

Welt, die Grenze zwischen Welt und Gott, irdischer und himmlischer Welt, *logos* und *sarx* neu bestimmt wird. Nach Vattimo sind sowohl die Säkularisierung als auch das „schwache Denken“ des Postmodernismus eine Folge der *kenōsis*. Die christliche Heilsgeschichte erstreckt sich dann bis hinein in die pluralen Sprachwelten, die sich im Zuge des *linguistic turn* des Denkens und der informations- und medientechnologisch geprägten Wirklichkeit ausgebildet haben. Um dem Verdacht entgegenzuwirken, dass dadurch die biblische Offenbarung zur unbestimmten Chiffre für die Offenheit als solche herabsinkt, nennt Vattimo als letzte Grenze und als unhintergehbare Bestimmung die *Liebe*. Die *Liebe* wird als Maßstab eingeführt, der Vielheit und Einheit, der Andersheit und Selbigkeit vermittelt. Die *Liebe* ist für Vattimo ein „hinreichend klares kritisches Prinzip für die Orientierung sei es gegenüber der Welt, sei es vor allem gegenüber der Kirche, sei es schließlich gegenüber dem Prozeß der Säkularisierung selbst“.<sup>60</sup>

Sollte sich diese These Vattimos erhärten lassen, dann wäre die Frage nach der Bedeutung der Heiligen Schrift für unsere Gegenwart in radikal neuer Weise zu stellen. Damit wäre auch die biblische Rede von Welt und Gegenwelt neu zu klären. Doch während Vattimo auf einen Zugang zur Bibel abzielt, der von der ‚metaphysischen Entfremdung‘ gereinigt ist,<sup>61</sup> ist mit Derrida zu fragen, ob eine solche Reinheit denn möglich und wünschenswert sei. Wenn die Geschichte des Denkens tatsächlich durch die Heilige Schrift bedingt ist, dann wäre durch das Bedingte auf die Bedingung zurückzuschließen. Ein Zugang zu biblischer Weisheit als der Bedingung der Möglichkeit unserer Welt und Geschichte ist nicht ohne die Spuren zu haben, die sie in spekulativer und in nachmetaphysischer Denkart hinterlassen hat. Dann wäre durch die Vielheit der Denkwelten die eine Bestimmung zu erschließen.<sup>62</sup> Dann wäre durch die postmoderne Zeichenwelt, durch die moderne Sachwelt und die spekulative Ideenwelt hindurch die Denkwelt der Bibel zu betreten. Die Vielheit dieser rationalen Welten und die Vielheit biblischer Textwelten wird durch die Einheit der *Liebe* eröffnet und zusammengehalten: „[...] denn die Liebe ist das Band der Vollkommenheit“ (Kol 3,14).

<sup>60</sup> Vattimo, G.: *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997, 67 f.: „Das als Lehre vom Heil – und d. h. als Lehre von der *kenosis* und von der Säkularisierung – wiederentdeckte Christentum ist also nicht ein Besitzstand ein für allemal festgelegter Lehren, an die man sich halten kann, um endlich in dem Meer von Ungewißheiten und in der babylonischen Sprachverwirrung der nachmetaphysischen Welt festen Boden unter den Füßen zu finden; es liefert jedoch ein hinreichend klares kritisches Prinzip für die Orientierung sei es gegenüber der Welt, sei es vor allem gegenüber der Kirche, sei es schließlich gegenüber dem Prozeß der Säkularisierung selbst. Das kritische Prinzip wird deutlich, wenn man versucht, die Frage zu beantworten, wo die ‚Grenze‘ für die Säkularisierung liegt. Die *kenosis* kann in der Tat nicht als indefinite Negation Gottes gedacht werden, noch kann sie jede beliebige Interpretation der Heiligen Schrift rechtfertigen.“

<sup>61</sup> Ebd., 48.

<sup>62</sup> Siehe dazu Ruhstorfer, K.: *Die Quelle des Denkens und Glaubens. Zum Theologischen Ort der Heiligen Schrift heute*, in: Söding, Th. (Hg.): *Geist im Buchstaben? Neue Ansätze der Exegese*, Freiburg/Basel/Wien 2007, 98–149.

## Religiöse Verdoppelung von Welt

### Die Funktion der sakral-profane Unterscheidung

VON

JOHANN EV. HAFNER

#### 1. These: Religion ist die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz

Religionen begründen das Bestehen der Welt, in der sich ihre Gläubigen befinden, in Kosmogonien. Auch wenn einige Richtungen des Hinduismus vermeiden, einen Anfang der Welt zu erzählen, so nehmen sie doch eine endlose Kette von Weltanfängen und -enden an, die einem ewigen Gesetz gehorcht. Egal, wie die Zuordnung von Welten erfolgt, als ein basales Merkmal aller Religionen lässt sich festhalten, dass sie *mit mehreren Welten rechnen*. Diese steile Behauptung stammt von Niklas Luhmann, der diejenigen Systeme für religiös hält, welche die Welt nicht einfach beobachten und intern einteilen, sondern kommunizieren, dass alle Kommunikationen in einer irdischen Welt stattfinden, selbst wenn sie von der überirdischen Welt handeln. Der Code der Religion funktioniert insofern radikaler als die Codes der anderen Systeme,<sup>1</sup> weil er bereits mit der Erstunterscheidung den Ort des Unterscheidens angibt: die Immanenz. Davon unterschieden ist die Überwelt, die Transzendenz. Sie bildet nicht eine zweite Hälfte desselben Universums, sondern eine eigene abgeschlossene Welt, die so universal ist wie alles Empirische, Zugängliche, Erwartbare zusammengenommen. Die beiden Codewerte „Immanenz“ und „Transzendenz“ liegen wie Folien aufeinander, jede umfasst alles Mögliche und Wirkliche.<sup>2</sup>

Wozu diese Duplikation von Welt? Sie dient zur Beunruhigung, und dies auf zwei Weisen: erstens durch *Chiffrierung*, zweitens durch *Possibilisierung*. Wenn die vorfindliche Welt von einer zweiten Welt überwölbt wird, dann sind alle immanenten Aussagen über das Transzendente uneigentlich, weil den Religiösen nur immanente Zeichen zur Verfügung stehen. Selbst wenn

<sup>1</sup> Zwar fungieren auch die Codes anderer Systeme als Duplikationsregeln, aber erzeugen nicht das Problem der Selbstverunsicherung. Im Gegenteil: Gerade die Kontrarietät von Zahlen und Nichtzahlen macht jede ökonomische Handlung eindeutig zurechenbar. Man kann nicht ein bisschen (weniger) zahlen.

<sup>2</sup> Damit ist ausgeschlossen, dass das Transzendente nur ein datierbares Später oder lokalisierbares Drüben eines Jetzt und Hier oder nur ein Reich der Möglichkeiten bildet.

jemandem eine Vision direkt widerfährt und er privilegiertes Wissen erlangt, vermag er diese Erfahrung bzw. Erkenntnis nur indirekt, chiffriert weiterzusagen. Statt seines Bewusstseins kann er nur Kommunikation mitteilen. Dieses Problem wird von der *negativen Theologie* bearbeitet. Weil auf Transzendentes nur durch die Negation von Immanentem geschlossen werden kann, bleibt Transzendenz letztlich inkommunikabel. Zweitens wird durch die Hinzuziehung einer Parallelwelt die eigene Welt ihrer Absolutheit beraubt. Sie ist zwar in sich konsistent, sie mag sogar aus einem unendlichen Universum bestehen, aber sie bildet nur eine Möglichkeit von mehreren. Nichts muss so sein, wie es ist, es hätte auch anders kommen können. Daraus ergibt sich strukturelle Unzufriedenheit darüber, warum die eigene Welt so ist, wie sie ist. Dieses Problem der Kontingenz der Welt als ganzer, also nicht nur einzelner Zustände, wird von der *Soteriologie* bearbeitet: Gott hätte eine andere Schöpfung erschaffen können, vor allem eine bessere. Warum ist die von Gott erschaffene Welt so schlecht geworden? Erst der Blick auf beide Welten – eine Perspektive, die nur Gott zukommt – kann die Kontingenz der Welten zu einer zusammenfassenden Absolutheit aufheben.

Wie ist Luhmann zu dieser Behauptung gekommen? Viele Theologen widersprechen hier bereits, es gehe bei Religion um Erlösung und um die Einheit aller Dinge in Gott, und nicht um Verunsicherung. Dagegen kann die Systemtheorie kontern, dass Inhalt und Funktion durchaus divergieren können. Die Religionswissenschaftler wiederum verweisen darauf, dass es wie im Fall des rabbinischen Judentums auch stark diesseitsorientierte Religionen und wie im Fall des gnostischen Christentums auch diesseitsleugnende Religionen gebe, dass also die Dualität in Transzendenz und Immanenz eine künstliche Kategorie sei. An diesem Punkt legt Luhmann eine für ihn sonst wenig charakteristische Verlegenheit an den Tag:

„Wenn man die Möglichkeiten weiträumig überblickt, scheint nur eine einzige Variante diese Voraussetzung [einer genügend abstrakten Begrifflichkeit] zu erfüllen: die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz.“<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Luhmann, N.: Die Unterscheidung Gottes, in: ders.: Soziologische Aufklärung, Bd. 4, Opladen 1994, 236–253, hier 238. Auch wenn Luhmann ihn nicht zitiert, so setzt er mit seiner formalen Verwendung von „Transzendenz“, „Immanenz“ und „Chiffrierung“ die Begriffsbildung von Karl Jaspers fort. Vgl. Jaspers, K.: Philosophie, Bd. 3: Metaphysik, München 1994 (Ersterscheinung 1932), 137: „Die immanente Transzendenz ist *Immanenz*, die sogleich wieder *verschwand*; sie ist *Transzendenz*, die im Dasein *Sprache als Chiffre* wurde.“ Jaspers verwendet bereits einen dreifachen Transzendenzbegriff: erstens philosophisches Übersteigen auf unendliche Möglichkeiten hin, zweitens existentielles Überschreiten auf die Freiheit des Selbstseins und die Anderen hin, drittens religiöses Transzendieren auf das Eine und Göttliche hin. Nur letzteres steht im konträren Gegensatz zur Immanenz, unter der Jaspers das alle Inhalte umgreifende Bewusstsein versteht. Transzendent ist demnach dasjenige, das weder vom subjektiven noch vom transsubjektiven Bewusstsein erfasst werden kann. Vgl. ders.: Philosophie, Bd. 1: Philosophische

Ähnlich verlegen klingt es in einem anderen Text:

„Im Kontext der Tradition der religiösen Semantik – und ohne diesen Kontext wäre kein Vorschlag sinnvoll [hierzu die Fußnote: Oder anders gesagt: wäre ein Vorschlag nichts weiter als eine gedankliche Konstruktion der Soziologie] – käme für eine Codierung des Religionssystems nach diesem Muster wohl nur ein einziges Schema in Betracht: die Differenz von Immanenz und Transzendenz.“<sup>4</sup>

Im Folgenden möchte ich „die Möglichkeiten weiträumig überblicken“ und einige Streifzüge in die Religionswissenschaft unternehmen, um zu überprüfen, ob die These, Religion sei gleichbedeutend mit der Parallelität einer transzendenten und einer immanenten Welt, gedeckt werden kann.

## 2. Das Heilige und Profane in der protestantischen Religionsphilosophie

Da die Religionswissenschaft für sich in Anspruch nimmt, empirisch zu arbeiten und anders als die Theologie nicht einen vorausgesetzten Glauben rational erklären zu müssen,<sup>5</sup> enthält sie sich nicht nur theologischer Urteile, sie bezweifelt auch die Kategorie des „Religiösen“ oder „Heiligen“ als kryptotheologische Kategorie.<sup>6</sup> Die Theologie hingegen muss ihren Primärtexten stets Heiligkeit unterstellen, will sie nicht ihre Offenbarung auf einen historischen Text reduzieren.

Weltorientierung, München 1994, 44–52; vgl. auch ders.: Der philosophische Glaube, Frankfurt am Main/München 1958 (Ersterscheinung 1948), 18 und 58 (dort „Welt“ statt „Immanenz“).

<sup>4</sup> Luhmann, N.: Die Ausdifferenzierung der Religion, in: ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 4, Frankfurt am Main 1989, 259–357, hier 313. Vgl. auch Luhmann, N.: Ökologische Kommunikation, Opladen (3. Auflage) 1990, 183 f.; „Zur Bezeichnung der beiden Werte des religionspezifischen Codes eignet sich am ehesten [auch hier wieder eine Verlegenheitsfloskel Luhmanns] die Unterscheidung in *Immanenz* und *Transzendenz*.“ Ders.: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2000, 76. „Unsere These ist, daß dies [die Verbindung von Bestimmung des Unbestimmbaren mit Religion] nicht über eine bestimmte Sprachregulierung erreicht werden kann, sondern nur über die binäre Codierung der Religion im Schema von Immanenz und Transzendenz.“ Ebd., 114. Auf die „unsicheren Suchbewegungen Luhmanns zur Frage des Codes der Religion“ verweist auch Thomas, G.: Implizite Religion. Theoriegeschichtliche und theoretische Untersuchungen zum Problem der Identifikation, Würzburg 2001, 306–324.

<sup>5</sup> Gerade aus diesem Grund kritisierte Heidegger die Theologie als „positive Wissenschaft“, denn sie könne als Glaube-an-Etwas nicht radikal nach Sein und Nichts fragen. Ihr fehle die fundamentalontologische Offenheit. Vgl. Heidegger, M.: Phänomenologie und Theologie (1927), in: ders.: Wegmarken, Frankfurt am Main (2. Auflage) 1967, 45–78; Fischer, N. (Hg.): Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema, Hamburg 2007.

<sup>6</sup> Die kritischen Diskussionen v. a. über Ottos Begriff des Heiligen und seinen Stellenwert in der Postmoderne dokumentieren: Colpe, C. (Hg.): Die Diskussion um das „Heilige“, Darmstadt 1977; Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Das Heilige. Seine Spur in der Moderne, Frankfurt am Main 1987.

Andererseits zieht die Zurückhaltung, das Heilige als ihr Bezugsproblem zu akzeptieren, hohe Kosten nach sich. Dies äußert sich in endlosen Fachreflexionen darüber, was eigentlich der Gegenstand der Religionswissenschaft sei. Weder darf sie sich bei ihren Gegenständen auf von den Religionen definierte „heilige“ Texte beschränken noch die Begriffe der religiösen Spekulation übernehmen. Was religiös sei, das dürfe man als empirischer Forscher nicht präjudizieren; man solle nur dasjenige untersuchen, wovon Menschen behaupten, es sei religiös. Damit begibt sich aber die Religionswissenschaft in Abhängigkeit vom Selbstausagen derer, die sich für religiös halten. Wer aber als religiös gelten kann und wer ein Poet oder ein Phantast ist, das wiederum bedarf eines Vorbegriffes, worum es in der Religion gehe. Will man nicht das Geschäft der Religionswissenschaft als bloße Philologie von kanonisierten Texten oder als Psychologie von Überwältigungsgefühlen betreiben, kommt man nicht umhin, einen inhaltlichen Vorbegriff des Religiösen vorzuschlagen, und das ist meist der Begriff des Heiligen.

### 2.1 Psychologisierung des Heiligen bei Rudolf Otto (1869–1937)

Ottos Entwurf über das Heilige<sup>7</sup> hat die Religionswissenschaft mit einem stark religionsphilosophischen Begriff provoziert. Otto versuchte, eine Apriori-Kategorie zu finden, die genuin für den Bereich des Religiösen zutrifft, ohne spekulativ erschlichen oder empirisch willkürlich zu sein.<sup>8</sup> Daher „erörtert“ er das Gefühlserleben, das jeder Religion zugrunde liege: das *numinosum*. Wo es nicht vorkomme, liege auch keine Religion vor.<sup>9</sup> Danach folgt die bekannte phänomenologische Entfaltung des Numinosen als „Grund-Datum [...] im Seelischen“:<sup>10</sup> auf der einen Seite *mysterium tremendum*, *mysterium maiestatis*, *mysterium mirum* und *mysterium augustum* als die Ehrfurcht gebietenden Momente, auf der anderen Seite *mysterium fascinatum* und *mysterium sanctum* als die attraktiven Momente.

Das Heilige bei Otto umfängt den Erlebenden so ganz und gar, dass er nur mehr auf dieses reagiert, ja seine Selbstwahrnehmung als Endlicher darin aufgesogen ist. Das Heilige tritt nicht als Gegenstand vor den Gläubigen, es überwältigt ihn. Man kann also nur die Formen der Überwältigung (abstoßend

<sup>7</sup> Vgl. Otto, R.: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 2004 (Ersterscheinung 1917).

<sup>8</sup> Zwar will Otto nicht psychologische Zustände beschreiben – das wirft er William James vor, der nur den Wiederhall des Numinosen im menschlichen Bewusstsein erkläre – und will stattdessen die „primäre objektbezogene Gefühlsbestimmtheit“ (ebd., 13), also die engsten Kontaktfläche zwischen Numinosum und Mensch, erhellen. Aber dennoch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, er betriebe subjektive Introspektion. Diese hat Ottos Buch einerseits den unvergleichlichen Erfolg, andererseits heftige Ablehnung beschert. Folgendes Zitat verdeutlicht Ottos epistemologischen Optimismus: „Gemeint ist damit aber etwas schlechterdings Positives. Sein Positives wird erlebt rein in Gefühlen.“ Ebd., 14.

<sup>9</sup> Ebd., 6.

<sup>10</sup> Ebd., 9.

oder anziehend) differenzieren. Das Heilige ist evident und ohne Gegenteil. Deutlich wird das bei Ottos Kritik an Schleiermacher. Dieser habe zwar das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit als Fundament von Religiosität herausgestellt, aber er habe es auch dadurch wieder eingeebnet und seiner Eigenartigkeit beraubt, weil Schleiermacher die absolute Abhängigkeit nur in Entgegensetzung zu den bloß bezüglichen Abhängigkeitsgefühlen bestimmt habe.<sup>11</sup> Otto definiert das Heilige in einer Weise, dass es niemals einen Gegenwert in einer Dualität (absolut-relativ) bildet. Er versucht stattdessen, das Numinose als ganz und gar unvergleichliche Erfahrung vorauszusetzen. Alle Aussageweisen, die das Heilige vor einer Negativfolie zeichnen, seien nur unangemessene Analogie. Kontraste gibt es *im* Heiligen (unendlich Schauer- volles versus unendlich Wundervolles)<sup>12</sup>, nie *zum* Heiligen. Das ist wohl auch der Grund, warum Otto die sakral-profan-Unterscheidung erst weit hinten in seinem Buch benutzt, wo er das Numinose als Sanctum beschreibt. Das Heilige erwecke spontan eine „selbstabwertende Gefühlsantwort“:<sup>13</sup> Mit dem „*Tu solus sanctus*“ anerkennt der Gläubige seine Profanität. Otto lässt aber nicht zu, dass sich dieser Bereich als eigene Welt darstellt, sondern sieht darin einzig und allein eine Reaktion des Menschen, die *sanctitas* des Mysteriums zu „unterstreichen“. Das Sündenbewusstsein Jesajas dürfe daher nicht als sittliche Verfehlung des Propheten interpretiert werden (denn das Religiöse – da ist Otto ganz der Meinung Schleiermachers – sei kein Reflex der Sittlichkeit).

Im Bestreben, das Religiöse als eigenen Bereich zu behaupten, hat allerdings Otto das Heilige derart isoliert, dass es alles schluckt, was in seine Nähe kommt. Die Selbstdemütigung des Beters bleibt daher eine im Letzten hilflose Reaktion, die Hoheit des Numinosen auszudrücken. Alle Begegnungen des Heiligen tragen den Charakter der Ekstase, einer Ausnahmesituation in Welt, die letztlich psychologisch, als Gefühl, als Erlebnis beschrieben wird. Zweipoligkeit führt zwangsläufig dazu, die Welt des Heiligen entweder in Gott hinein aufzulösen oder als menschliche Kategorie zu entmythologisieren. Die beiden folgenden Beispiele zeigen dies eindrücklich.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., 9: „das heißt, er [Schleiermacher] unterscheidet es nur als das absolute vom relativen, als das vollendete von allem gradweisen, aber nicht durch eine besondere Qualität.“

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 56.

<sup>13</sup> Ebd., 66.

### 2.2 Ethisierung des Heiligen bei Emanuel Hirsch (1888–1972)

Ottos einpoliges Modell steht in der Tradition einer protestantischen Theologie, die als Reflex auf katholische Mittlerwesenfrömmigkeit die Einzigkeit Gottes als religiöses Gegenüber des Menschen restituiert. Durch nichts Nicht-göttliches, auch nicht durch Heilige und Engel, könne der Mensch von Gott erfahren und zu ihm gelangen. Hieraus ergibt sich bei Emmanuel Hirsch die Definition des Heiligen:

*„Der Gottheit zugehörig, von ihrer gegenwärtigen Macht und Lebendigkeit erfüllt und getragen. [...] In dem Gefühl des Heiligen und des Unheiligen stößt die Unbedingtheit des Unendlichen und Ewigen zusammen mit dem Bedingten und Endlichen unsers [sic] menschlichen Lebens.“<sup>14</sup>*

Das Endliche erfährt mit der Hoheit Gottes ineins die eigene Niedrigkeit. Die Antinomie des Religiösen besteht in der Gleichzeitigkeit von Erhebung und Erniedrigung. Demzufolge sind die Antworten des Menschen in Bezug auf Gott entweder Anbetung oder Empörung, in Bezug auf sich selbst Demut oder Hybris.

Diese Ambivalenz darf Hirsch zufolge nicht zu einem dauernden Wechselbad gleichgewichtiger Möglichkeiten führen, sondern muss aufgelöst werden. Aus der Spannung von Heilig und Unheilig ergibt sich die Notwendigkeit, sich für eine der beiden Seiten zu entscheiden. Die Frage nach religiöser Unterscheidung wird bei Hirsch letztlich verschmolzen mit der moralischen Unterscheidung in gut und böse. Erst die Annahme des Gut-Böse-Unterschiedes durch das innerliche Einzelgewissen sei die wahre Demut vor dem Heiligen; das Pochen auf die Autonomie eines selbst entscheidenden Individuums sei hingegen Hybris.<sup>15</sup> Hirsch, der die autonome Vernunft sogar für den verinnerlichten Götzen hält, folgt letztlich deren größten Vertreter Kant, indem er Religion zur Anerkennung moralischer Gebote als heilig interpretiert. Der steil aufblickende gehorsame Glaube kennt nur ein Verhältnis, das zwischen Mensch und Gott. Schöpfung wird bei Hirsch nicht als eine Tat Gottes gedeutet, diese oder eine andere Welt zu schaffen, sondern darf einzig und allein als Kategorie gebraucht werden, um „innerlichstes Erfahren der Gegenwart des Unendlichen und Ewigen im Glauben“<sup>16</sup> zu beschreiben. Ob Gott der Schöpfer des Himmels und der Erde ist oder nur der Schöpfer der Erde, macht bei Hirsch keinen Unterschied. Den Gedanken eines Himmels als Gegenüber zur Erde hält er für abzuschaffende Mythologie. Es gibt nur den endlichen Menschen und den unendlichen Gott,

<sup>14</sup> Hirsch, E.: Hauptfragen christlicher Religionsphilosophie, Berlin 1963, 93.

<sup>15</sup> „Der Nutznießer aber dieser Poly-Autonomie wird nicht das einzelne Gewissen sein, sondern die Gesellschaft, welche mit den unzähligen Autonömen natürlich spielend fertig wird.“ Ebd., 103.

<sup>16</sup> Ebd., 279.

kein Drittes. Will man etwas von der Rede über ein Reich der Geister und Engel retten, dann nur als Metapher dafür, dass Gott in eine Dingwelt auch Geist gelegt hat, welcher fähig ist, den Abstand zu Gott zu erkennen. Selten ist die transzendente Welt so konsequent in Moral verdampft worden wie bei Emanuel Hirsch.

### 2.3 Universalisierung des Heiligen bei Paul Tillich (1886–1965)

Und auch Paul Tillich unternahm alles, um die Vorstellung des Heiligen als einer eigenen abgrenzbaren Welt zu verhindern. Religion sei „keine spezielle Funktion, sie ist die Dimension der Tiefe in allen Funktionen des menschlichen Geisteslebens“.<sup>17</sup> Wäre der Bereich des Heiligen bereits als eindeutig heilig wahrnehmbar, handelte es sich um das Reich Gottes, wo Gott alles in allem ist. Unter endlichen Bedingungen könne es keine Trennung von sakral und profan geben, weil das Sakrale nur in der Form von zweideutigen Symbolen vorliegt. Diese Interpretation ist keineswegs nur einer selbstrelativierenden Selbsteinschätzung geschuldet, sondern will im Gegenteil den universalen Anspruch der Religion aufrechterhalten, alles zu durchdringen.

*„Die Religion kann den unbedingten und darum universalen Anspruch nicht aufgeben, der im Gottesgedanken ausgedrückt ist. Sie kann sich nicht auf ein Sondergebiet der Kultur oder neben die Kultur drängen lassen.“<sup>18</sup>*

Weil Religion kulturell geformt sei, gibt es keine nur als religiöse ausweisbaren Akte und damit auch keine eigene sakrale Welt. Religion ist überall, nicht irgendwo. Religion besteht immer schon aus einer Mischung von Profanem und Sakralem.<sup>19</sup>

So sympathisch Tillichs Standortbestimmung klingen mag, so religionsrelativierend sind ihre Folgen: Denn auch umgekehrt gilt: Weil Kultur religiös durchformt ist, gibt es keine als profan ausweisbaren Dinge oder Akte.<sup>20</sup> Die gesamte endliche Wirklichkeit wird diffus zum Hinweis auf Gott, das Endliche qua seiner Endlichkeit verweist auf den Unendlichen. Auch Tillich zieht den theologischen Kurzschluss, dass vom Bedingten direkt auf das Unbedingte zu schließen sei, jedoch führt die einfache Negation des Endlichen nur zum Nicht-Endlichen (den grenzenlosen Himmelswesen), nicht aber zu Gott, dem Ursprung von Endlichkeit und Unendlichkeit.

<sup>17</sup> Tillich, P.: Gesammelte Werke, hg. v. R. Albrecht, Bd. 5: Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie, Berlin 1964, 39; vgl. auch Bd. 7, 121.

<sup>18</sup> Tillich, P.: Gesammelte Werke, hg. v. R. Albrecht, Bd. 12: Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere, Berlin 1971, 42.

<sup>19</sup> Vgl. Tillich, P.: Systematische Theologie, Bd. 3: Das Leben und der Geist, Stuttgart 1966; Richard, J.: Religion et culture. Problématique du premier Tillich, in: Science et Esprit 37 (1985) 45–68.

<sup>20</sup> Vgl. Tillich: Gesammelte Werke, Bd. 12, 44.

Religion lebt aber davon, dass sie ihre Symbole deutlich unterscheidbar hält. Wo dies nicht gelingt, versinkt sie im Pansymbolismus, ein Vorwurf, der auch Tillich gemacht wurde.<sup>21</sup> Mit Hilfe von eindeutig religiösen Symbolen (z. B. dem Opfer als Entzug eines Dinges aus allen profanen Verwendungen und Deutungen) mag man dann Zwei- und Mehrdeutigkeiten aussagen (die Sonne als Metapher für Gott), aber der Unterschied von Symbolen und symbolisch verwendeten Dingen muss klar bleiben. Der Katholizismus versucht dies durch die Unterscheidung von realsymbolischen Sakramenten einerseits und sakramentenähnlichen Zeichen („Sakramentalien“) andererseits.

Tillich und ein Großteil der dialektischen und der existenzialen Theologie will das steile Gefälle von Gott zu Mensch aufrechterhalten und stellt daher jede Form von Institutionalisierung von Religion, also die geregelte Wiederverwendbarkeit von religiösen Symbolen, unter den Verdacht, sie würde Profanisierung des Heiligen befördern. Damit nimmt er der Religion jede welthafte Form, sie kann sich nur in je und je aufblitzenden Kontaktnahmen zum Göttlichen ereignen, darf sich aber nie festlegen auf in einem Weltzusammenhang vorkommende Symbole. Damit würde man sie – um mit Heidegger zu sprechen – der Verfallenheit in die Mannhaftigkeit ausliefern.

Solch strenge Kritik wird aber nur nötig, wenn man nur mit der irdischen Welt rechnet und eine eigene Welt des Heiligen, den Himmel, nicht in den Blick nimmt. Dagegen hat die Tradition des Christentums immer daran festgehalten, dass der *mundus invisibilis* eine Parallelwelt zur sichtbaren Welt darstellt. Der *mundus invisibilis* ist weder das Unbedingte (das ist nur Gott) noch das Bedingte (das ist die geschichtliche Welt, in der die Menschen leben), sondern ein Bedingungsgeflecht, das jenseits unserer irdischen Bedingungen liegt. Die Welt des Himmels besteht nicht allein aus Gottes jeweiligen Entscheiden, sondern wurde von ihm in eine eigene Selbstständigkeit entlassen und mit eigenen Gesetzen ausgestattet. In der anderen Welt wird nach dem biblischen Zeugnis nicht mehr geheiratet, dort wird eine nie endende Liturgie gefeiert, dort beratschlagen die „Gottessöhne“ über das Schicksal der Menschen, von dort treffen Boten ein, dort lebt man in unmittelbarer Nähe zu Gott usw. Otto, Hirsch und Tillich haben in ihrem Bemühen, die Transzendenz Gottes möglichst steil zu halten, auf die Zwischenschicht einer eigenständigen transzendenten Parallelwelt verzichtet. Allerdings wurde die Reduktion des dreipoligen Modells (Gott – Himmel – Erde) auf ein zweipoliges Modell (Gott – Mensch) bei Otto mit der Psychologisierung, bei Hirsch mit der Moralisierung und bei Tillich mit der Universalisierung des religiösen Aktes bezahlt.

<sup>21</sup> Vgl. Wittschier, S.: Paul Tillich. Seine Pneuma-Theologie. Ein Beitrag zum Problem Gott und Mensch, Nürnberg 1975, 197 ff.; Reetz, U.: Das Sakramentale in der Theologie Paul Tillichs, Stuttgart 1974, 100–104.

### 3. Zweierlei Heiligkeiten in der Religionsphänomenologie: *sanctum und sacrum*

Noch stark in der theologischen Tradition verstand Friedrich Heiler (1892–1967) in seinem Werk „Wesen und Erscheinungsformen der Religion“ unter *religio* „nicht die menschliche Haltung, welche nur die Reaktion auf ein außer- und übermenschliches Objektives ist, sondern dieses Objektive, dieses Tabu selbst, das die Eigentümlichkeit des Numen ausmacht“.<sup>22</sup> Nach dieser Weichenstellung ordnet Heiler alle Phänomene, die in der Welt der Menschen vorkommen, unter dem Titel „Heiliges“: der heilige Gegenstand, der heilige Ort, die heilige Zeit, Zahl, Handlung, das heilige Wort, die heilige Schrift, der heilige Mensch, die heilige Gemeinschaft, heilige Vorstellungen (Gott, Schöpfung, Offenbarung, Erlösung, Vollendung) sowie schließlich religiöse Erlebnisse (Ehrfurcht, Furcht, Glaube...)<sup>23</sup>

Der Gegenstandsbereich der Religion definiert sich nach Heiler daran, ob ein Ding, eine Vorstellung oder eine Handlung einen Bezug zum Heiligen besitzt, welches für den Gläubigen freilich keine Hypothese darstellt, sondern die wahre Wirklichkeit bildet. Das Heilige könne sich personal (als Krischna) oder unpersönlich (als Brahma) zeigen; es kann sich auch verbergen.<sup>24</sup> Dennoch fungiert es für die Religionswissenschaft als die immer schon vorausgesetzte „Bezugsgröße“, von der aus Dinge als „heilig“ oder „profan“ unterschieden werden. Wir haben es also immer mit zwei Bedeutungen des Heiligen zu tun: das Heilige selber und daneben die geheiligten Gegenstände, die in klarer Gegensatzung zu den säkularen Gegenständen stehen. Bei Heiler werden die beiden Heiligkeiten immer wieder vermischt, wenn er einerseits Religion als „Umgang mit dem Heiligen“ bestimmt (als konkretes Handeln oder Sprechen, „nicht ein bloßes Denken an oder über transzendente Objekte“<sup>25</sup>) zugleich aber will Heiler – da spricht der Theologe aus ihm – das Heilige nicht als Ding, sondern als „Gnade“ verstanden wissen, zu dem man sich antwortend und hingebend verhält.

<sup>22</sup> Heiler, F.: *Wesen und Erscheinungsformen der Religion*, Stuttgart u. a. (2. Auflage) 1979, 2.

<sup>23</sup> Heiler sortiert die religiösen Bestandteile nach konzentrischen Kreisen. Vgl. ebd., 20 f.  
- Der Außenkreis „Erscheinungswelt der Religion“ enthält drei Segmente: Heilige Objekte und Handlungen, Heilige Worte und Schriften, Heilige Menschen und Gemeinschaften (also *cult, creed, community*).  
- Im Mittelkreis „Vorstellungswelt der Religion“ die drei Segmente: Gottesidee oder Theologie, Offenbarungsidee oder Christologie, drittens Anthropologie, Soteriologie und Eschatologie.  
- Im inneren Kreis „Erlebniswelt der Religion“: Ehrfurcht und Angst, Glaube und Vertrauen, Liebe und Hoffnung.  
- Im innersten Kreis „Gegenstandswelt der Religion“: der *deus revelatus* als absolute Heiligkeit, Wahrheit etc.  
- Die Mitte selber: der *deus ipse* oder *absconditus*.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 559 f.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 562.

Ich schließe mich der Kritik Carsten Colpes an, der es als „Fehlleistung“ des Begriffs bezeichnet, wenn das „Heilige“ von vorneherein als Idee, als Abstraktkategorie verwendet wird, die nachträglich mit Erfahrungen zu füllen ist.<sup>26</sup> Es ist mittlerweile Mode geworden, Mircea Eliade als Prototypen für diese Fehlleistung zu tadeln, da er den Quellgrund von Religion in den Hierophanien vermutet. Dort zeige sich das Heilige im Profanen, aber nur für den Erwählten und Eingeweihten. Diese „-phanien“ versetzen denjenigen, dem sie widerfahren, in eine gänzlich andere Wirklichkeitswahrnehmung. Die Erfahrung heiliger Zeit ordnet das gesamte Zeitempfinden neu. Das Heilige bleibt damit eine Kategorie, die der religiös Erlebende für sich selber als evident erfährt und nur im Austausch mit anderen ähnlich Erlebenden bestätigen kann. Eliade hat diese Augenöffnerfunktion der Hierophanie immer wieder eindrucksvoll beschrieben.<sup>27</sup> Damit aber nimmt der Begriff des Heiligen die Funktion eines Horizontbegriffs an, von dem aus alles andere nur Abglanz ist. Er wird in einer Art „eingeschlichener negativer Theologie“, zur Zusammenfassung aller Negationen das „ganz Andere“ oder „das Sein selbst“. Nun ist das Heilige eben kein Phänomen mehr, sondern der Vorgang der Phänomeneröffnung.

Das Problem, ob es sich beim Heiligen um eine Dingkategorie oder um eine Denkkategorie handelt, lässt sich nur klären, wenn man die zwei Begriffe von Heiligkeit klar auseinander hält und bei der Bestimmung einer transzendenten gegenüber einer immanenten Welt vor allem die zweite Bedeutung des Heiligen in Betracht zieht: das abgeleitete Heilige, das Geheiligte. Dieser Unterschied hat sich in verschiedenen Sprachen erhalten:

ursprüngliche Transzendenz	abgeleitete Transzendenz
<i>sanctus/hagios</i> = unverletzlich, der Heilige ( <i>hagios</i> steht in der LXX für <i>qadosch</i> )	<i>sacer/hieros</i> = der Gottheit geweiht, Gegenteil von <i>profanus</i> ( <i>hieros</i> steht im christlichen Sprachgebrauch nur für das heidnische <i>sacer</i> )
<i>sancire</i> = als unverbrüchlich festlegen	<i>sacrare</i> = heiligen, Gegensatz zu verfluchen

<sup>26</sup> Oder umgekehrt: Wo ähnliche Erfahrungen zusammengefasst und im Nachhinein mit einem Sammelbegriff bezeichnet werden.

<sup>27</sup> Vgl. nur Eliade, M.: Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte, Frankfurt am Main 1986 (Ersterscheinung 1949), 21–64.

englisch: <i>holy</i>	englisch: <i>sacred</i>
gotisch: <i>weihs</i> (im Dt. offen für heilig und geweiht)	germanisch: <i>hailagu</i> (eigen, einer Gottheit zugeeignet) <sup>28</sup>
sanskrit: <i>yaj</i> (> <i>hagios</i> ): ehrfürchtig scheuen	sanskrit: <i>isira</i> (> <i>hieros</i> ): kräftig, ungestüm
kultisch: das Allerheiligste	kultisch: das Heilige

Die Etymologien sind bei allen Unschärfen der Hin- und Herübersetzung doch in zwei Familien unterteilt: erstens in eine ursprüngliche Transzendenz, die als sie selber definiert ist, so dass sie ihre Heiligkeit ausstrahlt und der Gläubige diese Ausstrahlung nur ehrfürchtig auffangen und wiederholen kann, etwa indem er Lob zollt.<sup>29</sup> Zweitens in die abgeleitete Transzendenz, die sich klar gegenüber dem Profanen oder gar dem Verfluchten (konträr oder kontradiktorischer Gegensatz) definieren lässt.

In der römischen Religion bildet das *profanum* den Bereich vor dem Tempelbezirk, das *sacrum* hingegen den Boden, auf dem die Kultstätte steht.<sup>30</sup> Beide Bereiche begrenzen einander und werden durch Schwellen getrennt. Das räumliche Modell des Nebeneinanders kann auch umgelegt werden in ein Nacheinander von Zeiten (Fest und Alltag). Ein profaner Ort kann durch Weihung geheiligt, ein sakraler Ort durch Entweihung profaniert werden, nie aber ist ein Ort beides oder keines.<sup>31</sup> Entgegen der landläufigen Vorstellung, das Sakrale sei ein nachträglicher Ausschnitt des Profanen ist daran zu erinnern, dass der Begriff des Profanen ursprünglich den Vorgang bezeichnet, wenn ein entzogenes, heiliges Ding wieder in den Gebrauch der Menschen zurückgeführt wird.<sup>32</sup> Beide Seiten, Profanes und Sakrales, begrenzen sich wechselseitig. Will man diese Symmetrie in ein asymme-

<sup>28</sup> Vgl. Colpe, C.: Art. heilig (sprachlich), in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 3, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 74–80, hier 77.

<sup>29</sup> Vgl. Rudolf Ottos Beschreibung seines interreligiösen Initialerlebnisses, als er das Trishagion in einer marokkanischen Synagoge hörte. Vgl. Otto, R.: Vom Wege, in: Die christliche Welt 25 (1911) 705–710, hier 709.

<sup>30</sup> „Profanare ist ursprünglich das ‚Herausbringen‘ des Opfers ‚vor den Tempelbezirk (das fanum)‘, in welchem das Opfer vollzogen worden ist.“ Colpe, C.: Art. Das Heilige, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 3, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 80–99, hier 93.

<sup>31</sup> Wie schwierig es ist, die Simultanpräsenz von Heiligem und Profanem zu denken, zeigt die konfessionelle Auseinandersetzung um die Realpräsenz Christi im eucharistischen Brot. Ist der heilige Gott im irdischen Brot? Was heißt dann „in“? Gerade die Bindung von *profanum* und *sacrum* an Örtlichkeiten hat diese Frage zum Streit um die rechten Präpositionen werden lassen: Ist das Heilige in, mit, unter der Gestalt des Brotes? Oder ist es in, mit, unter dem Brottritus? Darf man die Substanzbindung als Ortsbindung verstehen oder muss sie durch eine Wortbindung oder Ritusbindung (Zeichenhandlung) erweitert werden?

<sup>32</sup> Vgl. Agamben, G.: Profanierungen, Frankfurt am Main 2005, 70.

trisches Ursprungsverhältnis kippen, bedarf es einer dritten Größe. Wir werden darauf zurückkommen.

Zwar verschwimmen die beiden Begriffe immer wieder ineinander,<sup>33</sup> aber das Christentum hat den Unterschied nie ganz vergessen: Zum einen in der Praxis durch die Unterscheidung von Sakramenten (Begegnungen mit dem heiligen Gott) und Sakramentalien (sakralen Dingen), zum anderen in der Theologie, die den Unterschied von Gottes direkter Heiligkeit (dem Heiligen Geist) und seiner mitgeteilten Heiligkeit (Charismen, *dona*, Geistesgaben), von Geber und Gabe scharf hielt. Wir werden im Folgenden von erster, niedriger Transzendenz und zweiter, höherer Transzendenz sprechen. Beide sind „Transzendenz“ zu nennen, weil sie den Überstieg aus einer sich selbst zugänglichen und bekannten Totalität (Welt, Erde, Geschichte) bezeichnen. Dem „*scendere*“, Steigen geht logisch aber stets ein „*scindere*“, Unterscheiden voraus. Um eine Welt als abgeschlossene Totalität zu entdecken, muss ein religiöses System – und dadurch wird ein System erst religiös – das Ganze als unvollständig, d. h. *von außen* begrenzt definieren. Eine Grenze, die man als Grenze wahrnimmt, ist bereits überschritten. Transzendenz bleibt folglich auf Diskretion, auf Selbstunterscheidung angewiesen. Es gibt also von Anfang an zwei Begriffe von „transzendent“: das vom Immanenten aus *Unterschiedene* (christlich „Himmel“) und den Transzendenten und Immanenten *Unterscheidenden* (christlich „Gott“).

Da die erste, niedrige Transzendenz keine absolute, immer schon vorauszusetzende Größe, sondern ein Relativum bezeichnet, ist sie operationalisierbar. Sie erlaubt es dem Menschen, seine herkömmliche Welt von einer anderen zu unterscheiden. Dem Menschen obliegt es, die Grenzen zwischen dem *sacrum* und dem *profanum* zu wahren, weil beide Seiten – anders als das unverletzliche *sanctum* – instabil sind. Gegenüber dem *sanctum* hat der Gläubige nur die Pflicht, auf dessen vorgängige Existenz zu antworten. Sie kommt theologisch später. Im Folgenden sollen einige Beispiele referiert werden, die entweder das Heilige im Profanen aufgehen lassen (Soloveitchik) oder umgekehrt das Profane im Heiligen (Otto). Im Anschluss daran werden zwei Religionstheoretiker vorgestellt, welche die Unterscheidung scharf halten und damit die Eigenart religiöser Weltabgrenzung dokumentieren.

<sup>33</sup> Bei Philo werden im 1. Jahrhundert *hieros* und *hagios*, im Christentum ab dem 3. Jahrhundert die Unterscheidung von *sacer* und *sanctus* synonym gebraucht.

#### 4. Rabbinisches Judentum

Eine ausgefeilte Unterteilung der Welt in „sakral und profan“ findet sich im rabbinischen Judentum. Die jüdische Tradition hat stets auf die Eigenursprünglichkeit dieses Codes bestanden.<sup>34</sup> Er sortiert bis ins Kleinste, ob ein Ding, ein Tier oder ein Mensch zum Bereich des Reinen gehört oder zum Bereich des Unreinen. Reinheit (*tahar'ah*) meint die seelische und körperliche Unversehrtheit. Seinen Ausschlusswert bildet die Unreinheit (*twum'ah*), die man sich zuzieht, wo jemand oder etwas mit Totem und Körperausscheidungen (v. a. Blut, Menstruation, Ejakulat) in Berührung kommt.

##### 4.1 Der rein/unrein-Dual der Mischna (ca. 200)

Die Mischna, das Exzerpt des jüdischen Gesetzes um das Jahr 200, differenziert Unreinheit in fünf Stufen: Leichen (Urunreinheit) – was sich mit Leichen unter einem Dach befindet,<sup>35</sup> Kriechtiere („Vater der Unreinheit“) – was damit in Berührung kommt<sup>36</sup> (1. Grad) – was davon zubereitet wurde (2. Grad) – was davon für Priester/Liturgie beiseite gelegt wurde (3. Grad).<sup>37</sup> Wie sich die Unreinheit fortsetzt, wenn Dinge verschiedener Unreinheitsgrade aufeinander treffen, wird durch komplizierte Vorschriften geregelt,<sup>38</sup> vor allem wenn in passive und aktive Unreinheit („tauglich“ bzw. „verunreinigend“) unterschieden wird. Ein Verunreinigter kann durch *tevillah* (Untertauchen) oder – in Falle der Unreinheit durch Kontakt mit einer Leiche – durch *haza'ah* (Besprengung)<sup>39</sup> mit einem speziellen Reinigungswasser (vgl. Num 19), wieder rein werden. Aber es gibt keinen Zwischenzustand. Die beiden Codeseiten sind zweiwertig, und der Übergang von dem einen Zustand zum anderen ereignet sich plötzlich. Es kann nur Unsicherheiten bei der Beurteilung der Zeichen für Unreinheit geben, aber keine halbe Unreinheit.

Daneben kennt die Mischna auch die „zehn Grade“ der Heiligkeit nach einem Zwiebelmodell: Land Israel – ummauerte Städte – Jerusalem –

<sup>34</sup> Vgl. Rabinowitz, A. H.: *The Study of Talmud. Understanding the Halachic Mind*, London 1996, 3–19. Bereits Noah habe die Tora nur mit der Tora ausgelegt und nicht aus einem universalen Menschheitsrecht abgeleitet. Selbst die noahidischen, „universalen“ Gebote werden selbstreferentiell in der Tora begründet.

<sup>35</sup> Auch Gebäude nehmen die Unreinheit auf, wenn z. B. Leichen darin lagern. Jacob Neusner hält in seinem Kommentar die Reihung von 20 einzelnen Unreinheiten in mKel I zu einer aufsteigenden Leiter für eine Redaktion aus kleineren Listen. Vgl. Neusner, J.: *A History of the Mishnaic Law of Purities, Part I: Kelim 1–11*, Leiden 1974, 23–25.

<sup>36</sup> Oder was sich in Duftnähe befindet. Vgl. mPara X,1 (= Mischna, Traktat „Para“ Kuh, Kapitel 10, Abschnitt 1).

<sup>37</sup> Nach Bunte, W.: *Kelim*, in: *Die Mischna*, hg. v. G. Beer u. a., Berlin 1972, 350.

<sup>38</sup> Vgl. mToharot I,5–9; II,1–8; mZabim V,1–12. Z. B. sind Vögel, die auch Aas fressen, für den Verzehr nicht geeignet, selbst wenn sie nach allen Regeln der Reinheit geschlachtet wurden. Vgl. mChullin III,6.

<sup>39</sup> Haza'ah kann nur durch einen anderen Reinen erfolgen. Von der Leichenunreinheit kann sich niemand selbst reinigen. Vgl. Soloveitchik, J. B.: *Interpreting the Parah Adumah*, in: ders.: *Man of Faith in the Modern World*, hg. v. A. R. Besdin, Hoboken 1989, 107.

Tempelberg – Tempelumfriedung, „*cheš*“ – Vorhof der Frauen – Vorhof der Israeliten – Vorhof der Priester – Platz vor dem Tempelhaus – Tempelhaus – Allerheiligstes.<sup>40</sup> Die Heiligkeit ist, anders als die Reinheit, also konzentrisch strukturiert. Das Land Israel verdankt seine Heiligkeit einzig und allein der Ausstrahlung seiner Mitte, dem Allerheiligsten, in dem Gott wohnt. Israel ist kein Land neben anderen, sondern extraterritorial. Nur so erklärt sich die eigenartige Bevorzugung dieses Landstrichs in der jüdischen Tradition vom Babylonischen Talmud<sup>41</sup> bis Rav Kook.<sup>42</sup>

Gegen christliche Spiritualisierungen muss zunächst betont werden, dass Verunreinigung keine Sünde und damit nicht direkt mit Heiligkeit verbunden ist, sondern ein Status, den man sich – meist unbemerkt und unwillkürlich – zuzieht. Unreinheit breitet sich nicht konzentrisch aus wie die Heiligkeit, sondern wie ein wucherndes Rhizom. Die Heiligkeitsliste ist nicht mit den Unreinheitslisten verbunden und stellt eine erratische Eigenheit im Text dar.<sup>43</sup> Unreinheit beeinträchtigt die Fähigkeit von Menschen bzw. von Dingen zum Kult. Deshalb darf der Dual Reinheit/Unreinheit nicht mit dem Dual Heiligkeit/Unheiligkeit verwechselt werden. Unreinheit macht untauglich für Heiligung.<sup>44</sup> Die psychische und physische Reinheit bilden eine Voraussetzung für die Heiligung, also für das Streben, vor Gott gerecht zu stehen, ihm die Ehre zu geben<sup>45</sup> und letztlich ihm ähnlich zu werden.<sup>46</sup> Reinheitsvorschriften bleiben durchweg gebunden an ihre Funktion, Heiligung zu ermöglichen. Insofern ist der Reinheits-Dual die Abbildung des Heiligkeits-Duals *im Profanen*. Ob man den Dual *taharah/tumah* durch eine weitere Unterscheidung (*qadosch/aror* heilig/verflucht) begründen darf, ist im Judentum umstritten. Maimonides lehnt dies ab. Das Reinheitsgebot sei nicht durch die Vernunft zu erklären, denn es sei in der Tora enthalten, und diese seien zwar in ihrer subjektiven Bedeutung verständlich, aber der objektive Gehalt sei Gebot Gottes und damit von der Vernunft als solches zu akzeptieren.<sup>47</sup>

<sup>40</sup> Vgl. mKelim 1,6–9. Dass nach der Ankündigung von zehn Graden dann elf aufgezählt werden, wird von der Tradition mit der Sonderstellung des Landes Israel begründet, das alle Heiligkeit einfasst, sozusagen kontingentiert. Redaktionsgeschichtlich wird es durch eine zweite Hand erklärt, die die Überschrift eingefügt hat.

<sup>41</sup> Vgl. nur Babylonischer Talmud: Baba batra 158b: „Die Luft des Landes Israel macht weise.“

<sup>42</sup> Vgl. Kook, A. I.: Orot haTora, Berlin 1995, 110 f.

<sup>43</sup> Vgl. Neusner: A History of the Mishnaic Law of Purities, 40–44.

<sup>44</sup> „Etwas, das Unreinheit annimmt, ist untauglich, aber etwas, das Unreinheit nicht annimmt, ist tauglich.“ mPara VI,4.

<sup>45</sup> Vgl. Josephus: Der jüdische Krieg. Übersetzt von H. Endrös, München 1966, 258 (= VII 8,7).

<sup>46</sup> „Macht euch nicht selbst abscheulich mit all diesem Gewimmel von Kleintieren und macht euch durch sie nicht unrein, indem ihr euch durch sie verunreinigen lasst. Denn ich bin der Herr, euer Gott, Erweist euch als heilig [ihr sollt euch heiligen], und seid heilig, weil ich heilig bin.“ Lev 11,43 f. Der Reinheitsdiskurs wird hier geradezu unterbrochen durch die nachgeschobene Begründung mit der Heiligkeit Gottes. Vgl. hierzu Moses Maimonides: Mischne tora 16,12.

<sup>47</sup> Vgl. Maimonides: Hilchot Mikwa'ot 11,12.

Die beiden Duale berühren sich nur an einer Stelle: wenn Israel den Heiligen in Profanem verehrt, also im Götzendienst.<sup>48</sup> Der Götzendienst ist die schlimmste Verunreinigung, so schlimm, dass sie Heiligkeit des Landes und des Volkes als ganzes vernichtet. Der Prophet Ezechiel, von Jugend auf ein Observant der Reinheitsgebote (vgl. Ez 4,14), führt in drastischen Bildern seinem Volk vor Augen, wie weit es sich von Gott entfernt hat (Hurerei, Scheiße, Rost, Leichenfeld, also Bilder der ersten Unreinheit) und dass es als Folge davon in die Ferne, in das unreine Land des Exils geraten ist. Bevor Israel wieder seinen Gott erkennen kann, muss er selber es von Grund auf reinigen: „Ich hole euch heraus aus den Völkern, ich sammle euch aus allen Ländern und bringe euch in euer Land. Ich gieße reines Wasser über euch aus, dann werdet ihr rein. Ich reinige euch von aller Unreinheit und von allen euren Götzen.“<sup>49</sup>

Dennoch darf die metaphorische Verwendung von Un-/Reinheitsbildern für das Gott-Volk-Verhältnis nicht als Beschreibung ritueller Un-/Reinheit verstanden werden. Auf operativer Ebene bleiben die beiden Duale getrennt. Die Beachtung der *rituellen* Reinheitsvorschriften ermöglicht es dem Beter, sich in der geschaffenen Welt von allem fernzuhalten, was ein Geschöpf vom Schöpfer trennt, allem voran der Tod, dem Ausgangspunkt aller Unreinheit. Die Reinheit hält den Menschen im Bereich des Lebens, und Gott will, dass er lebe.<sup>50</sup>

Dennoch bewahrt der Abstand vom Toten nicht vor dem eigenen Tod. Der Reinheits-Dual orientiert das Leben des Menschen, solange er lebt, beantwortet aber nicht die Frage, wie der Mensch *als ganzer* vor Gott steht. Ganz ist der Mensch aber nicht in den einzelnen Zuständen seines Lebens, sondern erst an dessen Ende. Der Punkt, von dem aus das Urteil der Heiligkeit gefällt werden kann, befindet sich sozusagen außerhalb der Biographie, im Totsein. Als Leiche fällt der Mensch wieder unter den Reinheits-Dual, aber das altisraelische Judentum hat die Identifikation des toten Menschen mit seiner Leiche dezidiert abgelehnt, indem es eine Existenz in der „Grube“ (*sche'ol*) annahm, die etwas anderes ist als das Grab. Wenn aber Am-Leben-sein der von Gott vorgesehene Zustand ist, bedeutet Totsein und zwar auch noch im Dämmerzustand der Scheol, im nicht gottgewollten

<sup>48</sup> Auf die breite Diskussion und die vielfachen Deutungen, weshalb Tosefta und Mischna die Verunreinigung der Hände durch die heiligen Torarollen dekretieren, kann hier nicht eingegangen werden. Auch hier liegt eine punktuelle Berührung des Reinheits- und des Heiligkeitscodes vor. Vgl. Encyclopedia Judaica, Art. Purity and Impurity (CD-ROM Version 1.0, Keter Publishing House 1997); Shamma, F.: The Holy Scriptures Defile the Hands. The Transformation of a Biblical Concept in Rabbinic Theology, in: Brettler, M./Fishbane, M. (Hg.): Minhah le-Nahum, London 1993, 117–132.

<sup>49</sup> Ez 36,24 f.

<sup>50</sup> Einer der Namen Gottes lautet daher „*elohim chajjim*“ (lebendiger Gott, Dtn 5,23) und die Tora wird „*etz chajjim*“ (Baum des Lebens, Spr 3,18) genannt.



Zustand zu verweilen. Dass Lebensferne als Gottferne empfunden wird, zeigt eindrücklich die Frage des Psalmisten:

„Ich bin zu den Toten hinweggerafft, wie Erschlagene, die im Grabe ruhen; an sie denkst du nicht mehr, denn sie sind deiner Hand entzogen. [...] Erzählt man im Grab von deiner Huld, von der Treue im Land des Vergessens?“<sup>51</sup>

Die Antwort gibt der Schluss von Psalm 115,17: „Tote können den Herrn nicht mehr loben, keiner, der ins Schweigen hinabfuhr.“<sup>52</sup> Aber in Psalm 88 wird bereits die *nepesch* (Atem, Lebendigkeit, traditionell mit „Seele“ übersetzt), welche das Totenreich berührt, in direkte Beziehung zu den Schatten (*rpha'im*) des Totenreiches gesetzt. Hier deutet sich bereits das Problem der Identität des Menschen über die Todesgrenze hinaus an: Wird die *nepesch* nach dem Tode zum Schatten, das Kraft-und-Atem-Haben zum Schwach-sein (von *rapheh* = schwach)? Hinzu tritt das Problem der Gerechtigkeit Gottes: Kann es sein, dass Frevler und Gerechte, welche die Gebote, v. a. die Reinheitsvorschriften halten, gleichermaßen in das Schattenreich wechseln? Genau von dieser Frage – und nicht von einer allgemeinen Theodizee-Spekulation – werden die späten Bücher Hiob und Tobit angetrieben. Leicht wird übersehen, dass diese Texte mit der Schilderung vorbildlicher Reinheitsobservanz beginnen<sup>53</sup> und erst danach die Katastrophe folgt.

Dass Lebensferne nicht zugleich Gottferne sein kann, wurde in der frühjüdischen Theologie problematisiert und zu einer postmortalen Auferstehungshoffnung ausgebaut. Ausgelöst wurde diese Entwicklung wahrscheinlich durch die Frage nach dem Schicksal der für ihren Glauben gestorbenen Märtyrer in den Makkabäer-Kriegen und im Jüdischen Krieg. Wenn Tod der Leitwert ist, dann trifft die Unreinheit letztlich alle Sterblichen und damit unterschiedslos die Gerechten und Ungerechten. Das verträgt sich weder mit der Güte Gottes, noch mit dem Sinn der Reinheit-Unreinheit-Differenz, die einen Unterschied machen will, anstatt ihn einzuebennen. Daher wurde die Unterscheidung *in der Welt* um die Unterscheidung *der Welt* von einer anderen Welt erweitert. Auch jenseits des Todes müssen Unterschiede möglich sein, sei es durch die Auferstehung der Gerechten (aber nicht der

<sup>51</sup> Ps 88,6.12. Das „Land des Vergessens“ (*'eret naschijah*) bezeichnet die Gottverlassenheit in der Scheol. Vgl. Vers 4, in dem die Scheol in direkten Gegensatz zum Am-Leben-Sein gestellt wird, welches im Leben unter Freunden und vor Gottes Angesicht besteht.

<sup>52</sup> Ganz ähnlich das Genesungslied König Hiskijas: „Ja, in der Unterwelt dankt man dir nicht, die Toten lieben dich nicht; wer ins Grab gesunken ist, kann nichts mehr von deiner Güte erhoffen.“ Jes 38,18.

<sup>53</sup> Hiob bringt reinigende Brandopfer nicht nur für sich, sondern sogar für seine Kinder, und nicht nur anlässlich, sondern vorsorglich dar (vgl. Hiob 1,1–6); Tobit hält in der Diaspora unter Einsatz seines Lebens die jüdischen Gebote, Erstlingsopfer, Speise- und Bestattungsvorschriften (vgl. Tob 1,1–21).

Ungerechten) oder durch die Aufteilung des Jenseits in Eden und Gehinnom.<sup>54</sup> War bei den frühen Rabbinen das Paradies noch ein Ort in dieser Welt unterhalb des sichtbaren Himmels, so wird er bei den mittelalterlichen Rabbinen zum Zielort der Seelen jenseits oberhalb der Himmel, also in einer jenseitigen Welt. Sie ist das Reich des Glanzes und der Heiligkeit, die irdische Welt dagegen nur deren Vor-Ort.

Damit reagiert das spätere rabbinische Judentum auf ein Systemproblem der frührabbinischen Reinheitsvorstellungen: Die Dualität von Rein und Unrein findet im Profanen statt.

### Transzendenz | rein | unrein

Alle Unterscheidungen werden von Priestern oder Laien vorgenommen, die in menschlicher Sprache sprechen, in sichtbaren Gesten Riten vollziehen, empirische Zustände ordnen.

#### 4.2 Desakralisierung der Religion bei Joseph B. Soloveitchik (1903–93)

Joseph B. Soloveitchik, ehrfurchtsvoll „der Rav“ genannt, ein Brückenbauer zwischen der jüdischen Orthodoxie und moderner Philosophie, ist einer der wenigen Intellektuellen, welche die rein-unrein-Unterscheidung nicht nur deskriptiv, sondern programmatisch verwenden. Für das halachische Judentum behauptet er, habe sich dieser Dual umgedreht. Die alltägliche und verlässliche Welt ist die Welt des Gesetzes, die säkulare Welt hingegen werde vom frommen Juden als bedrohlich und wechselhaft empfunden. Sie, und nicht das Religiöse, sei das Außergewöhnliche. Dennoch dürfe innere Seelenruhe kein religiöses Ziel für den Juden sein, der damit nur die Sucht nach Wohlbefinden wiederholen würde, an der die Welt leidet. Die Festigkeit des Sakralen führt nicht zur Transzendenz aus der Welt, zu einem Detachement, sondern bringt den Menschen in die Position, von der aus er die Probleme der Welt tiefer erfährt. Hiob leidet an seinem Unglück paradoxerweise wegen seiner Gottesnähe, nicht wegen seiner Gottferne. Israel erlebt die Versuchung durch andere Götter stärker, weil es stärker als andere Völker zur Glaubenstreue aufgerufen ist. Die Welt der *kedusha* (der Heiligkeit) ist nicht das Paradies, sondern ein Paradox.<sup>55</sup> Verantwortlich dafür ist der „halachische Code“, der eine grundlegende Neuwahrnehmung der Welt nach sich zieht. Der heilig, gesetzestreu, halachisch gestimmte

<sup>54</sup> Vgl. Grözinger, K. E.: Das Jenseits – zwischen Geschichte und Ontologie, in: Goodman-Thau, E. (Hg.): Vom Jenseits. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte, Berlin 1997, 47–59, hier 53.

<sup>55</sup> Vgl. Soloveitchik, J. B.: Sacred and Profane (1945), in: ders.: Shiurei HaRav. A Conspectus of the Public Lectures of Rabbi Joseph B. Soloveitchik, hg. v. J. Epstein, Hoboken N.J. 1984, 4–32.

Mensch besitzt eine Weltwahrnehmung in der Weise einer „total awareness“. Sie drückt sich in zwei Bewusstheiten aus: erstens der *place-consciousness* Ortsbewusstheit. Der profane Mensch ist der Nomade, ohne Bezug zu Ort und Verbindlichkeiten. Zwar interessiert er sich für Religion, aber immer nur als spiritueller Parasit.<sup>56</sup> Er wohnt in Zelten wie das unreife Israel noch nicht seiner eigenen Welt bewusst. Soloveitchik dreht die Perspektive um: Heiligkeit erwirbt sich der Mensch, indem er sich immer tiefer in die Welt hinein gräbt. Ein *halachic mind* weiß nicht nur *über* die Welt, d. h. ihre Gründe, Bescheid, wie alle skeptischen Intellektuellen, es weiß sich *in* der Welt, bewegt sich im „Dickicht“ des Wissens.<sup>57</sup> Er hat eine Weltanschauung in dem Sinne, dass er weiß, was zu tun ist und wo sein Platz in Familie und Staat ist. Hinzu kommt ein eigenes *time consciousness*: Soloveitchik geht dabei auf Bergson zurück, der einen qualitativen Zeitbegriff in Entgegensetzung zur Verlaufszeit entwickelt hat. Diese besteht aus zählbaren Bewegungen und atomistischen Momenten. Der moderne säkulare Mensch leidet unter ihr, weil sie ihm unter den Fingern zerrinnt. Sie dient diesem allenfalls als Entschuldigung dafür, dass er sich im Moment nicht engagieren kann. In der Welt des halachischen Menschen lässt sich die Zeit dehnen.<sup>58</sup>

Daher deutet Soloveitchik auch den Zentralbegriff „Umkehr“ (*t'shuva*) ganz anders als die Christen oder Reformjuden wie Cohen und Buber. Der Mensch solle und könne sich gar nicht aus seiner bisherigen Welt heraus total wegkehren. Das setze tatsächlich eine Neuschöpfung und einen transzendenten Gott voraus, der von außerhalb der Welt kommt, wie ihn die Christen verkünden. Umkehr aber bestehe aus zwei Bewegungen: erstens Reue und zweitens Reinigung. Der halachische Jude erwarte von Gott nicht, dass er ihn erlöse, indem er die Sünden austilge und ihn quasi der Welt enthebe und zu sich hole. Stattdessen erbittet der Beter, dass Gott seine Sünde benutze, um sie zu einem neuen Ziel zu führen. Die Sündenakte sollen wie ein Vektor umgelenkt werden. Die Sünde ist als *springboard* der Umkehr ein notwendiger Teil der Erlösung, ohne den der Mensch die Schönheit der Wieder-

<sup>56</sup> Vgl. Soloveitchik: *Sacred and Profane*, 10.

<sup>57</sup> Religion dürfe daher nicht vorgehen, wie die alte Naturwissenschaft, die versucht, Daten auf ihre vorhergehenden Ursachen zurück zu führen, sondern müsse von Warum-Fragen auf Was-Fragen umstellen. Was sagt der heilige Text? Was verlangt Gott von mir? Religion müsse sich vielmehr an das Modell der modernen Physik halten, welche die subjektiven Bedingungen von objektiven Beobachtungen mit in das Ergebnis hineinrechnet. Das „objektive“ Photon ist immer auch Resultat der Messanordnung.

<sup>58</sup> Soloveitchik expliziert dies an Rabbi Akiba, der Bar Kochbas Aufstand 135 n. d. Z. unterstützt hatte, welcher bekanntlich im Fiasko endete. Akiba war im Recht, das zu tun, denn die 60 Jahre seit dem letzten Aufstand wären Zeit genug gewesen, um die Erlösung herbei zu führen, wofür man aus säkularer Perspektive Jahrhunderte bräuchte. Die Ewigkeit ruht auf jedem Moment und die Erlösung könnte im Augenblick kommen, wenn denn die Juden das rechte Zeitbewusstsein hätten, in dem sie gleichzeitig mit David singen, mit dem Rambam beten, und man möchte ergänzen: mit dem Messias leben. Vgl. ebd., 23.

herstellung nicht in rechtem Maße ersöhnen würde.<sup>59</sup> Diese sei – so Soloveitchik – nicht „supernatural“, nicht „transcendent“, nicht „miraculous“, nicht „nonrational“.<sup>60</sup> Das Gebet um Vergebung richtet sich zwar an Gott, aber er wird angesprochen wie ein Vater, ein guter Freund, ein geistlicher Begleiter. Das hohe Sühneritual würde nur Distanz zwischen Gott und Mensch aufspreizen.

Tatsächlich kann man fragen, ob die religiöse Perspektive nicht dort zu ihrer Vollendung kommt, wo die ganze Welt als Wohnort Gottes betrachtet werden kann; wo Gott nicht irgendwo außerhalb existiert, sondern den Ehrennamen *makom* (Ort) erhält, weil die gesamte Schöpfung in ihm wohnt und er nicht nur ab und zu in der Welt auftaucht. Ist die Grunddualität aus zwei Welten nicht eine primitive Form der Volksreligiosität, die sich gerne in Hinterwelten hinüber phantasiert? Und trifft auf diese Entzweiung nicht die alte Religionskritik berechtigterweise zu, das sei eine anthropologisch zu erklärende immer schon Entfremdung aus dem eigentlichen religiösen Zustand, der in der Einheit mit sich und mit Gott bestehen soll?

Mit seiner Forderung, Religion müsse sich in objektiven Ordnungen niederschlagen, stemmt sich Soloveitchik gegen die liberale jüdische und christliche Theologie, welche den religiösen Akt zu einem existenzialen, innerlichen Geschehen und alles Welthafte zur unsicheren Randbedingung erklärt. Die Rationalisierung der Religion, beispielsweise durch Maimonides, oder die Ethisierung der Religion, beispielsweise durch Kant, reduziere den Menschen zur Vernunft bzw. zum Willen. Das hat zur Folge, dass Gott zum höchsten Sein bzw. zum abstrakten Postulat emporgehoben werde und der Mensch im Detail orientierungslos bleibt. Was ist zu tun, was zu unterlassen? Was ist heilig und was profan? Stattdessen habe die moderne Philosophie den Menschen mit einem Pathos der Eigentlichkeit ausgestattet, in dem er sich selber entwirft oder in gegenstandlose Mystik untertaucht. Das habe zur Folge, dass die unmittelbare Begegnung von Gott und Mensch durch Abstraktionen ersetzt wird.<sup>61</sup>

Jedoch versteht Soloveitchik unter Objektivationen einzig und allein die Anordnungen Gottes. Allein Gottes Wille vermag die irdischen Vieldeutigkeiten zu unterbrechen. Was immer an Heiligem sich zeigt, es hat nicht mehr

<sup>59</sup> Rabbi Akiba tröstet die Gemeinde um 100 n. d. Z., die mit dem Tempel die Möglichkeit der hohenpriesterlichen Absolution verloren hatte: Den Juden sei die *kappara* genommen (die Tilgungsumkehr), jedoch sei ihnen die *tahara* (die Besserungsumkehr) geblieben.

<sup>60</sup> Ebd., 30. „The subjugation of reality to the ideal is considered by Soloveitchik to be the act of sanctification and redemption of reality.“ Munk, R.: *The Rationale of Halachic Man*. Joseph B. Soloveitchik's Conception of Jewish Thought, Amsterdam 1996, 84.

<sup>61</sup> „The structural designs of religion cannot be intuited through any sympathetic fusion with an eternal essence, but must be reconstructed out of objective religious data and central realities. The uniqueness of the religious experience resides in its objective normative components.“ Soloveitchik, J. B.: *The Halachic Mind. An Essay on Jewish Tradition and Modern Thought*, New York 1986 (Ersterscheinung 1946), 62.

den Charakter des Mundanen, in dem man lebt, sondern ist Ausdruck des Göttlichen, dem man folgt. Freilich gesteht auch Soloveitchik zu, dass der Mensch immer in Kontexten handelt und nie als Monade existiert, doch wird all dies nur als Zusatzdimension des Subjektiven berücksichtigt. Die Welt hat ihren theologischen Sinn nur als Bedingung als Situation des allgemeinen *halakhic man*, der im Unterschied zum spirituellen, weltflüchtigen *homo religiosus* außer dem Gesetz gebenden Gott keine höhere Sonderwelt kennt. Jedes Detail in der profanen Welt wird von dessen Gesetz geregelt: Essen, Waschen, Sex, Kaufen, Zeiten, Räume ... Mit der Reduktion des Sakralen auf unmittelbare Willenskundgebungen Gottes überspringt Soloveitchik die Vorstellung einer höheren Welt, in der der Mensch befreit von allem Irdischen leben könne. Dennoch entkommt auch er nicht dem Gedanken einer Parallelwelt. Gerade weil das Gesetz alles Irdische regelt, selber aber kein Teil des Irdischen ist und auch nie durch moralische oder hygienische Funktionen erklärt werden darf,<sup>62</sup> bildet die Halacha eine unabhängige Doppelstruktur zur Welt. Das Gesetz dient nicht dazu, die Welt besser einzurichten, sondern die Welt hat sich nach dem Gesetz zu richten.

*„And when many halakhic concepts do not correspond with the phenomena of the real world, halakhic man is not at all distressed. His deepest desire is not the realization of the Halakhah but rather the ideal construction which was given to him from Sinai, and this ideal construction exists forever. [...] Halakhic man's ideal is to subject reality to the yoke of the Halakhah.“<sup>63</sup>*

Wie der Christ die Erde vom jenseitigen Himmel aus beurteilt, so tut das der Jude vom ewigen Gesetz aus.

Bei seinem Versuch, die rein-unrein-Unterscheidung möglichst verbindlich und objektiv zu fassen, immanentisiert Soloveitchik die Religion. Jeder Versuch, in eine höhere Welt zu gelangen, sei Flucht aus der Verantwortung vor der Tora. Deshalb versucht Soloveitchiks Theologie, partout die Trennung von sakraler und profaner Welt zu vermeiden. Der *homo religiosus*<sup>64</sup> ist für Soloveitchik ein Romantiker, der sich in eine bessere Welt hinaufseht. Seine Religion bestehe in der Reinigung oder in der Aufhebung der hiesigen Welt. Aber auch wenn Soloveitchik die Transzendenz-Sucht des

<sup>62</sup> Für seine Versuche, das Ritualgesetz zu rationalisieren, wird Maimonides wiederholt von Soloveitchik kritisiert.

<sup>63</sup> Vgl. Soloveitchik, J. B.: *Halakhic Man*, Philadelphia 1983 (Ersterscheinung von „Ish halakha“ 1944) 23 und 29.

<sup>64</sup> Soloveitchik stellt dem halachischen Menschen den *homo religiosus* gegenüber. Dessen Beschreibung findet er bei Otto. *Homo religiosus* bleibt zwischen Liebe und Furcht hin- und hergerissen, er leidet an der ontologischen Dualität aus Noumenalem und Phänomenalem sowie aus Sein und Sollen. Deshalb sei sein religiöses Erleben zutiefst gespalten, denn die Realität schillert so wie auch Gott zweideutig anziehend und Furcht erregend erscheint. Vgl. ebd., 66 f.

*homo religiosus* pathetisch ablehnt, so pathetisch proklamiert er die ewige, von allen geschichtlichen Kontingenzen unberührte Halacha. Wie die moderne Physik mit Konstrukten rechnet, die nicht kausal mit der Wirklichkeit verbunden sind, sondern parallel zum Konkreten entworfen sind,<sup>65</sup> so folge das Judentum der Tora, die vor der Erschaffung der Welt war.

Soloveitchiks äußerst einflussreiche Vorlesungen zu verschiedensten Fragen des modernen Lebens erinnern den christlichen Theologen an die Desakralisierungsbewegung der 1970er Jahre, die mit Namen wie Cox, Altizer oder Robinson verknüpft ist, welche die Säkularisierung als die wahre Stadt Gottes begrüßten. Gott zeige sich im Alltag. Die Grenze zwischen Heilig und Profan, zwischen Fest und Alltag sei zu verwischen, Gottesdiensthäuser sollen wie Fabrikhallen gebaut werden, um Menschen nicht von ihrem Alltag zu entfremden. Das mag nicht Soloveitchiks Intention sein, aber auch er verlangt „lowering the transcendent realm, its norms and rules into reality. [...] The garden of God is this world, not a supernatural one.“<sup>66</sup> Der Mensch habe von Gott die Macht bekommen, selbst ein „creator of worlds“<sup>67</sup> zu sein, das heißt aber nicht mehr, als die faktische Welt in die Form des Gesetzes zu bringen. Transzendenz wird sozusagen eingeebnet und zur Weltgestaltung geerdet.

<sup>65</sup> Auf die Einsichten der Quantenphysik, v. a. Erwin Schrödingers, verweist Soloveitchik immer wieder.

<sup>66</sup> Munk: *The Rationale of Halakhic Man*, 84 f. Auf ähnliche Weise hat Emmanuel Lévinas die Aufgabe des Judentums als Desakralisierung der Welt beschrieben. Dies ergibt sich zwingend aus seinem negativen Begriff des Sakralen, denn es „ist das Halbdunkel, in dem die Zauberei, vor der es dem Judentum graut, gedeiht. Die 'andere Seite' [der kabbalistische Begriff für das Böse], die Rück- und Kehrseite der Wirklichkeit, das sich im Geheimnis niederschlagende Nichts in den Dingen – das 'als ob Nichts wäre' der alltäglichen Gegenstände –, das Sakrale schmückt sich mit dem Reiz des Blendwerks. Die Offenbarung lehnt diese üblen Geheimnisse ab.“ Lévinas, E.: *Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen*, Frankfurt am Main 1998, 89. Woher diese harsche Ablehnung? Lévinas' Philosophie der unbedingten Verantwortung verträgt keine Sakralität (*sacré*), da diese der Wirklichkeit ihre Eindeutigkeit nehme. Die Dinge beginnen zu schillern, die Worte werden rhetorisch, die Aussagen ironisch; und die Menschen sehen sich ermächtigt, eigene Interpretationen vorzunehmen, anstatt das objektive Gesetz (*saint*) zu befolgen. Lévinas will ethischen Ernst erzeugen und polemisiert deswegen gegen jedes Anzeichen von Unverbindlichkeit. Dass der Mensch zunächst von falscher Verbindlichkeit, die das Profane stets mit sich bringt, befreit werden muss, kommt in seiner Talmud-Interpretation nicht vor. Ansätze für die Entlastungsfunktion des Religiösen aus der Unerlässlichkeit des Seins bietet sich aber in seinem Frühwerk, z. B.: *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984 (Ersterscheinung 1947).

<sup>67</sup> Soloveitchik: *Halakhic Man*, 108.

## 5. Die Sakral-Profan-Codierung in der Religionssoziologie

### 5.1 Rituelle Differenzierung des Sakralen bei Emile Durkheim (1858–1917)

Emile Durkheim war m. E. der erste, der die Unterscheidung von Sakral und Profan in aller Schärfe gedacht und deren weltbildende Funktion herausgestellt hat. Er lehnt es ab, Religion ausschließlich empiristisch zu untersuchen, weil diese Methodik nachträglich Kategorien verwendet, die den religiösen Gegenständen nicht angemessen sind und oft nur der Vorliebe des individuellen Wissenschaftlers entspringen. Ebenso lehnt er einen Apriorismus ab, der so tut, als ob die Kategorien des Religiösen in der transzendentalen Struktur der menschlichen Vernunft zugrunde lägen. Das setzt aber den Glauben voraus, dass „die Welt eine logische Seite hat, die die Vernunft im höchsten Grad ausdrückt“,<sup>68</sup> und dass die menschliche Intelligenz jeden individuellen Vernunftgebrauch übersteigt und an einer göttlichen Vernunft Anteil habe. Das könne man glauben, aber man entzieht sich damit jeder experimentellen Kontrolle. Damit würde man aber Religion mit Religion erklären. Stattdessen sucht Durkheim die religiösen Kategorien in Kollektivzuständen, die dem Individuum zwar *apriori* vorgegeben sind, aber durchaus empirisch beschrieben werden können.<sup>69</sup>

Alle Religionen – und das ist ihr *definiens* – „setzen eine Klassifizierung der realen oder idealen Dinge, die sich Menschen vorstellen, in zwei Klassen, in zwei entgegengesetzte Gattungen voraus.“<sup>70</sup> Sie unterteilen die Welt in nicht mehr und nicht weniger als in zwei Bereiche: in profan und heilig. In den Bereich des Heiligen gehören alle Mythen, Vorstellungen, Geister und alle Legenden, die ihre Kräfte oder Beziehungen beschreiben und alle Dinge, die zu ihnen in Beziehung stehen. Zu den heiligen Dingen gehören nicht nur die explizit transzendenten Götter, sondern auch Gegenstände oder Riten, die funktionieren. Durkheim nennt die vedischen Opferrituale, durch die Götter erst entstehen. In den westlichen Religionen, wo Opfer nur zur Besänftigung oder zum Lob Gottes dargebracht werden, ein lästerlicher Gedanke. Die heiligen Dinge sind dem willkürlichen Gebrauch durch strenge Verwendungsregeln, Formeln oder Rollen, entzogen. Zwar können sie verschiedene Grade der Heiligkeit annehmen (ein Amulett hat weniger Heiligkeit als ein auf-

<sup>68</sup> Durkheim, E.: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt am Main 1994 (Ersterscheinung 1912), 34.

<sup>69</sup> „Die Kategorien hören also auf, als nichtanalysierbare Ur fakten angesehen zu werden. Trotzdem behalten sie eine Kompliziertheit, die mit den simplistischen Analysen, mit denen sich der Empirismus begnügt hatte [Durkheim denkt hier wohl an eine deskriptive Völkerpsychologie], nicht erklärt werden können. Denn sie erschienen nicht mehr als jene sehr einfachen Begriffe, die jeder aus seiner eigenen Beobachtung ableiten kann und die die Volksphantasie leider verfälscht hat, sondern im Gegenteil als durchdachte Denkinstrumente, die die menschlichen Gruppen mühsam im Lauf der Jahrhunderte geschmiedet und in denen sie den besten Teil ihres intellektuellen Kapitals angehäuft haben.“ Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, 41.

<sup>70</sup> Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, 62.

wändiges Ritual), doch lässt sich der Bereich der Heiligkeit nicht in ein hierarchisches System über dem Bereich des Profanen ordnen. Beide Bereiche bestehen in absoluter Andersartigkeit ohne ein gemeinsames, übergreifendes Drittes.

„In der Geschichte des menschlichen Denkens gibt es kein Beispiel zweier Kategorien von Dingen, die so tief verschieden und einander so radikal entgegengesetzt sind. Der traditionelle Gegensatz von Gut und Böse ist nichts dagegen; denn das Gute und das Böse sind zwei entgegengesetzte Gattungen einer und derselben Art, nämlich der Moral, so wie die Gesundheit und die Krankheit nur zwei verschiedene Seiten einer gleichen Ordnung sind, nämlich des Lebens, während das Heilige und das Profane von den Menschen immer getrennt gedacht wurde, wie zwei Welten, zwischen denen es nichts Gemeinsames gibt.“<sup>71</sup>

Um von der einen in die andere Welt zu gelangen, bedarf es einer totalen Transformation, einer Wiedergeburt.<sup>72</sup> In den begleitenden Passageriten erfolgt gerade nicht das sanfte Hinübergleiten in die neue Existenz. Passageriten haben nur den einen Zweck, den Schwellenzustand für nichtig zu erklären.<sup>73</sup> Es ist entscheidend, dass dies letztlich in einer einzigen Handlung geschieht, um den indifferenten Zwischenraum auf eine Sekunde zu verkürzen, ja eigentlich verschwinden zu lassen.

Durkheim konzipiert Profanität und Sakralität nicht als dialektische Gegensätze. Der neue Mensch und der alte Mensch bedingen einander in keiner Weise. Man kann sein Leben vollständig im *profanum* verbringen,

<sup>71</sup> Ebd., 64.

<sup>72</sup> Die Interpretation der Initiationsriten verschiedener Religionen durch Victor Turner wird Durkheims These von der Weltentrennung 50 Jahre später Recht geben. Turners Pointe liegt – entgegen vielen missverständlichen Darstellungen – darin, dass der Bereich zwischen profaner Existenz und der neuen geheiligten Seinsweise *keine* Grauzone bildet. Der Grenzgänger (Initiand) wird daher wie ein Toter behandelt; nur für die Außenstehenden befindet er sich in einem Schwellenzustand (Liminalität), weil diese nicht wissen, wann genau er die Transformation vollzogen hat. Das alte Ego war wirklich, das neue Ego wird wirklich sein, das Dazwischen hingegen gibt es eigentlich nicht. Daher werden sie mit einem Schonraum umgeben, in dem sie nicht ganz zurechnungsfähig entweder wie Aussätzige behandelt werden oder als heilige Narren leben dürfen. Der Initiand befindet sich nicht in einem Sowohl-als-auch-Zustand, sondern „durchschreitet einen kulturellen Bereich, der wenig oder keine Merkmale des vergangenen oder künftigen Zustands aufweist.“ (Turner, V.: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt am Main 1989, 94) Er steht außerhalb der Gesellschaftsstruktur, ohne Besitz, darf aus der Rolle fallen, aber stets in passiver demütiger Haltung. Eigentlich ist er ein Niemand zwischen Nicht-mehr und Noch-nicht.

<sup>73</sup> Das kann dadurch geschehen, dass der Grenzgänger in seiner ganzen Hinfalligkeit herausgestellt wird: durch Beschimpfungen, durch Entblößungen oder durch körperliche Torturen (vgl. Turner: Das Ritual, 103, 190). In der christlichen Taufe kommt diese Funktion dem Exorzismus und der Absage an den Teufel zu. Darin wird die ganze Verhaftung des alten Adam an die Welt heraus-gefragt „mit all seinem Pomp“, bevor der Mensch in der Wassertaufe in einem Akt ertrinkt und neu geschaffen wieder auftaucht. Der liminale Zustand, diese „Statuslosigkeit“ mündet unmittelbar in das ganz andere Leben als Beschnittener, Gereinigter, Getaufter, Wiedergeborener.

man kann auch vollständig als Mönch ins *sacrum* wechseln. Dieser Impuls kann so stark sein, dass die Jainas, die zwar eine höhere Welt, aber keine Götter anerkennen, sich durch Askese in die nächste Welt hinüber fasten.<sup>74</sup> Die strenge Trennung der Welten schließt nicht aus, dass Sakrales im Profanen vorkommt. Es muss sogar an ausgezeichneten Stellen vorfindbar sein, damit der Mensch in Kontakt mit ihm treten kann.

*„Da aber die Verbindungsaufnahme an sich schon sehr diffizil ist und Vorsichtsmaßnahmen und eine mehr oder weniger komplizierte Initiation verlangen, ist sie nur möglich, wenn das Profane seinen spezifischen Charakter verliert, wenn es einem gewissen Maß selber heilig wird. Die beiden Gattungen können sich nicht nähern und zu gleicher Zeit ihre eigene Natur bewahren.“<sup>75</sup>*

Weil aber die beiden Welten unvermischbar bleiben, können sich innerhalb jeder Welt eigene Zusammenhänge ausbilden. Die heiligen Dinge entstehen nicht je und je, sondern werden eingeeht, um auf sie zurückkommen zu können. Über die Verbote, also die Behauptung von Nichtverfügbarkeit, bilden sich Konsistenzen, ohne dass die *sacra* profaniert werden. So kann Durkheim definieren:

*„Heilige Dinge sind, was die Verbote schützen und isolieren. Profane Dinge sind, worauf sich diese Verbote beziehen und die von den heiligen Dingen Abstand halten müssen. ... Wenn heilige Dinge untereinander Beziehungen der Zu- und Unterordnung haben, so daß sie ein System von gewisser Einheit bilden, das aber selbst in keinem anderen System derselben Art einbezogen ist, dann bildet die Summe der Überzeugungen und der entsprechenden Riten eine Religion.“<sup>76</sup>*

Kurz gesagt: Eine Religion ist ein abgeschlossenes System verbotener Dinge, das sich in einem System verfügbarer Dinge befindet.

Diese Dualität zieht sich durch Durkheims großes Werk: Die Gemütszustände teilen sich in Normalbewusstsein (Leben des einzelnen) und Ekstase (beim Stammestreffen),<sup>77</sup> das Totem (die zeichenhafte Anwesenheit der Ahnen) teilt seine Umgebung in zugänglich und unzugänglich,<sup>78</sup> es unterscheidet zwischen Essbarkeit und Essverbot,<sup>79</sup> die Seele (das individualisierte Totemprinzip<sup>80</sup>) unterscheidet sich vom profanen Körper.<sup>81</sup> Die Gesellschaft produziert

<sup>74</sup> „Daher auch alle Formen des religiösen Selbstmordes, der die logische Krönung dieses Asketentums ist. Denn die einzige Art, um dem profanen Leben ganz zu entfliehen, ist schließlich, ganz dem Leben zu entsagen.“ Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, 66.

<sup>75</sup> Ebd., 66.

<sup>76</sup> Ebd., 67.

<sup>77</sup> Vgl. ebd., 300 f.

<sup>78</sup> Vgl. ebd., 168 f.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., 180.

<sup>80</sup> Vgl. ebd., 353.

ständig heilige Dinge, weil sie die Individuen immer neu einbinden muss. Das heißt: Religion besteht aus einer Vielzahl von heiligen Dingen, die zu einem System zusammengeschlossen werden, nie nur aus einem Bezugspunkt. Eine konsequente Monolatrie ist nach Durkheim nicht möglich, weil das ursprünglich Heilige nur über einen Kranz von abgeleitet heiligen Dingen verehrt werden kann. Eine Religion braucht also nicht nur einen Gott, sondern auch eine zweite Welt des Heiligen neben der ersten Welt des Säkularen.

Dass es sich um Welten handelt und nicht um lose Gegenstandsbereiche zeigt sich daran, dass ein Ding auch dann profan bleibt, wenn es räumlich und zeitlich unendlich ist. Erst die Ausgrenzung durch „negativen Kult“ macht sie heilig und fügt sie ein eine andere Logik aus Riten und Identifikationen ein. Der negative Kult besteht selten aus einer Handlungsanweisung, er bildet ein „ganzes System von Verboten“.<sup>82</sup> Jeder Kult hat daher den Doppelcharakter: als positiver Kult, der dazu dient, die Glück verheißenden Heiligen von den Unglück verheißenden Heiligen fern zu halten; zum anderen als negativer Kult, der die Vermischung von Heilig und Profan verhindert.<sup>83</sup> Mönche schützen sich durch Schweigen, Fasten und Enthaltensamkeit vor der Kontamination mit der irdischen Welt. Die Akte der Vermeidung werden wiederum systematisiert: Die Verbote gelten zu bestimmten Zeiten, an bestimmten Orten in besonderer Weise. Die Askese durchzieht die religiöse Welt, ja sie regelt die Beziehung der Menschen zu den Dingen. Daher ist Askese selten eine impulsive Praxis, sondern die systematische Entfernung von der profanen Welt.<sup>84</sup>

## 5.2 Rationale Welt differenzierung bei Max Weber (1864–1920)

Durkheim hat das an primitiven Kulturen in Australien beobachtet und von dort aus auf Religion im Allgemeinen geschlossen. Für diese gewagte Hochrechnung – noch dazu durch seine eigenwillige Deutung ethnologischer Berichte – wurde seine Theorie oft kritisiert. Seine Beobachtungen werden aber auf andere Weise an den Hochreligionen durch Max Weber weitergeführt.

Weber sah den Zwang der Religion, die Welt zu verdoppeln, in ihren metaphysischen Verheißungen zur Überwindung des Leidens in der Welt, was als ein allgemeines Merkmal jeder östlichen (mit Ausnahme des Konfuzianismus, da dessen Status als Religion bestritten werden kann) und westlichen Religion gelten könne. Zur Behauptung solcher Verheißungen muss Religion die Welt neu bewerten, meist abwerten, und auf Distanz zu ihr

<sup>81</sup> Vgl. ebd., 358.

<sup>82</sup> Ebd., 419; vgl. auch 405.

<sup>83</sup> Ebd., 412.

<sup>84</sup> Vgl. ebd., 422.

gehen. Dies geschieht auf zweierlei Weise: durch weltflüchtige Mystik und durch innerweltliche Askese. Der Mystiker „bewährt sich *gegen* die Welt, *gegen* sein Handeln in ihr. Während die innerweltliche Askese sich gerade umgekehrt *durch* Handeln bewährt.“<sup>85</sup> So unterschiedlich beide Wege sind, kommen sie doch darin überein, dass sie die Teilnahme an der Hinfälligkeit oder gar Verderbtheit der erlebten Welt minimieren, sei es durch kontrolliertes Handeln (Askese) oder durch gezielte Versenkung (Mystik). Beide sind Formen des „Akosmismus“. Um aber die zeitweiligen, situativen Welt-distanzierungen in Ekstase, Kontemplation oder Arbeit gleichsam zu dehnen entwerfen Erlösungsreligionen einen „Dauerhabitus“, der es den Gläubigen erlaubt, ständige Bürger einer neuen Welt zu sein. Sie entwickeln eine Gesinnungsreligiosität an Stelle des Ritualismus. Man tut nicht etwas Religiöses, man weiß sich in einer Religion. Erst jetzt kann von einer religiösen *Gegenwelt* gesprochen werden. Alle Bereiche des Lebens erhalten nun eine zweite Bedeutung: die Ökonomie wird durch Berufsethik, die Politik mit religiösem (Natur-)Recht in Dienst genommen, die Kunst zur Verherrlichung, der Sex zur Fortsetzung des Schöpfungshandelns und zum Abbild der religiösen Verschmelzung bestellt. Die erscheint als notwendig, denn alle weltlichen Ordnungen sind Teil eines Verhinderungszusammenhangs der ewigen Ordnung.

Weber beschreibt die Verdoppelung von Welt nicht direkt, kommt aber zu einem ähnlichen Ergebnis, vor allem bei der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft, welche beide um die Weltdeutung konkurrieren. Religion nimmt – anders als Ökonomie oder Kunst – die Wissenschaft nicht einfach in Dienst, sondern erhebt selber den Anspruch, rational zu sein. Denn bei der Universalisierung der heiligen Ereignisse zu einer flächen-deckenden Weltansicht muss sie verlässliche Zusammenhänge herstellen. Dazu benötigt sie Rationalität, sie entwickelt eine eigene, von der Empirie abgehobene Rationalität, z. B. die Auslegungsregeln des Talmuds oder die Logik der Torheit des Kreuzes. Gerade deshalb gerät Religion in Konflikt mit der methodischen Wissenschaft. Diese wirft ihr Irrationalität vor, weil Religion die Zusammenhänge der Welt unter einen höheren überweltlichen Sinn stellt. Dieser sei zwar für den irdischen Verstand nie ganz zu erfassen, müsse aber vorausgesetzt werden, notfalls unter Opferung des Intellekts. Diese Behauptung stellt für die Wissenschaft, die sich auf beobachtbare Sachverhalte und wiederholbare Experimente konzentriert, eine Zumutung dar. So trennen sich innerweltliche Weltbeschreibung (Wissenschaft) und außerweltliche Weltbeschreibung (Religion). Während Wissenschaft nach dem Sein der Welt fragt,

<sup>85</sup> Weber, M.: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen (9. Auflage) 1988 (Ersterscheinung 1920), 237–573, hier 539.

verkündet Religion den Sinn der Welt im Ganzen. „Nicht ein letztes intellektuelles Wissen über das Seiende oder normativ Geltende, sondern eine letzte Stellungnahme zur Welt kraft unmittelbaren Erfassens ihres ‚Sinnes‘ sei das, was sie darbierte.“<sup>86</sup>

Um die Welt mit Sinn auszustatten, muss Religion den Weltverlauf übersteigen und darf sich nicht damit begnügen, ihn innerweltlich zu erklären. Wird nämlich eine Krankheit nur situativ, innerweltlich geheilt, bleibt die Frage nach der Krankheit zum Tode. Wird ein eingetretenes Unglück als Folge früherer Verfehlungen in dieser Welt erklärt, provoziert dies die Frage, wogegen diese Verfehlung begangen wurde. Nur gegen die Natur, gegen den Willen Gottes, das universelle Dharma? Natur, Gott und Dharma sind aber Universalbegriffe für eine sinnvolle Ordnung, vor der die hiesige Welt als Unordnung erlebt wird. Dies umso mehr, als die Wissenschaft selbst quasi-religiöse Versprechungen macht, wenn sie für sich in Anspruch nimmt, die letztgültige Welterklärung zu sein. Religion distanziert sich von der Wissenschaftswelt mit dem Argument, dass diese etwas verspricht, was sie nicht halten kann: Erklärung. Die moderne Wissensgesellschaft produziert zwar immer mehr Information, teilt sich immer neu in Spezialdisziplinen, überfordert aber gerade dadurch den einzelnen, der nur noch einen Bruchteil an der Wissensvermehrung oder Wissensaufnahme leisten kann. Gegen die interne Differenzierung der Welt setzt Religion die Abdifferenzierung der fragmentierten, rationalen Welt von einer sinnstiftenden Überwelt.

### 5.3 Generalisierung des Duals zum Code bei Niklas Luhmann (1927–1998)

Durkheims Verdienst war es zu zeigen, dass Religion das Problem erzeugt, das sie zu lösen beansprucht: Vor aller Vermittlung von sakraler mit profaner Welt steht die Entmischung beider Welten. Weber hat den Zwang aufgezeigt, der sich aus dem Postulat der Leidensaufhebung in einer anderen Welt ergibt. Man kann noch einen Schritt zurückfragen, wie und wozu Religion diese Entmischung vornimmt. Anthropologische Motive fallen aus, denn sie beziehen sich nur auf die Vermittlung (Kontingenzbewältigung, Neugier). Daher muss man in die Systemlogik selber wechseln. Wir greifen hierfür die Religions-theorie Niklas Luhmanns auf und kommen auf dessen Ausgangsthese zurück.

Um hinreichend einfach zu sein und dennoch flexibel zu bleiben, arbeitet Religion wie auch andere stabile Systeme mit der Unterscheidung in zwei Werte, die gegensätzlich bestimmt sind wie A und nicht-A. Mehrwertige Skalen sind für die Logik denkbar, überfordern aber soziale Systeme, weil diese darauf angelegt sind, eine Information anzunehmen oder abzulehnen. Die Sprache funktioniert mit dieser einfachen Weiche Ja/Nein. Selbst wenn der

<sup>86</sup> Weber: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, 566.

Angesprochene mit „ich weiß nicht“ antwortet, wird dies vom Sprecher als Aufforderung interpretiert, die Aussage genauer zu formulieren, um Zustimmung oder Widerspruch zu provozieren. Immer wird versucht, ein unentscheidbares Drittes zu verhindern. Mit diesem binären Schematismus kann nun jedes Ereignis auf doppelte Weise beschrieben werden: Es ist dies und nicht jenes! Oder: Es ist jenes, und nicht dies! Die Zweiwertigkeit funktioniert zunächst symmetrisch; man kann von jeder Seite aus beginnen. Der Gegenwert (z. B. Immanenz als Gegenwert zu Transzendenz) ist noch kein Unwert; das Transzendente kein Präferenzwert, sondern einfach das Nicht-Immanente (und umgekehrt: Immanentes ist das Nicht-Transzendente). Noch sind sie keine auf ein Ziel hin gerichtete Programme der Entscheidung, sondern allein Duale zur Unterscheidung. Dies erlaubt es einem System, sich auf alles zu beziehen, was es interessiert, und alle Unwahrscheinlichkeiten als kalkulierbare Irritationen zu behandeln.

Während Einteilungen in der klassischen Metaphysik nach festen Kategorien erfolgen (z. B. Mensch, Tier, Pflanze) und dabei das Risiko der Unvollständigkeit tragen (Engel als ausgeschlossenes Viertes?), sind binäre Schematismen allinklusive.<sup>87</sup> Einteilungs-Kategorien halbieren oder dritteln die Welt je nach Schema, Duale verdoppeln sie durch die einfache Negation. Das System erzeugt eine zweite Eigenwelt, von der aus die zugängliche Welt souverän beurteilt werden kann, sei es, dass man sie bestätigt, sei es, dass man sie zurückweist. Die beiden Reaktionen Akzeptanz und Protest werden in der Religion auf Priester, die das Gegebene feiern, und auf Propheten, die es kritisieren, verteilt. Der für allerlei Störungen offene Horizont wird dadurch geschlossen, denn nur dasjenige, was sich mit dem Wert und dem Gegenwert ausdrücken lässt, erscheint auf dem Radar. Religion interessiert sich demnach nicht für „alles Transzendente“, sondern für alles Transzendente und alles nicht-Transzendente. Weil aber jede der Seiten das Gegenteil der anderen ist, kann mittels des Duals jedes Ereignis in der Eigenwelt kontingent gesetzt werden. Nichts muss so sein, wie es ist, denn es bildet nur die Verwirklichung (oder unterbliebene Verwirklichung) eines Möglichen. Ein heiliger Hain könnte auch ein gewöhnlicher Biotop sein; ein hoher Festtag könnte auch ein gewöhnlicher Alltag sein (und umgekehrt).

<sup>87</sup> Ein Beispiel für diese Aushärtung wäre der Dual der Medizin: Teilt man in Gesunde und Kranke ein, bleiben als Grauzone die Genesenden, die chronisch Kranken und die Behinderten in der Mitte. Teilt man abstrakt in Gesundheit und Krankheit ein, gibt es kein Drittes mehr, das unzuteilbar wäre, sofern Gesundheit als Abwesenheit von Krankheit definiert ist. Wenden wir es auf den religiösen Dual an, dann wäre eine Einteilung in Gott und Mensch noch unscharf, solange sie sich auf irgendwie in der Welt vorkommende Wesen bezieht. Wozu gehören dann die Heroen, die Halbgötter, die Dämonen? Erst wenn ein System Göttlichkeit und Menschlichkeit so stark von einander abhebt, dass sie Gegensätze bilden, dass der Schöpfer nicht das Geschöpf, der Transzendente nicht ein Immanentes (und umgekehrt) ist, erst dann sind alle religiösen Phänomene eindeutig buchbar.

Bei aller formalen Symmetrie des binären Schematismus liegt im Bereich des Religiösen immer schon eine gewisse Ungleichheit: Denn Priester und Propheten befinden sich im Immanenten. Das Transzendente kann durch Ekstase, Wissen, Vision oder heilige Texte immer nur zeitweise und ausnahmsweise zitiert werden. Ekstasen enden, Wissen ist interpretationsanfällig. Der Wechsel von einer Dualseite zur anderen gelingt in der Religion nicht so einfach wie in der Medizin, wo Krankheit und Gesundheit, oder in Recht, wo Verbrechen und Sitte vertraute Phänomene sind. Gesundheit (bzw. Sitte) wird als Normalzustand betrachtet, die Krankheit (bzw. das Verbrechen) als unvorhergesehene Unterbrechung. Religion macht diese Differenz zum Thema: Das Fest wird als Unterbrechung des Alltags gefeiert. Seine Funktion ist es, das Unbestimmte im Ritual anzurufen, zu ehren oder ihm zu danken. Wenigstens für die kurze Zeit des Festes und den kleinen Bereich des Tempels wird das Unbestimmte bestimmbar und sei es, dass man es auf diesen begrenzten Bereich einhegt.

Indem Religion bestimmte Dinge in der Welt – das Sakrale – gleichsam hervorhebt und als extraterritorial setzt, unterstellt sie, dass es eine zweite Wirklichkeit gibt, der diese Dinge zugehören.

*„Die Welt enthält dann etwas, was nicht in diesem engeren Sinne real ist, aber gleichwohl als Position eines Beobachters dienen und seinerseits beobachtet werden kann. Es ist dann nicht mehr einfach alles, was ist, real, indem es ist, sondern es wird eine besondere, sagen wir reale Realität dadurch erzeugt, daß es etwas gibt, was sich von ihr unterscheidet.“<sup>88</sup>*

Die Wirklichkeit kann erst dann als wirklich bezeichnet werden, wenn sie von etwas anders-Wirklichem unterschieden wird. Religion bietet dem Menschen einen Beobachtungsstandpunkt, der nicht unter die herkömmliche Beobachtung fällt. Das tun auch das Spiel, der Humor, die fiktionale Literatur oder mathematische Modelle, aber im Unterschied zu diesen behauptet Religion die Eigenständigkeit der anderen Wirklichkeit. Das Spiel dient zur Ablenkung vom Ernst, die Fiktion dient der Unterhaltung, das Modell zum tieferen Verständnis von etwas Empirischen. Wird der Übergangscharakter des Imaginären vergessen, so geraten das Spiel zum Kampf, der Witz zur Beleidigung und die Statistik zur Wirklichkeit. Die Religion verfährt umgekehrt: Das Transzendente darf nicht als eine vorübergehende Möglichkeit verstanden werden! Gott kann nicht als Hypothese oder Wetteinsatz den Glauben begründen; der Glaube an ein Jenseits selber darf nicht ganz entmythologisiert werden, auch wenn die biblische Erzählung vom Paradies als mythologische Beschreibung eines Jenseits verstanden wird. Um die zweite

<sup>88</sup> Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, 59.

Wirklichkeit vor der Inflation des Fiktionalen zu schützen umgibt Religion ihre Symbole mit der Aura des Nie-ganz-Ergründbaren. Das Transzendente wird nicht deshalb als Geheimnis kommuniziert, weil der Verstand des Menschen zu endlich ist, denn dieser ist ja zu den wildesten Imaginationen fähig, sondern weil das Transzendente prinzipiell *mysterium* ist. Deshalb werden vor allem Paradoxa bevorzugt, um das Heilige zu benennen: Gott ist der „Ich bin, der ich sein werde“ und zugleich gerecht und gnädig, Christus ist „ganz Gott und ganz Mensch“, er hat durch sein Leiden erlöst, die Christenheit ist *sancta et meretrix* usw. Paradoxa fungieren als Widerspruchsblockaden, weil sie die Negation immer schon einschließen. Man kann darauf nichts mehr sagen. Die Beliebtheit wird also dadurch eingeschränkt, dass die andere Welt auch einer anderen Logik folgt und nicht das Produkt einer entgrenzten innerweltlichen Logik ist. Daher müssen sich die Gläubigen den heiligen Dingen mit Scheu und Vorsicht nähern. Bilderverbote, Tabus, Reinheitsvorschriften, Schwellenregeln, Sakrileg- und Götzenkritik dienen dazu.

Reflexe Religionen belassen es nicht dabei, nur einzelne Dinge aus dem Profanen auszugrenzen. Sie stellen einen Zusammenhang zwischen allen heiligen Dingen her. Das Transzendente muss daher nicht fallweise erwartet werden, sondern kann sich auf die laufende Gegenwart des Heiligen verlassen. Gott zeigt sich nicht nur beim Exodus, er geht die Geschichte seines Volkes von der Landnahme über die Zweite-Tempel-Zeit bis zur Offenbarung in Talmudlektüren mit.<sup>89</sup> Auch im Christentum zeigt sich Gott nicht nur in Christus, sondern begleitet sein Volk durch den Parakleten der Gemeinde bis hin zu den Lehrentscheidungen der Konzile und Päpste. Talmud und Dogmen sind nicht mögliche Interpretationen der Heiligen Schrift; sie entfalten vielmehr eine eigene Welt, indem sie an die wahre Welt erinnern, wie sie Gott haben wollte und wieder herstellen wird.

Luhmann bestätigt, ohne ihn ausdrücklich zu nennen, die Analyse Max Webers, dass erst Reflexivierung von Religion (durch Re-Interpretation oder Theologie) weltbildend wirkt. Luhmann hat diesen Vorgang aber genauer beschrieben, nämlich durch den Übergang vom Dual zum Code. Codes sorgen dafür, dass die beiden Seiten eines Duals als Einheit, als zwei Seiten desselben behandelt werden können. Zusammen bilden die vorfindliche Welt und die hinzukonstruierte Welt eine Einheit, die Eigenwelt des Systems, denn beide zusammen machen *alles* mögliche und wirkliche für das System Relevante aus. Reflexive, d. h. codierte Religionen, behaupten „die Nicht-

<sup>89</sup> „Zu den Reichtümern der europäischen Tradition gehört es, daß die jüdische Tradition eine rein religiös, in Textform fixierte Realitätsverdoppelung festgehalten und damit partiell auf die christliche Lehre eingewirkt hat, während die griechische Philosophie den ganz anderen Weg einer sprachlich-begrifflichen Abstraktion genommen hat.“ Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, 63 f.

weltseite als Einheit von Welt und Nicht-Welt“.<sup>90</sup> Nun kippt die anfängliche Symmetrie des Duals, denn ein System entscheidet durch die Verwendung des Codes, ob die Einheit von Transzendenz und Immanenz transzendent oder immanent ist. Dieser re-entry, d. h. die Anwendung einer Unterscheidung auf sich selber, kann nicht weiter unterschieden, sondern muss entschieden werden. Religion entscheidet sich freilich für ersteres. Damit ergibt sich ein zweiter höherer Begriff von Transzendenz, der die *Einheit der Differenz alles Sakralen und Profanen*, d. h. alles Transzendenten ersten Grades und alles Immanenten symbolisiert (hier dargestellt durch den verbindenden Unterstrich):

Transzendenz | Immanenz  
höhere Transzendenz

Formal ist es zunächst unerheblich, ob diese Position personal mit „Gott“ oder unpersönlich mit „Brahman“ besetzt wird. Hier kommt eine Besonderheit des religiösen Duals ins Spiel: Transzendenz fungiert als Richtungsangabe, Bestehendes zu überschreiten. Wenn nun die profane Welt auf eine sakrale Welt hin überschritten wird, wird diese selbst wieder „bestehend“, erwartbar, letztlich also eine Immanenz höherer Ordnung. Die prophetische Kritik hat sich immer wieder gegen die verwaltete Rigidität von Kultordnungen gerichtet. Um im religiösen Sinne als transzendent zu gelten, muss also das Reich des Sakralen noch einmal transzendierbar sein. Hierfür kommt nur ein Gott oder Brahman in Frage, das souverän über sakralen und profanen Welten steht. Systemtheoretisch erfüllt „Gott“ dann die Funktion der Kontingenzabsorption: Vom Menschen aus gesehen ist die sakrale, niedere Transzendenz dann nicht mehr kontingent. Die Einführung einer höheren Transzendenz hat aber zur gegenläufigen Folge, dass – von Gott aus gesehen – die beiden Welten kontingent sind. Gott ist der Schöpfer des Himmels und der Erde, der auch andere Himmel und Erden hätte erschaffen können. Vermöchte er dies nicht, wäre er keine Transzendenz höheren Grades.

Der anfängliche Dual normal/abweichend oder vertraut/unvertraut wird nun umgebaut, so dass die beiden Seiten nicht mehr auf „notwendig“ (die Normalität des Lebens, der Natur, der Welt) und „kontingent“ (die Abnormitäten der Glücks- und Unfälle im Leben) verteilt werden können. Je professioneller Priester, Schamanen, Medien werden, desto mehr generalisieren sie die Abnormitäten und machen sie erwartbar und desto unselbstverständlich wird das Normale, das immer unzuverlässiger erscheint. Wie der medizinische Dual Leben/Tod zerbricht und durch den Code Gesundheit | Krankheit ersetzt wird, so zerbricht der religiöse Dual Alltag/Fest und wird durch den Code Transzendenz | Immanenz ersetzt. Der Umbau führt – nur im Falle der

<sup>90</sup> Kött, A.: Systemtheorie und Religion, Würzburg 2003, 149. Diese Monographie ist die derzeit beste Darstellung von Luhmanns Religionstheorie.



Religion – zu einer Umkehrung der Pole: Während bei den Dualen einfachen Religionen die Immanenzseite den Anschlusswert bildet, nehmen reflexe, d. h. selbstreferentielle Religionen die Transzendenzseite für Anschlüsse her. Kurz gesagt: Der Anschlusspol bietet sich für Assoziationen an. Über ihn wird Komplexität aufgebaut, denn er kann mehrere Anschlüsse gleichzeitig zulassen: Was man dazu noch sagen könnte, was mir dazu noch einfällt, „und hier schließe ich mich meinem Vorredner an...“ Der Abschlusspol hingegen ist der immer mitschwingende vorausgesetzte Hintergrund einer Äußerung. Er symbolisiert, was alles unbesagt bleibt oder nicht gesagt werden sollte, was noch zu sagen wäre, wozu aber weder Anlass, noch soziale Situation besteht oder Zeit bleibt. Der Abschlusspol steht für alles, was der Fall ist, wenn der Anschlusspol nicht zutrifft. Daher bildet er einen appräsenten Schatten, welcher die präsenten Reden stets begleitet, werden sie nun wahrgenommen oder nicht. Sobald man versucht, ihn selber präsent zu machen und zu formulieren, gerät man in Paradoxa, denn der Horizont der Appräsenz verschiebt sich immer weiter.<sup>91</sup> Die übrigen Funktionssysteme und die einfachen Religionen machen das Unvertraute zum Ausgangspunkt ihrer Kommunikation (Krankheit, Verbrechen, Tausch, Kult) und reagieren so auf Störungen. Auf dieser Ebene erfüllt ein System die Funktion der Kontingenzbewältigung, setzt sich dabei aber unter Stress, weil es unter dauerndem Reaktionszwang steht. Reflexiv werden Systeme erst, wenn sie sich daraus lösen und Störungen bereits intern antizipieren. Setzt man den Anschlusspol – also den „störenden“ Wert – in unserer Darstellung auf die rechte Seite, ergibt sich beim Übergang von einfachen zu reflexen Religionen folgendes Schema:

Formal:	<u>Normalität   Abnormalität</u>	→ Programme
Einfache Religionen:	<u>Alltag   Fest</u>	→ Magie, Orakel, Ekstase
Codierte Religionen:	<u>transzendente Welt   immanente Welt</u>	→ Dogmatik, Theologie.

Daher kehrt sich das Verhältnis bei selbstreferentiellen Religionen um. Sie reflektieren bereits den oben erwähnten Umstand, dass alle religiösen Kommunikationen in der profanen, immanenten Welt stattfinden und dass sich das Transzendente *in dieser Welt* zeigen muss. Der Übergang von einer Welt in die andere kann nur so stattfinden, dass sich das Jenseitige unter die

<sup>91</sup> In einer emanzipatorischen Lesart könnte man im Abschlusspol das Unterdrückte und Verdrängte vermuten: all die Menschen, die keine Macht zu sprechen haben, all die Diskurse, die abgebrochen werden oder gar nicht erst zugelassen werden. Was individualpsychologisch richtig sein mag, muss nicht für die Systeme gelten. Systeme leiden aber nicht darunter, dass zu wenige, sondern dass zu viele Anschlussmöglichkeiten bestehen. Sie gehen in ihrer eigenen Inflation unter, wenn zu viele kommunizieren.

Bedingungen des Diesseitigen begibt. Daher reagieren diese Religionen nicht mit Unmittelbarkeitskulten wie dem Orakel oder der Ekstase, sondern mit Programmen der Vermittlung wie Interpretation, irrtumsfreier Dogmatik oder irrtumsfähiger Theologie. So kann sich ein Bewusstsein der Uneigentlichkeit und der Indirektheit allen religiösen Handelns und Erlebens durchsetzen. Reflexe Religionen akzeptieren, dass man das Transzendente nur auf Umwegen adressieren kann und – anders als in der Magie – die direkte Einflussnahme verboten ist. Nun wird nicht mehr der im Kult gefeierte Glücks- oder Unfall als Unterbrechung erfahren, nun wird die Immanenz in Gänze als Ablenkung, Minderung, Unterbrechung des Transzendenten definiert. *Nun erfüllt Religion die Funktion der Kontingenzerzeugung!* Sie wirkt damit weltbildend. Nach wie vor bleibt Transzendenz das eigentliche Thema, worum es in der Religion geht. Das Unbestimmbare, das nicht-Vertraute war ja das Ausgangsproblem und bleibt es auch, nur sprechen reflexe Religionen gezielt über dieses Unbestimmbare im Bereich des Bestimmbaren.

## 6. Fazit

Wir waren anfangs von der Vermutung Luhmanns ausgegangen, ob die Zweifelt von Welten (Transzendenz und Immanenz) ein Grundmerkmal von Religion überhaupt darstellt. Ein erster Durchgang (2. Kapitel) durch die protestantische Religionsphilosophie hat gezeigt, welche Konsequenzen die Reduktion des Religiösen auf die beiden Pole „Mensch“ und „Gott“ nach sich zieht. Bei Rudolph Otto führt sie zur Deutung des Sakralen als überwältigt werden durch den Heiligen, Gott; Emanuel Hirsch deutet das Sakrale als bloße Metapher für die Unbedingtheit des Götzendienstverbotes; und bei Paul Tillich wird das Sakrale zum Verweischarakter alles Geschöpflichen auf Gott inflationiert. Bei keinem der drei konnte ein eigenständiger Bereich des Sakralen identifiziert werden, da er entweder als Merkmal des Göttlichen oder als *façon de parler* der Menschen dargestellt wurde. Otto und mit ihm die dialektische Theologie hat das Heilige so weit transzendiert, dass es nicht mehr weltwirksam ist. Es ereignet sich nur je und jäh in Hierophanien, die nur situativ erlebbar und von außen nicht beschreibbar sind. Das Heilige bleibt so ganz und gar exzeptionell, es wird nie exemplarisch. Aber er kommt nicht ohne transzendente Welt aus, denn das Numinose hat neben seiner unzugänglichen auch die anziehende „Kontrast-Seite“, ist also bei aller Ursprünglichkeit immer ein zusammengesetztes Phänomen. Das *mysterium tremendum* kann nur deswegen faszinierend sein, weil es sich in der Sprache der Welt ausdrücken lässt. Die Hierophanien müssen, damit sie von Raserei unterscheidbar bleiben, kommuniziert werden und stimulieren die Ausbildung

von Erzähltraditionen. Sie bilden m. E. eine eigene, in sich konsistente Welt des Sakralen, aus der sich verschiedene Religionen bedienen.

Ein Blick in die religiöse Semantik (3. Kapitel) zeigte, dass in vielen Sprachen zweierlei Begriffe für Transzendenz bestehen: *sanctum* für das ursprünglich Heilige (Allerheiligste) und *sacrum* für das abgeleitete Heilige. Weil nur letzteres in direktem Gegensatz zum *profanum* steht, kann nur es – und nicht das *sanctum* – operationalisiert werden.

Um zu sehen, wie sich diese Begriffe verhalten, wurde in die ausgefeilte rein/unrein-Systematik des rabbinischen Judentums zurückgeblendet (4. Kapitel). Bei aller Feinheit der Unterscheidungen in Unreinheits- und Heiligkeitsgrade, ergab sich zweierlei: erstens ließ sich die Komplexität auf ein Zweier-Schema zurückführen; zweitens bleiben der Un-/Reinheits-Dual und der Un-/Heiligkeits-Dual grundsätzlich unabhängig. Allerdings hat der Fortgang der rabbinischen Theologie gezeigt, dass die Unterscheidung rein/unrein innerhalb des Irdischen zu einer Unterscheidung des Irdischen (Immanenz) vom Überirdischen (Transzendenz) drängt. Joseph Soloveitchik versucht, die rituelle, halachische Unterscheidung in der Moderne zu einer Weltanschauung auszubauen, aber in seinem Bemühen, keine Hinterwelt entstehen zu lassen, immanentisiert er das Sakrale. Dennoch kommt auch er nicht ganz ohne die weltliche Gegenwart Gottes aus; nicht nur wohnt die Welt in Gott, sondern es gefiel Gott, in der Welt zu wohnen.<sup>92</sup> Ohne diesen Anhaltspunkt verlöre das Gesetz seine Autorität und die als selbstreferentiell definierte Halacha wäre verwechselbar mit säkularer Ethik.

Wenn also die Versuche, die transzendente Welt entweder durch Identifikation mit der irdischen Welt (Soloveitchik, Tillich) oder durch Identifikation mit Gott (Otto, Hirsch) aufzulösen, immer wieder auf diese Grunddifferenz zurückfallen, ist wohl Emile Durkheim Recht zu geben (5. Kapitel), der daran festgehalten hat, dass Religion auch in ihrer primitivsten Form mit zwei strikt getrennten Welten rechnet. Die Unterscheidung in sakral-profane stellt eine Art Infrastruktur von Religion überhaupt dar, mit Hilfe derer sie als soziales System erst lebensfähig ist. Erst diese Differenz gibt Anlass, religiöse Professionen auszubilden (Priester und Lehrer, die den Wechsel von der einen in die andere Welt begleiten); erst mit dieser Differenz lässt sich die Welt als ganze kritisieren, ohne sie ganz abzulehnen, wie Max Weber an den Hochreligionen gezeigt hat.

Schließlich wurde mit Hilfe der Systemtheorie Niklas Luhmanns die Entwicklung von einteilenden Dualen zu unterscheidenden Codes nachgezeichnet. Letztere unterscheiden sich von Dualen dadurch, dass sie die Einheit der Differenzen mitreflektieren. Um nicht nur reaktiv Kontingenz-

<sup>92</sup> Dafür hat er sich bis auf die Größe eines leeren Würfels zusammengezogen, so das von Soloveitchik zitierte Gleichnis vom Zimzum Gottes bei Rabbi Akiba.

bewältigung zu betreiben generalisieren Religionen ihre sakral-profane Unterscheidung und symbolisieren sie durch einen Letztbegriff (Gott, Brahman). Die systemtheoretische Konstruktion zeigt die Funktion von erster Transzendenz (Himmel, Sakrales, *sacrum*) und zweiter Transzendenz (Gott, Heiligkeit, *sanctum*). Nur Religionen, die zu solcher Reflexion fähig sind, betreiben auch noch Kontingenzerzeugung. Kontingenz gibt es aber nie nur in Gegensatzung zum Notwendigen, sondern nur im Verhältnis zu anderer Kontingenz. Daher gehört die Annahme von mindestens zwei Welten zur Grundausrüstung von reflexiver Religion.