

als Fremdlinge leben müssen, ein Phänomen. Abende, bei denen man gegenseitig das kirchliche und familiäre Brauchtum erklärt, vielleicht sogar Spezialitäten der Küche anbietet, können Freundschaften anbahnen. Bei der Betreuung in Krankenhäusern hat sich schon mehrfach herausgestellt, daß orientalische Christen fälschlicherweise im Speiseplan als Muslime geführt wurden. Hilfe im Umgang mit Behörden und beim Ausfüllen von Formularen ist immer willkommen. Wo kein

eigener orthodoxer Religionsunterricht stattfindet, sollten die Kinder im katholischen und evangelischen Unterricht willkommen sein. Sie können dann auch von ihrer eigenen Herkunft berichten. Eine gepflegte gute Nachbarschaft zu den orthodoxen Gemeinden in Deutschland erweist sich als Segen für das eigene Gemeindeleben und nicht zuletzt auch für die Überwindung von Ausländerfeindlichkeit.

Reinhard Thöle

## Neues Interesse am „Heiligen“?

### Heutige Annäherungsversuche an eine religiöse Grundkategorie

*Mit dem Begriff Religion wird derzeit eher großzügig umgegangen. Selten macht man sich die Mühe, genauer nachzufragen, was sinnvollerweise als „Religion“ oder „religiös“ qualifiziert werden kann, von welchem Vorverständnis man jeweils ausgeht und welcher Deutungstradition man sich anschließt. Kommt man dem eigentlichen Kern und Spezifikum von Religion auf die Spur, wenn man sich an der Kategorie des „Heiligen“ orientiert? Ernst Feil geht dieser Frage nach und setzt sich dabei mit einer Untersuchung des evangelischen Berliner Religionswissenschaftlers Carsten Colpe über das Heilige auseinander.*

Die „Sehnsucht nach dem Heiligen“ ist heute durchaus ein Thema. Immerhin widmete sich ihm eines der Zentren des jüngsten Evangelischen Kirchentags (vgl. HK, Juli 1993, 350 ff.). Verhandelt wurden hier „Sekten“ und „Jugendreligionen“, kurz: die „neue Religiosität“, zu der z. B. „Esoterik“, „Okkultismus“, „holistische Lebensberatung“, „Guruismus“ und sogar „destruktive Kulte“ gehören, so die Ankündigung im Kirchentagsprogramm. Offensichtlich schlägt diese Sehnsucht viele und nicht nur junge Leute in ihren Bann, und nicht wenige sind anfangs bereit und später vielleicht gezwungen, beträchtliche Geldmittel hierfür aufzuwenden. Wie viele mögen darunter sein, die der Kirchensteuer wegen aus den Kirchen ausgetreten sind?

Was aber haben all diese Gruppen mit dem „Heiligen“ zu tun, und inwiefern ist in diesem Zusammenhang von „Religionen“ die Rede? Und inwiefern wird hier von „neu“ gesprochen? Scheint es nicht manchmal eher so, daß diese „neuen“ Bewegungen und Gruppierungen zugleich auf alte Ansichten und Praktiken zurückgreifen, die durch christlichen Glauben und durch aufklärerische Autonomiebewegungen überwunden schienen? Jedenfalls verspricht man sich von ihnen Ganzheit und Gesundheit, Kraft und Identität, die – nach verbreiteter Überzeugung – christliche Kirchen zu geben sich anheischig machen, aber nicht mehr oder noch nie wirklich haben geben können.

Statt von „Religion“ oder „Religionen“ könnte man im Hinblick auf alle diese Gruppen allenfalls von „Sekten“ sprechen, wenn man sich auf Ernst Troeltsch beruft; dieser verstand

darunter Abspaltungen von christlichen Traditionen, die die Reinheit des Anfangs wiederzuleben suchten und meinten, diese erreichen zu können, nicht selten durch rigorose Regeln und mit enthusiastischem Überschwang.

Immerhin: Auch von manchen kirchlichen Kreisen wird dieses Treiben um „Religion“ trotz aller Kritik an vielerlei Fehlformen als Bestätigung dafür gesehen, daß „Religion“ zum Menschen gehört. Damit ist für sie der Protest Karl Barths ad absurdum geführt, den dieser in seinem „Römerbrief“ von 1919 gegen alle „Religion“ erhoben hatte, wie sie im Kulturprotestantismus vertreten wurde. Für Barth war „Religion“ nämlich nichts anderes als Sünde, Götzendienst, Verfehlung des wahren Gottes, der des „ganze Anderen“ ist. Wie Barth mit einem Bild sagte, haben wir Menschen aus einem himmlischen Blitz einen irdischen Dauerbrenner gemacht, d. h., in der „Religion“ haben wir uns einen Gott zurecht gemacht, mit dem wir gemütlich leben.

Die Kreise, die in protestantischer Tradition auf „Religion“ setzen, sehen auch Dietrich Bonhoeffers Diagnose widerlegt, der 1944 in seinen Gefangenschaftsbriefen „Widerstand und Ergebung“ von einem „religionslosen Christentum“ gesprochen hat. Er meinte damit ein Christentum, in dem wir befreit sind von einem Gott, der nichts als ein „Vormund“, ein „Lückenbüßer“, ein Helfer ist, wenn unsere Macht zu Ende ist. Diese Gottesvorstellung schien Bonhoeffer – zu Recht – einem wirklichen Glauben in einer „mündig gewordenen Welt“ nicht zu entsprechen. Demgegenüber also gilt vielen Leuten „Religion“ inzwischen wieder als unerlässlich, und zwar

durchaus auch als „Zivilreligion“; diese soll den Überzeugungen und Werten, die für unser gesellschaftliches und politisches Leben unentbehrlich sind, den letzten Grund geben. In diesem Sinne möchte man auch an der Nennung Gottes im Grundgesetz festhalten.

Überblickt man diese Hinweise, zeigt sich sofort, wie ungeheuer disparat, ja verwaschen die Vorstellungen darüber sind, was unter „Religion“ und was vor allem unter dem „Heiligen“ zu verstehen ist.

## Entwicklungslinien der letzten zweihundert Jahre

Angesichts dieser Lage muß man begrüßen, daß *Carsten Colpe* einen schmalen Band „Über das Heilige“ (Frankfurt 1990) vorgelegt hat. In ihm geht es, wie der Untertitel sagt, um den „Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen“. Man hätte vermuten müssen, daß diese Überlegungen auf Resonanz stoßen würden. Denn schon mit dem Thema zeigt sich, daß hier zentrale Fragen angeschnitten werden, die die neuzeitliche Entwicklung bis heute nachhaltig bestimmt haben. In der gegenwärtigen Situation haben sie sich jedoch ins Uferlose verzweigt und jede nähere Kontur verloren.

Welche Gründe mag es dafür geben, daß Colpe keinen Zu- oder Widerspruch ausgelöst hat? Ist er ein Grenzgänger zwischen Theologie und Religionswissenschaften, so daß Vertreter beider Disziplinen zum Zwecke ihrer eigenen Entlastung die Möglichkeit wahrnehmen, ihn jenseits der Grenze ihres Faches anzusiedeln und sich selbst von einer Auseinandersetzung zu dispensieren?

Heute einen Versuch „über das Heilige“ vorzulegen, bedeutet, Entwicklungslinien anzusprechen, die bemerkenswerterweise dem evangelischen Bereich zugehören. Eine von ihnen führt zu *Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers* Reden „Über die Religion“. Diese „Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“, wie der Untertitel lautet, stellen gleichsam so etwas wie die „Magna Charta“ der „Religion“ seit fast zwei Jahrhunderten dar.

Schleiermacher versucht, die „Religion“ gegen ihre Verächter, genauer: gegen die Gebildeten unter ihnen, zu verteidigen, d. h. die Intellektuellen einzuladen, sich zu dieser „Religion“ zu stellen, die in ihnen vorhanden ist. Schleiermacher bestimmt diese „Religion“ als „Anschauung und Gefühl“, als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“. Er mag bezeichnenderweise nicht von einem solchen Gefühl für „Gott“ sprechen, er wählt lieber die neutrische Formulierung „das Unendliche“, „das Universum“, und dieses ist „mehr“ als Gott! Aber immerhin: den Menschen bestimmt er als einen, der mit diesem Universum im „Gefühl“ in Verbindung tritt, wobei dieses „Gefühl“ im Grunde unfühlerbar ist. In tiefster Seele, bevor man etwas empirisch zu fühlen vermag, bezieht sich der Mensch auf dieses „Unendliche“. Wenn Schleiermacher meint, dieses „Gefühl“ sei allen Menschen eigen, so stimmten ihm bis in die ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts weithin die Intellektuellen der europäisch-abendländischen Welt zu.

Viele wußten sich trotz oder gerade in ihrer Distanz zu verfaßten Kirchen und konfessionellen christlichen Traditionen verbunden in dem „Gefühl“, es mit diesem „Universum“ zu tun zu haben.

Doch nicht mit der „Religion“ beschäftigt sich Colpe, sondern mit dem „Heiligen“. Damit steht sein Versuch in Verbindung mit jener bedeutenden Schrift, die *Rudolf Otto* 1917 unter dem Titel „Das Heilige“ veröffentlicht hat. Auch dieses Buch ist mit einem markanten Untertitel versehen: „Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen“. Somit spricht auch Otto nicht von „Gott“, sondern wiederum in einer neutrischen Formulierung über „das Göttliche“. Im Blick darauf will er einmal die rational erfaßbaren, sodann und vor allem aber die irrationalen Aspekte erläutern. Es geht somit eben nicht nur um das, was man bedenken und durch Denken klären kann, nicht nur um das, was gesagt werden kann, sondern eben auch und mehr noch um jenes „Unaussprechliche“, das mit dieser Idee des „Göttlichen“ verbunden ist. Otto hebt auch das „Gefühl“ hervor, das zum „Innersten“ aller Religionen gehört. Wie Schleiermacher geht er von diesem „Gefühl“ aus und beginnt mit der Aufforderung an den Leser, sich auf eine starke und möglichst einseitige „religiöse Erregtheit“ zu besinnen. Wer dies nicht kann, wer solche Momente in sich nicht findet, wird von Otto gebeten, nicht weiterzulesen.

Es handelt sich um das „Gefühl einer ‚schlechthinnigen Abhängigkeit‘“, in dem der Mensch das Geheimnis, das Mysterium, das Numinose in seiner „schlechthinnigen Überlegenheit“ wahrnimmt, vor ihm empfindet er ebensoviel Furcht, wie er sich zu ihm hingezogen fühlt. Mit diesem „Gefühl“ des „*Mysterium tremendum*, des schauervollen Geheimnisses“, wie auch mit dem entgegengesetzten Gefühl, in dem dieses Numinose, dieses Mysterium als etwas „Anziehendes, Bestrickendes, *Faszinierendes*“ erfahren wird, findet Otto jene beiden Aspekte benannt, mit denen wir diesem „Göttlichen“ gegenüberstehen. Es ist also eine „Kontrast-Harmonie“ aus Fürchten und Anziehung, die das „*Schauervolle*“ wie das mit ihm zusammengehörende „*Wundervolle*“ im beseligenden Geheimnis erlebter Gottheit“ deutlich macht. Mit dieser doppelten und zusammengehörenden Bestimmung des Gefühls hat Otto Schule gemacht.

## Es darf nicht beim religiösen Gefühl bleiben

Mit Ottos so wirkungsvoller Konzeption hatte ich stets meine Schwierigkeiten. Was ist, wenn jemand ein solches identifizierbares „Gefühl“ des „Heiligen“ nicht vorweisen kann? Sollte er dann das Buch von Otto gleich zur Seite legen, wie dieser empfiehlt? Colpe verdanke ich einen Verständnisschlüssel für Ottos Ansatz; er zitiert den Bericht, den dieser 1911 von seiner intuitiven, erlebnishaften Erfahrung des Heiligen in einer armseligen Synagoge in Marokko gegeben hat: „Plötzlich löst sich die Stimmenverwirrung und – ein feierlicher Schreck fährt durch die Glieder – einheitlich, klar und

unmißverständlich hebt es an: Qadosch Qadosch Qadosch... (Heilig Heilig Heilig ist Gott, der Herr der Heerscharen!...). Ich habe das Sanctus Sanctus Sanctus von den Kardinälen in St. Peter und das Swiat Swiat Swiat in der Kathedrale des Kreml und das Hagios Hagios Hagios vom Patriarchen in Jerusalem gehört. In welcher Sprache immer sie erklingen, diese erhabensten Worte, die je von Menschenlippen gekommen sind, immer greifen sie in die tiefsten Gründe der Seele, aufregend und rührend mit mächtigem Schauer das Geheimnis des Überweltlichen, das dort unten schläft.“

Aus diesem autobiographischen Zeugnis wird deutlich, daß und in welchem Maße eine persönliche Erfahrung maßgeblich ist für Ottos Konzeption vom „Heiligen“. Diese zutiefst das Gefühl betreffende Erfahrung thematisiert Otto unter dieser „Gottesidee“, die zugleich rational und viel mehr noch irrational sich gleichsam empirisch erfahren und dennoch alle Erfahrung hinter sich läßt.

Colpe setzt anders, nämlich beim *Denken* des Menschen, an. Er kann Ottos Annahme nicht zustimmen, nur der könne sich mit dem „Heiligen“ befassen, der sich auf das „religiöse Gefühl“ einläßt. Es geht Colpe demgegenüber um Erkenntnis, um Diagnostizierung und Benennung von Erfahrung. Um ihretwillen stellt er sehr präzise Reflexionen an. Mit seinem Versuch bezweckt er, der „Verkennung“ des Heiligen vorzubeugen. Demnach geht Colpe davon aus, daß das „Heilige“ noch nicht verkannt ist, wohl aber der Gefahr einer Verkennung ausgesetzt und heute vielleicht in einem solchen Maße ausgeliefert ist, daß es ihr erliegt.

Er versucht, dieser Gefahr kritisch vorzubeugen. Das Adjektiv „kritisch“ nimmt Colpe in jenem Sinn, der sich von Immanuel Kants „Kritik der reinen Vernunft“ herleitet. Diese Kritik meint einmal eine Tätigkeit der Vernunft, die alles beurteilt, und zum anderen und in eins damit aber eine Rückfrage an sie selbst, welcher Art ihre Wirklichkeitserkenntnis ist. Wenn Colpe kritisch der Gefahr, das „Heilige“ zu verkennen, vorbeugen will, deutet er hiermit diesen Doppelaspekt an, daß sowohl das „Heilige“ verkannt werden kann, wie auch daß die Vernunft in die Irre geht, wenn sie es verkennt.

Colpe nennt das „Heilige“ einleitend ein „Zauberwort“, und er erläutert, daß wir uns die hiermit angesprochene Sache „heutzutage, wenn überhaupt, am ehesten als etwas vorstellen, das unsere Welt, vielleicht sogar: *die* Welt, verzaubert“. Als Wort bezeichnet es also etwas, das unsere Welt auszeichnet. Gleichwohl ist das „Heilige“ nicht etwas, was wir dingfest machen können, was wir begreifen können; es ist vielmehr von der Art wie andere „nichtdingliche Grundgegebenheiten“ auch. Es stellt sich in vielerlei Zusammenhängen dar, bei Zeiten, Orten, Sachen. Aber auch über alle Güter hinaus bis hin zum Zorn oder gar Krieg vernehmen wir die Bezeichnung „heilig“. Im Hintergrund steht jene alttestamentliche Aussage, die über das Griechische und Lateinische im Deutschen mit „heilig“ wiedergegeben wird, nämlich das „Heilig, heilig, heilig“ in der alttestamentlichen Gotteserscheinung. Wer oder was läßt solche Verwendung dieses Adjektivs oder seiner Substantivierung „das Heilige“ zu?

Colpe wendet sich zunächst früheren Deutungsansätzen und hier insbesondere Immanuel Kant und Ernst Cassirer, Emil Durkheim, Wilhelm Wundt und Nathan Söderblom sowie schließlich Ernst Troeltsch und dem schon genannten Rudolf Otto zu. Es dürfte kaum eine konzentriertere Zusammenfassung der fundamentalen Reflexionen im Hinblick auf das „Heilige“ geben, als sie hier von Colpe vorgelegt wird. Insbesondere fünf Positionen sind herauszugreifen. Grundlegend für Colpes eigene Konzeption sind die Überlegungen von Kant und Cassirer. Er folgt Kant in der Annahme von Begriffen, die der menschlichen Vernunft vor aller Erfahrung eigen sind und durch die der Mensch überhaupt erst Erfahrungen machen kann. Beispielsweise – verkürzt gesagt – vermag der Mensch erst aufgrund der Begriffe von Raum und Zeit, die seiner Vernunft als Vernunft eigen sind, sich in der Welt zurechtzufinden, diese Wirklichkeit als räumliche und zeitliche zu erfassen. Entsprechend ist „Heiligkeit“ bzw. „das Heilige“ ein solcher Begriff, den wir, um mit Kant zu reden, „a priori“, d. h. vor aller Erfahrung, von unserer Vernunft her haben, aufgrund dessen wir einen gewissen Gegenstand, eine gewisse Wirklichkeit oder Wahrnehmung überhaupt erst benennen können. Der Begriff „das Heilige“ ermöglicht dem Willen, sich von vornherein und unbedingt auf das Gute auszurichten.

Sodann stimmt Colpe Cassirer zu in der Rede von „symbolischen Formen“, wie sie sich insbesondere im Mythos darstellen. Wer nämlich „das Heilige“ in seiner gegenwärtigen Welt nicht wahrzunehmen vermag, kann sich fragen, ob es sich nicht in der Sprache, genauer: in alten Mythen, darstellt. Nach Colpe kommt auch Durkheim eine herausragende Bedeutung zu, hat dieser doch die Bedeutung nichtsprachlicher Symbolisierungen des „Heiligen“ zu klären versucht. Hierzu hat er vor allem auf kulturanthropologische Forschungsergebnisse seiner Zeit zurückgegriffen, speziell auf die Vorstellungen vom „mana“ im Melanesischen sowie vom „tabu“ im Polynesischen. Zudem hat er die klassisch-römische Unterscheidung von „profan“ und „heilig“ übernommen. Das „mana“ als besondere Kraft und das „tabu“ als besonders Verbotenes werden somit in Zusammenhang gebracht mit der Kategorie des „Heiligen“ im Unterschied zu allem „Profanen“. Dieses „Heilige“ ist die Kraftquelle, der Kernpunkt, von dem her Stammesgesellschaften leben und sich entwickeln. Schließlich wendet sich Colpe vor allem Ernst Troeltsch und Rudolf Otto zu und zeigt auf, daß beide zwar von einem „religiösen Apriori“ ausgehen, doch dieses nicht (von Kant her) erkenntnistheoretisch bestimmen, sondern wieder psychologisch verstehen und es damit im Grunde aufgeben.

### Das „Heilige“ als Vernunftbegriff gefaßt

Hiermit befinden wir uns nun tatsächlich am springenden Punkt: Die Annahme eines „religiösen Apriori“ besagt, daß der Mensch von sich aus auf etwas ausgerichtet ist, was er als „heilig“ bzw. als das „Heilige“ bezeichnen kann. Sofern hier-

unter eine erfahrungs- und erlebnismäßige Hinordnung verstanden wird, lehnt Colpe sie ab. Seine Zustimmung findet nicht diese anthropologische, sondern nur die *erkenntnistheoretische* Konzeption des „Heiligen“.

Diese aber erlaubt Colpe – und das ist der nächste wichtige Themenkreis seiner Untersuchung –, sich der Beschreibung von Phänomenen zuzuwenden, wie sie gegenwärtig neu in Erscheinung treten. Hier nennt er über das „Erhabene“ und „Numinose“ hinaus das „Interessante“ und den „Ernstfall“. Beide berühren sich mit dem „Heiligen“, insofern in ihnen der Mensch dem Besonderen, dem Ungewöhnlichen, aber auch dem Gefährdenden begegnet, dem er dann entschieden entgegentritt. Schwere Krisen wie ein Krieg können in diesem Zusammenhang stehen, aber auch Ekstase und Trance, Sexualität und Askese, Unschuld und Weisheit können im gegebenen Fall heilig sein.

Besonders bedenkenswert erscheinen mir Colpes Erwägungen zu der Frage, ob das Heilige und das Profane gleichzeitig oder aber nur das Heilige *oder* nur das Profane am Anfang der Menschheitsgeschichte gestanden haben. Colpe zeigt überzeugend, daß und wie wenig sich irgendeine dieser Konzeptionen historisch verifizieren läßt. Unser bevorzugtes Interesse findet natürlich die Frage der *Säkularisierung*, ob also Heiliges in Profanes überführt werden kann. Hier vertritt Colpe die Annahme, daß, wie auch erfahrungsmäßig belegt, Religionen untergehen können, und dies um so mehr, als sie institutionell verfaßt sind. Im Unterschied dazu aber scheint ihm das „Heilige“ selbst dann, wenn es nicht mehr zur Benennung aktueller Erfahrungen dient, vorhanden zu bleiben in einer „Art nicht ausgedrückter Potentialität“. Demnach bleibt das „Heilige“ im menschlichen Geist gleichsam als ein „Archetypus“ erhalten, „der jederzeit bereit ist, das numinose Gefühl wieder ins Bewußtsein zu bringen, wenn die Umstände günstig sind“. Hier zeigt sich die Konsequenz der Annahme, daß das „Heilige“ als eine Kategorie a priori eben nicht verlorengeht, wohl aber dann nicht mehr aktuell erscheint, wenn sie nicht mehr zur Benennung einer Erfahrung dient. Doch gibt es keine Vernunft ohne eine mindestens potentielle Kategorie des „Heiligen“.

In Auseinandersetzung mit zwei Positionen überprüft Colpe noch einmal sein Konzept. Einmal setzt er sich mit *Mircea Eliade* auseinander, der bei all dem Reichtum der Phänomene, den er immer wieder hinreißend ausgebreitet habe, doch einem Mangel theoretischer Klärungen erliege, so, „als sei der ontologische Gottesbeweis nie kritisiert worden“. Sosehr es sich also lohnt, sich von Eliade „wegen des unübertroffenen Reichtums an sachlicher Belehrung“ inspirieren zu lassen, so sehr erscheint es Colpe erforderlich, theoretisch weiterzugehen.

Die andere Position hat im Anschluß an Durkheim *Jürgen Habermas* vertreten, indem er „Religion“ im Kontext seiner Handlungstheorie reflektiert. Ihm scheint, daß eine „rituelle Praxis“ für gesellschaftliche Solidarität unerläßlich und daß das „Heilige“ für die Aufrechterhaltung kollektiver Vorstel-

lung des Moralischen unaufgebar ist, zu dem ein „System verpflichtender Normen“ gehört. Mit dieser funktionalisierten Sicht gehört Habermas eher auf die Seite dessen, was Colpe „das Heilige heute“ nennt, im Unterschied zu Eliade, der trotz aller Mängel an Theorie für ihn eher auf die Seite der „wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Heiligen“ gehört.

Unter Vermeidung beider Aporien setzt Colpe auf eine von Kant her geprägte „Phänomenologie“ des Heiligen. Dafür rezipiert er die verschiedenen Konzepte, die für sie wesentlich geworden sind: Aus dem Germanischen das Konzept von „heilig“, das sowohl etwas „Heiles, Ganzes als auch etwas Dargebrachtes (Geweihetes...)“ umfaßt; aus dem Indo-Iranischen und teilweise aus dem Griechischen das „Kräftige, Fruchtbare“, aus dem Melanesischen das „Mächtige“ (mana); aus dem Polynesischen das „Wort für das Verbotene“ (tabu); aus dem Bereich des alten Israel und dem Römischen das „Heilige“ als das „Abgetrennte“, verschiedentlich auch als das Trennen von „Unreinem“ und „Reinem“. Hiermit hat Colpe die wichtigsten Konnotationen kenntlich gemacht, in denen uns der Begriff des „Heiligen“ deutlich geworden ist.

### Läßt sich das Heilige von jeder Erfahrung ablösen?

Colpe schlägt also für das „Heilige“ vor, es „synthetisch“ zu konzipieren, und zwar unter Einbeziehung des Sittlichen, der „Normen, Werte, Postulate und Maximen“, so daß er das Heilige als eine „extrem zusammengesetzte Kategorie“ bezeichnen kann. Gleichwohl ist sie nicht in dem Sinne umfassend, daß nun schlechterdings alles und jedes unter sie fällt. Überdies warnt er davor, in einem Anflug von „Eurozentrismus“ alles zu „vereinerleien“, nämlich alles einfach für identisch zu halten, was es irgendwo und irgendwann einmal an Numinosem und Geheimnisvollem gegeben hat. Das „Heilige“ als eine Kategorie a priori aufzufassen, erlaubt Colpe vielmehr, diese eine Kategorie auf verschiedene empirische Gegebenheiten anzuwenden und sie gleichwohl nicht in ein Einerlei zu nivellieren.

Das neue Interesse am Heiligen, das Colpe gegeben sieht, nimmt er als „Mittel zum Weiterdenken, Weiterfühlen, Weiterglauben und Weiterhandeln“. Die Klärung dieser Kategorie dient ihm zugleich dazu, das empirisch als „heilig“ zu Bezeichnende nicht zu verkennen. Es geht ihm darum, den „Zauber der Welt“ zu reflektieren. Er versteht dies als einen Dienst an unserer Welt, an der Aufrechterhaltung der Werte und der Entdeckung neuer Werte, als Dienst, „ein neues moralisches Verhältnis zur Schöpfung oder zur Natur“ zu gewinnen.

In den abschließenden Bemerkungen kommt er darauf zu sprechen, daß wir nur von unserer abendländischen Tradition her versuchen können, die gesamte Welt in den Blick zu bekommen, und daß darin keine Überformung, kein Eurozentrismus liegt, sondern vielmehr unsere einzige Möglichkeit, in

der wir „durch das Heilige“ sowie durch die auf Aristoteles zurückgehende Möglichkeit der Begriffsbildung befähigt sind, Verschiedenes unter einem Begriff zu subsumieren. An dieser Stelle nimmt Colpe eine bemerkenswerte Präzisierung vor: Bei der Aussage über die Befähigung „durch das Heilige“ fährt er fort, daß wir „durch das Heilige, besser: durch den Heiligen der Bibel“, zu dieser Aufgabe befähigt sind. Hier findet sich der Überschrift von dem „Heiligen“ im Neutrum zu dem im Maskulinum. Schon einmal, zu Beginn, hatte Colpe im Zusammenhang mit dem Wort „heilig“ auf die „Heiligung des Menschen durch den Heiligen Gott“ hingewiesen und dabei 3 Mose 19,2 zitiert: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig.“

Colpes Überlegungen geben reichen Anlaß zum Nachdenken. Sie reflektieren eine bedeutende Tradition der letzten zwei Jahrhunderte, in denen das „Heilige“ eine zentrale Kategorie und nicht selten auch eine zentrale Realität war, die man sehr wohl empirisch zu erfahren glaubte. In großer Strenge folgt er dem Ansatz, das „Heilige“ tatsächlich als Kategorie zu wahren, als einen Begriff a priori, den er somit frei hält von aller Empirie und damit überhaupt erst instand setzt, Empirisches adäquat zu benennen, ohne es zu verdecken. Insofern bleibt für Colpe das „Heilige“ selbst dann gegeben, wenn Menschen nichts mehr „heilig“ nennen, weil ihrer Vernunft diese Kategorie auch weiterhin, wenn auch nur in einer Möglichkeit, in einer Potentialität eigen ist. Sie kann und sollte aktuell werden, nicht zuletzt deswegen, weil es allenthalben in der Geschichte und auch heute noch oder wieder oder vielleicht sogar mehr als zuvor Anlaß gibt, Empirisches „heilig“ zu nennen. Dieses präzise zu erfassen und damit einer verbreiteten „Vereinerleung“ zu wehren, ist ein wesentliches Ergebnis der Studie von Colpe.

Indem er einen Heiligkeitsbegriff a priori festhält, vermag er einen kulturanthropologischen Relativismus zu vermeiden, der entsteht, wenn die verschiedenen und vielfach widersprüchlichen Überzeugungen, Philosophien und Wertsysteme nicht mehr erkennen lassen, ob irgendwas tatsächlich begründet und angemessen eine Letztverbindlichkeit beanspruchen kann und somit für alle Gültigkeit besitzt. Die philosophische Konsequenz, daß man eben keine letzte Wahrheit erkennen, sondern sich ihr allenfalls nur annähern kann, vermag nicht zu befriedigen: Spätestens bei den Menschenrechten hört der Spaß auf, wenn etwa jemand die Meinung vertreten wollte, Kannibalismus sei gleichermaßen ethisch vertretbar, da er doch faktisch vertreten wird, wie das in abendländischer Tradition formulierte Recht auf Leben und auf die Menschenwürde. Das Problem ist, wie man theoretisch dem Relativismus entkommen kann: Colpe zeigt von Kant her einen solchen Ansatz, und er reflektiert dafür in hoher Präzision entscheidende Stationen, die im Hinblick auf das „Heilige“ in den letzten zwei Jahrhunderten erreicht worden sind. Sosehr aber dieser Ansatz zu würdigen ist, so gibt er doch auch Anlaß zu Bedenken. Denn der Relativismus wird von Colpe vermieden durch die Annahme des „Heiligen“ als eines

Begriffs a priori, der mit der menschlichen Vernunft gegeben ist. Und er vergleicht diese Konzeption mit der Mathematik, deren Gesetze doch auch gelten unabhängig davon, wann sie entdeckt und aufgestellt und wann sie von einem Schüler gelernt werden.

Doch dieser Vergleich hat Grenzen. Denn in der Erfahrung der Welt leben wir strikt in der Geschichte. Es gibt keinerlei Möglichkeit, über sie hinauszukommen. Auch die Vernunft des Menschen selbst ist geschichtliche Vernunft. Gleichzeitig tendiert eben diese Vernunft auf Wahrheiten, die mehr sind als sog. Tatsachenwahrheiten, als zufällige Geschichtswahrheiten. Dem läßt sich aber nicht Rechnung tragen durch die Annahme, die Vernunft selbst trage solche Kategorien a priori in sich, die dann der Bewältigung der Welt und des menschlichen Lebens dienen. Die Fähigkeit, eine Sprache zu lernen, bedeutet eben nicht schon, eine solche Sprache zu lernen, die mit anderen adäquat konvertierbar ist. Wir können also eine transempirische und transhistorische Sicherung letztlich wahrer Erkenntnis nicht erreichen. Die Annahme eines „religiösen Apriori“ läßt sich schwerlich begründen. Auch der Ausweg, eine solche Kategorie ‚existiere‘ zwar nicht, sie ‚gelte‘ aber, führt nicht zum Ziel. Denn auch hier liegt wieder ein Dualismus vor, der demjenigen von Geschichte und letztverbindlichen Wahrheiten vergleichbar ist.

Die Frage lautet, ob und ggf. in welchem Maße tatsächlich unsere europäische Kategorie „heilig“ Bezeichnungen und Erfahrungen anderer Kulturen korrespondiert. Der Versuch einer Antwort darauf stößt natürlich auf die Grenze, daß in einer Sprache interpretierte und wiedergegebene Erfahrungsgelalte nicht oder mindestens nicht adäquat in eine andere übersetzt werden können. Wer sich mit Übersetzungen beschäftigt hat, ist unweigerlich und schmerzlich auf dieses Phänomen gestoßen.

---

### Es braucht Menschen, die „den Heiligen“ verehren

---

In der jüdisch-abendländisch-christlichen Tradition stellt sich denn auch das hier verhandelte Thema anders dar: Über „das Heilige“ zu sprechen, hängt zutiefst an einer Begebenheit, wie sie der Prophet Jesaja berichtet, daß er in einer von uns so genannten Vision „den Heiligen“ erfahren hatte. Die Umsetzung vom Maskulinum zum Neutrum, nach der dieser „Heilige“ nicht mehr personal, sondern sächlich als „das Heilige“ bezeichnet wurde, stellt eine sehr späte Entwicklungsphase dar. Daß wir in unserer abendländischen Tradition „Gott“ als „den Heiligen“ bezeichnen, hat theologisch und philosophisch eine lange Tradition, seit der Monotheismus nicht zuletzt auch aus intellektuellen Gründen über die damaligen Polytheismen gesiegt hatte.

Schon jüdische Tradition geht aber davon aus, daß der Glaube an den „Heiligen“ wesentlich durch die Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte begründet worden ist. Erst in den

letzten zwei Jahrhunderten dann hat sich ein Sprachgebrauch verbreitet, nicht mehr „Gott“, sondern „das Unendliche“ „das Universum“ (so bei Schleiermacher), „das Absolute“ und noch später „die Transzendenz“ zu sagen. Diese Ausdrucksweise verdeutlicht, daß es zwar weiterhin um eine letzte Wirklichkeit geht, die aber nicht mehr in der genuinen Tradition jüdisch-christlicher Überzeugung steht. Im jüngsten Streit darum, ob im Grundgesetz von „Gott“ die Rede sein soll, wurde verschiedentlich die Meinung vertreten, dieses Wort zu belassen, nicht weil damit ein Glaube an Gott angesprochen werde, sondern weil es um eine Legitimation für letztverbindliche Grundlagen unseres Menschseins gehe. Ich denke, das Wort „Gott“ kann auf Dauer nicht als Chiffre für Letztverbindlichkeit stehen.

Diese Funktion vermag das Wort nur zu erfüllen, wenn auch weiterhin die Überzeugung lebendig ist und bleibt, daß nicht eine schließlich fiktive Letztverbindlichkeit angenommen wird, um sog. letzte Werte zu begründen und ggf. auch durchzusetzen (wie ein unschönes Wort immer wieder besagt).

Letztverbindlichkeit kann vielmehr nur aufrechterhalten werden, wenn es jemanden gibt, von dem sie sich herleitet. Auf Dauer und je länger desto mehr wird von „heilig“ nur die Rede sein können, wenn und soweit es Menschen gibt, für die hiermit nicht nur eine der menschlichen Vernunft eigene Kategorie aktualisiert, d. h. auf etwas angewandt wird, sondern die „den Heiligen“ anerkennen und verehren. Von ihm stammt schließlich jener „Zauber der Welt“ trotz aller heutiger Bedrohung, auf den Colpe zu Beginn und am Ende seiner Überlegungen zu Recht hinweist.

In seiner bedenkenswerten Studie macht Colpe auf ein zentrales Thema aufmerksam. Ob es heute ein neues Interesse am „Heiligen“ gibt oder nicht, wird wohl kontrovers bleiben. Sich gleichwohl sorgfältig auf das „Heilige“ zu besinnen und seiner Verkennung zu wehren, ist ein wichtiges Anliegen. In diesem Sinne verdient der „Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen“, nur zu sehr unsere Aufmerksamkeit. Letztlich hängt dieser jedoch an einem Bekenntnis wie dem des Jesaja: „Heilig, heilig, heilig...“ Ernst Feil

# Kurzinformationen

## Justitia et Pax diskutiert die Allgemeine Wehrpflicht

Zu der mit den Umstrukturierungs- und Reduzierungsmaßnahmen bei der Bundeswehr neuentbrannten Diskussion über den Fortbestand der Wehrpflicht in Deutschland hat Ende Juni die Deutsche Kommission Justitia et Pax einen Grundsatzbeitrag mit dem Titel „Allgemeine Wehrpflicht – ethisch noch vertretbar?“ veröffentlicht, der von der Kommission Arbeitsgruppe „Dienste für den Frieden“ in eigener Verantwortung erstellt wurde. Im Zentrum der 30seitigen Erklärung steht die Entwicklung *sozialer Kriterien* für die politische Entscheidung über Beibehaltung oder Abschaffung der Allgemeinen Wehrpflicht, die mit jeder veränderten Situation neu zu treffen sei – aus sich heraus sei die Beibehaltung der Allgemeinen Wehrpflicht ethisch nicht zu vertreten. Grundsätzlich, fordert die Kommission mit Nachdruck, müsse in allen Fragen der Friedens-

sicherung der Primat der Politik strikt beachtet werden; dies gelte besonders auch auf der Ebene der Vereinten Nationen: Streitkräfte dürften im Namen vorbeugender Maßnahmen nur dann zum Einsatz kommen, wenn dadurch der Konflikt nicht eskaliere. Ein solcher Einsatz müsse in seinem zeitlichen wie personell-technischen Umfang möglichst begrenzt bleiben. Die Bezugspunkte des von der Kommission zur Diskussion um die adäquate Wehrform erstellten Kriterienkataloges sind zum einen die Grundrechte des einzelnen Bürgers und der Gewissenskonflikt des Soldaten, zum anderen der Bedarf an politischer Legitimation für alle möglichen militärischen Einsätze der Streitkräfte, die Förderung der Akzeptanz ethisch begründeter sicherheitspolitischer Entscheidungen, die Kontrollierbarkeit der Streitkräfte und deren Integration in die Gesellschaft. Darüber hinaus gibt die Arbeitsgruppe zu bedenken, wenn die Wehrpflicht zur militärischen Friedenssicherung nicht mehr zwingend notwendig sei, müsse

auf sie verzichtet werden. Dies sei auch gefordert, wenn die *Wehrgerechtigkeit* auf Dauer nicht mehr garantiert werden könne. Politisch sei die Wehrpflicht auch dann nicht mehr haltbar, „wenn die Mehrheit derjenigen, die der Wehrpflicht unterliegen, schon in Friedenszeiten aus Gewissensgründen den Kriegsdienst mit der Waffe ablehnt“. Ausdrücklich wird darauf verwiesen, daß die künftige Wehrform Deutschlands noch einer breiten geistigen Auseinandersetzung bedürfe. Für diese soll mit dem Kriterienkatalog eine erste Hilfestellung gegeben werden, die detaillierte Analyse anhand der Kriterien sei noch zu leisten.

## Caritas wendet sich gegen schärfere Jugendstrafen

Der Vorstoß zu einer Verschärfung des Jugendstrafrechtes sei eine ebenso unausgegorene wie kurzsichtige Strategie, monierten Fachvertreter des *Deutschen*