2023. 222 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 42), brosch. € 25,00 ISBN: 978-3-7022-4154-4

„Das Heilige‘ ist nicht nur tot, es ist mehr als tot, mausetot“, so das apodiktische Urteil eines Teilnehmers auf einer interdisziplinären Tagung zum Thema „Die Vielfalt mystischer Erfahrung“, die 6.–8. Juni 2024 an der Theol. Fak. der Univ. Freiburg/CH stattfand. Freilich leben Totgesagte zuweilen länger als gedacht. Dass „das Heilige“ immer noch oder immer auch wieder ziemlich lebendig ist (auch wenn es neben Scheintoten bisweilen Scheinlebendige gibt), zeigen die in den vergangenen Jahren erschienenen Veröffentlichungen zum Thema. Oft sind es Dokumentationen von Tagungen, so auch der hier vorzustellende Bd. Er dokumentiert ein Symposium, das im Oktober 2022 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz sowie der österreichischen Franziskanerprovinz veranstaltet wurde. Anliegen der Publikation ist es, das „komplexe [...] und nicht zuletzt schwer zu fassende Thema des ‚Heiligen‘ aus ganz unterschiedlichen [...] Perspektiven zu erhellen“ (7). Gelingt ihm das? Um es gleich vorweg zu sagen: Es gelingt ihm nur bedingt! Dazu sind die Perspektiven, die dieser Sammelbd. vereint, nicht nur viel zu heterogen. Sie sind v. a. nur wenig miteinander verzahnt.

Der Bd. wird, wie es sich ideengeschichtlich gehört, durch einen Beitrag des Grazer Religionswissenschaftlers *Franz Winter* zu Rudolf Ottos Klassiker von 1917 (13–35) eröffnet. Winter schreibt zu Recht, dass der Begriff „das Heilige“ kaum zu lösen ist von Ottos Buch. Dessen Begrifflichkeiten „das Numinose“, „das Ungeheure“ (*augustum*), das „Kreaturgefühl“ sowie dessen Kontrasttermini „*fascinum/tremendum*“ etc. haben sich dermaßen tief in die Begriffsgeschichte eingegraben, dass es schwer ist, jenseits von Otto überhaupt noch über „das Heilige“ zu sprechen. Gerade deswegen riskiert über der Kritik an Otto und seinen in der Tat nur schwer zu sistierenden Suggestivbegriffen das Phänomen als Wirklichkeit *sui generis* aus dem Blick zu geraten. Aber gibt es „das Heilige“ überhaupt? Für eine funktionalistisch orientierte Religionswissenschaft, wie sie sich als empirisch-soziologische Disziplin in Ablösung von der als kryptotheol. beargwöhnten Religionsphänomenologie (Mircea Eliade, Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler, Gustav Mensching, Carsten Colpe, Günter Lanczkowski et al.) zu etablieren versucht, ist dies eine Unfrage. „Das Heilige“ im Sinne einer essentialistischen Wirklichkeit gibt es nicht. Es gibt nur Menschen, Sippen, Stammesgesellschaften etc., die glauben, dass es das Heilige gebe und sich dementsprechend zu ihm verhalten. Winter macht denn auch darauf aufmerksam, dass nicht nur Ottos phänomenologisch orientierte Religionstheorie zeitgeistig geprägt ist (Anleihen bei Friedrich Schleiermacher, Søren Kierkegaard, Max Scheler, Edmund Husserl etc.), sondern die in kritischem

Abstand zu ihr stehenden funktionalistischen Religionstheorien ganz genauso (27–31). Das umfangreiche Literaturverzeichnis, mit dem sein Aufsatz schließt (32–35), beweist, dass die Diskussionen um „das Heilige“ nicht beendet sind und „das Heilige“ insofern auch keineswegs „mausetot“ ist, auch wenn Winter selbst eine nähere Bestimmung des Wirklichkeitsgehaltes der mit diesem Begriff bezeichneten Phänomene nicht mehr bietet.

Anders hingegen *Reinhold Esterbauer*. Der Grazer Philosoph zeichnet in seinem wichtigen Beitrag (37–55) die erkenntnistheoretischen Zusammenhänge nach, in welche sich Ottos Klassiker einschreibt. Im Bemühen um eine begriffliche Sistierung des „Irrationale[n] in der Idee des Göttlichen und sein[em] Verhältnis zum Rationalen“ (so der Untertitel von Ottos Werk) vereint Otto einen phänomenologischen Zugang mit einem neukantianischen Ansatz (42). Einerseits gesteht Otto „Gefühlen Erkenntniskraft zu[.]“. Der Grund hierfür liegt darin, dass Gefühle „Bereiche erschließen können, die anderen Erkenntnismethoden verschlossen bleiben“ (42; vgl. 45). Andererseits müssen Gefühle, soll der von ihnen erschlossene Gegenstandsbereich kommunikabel sein, verallgemeinert werden können. Genau da hebt freilich das Problem an. In einer einleitenden Problemskizze verweist Esterbauer auf Max Weber, der in einem Brief vom 19. Februar 1909 seinem Kollegen Ferdinand Tönnies gegenüber bekennt, „religiös absolut ‚unmusikalisch‘“ zu sein (37), was aber nicht bedeute, dass der Gegenstandsbereich der Religion (mit Ottos Worten „Das Heilige“) eine Illusion sei. Nur verfüge er, Weber, nicht über ein entsprechendes Resonanzorgan (38). Wie über „das Heilige“ gesprochen werden könne, wenn das hierfür nötige Resonanzorgan fehle, ist denn auch Gegenstand von Esterbauers Überlegungen. Im Anschluss an Harald Matern besteht sein Vorschlag, kurz gesagt, darin, Ottos Buch als einen „performativen‘ Text“ zu betrachten. Otto wolle „diejenigen Gefühle, die er beschreibt, zugleich beim Leser [...] evozieren“ (44). Damit wäre sein Buch aber kein philos. oder religionswissenschaftliches Buch und auch kein theol. (wie Otto von Husserl vorgeworfen wurde), „sondern eher ein religiöses“ (44). Als solches habe es bis heute seinen Wert. Dieser bestehe in einer Sensibilisierung für die Tatsache, dass es neben der rationalen Seite menschlichen Denkens und Fühlens auch eine irrationale (bzw. überrationale) Seite gebe. So wenig wir jemals vollständig Herr im eigenen Hause sind, so ist auch die Welt bzw. die Wirklichkeit niemals vollständig rationalisierbar. Da bleibe ein „heilige[r] Gefühlsrest“, der, so sehr er sich mit den Gefühlsbereichen etwa des Ethischen oder Ästhetischen überschneide, nicht auf diese reduzierbar sei (47), vielmehr auf einen Gegenstandsbereich verweise, der „ganz anders (*aliud valde*)“ (48) sei und deshalb nur von jenen erfasst werden könne, die über das hierfür nötige Resonanzvermögen verfügten. Die tautologische Zirkelstruktur von Ottos Argumentation tritt damit offen zutage (48f, 50). Das mag ein unbefriedigendes Ergebnis sein, so Esterbauer. Aber verhält es sich mit den Gegenstandsbereichen der bildenden Kunst, der Musik und, ja, auch des Ethischen oder des Erotischen nicht ganz ähnlich? Auch diese Bereiche als „Normalbewußtsein des Wahren, Guten und Schönen“ werden „*erlebt als transzendente Wirklichkeit*“ (51, Zitat Wilhelm Windelband). Von Otto, so Esterbauer in seinem Fazit, bleibe denn auch zu lernen, „dass Religionsphilosophie und wohl auch Religionswissenschaft ohne Bezug auf die Erfahrung des Heiligen kaum hinreichend betrieben werden können“ (52).

Die beiden nun folgenden Beiträge von *Gertraud Harb* (57–77) und *Dominikus Kraschl* (79–99) führen die von Winter und Esterbauer gesponnen Fäden biblisch und fundamentaltheol. weiter. Dabei wird gegenüber Otto freilich sofort ein elementarer Unterschied deutlich: Die biblischen Zeugnisse sprechen nicht in einem allgemeinen Sinne von „dem Heiligen“, sondern von jener Heiligkeit, die innerstes Wesen Jahwes ist, sowie von der Berufung Israels zur Anteilnahme an der Heiligkeit seines

Gottes. „Heilig ist in der Bibel [zunächst und] vor allem Gott“ (58). Von ihm her leiten sich dann sekundär alle weiteren Heiligkeitstopoi ab: heilige Zeiten und Orte, Jerusalem als heilige Stadt, Israel als heiliges Land bzw. heiliges Volk, gesetzeskonformes Handeln als ein „Sich-Heiligen“ im Angesichte Gottes usw.: „Seid heilig, denn ich euer Gott bin heilig“ [Lev 11,44; 19,2; 20,26] (65) – eine Aufforderung, die über die Prophetenliteratur ihren Widerhall findet in der jesuanischen Aufforderung: „Seid also vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!“ [Mt 5,48] bzw. „Seid also barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist!“ [Lk 6,36] (68f). Dass Jahwes Heiligkeit in all ihrer Wucht [Jes 6,1–16] sich als Barmherzigkeit offenbart, Jahwes Heiligkeit sich also gleichsam gegen ihren Träger wendet, um ihn abzubringen von seinem heiligen, gerechten Zorn [Jes 57,14–16; Hos 11,8f] (59–63), ist ein Topos, der in den synoptischen Jesuspredigten auf seinen Höhepunkt kommt (70) und beim Johannesevangelisten [Joh 17; 1 Joh 4,8.16] seine theol. Begründung findet: Gottes Heiligkeit besteht darin, Liebe zu sein (71). Die ntl. Briefliteratur (72–76) münzt diese Einsicht für den konkreten Gemeindealltag aus. Der Beitrag von *Gertraud Harb* fokussiert diese vielfältigen biblischen Zusammenhänge auf eindrucksvolle Weise.

Ähnlich wie Harb kommt auch *Dominikus Kraschl* in seinen systematischen Überlegungen auf die Thronsaalvision Jes 6,1–5 zu sprechen, um dann in Anschluss an Leo Scheffczyk's LThK-Artikel aus dem Jahr 1960 mit der Feststellung zu überraschen, der Heiligkeitstopos habe als „vergessenes Gottesattribut“ in der systematischen Theol. traditionell nur wenig Aufmerksamkeit gefunden (80–82). Diese These mag für die Gegenwart zutreffen. In der Tat ist es angesichts der allgemeinen Funktionalisierung von Religion um Gottes unverrechenbare Heiligkeit ziemlich still geworden. Gleichwohl hat im 20. Jh. kein geringerer als Hans Urs von Balthasar unter dem Stichwort „Herrlichkeit“ (hebr. *kabōd*; griech. *dóxa*; lat. *gloria*) dem Heiligkeitsmotiv eindrücklichen Tribut gezollt, und erst kürzlich hat Hans Joas im Rahmen seiner Revision der Säkularisierungsthese *Die Macht des Heiligen* (Berlin, Suhrkamp 2017) neu beschworen. Auf beide Autoren kommt Kraschl merkwürdigerweise nicht zu sprechen. Stattdessen wird auf die großen Protagonisten einer religionsphilos. bzw. -phänomenologischen Auseinandersetzung mit dem Heiligkeitstopos rekurriert: Schleiermacher, Otto, Mensching, Eliade, Scheler (81f), um von dort aus zu fragen, inwiefern eine Semantik der Gottesattribute „Allmächtigkeit, Allwissenheit, Allgegenwart“ eine theol. Epistemologie involviert. Im systematischen Teil seines Beitrags (87–95) entfaltet Kraschl im Ausgang von Otto eine solche phänomenologisch gegründete Erkenntnistheorie, um dann auf die praktischen Konsequenzen einer systematisch reflektierten Heiligkeitstheol. zu sprechen zu kommen (95–97).

In fünf weiteren Aufsätzen wird der Frage nach dem Heiligen unter Perspektiven nachgegangen, die eher geeignet sind, den bislang recht scharfen Lichtkegel in ein mildes bzw. vages Streulicht zu verwandeln: „Heiliges Land“ (*Pablo Argárate* [101–118]), „Heiliger Schmerz“ (*Anna König* [119–140]), „Die Heiligkeit des Lebens aus der Sicht der orthodoxen Bioethik“ (*Miltiadis Vantsos* [141–160]), „Die Erfahrung des Heiligen bei Franz von Assisi“ (*Johannes Schneider* [161–178]) sowie „Die Strukturen des Heiligen und Profanen bei den vorislamischen Arabern“ (*Rita Faraj* [179–189]), ein Aufsatz, der die Studien des 1994 verstorbenen syro-französischen Religionswissenschaftlers Joseph Chelhod präsentiert. Herausheben möchte ich hier allein den Beitrag von König: Was soll man von Frömmigkeitspraktiken halten, die im Erleiden von Schmerz zu Erfahrungen des Ekstatischen führen? Im Rahmen des allgegenwärtigen „somatic turn“ in den Kulturwissenschaften ist diese Thematik von hoher Brisanz, und die Theol. hätte hier aus ihrem Eigensten zu schöpfen. Leider kommt dieser Beitrag, so interessant er im Einzelnen ist, über das vordergründig Moralische nicht wirklich

hinaus. Für die Thematik einschlägige Namen wie Georges Bataille, Michel Leiris oder Jean Baudrillard werden nicht einmal erwähnt.

Der Bd. schließt auf glückliche Weise mit einer eindrücklichen Studie von *Willibald Hopfgartner*, eines der beiden Hg., über „Das Heilige im Werk Peter Handkes“ (191–219). Nicht nur, wer Handke schätzt, findet hier reichlich Nahrung. Vielmehr kommt diesem Beitrag insofern systematische Relevanz zu, als er geeignet ist, das zu Beginn zitierte Statement jenes Freiburger Konferenzteilnehmers zu modifizieren: Selbstverständlich ist in einer Kultur, die Gott als Illusion entlarvt glaubt (nichts anderes meint Nietzsches berühmter Satz „Gott ist tot“), auch das Heilige tot. Ob Gott allerdings wirklich tot ist, ist eine ganz andere Frage. Aller geäußerten Kritik zum Trotz deuten Texte wie die hier rezensierten an, dass in der religiösen Diffusität unserer Gegenwart „das Heilige“ immer noch eine verstörend-faszinierende Wirkung entfaltet.

Über den Autor:

Joachim Negel, Dr., Professor am Departement für Glaubens- und Religionswissenschaft, Philosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg (joachim.negel@unifr.ch)