

# SAKRALITÄT — HERAUSFORDERUNG DER SPÄTMODERNE

## oder: Heilig ist das Gegenteil von egal

Ulrich Schoenborn

uschoenborn@web.de

Dr.theol.habil.

Prof. (pens.) Philipps-Universität Marburg

**Keywords:** *Diskurs über das Heilige, Minimaldefinition für Religion, Säkularisierung, Pluralismus und weltanschauliche Vielfalt, problematische Grenzüberschreitungen, Sehnsucht nach dem Außeralltäglichen, Sprachgeschichte, Heiligkeit im biblischen Horizont, die triadische Denkform, Erkenntnis und Kommunikation, Stilleben von Georg Flegel, intellektuelle Redlichkeit*

### Intention des Essays

Im europäischen Horizont spielt der Diskurs über Sakralität und das Heilige seit dem 19. Jahrhundert in Religionswissenschaft und Theologie eine bedeutsame Rolle. Nicht weniger bedeutsam sind auch die vielfältigen Einflüsse von Säkularisierung und Religionskritik auf die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Institutionsgebundene Religion steht in scharfer Konkurrenz mit individueller Suche nach dem "eigenen Gott" (U.Beck). In der pluralistischen Gesellschaft hat diese Veränderung nicht zur "Glückseligkeit" geführt, sondern eher das "Unbehagen am Offenen" (P. Sloterdijk) gesteigert. Der Essay plädiert für eine Kritik der anthropologischen Engführung. Wird religionswissenschaftliches und theologisches Basis-Wissen vernachlässigt, droht "semantische Austrocknung" (J. Assmann). Es wird eine semiotisch orientierte Hermeneutik vorgeschlagen, die es ermöglicht, in intellektueller Redlichkeit, ein Selbstverständnis unter Einschluß des Heiligen zu entwickeln. Als Reflexionsobjekt dient ein Stilleben von Georg Flegel (1566–1638).

\*

Wer sich mit dem Begriffsfeld "Sakralität/ Heiligkeit/ das Heilige" beschäftigt, um die historische und theologische Bedeutung oder die ethischen Implikationen zu klären, sieht sich von einer Fülle kontroverser Meinungen umstellt<sup>1</sup>. Das signalisiert bereits der ambivalent formulierte Titel des vorliegenden Essays. Wie ist die Genetivkonstruktion "Sakralität — Herausforderung der Spätmoderne" zu lesen? Als "genetivus subiectivus" oder als "genetivus obiectivus"? Geht es um das, was gegenwärtig mit "dem Heiligen" passiert oder vielmehr um das, was "das Heilige" der Spätmoderne zuführt?<sup>2</sup> — Was ist eigentlich "das Heilige"?

### 1. Aus der Begriffsgeschichte

Bedeutung und Verwendung der Begriffe "Sakralität/ Heiligkeit/ das Heilige" sind seit der Antike im Horizont von "Religion" zu Hause<sup>3</sup>. Alle Konnotationen verweisen auf "Erscheinungsformen unverfügbarer Macht" bzw. auf Endlichkeit und Abhängigkeit in der Erfahrungswelt des Menschen<sup>4</sup>. Durch Jahrhunderte hat "das Heilige" unangefochten als das

absolute Sein, als höchster Wert, als Wirklichkeit des Guten o.ä. in Geltung gestanden. Eine theoretische Auseinandersetzung mit der Thematik setzte relativ spät ein, eigentlich erst um 1900. Lange vor Rudolf Ottos bekanntem Werk haben andere vorgeschlagen, "das Heilige" als religiöse Grundkategorie zu definieren. *Friedrich Daniel Schleiermacher* (1768–1834)<sup>5</sup> wollte mit dem Begriff das Singuläre des religiösen Phänomens gegen jede Art von Instrumentalisierung sichern. Im englischen Sprachraum hat *William James* (1842–1910) das Feld der "religiösen Erfahrung", d.h., die Begegnung mit "dem Heiligen", bearbeitet<sup>6</sup>. Einer der markantesten Beiträge kam von *Nathan Söderblom* (1866–1931), als er das Untersuchungsfeld auf außerchristliche Religionen ausweitete und "das Heilige" über den Gottesbegriff stellte<sup>7</sup>. Als Kategorie des menschlichen Sozialverhaltens hat *Émile Durkheim* (1858–1917)<sup>8</sup> "das Heilige" analysiert. Die durch Riten, Tabus u.a. strukturierte Beziehung zum "Heiligen" sichere soziale Integration. Eine innere Befolgung von Offenbarungsansprüchen sei nicht Voraussetzung.

Wirkungsgeschichtlich bedeutsam, weil nicht nur in den Spezialdisziplinen (Theologie, Religionsgeschichte, Religionswissenschaft) akzeptiert, wurde *Rudolf Otto* (1869–1937) mit seinem Werk "Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen"<sup>9</sup>. Otto wertet empirisches Material aus, das er in unterschiedlichen Kulturen gesammelt hatte. Ausgehend von der Erfahrung des "Heiligen" stellt er den Reflex im subjektiven Erleben von "divinatorischen Naturen"<sup>10</sup> heraus, eine Resonanz, die sich der Verobjektivierung durch rationale Begrifflichkeit entzieht.

Die irreduziblen Momente der Erfahrung des "Heiligen" nennt Otto "mysterium tremendum" und "mysterium fascinans". In der erstgenannten Gefühlsreaktion kommt "das Heilige" als eine überwältigende Macht, die erschauern läßt, zum Ausdruck. Der Mensch

antwortet mit einer unvergleichlichen Gefühlsreaktion. Er wird "ergriffen", ehe er "begreifen" kann. Und der Vernunft wird bewusst, es mit einem "Ganz anderen" zu tun zu haben. Klassisches Beispiel ist die alttestamentliche Narrative "Moses und der brennende Dornbusch" (Exodus 3, 1ff)<sup>11</sup>.

Nun ist "das Heilige" keineswegs auf die Sphäre des Unheimlichen begrenzt. Vielmehr ist ihm ebenso die beglückende Erfahrung von Liebe, Güte, Vertrauen, Glückseligkeit o.ä. inhärent. Diese singulären Momente des "Numinosen" bereichern die Vernunft um eine entscheidende Wertkategorie, die Otto nach dem Vorbild des kantschen "A-priori" interpretiert hat<sup>12</sup>. Im Übrigen ging er davon aus, dass es eine von Natur gegebene, aber verborgene Anlage für "das Heilige" im Menschen gibt, die nur geweckt werden muß.

Wie komplex das Feld ist, auf dem die hermeneutische Reflexion angesiedelt ist, zeigen Assoziationen, die sich spontan einstellen. Wo vom "Heiligen" gesprochen wird, ist das "Profane" als Gegenbegriff gleich zur Stelle<sup>13</sup>. Wie steht es aber um das Verhältnis zwischen beiden Polen? Offensichtlich bedarf das "Profane" des "Heiligen", um sich zu definieren. Mit dem begrifflichen Gegensatz von "heilig und profan" kommen zwei Sphären des "In-der-Welt-Seins" zur Sprache, die auf den Umgang des Menschen mit der Wirklichkeit, sein Selbstverständnis etc. großen Einfluß im Verlauf der Kulturgeschichte ausgeübt haben.

Der facettenreiche Säkularisierungsprozess und religionskritische Umbrüche — stellvertretend dafür sei Nietzsches Plakat vom "Tode Gottes" genannt — haben den Diskurs über "das Heilige" von Anfang an begleitet. Gleichwohl ist die Prognose von einer religionslosen Neuzeit so nicht eingetroffen. Im Gegenteil, immer wieder warb die Rede von einer "Rückkehr des Heiligen" bzw. einer "Wiederkehr der Götter"<sup>14</sup> um Aufmerksamkeit. Gegen Ende des 20. Jahrhunderts wurde sogar ein "religious turn" ausgerufen, mit

dem eine „Wiederverzauberung“ der Welt begonnen habe. Ungeklärt bleibt in dieser Entwicklung, worin die „Transzendenzoffenheit“ besteht und welche „Götter“ zurückgekehrt sind, zumal auch über „säkulare Heiligkeit“ (Hans Joas) geforscht wird. Anders formuliert: ist „das Heilige“ zur Projektionsfläche anthropologischer Interessen mutiert oder schafft es nach wie vor souverän „Selbstinszenierungen“<sup>15</sup> ?

## 2. Irritierende Vieldeutigkeit

Das folgende Kapitel thematisiert mit Beispielen aus dem kulturellen und kirchlichen Horizont Deutschlands die irritierende Vieldeutigkeit des Phänomenbereichs in der Spätmoderne.

**2.1** Schlägt man bei *Google* unter dem Stichwort „heilig und profan“ nach, stößt man u.a. auf einen Beitrag des Physikers *Josef Honerkamp* mit dem Titel „Das Heilige und das Profane“<sup>16</sup>. In einem früheren Artikel hatte er sich zu den zivilisatorischen Grundwerten Europas geäußert. Nun diskutiert er mit einem Leser, der offensichtlich anderer Meinung ist. Und zwar hält dieser einen Kühlschrank „für eine ebenso großartige kulturelle Errungenschaft wie Beethovens Siebte Sinfonie“. Honerkamp vermutet hier einen Kategorienfehler. Die kulturelle Leistung, die das technische Gerät darstellt, zweifelt er nicht an, möchte dessen Bedeutung aber auf den „Nutzen“ beschränkt wissen. Der „Gebrauch“ durch den Menschen lässt den Kühlschrank der Sphäre des Profanen zuordnen. Mit der Siebten Sinfonie verhält es sich dagegen anders. Sie „entrückt“ in eine nicht-materielle, ‚erhabene Welt‘. „Wir können zu einer Sinfonie eher eine Beziehung aufbauen als zu einem Kühlschrank“. In der Begegnung mit einem Kunstwerk finden Menschen Trost, Wahrheit, Erbauung. Die Impulse, die aus der ‚geistigen Welt‘ kommen, geben Anregungen zur Kommunikation oder erweitern den Horizont. Kurz, der Physiker greift bei der Deu-

tung der ihn ‚ansprechenden‘ Wirklichkeit auf die religiöse Grundkategorie „heilig“ zurück, ohne sie institutionell zu verorten. Er unterstellt, dass im ästhetischen Erlebnis sich religiöse Erfahrung verberge.

**2.2** Kulturwissenschaftler und Theologen diskutieren seit einigen Jahren über die Anziehungskraft, die von Kirchengebäuden ausgeht. Während die „Institution Kirche“ über wachsenden Bedeutungsverlust klagt, erfreut sich der „Kirchenraum“ steigender Beliebtheit. Es gibt Kirchenräume, in denen „das Versprechen beheimatet ist, es gäbe so etwas wie Gnade“ (*Jean Pierre Wils*). Kirchentreue wie Distanzierte billigen dem Kirchenraum eine spezifische Verweiskraft zu, die auf „das Heilige“ gerichtet ist. Umstritten ist allerdings, was „Kirchenräume“ zu „heiligen Räumen“ macht. Eine Theorie akzentuiert die konkreten Aktivitäten der christlichen Gemeinde (Gottesdienst, Hören und Beten, Loben und Klagen etc.). Nach einer zweiten Deutung sind ‚Kirchenräume‘ der Profanität entnommen und bieten, ohne eine substantielle Heiligkeit für sich in Anspruch zu nehmen, dennoch den Rahmen für die Begegnung mit „dem Heiligen“. Eine dritte Theorie sagt, dass „Kirchen nur *Zeugnisse für das Heilige* sein (können), weil sie ihre Erfüllung nicht in sich finden, sondern in dem, auf den sie verweisen“<sup>17</sup>.

Wenn nun aber Kirchengebäude zur Disposition gestellt werden, weil sie weder als liturgisch nutzbare Räume noch für museale Zwecke Verwendung finden, eskaliert die Diskussion über die „Heiligkeit“ des Kirchenraumes. Aus neuerer Zeit sind etliche Fälle von „Umnutzung“ bekannt geworden<sup>18</sup>, die demonstrieren, dass nicht mehr der theologische Diskurs die „Definitions-macht über heilig und profan“ inne hat. Wenn das kirchliche Immobilienmanagement die Regie übernimmt, geben pragmatische bzw. betriebswirtschaftliche Argumentationen die Rahmenrichtlinien für „das Heilige“ vor, das ausschließlich in seiner

Funktionalität wahrgenommen wird. Ob diese Sichtweise Verständnis dafür aufbringt, dass "Kirchen" einen Mehrwert haben, der jenseits aller Kosten-Nutzen-Rechnung steht, kann bezweifelt werden.

**2.3** Ein Bereich spätmoderner Lebenswelt, der bedenkenlos auf sakrale Elemente rekurriert, ist die Werbung. Religiöse Motive aus der christlichen Vorstellungswelt werden in den Dienst des Konsums gestellt<sup>19</sup>. Offensichtlich setzen die Werbe-Designer voraus, dass in der offenen Gesellschaft nach wie vor ein "kollektiver Bildvorrat" mit religiösen Bezügen abrufbar ist. Ihr Einsatz soll dem Konsum eine religiöse Dimension beilegen, besonders dort, wo auf einer unterbewußten Ebene Heilsversprechen, Sinnstiftung, Entlastung der Gewissen o.ä. ins Spiel gebracht werden. Oft bedient sich die Werbeästhetik binärer Codes (rein-schmutzig, sicher-bedrohlich, dazugehören-draußen stehen o.ä.), um durch den Kontrast des religiösen Gegenbildes die Aufmerksamkeit zu stimulieren. Ein Telefonanbieter hatte sich folgende Werbeeinschaltung ausgedacht:

"Vor der Arche Noah eine lange Schlange von Tierpaaren. Zwei Löwen achten darauf, dass sich keines der Tiere vordrängt. Geduldig bzw. ungeduldig warten die Tiere darauf, in die Arche eingelassen zu werden. Zwei Pinguine marschieren an der Warteschlange vorbei nach vorne. Dies stößt auf zunehmenden Unwillen der wartenden Tiere. Bei den Löwen angekommen, erklären die Pinguine, warum sie ihrer Ansicht nach an der Schlange vorbeigehen konnten: sie hatten telefonisch gebucht"<sup>20</sup>.

Diese Story lebt von der Heiterkeit, die sich im Betrachter spontan einstellt und seiner bestätigenden Erfahrung. Subtiler ging es in den Werbespots einer Bekleidungswerbung zu, die in den 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts für Aufregung gesorgt haben. Auf einem Bild wurde Leonardo da Vincis Abendmahlsdarstellung zitiert: ein junger

Mann inmitten von zwölf jungen Frauen an einem Tisch sitzend; die Beteiligten tragen alle Jeans und sind 'oben ohne'. Eine Bildunterschrift fordert zu gegenseitigem Respekt auf. Natürlich hat es Proteste gegeben, die aber ins Leere liefen.

Die Sphäre des Heiligen bzw. religiöse Zeichen werden usurpiert und instrumentalisiert. Sie sollen auf das Unterbewusstsein einwirken und Aufnahmebereitschaft für das beworbene Produkt wecken. Evident ist das Ziel, den aktuellen Zeitgeist und das Lebensgefühl der avisierten Adressaten zu synchronisieren<sup>21</sup>.

**2.4** "Was Christen heilig ist, wird in zeitgenössischen Operninszenierungen regelmäßig verhöhnt", kommentierte vor einiger Zeit der Theologe *Wolfgang Huber* eine Tendenz im deutschen Theater<sup>22</sup>. Nachdem der Bruch sexueller Tabus keine Besonderheit mehr darstelle, sei die Entweihung bzw. Banalisierung religiöser Symbole fester Bestandteil in Regiekonzepten geworden; Grenzüberschreitungen als Qualitätsmerkmal. Huber erinnerte an eine Inszenierung von Mozarts *Idomeneo* 2003 in Berlin. In der Oper trat der Kreterkönig nicht nur mit dem abgehackten Kopf des Poseidon auf, sondern brachte auch die Köpfe von Jesus, Mohammed und Buddha auf die Bühne. Der Protagonist wolle demonstrieren, dass er "allen nur denkbaren überirdischen Instanzen den Garaus gemacht und die Fesseln seiner Fremdbestimmtheit gekappt" habe, schrieb ein sympathisierender Kritiker. Die Wiederaufnahme der Inszenierung musste 2006 abgesetzt werden, weil nach den Kampagnen gegen die dänischen Mohammed-Karikaturen gewalttätige Reaktionen von muslimischer Seite befürchtet wurden. Proteste aus dem christlichem Lager waren schon früher mit Berufung auf das Recht der Meinungsfreiheit abgewiesen worden.

Huber referiert einen weiteren Fall aus der Welt der Oper, in der die Banalisierung des Heiligen eingesetzt wurde, um der Inszenierung

durch den “Reiz der Verkehrung” mehr Intensität zu geben. Es ging um Mozarts *Don Giovanni*.

“Das Gastmahl, zu dem Don Giovanni im zweiten Akt der Oper einlädt, wurde als eine Imitation von Leonardo da Vincis Abendmahl gestaltet: Der Schwerenöter Don Giovanni in der Mitte, im Gestus Jesu das Brot brechend, zwölf Kumpane, genau in der Haltung von da Vincis Jüngern, rechts und links von ihm. Das Brot schmeißt Don Giovanni in hohem Bogen über die Schulter auf den Boden. Bald löst sich das Ganze in eine Orgie auf — und statt des Brots liegt Donna Elvira auf dem Tisch. Aus dem letzten Abendmahl wird unversehens ein Dinner For One. So wie der Butler James immer wieder über ein und dasselbe Tigerfell stolpert, so stürzt Leporello über ein und dieselbe Frauenleiche”.

Nach Hubers Einschätzung war das Szenenbild nicht als Zumutung aufgenommen worden. Erst bei der Parodie auf *Dinner For One* setzte im Berliner Publikum Gelächter ein. Sakrilege scheinen sich mit der Häufigkeit ihres Einsatzes zu verbrauchen. Huber schließt seinen Artikel: “So lange es nicht um den Islam geht, scheint das Heilige Regisseuren wie Publikum inzwischen egal zu sein. Doch solche Gleichgültigkeit ändert nichts daran: Heilig ist das Gegenteil von egal”.

**2.5** Dass religiös motivierte Kriege in Europa undenkbar geworden und die Totalkonfrontation der christlichen Konfessionen von der Tagesordnung verschwunden sind, gehört zu den unbestreitbaren Errungenschaften von Aufklärung und Säkularisation. Doch haben die anti-napoleonischen Befreiungskriege (1813–1815), die Romantik sowie die restaurativen Prozesse im 19. Jahrhundert die Rückkehr eines Denkens ermöglicht, das Begriffe wie Volk, Nation, Vaterland u.ä. religiös überhöht hat. Der gemeinschaftliche Gottesglaube diente als “vinculum societatis” und garantierte die Loyalität der Untertanen zum Herrscher. Auf dieser Basis sollte Gutes für alle wachsen: Tugenden, Ordnungs-

sinn, Verantwortungsbewusstsein, Nächstenliebe, Solidarität. “Das Heilige” wurde seiner Ungleichzeitigkeit entkleidet und mit vorhandenen Strukturen identifiziert bzw. zu deren Legitimierung eingesetzt. Deswegen genoss Religion staatlichen Schutz. Angriffe auf die Religion wurden als Angriffe auf die Grundlagen des Gemeinwesens ausgelegt und geahndet.

In diesem Horizont konnten Dichter wie *Ernst Moritz Arndt* (1769–1860) den Krieg gegen Napoleon als “heiligen Krieg” besingen<sup>23</sup>. “Die Nationalisierung Gottes führt zur Naturalisierung von Intoleranz und Gewalt”<sup>24</sup>. Das hier angesprochene Phänomen war keineswegs auf Deutschland beschränkt. Bis weit ins 20. Jahrhundert haben kriegführende Parteien in Europa “das Heilige”, Gott oder die heiligen Traditionen ihrer Konfession in Anspruch genommen<sup>25</sup>, um die Kampfbereitschaft in ihren Ländern zu mobilisieren.

Das Entsetzen über die Weltkriege im 20. Jahrhundert und die unheilvolle Verschränkung von Religion und Politik waren nur von kurzer Dauer. Seit dem 11. September 2001 kursiert das Stichwort “heiliger Krieg”<sup>26</sup> bzw. “Dschihad” und verdunkelt die Reflexion über “das Heilige”. Kurz, “Erfahrungen mit gewalttätiger Religiosität” nötigen dazu, “darüber nachzudenken, dass Religion nicht als solche gut ist”<sup>27</sup>.

In einem anregenden Essay schlägt *Friedrich W. Graf* vor, die Wurzeln der Gewaltbereitschaft und Aggression im religiösen Glauben selbst zu suchen. Überall dort, wo um politische Macht gekämpft wird, usurpieren konkurrierende Akteure alte religiöse Mythen oder Symbole und passen sie den jeweiligen Interessen und Wunschbildern von einer gerechten bzw. Gott gefälligen Welt an. “Heilige Schriften” werden in ungebrochener Gleichzeitigkeit interpretiert. Das Ziel religiöser Symbolsprache, nämlich elementare Distinktionen zwischen Geschöpf und Schöpfer, Zeit und Ewigkeit, Diesseits und Jenseits u.a. einzuüben, ist vergessen. Dafür entwickeln

die radikalen Frommen eine Hermeneutik der Gewalt. Ihr Interesse geht dahin, die "durch diffuse Vieldeutigkeit, Widersprüche und bleibendes Elend geprägte Welt (auf eine) ursprüngliche Ordnung Gottes hin (so, wie sie sie verstehen) zu überwinden". Sie beanspruchen "Unmittelbarkeit zu Gott", Teilhabe an Gottes Allmacht und verstehen sich als Mandatäre eines himmlischen Rechts, das sie in der Welt durchsetzen sollen. Daraus folgt eine "Logik der Entgrenzung", d.h., die geltende Ordnung usw. hat für die Frommen keine Gültigkeit, weil sie falsche, sündhafte Regeln darstellen. Wer sich mit dieser Einstellung als "Repräsentant des Absoluten" gesandt weiß, kann sich jede mythologische Vorstellung (dualistische Weltbilder, Prädestinationsglauben, realistische Jenseitsbilder, theokratische Modelle u.ä.) anverwandeln, um religiöse Gewalt in Szene zu setzen.

**2.6** Im Horizont der Spätmoderne wird, das lehren die skizzierten Beispiele, der Begriff "des Heiligen" gerne als "Minimaldefinition für Religion" (*Kippenberg*) in Anspruch genommen. Doch ist damit die diffuse Realität der menschlichen Existenz, in der sich religiöse Verehrung, individuelle Gefühlswelten oder zivilreligiöse Correctness verschränken, keineswegs aufgeklärt. Auch wenn in dieser Konstellation die "Selbstmächtigkeit" des Menschen als "Maß der Dinge" vorausgesetzt ist<sup>28</sup>. Über "das Heilige", über Gott wird im Stil einer "Cafeteria Religion" geredet: "Was Gott ist, bestimme ich!"<sup>29</sup>. Allzu evident sind die Erwartungen, die an "das Heilige" gerichtet werden, um die Lebensprojekte zu realisieren oder Brüche, die im Prozess der Individualisierung auftreten, zu kompensieren. Indem aber "dem Heiligen" der Status des "Ganz anderen" genommen und ihm unter dem Vorzeichen der Säkularisierung ein Charakter des Machbaren beigelegt wurde, hat es sich "zurückgezogen"<sup>30</sup>. Die Folgen lassen sich mit *Novalis* auch so umschreiben: "Wir suchen

überall das Unbedingte, und *finden* immer nur Dinge"<sup>31</sup>. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn im religionsphilosophischen Diskurs "semantische Austrocknung" (Jan Assmann) beklagt wird, weil das Basis-Wissen über theologische und kulturgeschichtliche Daten zur Seltenheit geworden ist.

Über derartigen Entwicklungen sollte nicht vergessen werden, dass "das Verlangen, in der objektiven Realität zu leben, nicht in der endlosen Relativität rein subjektiver Erfahrungen gefangen zu bleiben"<sup>32</sup>, nicht abgestorben ist. Die Sehnsucht nach dem "Außeralltäglichen", "Nicht-Verzweckbaren", eben "dem Heiligen", ist nie verloren gegangen. Es bedarf jedoch der Empfänglichkeit für "die Gegenwart von etwas Fernem", der Bereitschaft für "die Anmutung von Distanz und Nähe zugleich"<sup>33</sup>. Diesem Paradox hat *Rainer Maria Rilke* in seinem Gedicht "Spaziergang" Ausdruck gegeben:

*"Schon ist mein Blick am Hügel, dem besonnen,  
dem Wege, den ich kaum begann, voran.  
So fasst uns das, was wir nicht fassen konnten,  
voller Erscheinung, aus der Ferne an —*

*und wandelt uns, auch wenn wirs nicht erreichen,  
in jenes, das wir, kaum es ahnend, sind;  
ein Zeichen weht, erwidern unserm Zeichen ...  
Wir aber spüren nur den Gegenwind"*<sup>34</sup>.

### 3. Erinnerungen an Basis-Wissen

**3.1** Sprachgeschichtlich verweist das Wort "heilig" (bzw. "Heiligkeit") in das Altnordische und impliziert die Bedeutung "eigen" (bzw. "Eigentum"). Auf den religiösen Bereich angewandt bedeutet das, "daß das, was der Gottheit als Eigentum gehört, ihr geweiht und damit ,heilig" ist<sup>35</sup>. Eine andere etymologische Linie wird zum germanischen "heil" gezogen, die zu den Bedeutungen "ganz, unversehrt, vollkommen, ungebrochen" (bzw. "Kraft, Unversehrtheit, Glück") führt, womit ein diesseitig deutbarer — unpersönlicher und universalistischer — Rahmen definiert

wäre. Alles Erdenkliche kann in die Sphäre des Heiligen gelangen, deswegen "heilig" sein (ein Fels, ein Baum, eine Quelle u.a.) und so zu einer "Durchbruchsstelle des Überweltlichen"<sup>36</sup> werden. Heilige Dinge hängen ‚irgendwie‘ mit demjenigen zusammen, was größer ist als der Mensch.

Wichtig für die Semantik des Begriffs wurde die Übersetzung von "sanctus" mit "heilig", denn damit kam das lateinische Wortfeld ins Spiel<sup>37</sup>. Mit "sancire"/ "begrenzen, umschließen, heiligen" wird der Akt des religiösen Absonderns bezeichnet. Die Tätigkeit des "sacrare"/ "weihe" führt Dinge o.ä. aus der Sphäre des menschlichen Rechts heraus und entzieht sie dem menschlichen Zugriff. Was nicht ausgesondert war, lag außerhalb der Abgrenzung oder vor ("pro") dem heiligen Bezirk ("fanum"), im weltlichen, nicht geheiligten Bereich, im sog. "profanum". Unterscheidung und Abstand von weltlichen Dingen ist somit ein Wesenszug "des Heiligen".

In vielen europäischen Sprachen existieren zwei Begriffe für die Rede über "Heiligkeit". So heißt es im Französischen "sacré" und "saint", im Englischen "sacred" und "holy". Das Lateinische unterscheidet "sacer" und "sanctus"; und im Griechischen findet sich "ἅγιος" neben "ἱερός". Im Deutschen gibt es nur das Adjektiv "heilig"; das Wort "sakral" weist andere Konnotationen auf. Aufschlussreich ist nun, dass in theologischen Texten, die von der Heiligkeit Gottes sprechen, immer "ἅγιος" bzw. "sanctus" zur Anwendung kommen, was dem französischen "saint" und dem englischen "holy" entspricht. Die Folgerung aus dieser Beobachtung besagt, dass in den anderen Adjektiva (sacer, sacred, ἱερός, sacré) die Idee einer den Dingen inhärenten allgemeinen göttlichen Eigenschaft zur Sprache kommt, nicht aber das schlechthin Andere bzw. die Heiligkeit des transzendenten Gottes. Mit dieser Differenzierung wird eine fundamentale Vorentscheidung für das Verständnis "des Heiligen" in der christlichen Theologie getroffen. Wenn Gott allein heilig

ist, bedeutet das im Blick auf alles Seiende: die Vergöttlichung des Kreatürlichen wird abgewiesen (Desakralisierung); "heilig" kann das Vorfindliche nur genannt werden, sofern es an der "Heiligkeit" des Schöpfers partizipiert. Der Glaube an Gott den Schöpfer, den die jüdisch-christliche Tradition artikuliert, "ist es, was die Welt weltlich macht"<sup>38</sup>.

**3.2** Unumgänglich für unseren Essay ist die Erinnerung an den Stellenwert "des Heiligen" im biblischen Kontext. — Im AT bezeichnen alle Sprachbildungen, die auf die hebräische Wurzel "qdš"<sup>39</sup> zurückgehen, den seinhaften Zustand bzw. die Eigenschaft der "Heiligkeit" im Blick auf Gegenwärtiges und Zukünftiges. Es lassen sich zwei Konnotationen unterscheiden: der verbale Gebrauch von "qdš" bringt (a) ein verdinglichtes Interesse am frühjüdischen Sakralwesen (Numeri 18,29; 1 Samuel 21, 5; Exodus 15,3; 30,25–29) im Sinne einer "dynamistisch-magischen Religiosität" zur Sprache<sup>40</sup> und thematisiert (b) die personhaft imaginierte Beziehung zum Heiligen, der Gottheit (vgl. Exodus 29, 43; 1 Samuel 6,20). JHWHs Heiligkeit ist furchtgebietend und markiert den Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf (vgl. Exodus 15,11; Psalm 111, 9; Jesaja 8, 13f). JHWH erscheint rettend oder richtend in "Epiphanien" (vgl. Exodus 3,5; Jesaja 6,1ff) und wird zum Gegenstand von Verehrung (vgl. Psalm 51,13; 99, 5.9). Seiner Heiligkeit wohnt ein verpflichtender Charakter inne (vgl. Psalm 11,4; Exodus 22,30). Das bringt der insistierende Hinweis "Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin Ich, JHWH, euer Gott" (Leviticus 19,2) zur Sprache. JHWH erweist seine Heiligkeit darin, dass er sein Volk durch die Geschichte trägt. Aus dieser Zuwendung ergibt sich ein Anspruch: "Bleibt mir heilig; denn heilig bin ich, Jahwe, und ich habe euch aus den Völkern ausgesondert, daß ihr mir gehört" (Leviticus 20,26). Dieses autoritative Wort steht im Kontext des sog. *Heiligkeitsgesetzes* (Leviticus 17–26)<sup>41</sup>, mit

dem das kultische Leben des Volkes, das auch den normalen Alltag umschließt, geregelt wird. Der Gefahr, die wachsende Exklusivität des Heiligen und die Radikalisierung der Observanz, die den Glaubenden auferlegt worden ist, als anthropologische Projektion zu deuten, entgeht die Exegese, wenn die Verschränkung von Selbst-Offenbarung JHWHs mit den Erfahrungen Israels in der Geschichte beachtet wird. Die historische Erforschung jenes Textcorpus hat ergeben, dass es in exilisch-(nachexilischer) Zeit entstanden ist, als es um die Konstituierung einer neuen Glaubens-Gemeinschaft ging. Tragende Mitte dieser Orientierung an JHWHs Heiligkeit ist die paradoxe Überzeugung, „daß das Heilige, gerade in der Behauptung seines Charakters als ‚ganz Anderes‘, seine höchste Erfüllung da erfährt, wo es Heiliges nicht in der Absonderung, sondern Heiliges in der Zuwendung zur kranken Umwelt ist“ (*Walter Zimmerli*).

Hermeneutisch orientierte Exegese stößt hier auf ein Phänomen gegenläufiger Aussageabsichten. Zweifellos teilt die Bibel mit der antiken Welt den Begriff „des Heiligen“ als weltanschauliche Prämisse und reichert die Begrifflichkeit im Fortgang geschichtlich-synkretistischer Versprachlichung mit eigenen Akzenten an<sup>42</sup>. „Das Heilige“ wird im Neuen Testament epiphan, nicht um Respekt, Distanz, Ehrfurcht oder Scheu einzufordern. Rettend kommt der sich entäußernde Gott den Menschen entgegen, damit sie ihr Menschsein nicht als Defizit, sondern als ein „Leben in Fülle“ erkennen. Wichtig ist auch die Beobachtung, dass sich die theologische Kritik (Jesus, Paulus) gegen die Missachtung der Heiligkeit Gottes durch die Sakralisierung des Kosmos wendet. Ebenso wird der politischen Domestizierung „des Heiligen“ widersprochen, indem allen Glaubenden, vor allem den Christen in Jerusalem, ein eschatologischer Status mit dem Titel „Heilige“ beigelegt wird (vgl. 1 Korinther 3, 16f; 1 Petrus 2,5–10 u.ö.). Den entscheidenden Schritt,

der dem Begriff der „Heiligkeit“ neue Qualität verleiht, beschreiben zentrale neutestamentliche Texte als Inkarnation (vgl. Philipper 2,6–11; Johannes 1,14: „Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit“.). In Jesus von Nazareth „ist das Geheimnis Gottes nicht sakral, sondern schlicht Mensch geworden, und das heißt: ‚profan‘ in einem neuen Verständnis, das mit wahrer Heiligkeit eins ist“<sup>43</sup>. Von dieser „Kehre“ (vgl. 1 Korinther 1,28–29; Lukas 1,52; Matthäus 11, 25) sind wichtige Impulse nicht nur für das Selbstverständnis des Christentums, sondern auch für das Universum der Kategorien und Vorstellungen ausgegangen.

Einen exemplarischen Beitrag zum Profil „des Heiligen“ hat der Romanist *Erich Auerbach* (1892–1957) vorgelegt. Er vergleicht das literarische Evangelium und die antike Literatur im Hinblick auf die Befolgung von Stilgesetzen („genera dicendi“). „In der antiken Theorie hieß der hohe, erhabene Stil *sermo gravis* oder *sublimis*; der niedere *sermo remissus* oder *humilis*; beide mussten streng getrennt bleiben“<sup>44</sup>. Die Kategorien „sublimis“ bzw. „humilis“ wurden entsprechend dem sozialen und ökonomischen Kulturgefüge, in dem das darzustellende Sujet seinen Platz hatte, eingesetzt. Zugleich realisierte die Befolgung der Stilregel eine Trennung der Wirklichkeitsbereiche, des Besonderen und des Alltäglichen, des Heiligen und des Profanen im ontologischen Sinne. Das Alltägliche wurde als irrelevant abgespalten, weil ihm der Makel des Unbeständigen und Wandelbaren anhaftete.

Dem gegenüber stellt, nach Auerbach, das literarische Evangelium mit der Geschichte Jesu eine Umkehrung der antiken Stilgesetze dar. Was das Evangelium in den Mittelpunkt rückt, Inkarnation und Passion, lassen sich mit den herkömmlichen Stilgesetzen nicht vereinbaren: der Weg „des Heiligen“ in der Geschichte beginnt mit einem

ästhetischen Verstoß. Sublimitas und humilitas verschmelzen in der erzählten Geschichte Jesu derart, dass "eine ganz neue Art des Erhabenen" entsteht, "in welcher das Alltägliche und Niedrige nicht ausgeschlossen, sondern mitenthalten" ist und "eine unmittelbare Verbindung von Niedrigstem zum Höchsten verwirklicht" wird<sup>45</sup>. Weil das Niedrige zum Offenbarungsort des Höchsten wurde, ist hier der Ort, wo Gott gefunden werden will. Damit ist dem Niedrigen eine bis dahin ungeahnte Würde beigelegt. Gott entzieht sich den Weisen und hat unter den Unmündigen "Wohnung genommen".

Mit der Erinnerung an grundlegende Daten der jüdisch-christlichen Überlieferung steigt die Aussicht darauf, das "Heilige" aus der Dominanz der anthropologischen Perspektive zu "befreien" und Wege zu einer angemessenen Relation zu bedenken. Es dürfte auch klar geworden sein, dass "das Heilige" nicht ‚an und für sich‘ zu haben ist. Das Sein "des Heiligen" lebt im "Gebrauch" ("esse est in usu").

#### 4. Wahrnehmen und Verstehen — Das semiotische Dreieck

Die im zweiten Kapitel skizzierten Beispiele zum Umgang mit "dem Heiligen" hatten aller Fragwürdigkeit und Problematik zum Trotz den Blick auf eine grundlegende Struktur im hermeneutischen Prozess geschärft. Wahrnehmen, Verstehen und Kommunizieren vollziehen sich nur scheinbar auf der Basis der binären Subjekt-Objekt-Relation. Wenn etwas "Welthaftes" durch ein deutendes Subjekt auf eine "höhere Bedeutung" hin interpretiert wird, treten drei deutlich unterscheidbare Faktoren in Beziehung: "Darstellendes — Darstellung — Dargestelltes". Durch ein besseres Verständnis dieser "triadischen Denkform", das ist die These, kann der Umgang mit "dem Heiligen" eine angemessene Grundlage bekommen.

4.1 Bereits in der Antike begegnet die triadische Denkform, vor allem in der Medizin, der Rhetorik und der Philosophie. Dabei markiert der Rekurs auf den Zeichenbegriff und darin die Unterscheidung zwischen dem "Bezeichnenden" und dem "Bezeichneten" einen elementaren Fortschritt<sup>46</sup>. Das "Zeichen" weist auf etwas hin, was es selbst nicht ist und auch nicht hinreichend vertreten kann. Seit den Anfängen der *Semiotik*<sup>47</sup> wird dieser Zusammenhang von Sprache und Denken im Gegenüber zu realen Objekten im "Modell des semiotischen Dreiecks"<sup>48</sup> reflektiert.

Das Modell veranschaulicht den kommunikativ-pragmatischen Prozess, der in Verstehensvorgängen abläuft. Konstitutiv sind folgende Faktoren: die Verbindung zwischen einem "Zeichenträger" (signum, Bezeichnendes, Wort, Symbol, Signifikant, Repräsentamen o.ä.) zu einem außersprachlichen "Bezugsobjekt" (res, Gegenstand, Gemeintes, Referent) vollzieht sich über eine vermittelnde "Vorstellung" (significatum, Begriff, Idee, Referenz, Interpretant). Ohne die aus der Antike überkommene Kontroverse zwischen "Realismus" und "Idealismus" klären zu wollen, wird vorausgesetzt, dass es keinen unmittelbaren Zugang zu den Dingen der Realität gibt, vielmehr diese durch Begriffe, Vorstellungen, Konzepte o.ä. vermittelt wird.

In der Neuzeit hat der amerikanische Philosoph *Charles Sanders Peirce* (1839–1914) diesen zeichentheoretisch begründeten Realismus vertieft<sup>49</sup> und eine Systematisierung

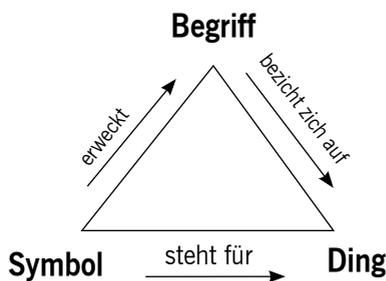


Abb. 1: Das semiotische Dreieck

vorgeschlagen, auf der die moderne Semiotik als Fundamentalwissenschaft aufbaut. Trotz unterschiedlicher Akzentuierungen ist unbestritten, dass kein ‚Eckpunkt‘ isoliert existiert, sondern bedeutsam nur in der Wechselseitigkeit innerhalb der triadischen Relation ist, die so Repräsentations- und Erkenntnisfunktion in einem erfüllt. Um psychologischen Fehldeutungen vorzubeugen, hat Pierce verstärkt die Aufmerksamkeit auf den Zeichenbenutzer („Interpretanten“) in der Verbindung von Zeichenmittel und Bezugsobjekt gerichtet. Im „Interpretanten“ stößt man auf die bedeutungstragende Wirkung eines Zeichens. Das, was als Bewusstseinsinhalt („reference“) oder Erkenntnis erscheint, ist undenkbar ohne kulturelle und kontextuelle Vorprägungen. Und gelungene Kommunikation hängt nicht selten vom Stellenwert des Zeichens in der Gemeinschaft ab. Indem der „Interpretant“ aber die Bedeutsamkeit eines Zeichenträgers zur Sprache bringt, verändert sich die eigene „Rolle“. Der Zeichenprozess geht in einen un abgeschlossenen und offenen Verweisungszusammenhang über bzw. der „Interpretant“ wird für andere Leser, Hörer o.ä. wieder zum „Repräsentanten“<sup>50</sup>. „Die Antwort auf die Frage nach der Bedeutung eines Z.s ist immer wieder ein Z.“<sup>51</sup>.

Mit der Rekonstruktion des zirkulär verlaufenden Zeichenprozesses hat Pierce mehr als ein allgemeines anthropologisches Interesse (i.e. Aufklärung des Bewusstseins über sich selbst) signalisiert. Ihm ging es um die Transparenz der Bedeutungsnetze, aus denen Realität konstituiert ist. Und weil Menschen ständig zu ethischen Entscheidungen herausgefordert sind, benötigen sie intellektuelle Verweise, zu denen semiotisch gewonnene Einsichten verhelfen sollen.

**4.2 Theologisch-hermeneutische Arbeit** greift auf semiotische Einsichten zurück, weil die Reflexionsbereiche und Reflexionsrichtungen durch sie starke Impulse erhalten. Es ist *communis opinio*, dass das „Heilige“

nicht direkt zugänglich ist. „Das Göttliche zeigt sich und wird bezeichnet. Spezifische Zeichen repräsentieren jene bestimmte Wirklichkeit, die selbst und als solche nicht im trivialen Sinne ‚wirklich‘, d.h. raumzeitlich eingeschränkt werden kann. Charakteristisch für die Präsenz des Göttlichen ist ein *Zeichenereignis*“<sup>52</sup>. Wer religiöse Zeichen benutzt, tut das in dem Wissen, dass er in einem Verweisungs- oder Vermittlungsprozess steht. Er kennt den religiösen Code aus dem Zeichenrepertoire und weiß, dass er signifikativen und keineswegs kausativen Linien folgt. Daher vertraut er dem „Zeichenereignis“. Das Ergebnis dieser Begegnung oder Erfahrung kann mit Vorbehalt „Glaube“ genannt werden, weil hier kein Endstadium behauptet wird. Vielmehr verändert sich das „Verstandenhaben“ bzw. der Glaube wiederum zu einem „Zeichen“, durch das die Wahrnehmung herausgefordert wird.

Schwierigkeiten im Wahrnehmen und Verstehen des „Heiligen“ gehen meist auf einen Kategorienfehler zurück, der Zeichen und Ding verwechselt bzw. identifiziert und die Relation Gott — Mensch mit simpler Abbildlogik erklären will. Wo derart Zeichen und Wirklichkeit nicht mehr unterschieden werden können, werden die Umcodierungen, die das „Heilige“ selbst vorgenommen hat, leicht übersehen. Hier gilt es Sensibilität aufzubringen für die „Gegenzeichen“ (*K.H.Bieritz*), die neue Zeichenprozesse anstoßen. Hilfreiche Hinweise kann man dem narrativen Schrifttum der Bibel entnehmen, in denen sich sog. „Offenbarungen Gottes“ ereignen. Diese „Mitteilungen“ haben immer damit zu tun, *dass sich etwas querlegt zu bisherigen Wahrnehmungsmustern*<sup>53</sup> und die mitgebrachten Verstehensbedingungen durch andere ausgetauscht werden.

## 5. Zur „Lesbarkeit des Heiligen“

Auch Kunstwerke fallen unter die Kategorie „Zeichen“ bzw. fordern dazu auf, sie in der

Perspektive des semiotischen Dreiecks wahrzunehmen. Dies gilt umso mehr, wenn es um "das Heilige" geht. Bilder provozieren durch das Phänomen der "Negation". M.a.W., "Ein Bild macht etwas in der Vorstellung oder der Wirklichkeit sichtbar und erkennbar, ohne dieses Etwas selbst zu sein"<sup>54</sup>. Die Verneinung ist in das Erkennen integriert und gewährt dem Betrachter ungeahnte Möglichkeiten des Denkens. Unser Essay greift ein Bild von Georg Flegel (1566-1638) als Anregung für einen "anderen Zugang" zum "Heiligen" auf.

Unter den Malern, die sich an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert dem Genre des Stillebens widmeten, hat sich *Georg Flegel* (1566-1638)<sup>55</sup> einen besonderen Ruf erworben.

Flegel stammte aus dem mährischen Olmütz. Anfänglich war er als "Bildstaffierer" des niederländischen Malers Lucas van Valkenborch in Linz tätig. Seine Aufgabe bestand darin, "großformatige Gemälde von Tafelgesellschaften oder Marktszenen mit Früchten, Gemüse und Blumen auszustaffieren"<sup>56</sup>. In den neunziger Jahren des 16. Jahrhunderts zog Flegel nach Frankfurt/Main um und baute hier mit Erfolg eine eigene Werkstatt auf. Zu der Zeit lebten viele Niederländer in der Stadt. Sie wussten seine künstlerische Tätigkeit, Erfindungskraft und Ausdrucksmittel zu schätzen. In der Vergangenheit wurde er meist als Maler der "gedeckten Tische", d.h., der sichtbaren Entfaltung von Reichtum und luxuriöser Lebensgestaltung, besprochen<sup>57</sup>. Diese Zuordnung hat aber übersehen, dass einer seiner Arbeits-Schwerpunkte Blumenbilder waren, in denen das Erstaunen über die Schönheit der Schöpfung zum Ausdruck kam. Nicht weniger bedeutsam waren die sog. "Nischenstücke", "Imbisse", "Frühstücke", Tischdekorationen, die nicht nur Gelegenheit gaben, genaues Arbeiten in der Gestaltung zu demonstrieren, sondern durch Komposition und Reduktion Akzente zu setzen.

Der Betrachter des Bildes "Fastenstilleben" (17. Jahrhundert; 24x35,2 cm; Öl auf Holz)<sup>58</sup> wird durch den Bildaufbau (dunkler Hinter- und heller Vordergrund bei deutlicher Abstimmung der Farben aufeinander) in eine



Abb. 2: *Georg Flegel, Fastenstilleben*

fiktive Räumlichkeit<sup>59</sup> einbezogen, die den Blick auf einen Tischausschnitt konzentriert. Dort befindet sich eine eigenartig angeordnete Gruppierung von Objekten. Ein Stück Brot, ein Kristallglas („Römer“) mit Wein, auf einem Zinnteller ein Hering, ein Messer, mit dem der Fisch zuvor halbiert wurde. Also keine Ansammlung von Delikatessen, sondern eine schlichte Mahlzeit, wie es der Titel "Fastenstilleben" nahe legt. Bei der Anordnung der Objekte fallen zwei Diagonalen auf: einmal durch Messer und Fisch gebildet, dann durch die Positionierung von Brot und Weinglas. Unübersehbar ist auch die Dreieckskomposition von Brot, Wein und Fisch. So offensichtlich Bescheidenheit fokussiert werden soll, so eindrucksvoll ist auch der Darstellungswille am einzelnen Objekt: die silberfarbene Fischhaut und die Struktur des Fischcorpus spiegeln sich auf dem Zinnteller; ein vergleichbarer Spiegeleffekt wird im Weinglas sichtbar; der kunstvoll gearbeitete Messergriff täuscht nicht über die Gefährlichkeit des Gegenstandes hinweg; der Brotlaib weckt durch sein bloßes Dasein die Sinne des Betrachters. Religiös auferlegte Bescheidenheit einerseits und Zeichen einer "kultivierten Lebensweise" andererseits.

Bild und Realität stehen hier nebeneinander in einem Verweisungsbezug. Die sichtbare Realität wird in der "künstlerischen imitatio" noch einmal, gleichsam neu geschaffen. Aber nicht Realitätersatz ist beabsichtigt. Vielmehr wird der Betrachter auf der

intellektuellen und theologischen Ebene aufgefordert, für sich zu klären, wie er das Verhältnis von "Wirklichkeit und Wirklichkeiten"<sup>60</sup> verstehen will. Vielleicht soll er sich dabei von der Sichtweise des Malers leiten lassen, der in seinem Bild Referenzen angelegt hat. "Er (sc. der Maler) brachte das neuzeitliche Vertrauen in die Möglichkeit zum Ausdruck, die Welt durch Erfahrung und Beobachtung zu begreifen, wobei sich das künstlerische Vorhaben mit dem der Wissenschaft deckte"<sup>61</sup>. Zugleich mischt sich in "Erfahrung und Beobachtung" die Dimension "des Heiligen" ein und verleiht der Objektzusammenstellung eine unverwechselbare Aura. Zur Intention des Malers zählt also nicht nur die professionelle Darstellung einer Mahlzeit, sondern vor allem die Thematisierung zentraler theologischer Inhalte. Das Stilleben "spricht" in sublimer Form den Kreuzestod Jesu Christi und seine Aneignung ("applicatio") im Abendmahl an<sup>62</sup>. Als Calvinist hatte Flegel in seiner Arbeit das Bilderverbot zu beachten. Er wählte daher im vorliegenden Stilleben den Umweg der indirekten Darstellung, ein Verfahren, das die niederländische Malerei der Epoche<sup>63</sup> vorexerziert hatte. Nicht ausgeschlossen ist, dass der Maler den historische Streit um die Interpretation des Abendmahls ("est" oder "significat") ästhetisch transzendiert, indem er auf die Wechselwirkung zwischen dem Nicht-Darstellbaren und dem Dargestellten abhebt.

Anders als im Fall "realistischer" Kreuzigungsdarstellungen muß der Betrachter sich mit einer mehrschichtigen Bedeutungsstruktur im Ausgangsobjekt auseinandersetzen. Ihm hilft dabei sein theologisches Wissen, das sicher durch das Fischmotiv oder die Zusammenstellung "Brot und Wein" auf assoziative Geleise geleitet wurde. Vielleicht erkennt die reflektierende Wahrnehmung, dass Flegel wie ein Autor oder Redner die Regeln der antiken Rhetorik befolgt, nämlich mit seinem Werk der Belehrung zu dienen und Gefühle anzusprechen<sup>64</sup>. So verdichtet

sich der Eindruck, dass nicht dogmatische Thesen den "Interpretanden" existentiell anrühren, sondern dass ihm durch das Lesen des künstlerischen "Werkes" eine geistige Dimension erschlossen wurde. Er sieht sich in einen "Zeichenraum" versetzt, der ihm vertraut ist und erkennt in alltäglichen Nahrungsdingen "das Heilige". Vordergründig verborgene Referenzen führen im Vollzug der Bildlektüre zu einem synekdochischen Urteil<sup>65</sup>. Es geht um ein "Mitverstehen", sofern "eine Bezeichnung das Bezeichnete und zugleich ein anderes ‚mittrifft'" (Erwin Metzke). Nicht aufgrund eines Identitätsmysteriums, sondern im semiotischen Prozess, der das "Mitverstehen" in Gang gebracht hat. Das Urteil wird selbst wieder zu einem qualifizierten und gewissen Zeichen<sup>66</sup>, das vom Ereignis "des Heiligen" Zeugnis gibt. Der Umgang mit dem "Vorfindlichen und Vorhandenen" bleibt daher nicht im neutralen Ungefähr. Ist doch "das Heilige" in allem das Elementare, auch wenn es sich "sub contrarie specie" manifestiert. — Warum? Luther würde kommentieren: "solchs alles ist yns wort gefasset"<sup>67</sup>. Das "Wort" ("verbum efficax") ist die "vermittelnde Instanz", an die gewiesen ist, wer "das Heilige" verstehen will.

In vielen (biblischen und literarischen) Texten wie in vielen Kunstwerken hallt eine "andere Zeit" nach, die uns nicht entlässt, ohne dass wir Stellung bezogen und unser Selbstverständnis einer kritischen Prüfung unterworfen haben. Ob wir den Ursprung dieses Anspruchs "das Heilige" oder "Gott" nennen, ist nicht nur eine Stilfrage, sondern auch eine der intellektuellen Redlichkeit. Soll die Klage über den bedrückenden "Mangel an Sein" (*Manfred Frank*) unsere Lebensdeutungen bestimmen? Oder das aufrichtige Wort, "immer von anderem her" zu leben<sup>68</sup>? Es wäre nicht klug, im Widerstand gegen die Entmenschlichung des Menschen in der Spätmoderne auf "das Heilige" als Bundesgenossen zu verzichten.

## 6. Nachwort: “... die einzige Gnade”

*Jossip Brodskij* (1940–1996), ein Meister des “poetischen Eigensinns”, hat konsequent gegen die “offiziell verlautbarte Sinn-Simulation” (Ralph Dutli), auf die Kraft der Sprache gesetzt<sup>69</sup>. So spricht eins seiner Gedichte von “Erfahrungsorten” bzw. “Lernorten”, an denen “das Heilige” anzutreffen ist. Ein unzeitgemäßer Versuch, mit assertorischer Rhetorik das “Ungleichzeitige” zu thematisieren. Das Gedicht stellt den Menschen nicht als “Täter”, sondern als “Empfangenden” vor und zwar im Horizont “der verborgenen Gegenwart Gottes”<sup>70</sup>. Entschieden dementiert es den Zeitgeist. Gegen die Dominanz von “Kalkül” und ideologischem “Verfügungswahn” wird eine “vernehmende Vernunft” aufgeboten. An der Peripherie, abseits der rationalistischen Besserwisserei mischt sich “das Heilige”, der Dichter nennt es “Gott”, in die Lebenswelt ein. Unerwartet breitet sich “Gewissheit” aus, dass Gott immer schon beim Menschen ist. Allerdings anders als der säkulare Dogmatismus es proklamiert. Der Blick in die Zimmerecke zur Ikone (Kasimir Malewitsch und sein “Schwarzes Quadrat” [1913/15] lassen grüßen.) könnte zu denken geben, mehr noch das “Lauschen auf des Herzens Töne”. Schon diese Wahrnehmung wäre “Gnade”.

*„Im Dorf wohnt Gott nicht in den Zimmerecken  
nur,  
wie Spötter meinen, sondern überall.  
Er heiligt Dächer Teller, Schüsseln, Pfannen,  
teilt ehrlich jede Doppeltür in Hälften.  
Im Dorf ist Gott im Überfluß vorhanden.  
Im Eisentopf kocht er am Samstag Linsen,  
er tänzelt leicht verschlafen überm Feuer  
und winkt mir als dem Augenzeugen zu.  
Er setzt die Zäune, gibt ein junges Mädchen  
dem Försterssohn zur Frau, und spaßeshalber  
läßt er schier tausendmal den Wildhüter  
nicht treffen, wenn er auf die Ente anlegt.*

*Die Möglichkeit, dies alles wahrzunehmen  
— beim Lauschen auf des Herzens Töne —,  
ist übrigens die einzige Gnade, die  
im Dorf dem Atheisten offen steht.” (1964).*

## Bibliographie und Anmerkungen

- <sup>1</sup> Wege der Forschung in Vergangenheit und Gegenwart werden dargestellt in *Carsten Colpe* (Hg.), *Diskussion um das Heilige*, Darmstadt 1977; *Dietmar Kamper/ Christoph Wulf* (Hg.), *Das Heilige*. Seine Spur in der Moderne, Frankfurt/ Main 1987; *Carsten Colpe*, *Über das Heilige*. Versuch, seiner Verkenntung kritisch vorzubeugen, Frankfurt/ Main 1990; *ders.*, Art. Das Heilige, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* III, Stuttgart u.a. 1993, 80–99; *Espen Dahl*, *In Between*. The Holy Beyond Modern Dichotomies, Göttingen 2011.
- <sup>2</sup> Die folgenden Überlegungen kreisen in hermeneutischer Absicht um den deutschen Begriff “das Heilige” und setzen die Perspektive eines protestantischen Theologen im europäischen Horizont voraus. — Wer sich vor zuviel Theorie fürchtet, sollte sich als Einstimmung dem Gedicht von *Jossip Brodskij* aussetzen, das als Fluchtpunkt am Ende des Essays steht.
- <sup>3</sup> Gute Einführungen bieten: *div.*, Art. Heiligkeit, in: *TRE* XIV (1985), 695–712; *Albrecht Dihle*, Art. Heilig, in: *RAC* 14 (1988), 2–63.
- <sup>4</sup> Vgl. *Dihle* (wie Anm. 3), 2.
- <sup>5</sup> *F.D.E. Schleiermacher*, *Über die Religion*. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), Stuttgart 1977. Vgl. *Wolfgang Gantke*, *Der umstrittene Begriff des Heiligen*. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung, Marburg 1998, 237–245.
- <sup>6</sup> *William James*, *The Varieties of Religious Experience*, New York 1902.
- <sup>7</sup> Vgl. *Nathan Söderblom*, *Das Heilige* (Allgemeines und Ursprüngliches), 1913; in: *Colpe* (Hg.) (wie Anm. 1), 76–116.
- <sup>8</sup> *Émile Durkheim*, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912; *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/ Main <sup>3</sup>1984; vgl. *Gantke* (wie Anm. 5), 221–226.

- <sup>9</sup> München/ Breslau 1917; München 1987. Zu Rudolf Otto vgl. *Gantke* (wie Anm. 5), 246ff; *Martin Kraatz*, in: NBB 19 (1999), 709–711; *Harald Matern/ Thorsten Dietz* (Hg.), *Rudolf Otto: Religion und Subjekt*, Zürich 2012; bes. 13–48: Rudolf Ottos “Reisebericht 1911”; *Jörg Lauster* (Hg.), *Rudolf Otto: Theologie, Religionsphilosophie, Religionsgeschichte*, Berlin/ New York 2014, bes. 59–77: *Hans Joas*, Säkulare Heiligkeit. Wie aktuell ist Rudolf Otto?
- <sup>10</sup> *Otto* (wie Anm. 9), 173.
- <sup>11</sup> Vgl. auch Genesis 28, 10–22 (Jakobs Traum) und 1. Könige 19, 1–18 (Elia am Berg Horeb).
- <sup>12</sup> In der Forschung ist umstritten, ob Otto sich zurecht auf Kant beruft.
- <sup>13</sup> Unter religionswissenschaftlichem Vorzeichen wären auch die Gegensatzpaare “rein — unrein” und “Fest — Alltag” zu nennen. Vgl. *Mircea Eliade*, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957; *Hans Georg Kippenberg/ Klaus Otte*, Art. Heilig und profan. In: EKL<sup>3</sup> II (1989), 432–438; *div.*, Art. Heilig und profan, in: RGG<sup>4</sup> III (2000), 1528–1539.
- <sup>14</sup> Vgl. *Friedrich Wilhelm Graf*, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Bonn 2004; *Ingolf U. Dalferth*, *Religionsfixierte Moderne? Der lange Weg vom säkularen Zeitalter zur post-säkularen Welt*, in: *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* 7 (2011), 9–32.
- <sup>15</sup> *Eliade* (wie Anm. 13) hat den Begriff “Hierophanie” vorgeschlagen (vgl. 13ff; 73ff). “Das Heilige manifestiert sich” (8).
- <sup>16</sup> Vgl. [www.scilogs.de](http://www.scilogs.de). Alle Zitate aus diesem Artikel.
- <sup>17</sup> *Sönke Lorberg-Fehring*, *Kirche als Zeugnis für das Heilige*, in: *Praktische Theologie*, Bd. 42, 2007, 59–68; 68 (Hervorhebung im Zitat).
- <sup>18</sup> Vgl. *Henner Hermanns*, *Über den profanen Umgang mit sakraler Architektur. Analyse oder Anamnese?*, in: *Magazin für Theologie und Ästhetik*, Heft 46, 2007; *Angelika Büchsel* (Hg.), *Kirchen — Nutzung und Umnutzung: kulturgeschichtliche, theologische und praktische Reflexionen*, Münster 2012.
- <sup>19</sup> Vgl. *Andreas Mertin*, *Alle Werbung ist (nur) Gleichnis*, in: *Schönberger Hefte* 1/1996, 23–32; *Bernhard Kathan*, *Werbung — Religiöse Praxis der Postmoderne*, in: *Wiener Zeitung* 22.03.2001; *Stefan Bauernschmidt*, *Leonardos Abendmahl: Zwischen Kunst und Kommerz. Soziologisches für “Dazwischen”*, in: *Kunsttexte*, 1/2012, 1–13 ([www.kunsttexte.de](http://www.kunsttexte.de)).
- <sup>20</sup> Zitiert bei *Kathan* (wie Anm. 19), 1.
- <sup>21</sup> Vgl. *Bauernschmidt* (wie Anm. 19), 7: “erfolgreiche Verkaufsförderung durch Herstellung von folgenreicher Aufmerksamkeit”.
- <sup>22</sup> *Wolfgang Huber*, *Das Abendmahl als Lachnummer*, in: *DIE ZEIT* Nr. 48, 2010. Die folgenden Zitate stammen aus diesem Artikel. — Dass über christliche Glaubensinhalte gespottet wird, ist nicht neu. Und ironisierende Verwendung christlicher Glaubenssymbole ist fast so alt wie das Christentum selbst, wie das Spott-Kreuz auf dem Palatin in Rom (Ritz-Zeichnung; ca. 200 n.Chr.) dokumentiert.
- <sup>23</sup> Und *Georg Herwegh* (1817–1875), der Dichter des Vormärz, veröffentlichte 1841 seinen “Aufruf”: “Reißt die Kreuze aus der Erden!/ Alle müssen Schwerter werden./ Gott im Himmel wird’s verzeihn./ Gen Tyrannen und Philister!/ Auch das Schwert hat seine Priester,/ Und wir wollen Priester sein!”.
- <sup>24</sup> Vierte These von *Ulrich Beck*, *Gott ist gefährlich. Fünf Thesen*, in: *Die ZEIT* vom 20. 12.2007.
- <sup>25</sup> Nach Hitlers Überfall auf die Sowjetunion (22. Juni 1941) hat *Alexander W. Alexandrow* das Lied “Der heilige Krieg/ Swjaschtschennaja Woina” gedichtet. Es wurde eingesetzt, um den Widerstand

gegen die Armee des Dritten Reiches zu ermutigen.

- <sup>26</sup> Erste Informationen geben die entsprechenden Artikel in RGG<sup>4</sup> III (2000), 1562–1565 und *Carsten Colpe*, *Der "Heilige Krieg"*. Benennung und Wirklichkeit, Begründung und Widerstreit, Bodenheim, 1994. — Dass die Wortverbindung "heiliger Krieg" in Europa geprägt wurde und zum Vokabular des nationalen Erwählungsbewußtseins gehörte, war bereits erwähnt worden. — Ausgehend von Textbeobachtungen im AT hat der deutsche Theologe *Gerhard von Rad* die These (1947/ 1951) entwickelt, Alt-Israel habe in seiner vorstaatlichen Zeit "heilige Kriege" geführt. Die kriegerischen Auseinandersetzungen mit den kanaaniänschen Nachbarvölkern seien in kultische Riten eingebettet gewesen. So habe sich die von JHWH geförderte Identität des Volkes konstituiert. Mit dem Aufstieg eines nationalen Königtums sei die sakrale Struktur obsolet geworden und habe sich in oppositionelle Nischen (Prophetie, deuteronomistische Literatur, Apokalyptik) zurückgezogen. Nachdem diese These zunächst Zustimmung erfahren hatte, wurde sie aufgrund von Vergleichen mit vorderorientalischen Texten u.a. in Zweifel gezogen (vgl. *Mansfred Weippert*, "Heiliger Krieg" in Israel und Assyrien, in: ZAW 84 [1972], 460–493). — Der deutsche Terminus "heiliger Krieg" hat im Koran keine Entsprechung. Das in einigen Suren begegnende Wort "dschihad", das meistens als Äquivalent angeführt wird, meint ursprünglich "Bemühung", was auch die kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Nicht-Muslimen bzw. Ungläubigen umfasst. In der Auslegungsgeschichte jener Koranstellen wird "Bemühung" auch als individuelle Pflicht ausgelegt, als Kampf gegen sich selbst, um ein Leben nach dem Gesetz zu führen. Fundamentalistische Kreise interpretieren gegenwärtig die Aufforderung zum "dschihad" in militanter Weise. Die Erneuerung der islamischen Welt und der Kampf gegen die Entfremdung durch den Westen sei nur mit gewaltsamen Mitteln zu realisieren.
- <sup>27</sup> *Friedrich Wilhelm Graf*, *Mord als Gottesdienst*, in: FAZ 07.08.2014. Die folgenden Zitate stammen aus diesem Artikel. — Zur Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt muß vor allem auf das Werk von René Girard hingewiesen werden. Vgl. auch *Ulrich Beck*, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt/Main 2008, 68ff; *Hans Joas*, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg i.Br. 2012, 164–184: Religion und Gewalt.
- <sup>28</sup> Vgl. *Gerhard Ebeling*, *Profanität und Geheimnis*, in: *Wort und Glaube II*, Tübingen 1969, 184-208; 193ff.
- <sup>29</sup> Vgl. *Ingolf U. Dalferth*, 'Was Gott ist, bestimme ich!' Reden von Gott im Zeitalter der ‚Cafeteria Religion‘, in: *J. Beutler/ E. Kunz (Hg.)*, *Heute von Gott reden*, Würzburg 1998, 57–77; *Beck* (wie Anm. 24), *Zweite These*: "In den westlichen Gesellschaften ... schafft sich der einzelne Mensch ... diejenigen kleinen Glaubens-erzählungen, den ‚eigenen Gott‘ — , die zu dem ‚eigenen‘ Leben und ‚eigenen‘ Erfahrungshorizont passen".
- <sup>30</sup> Auch die Unterscheidung von "heilig und profan" hat ihre Plausibilität verloren. "Profanität" scheint eine Ablösung vom "Heiligen" nicht mehr zu benötigen. Vgl. dazu *Ebeling* (wie Anm. 28), 192; *Giorgio Agamben*, *Profanierungen*, Frankfurt/Main 2005, bes. 70–91.
- <sup>31</sup> *Novalis*, *Schriften: Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, hg. von Richard Samuel u.a., Bd. 2, 1965, 412 Nr. 1.
- <sup>32</sup> *Eliade* (wie Anm. 13), 17. Der Mensch erträgt das "Chaos der Homogenität" (13f) nicht und "dürstet nach Sein" (38).

- <sup>33</sup> Jan Assmann, Heilige Szenen, in: *Cai Werntgen* (Hg.), Szenen des Heiligen, Berlin 2011, 16–38; 17. Assmann erinnert u.a. an Ausführungen von *Walter Benjamin* zum Begriff “Aura”, um sich dem Phänomen “des Heiligen” anzunähern (Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit [1939], in: *ders.*, Ges.Schriften Bd. 1, Frankfurt/Main 1972, 471–508).
- <sup>34</sup> *Rainer Maria Rilke*, Sämtliche Werke, Band II, Frankfurt/Main 1956, 161.
- <sup>35</sup> Vgl. *Moritz Heyne*: Heilig; adj. und adv. sanctus, sancte, in: *Carsten Colpe* (Hg.), Die Diskussion um das “Heilige”, WdF CCCV, Darmstadt 1977, 3–26; *div.*, Art. Heiligkeit, in: TRE XIV (1985), 695–712; 695.
- <sup>36</sup> TRE (wie Anm. 35), 695.
- <sup>37</sup> Vgl. *Carsten Colpe*, Art. heilig (sprachlich), in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe III, Stuttgart u.a. 1993, 74–80; 76f (Schaubilder).
- <sup>38</sup> *Ebeling* (wie Anm. 28), 196.
- <sup>39</sup> Vgl. *Hans-Peter Müller*, Art. qdš. h., in: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT) II (1976), 589–609; *Dihle* (wie Anm. 3), 26ff.
- <sup>40</sup> *Müller* (wie Anm. 39), 594.
- <sup>41</sup> Vgl. Art. Heiligkeitgesetz, in: TRE XIV (1985), 695–712; *Erhard S. Gerstenberger*, Das 3. Buch Mose. Leviticus, ATD 6, Göttingen 1993, 16f.; Index.
- <sup>42</sup> Zur Begrifflichkeit im NT vgl. *Horst Balz*, Art. ἅγιος κτλ./ heilig, rein, in: Exegetisches Wörterbuch zum NT I (1980), 38–48; *Dihle* (wie Anm. 3), 37f.
- <sup>43</sup> *Ebeling* (wie Anm. 28), 208. Luther hat in seiner theologischen Deutung dieses Vorgangs die Denkfigur des “fröhlichen Wechsels” (“*admirabile commercium; iucunda permutatio*”) eingeführt. Gott und Mensch tauschen die Plätze; Christus wird des Menschen “gezoll” (WA 35, 473, 4). “*Atque hoc est mysterium illud opulentium gratiae divinae in peccatores quod admi-*
- rabili commercio peccata nostra iam non nostra, sed Christi sunt, et iustitia Christi non Christi, sed nostra est*” (WA 5, 608, 6ff).
- <sup>44</sup> *Erich Auerbach*, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Bern <sup>4</sup>1967, 147.
- <sup>45</sup> *Auerbach* (wie Anm. 44), 148.
- <sup>46</sup> Während für *Plato* das (apriorische) Wissen um eine Sache Priorität vor der Benennung durch sprachliche Zeichen (Worte) hatte, übernahm bei *Aristoteles* das “Zeichen” (*semeion*) als vermittelndes Wort die Funktion, Dinge der Welt zu benennen, weil diesen keine unvermittelte Gegenwart zukam. Vgl. die grundlegenden Äußerungen von *Aristoteles* in “*Peri hermeneias*” (I 16a, 10ff).
- <sup>47</sup> Allgemeine Definition: Wissenschaft, die Wesen und Gebrauch von Zeichen erforscht und in Gestalt einer ‘Metasprache’ behandelt. Vgl. *Theodor Lewandowski*, Linguistisches Wörterbuch III, Heidelberg/Wiesbaden <sup>4</sup>1985, 919ff; 1213ff; *Hermann Deuser/ Armin Burkhardt/ Wilfried Engemann*, Art. Semiotik, in: TRE XXXI (2000), 108–142; *Oliver Grasmück u.a.*, Art. Semiotik, in: RGG<sup>4</sup> VII (2004), 1192–1199; *Enno Rudolph*, Art. Zeichen; 1. Phil., in: EKL<sup>3</sup> IV (1996), 1356–1360. Von Umberto Eco stammen mehrere Handbücher zur Semiotik.
- <sup>48</sup> Vgl. *Lewandowski* (wie Anm. 47), 921f. Abbildung 1) ist dem gleichlautenden Wikipedia-Artikel entnommen.
- <sup>49</sup> Zu *Pierce* vgl. neben der in Anm. 46 genannten Literatur auch *Hermann Deuser*, Gott: Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Pierce’ Religionsphilosophie, Berlin/ New York 1993; *Martin Pöttner*, Die Einheit von Sachkritik und Selbstkritik. Semiotische Rekonstruktion der grundlegenden hermeneutischen These Rudolf Bultmanns, in: ZThK 91 (1994), 396–423; bes. 398ff; *Klaus Oehler*, Idee und Grundriß der Pierceschen Semiotik,

- in: *ders.*, Sachen und Zeichen. Zur Philosophie des Pragmatismus, Frankfurt/ Main 1995, 77–93; *Burkhardt* (wie Anm. 47), 124ff.
- <sup>50</sup> In seiner Analyse der Relation zwischen Wissenden und Gewusstem bzw. zwischen Erkennendem und Erkanntem hat *Pierce* den Zeichenbegriff sukzessive präzisiert. Als "Ergebnis" kann gelten: "Ein Zeichen oder Repräsentamen ist alles, was in einer solchen Beziehung zu einem Zweiten steht, das sein *Objekt* genannt wird, dass es fähig ist ein Drittes, das sein *Interpretant* genannt wird, dahingehend zu bestimmen, in derselben triadischen Relation zu jener Relation auf das Objekt zu stehen, in der es selber steht. Dies bedeutet, dass der Interpretant selbst ein Zeichen ist, das ein Zeichen desselben Objekts bestimmt und so fort ohne Ende" (Phänomen und Logik der Zeichen, stw 425, Frankfurt/ Main 1983, 64).
- <sup>51</sup> *Rudolph* (wie Anm. 47), 1357.
- <sup>52</sup> *Deuser* (wie Anm. 47), 108.
- <sup>53</sup> *Wilfried Engemann*, Einführung in die Homiletik, Tübingen/ Basel 2002, 318; (kursiv im Zitat).
- <sup>54</sup> *Reinhardt Brandt*, Das Denken und die Bilder, in: Literaturkritik.de, März 2008, 1–8; 4.
- <sup>55</sup> Zu Leben und Werk vgl. *Kurt Wettengl* (Hg.), Georg Flegel 1566–1638. Stilleben, Stuttgart 1999.
- <sup>56</sup> [http://de.wikipedia.org/w/Georg\\_Flegel](http://de.wikipedia.org/w/Georg_Flegel); (02.06.2015); vgl. *Wettengl* (wie Anm. 55), 29ff und 48ff.
- <sup>57</sup> Vgl. *Wettengl* (wie Anm. 55), 63; 71ff.
- <sup>58</sup> Zur Herkunft des Bildes: [http://commons.wikimedia.org/wiki/Georg\\_Flegel](http://commons.wikimedia.org/wiki/Georg_Flegel); (02.06.2016).
- <sup>59</sup> Der Eindruck von Räumlichkeit ist das Ergebnis eines malerischen Kunstgriffs, "trompe l'œil" genannt. Man beachte auch den Schatten, den die Objekte auf die Tischplatte werfen.
- <sup>60</sup> So ein Titel des Philosophen *Wilhelm Weischedel* (Berlin 1960).
- <sup>61</sup> *Hana Seifertová*, in: *Wettengl* (wie Anm. 55), 67.
- <sup>62</sup> Das hat auch *Kurt Wettengl*, Die "gedeckten Tische" des Georg Flegel, in: *ders.* (wie Anm. 55), 71ff erkannt.
- <sup>63</sup> Vgl. dazu *Jan Rohls*, "... unser Knie beugen wir doch nicht mehr". Bilderverbot und bildende Kunst im Zeitalter der Reformation, in: ZThK 81 (1984), 322–351; bes. 348ff.
- <sup>64</sup> *Seifertová* (wie Anm. 55), 68 erinnert an Ciceros rhetorische Terminologie: *delectare*, *docere* et *permovere* als Orientierungspunkte.
- <sup>65</sup> Zur Bedeutung der "Synekdoche" bzw. der "predicatio identica" wäre der hermeneutische Streit um das rechte Verständnis der Abendmahlsworte zwischen Luther und Zwingli zu vergleichen bzw. Luthers Schrift "Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis 1528" (WA 26, 261-509). — Luthers Rezeption der augustinischen ‚signum-res-Relation‘, in der Göttliches und Menschliches in Christus unterschieden und zugleich in Vermittlung gesetzt werden, ermöglicht es, die Inkarnation zu denken. Diese Andeutung muß hier genügen.
- <sup>66</sup> Vgl. *Martin Luther*, WA 2, 727, 23ff; *Deuser* (wie Anm. 47), 112ff; *ders.*, Gott: Geist und Natur, Berlin/ New York 1990, 174–198: Semiotik und Sakrament.
- <sup>67</sup> WA 26, 478, 33ff; vgl. 23, 151, 14ff; 29, 450, 6ff; 50, 246, 25ff.
- <sup>68</sup> Ein Gedanke, den *Rudolf Bultmann* immer wieder mit 1 Korinther 4,7: "Was hast du, das du nicht empfangen hast? Wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich dann, als hättest du es nicht empfangen?" zur Sprache bringt.
- <sup>69</sup> Leider konnte ich den Autor der Übersetzung nicht ausfindig machen. Das russische Original nebst einer weiteren Übersetzung von *Eric Boerner* findet sich in [www.arcor.de/berick/illeguan/brodskij1.htm](http://www.arcor.de/berick/illeguan/brodskij1.htm) (30.06.2015). — Zur Vertiefung sei auf die Rede verwiesen, die *J. Brodskij* 1987

bei der Entgegennahme des Nobelpreises für Literatur gehalten hat: "Das Volk muß die Sprache der Dichter sprechen"; in:

ders., *Flucht aus Byzanz. Essays* (1991), Frankfurt 2003, 7–20.  
70 *Ebeling* (wie Anm. 28), 207.

## SAKRALITĀTĒ — VĒLĪNĀ MODERNISMA IZACINĀJUMS JEB "SVĒTS" — TAS IR JĒDZIENA "VIENALGA" PRETMETS

Ulrihs Šēnborns

### Kopsavilkums

**Atslēgas vārdi:** *diskurss par svētumu, reliģijas minimālā definīcija, sekularizācija, pasaules uzskatu daudzveidība, problemātiskie robežpārkāpumi, ilgas pēc neikdienišķā, valodu vēsture, svētums Bībeles kontekstā, domāšanas formas, zināšanas un komunikācija, intelektuālais godīgums*

Eiropas garīgajā telpā diskusija par sakrālo un svētumu jau kopš 19.gs. ieņem nozīmīgu vietu teoloģijā un reliģijas zinātnē. Ja runājam par reliģisku pieredzi vai saskarsmi ar svētumu (garīgo pasauli), tad noteikti par pamatu ņemami E. Durkheima, V. Džeimsa, N. Sederbloma, R. Otto, V. James u.c. darbi. Taču tikpat nozīmīgas šajā diskusijā ir jaunāko laiku sekularizācijas un reliģijas kritikas kustības izraisītās fundamentālās izmaiņas, kas visdažādākajos veidos ir ietekmējušas sabiedrisko dzīvi. Par spīti daudzo šīs kustības piekritēju prognozēm, reliģijas fenomens nav izzudis. Gluži pretēji — arvien no jauna ticis pasludināts "*religious turn*". Taču tas nav nozīmējis atgriešanos pie vecajām struktūrām. Mūsdienās institucionalizētā (oficiālā, iestāžu) reliģija spiesta konkurēt ar katra indivīda meklējumiem pēc "sava Dieva,, (U. Beks, *U. Beck*). Plurālisma caurstrāvotajā pasaulē šīs pārmaiņas nav vis novedušas pie "svētlaimes", bet drīzāk veicinājušas "nepatiku pret publisko, pieejamo" (P. Sloterdijks, *P. Sloterdijk*). Lai arī jēdziens "svētums" vēl arvien kalpo par ērtu un vienkārši saprotamu reliģijas definīciju, tomēr, iedziļinoties svētuma jēdzieniskajā būtībā, tā ietekmes un seku izpētē, ar nožēlu jākonstatē tā milzīgie semantiskie trūkumi. Tiek runāts pat par draudošu "semantisku tuksnesi" (J. Asmans, *J. Assmann*). To pierāda pat tikai neliels ieskats kultūras politikas un reliģijas kopsakarībās. Rodas iespaids, ka svētums pārvērties, izvirts, kļūstot par vienu no cilvēcisko vajadzību apmierināšanas funkcijām.

Esejā kritiski aplūkota šī antropoloģiskā virzība uz sašaurināšanos, primitivizāciju. Vienlaikus tiek rosināts meklēt un radīt iespējas, lai attīstītu zināšanas reliģijas zinātnē un teoloģijā. Kritiska attieksme un meklējumi savas izcelsmes un esības apzināšanā ir jo sevišķi nozīmīgi, pieņemot nākotnes izaicinājumus. Nākotnes konfliktos, kas citstarp tiek un tiks apkopotī ar nosaukumu "Reliģija un vardarbība", par svarīgu palīgu varētu kļūt semiotiski orientēta hermeneitika (K. S. Pīrss, *Ch. S. Pierce*), jo tā mēģina atrast un izskaidrot kopību un sakarības starp izziņu un saziņu. Svētumam jābūt pilnībā iederīgam arī postmodernisma apstākļos. Šai tēzei ir pietiekami daudz pierādījumu arī estētikas jomā. Par vienu no šādiem apskates objektiem kalpo G. Flēgela (*G. Fliegel*, 1566–1638) klusās dabas gleznojums. Tie, kam tuvākas intelektuālas diskusijas, kas paši dzird un arī jūt, lai paši sev arī atbild uz jautājumu, kam sekot — modernā laika garam vai prātam?