

# Spuren der Erlösung

Religiöse Tiefendimensionen neuzeitlichen Denkens

Herausgegeben von  
Alois Halder, Klaus Kienzler und Joseph Möller

Mit Beiträgen von  
Hans Peter Balmer, Dieter Borchmeyer,  
Siegfried Dangelmayr, Alois Halder, Klaus Kienzler,  
Ernst Josef Krzywon, Joseph Möller,  
Otto Pöggeler, Josef Reiter, Günter Rombold,  
Richard Schaeffler und Hans Unterreitmeier

Patmos Verlag Düsseldorf

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

**Spuren der Erlösung** : religiöse Tiefendimensionen neuzeitl. Denkens /  
hrsg. von Alois Halder . . . Mit Beitr. von Hans Peter Balmer . . .

– 1. Aufl. – Düsseldorf : Patmos Verlag, 1986.

(Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft :

Experiment Religionsphilosophie ; 2)

ISBN 3-491-71076-6

NE: Halder, Alois [Hrsg.]; Balmer, Hans Peter [Mitverf.];

Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft /

Experiment Religionsphilosophie

© 1986 Patmos Verlag Düsseldorf

Alle Rechte vorbehalten. 1. Auflage 1986

Umschlaggestaltung: Peter J. Kahrl, Neustadt/Wied

Gesamtherstellung: Lengericher Handelsdruckerei, Lengerich

ISBN 3-491-71076-6

# Mythisch-mystische Denkwelt

## 1. Wissenschaft und Philosophie

In der modernen, durch und durch szientistisch geprägten Welt wird mit einer ganzheitlich an das menschliche Selbstverständnis appellierenden Denkweise kaum noch gerechnet. Wo man doch einmal Zugang sucht zur menschlichen Realität, so nicht im Sinn traditioneller Metaphysik, sondern allenfalls aus der Gegenperspektive. Erwartungen solcher Art knüpften sich im 20. Jahrhundert an die (vermeintlich) nichtspekulative philosophische Anthropologie und besonders an Freuds psychoanalytische Tiefenhermeneutik.<sup>1</sup> Ihr traute man den entscheidenden Brückenschlag zu dem allgemeinen szientistischen Umfeld zu: eine wissenschaftliche Erschließung der menschlichen Realität einerseits und andererseits eine bessere Abstimmung der verwissenschaftlichten Zivilisation mit der basalen Befindlichkeit des Menschen. Mittlerweile erweist sich allerdings immer deutlicher, daß die Problematik so nicht zu bewältigen ist: Weder ist der Szientismus der modernen Welt in sich eindeutig und autark, noch kann andererseits Freuds Psychoanalyse<sup>2</sup> bestehen vor einer wissenschaftlichen Überprüfung.

Die Grundfrage nach einem verstehbaren und verantwortbaren menschlichen Verhalten, da sie denn im Horizont positivistischer Wissenschaftlichkeit offenbar nicht zu beantworten ist, ruft daher erneut nach entschieden philosophischer Thematisierung. Philosophie aber weiß es (zumindest zunächst) nicht besser. Sie versucht nicht länger, das Notwendige aus transzendentaler Vernunftautonomie zu deduzieren und einen Orientierungsplan anzubieten, wonach dann ein jegliches als an seiner Stelle befindlich auszumachen wäre. Vielmehr sucht sie, solidarisch und kooperativ, in der faktischen Situation einen Klärungsprozeß in Gang zu bringen und getreulich mitzutragen.

<sup>1</sup> Zur Einführung vgl. *W. Schulz*, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, insbes. 419 ff. (Die Epoche der nichtspekulativen Anthropologie), 673 ff. (Die Psychoanalyse und ihre Auswirkungen).

<sup>2</sup> *F. J. Sulloway*, Freud, der Biologist der Seele. Jenseits der psychoanalytischen Legende, Köln-Löwenich 1982; *Ch. Eschenröder*, Hier irrte Freud. Zur Kritik der psychoanalytischen Theorie und Praxis, München 1984; *O. Urbanitsch*, Wissenschaftstheoretische und philosophisch-anthropologische Aspekte der Freudschen Psychoanalyse, Basel 1984; *H. J. Eysenck*, Niedergang und Ende der Psychoanalyse, München 1985.

Wissenschaftstheorie aber ist aus dem Gesamt der Reflexion nicht auszuklammern, weil die Wissenschaften<sup>3</sup> tendenziell einen immer größeren Raum beanspruchen und einen ständig anwachsenden Einfluß nehmen auf die Gestaltung der Lebenswelt. Dringend erforderlich wäre eine klare Vorstellung darüber, was es eigentlich mit den Wissenschaften auf sich habe, woher sich ihre Ziele bestimmen, wonach ihre Produktivität sich bemißt, wie ihre Zuständigkeiten zu sichern sind und inwieweit sie in Forschung und Anwendung von einer umgreifenden Fundamentalüberzeugung getragen werden. Ihrem Selbstverständnis nach beanspruchen die Wissenschaften, wertfrei bzw. wertneutral zu sein, geben also vor, Erkenntnisse zu gewinnen unter Ausklammerung jeglicher Wertproblematik. So etwas wie Ethisches, Ästhetisches oder gar Religiöses gibt es in den Wissenschaften selbst nicht. Doch, so muß man fragen, kann es solche Wertfreiheit unter Menschen überhaupt geben, oder aber liegt hier die Täuschung schlechthin vor, so daß unterderhand durchaus bestimmte Werte favorisiert werden und Wünschen nachgelebt wird? Die Tatsache jedenfalls, daß in dem bestehenden Ausmaß menschliche Lebensenergie für Wissenschaft aufgezehrt wird, verrät eine sehr hohe Bewertung der Erkenntnis. Solche Opferung ist gewiß nicht neutral, und also muß die Wissenschaft die Frage sich gefallen lassen, ob und wie allenfalls sie dies zu rechtfertigen vermag.

Tatsache ist überdies, daß die Transgressionen ins Religiöse, Ethische, Ästhetische fort dauern. Dies macht die Entwicklung eines Zusammenhangs von Anschauungen und Reflexionen durchaus eigenen Rechts erforderlich. Auch deswegen ist ein Alleinvertretungsanspruch der Wissenschaften nicht zulässig. Der große Bereich der eigentlichen, uns angehenden Lebensfragen, auch wenn er im exakt-wissenschaftlichen Sinne nicht zu erfassen ist, muß deswegen noch lange nicht als gänzlich unbehandelbar auf sich verwiesen oder nur dezisionistisch auf irgendeine Ideologie gerückt werden. Vielmehr ist hier die philosophische Reflexion aufgefordert, erhellend zu wirken und auf Verständigung unter den Menschen zu dringen. Frei von Verachtung und Arroganz, aber durchaus selbstbewußt, ist philosophisch festzuhalten: Es gibt da noch ein anderes, ein weites Feld.

Wohl in jeder lebendigen Reflexion von Erfahrung läßt sich eine Komplexität heterogener Komponenten aufspüren. Im Vordergrund steht unterdessen das Eine, Allzubekannte, Exakte, Funktionell-Rationale, Aufgeklärt-Aufklärerische. Hinzu tritt die Alternative, das Gegenbild der Zeichen, das Rätselhaft-Bedeutungsvolle, Poetisch-Assoziative, kurz: das Mythische. Ins Ganze aber ist ein Weiteres verwoben: das

<sup>3</sup> C. Castoriadis, *Durchs Labyrinth, Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1983; H. F. Spinner, *Das »wissenschaftliche Ethos« als Sonderethik des Wissens*, Tübingen 1985.

Unzulängliche, nicht Bild, nicht Begriff, das Ununterschiedene, das Nichts, das Mystische, das ganz Andere, dessen Andersheit im Unterschied zu allem Bekannten paradoxerweise darin liegt, zuletzt als das Nichtandere sich zu erweisen. So aber stößt die Reflexion der Erfahrung überall an Grenzen und gerät zuletzt in Bewegungen, die über sie hinausdrängen. Was die derart transzendierend-dynamisch verfaßte Wirklichkeit im letzten aber sei, in welcher Weise sie zu denken und ihr Anspruch klarzumachen sei, das bedarf eines Vorbehalts, der dem Wirklichen als dem rätselhaft Wirkenden, Kommenden vielleicht einzig mit der Rede von dem Heiligen als dem letztlich doch Unverfügbaren und also unendlich Erhabenen, problematisch genug, zu entsprechen sich müht.

Die hier zu verhandelnden Themen des Mythischen, des Mystischen, des Heiligen kommen (mindestens) darin überein, daß sie wohl erörtert, aber nicht definiert werden können. Insofern das Definierte insgesamt als das Rationale gilt, geht es im folgenden also um das Arationale, vielleicht auch Irrationale. Es ist aber die Frage, ob es nicht zur Vernunft gehört, als *mens* mehr zu ermessen und als *intellectus* in mehr Einsicht zu nehmen, als bloße Rationalität des Verstandes je auszugrenzen vermag. Was das nämlich sei, die Vernunft,<sup>4</sup> das ist, entgegen einer weit verbreiteten Annahme, durchaus nicht eindeutig geklärt. Und so ist auch die Neuzeit, die sich darauf unerschütterlich-sicher gründen zu können meinte, nicht so fest gefügt, wie sie zuweilen vorgibt. Daher es denn fraglich und also philosophisch bleibt allüberall.

Religionsphilosophie, die also reflektierend in Ansätzen sich herausbildet, ist skeptischer Natur, gewiß. Wem dies wenig scheint, der mag bedenken, ob nicht solche Skepsis in sich religiös begründet sei: in der Annahme eines Menschseins nämlich, das, angesichts Geborenwerdens, Leiden- und Sterbenmüssens, unverfügbar und, trotz aller transzendentalphilosophisch präntendierter Gewißheit, überaus ungewiß bleibt.

## 2. Mythos und Aufklärung

Da nicht alles, woraus wir leben, zu definieren ist, gilt es, auch dem undefinierbaren die gebührende Beachtung zu schenken. Daß es nicht definierbar sei, heißt nicht, daß es nicht benennbar wäre. Ein Grundwort für das allem Definieren vorausgehende Nennen und Deuten lautet Mythos.<sup>5</sup> Ohne Mythos, ohne das Wort, das, mehr Name als Begriff,

<sup>4</sup> H. Putnam, Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Frankfurt a. M. 1982; H. Schnädelbach (Hrsg.), Rationalität, Frankfurt a. M. 1984.

<sup>5</sup> A. Halder/K. Kienzler (Hrsg.), Mythos und religiöser Glaube heute, Donauwörth 1985 (Lit.!), seither erschienen: K. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, München 1985; R. Schliesier (Hrsg.), Faszination des Mythos, Studien zu antiken und modernen Interpretationen,

seinen Inhalt in nie noch zu Ende erzählten Geschichten entfaltet, sähe alles anders aus: Es müßten die schöpferischen Ressourcen versiegen, übrig bliebe ein entwurzelter Mensch und das kulturlose Vakuum.

Die solcherart insbesondere in Nietzsches »Geburt der Tragödie« sich rekonstruierende ästhetisch-religiöse Option ist zunächst Erbgut der Romantik. Herder bereits hatte eine neue Mythologie gefordert, Hölderlin wie Schelling sekundierten und hielten Ausschau nach dem kommenden Gott. Und Wagner gar hatte in seiner summistischen »Ring«-Tetralogie ein Äußerstes an Fraglichkeit und Krise dem Zeitalter anhand germanischer Mythen zum Bewußtsein gebracht.

Unterdessen stiegen die Unsicherheit und der Streit darüber, was denn nun anzusetzen sei: Postmoderne mit Wiederzulassung des Mythos (und dem Recht zu jeder Kritik an der abgefertigten Epoche) oder aber, ganz im Gegenteil, Moderne, nach wie vor, und also unentwegt voranzutreibende Aufklärung unter Absage an Romantizismen jeglicher Art.<sup>6</sup>

Sollte weiter sich erhärten, daß der lange Marsch in die Aufklärung zur Irrläuferei gerät und das fatale Schema *Vom Mythos zum Logos* verblaßt, so wird es noch immer nicht angehen, den Rückzug in den Hort des Mythos anzutreten und die Welt, entgöttert, qualitätslos und gespenstisch wie sie weithin ist, kurzerhand wieder verzaubern zu wollen. Ein Zurück wird es sowenig geben wie die gänzliche Einlösung der Utopie von der selbstherrlichen Vernunft.

Auffälligerweise bleibt die historisch-gesellschaftliche Analyse des okzidentalsten Geschichtsverlaufs unter den Aspekten von Mythos und Aufklärung in der Aporie verfangen. Und es muß daher die erklärte Absicht, mittels Kritischer Theorie endlich Raum zu schaffen für ein befreites Leben und Handeln, unerfüllt bleiben. Was, weithin leuchtend, auf die von Horkheimer und Adorno vorangetragenen Banner der Frankfurter Schule geschrieben ist: die Behauptung des Subjekts, die Autonomie des einzelnen, der nominalistische Vorrang des Besonderen, vermag, ganz entgegen der vermeintlich praktisch-politischen Intention, lediglich im Reservat der Kunst einen schwachen Schein zu geben. Ansonsten liegen die Dinge leider anders: verknechtet unter scheinbar alles verstrickender Herrschaft. So kommt es, daß der »Dialektik der Aufklärung«<sup>7</sup> schon der Mythos als Aufklärung, Aufklärung ihrerseits aber als mythisch erscheint. Herrschaft hier wie dort. Herrschaft der Bilder im Mythos, Herrschaft der zu Begriffen verflüchtigten Bilder in

Basel/Frankfurt a. M. 1985; *J. Campbell*, Lebendiger Mythos, München 1985; *R. Panikkar*, Rückkehr zum Mythos, Frankfurt 1985.

<sup>6</sup> *A. Wellmer*, Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, Frankfurt a. M. 1985.

<sup>7</sup> *M. Horkheimer/Th. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a. M. 1969; *S. Cochetti*, Mythos und »Dialektik der Aufklärung«, Meisenheim a. G. 1985.

der aufgeklärt-instrumentellen Vernunft. Unter immer raffinierteren Herrschaftsformen, unter Gewalt überhaupt, verfestigten sich Verblendung und Nichtidentität. Die intrikate Logik von Mythos und Aufklärung, der gesamte diagnostizierte säkulare Verfallsprozeß, erweist sich der Kritischen Theorie erstaunlicherweise als eine Folge der Verstöße gegen das biblische Bilderverbot (Ex 20,4–6). Solcher Entstelltheit aber zu entrinnen und, aus wirklicher Fühlung mit der Welt heraus, Perspektiven außer aller Willkür und Gewalt zu gewinnen, das scheint, der Schlußpassage von Adornos »Minima Moralia« zufolge, Sache von ganz anderen, nämlich sprengend-messianischen Dimensionen, zu sein.

Nicht viel anders gibt sich auch hinter der als strukturalistisch apotrophierten Mythendeutung des Claude Lévi-Strauss<sup>8</sup> Überraschendes zu erkennen. Scheinbar rein epistemologisch auf die Logik der Mythen und deren Bezüge zur sprachlichen und musikalischen Semiotik bedacht, soll hier, und zwar im Gegenzug zu aller tradierten existentialistisch-humanistischen Hermeneutik, endlich effektiv das cartesische Schisma, das andauert seit dem 17. Jahrhundert, überwunden werden. Der Riß in der modernen Welt: hier Sinne, Gefühl, Kunst, Leben, dort Geist, Verstand, Logik, Denken – diese unheilvolle Aufspaltung in *two cultures*<sup>9</sup> sei unter der Integrationskraft des Mythos zu überwinden. Das Rettungsbahnende, der Mythos, dient hier als Zugang zu umfassenden und alles durchherrschenden Ordnungsstrukturen. Ein transformatives Verfahren rückt den Mythos in engste Verbindung mit der Musik. Er wird insgesamt wie eine Orchesterpartitur serieller und aleatorischer Weltenmusik behandelt. So wird eine überästhetische Vision der Sphärenharmonie und universaler Pazifizierung vergegenwärtigt. Nicht zerrissen, kein Labyrinth scheint alsdann die Welt, vielmehr nach orphischem Mythos zählbar, rührbar und beweglich.

Abweichend von einer derartigen Konzeption, die den exotischen Mythos zum Organon eines integralen, beinahe neopythagoreischen Weltverstehens nimmt, warnt Roland Barthes<sup>10</sup> Ideologiekritik vor den gängigen Mythen der Bourgeoisie. Als *idola*, trügerische Götzenbilder, seien sie, wie Bacon und Marx schon gefordert hatten, abzutragen und als widerwärtige Zuflucht zu einer falschen Natur aufzugeben. Ein System von Fakten dort anzunehmen, wo es sich in Wahrheit um Sema-siologie und ein System von Wertansetzungen handle, das sei die schiere Täuschung. Unter solch mythischer Suggestion verfestigten sich Besitz-

<sup>8</sup> C. Lévi-Strauss, *Mythos und Bedeutung*, Frankfurt a. M. 1980.

<sup>9</sup> C. P. Snow, *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, Cambridge 1959; *ders.*, *The Two Cultures and a Second Look*, Cambridge 1964; F. R. Leavis, *Two Cultures? The Significance of C. P. Snow*, London 1962; H. Kreuzer, *Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz. Dialog über die »zwei Kulturen«*, Stuttgart 1969.

<sup>10</sup> R. Barthes, *Mythen des Alltags*, Frankfurt a. M. 1982.

und Herrschaftsverhältnisse, und alle Beweglichkeit und Lebendigkeit würden zum Ersticken gebracht. Doch auch Barthes insistiert im Interesse einer Wendung zum Besseren auf des Mythologen guten Diensten. Die einzige Chance, die zirkulierenden Mythen dem Umlauf zu entwinden, liege in nichts anderem, als sie ihrerseits zu Komponenten eines *neuen* Mythos zu machen. So bewahrheitet sich im Werk des Mythologen, in seiner Phantasie und seinem Esprit, die Dialektik der Aufklärung: Was immer den Mythos überwindet, jeder Begriff, der ein Bild ersetzt und es damit zur angeschauten Naivität herabsetzt, ist wiederum Mythos, Mythos höheren Grades.

Und in der Tat ist der moderne Glaube an die Vernunft und ihre vermeintliche Omnipotenz ins Wanken geraten. Es dämmerte die Einsicht, der gesamten Sphäre von Sprache, Begriff und Wissenschaft liege schließlich ein ästhetisches Verhalten zugrunde: die frei dichtende und frei erfindende Einbildungskraft mit dem ganzen unerschöpflichen Heer ihrer beweglichen Metaphern. Die vermeintlich gefestigte Sphäre der Reflexion und Rationalität aber wäre von einer trügerischen Sicherheit: erstarrte Lava, worunter, flüssig, hitzig, hellglühend, das Magma menschlich-lebendiger Schöpferkraft weiterbrodelt. Der Ausbruch und mit ihm die Rekonstitution von Vernunft und Kultur sind im Prinzip jederzeit möglich. Jedenfalls kommt die Vernunft nicht darum herum, mit dem Anderen ihrer selbst, ob es sie nun begleite oder trage und umgreife, stets neu sich abzustimmen. Die Philosophie will und kann das rationale Element, die Wissenschaft und auch die darauf aufbauende Technologie selbstverständlich nicht preisgeben. Doch wird sie, wofern Mittel und Wege sich finden, zu verhindern helfen, daß die Technokratie die Welt gewinnt und der Mensch seine Seele verliert. Es kommt, allen nivellierenden Tendenzen zum Trotz, darauf an, die Konstituentien der Welt umfänglich gegenwärtig zu halten. Dazu bedarf es der Philosophie, und zwar einer, die sich nicht mit einer überzogenen, ihr selbst gar nicht anstehenden Wissenschaftlichkeit einseitig identifiziert. Warum denn sollte die Philosophie Scheu haben, sich von allen ihren Seiten zu zeigen und von dem gesamten Reichtum ihrer Möglichkeiten guten Gebrauch zu machen?

Unter kartesischer Observanz hatte die moderne Philosophie, endgültig, wie sie dachte, sich eingeschränkt auf jenes klare und distinkte Wissen, das sich, methodisch streng, auf einen einzigen unerschütterlichen Grund zurückbringen ließ. Doch schon Pascal hatte auf die Nicht-exklusivität des neuzeitlichen *esprit de géometrie* hingewiesen und dessen Bedürftigkeit, durch einen andersartigen rhetorisch-bildlichen *esprit de finesse* ergänzt zu werden, im Rückgriff auf Montaigne nachdrücklich geltend gemacht. Schließlich aber machte sich eine Neue Wissenschaft,



Vicos »Scienza Nuova« (1725), mit größter Entschiedenheit daran, die Axiome menschlichen Weltverstehens möglichst vollzählig aufzusuchen und in ihrer irreduziblen Vieldeutigkeit gegenüber allen Reduktionen zu wahren. Der Philosophie wurde ihre andere Seite wiederum nahegebracht: Ingeniöse Topik, *ars inveniendi*, wurde so wichtig wie Kritik und Dialektik herkömmlicher *ars iudicandi*. Und darin, in der Neuen Wissenschaft, fungiert der Mythos als primordiale Form menschlich-schöpferischer Welterschließung und -deutung: Alle nachfolgende Reflexion in Philosophie und Wissenschaft ist, als Re-flexion über etwas, im Mythos grundgelegt, mehr noch: sie ist dank des Mythos allererst ermöglicht. So sieht denn Vico auch den *ricorso delle cose umane*, Bestand und Wandel also der menschlichen Dinge, von einer eigenen, letztlich mythisch fundierenden Sprache abhängen.

Und tatsächlich kommt die menschliche Situation (*condicio humana*) nur insofern in den Blick, als sie in der ihr zugehörigen Sprachlichkeit<sup>11</sup> thematisiert wird. Ausschlaggebend ist in praktisch-lebendigem Zusammenhang das Innehaben der ursprünglichen Bilder. Unter der apodiktisch-beweisenden Sprache im Dienst des Wissens findet sich, als sprachliches Urgestein sozusagen, eine tiefere Schicht: die deiktisch-weisende Sprache, das eigentliche Findevermögen, die Ur-kunde von den unbeweisbaren, nicht abzuleitenden, sondern nur zu schauenden Prinzipien. Primäre Artikulation solch sprachlicher Deixis ist seit Vico, seit Hamann, Herder und W. von Humboldt die Metapher, deren musische Organe heißen Phantasie und Erinnerung.

So erweist sich, wie außer spezifischer Wissenschaftstheorie und vielfältig logisch-analytischer Metatheorien ein eigenständiges Philosophieren<sup>12</sup> vonnöten ist: Es hält fest an den genuinen menschlichen Lebensmöglichkeiten in der ganzen Breite ihrer Differenzen und in allen ihren Dimensionen. Der darin zu Bildern und Gedanken kommende Umgang mit den Dingen der Welt läßt sich authentisch nur als ein den Geisteswissenschaften nahestehendes praktisch-humanistisches Philosophieren des hermeneutischen Typs vertreten. Letzte Sicherheit, so wie dies die exakten Wissenschaften (um welchen Preis!) bewerkstelligen, ist davon allerdings nicht zu erwarten. Wo es um die Problematik der Identifikation geht, da bleibt das Risiko der Freiheit offen.

<sup>11</sup> K.-O. Apel, Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, Bonn 1980; E. Grassi, Kunst und Mythos, Hamburg 1957; ders., Macht des Bildes: Ohnmacht der rationalen Sprache, München 1979; ders., Die Macht der Phantasie, Frankfurt a. M. 1984.

<sup>12</sup> R. Rorty, Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt 1982, 1985; G. Vattimo, La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna, Mailand 1985.

Auf das deutlichste ist dies hervorgetreten im sogenannten deutschen Idealismus. In dessen »Ältestem Systemprogramm«<sup>13</sup> (1796/97) wird ausdrücklich gefordert, die Philosophie müsse, um eine ewige Einheit unter den Menschen in Kraft zu setzen, in neuer und vollendeter Weise »mythologisch« werden. Und es ist Schelling, der zur Beförderung dieses, wie es in dem berühmten Textfragment heißt, »letzten und größten Werkes der Menschheit« die äußersten Anstrengungen unternimmt. Es ist demzufolge möglich, den Mythos philosophisch zu verstehen und also auf einer begründeten Mythologie aufzubauen. Das eigentümliche Ganze der mythologischen Vorstellungen in seiner Selbstentwicklung erweist sich alsdann als ein notwendiger Bewußtseinsprozeß: Darin, laut Schelling, nimmt das Absolute seinen Weg. In Reflexion der urbildlichen Welt geht es über die Natur hinaus und eröffnet die menschliche Geschichte. Schließlich aber lenkt es, kraft einer neuen Mythologie, zu einem Äußersten: zur kommenden, ihrer Einheit mit der Natur innerwährenden Seele und zur verwirklichten absoluten Identität als der Verwandlung des Nacheinander in ein Zumal.

Allerdings: Wie im letzten dies *totum simul perfectum* sich verwirkliche – ob als gesellschaftlich-politische Emanzipation, ob als ästhetische Poesis, ob als philosophische Synthesis, ob als mystische Transmutation, ob als unverhoffte Zueignung des Heiligen –, eben das ist unausgemacht und bleibt umstritten nach wie vor.

### 3. Mystik und Rationalität

Wer, den Reduktionen sich widersetzend, die Phänomene wahren und deren Erfahrung nach Duktus, Struktur und Sinn verstehen möchte, kommt um die philosophische (phänomenologisch-hermeneutische) Reflexion nicht umhin. Bemüht, unzeitgemäß vielleicht, um die integrale Eröffnung menschlicher Erfahrung überhaupt, stößt er unweigerlich auf Mystik.<sup>14</sup> Ohne dies Grundelement des Daseins gibt es kaum eine authentische Existenz. Als humaner Faktor bezeugt sich mystisches Erleben mit seiner charakteristischen dialektischen Negativität wie eh und je. Besonders eindrücklich beispielsweise bei Musil, Rilke, Eliot, Saint-Exupéry, Celan, Bataille, Cioran, Bloch und Wittgenstein.

<sup>13</sup> Das älteste Systemprogramm (hrsg. von R. Bubner), Bonn 1973.

<sup>14</sup> H. D. Zimmermann (Hrsg.), Rationalität und Mystik, Frankfurt a. M. 1981; G. Ruhbach/J. Sudbrack (Hrsg.), Große Mystiker, Leben und Wirken, München 1984; M. Buber, Ekstatische Konfessionen (1909), Frankfurt a. M. 1985; O. Steggink u. a. (Hrsg.), Mystik, Düsseldorf 1983; R. C. Zaehner, Mystik – Harmonie und Dissonanz, Olten 1980; W. Beierwaltet/H. U. v. Balthasar/A. M. Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974; G. Walter, Phänomenologie der Mystik, Olten 1976; W. James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung, Olten 1980; R. Otto, West-östliche Mystik (Gotha 1926), München 1971.

»Wenn ich hineinsehe ins Leben«, fragt Hölderlins Hyperion,<sup>15</sup> »was ist das Letzte von allem? Nichts. Wenn ich aufsteige im Geiste, was ist das Höchste von allem? Nichts.« So ist es: Nihilismus bildet die Folie jedes seelisch erlebten Daseins. Erst infolge Durchgangs durch Dunkel und Sturz sogar in bodenlose Abgründe wird das eigentlich Positive fühlbar. Der Mensch kann seltsamerweise Rettung finden in der widerstandslosen Identifikation mit dem Nichts. Im einwilligend-nachgebenden Gutheißen der negativen Identität wird erst die Erfahrung ganz. Am Negativen, so bezeugt sich eindrücklich noch bei Martin Walser,<sup>16</sup> wird Positives kenntlich, so wie gleichzeitig das vordringlich Positive in seiner Negativität fühlbar wird. Dies soweit wir, Hyperions Devise folgend, irgend noch »heilig halten alles, was zu gut ist, um beherrscht zu werden«.<sup>17</sup>

Um darüber keine Unklarheit bestehen zu lassen: Mit der Anerkennung und Entfaltung des Mystischen steht und fällt zugleich die Rationalität. Das Positive, aus dem auch alles Rationale hervorgeht, das wußten die Mystiker zu allen Zeiten, dafür wurden sie zu eloquenten Verfechtern einer negativen Theologie,<sup>18</sup> ist selbst ein Unbegreifliches (*incomprehensibile*) und ein Unsagbares (*arrheton*). Das Erspüren des Letzten, was im Umschlag der Gegensätze freigesetzt wird, ist insofern gebunden an Schweigen, Verzicht auf den Zugriff diskursiven Denkens und jegliche praktisch-moralische Zurüstung. Kontemplation, innerlichstes Leben ist und bleibt der reine unbegreifliche Widerspruch zu allem Begreiflichen.

Die für Europa grundlegende spekulative Mystik findet sich bei Plotin. Der allerdings versteht sich, und zwar ausschließlich, als Interpret Platons. Platon wiederum führt in den mystischen Elementen seiner Gedanken-Gigantik auf Pythagoras und Empedokles und also auf die Orphik zurück.

So gelangt man wie bei allen bedeutenden menschlichen Phänomenen auch bei der Auslegung des mystischen Erlebens auf den Mythos zurück. Die mythische Leitfigur aller Mystik haben wir in Orpheus zu sehen, dessen Rolle dem Gewicht des Mystischen entsprechend über die ganze europäische Geschichte hin immens und bis auf die jüngsten Tage (Cocteau, Strawinskij, Henze u. v. a.) ungebrochen ist. In Orpheus, dem

<sup>15</sup> F. Hölderlin, Hyperion (1797/99), Hyperion an Bellarmin (Erster Band, Erstes Buch, Finalpassage).

<sup>16</sup> M. Walser, Selbstbewußtsein und Ironie, Frankfurter Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1981, bes. S. 187–192.

<sup>17</sup> F. Hölderlin, Hyperion, Hyperion an Bellarmin (Zweiter Band, Zweites Buch, Kap. 5).

<sup>18</sup> H. Theill-Wunder, Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie, München 1970; J. Hochstaffl, Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs, München 1976.

universalen Vermittler, verbildlicht sich der Widerspruch gegen das Zerrissene, das Verlangen nach Überwindung alles Trennenden, der Wille zum Sieg über Sterblichkeit und Tod, das Bestreben auf Wiedererlangung von Ganzheit, Harmonie und alleinigem Leben.

Die Hauptader philosophisch-spekulativer Mystik verläuft von Plotin (3. Jh.), über Dionysius Areopagita (6. Jh.), Johannes Eriugena (9. Jh.) zu Meister Eckhart (14. Jh.), Nikolaus von Kues (15. Jh.) und Jakob Böhme (17. Jh.). Schließlich stellt sich auf dem Höhepunkt spekulativer Philosophie im 19. Jahrhundert erneut die Frage nach der Lebenskraft des mystischen Ferments. In der Herausbildung des deutschen Idealismus ist sie ungebrochen. Hegel, Schelling und namentlich Fichtes »Anweisung zum seligen Leben« (1806) bezeugen es. Nachidealistisch, angefangen mit Schopenhauer und Nietzsche, kommt es sodann zu einer geradezu prismatischen Brechung der spekulativ-mystischen Überlieferung.

Mittlerweile herrscht Inflation und heillose Verwirrung im Gebrauch des Begriffs »Mystik«.<sup>19</sup> Das Dubioseste noch kann dafür stehen: Esoterik, Okkultismus, Magie, jede Art von Aberglaube, alles, was in Orthodoxie und strenger Wissenschaft nicht unterzubringen ist. Ebenso verwaschen wie abschätzig werden die Worte »Mystik« und »mystisch« im Tagesjournalismus ständig herangezogen: überdeutliches Zeichen der Verlegenheit einer professionellen Geschwätzigkeit und Zerstreutheit vor den Anwendungen des Verstummens und der Weisheit des Schweigens. In alledem, auch in der ideologischen Polemik, kehrt das von dem einen, grenzenlos eingesetzten und hemmungslos überzogenen Verstand geflissentlich Verdrängte wieder, ebenso verzerrt wie unproduktiv. Der Mißbrauch hat um so leichteres Spiel, als gerade die ernsthafte Zuwendung zum Thema Mystik sich nicht mit einer Scheindefinition desavouieren darf. Gegenüber dem Geltenden nimmt Mystik sich als Negativität aus: Das Un-begreifliche, Un-sagbare, Un-endliche wird fühlbar. Als Präsenz des Negativen ist Mystik a-rational, aber nicht irrational. Sie zerstört den Verstand mit seiner Rationalität und Produktivität nicht. Ganz im Gegenteil, als das Transrationale macht sie seine Leistungen erst bedeutsam und lebendig: Der Quellgrund und der Horizont aller Rationalität, das haben größte Wissenschaftler wie etwa Albert Einstein stets unumwunden eingeräumt, ist – Mystik.

Schon die Vernunft ist mehr als bloß Verstand. Ihre Bedeutung erschöpft sich nicht in der Verknüpfung rationaler Distinktionen. Der

<sup>19</sup> Für diesen Synkretismus vgl. aber auch schon *J. Görres*, *Die christliche Mystik*, 5 Bde., Regensburg 1879/80; ähnlich auch *H. Silberer*, *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, Wien/Leipzig 1914; neuerdings in positiv integrierendem Sinn: *H. Rombach*, *Welt und Gegenwelt, Umdenken über die Wirklichkeit. Die philosophische Hermetik*, Basel 1983.

Geist, das hat neuzeitlich insbesondere Hegel und auf seine Weise sodann Nietzsche dargetan, wirkt in einem Gesamtzusammenhang, der das Fassungsvermögen der diskursiven Rationalität bei weitem übersteigt. Nicht etwa entkräftigt werden soll der Diskurs der Wissenschaften, vielmehr: Vom Geist durchweht, vermag er lebendiger Vernunftfeindsicht dienstbar zu werden. Um aus den Aporien der szientifisch-technologischen Rationalität hinauszufinden, ist Vernunft vonnöten, die im Dienst des Lebens schöpferisch zu sein vermag: In der Erhebung zur kontuitiven Schau mit ihrer aktivierenden Kraft universaler Verbindung zwischen einem und allem, was lebt.

Als Kategorie des Erlebens, mehr noch, als dessen höchste Qualität kann das Mystische nicht deduziert und nicht bewiesen werden. Wo immer die Erfahrung sich vertieft, da zeigt es sich. Ein jeder findet aus sich selbst Zugang dazu. Mystik, das ist die genuine Weise der Aufmerksamkeit auf die Eigenerfahrung der Seele. Daraus ergibt sich eine charakteristische Befähigung zur Kritik.

Systematisch gesehen, beweist sich die mystische Richtung zusammen mit der rhetorisch-humanistischen Tradition in der Reaktion auf einen überzogenen Rationalismus, wie er schon in der mittelalterlichen Schulphilosophie, der Scholastik, und, säkularisiert, in der Aufklärung der Neuzeit auf den Plan trat. In herausragender Weise müht sich im 17. Jahrhundert Blaise Pascal um ein integrierendes Philosophieren, das alles umfaßt: die wissenschaftlich-rationalistische, die rhetorisch-humanistische und die religiös-mystische Dimension.

Als »tiefste Einkehr in den Grund des eigenen Selbst« (Schopenhauer<sup>20</sup>) erweist sich das Mystische gegenüber dem alltäglich Gewohnten als der andere Zustand, dessen Andersheit freilich in dem Paradox liegt, daß hier, und einzig in diesem anderen Zustand, das Andere als das Nichtandere<sup>21</sup> erlebt wird. Dieses, das ersehnte Eine, indisch Brahman, chinesisch Tao, ist dem Verstand unbegreiflich und der Sprache kaum nennbar. Gipfel der mystischen Einheit bildet die ekstatische Erfahrung der paradoxen Identität von Weg und Ziel. Das Ziel dehnt sich aus zu einer Strecke, der Weg zieht sich zusammen zu einem Punkt. Es gibt kein Ziel, es gibt keinen Weg. Die Sphäre des Unendlichen hat überall ihr Zentrum und nirgends ihre Peripherie.<sup>22</sup> Die Gegenwärtigkeit im erfüllten Augenblick wird als absolute Identität erlebt und vielleicht als »Gott alles in allem« prädiert: ἐν παντι πάντα θεός, wie Paulus (1 Kor 15,28)

<sup>20</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II (1844), Kap. 48, in: *Sämtliche Werke* (hrsg. von W. von Löhneysen) II, Frankfurt a. M./Stuttgart 1968, 782.

<sup>21</sup> Nikolaus von Kues, *Vom Nichtanderen* (hrsg. von P. Wilpert), Hamburg 1952; G. v. Bredow, *Non aliud*, in: HWP VI, 1984, 897f.; vgl. auch H. *Theill-Wunder*, *Die archaische Verborgenheit*, 166ff.

<sup>22</sup> D. Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt* (1937), Stuttgart 1966.

sagt. Von ihr her ist alle geläufige Identität *nicht* erfüllt und *unhaltbar*: negative Identität.

Um die seelische Dynamik mit ihren extremen Grenzfällen vor der Disqualifizierung als pathologisch oder häretisch zu schützen, ist es erforderlich, deren dialogisch-dialektische Vermitteltheit präsent zu halten. Höchste Weisheit erhält sich in der Koinzidenz von rückhaltloser Naivität und umfassender Reflektiertheit, wohingegen, für sich genommen, beide Möglichkeiten in die Irre führen. Wenn auch die Entwertung des Mystischen auf diese Weise ernstlich nicht statthaben kann, so sind doch Gefahren auszumachen, deren Fluchtpunkt in einem unbestreitbaren Faktum liegt: der Nähe nämlich der transzendierenden Dynamik des Menschseins zum Nihilismus. Es ist das mystische kontrafaktische Wahrnehmungsvermögen, das den Menschen zu den paradoxen, das heißt gegenseitig sich annihilierenden Auskünften, in Aporie und Ambivalenz führt. Die Wirklichkeit verliert ihre vermeintliche Eindeutigkeit. Positivität erscheint als negativ, und der Zustand, in dem nichts von all dem Nichtigen mehr gilt, erscheint als positiv begrüßte Befreiung von Schein. Deutlich wird alsdann: Es spielt das Nichts mit in diesem Traum, der das Leben ist, in dieser Komödie des Welttheaters. Sich darauf einzustellen, auf die Weisheit der Maske sich zu besinnen (wie es schon das Wort »Person« nahelegt), Schauspieler, Narr zu sein, dies alles entspricht gewiß mystischer Gelassenheit.<sup>23</sup>

Erfahrung in ihrer Grenzenlosigkeit und unabschließbaren Offenheit führt zuletzt auf Freiheit. Freiheit aber erweist sich als Mysterium des Lebens, macht dessen innerste Lebendigkeit aus und ist so – Geist. Erfahrung und Freiheit, Leben und Geist, das sind die Worte, unter denen sich schließlich Kohärenz und Konvergenz andeuten. Jedoch greifen, wie alle, auch diese Worte zu kurz. Das eigentlich und im tiefsten Gesuchte ist positiv überhaupt nicht zu bestimmen; selbst ein Wort wie »Gott« reicht, als Wort unter Wörtern, noch nicht hin. Es ist, nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Mystiker aller Zeiten, »ein lauter Nichts«, was uns letztlich korrespondiert: die »Über-Gottheit«. Hier, im Unendlichen, Absoluten, Einen allein ist Heimat, und nicht, wie sonst überall, das Elend der Zerstreuung in der Vielheit und Unbeständigkeit. Das ununterschiedene Eine aber kann man nicht erkennen. Zugang zu ihm zu finden, Anteil an ihm zu gewinnen bedeutet Aufhebung jedes Unterschieds, also auch der Entgegensetzung von Subjekt und Objekt. An die Stelle des Erkennens (des Abbildens, Begriff- und also Zweieit-

<sup>23</sup> Die Schauspieler-Metapher wirkt seit Plato, Plotin, der Stoa in ungebrochener Tradition bis A. Camus, H. Plessner, B. Strauß, M. Tournier usw.; vgl. R. Semmet, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt a. M. 1983, bes. S. 352–357: Der seiner Kunst beraubte Schauspieler.

bildens) tritt das Einssein der *unio mystica*. Das Erkennende muß selbst das Erkannte werden, so wie Angelus Silesius<sup>24</sup> sagt:

»In Gott wird nichts erkannt: er ist ein einig Ein.

Was man in ihm erkennt, das muß man selber sein.«

#### 4. Säkularisierung und Heiligung

Das Selbstverständnis der Moderne ist wesentlich mitgeprägt durch die Überzeugung, sie sei als (endlich ganz zu sich gekommene) Neuzeit gegenüber einem christlich-sakralen Mittelalter durch Profanisierung abgehoben. Was sie ist, sei sie infolge Schwunds oder sukzessiver Neutralisierung alles Heiligen. Für die Geschichtsphilosophie (C. Schmitt, J. Ritter, H. Blumenberg, O. Marquard) ergeben sich aus dem Säkularisierungskonzept die bekannten komplexen Probleme der (zunehmend sich verschiebenden) Kompensation und, ganz global, die Frage nach der Legitimität der Neuzeit.<sup>25</sup> Angesichts des offensichtlichen, vielfältigen und teilweise katastrophalen Versagens der Neuzeit hat es sogar, von R. Guardini bis J. Ratzinger, nicht an Versuchen der Restauration gefehlt.<sup>26</sup> Gibt es, das ist die dabei implizierte Frage, die Möglichkeit oder gar die Pflicht, von einer geheiligten Vergangenheit die Deutung und Gestaltung aller Zeit abzuleiten? Mit andern Worten: Gibt es das sakrale *illud tempus*, immerfort die Norm einer *sacrosancta vetustas*?

Unabhängig von solch schwieriger geschichtsphilosophischer Spekulation ist im 20. Jahrhundert, durch R. Otto<sup>27</sup> insbesondere, religionspsychologisch auf das nach wie vor die menschlich-seelische Welterfahrung Bindende der Kategorie des Heiligen hingewiesen worden. Danach ist und bleibe das *mysterium tremendum et fascinans* von höchstem Belang: die unausweichliche Begegnung mit der göttlichen Macht, die, mehr als alles sonst, den Menschen anzieht und erschüttert. Damit, wie immer man dazu stehen mag, ist gegenüber der modernen Tendenz auf Vergleichgültigung immerhin eine abgründige Ambivalenz in der Wirklichkeitserfahrung herausgestellt. Der Indifferentismus und die Neutra-

<sup>24</sup> Angelus Silesius (d. i. J. Scheffler), Cherubinischer Wandersmann (1674).

<sup>25</sup> C. Schmitt, Der Begriff des Politischen (1927), München/Leipzig <sup>2</sup>1932, Berlin <sup>11</sup>1963; ders., Politische Theologie, 2 Bde., München 1922, <sup>3</sup>1979; J. Ritter, Die Aufgabe der Geisteswissenschaft in der modernen Welt, Essen-Bredeneu 1962; H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1966; O. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt a. M. 1973; ders., Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981.

<sup>26</sup> R. Guardini, Das Ende der Neuzeit, Würzburg 1950; J. Ratzinger, Rapporto sulla fede, Mailand 1984 (dt. Zur Lage des Glaubens, München/Zürich/Wien 1985).

<sup>27</sup> R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1917, München <sup>35</sup>1963; F. K. Feigl, »Das Heilige«, Kritische Abhandlung über R. Ottos gleichnamiges Buch (1929), Tübingen <sup>2</sup>1948; C. Colpe (Hrsg.), Die Diskussion um das »Heilige«, Darmstadt 1977.

lität entsprechen nicht (oder doch nicht einzig) dem Weiterleben des nach wie vor seelisch empfindenden Menschenwesens. Neben die Hemisphäre des Rechnens tritt jene des Fühlens, Glaubens, Handelns, und unausweichlich bliebe die Frage, wie solch zugleich distanzierteres, andererseits aber engagiertes Weltverhalten in friedlicher Koexistenz Bestand habe, statt im Kampf um alles oder nichts zu zerreißen und unterzugehen.<sup>28</sup>

Um die integrale Teilhabe am ungeschmälerten Wirklichen hat sich, aus solchen Überlegungen heraus, namentlich Max Scheler<sup>29</sup> denkerisch bemüht. Im Rahmen eines augustinischen *ordo amoris* wird dabei das Heilige als das nur in Liebe zu begreifende Heilbringende erneut als das eigentlich Notwendige herausgestellt. Konsequenterweise wird der (namentlich seit Comte sich behauptende) positivistische Reduktionismus der modernen Wissenschaft in eine Pluralität gleichzeitig nebeneinander bestehender Wissensformen rückgebunden: Die Grundstellung hält zwar das Herrschaftswissen; es verfolgt ausschließlich die Beherrschung der Natur. Aber daneben erhebt sich, der Entfaltung der Person dienend, das Bildungswissen. Und bleibende Bedeutung ist auch dem religiösen Heils- und Erlösungswissen eingeräumt.

In fragend-frommer Erwartung des Aufgangs der Dimension des Heilen verharret erklärtermaßen und in größerer Absetzung vom üblichen Betrieb in Wissenschaft und Technik das Denken Martin Heideggers. »Der Dichter«, das steht für ihn fest, »nennt das Heilige«.<sup>30</sup> Und tatsächlich findet sich bei Hölderlin, der in erster Linie damit gemeint ist, in vielfältiger Weise die Rede vom Heiligen. Das Herz, das von Liebe nicht läßt, die durstende Seele, die unbefriedigte Natur weiß um den »Fehl Gottes«, die Sehnsucht nach dem Einen, das uns Ruhe gibt, dem Heilen, dem Heiligen. Es ist, laut Hölderlin, das Göttliche im Menschen, das ihn einsam macht und arm und ihn hoffen läßt auf das Heilige als das Einigende. Das letzte und größte Werk der Menschheit, so zeigen sich die Verfasser des sogenannten »Ältesten Systemprogramms«<sup>31</sup> des deutschen Idealismus überzeugt, wird ein Werk der Religion sein müs-

<sup>28</sup> E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II, Den Haag 1952; N. Elias, Engagement und Distanzierung, Frankfurt 1983; D. Barley, Wissenschaft und Lebenswahrheit. Zwei Bereiche der Wirklichkeitserfahrung, Stuttgart 1980.

<sup>29</sup> M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1913–16), Bern/München 1954; ders., Vom Ewigen im Menschen (1921), Bern/München 1954; ders., Die Wissensformen und die Gesellschaft (1921), Bern/München 1960; F. Hammer, Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen, Den Haag 1972.

<sup>30</sup> M. Heidegger, Was ist Metaphysik? Nachwort, in: ders., Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, S. 107.

<sup>31</sup> Siehe oben Anm. 13.



sen: die Stiftung unverbrüchlich-ewiger Einheit unter allen Menschen, mit der Natur und in freundlich-naher Zuneigung des Göttlichen.

Auch Schopenhauer, für den, ganz anders, das Leben ein Irrtum ohne jedwede reale Chance ist, setzt die höchste und einzige Hoffnung auf die Gestalt des Heiligen. Nach dessen Beispiel allein, so ist Schopenhauer überzeugt, ist zu erreichen, was keine rein rationale Ethik, wie namentlich die kantische, zustande zu bringen vermag: Universalidentifikation im einfühlsam liebenden Mitleiden mit dem Leiden eines jeden Geschöpfs. So ist auch hier das Heilige jenes, was aus dem Trügerischen und Unheilvollen des Vereinzelten befreit und hinführt zu jenem letzten Geheimnis, das, je nach Perspektive, als das Eine oder aber als das Nichts benannt wird.

In der postmodernen, auch poststrukturalistischen Situation, die angeblich mittlerweile Platz greift – zur Freude der einen, zum Leidwesen der andern –, findet sich, wenn auch in eher unorthodox-häretischer Weise, die Rede vom Heiligen. Namentlich französische Theoretiker wie Bataille und Baudrillard und zuvor schon Caillois und Leiris und neuerdings Girard breiten differenzierteste Überlegungen aus zum Thema »der Mensch und das Heilige«: *l'homme et le sacré*.<sup>32</sup> Scheint es zuweilen, namentlich bei Baudrillard, das Heilige sei nicht viel mehr als der trotzig Protest gegen das Unbefriedigende und Nichtige (strukturalistischer) Rationalität, so wird andererseits in eindrucksvoll breiter Phänomenalität das Unabgegoltene im Fortdauern von Gegenwelt und Überschreitung aufgewiesen. In geradezu aufsässiger atavistischer Weise wird insbesondere auf einer aus der Profanität ausgegrenzten Sakralwelt des Unzugänglichen, der Verbote und Tabus bestanden. Denn erst mit der damit möglich und zugleich unausweichlich werdenden Überschreitung werde dem Menschen in kontinuierlich-ganzheitlicher Weise Sinn erfahrbar. Die Idee des Sakralen bleibt auch hier zutiefst mit der Ambiguität der Wirklichkeit verbunden, wie sie vor allem in der Dialektik von Leben und Tod sich manifestiert. Entsakralisierung bedeutet demnach als Beseitigung von Spannung zutiefst Wirklichkeitsverlust.

Das Atavistische, Wilde, »Heidnische« in solcher Vorstellung des Heiligen macht freilich die Frage nicht einfacher. Die Überschneidung des Christlichen gerade auch mit der Konstitutionsproblematik der Moderne jedenfalls zeigte sich im Gegensatz dazu in einer vergleichsweise kritisch-gebrochenen Haltung dem Heiligen gegenüber. Hält man

<sup>32</sup> G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris 1957 (dt. *Der heilige Eros*, Frankfurt a. M. 1963); J. Baudrillard, *Die fatalen Strategien*, Frankfurt a. M. 1985; *ders.*, *Oublier Foucault*, Paris 1977; R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris 1939, erw. <sup>2</sup>1950; M. Leiris, *Miroir de la tauromachie*, Paris 1937 (dt. *Spiegel der Tauromachie*, München 1982); R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972.

noch irgend daran fest, scheidet die Restauration einer sakralen Welt, der Anarchie so gut wie der eindeutigen Hierarchie, ohne allen Zweifel aus.

Auch einer scheinbar so plausiblen und sich womöglich für authentisch christlich haltenden religionsphilosophischen Position wie der Kolakowskis ist entgegenzuhalten, daß so, wie dort prätendiert, auf den »Differenzen zwischen *sacrum* und *profanum*«<sup>33</sup> schwerlich zu bestehen ist. Eben dafür scheint das Christliche, da es solche Scheidung nämlich in sich überwunden hat, kaum mobilisierbar zu sein, genauso wenig übrigens wie zur Abwehr der (irrigen) These, falls es keinen Gott gebe, sei alles erlaubt.

Das religiöse Thema ist und bleibt die menschliche Ausrichtung auf das Wirkliche. Was es aber sei um das Wirkliche in seiner Unverfügbarkeit und Rätselhaftigkeit, das eben ist durch das inkarnatorische Evangelium des Christentums in radikaler Weise offen. In bloßer Erwartung des Heiligen und im Bewußtsein, überall (außer der Ekstase und dem Opfer) nur *ante limina*, in der Profanität zu verharren, derart streng und eindeutig zwischen Sakralem und Profanem scheidendes Verhalten ist wohl nicht mehr zugänglich. Daß solch scharf trennende Einstellung dem Wirklichen gegenüber obsolet geworden und die Geschichte insofern vorangeschritten ist, aus der Aufspaltung heraus ins Integrale hinein, das ist nicht zuletzt eine Errungenschaft des Christlichen und seiner Erfahrung des Heiligen.<sup>34</sup>

Das Heilige, es ist biblischem Verständnis zufolge jenes, was nicht an sich hält und nicht für sich bleibt, vielmehr sich entäußert, sich mitteilt, in die Geschichte eingeht in Menschwerdung. Nicht länger in einem Sonderbereich aufzusuchen, durchsäuert es, als das heiligende Ferment, allmählich die ganze Wirklichkeit. Seine Macht und Herrlichkeit wird so erst offenbar, als Gnade, die nicht zerstört, sondern belebt und vollendet.

<sup>33</sup> L. Kolakowski, Falls es keinen Gott gibt, München 1982, 170.

<sup>34</sup> F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Stuttgart 1953; W. Kamlah, Utopie, Eschatologie, Geschichtesteologie, Mannheim 1969; J. Splett, Die Rede vom Heiligen, Freiburg 1971.