

Rudolf Langthaler / Michael Hofer (Hg.)



# Das Heilige

Eine grundlegende Kategorie der  
Religionsphilosophie

**XLIX | 2017**

Wiener Jahrbuch für Philosophie XLIX

Rudolf Langthaler/Michael Hofer (Hg.)

**Das Heilige – eine grundlegende  
Kategorie der Religionsphilosophie**

Wiener Jahrbuch für Philosophie XLIX (2017)

Wiener Jahrbuch für Philosophie  
begründet von Erich Heintel †  
Herausgegeben von Rudolf Langthaler und Michael Hofer

Wissenschaftlicher Beirat:

Klaus Dethloff † (Wien), Klaus Düsing (Köln),  
Volker Gerhardt (Berlin), Karen Gloy (Luzern),  
Jens Halfwassen (Heidelberg), Hans-Dieter Klein (Wien),  
Christian Krijnen (Amsterdam), Erhard Oeser (Wien),  
Johann Reikerstorfer (Wien), Wolfgang Schild (Bielefeld),  
Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Wien),  
Wilhelm Schwabe (Wien), Violetta L. Waibel (Wien)

Band XLIX | 2017

Rudolf Langthaler/Michael Hofer (Hg.)

# **Das Heilige – eine grundlegende Kategorie der Religionsphilosophie**

Wiener Jahrbuch für Philosophie XLIX (2017)

 new academic press

**Peer-Review:** Eingesandte Manuskripte durchlaufen ein Begutachtungsverfahren und werden von Herausgebern und Beiräten kritisch geprüft.

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages oder der Autoren/Autorinnen reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme gespeichert, verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

© 2018 by new academic press, Wien – Hamburg  
[www.newacademicpress.at](http://www.newacademicpress.at)

ISBN: 978-3-7003-2083-8

Umschlaggestaltung: [www.b3k-design.de](http://www.b3k-design.de)  
Satz: Peter Sachartschenko  
Druck: Prime Rate, Budapest

## **Inhalt**

<b>Vorwort.</b> . . . . .	7
<b>I. Thema: Das Heilige.</b>	
<b>Eine grundlegende Kategorie der Religionsphilosophie</b> . . . . .	9
Reinhold Esterbauer	
<b>Erfahrung des Heiligen?</b>	
<b>Zu einem strittigen Begriff der Religionsphilosophie</b> . . . . .	11
Jörg Splett	
<b>Religiöse Erfahrung: Sakral - profan - das Heilige</b> . . . . .	31
Francesco Paolo Ciglia	
<b>Sinn oder Nicht-Sinn?</b>	
<b>Zehn religionsphilosophische Thesen über das Heilige</b> . . . . .	39
Holger Zaborowski	
<b>Die Heiligkeit der Person und der heilige Gott.</b>	
<b>Anmerkungen zu einer Hermeneutik des Heiligen</b> . . . . .	58
Jean-Luc Marion	
<b>Mystik – oder: Was die Theologie sehen lassen kann</b> . . . . .	73
<b>II. Freie Beiträge</b> . . . . .	95
Christian Rößner	
<b>Gott ohne Sein?</b>	
<b>Emmanuel Levinas und Jean-Luc Marion</b> . . . . .	97
Werner Schmitt	
<b>Hegels Dialektik als Methode wirklicher Erkenntnis.</b> . . . . .	124

**III. Rezensionen . . . . . 150**

**Matthias Mayer, Objekt-Subjekt. F.W.J. Schellings Naturphilosophie  
als Beitrag zu einer Kritik der Verdinglichung,**  
transcript Verlag: Bielefeld 2014. . . . . 152  
(Wolfdietrich Schmied-Kowarzik)

**Dragan Jakovljević: Erkenntnisgestalten und Handlungsanweisungen.  
Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und praktischen Philosophie.  
Nachwort von Dariusz Aleksandrowicz (libri nigri 57),**  
Verlag Traugott Bautz: Nordhausen 2016 . . . . . 160  
(Erwin Bader)

**Hinweise zu den Autoren . . . . . 166**

## Vorwort

In Robert Musils Roman *Mann ohne Eigenschaften* gibt es eine Überschrift, die sich über ganze zwei Kapitel erstreckt und lediglich durch den Untertitel („Auf-takt“ und „Wechselvoller Fortgang“) unterscheidet: „Heilige Gespräche“. Darin geht es buchstäblich um Gott und die Welt. Im Laufe des Gesprächs wird auch festgestellt, dass es guten Grund zur Annahme von Erfahrungsweisen gäbe, die den Religionen und deren diesbezüglichen Ausdeutungen gewissermaßen vor-ausliegen.

Immer wieder begegnet die Einschätzung, dass mit dem „Heiligen“ eine Mög-lichkeit der Erfahrung angesprochen sei, die in ausgezeichnetem Maße grundle-gend und insofern unter uns Menschen geradezu universal ist. Vor diesem Hin-tergrund ist es dann nicht weiter verwunderlich, dass „das Heilige“ weithin auch als eine grundlegende Kategorie der Religionsphilosophie gilt.

Zugleich legen sich jedoch auch entsprechende Einwände nahe: Ein allzu aus-gedehnter, weil angeblich universaler Begriff übersehe Differenzen, seien sie z. B. kultureller, geschichtlicher etc. Art, und sei daher dermaßen unscharf, dass Bedeutungslosigkeit drohe.

Gegenwärtig gibt es auch andere Phänomene zu beobachten, die die Beschäf-tigung und Klärung des Begriffs „heilig“ nahelegen: Einmal die Trivialisierung, wonach lediglich das mir besonders Wichtige als „heilig“ ausgezeichnet wird, aber auch die Subjektivierung in Gestalt einer bloß psychologischen Interpre-tation als individuell-subjektive „Gestimmtheit“. Andererseits wird eine mögliche Erfahrung des „Heiligen“ mit existentieller Bedeutsamkeit aufgeladen („Du musst dein Leben ändern!“), sodass sich spätestens hier auch Fragen nach Maß-stäben möglicher Kritik aufdrängen, um Manipulation, Idolisierung und Ideolo-gisierung unter dem Deckmantel des „Heiligen“ tatsächlich aufdecken und sicht-bar machen zu können.

Neben diesen Aufgaben, die der Begriff des „Heiligen“ u.a. stellt, war auch der 100. Jahrestag des Erscheinens von Rudolf Ottos *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917) ein weiterer Grund, uns dieser Thematik für den Jahresband 2017 anzunehmen.

Im eingangs zitierten Roman von Robert Musil gibt Ulrich – die Hauptfigur des Romans – seiner Schwester gegenüber auch zu verstehen, dass er nicht fromm sei, vielmehr sehe er sich „den heiligen Weg mit der Frage an, ob man

wohl auch mit einem Kraftwagen auf ihm fahren könnte“. – Diese Fragestellung war für unsere Autoren jedoch nicht leitend. Wir bedanken uns bei ihnen, dass sie unserer Einladung gefolgt sind und sich auf engagierte Weise um eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Heiligen“ bemüht haben. Dabei bedarf es eines besonderen Hinweises auf den Beitrag von Jean-Luc Marion: Er unternimmt es, unter anderer Begrifflichkeit – im Zentrum steht nicht das „Heilige“, sondern das „Mystische“ – inhaltlich verwandte Fragen zu verhandeln. Damit schließt unser Themenschwerpunkt mit einem Ausblick, dessen Perspektive – um im Bild zu bleiben – von Christian Rößner in der Sektion *Freie Beiträge* weiter erörtert wird.

Wir haben vom Tod eines langjährigen Mitgliedes unseres Beirates Nachricht zu geben und wollen seiner gedenken: Dr. Klaus Dethloff ist am 15.3.2017 verstorben.

*Rudolf Langthaler & Michael Hofer*

**I. Thema: Das Heilige.  
Eine grundlegende Kategorie der Religionsphilosophie**



---

Reinhold Esterbauer (Graz)

## **Erfahrung des Heiligen? Zu einem strittigen Begriff der Religionsphilosophie**

Der Begriff des Heiligen wird heute als problematisch angesehen, besonders in der Religionswissenschaft, aber auch in der Religionsphilosophie. Das liegt wesentlich daran, dass er immer wieder dafür verwendet wurde, den Gehalt von Religion im Allgemeinen zu bezeichnen. Das Heilige sollte als Wesenseigenschaft entweder das Göttliche selbst oder wenigstens Religion begrifflich zugänglich machen und bestimmen helfen. Es ist freilich zu prüfen, ob diese Funktionalisierung die einzig mögliche Verwendung des Begriffs darstellt oder ob nicht Erfahrungen auf Heiliges rekurrieren können, das nicht auf verfasste Religionen beschränkt ist.

Im Folgenden wird zunächst kurz nachgezeichnet, warum der Begriff des Heiligen religionswissenschaftlich und religionsphilosophisch in Misskredit geraten ist. Da der damit verbundene Essentialismusverdacht meiner Ansicht nach aber den Begriff des Heiligen für die Religionsphilosophie nicht erledigt, werde ich versuchen zu zeigen, dass schon der exemplarische Blick auf nur einige der phänomenologischen Entwürfe, die aus der Rezeption von R. Ottos 1917 erschieneinem Werk *Das Heilige* entstanden sind, erkennen lässt, dass der Begriff des Heiligen nicht auf diese Engführung reduziert werden kann. Mir scheint, dass es möglich ist, Erfahrungen des Heiligen auszuweisen, die sich als Tiefenerfahrung von Erfahrung überhaupt verstehen lassen. So gesehen, wäre der Ausdruck „Heiliges“ weiterhin ein wichtiger Begriff auch für gegenwärtige religionsphilosophische Diskussionen.

### **I. Der Begriff des Heiligen unter Essentialismusverdacht**

Eine substantialistische Definition von Religion, die versucht, deren Wesen zu bestimmen, scheint vor der wachsenden Bedeutung des kulturwissenschaftlichen Verständnisses von Geisteswissenschaften kaum mehr vertretbar zu sein. Denn beim Versuch, Religion substantiell zu bestimmen oder gar zu definieren, wird gewöhnlich die kulturelle und historische Bedingtheit von Religion ausgeblendet. Es gilt als vergebliche Mühe, eine allgemeinemenschliche Grundgröße „Religion“ abseits von konkreten Praxisformen herauspräparieren zu wollen.

Denn das Phänomen Religion ist selbst heterogen, was es schwierig macht, Religion von Sitte, Lebensform, Weltanschauung oder Überlieferung abzugrenzen. Das lässt W. Löffler zu folgendem Schluss kommen: „Je stärker eine Kultur religiös geprägt ist, umso schwerer ist die Abgrenzung von ‚Religion‘ (in unserem abendländischen Sinne) und sonstigen Bestandteilen der Kultur möglich.“<sup>1</sup> Mit angesprochen ist in dieser Behauptung, dass beim Versuch, eine allgemeine Religionsdefinition zu finden, leicht hegemonial von einer bestimmten Religionsform – beispielsweise vom Christentum – auf andere Religionen geschlossen, also etwa die Vorstellung der Dichotomie von Immanenz und Transzendenz anderen Religionen übergestülpt wird.

Neben dieser Schwierigkeit ortet Löffler auch das Problem, in einer Wesensbestimmung zentrale Eigenschaften von Religion auszublenden oder andere absolut zu setzen. Deshalb könne der Definitionsversuch das gerade nicht leisten, was er verspricht, nämlich die Grenzziehung zwischen Religiösem und Nicht-Religiösem.<sup>2</sup>

Als Beispiele für die Wesensbestimmung von Religion nennt Löffler in der religionsphilosophischen Tradition grundsätzlich drei Typen substantialistischer Versuche<sup>3</sup>: zum einen die Wechselbeziehung zwischen dem Menschen und einem oder mehreren göttlichen Wesen, zum anderen den Glauben an übermenschliche Wesen und zum Dritten – neben Mischformen – die Einteilung der Wirklichkeit in eine sakrale und in eine profane Sphäre. Ähnlich teilt S. Wendel essentialistische Versuche in solche ein, die Unendliches von Endlichem unterscheiden, in solche, die Transzendenz und Immanenz einander gegenüberstellen, weiterhin in Versuche, die Unbedingtes und Kontingentes voneinander absetzen, und schließlich in den Zugang, der sakral und profan einander entgegengesetzt.<sup>4</sup> Wie zu erkennen ist, bildet in beiden Typologien der Begriff des Sakralen einen wesentlichen Faktor für Definitionsversuche. Der Begriff des Heiligen wird nach Wendel und Löffler dazu verwendet, das Wesen von Religion zu beschreiben und als allgemeingültig auszuweisen. Dies setze voraus, dass man mit der Hilfe eines phänomenologischen Zugangs eine Definition versucht, die unterstellt, dass man mit ihm zu einer „Art Wesensschau“ gelangen könne.<sup>5</sup>

Abgesehen davon, dass nachzufragen wäre, was E. Husserl genau unter „Wesensschau“ verstanden wissen wollte, ergibt sich nach diesen Positionen, dass der Begriff des Heiligen nicht imstande ist, Wesensdefinitionen von Religion zu

1 W. Löffler, *Einführung in die Religionsphilosophie* (Einführung Philosophie), Darmstadt 2006, 11.

2 Löffler, *Religionsphilosophie* (wie Anm. 1), 12 f.

3 Löffler, *Religionsphilosophie* (wie Anm. 1), 12.

4 S. Wendel, *Religionsphilosophie* (Grundwissen Philosophie), Stuttgart 2010, 12.

5 Löffler, *Religionsphilosophie* (wie Anm. 1), 12.

retten. Folgt man dieser Argumentation und sieht man genauer hin, scheint sich das Problem noch zu verschärfen, ist doch auch nicht klar, wie das Heilige selbst zu bestimmen sei. Denn auch dazu gibt es viele Versuche. Das heißt, dass sich zusätzlich zu der schon erwähnten Schwierigkeit in Bezug auf den Religionsbegriff das Problem nur zu verlagern scheint: Es stellt sich nämlich unweigerlich die Frage, wie denn das Heilige selbst zu definieren oder wenigstens näher zu bestimmen sei, das seinerseits als Kern der Definition von Religion dienen soll.

Gegen solche Versuche, Religion zu definieren, ist freilich generell zu fragen, warum der Begriff des Heiligen in der Religionsphilosophie vornehmlich als Definiens für den Religionsbegriff zu fungieren habe und ob er nicht demgegenüber als möglicher Inhalt religiöser Erfahrung in den Blick genommen werden könnte. Damit ist nicht ausgemacht, wie er inhaltlich zu bestimmen ist, wohl aber ist zum einen danach gefragt, wie eine solche Erfahrung überhaupt gedacht werden kann, und zum anderen, wie Erfahrungsmodus und Erfahrungsinhalt für diesen Fall zueinander in Relation gesetzt werden müssen.

Ich möchte im Folgenden zunächst an einigen exemplarisch ausgewählten Beispielen aus der phänomenologischen Tradition sondieren, wie dort an Hand des Begriffs des Heiligen religiöse Erfahrung bestimmt worden ist. Dann wird es darum gehen, als Ergebnis dieses Durchgangs eine Bestimmung vorzunehmen, wie eine mögliche Erfahrbarkeit des Heiligen gedacht werden könnte.

## II. Begriffsbestimmungen des Heiligen

Der wohl bekannteste Versuch, das Heilige begrifflich zu fassen, stammt von R. Otto. Gegen F. D. E. Schleiermachers „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“ macht Otto in seinem Buch *Das Heilige* 1917 geltend, Schleiermacher habe damit bloß den Superlativ der zu diesem Gefühl analogen Abhängigkeitsgefühle benannt. Otto billigt dem Konzept des Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit also keine eigenständige Qualität zu. Demgegenüber betont er selbst die Eigenständigkeit des Abhängigkeitsgefühls als eines Kreaturgefühls.<sup>6</sup> Wiederum gegen Schleiermacher, der die Abhängigkeit zum Inhalt des Gefühls gemacht habe, versteht Otto die Eigenständigkeit des Kreaturgefühls so, dass es als ein Reflex-Gefühl auf das inhaltlich ursprüngliche Gefühl der Scheu zu verstehen sei. In der Begegnung mit dem numinosen Objekt stellt sich für ihn Scheu als das primäre Gefühl ein.<sup>7</sup> In der Scheu wird das Numinose – nach Ottos berühmt gewordener

6 R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1979 [1917], 9.

7 Vgl. Otto, *Das Heilige* (wie Anm. 6), 11.

Definition – als ein „mysterium“ offenbar, das einerseits den Charakter des „tremendum“ und andererseits den Charakter des „fascinans“ aufweist.<sup>8</sup> Wichtig für Otto ist, dass diese beiden Bestimmungen das Numinose *zugleich* kennzeichnen und dass damit die „majestas“<sup>9</sup> des Numinosen selbst erfahrbar wird.

Was nun eine mögliche Schematisierung des Heiligen betrifft, so ist für Otto einsichtig, dass man es in seiner genuinen Form dann zu fassen bekommt, wenn man vom Begriff des Heiligen in seiner alltäglichen Form sowohl das Rationale als auch das Sittliche abzieht.<sup>10</sup> So ist das Heilige gleichsam ein Restbegriff, der übrig bleibt, wenn man alle anderen Dimensionen subtrahiert hat. Damit wird es zum Irrationalen, das einerseits nur dem Gefühl zugänglich ist und das andererseits auch getrennt von jeder Ethik zur Sprache gebracht werden kann. Doch wird das Heilige nach Otto vom Sittlichen oder Ästhetischen schematisiert und dadurch in der Folge auch rational fassbar. Ihm ist es allerdings wichtig zu betonen, dass bei einer „Gefühlsgesellung“ anderer Gefühle mit dem religiösen Gefühl der Scheu keine Durchmischung stattfindet, sondern dass das religiöse Gefühl mit den anderen nur durch ein Schema verbunden sei.<sup>11</sup> Obwohl also das Heilige durch eine Schematisierung mit anderen als religiösen Gefühlen gekoppelt sein kann, ist es nach Otto seinem Wesen nach dennoch strikt vom Sittlichen oder Ästhetischen getrennt. So erschließt allein das Gefühl der Scheu – im Unterschied zu einem rationalen Zugang – das Heilige und bringt als Reflex darauf nicht zuerst rationale Argumentation oder ethisches Handeln hervor, sondern das Antwortgefühl, Kreatur zu sein.

Otto geht es um ein Doppeltes: Zum einen versucht er, das Heilige als genuine Bestimmung für das Religiöse zu identifizieren. Daher lehnt er eine Vermischung des Heiligen mit den Bereichen des Ethischen oder Ästhetischen ab. Selbst die Koppelung durch ein Schema kann seiner Meinung nach daran nichts ändern. Zum anderen möchte er für das Heilige einen separaten und einmaligen erkenntnistheoretischen Zugang erschließen, nämlich den durch ein besonderes Gefühl, das sich nicht als ein Begleitgefühl zu anderen Gefühlen bestimmen lässt, sondern als das besondere und isolierbare Gefühl, Kreatur zu sein. Zum Dritten erscheint das Heilige inhaltlich als ein Paradoxon. Es ist nach Otto zu bestimmen als etwas, das den Antagonismus von Erzittern und Faszination miteinander verschränkt.

In einem Brief vom 5.3.1919 von E. Husserl an R. Otto kommt jener kurz auf dessen Buch *Das Heilige* zu sprechen. Er hat es nach eigenen Angaben durch H. Ochsner und M. Heidegger im Jahr 1918 kennengelernt. Husserl anerkennt

8 Vgl. Otto, *Das Heilige* (wie Anm. 6), 42.

9 Vgl. Otto, *Das Heilige* (wie Anm. 6), 22–27.

10 Vgl. Otto, *Das Heilige* (wie Anm. 6), 6.

11 Vgl. Otto, *Das Heilige* (wie Anm. 6), 56–65.

Ottos Werk zwar als „erste[n] Anfang für eine Phänomenologie des Religiösen“, kann aber – wie er sagt – „an der eingefügten philosophischen Theoretisierung ... nicht theilnehmen [sic!]“<sup>12</sup>. Husserl stört, dass Otto nicht auf dem Boden der Phänomenologie geblieben sei, sondern die phänomenologischen Ergebnisse metaphysisch überhöht habe: „Der Metaphysiker (Theologe) in Herrn Otto hat scheint es mir den Phänomenologen Otto auf seinen Schwingen davongetragen u. ich denke als Gleichnis an die Engel, die mit ihren Schwingen die *Augen verdecken*.“<sup>13</sup> Offenbar mit Bezug auf Jes 6,2 wirft Husserl Otto partielle Blindheit in Bezug auf das Phänomen des Heiligen vor, insofern dieser seine Analysen durch ein theologisches Vorverständnis zu schnell in eine bestimmte Richtung gelenkt habe.

In ein ähnliches Horn stößt M. Heidegger, wenn er einerseits in seinen Vorarbeiten zu einer Rezension zu Ottos Buch<sup>14</sup> und andererseits in seiner frühen Vorlesung aus dem WS 1920/21, die den Titel *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*<sup>15</sup> trägt, Ottos Begriff des Irrationalen aufgreift und kritisiert. Heidegger tritt entschieden gegen die Trennung von rational und irrational auf, weil man mit einer solchen Unterscheidung nichts aussagen könne, solange nicht bekannt sei, was „rational“ eigentlich bedeute. Wolle man das Heilige als Phänomen verstehen, müsse man es außerhalb dieses Gegensatzes ansetzen. Denn: „Alles, was man vom für die Vernunft unauflöselichen Rest sagt, der bei aller Religion bestehen soll, ist lediglich ästhetisches Spiel mit unverstandenen Dingen.“<sup>16</sup> Heidegger wendet sich also einerseits gegen die Isolierung des Heiligen als etwas Irrationalem. Demgegenüber soll das Heilige als ein „*prinzipielle[s]*“ Phänomen der Eigenbeständigkeit originärer Gewißheitsgebungen<sup>17</sup> erforscht werden. In diesem Sinn will Heidegger es als „Korrelat des Aktcharakters ‚Glauben‘“ verstehen und sich philosophisch von der „Konstituierung einer originären Objektität“ her auf das Heilige beziehen.<sup>18</sup> Damit wendet er sich andererseits gegen Ottos Versuch, das Numinose als Rest anzusehen, der übrig bleibt, wenn die anderen Momente – nämlich das Rationale und das Ästhetische – abgezogen worden sind. Das Heilige soll nicht als Differenz, die nach der Subtraktion alles Fassbaren übrigbleibt, unterbestimmt werden, sondern in seiner genuinen Eigenständigkeit, die Heidegger ihm offenbar zugesteht, in den Blick genommen werden. Er ordnet dem Heiligen einen eigenständigen Akt

12 E. Husserl, *Briefwechsel*. Bd. 7. *Wissenschaftlerkorrespondenz*, hg. in Verbindung mit E. Schuhmann v. K. Schuhmann (Hua Dokumente 3/7), Dordrecht 1994, 207.

13 Husserl, *Briefwechsel* (wie Anm. 12), 207.

14 M. Heidegger, *Das Heilige*. Vorarbeiten zur Rezension von Rudolf Otto, *Das Heilige*, 1917, in: M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), Frankfurt/M. 1995, 332–334.

15 M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in: M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), Frankfurt/M. 1995, 1–125.

16 Heidegger, *Einleitung* (wie Anm. 15), 79.

17 Heidegger, *Rezension* (wie Anm. 14), 333.

18 Heidegger, *Rezension* (wie Anm. 14), 333.

menschlichen Selbstvollzugs zu, nämlich den des Glaubens. Selbst die Phänomen-Basis, die Husserl noch als Leistung Ottos anerkannt hat, will Heidegger diesem streitig machen, sieht er diese Erkenntnisse doch bereits – „wenn auch in stark rationaler Formulierung“<sup>19</sup> – in W. Windelbands kleiner Schrift von 1902, die auch den Titel *Das Heilige* trägt, vorgezeichnet und aufgeschlüsselt. Dort bestimmt Windelband das Heilige als „Inbegriff der Normen, die das logische, ethische und ästhetische Leben beherrschen“, bzw. als das „Normalbewußtsein des Wahren, Guten und Schönen, *erlebt als transzendente Wirklichkeit*“.<sup>20</sup>

Heidegger möchte Anfang der 1920er-Jahre eine Phänomenologie des Heiligen ausarbeiten, die es – anders als Otto – nicht verkürzt, sondern seiner Eigenständigkeit Geltung verschafft und es nicht als Restbegriff des Irrationalen ansetzt. In seinen Vorlesungen *Einleitung in die Philosophie* aus dem Wintersemester 1928/29 und *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* aus dem Sommersemester 1928 greift Heidegger das Thema des Heiligen wieder auf, bestimmt es jetzt aber nicht mehr als Korrelat des Aktes „Glauben“, sondern neu als Moment eines ursprünglichen Verständnisses von Transzendenz, das er mit dem Seinsverständnis identifiziert. Das Transzendenzproblem ist für Heidegger gegen Ende der 1920er-Jahre ebenso „universal und radikal wie das Seinsproblem überhaupt“, was für ihn bedeutet, dass ursprüngliche Transzendenz und Seinsverständnis „ein und dasselbe“ sind.<sup>21</sup> Was Heidegger „Urtranszendenz“ oder das „Grundphänomen der Transzendenz des Daseins“ nennt, verbindet er mit seinem Begriff des „In-der-Welt-Seins“.<sup>22</sup>

Auf seiner Suche nach ursprünglicher Transzendenz lehnt es Heidegger ab, diesen Begriff erkenntnistheoretisch als Gegensatz zu Immanenz zu verstehen, weil damit das Transzendente zu bloß Vorhandenem – freilich außerhalb des Bewusstseins – degradiert werde. Auch den theologischen Gegensatz von „transzendent“ und „kontingent“ lehnt Heidegger als inadäquate Bestimmung ab, weil damit nur das Übersteigen des Seienden als etwas Bedingtem gemeint sei. Erst recht wendet sich Heidegger gegen die Verbindung der beiden Auffassungen, wie sie für ihn in jeder theologischen Metaphysik der Fall sei und wie sie alle systematische Theologie verwende.<sup>23</sup>

Dagegen verbindet er den seiner Auffassung nach genuinen Transzendenzbegriff mit dem Begriff des Übermächtigen und diesen mit dem der Heiligkeit: „Das

19 Heidegger, *Rezension* (wie Anm. 14), 334.

20 W. Windelband, *Das Heilige*. Skizze zur Religionsphilosophie, in: W. Windelband, *Präudien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Bd. 2, Tübingen 1915, 295–332, 305.

21 M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26), Frankfurt/M. 1978, 170.

22 Heidegger, *Anfangsgründe* (wie Anm. 21), 170 und 213.

23 Heidegger, *Anfangsgründe* (wie Anm. 21), 204–207.

Problem der Transzendenz ist in die Frage nach der Zeitlichkeit und nach der Freiheit zurückzunehmen, und erst von da kann gezeigt werden, inwiefern zur Transzendenz selbst, als wesentlich ontologisch differenter, das Verstehen von Sein qua Übermächtigem, qua Heiligkeit gehört.<sup>24</sup> Heiligkeit wird so zu einem ontologischen Begriff, der in das Denken der ontologischen Differenz einzubeziehen ist. Dazu kommt, dass das Dasein selbst Transzendenzstruktur aufweist, insofern es auf Welt ausgerichtet ist. Dabei entspricht der Übermacht des Seins die Ohnmacht des auf Welt ausgerichteten Daseins.

Insofern Heidegger das Übermächtige mit dem Heiligen identifiziert und insofern das Dasein im In-der-Welt-Sein auf Welt bezogen ist und damit auf die Übermacht des Wirklichen trifft, ist in der Geworfenheit des Daseins die Erfahrung des Heiligen grundgelegt.<sup>25</sup> Heiliges kann also kein Seiendes sein, auch kein ausgezeichnetes Seiendes, das über die einzelnen Seienden hinausreicht und daher mit Gott identifiziert wird. Vielmehr charakterisiert „heilig“ das Sein des Seienden selbst. Heiliges ist also kein Objekt, sondern das Sein, auf das hin Dasein offen ist, insofern dieses der Übermacht des Seins ausgeliefert ist.

In der Vorlesung *Einleitung in die Philosophie* wird die Übermacht als ein „Charakter“ nicht des Seins, sondern des Seienden im Ganzen bezeichnet, insofern das In-der-Welt-Sein für Heidegger das „Ausgeliefertsein an die Übermacht des Seienden“ impliziert. Damit ist die schon angesprochene Ohnmacht des Daseins als ein Ausgeliefertsein näher beschrieben, das sich nach Heidegger in zwei Grundweisen äußert, zum einen im „Getragensein von ihm“ und zum anderen im „Bedrohtsein durch es“.<sup>26</sup> Hier taucht ein Begriffspaar auf, das analog zu Ottos „tremendum“ und „fascinans“ einen Antagonismus beschreibt, dem die Erfahrung des Heiligen nicht entkommt bzw. durch den es gerade bestimmt ist: Dasein erfährt sich angesichts der Übermacht des Seins oder des Seienden im Ganzen – je nach Textstelle – in seiner Geworfenheit zunächst als ausgeliefert oder ohnmächtig. Aber das in dieser Erfahrung zum Vorschein kommende Heilige ist in seiner Übermacht nicht nur einschränkend oder gar vernichtend, sondern zugleich der tragende Grund des Daseins selbst. R. Ottos Bestimmungen des Irrationalen sind zu generellen Eigenschaften der Offenheit von Welt geworden. Das bedeutet weiterhin, dass das menschliche Dasein sich in seinem Weltbezug als brüchig erweist, insofern es sich angesichts des Heiligen bedroht und getragen zugleich erfährt.

24 Heidegger, *Anfangsgründe* (wie Anm. 21), 211 Anm. 3.

25 Vgl. S. Bohlen, *Die Übermacht des Seins. Heideggers Auslegung des Bezuges von Mensch und Natur und Hölderlins Dichtung des Heiligen* (Philosophische Schriften 10), Berlin 1993, 197 und 361, sowie E. Brito, Heidegger et l'expérience mythique, in: *Ephemerides theologicae Lovanienses* 73 (1997), 5–31, 11.

26 M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie* (GA 27), Frankfurt/M. 1996, 358.

In seiner Spätphilosophie sucht Heidegger einen weiteren Zugang zum Begriff des Heiligen. Hatte er das Heilige Anfang der 1920er-Jahre an den genuin religiösen Lebensvollzug geknüpft und um die Zeit von *Sein und Zeit* (1927) das Heilige allgemein mit dem Daseinsvollzug verbunden, so gewinnt er durch die Hervorhebung von Dichtung im Allgemeinen und seine Hölderlin-Interpretationen im Speziellen eine Neupositionierung. Charakteristisch für Heideggers Bestimmung des Heiligen im seinsgeschichtlichen Denken ist das Überspringen des Transzendenz-Begriffs.

Insofern Heidegger das „Seyn“ jetzt geschichtlich denkt und „die Wahrheit des Seyns aus dessen *eigenem* Wesen zu fassen (Ereignis)“<sup>27</sup> sucht, vollzieht das Dasein nicht mehr den Überstieg über das einzelne Seiende. Dieses wird nicht entborgen durch die Transzendenz des Daseins auf Welt und durch dessen Ohnmacht in Bezug auf die Übermacht des Seins. Vielmehr ist das Seiende durch die „Selbstentborgenheit des Seyns“ zugänglich. Es kommt nun darauf an, „nicht das Seiende zu übersteigen (Transzendenz), sondern diesen Unterschied und damit die *Transzendenz* zu überspringen und anfänglich vom Seyn her und der Wahrheit zu fragen“<sup>28</sup>. Es wird die Perspektive des Daseins abgelegt und das Wahrheitsgeschehen strikt vom Seinsgeschehen her gedacht.

Nach dieser Verschiebung des Denkansatzes ist konsequenterweise auch das Heilige seinsgeschichtlich zu denken. Das bedeutet, dass das Heilige nicht mehr zum Grundbestand des In-der-Welt-Seins gehört, sondern sich geschichtlich zu sprechen muss. Dies geschieht zu unterschiedlichen Epochen auf unterschiedliche Weise. In der Neuzeit lassen sich nach Heidegger zwei Grundgegebenheiten konstatieren: Zum einen sind nach dem Tod Gottes die unterschiedlichen Theismen (z.B. Monotheismus und Pantheismus) zerfallen, zudem auch der Atheismus<sup>29</sup>; und zum anderen ist Hölderlins Erfahrung des „Fehl[s] Gottes“ zugleich die Bestimmung der Gegenwart als „dürftige[r] Zeit“.<sup>30</sup> Dichtung – vor allem diejenige Hölderlins – und in ihrem Gefolge auch Philosophie können nach Heidegger den abwesenden Gott nicht wieder herbeidenken, sondern nur das Feld bereiten, sodass sich Gott – je nach Seinsgeschick – zusprechen kann. Es kann nur die „Bereitschaft der Erwartung“ geweckt werden.<sup>31</sup>

27 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), Frankfurt/M. 1989, 250. Vgl. dazu F.-W. von Herrmann, Die Gottesfrage im seinsgeschichtlichen Denken, in: G. Pöltner (Hg.), *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, Wien 1991, 23–39, 34.

28 Heidegger, *Beiträge* (wie Anm. 27), 250 f.

29 Heidegger, *Beiträge* (wie Anm. 27), 411.

30 M. Heidegger, Wozu Dichter?, in: M. Heidegger, *Holzwege* (GA 5), Frankfurt/M. 1977, 269–320, 269.

31 M. Heidegger, „Nur noch ein Gott kann uns retten“, in: *Der Spiegel* Nr. 23 (1976), 193–219, 209.

Im Laufe der Geschichte stellen sich differente Stimmungen ein, die Heidegger nicht als Emotionen versteht, sondern als spezifische Weisen von Offenheit für den geschichtlich unterschiedlichen Zuspruch des Seins. In einer solchen Grundstimmung kann sich das Ahnen des Heiligen einstellen, das sich nach Heidegger in der Gegenwart als Warten auf die Ankunft der Götter oder des Gottes artikuliert, die sich ihrerseits geschichtlich je anders zusprechen können. Auf diese Weise bestimmt Heidegger in seiner Spätphilosophie das Heilige als „Spur zur Gottheit“<sup>32</sup>, die sich im Ahnen Hölderlins abzeichnet.

Das Problem der skizzierten Bestimmung des Heiligen in Heideggers spätem Denken besteht vor allem darin, dass er den Stimmungsbegriff, der – wie gezeigt – zum Begriff des Heiligen in Relation steht, politisch aufgeladen hat. Beispielsweise bekommen in der Vorlesung *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*<sup>33</sup> aus dem Jahr 1934/35 Begriffe wie „Uneigennützigkeit“, „Bedrängnis“, „Bereitschaft“ oder „heimatliche Erde“ auch politische Konnotationen, die zudem über den Begriff des Heiligen in einen religiösen Kontext gestellt werden, zumal sie teilweise mit dem Adjektiv „heilig“ verbunden oder direkt mit dem Heiligen identifiziert werden.<sup>34</sup> Da Heidegger diese Bestimmungen in den Kontext des Kampfes stellt, wird der politischen Instrumentalisierung des Begriffes des Heiligen Tür und Tor geöffnet. Denn einerseits fehlt einer solchen Konzeption ein klarer Gegenbegriff zu dem des Heiligen. Andererseits ist der Begriff der Stimmung interpretationsoffen. Über ihn kann Heidegger das Heilige zur Legitimation einer bestimmten geschichtlichen Situation heranziehen, die durch das Geschick verfügt ist und für die die oben angeführten Wörter als Beschreibung dienen. Heidegger selbst hat auf diese Weise eine geschichtliche Aufgabe für ein bestimmtes Volk – eben für das deutsche nach 1933 – abgeleitet und religionsphilosophisch legitimiert. So schreibt er etwa in seiner Abhandlung *Der Ursprung des Kunstwerkes* aus den Jahren 1935/36 über den Tempel: „Dieses Anwesen des Gottes ist in sich die Ausbreitung und Ausgrenzung des Bezirkes als eines heiligen. ... Die waltende Weite dieser offenen Bezüge ist die Welt dieses geschichtlichen Volkes. Aus ihr und in ihr kommt es erst auf sich selbst zum Vollbringen seiner Bestimmung zurück.“<sup>35</sup>

Was fehlt, sind Kriterien gegen den Missbrauch des Begriffes des Heiligen, die nicht selbst aus dem Geschick des „Seyns“ abgeleitet, sondern von außen an den Begriff des Heiligen herangetragen werden. Anderenfalls bleiben die geschichtli-

32 Heidegger, *Wozu Dichter?* (wie Anm. 30), 295.

33 M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* (GA 39), Frankfurt/M. 1980.

34 Vgl. Heidegger, *Hölderlins Hymnen* (wie Anm. 33), 86, wo es heißt: „Das Heilige ist die vollendete, und das heißt nicht einseitige Uneigennützigkeit.“

35 M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in: M. Heidegger, *Holzwege* (GA 5), Frankfurt/M. 1977, 1–74, 27 f.

che Bestimmung und die jeweilige Grundstimmung die einzigen Leitlinien für Haltungen, die schon dadurch legitimiert sind, dass sie mit dem Heiligen in Verbindung gebracht werden.

Heidegger gegenüber möchte E. Levinas Heiliges streng ethisch denken und jeder ontologischen Bestimmung eine Absage erteilen. Er greift dabei auf eine sprachliche Unterscheidung innerhalb des Begriffsfeldes „heilig“ zurück, die im Deutschen kaum ausmachbar ist, wenn man sich nicht lateinischer Fremdwörter bedient, wohl aber für viele indoeuropäische Sprachen bezeugt ist. É. Benveniste konstatiert für mögliche Begriffe des Heiligen, „daß einige der ältesten Sprachen einen zweifachen Ausdruck besitzen, der in jeder Sprache unterschiedlich ist. Dort liegen zwei komplementäre Termini vor, die das Heilige von verschiedenen Seiten her zum Ausdruck bringen“: der eine Stamm hat die Bedeutung „mit göttlicher Kraft erfüllt“, der andere hat den Sinn des nicht zu Berührenden, also des Tabus.<sup>36</sup> Im Französischen unterscheidet Levinas demgemäß das Sakrale („le sacré“) vom Heiligen („le saint“) und möchte das wahrhaft Heilige („le saint“) vom bloß Sakralen („le sacré“) absetzen. Sein Anliegen ist es, das Denken des Heiligen als eines Sakralen nachzuzeichnen und dieses als Fehlform des Heiligen zu dekonstruieren. Dem Sakralen als einem ontologischen Begriff gegenüber soll das Heilige als ein ethischer Begriff eingeführt werden. Die Spannung innerhalb dieses Bedeutungsfeldes kommt gut durch den Titel einer Sammlung von Levinas' Talmud-Interpretationen zum Ausdruck, die er *Du sacré au saint*, also *Vom Sakralen zum Heiligen*, nennt.<sup>37</sup>

Levinas bringt das Sakrale mit dem von R. Otto in den Vordergrund gerückten Numinosen in Zusammenhang und setzt ihm das Heilige im eigentlichen Wortsinn („le saint“) gegenüber. Das Heilige als Numinoses zu denken stößt bei Levinas insofern auf Widerstand, als er darin trotz der Eigenständigkeit, die Otto für das Heilige betont, dieses als Relat im Bezug zwischen Gott und Mensch fixiert sieht. Im Kreaturgefühl, in dem das Numinose nach Otto zugänglich ist und das es als etwas Schaudervolles vorstellt, das zugleich in seinen Bann zieht, sieht Levinas nur eine „élévation humaine / menschliche Erhebung“<sup>38</sup>, in der Gott und Mensch dialektisch miteinander verbunden bleiben und daher Gott nicht in seiner Souveränität anerkannt wird. Wirkliche Transzendenz werde mit Ottos Begriff des Heiligen nicht gedacht, denn dieses sei bei Otto weder unendlich noch absolut. Für eine Verbindung mit Transzendtem ist es nämlich nach Levinas

36 É. Benveniste, Das Heilige, in: C. Colpe (Hg.), *Die Diskussion um das „Heilige“* (Wege der Forschung 103), Darmstadt 1977, 223–254, 252 f.

37 E. Levinas, *Du sacré au saint* (Collection „Critique“), Paris 1977.

38 E. Levinas, Une religion d'adultes, in: E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (Le livre de poche biblio essais 4019), Paris 1976, 24–42, 28. Dt.: Eine Religion für Erwachsene, in: E. Levinas: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, 21–37, 25.

unmöglich, auf der Erfahrungs- oder Gefühlsebene zu bleiben. Wenn in diesem Zusammenhang von einer Relation gesprochen werde, dann sei das nur für eine Verbindung mit Noumenalem möglich, nicht aber für die Beziehung mit dem Numinosen. Daher ist das Heilige für Levinas weder Numen noch Phänomen, sondern Noumenon: „La transcendance se distingue d’une union avec le transcendant, par participation. La relation métaphysique – l’idée de l’infini – relie au noumène qui n’est pas un numen. / Die Transzendenz ist etwas anderes als eine Vereinigung mit dem Transzendenten durch die Teilhabe. Die metaphysische Beziehung – die Idee des Unendlichen – verknüpft mit dem Noumenon, das kein Numen ist.“<sup>39</sup>

Besonders geht es Levinas darum, das Heilige in Abgrenzung von Otto und Heidegger als ethischen Begriff zu etablieren. Es ist ihm nicht genug, das Heilige mit dem Sittlichen schematisiert zu denken, wie dies R. Otto tut, sondern er möchte es im Unterschied zum Sakralen als genuin ethische Größe erschließen. Genauer gesagt, meint die Begegnung mit dem Heiligen die Forderung, für den anderen Menschen Verantwortung zu übernehmen. Fragt man, wie Levinas Sakrales und Heiliges auseinanderhalten will, so bietet sich zunächst der Weg der „désacralisation / Entsakralisierung“ an, also das Herauslösen des Heiligen aus sakralen Zusammenhängen, in die es verstrickt ist und die es verfälschen. Um das Heilige unverfälscht zu fassen zu bekommen, müsste man demnach das Sakrale an ihm immer weiter reduzieren, also einen Vorgang einleiten, der zum Heiligen als einem Restbegriff führt, wie ihn R. Otto angedacht hat. Doch Levinas meint, dass es einen anderen Zugang zum Heiligen brauche, da auf dem Weg der Entsakralisierung weder das Sakrale loszuwerden sei noch das Heilige in seiner Positivität erfahren werden könne.

Der Entsakralisierung setzt Levinas daher die „sécularisation du sacré / Säkularisierung des Sakralen“<sup>40</sup> und den Atheismus gegenüber. Sie sind die Voraussetzung dafür, dem Heiligen selbst begegnen zu können. Die Säkularisierung unterläuft die Entsakralisierung, insofern sie vom anderen Menschen und von dessen Leiblichkeit ausgeht. Levinas nennt als Beispiel den Hunger des oder der Anderen. Die Bedürftigkeit des Gegenübers erlaubt es nicht, es in eine numinose Transzendenz einzuordnen und damit seinen Hunger zu verharmlosen, indem man ihn in eine höhere Ordnung integriert und dadurch relativiert. Levinas sucht die Transzendenz jenseits einer universellen Ordnung, weil er davon überzeugt ist,

39 E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité* (Phaenomenologica 8), La Haye 1961, 49. Dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (Alber-Broschur Philosophie), Freiburg/Br. 1987, 105 f.

40 E. Levinas, *Dieu et l’onto-théo-logie*, in: E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps* (livre de poche biblio essais 4205), Paris 1993, 135–279, 190. Dt.: *Gott und die Onto-Theo-Logie*, in: E. Levinas, *Gott, der Tod und die Zeit* (Edition Passagen 43), Wien 1996, 131–236, 175.

dass er das Heilige dort nicht ausfindig machen kann. „Die neue Transzendenz, das ist die Weigerung, an einen Frieden im Anderen aufgrund irgendeiner Harmonie des Gesamten zu glauben; die Gewißheit, daß nichts den Hunger des anderen Menschen zu betrügen vermag.“<sup>41</sup> Demgegenüber ist die verräumlichende Transzendenz-Auffassung eine, die das Heilige als etwas Sakrales in unerreichbare Ferne rückt und es deshalb als das Wunderbare und Staunenswerte ansetzt, das in seinen Bann zieht und einen verzaubert. Auf diese Weise zieht es die Aufmerksamkeit auf sich, was einen die Not des anderen Menschen relativieren lässt, indem man sie angesichts solchen Zaubers in ein größeres Ganzes einordnet.

Gegen die Vorstellung numinoser Götter leistet nach Levinas der Monotheismus einen ersten Beitrag der Säkularisierung, wie er sie versteht: „Le monothéisme marque une rupture avec une certaine conception du sacré. Il n’unifie ni ne hiérarchise ces dieux numineux et nombreux; il les nie. A l’égard du divin qu’ils incarnent, il n’est qu’athéisme. / Der Monotheismus bricht mit einer bestimmten Auffassung des Heiligen. Weder vereinheitlicht noch hierarchisiert er diese vielen numinosen Götter; er negiert sie. Gegenüber dem Göttlichen, das sie verkörpern, ist er schierer Atheismus.“<sup>42</sup> Ein solcher Atheismus weist nach Levinas zugleich die Furcht vor dem Numinosen zurück und wendet sich gegen Stimmung als Erkenntnisweg zum Heiligen. Gegen Ottos und Heideggers Ansätze stellt Levinas seine Auffassung, nach der die wahre Affektion eine solche ist, die einen nicht vor dem Numinosen schauern oder durch es verzaubert sein lässt, sondern die einen in Verantwortung auf den anderen Menschen ausrichtet, in dem zugleich Gott begegnet. Das Heilige ist nicht mehr die Übermacht des Seins und auch nicht die Furcht vor Gottes Allmacht. Vielmehr entsteht die Gottesfurcht durch die Überforderung des Ichs in seiner Verantwortung für den andern Menschen, in dem Gott mitbegegnet und für den es immer zu wenig getan hat. Furcht um den Nächsten ist Furcht vor Gott: „retournement de cette crainte, aussi étrangère à l’effroi devant le Sacré qu’à l’angoisse du Néant, en crainte pour le prochain / Umkehrung dieser Furcht, die dem Entsetzen vor dem Sakralen ebenso fremd ist wie der Angst vor dem Nichts, in die Furcht um den Nächsten“<sup>43</sup>.

Damit ist ein Paradoxon behauptet: Levinas verwendet zur Charakterisierung des Heiligen die Begriffe von Nähe und Ferne, die er als verflochten betrachtet,

41 E. Levinas, Säkularisierung und Hunger, in: F. Theunis (Hg.), *Zum Problem der Säkularisierung. Mythos oder Wirklichkeit – Verhängnis oder Verheißung* (Kerygma und Mythos 6-9), Hamburg 1977, 66–72, 72.

42 Levinas, *Religion d’adultes* (wie Anm. 38), 29/25.

43 E. Levinas, De la déficience sans souci au sens nouveau, in: E. Levinas, *De Dieu qui vient à l’idée* (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris 21992, 77–89, 89. Dt.: Vom sorg-losen Versagen zum neuen Sinn, in: E. Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz* (Alber-Broschur Philosophie), Freiburg/Br. 1985, 79–95, 95.

wenn es um die Begegnung mit dem Heiligen geht. Er versteht das Heilige im Unterschied zum Sakralen nicht von dessen Ferne her, die es zu überwinden gilt, sondern von der prinzipiellen Unzugänglichkeit durch Erkenntnis oder irgendeine andere menschliche Zugriffsmöglichkeit. Solcher prinzipieller „séparation / Trennung“, die den räumlichen Begriff der Ferne außer Kraft setzt, stellt er zugleich den Ausdruck der „proximité / Nähe“ an die Seite, der seinerseits auch kein räumlicher Begriff mehr ist. Nähe lässt nach Levinas den anderen Menschen dem Ich ethisch näher sein, als es sich selbst ist, insofern die Verantwortung für den anderen Menschen ursprünglicher ist als die Verantwortung sich selbst gegenüber. Das Heilige bestimmt er in der Folge als das durch keine Intentionalität Einholbare und daher absolut Getrennte, das aber – ethisch gesehen – zugleich Nahe, das das Ich sich selbst entfremdet und primär auf den andern Menschen hin ausrichtet, indem es das Ich für den Anderen oder die Andere verantwortlich sein lässt. Diese paradoxe Verknüpfung von Trennung und Nähe charakterisiert nach Levinas das Heilige: „proche, mais différent – ce qui est ... le sens même du mot saint / nah, aber different – was ... den eigentlichen Sinn des Wortes ‚heilig‘ ausmacht“<sup>44</sup>. So bekommt der Ausdruck Heideggers von der „Spur des Heiligen“ einen ganz neuen Sinn. Er markiert nicht mehr den Weg zu den Göttern oder zu Gott. Vielmehr ist das Antlitz des anderen Menschen die Spur des Unendlichen und Gottes. Die Spur des Heiligen bedeutet „la proximité de Dieu dans le visage de mon prochain / die Nähe Gottes im Antlitz meines Nächsten“<sup>45</sup>.

Die Heiligkeit des Antlitzes manifestiert sich auch in der Sprache. Während man Menschen zum Gegenstand eines Diskurses machen kann, bleibt der Gesprächspartner oder die Gesprächspartnerin ein Gegenüber, das sich einer Einordnung in den eigenen Sinnhorizont immer wieder widersetzt. Es bleibt im Gespräch ein Spalt zwischen dem Menschen einerseits als Diskursobjekt und andererseits als Gegenüber offen, der sich nicht schließen lässt. Der andere Mensch bleibt einem entzogen und behält seinen ethischen Anspruch, der nicht aufgehoben werden kann. Darin wird für Levinas die Heiligkeit des oder der Anderen auch in der Sprache sichtbar. „Par là, la structure formelle du langage annonce l’inviolabilité d’Autrui et, sans aucun relent de ‚numineux‘, sa ‚sainteté‘. / Dadurch kündigt die formale Struktur der Sprache die ethische Unverletzlichkeit des Anderen an, in ihr meldet sich – ohne jeden Beigeschmack des ‚Numinosen‘ – seine ‚Heiligkeit‘.“<sup>46</sup> Durch das Gesagte („le dit“) als das in der Sprache Thematisierte hindurch macht sich ein Sa-

44 Levinas, Dieu et l’onto-théo-logie (wie Anm. 40), 256/235. Auch: E. Levinas, Dieu et la philosophie, in: E. Levinas, *De Dieu qui vient à l’idée* (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris 21992, 93–127, 113. Dt.: Gott und die Philosophie, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge* (Alber-Broschur Philosophie), Freiburg/Br. 1981, 81–123, 105.

45 E. Levinas, Un Dieu homme?, in: *Exercices de la patience* 1 (1980), 69–74, 72.

46 Levinas, *Totalité et Infini* (wie Anm. 39), 169/279.

gen („le dire“) bemerkbar, das einen ethischen Anspruch anmeldet, der den Menschen, mit dem ein Ich im Gespräch ist, als uneinholbar, weil nie ohne Anspruch, ausweist und so seine Heiligkeit manifestiert.<sup>47</sup>

Der Durchgang durch einige Versuche in der phänomenologischen Tradition, das Heilige zu bestimmen, hat gezeigt, wie unterschiedlich dieser Begriff gefasst wurde. R. Otto ordnete das Heilige dem Kreaturgefühl und seiner Doppelbestimmung von *fascinans* und *tremendum* zu. In Absetzung von R. Otto hat M. Heidegger im Laufe seines Denkens mindestens drei unterschiedliche Ansätze ausgearbeitet: Zunächst definierte er das Heilige als Korrelat des Glaubensaktes, dann fasste er es ontologisch als Übermacht des Seins bzw. des Seienden und zuletzt bestimmte er es seinsgeschichtlich als in der Dichtung verfügte Spur zur Gottheit. Zu einem ethischen Begriff in Bezug auf den unverfügbaren Anspruch des anderen Menschen, in dem Gott mitbegegnet, wurde das Heilige bei E. Levinas.

Am Anfang dieses Beitrags habe ich auf die Kritik Bezug genommen, dass das Heilige oft zum Wesensbegriff von Religion erklärt und damit essentialistisch eingeführt worden sei. Die Rekonstruktion der vorgestellten Ansätze scheint mir allerdings gezeigt zu haben, dass diese Funktionalisierung dort nicht intendiert war. Vielmehr ging es darum, mit dem Begriff des Heiligen eine Erfahrungs- oder Wirklichkeitsdimension zu erschließen, die mit konkreten Religionen zwar verbunden ist, diese aber nicht definieren kann. S. Wendel meint, dass man sich – über phänomenologische Zugänge hinaus – heute eher auf Religiosität, aber nicht auf den Religionsbegriff konzentriert und damit eine „Verschiebung weg vom Objekt Religion hin zum Subjekt, das eine religiöse Praxis ausübt, religiöse Überzeugungen besitzt, sich einer Religion zugehörig fühlt“<sup>48</sup>, vollzogen habe. Mit dieser Transformation ist aber eine Fragestellung neu in den Vordergrund getreten, die unter dem Titel „religiöse Erfahrung“ immer wieder in den Blickpunkt religionsphilosophischen Interesses rückt. Denn wenn man subjektphilosophisch von einer bestimmten Praxis, einer Überzeugung oder einem Zugehörigkeitsgefühl spricht und also das Subjekt zum Schlüssel dafür machen möchte, was das Religiöse – wenn auch nicht mehr die Religion – sei, so bleibt zu fragen, ob all das auch auf Erfahrungen basiere oder nicht. Mit der Frage der Erfahrbarkeit des Religiösen steht und fällt die Frage, ob dieses eine Dimension von Wirklichkeit sein kann oder nicht. Zudem ist dann aber zu fragen, ob nicht auch das Heilige neu zu denken sei, vor allem in seiner Beziehung zum Religiösen, von dem Wendel als dem Nachfolgebegriff von „Religion“ spricht.

47 Zum Verhältnis von Sagen und Gesagtem und deren Asymmetrie vgl. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Phaenomenologica 54), La Haye 1974, 47–49 und 58–61. Dt.: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (Alber-Reihe Philosophie), Freiburg/Br. 1992, 93–96 und 110–116.

48 Wendel, *Religionsphilosophie* (wie Anm. 4), 26.

### III. Erfahrung des Heiligen

Wie die obige Rekonstruktion der phänomenologischen Ansätze, in denen auf R. Ottos Buch Bezug genommen wird, gezeigt hat,<sup>49</sup> ist es nicht damit getan, religiöse Erfahrung mit der Erfahrung des Heiligen gleichzusetzen. Offenbar ist das Heilige nicht einfach das Religiöse. Denn dieser Begriff ist mindestens doppeldeutig. Zum einen kann das Religiöse verstanden werden als etwas, das an eine bestimmte konkrete Religion gebunden ist und das sich in konkreter Praxis, in Überzeugung und Bekenntnis äußert. Zum anderen kann das Religiöse aber auch Inhalte meinen, die nicht zu konkret verfassten Religionen gehören, sondern Bereiche tangieren, die mit Religionsgemeinschaften nicht verbunden sind. Diese zweite Form des Religiösen in einem weiteren Sinn soll im Folgenden als Heiliges benannt werden. Die vorgestellten Entwürfe haben gezeigt, dass immer wieder, aber nicht zwingend eine konkrete Religion Pate für den Begriff des Heiligen steht. Ich schlage also vor, die Erfahrung des Heiligen von religiöser Erfahrung inhaltlich und terminologisch zu unterscheiden. Während religiöse Erfahrung jene Erfahrung benennen soll, die innerhalb des Rahmens verfasster Religionen gemacht wird, soll die Erfahrung des Heiligen eine Erfahrung bezeichnen, die man auch in anderen Erfahrungszusammenhängen machen kann. Freilich muss erst genauer zugesehen werden, was die Erfahrung des Heiligen nach dieser Definition konkret bedeutet.

Für eine solche Auffassung der Erfahrung des Heiligen ist zunächst zu bestimmen, wie Erfahrung generell zu verstehen ist. Zum einen ist für die Klärung des Begriffs wichtig zu untersuchen, ob Kriterien, die es erlauben, Erfahrung zu klassifizieren, formal oder inhaltlich angesetzt werden. Wird Erfahrung formal bestimmt, so ergibt sich ihre spezifische Qualität aus der Art und Weise, wie Erfahrungen gemacht werden. Demnach weisen ethische, ästhetische oder religiöse Erfahrungen Strukturunterschiede auf, die es möglich machen, sie als differente Erfahrungstypen voneinander zu unterscheiden. Nach dieser Auffassung ist weniger der Inhalt als die formale Struktur von Erfahrung der bestimmende Unterscheidungsfaktor. Wenn Heidegger die Überwältigung des Daseins in dessen Weltbezug als Charakteristikum für religiöse Erfahrung angegeben hat, so zielt dieser Definitionsversuch auf einen vor allem formalen Gesichtspunkt.

Demgegenüber kann auch der Erfahrungsinhalt als unterscheidendes Merkmal herangezogen werden. Wenn in religiöser Erfahrung – im Unterschied etwa

---

49 Einen Überblick über verschiedene Entwürfe, den Begriff des Heiligen zu denken, geben: M. Pylajew / K. Antonow, Die Kategorie des Heiligen in der Religionsphänomenologie, Theologie und Philosophie des 20. Jahrhunderts, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 57 (2015), 110–128.

zu ethischer, in der man sich mit einem Handlungsimperativ konfrontiert weiß – eine Begegnung mit dem Göttlichen oder Gott erfolgt sein muss, damit von einer religiösen Erfahrung überhaupt gesprochen werden kann, dann dient in diesem Fall der Erfahrungsinhalt als Unterscheidungsmerkmal für eine Typologie von Erfahrung. Heideggers später Versuch, die Spur Gottes für religiöse Erfahrung namhaft zu machen, zeugt von einem eher inhaltlichen denn formalen Unterscheidungskriterium.

Als weiteres Gegensatzpaar bei der Klassifizierung von Erfahrung erweist sich der Unterschied zwischen der Auffassung, wonach der Erfahrungstyp erst durch die Interpretation des Erfahrenen festgelegt werde, und der Ansicht, dass ethische, ästhetische oder religiöse Wirklichkeitsdimensionen selbst bestimmen, welchen Erfahrungstyp man vor sich hat. Demnach ergibt sich die Qualität einer Erfahrung entweder durch die Interpretation eines nicht näher bestimmten Erfahrungsinhaltes mit der Hilfe von vorliegenden Deuteschemata. Geht man so vor, ist die Frage unausweichlich, inwieweit der Typ von Erfahrung das Konstrukt eines Erfahrungsobjektes ist, das sich für bestimmte Interpretationsmuster entschieden hat. Oder aber man geht davon aus, dass die Form von Interpretation durch den Charakter der Wirklichkeitsdimension, von der man sich in der Erfahrung angesprochen weiß, zumindest mitbestimmt wird. Dann kann nicht jeder Inhalt durch das entsprechende Deuteschema zu religiöser Erfahrung fortbestimmt werden, und umgekehrt legt ein Erfahrungsbereich die Interpretationsmöglichkeiten fest oder schränkt sie zumindest ein.

Für meinen Vorschlag, religiöse Erfahrung von jener des Heiligen zu unterscheiden, bedeutet diese Differenzierung, dass sich unter religiöse Erfahrungen solche subsumieren lassen, die durch Deutemuster konkreter Religionen oder Konfessionen geprägt worden sind. Im Unterschied dazu ist eine Erfahrung des Heiligen dadurch ausgezeichnet, dass sie die Tiefenstruktur von Erfahrung überhaupt meint, also für alle unterschiedlichen Typen von Erfahrung möglich ist, auch für religiöse Erfahrung im eben beschriebenen Sinn. Neben religiösen können auch ethische, ästhetische oder empirisch-wissenschaftliche Erfahrungen zu Erfahrungen des Heiligen werden, wenn sie bestimmte Voraussetzungen erfüllen, genauer: deren Tiefenerfahrung bilden.

Insofern ich behaupte, dass unterschiedliche Typen von Erfahrung auch Erfahrungen des Heiligen sein können, muss es Strukturmomente von Erfahrung geben, die allen Typen gemeinsam sind, die aber im Fall der Erfahrung des Heiligen in besonderer Weise ausgeprägt sind. Mir scheinen besonders zwei Momente für Erfahrung im Allgemeinen charakteristisch zu sein: Unterbrechung und Aufgabe. Erfahrene Wirklichkeit kann den alltäglichen Lebensvollzug unterbrechen. Solche Störungen reichen von einfachem Aufmerken oder Aufhorchen bis hin zu Einschnitten, die den Lebensduktus so stark durchkreuzen, dass eine

Neuorientierung erforderlich ist, um überhaupt in den normalen Lebensvollzug zurückzufinden. Im Alltag treffen einen immer wieder solche Erfahrungen und werden zu Widerfahrnissen, die man weder bewusst gesucht noch provoziert hat. Man findet sich vielmehr plötzlich in einer neuen Situation vor, die es erst zu deuten gilt. Wirklichkeit konfrontiert einen mit der Herausforderung, das Erfahrene zu interpretieren und nicht einfach weiterzuleben wie bisher.

Mit der Unterbrechung ist das Moment der Aufgabe verbunden. Störungen in der Lebensführung zwingen einen nicht nur, sie zu bewältigen, sondern nötigen einen auch dazu, den Faden aus der Situation vor der Unterbrechung wieder aufzunehmen und – wenn auch in veränderter Form – weiterzuspinnen. Wie die betroffene Person dies bewerkstelligt, liegt in ihrer Freiheit. Sie hat sich zu entscheiden, wie sie der gestellten Aufgabe gerecht zu werden versucht. Die Lebensgestaltung wird zwar meist nur partiell neu einzurichten sein, doch kann es geschehen, dass der Anspruch, der aus der gemachten Erfahrung erwächst, eine universelle Neuorientierung notwendig macht. Es wird immer wieder ein „Anspruch der Wirklichkeit“ merkbar, „der alle Verstehens- und Auslegungsversuche immer neu als unzulänglich erweist“<sup>50</sup>.

Erfahrung zeigt sich als responsorisch strukturiert, insofern für alle Erfahrungstypen festgehalten werden muss, dass sich in ihnen Wirklichkeit so zuspricht, dass sie nicht nur den Lebensduktus unterbricht, sondern die erfahrende Person auch vor die Aufgabe stellt, auf diesen Anspruch Antwort zu geben. Das Leben ist neu aufzunehmen und in möglicherweise veränderter Orientierung weiterzuführen. B. Waldenfels beschreibt diese Struktur von Erfahrung als besondere Inanspruchnahme von Personen durch die Wirklichkeit: Der Anspruch, mit dem wir konfrontiert werden, ist nicht bloß eine „Idee, an der wir maßnahmen, sondern ein Appell, auf den wir antworten“<sup>51</sup>.

Wenn man den Vorschlag, nach dem Erfahrung des Heiligen die Tiefenstruktur von Erfahrung überhaupt ausmacht, akzeptiert, dann muss der beschriebene responsorische Charakter von Erfahrung in diesem Fall besonderen Kriterien entsprechen. Es ist also zu klären, wann Erfahrungen nicht bloß empirisch-wissenschaftliche, ethische, ästhetische oder religiöse, sondern wann sie zudem auch Erfahrungen des Heiligen sind. Insofern für den responsorischen Charakter von Erfahrung vornehmlich zwei Momente angeführt wurden, nämlich Unterbrechung und Aufgabe, muss deren Ausprägung im Fall einer Erfahrung des Heiligen eine besondere Form annehmen.

50 R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg/Br. 1995, 473.

51 B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt/M. 1994, 585.

Das Moment der Unterbrechung zeigt sich in Erfahrungen des Heiligen so, dass es nicht bloß zu einer partiellen Infragestellung des Lebensvollzugs kommt, sondern zu einer Infragestellung der gesamten Lebensorientierung. Man muss in solchen Fällen das eigene bisherige Leben *im Ganzen* neu ausrichten. In einer Erfahrung des Heiligen nimmt auch die daraus resultierende Aufgabe, die als Antwort auf den erfahrenen Appell zu werten ist, einen besonderen Modus an. Man ist in eine Entscheidungssituation versetzt, in der es um einen selbst geht. Es ist notwendig, die Gestaltung des *eigenen* Lebens neu in die Hand zu nehmen. Weil man in ein Verhältnis zu sich selbst gebracht worden ist, das eine Entscheidung herausfordert, in der es um das eigene Leben in seiner Gesamtheit geht, hat diese Entscheidung einen besonderen Ernst. Es ist nämlich nicht nur die eigene Vergangenheit neu zu deuten, sondern es ist auch der Rahmen für die Gestaltung der eigenen Zukunft verändert worden. Möglichkeiten haben sich verschoben, sind nicht mehr präsent oder haben sich neu eingestellt. Eine solche Verunsicherung, die Erfahrungen unterschiedlicher Provenienz auslösen können, bedeutet einen Positionsverlust im bisherigen Selbstvollzug. Das Gewohnte scheint nicht mehr in Geltung zu sein, und die Selbstverständlichkeit des Bestehenden ist fraglich geworden. In der Erfahrung des Heiligen ist die betroffene Person also zu einer Um- oder Neuorientierung des eigenen Lebensvollzugs in universalem Sinn herausgefordert, unabhängig davon, welchem Typ die gemachte Erfahrung in ihrer Normalform angehörte.

Der Begriff des Heiligen bildet in einer solchen Konzeption einen Grenzbe-  
griff. Er bezeichnet nämlich keine hypostasierte Größe und entgeht essentialistischer Fixierung. Denn in derartigen Tiefenerfahrungen ist Wirklichkeit nicht in den Griff zu bekommen. Einerseits ist die Erfahrung selbst nicht herstellbar oder herbeiführbar, weil einem Wirkliches widerfährt, ohne dass man über es verfügen könnte. Andererseits ist sie nicht ausschöpfbar, weil der Anspruch, mit dem man konfrontiert wird, nie seine endgültige Antwort erhalten kann. Die Unauslotbarkeit von Wirklichkeit selbst ist der Inhalt der Erfahrung. Das Heilige bleibt also das Entzogene, das aber als Entzogenes erfahren wird. Man kann nicht genau festmachen, was sich in solchen Erfahrungen entzieht, aber die Unbestimmbarkeit wird als nicht ausschöpfbarer Anspruch dennoch erfahren. Weder Dinge noch Personen können als Grund solcher Erfahrungen identifiziert werden, vielmehr widerfährt einem das Heilige als Appell, das eigene Leben neu auszurichten.

#### IV. Das Kriterienproblem

Was für eine Religionsphilosophie im Allgemeinen gilt, dem kann sich auch eine Konzeption der Erfahrung des Heiligen nicht entziehen: Religion generell, aber auch der Begriff des Heiligen können instrumentalisiert und politisch missbraucht werden. Heiliges kann man ohne große Schwierigkeit begrifflich verkürzen und als Legitimationsinstanz in Dienst nehmen, wie das Beispiel M. Heideggers gezeigt hat. Es bedarf also auch in Bezug auf das Heilige Kriterien, die es erlauben, fixierte Erfahrung zu erkennen und auf den Missbrauch des Begriffs des Heiligen aufmerksam zu machen.

Da das Heilige nach dem oben erwähnten Vorschlag nicht mit dem Begriff des Religiösen verwechselt werden darf, geht es bei solchen Kriterien nicht um Religionskritik im Allgemeinen, sondern um die Beurteilung von Inanspruchnahme durch Heiliges als Inhalt von Erfahrung. Heiliges unterliegt im Besonderen der Gefahr der Idolisierung. So geht es vor allem um die Unterscheidung zwischen dem Aufrichten eines Götzen und der Erfahrung des Heiligen bzw. um den Kurzschluss zwischen beidem. Für eine solche Kriteriologie ist zu unterscheiden, ob sie als äußere Kriteriologie entworfen wird oder als innere. Was eine äußere Kriteriologie betrifft, so ist es notwendig, gegen religiöse Fehlformen, aber auch gegen Instrumentalisierungen dessen, was man als heilig anerkennt, die Menschenrechte als zentrales Unterscheidungsmerkmal einzubringen. Die Geschichte politischer Instrumentalisierung von Religion gibt von der Notwendigkeit äußerer Kriterien ein unrühmliches Zeugnis. Deshalb sind die Menschenrechte als äußerer Kriterienkatalog – auch für Erfahrungen des Heiligen – unabdingbar.

Wie schon M. Scheler bemerkt hat, braucht es aber auch eine innere Kriteriologie, die den unmittelbaren Sachbezug zur gelebten Praxis nicht scheut. Fehlformen sind nicht nur von außen festzustellen, sondern auch – wenn mitunter auch in anderer Gestalt – von innen her, also aus unmittelbarer Erfahrung ausmachbar.<sup>52</sup> Durch innere Kritik sind meiner Ansicht nach besonders jene Idolisierungen identifizierbar, die den Entzugscharakter des Heiligen überspringen. Sofern man meint, das Heilige – in welcher Gestalt auch immer – fassen und bestimmen zu können, um es möglicherweise in die eigene Gewalt zu bekommen, gerät man leicht zur Auffassung, das eigene Handeln mit ihm legitimieren zu können. Da durch eine Erfahrung des Heiligen das eigene Handeln neu auszurichten ist, kann es scheinbar gerechtfertigt erscheinen, dieses zudem an eine vermeintlich verfügbare transzendente Instanz rückzubinden und eine solche als Idol für die Legitimation des eigenen Handelns zu verwenden. Demgegenüber

<sup>52</sup> Vgl. M. Scheler, Phänomenologie und Erkenntnistheorie, in: M. Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß. Bd. 1. Zur Ethik und Erkenntnislehre* (GW 10), Bern 21957, 381 f.

ist nach den durchgeführten Analysen Ehrfurcht vor dem Heiligen als dem Unverfügbaren die angemessene Haltung, die von Respekt gegenüber der Uerschöpflichkeit der Wirklichkeit getragen ist, die unterbindet, dass man sie endgültig zu fassen bekommt.<sup>53</sup> Eine solche Ehrfurcht unterscheidet sich insofern von derjenigen gegenüber einem Idol, als sie das Erfahrene in seinem Entzug bestehen lässt und es nicht zu fixieren versucht. Eine innere Kriteriologie hat also besonderes Augenmerk darauf zu legen, dass der Entzug des Heiligen, den seine Erfahrung auszeichnet, nicht ignoriert wird.

Die vorhergehenden Überlegungen sollten zeigen, dass der Begriff des Heiligen nicht nur dazu verwendet werden kann, eine Wesensbestimmung von Religion vorzunehmen. Solche Versuche stehen unter einem generellen Essentialismusverdacht, insofern mit einer Wesensbestimmung von Religion mit der Hilfe des Begriffs des Heiligen meist *eine* bestimmte Form von Religion in den Vordergrund gestellt wird, die nicht auf die Vielgestaltigkeit unterschiedlicher Religionen übertragbar ist. Mir scheint, dass der Begriff des Heiligen damit aber nicht erledigt ist, da er religionsphilosophisch nicht auf diese Engführung eingeschränkt werden muss, sondern ein viel breiteres Bedeutungsspektrum abdeckt, worauf schon die behandelten phänomenologischen Ansätze hinweisen.

Deren Untersuchung hat dazu geführt, den Begriff des Heiligen an den Erfahrungsbegriff zurückzubinden und in der Erfahrung des Heiligen eine besondere Form von Erfahrung zu erkennen, die sich als deren Tiefendimension bestimmen lässt. Auf diese Weise wird das Heilige generell zu einem Grenzbegriff, dessen primärer Charakter der Entzug von Wirklichkeit ist. Solche Erfahrungen haben eine starke Relevanz für die Lebensform derjenigen, die sie gemacht haben, da sie die eigene Selbstbestimmung und die Ausrichtung des eigenen Lebens tangieren. Politisch harmlos sind Interpretationen solcher Erfahrungen gerade deshalb nicht, weil sie oft idolisiert werden und auf diese Weise vermeintlicher Rechtfertigung für die eigene Lebensführung dienen oder politisch missbraucht werden können. Das Heilige bleibt ein gefährlicher Begriff, aber auch ein Begriff, der auf eine zentrale Wirklichkeitsdimension verweist, nämlich auf die letzte Unverfügbarkeit dessen, was einen sein eigenes Leben zu gestalten heißt.

---

53 Vgl. G. Haeffner, Sinn und Problematik eines philosophischen Verstehens von Religion, in: G. Wieland (Hg.): *Religion als Gegenstand der Philosophie. Tagung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Philosophiedozenten im Studium Katholischer Theologie vom 2. bis 5. Januar 1996. Stuttgart Hohenheim*, Paderborn 1997, 175–196, 192.