

Ludger Hagedorn | Patricia Löwe
Stadt und Religion

Die Herausgeber

Ludger Hagedorn, geb. 1967, ist Permanent Fellow am Wiener Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM). Studium der Philosophie und Slavistik an der Freien Universität Berlin, 2002 Dr. phil. (Technische Universität Berlin), von 2005 bis 2009 Purkyně-Fellow der Tschechischen Akademie der Wissenschaften; Lehre u. a. an der Gutenberg-Universität Mainz, Södertörns Högskola (Stockholm), Karls-Universität Prag und der NYU Berlin.

Patricia Löwe, geb. 1989, arbeitet als wissenschaftliche Referentin der Berliner Guardini Stiftung und ist nebenher als freie Autorin tätig. Studium der Theaterwissenschaft, Kunstgeschichte und Religions-/Kulturwissenschaft in Berlin. 2019 Promotion zum Dr. phil. an der Humboldt-Universität zu Berlin mit einer Dissertation zum Thema »Die Erlösung des Cartesianischen Subjekts. Die Philosophie des Cogito als Ausdruck der Zerbrechlichkeit des Menschen«.

Ludger Hagedorn | Patricia Löwe

Stadt und Religion

Wegzeichen zu einer
postsäkularen Urbanität



FREIBURG · BASEL · WIEN




Ein Projekt der Nationalen Stadtentwicklungspolitik. Gefördert durch das Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat



Ein Projekt der Guardini Stiftung

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2021
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlagkonzeption und -motiv: Anja Matzker
Lektorat: Dr. Cathrin Nielsen

Die Bibeltex te sind entnommen aus:
*Die Bibel. Die Heilige Schrift
des Alten und Neuen Bundes.
Vollständige deutsche Ausgabe* 
© Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2005

E-Book-Konvertierung: ZeroSoft, Timisoara

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82008-3
ISBN E-Book (Epub) 978-3-451-82007-6
ISBN Print 978-3-451-38676-3

Inhalt

Vorwort des Bundesinnenministers Horst Seehofer für die Abschlusspublikation des NSP-Projektes »Stadt und Religion«	9
Stadt und Religion. Wegzeichen einer postsäkularen Urbanität	11
Ludger Hagedorn	
 <i>STADT UND RELIGION – ORTE, FORMATE, SCHAUPLÄTZE</i>	
Exkursionsreihe: Das »andere Heilige« in der Nachbarschaft	28
Patricia Löwe	
Hochschulkooperation: Die »Zeichen der Zeit« erkennen und deuten – Die Stadt als Ort der Theologie. .	48
Christa Georg-Zöllner	
Ausstellungen: Heilige und verfluchte Orte	65
Frizzi Krella	
 <i>RELIGION IM URBANEN RAUM</i>	
Religiosität in den Städten. Formierungen zwischen religiösem Pluralismus und Säkularisierung	88
Gert Pickel	
Inhalt	5

Das Heiligtum als Strukturmerkmal des urbanen Raumes 103
Andreas Feldtkeller

Stadt und Religion – Dorf und Kirche.
Die Dorfkirche von Groß Kölzig/Niederlausitz 118
Kristina Wiese und Heinz Nagler

*WEGMARKEN DER
POSTSÄKULAREN STADT*

»Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid?« Bauliche
Präsenz von Kirche im Stadtquartier zwischen Abwicklung
und Entwicklung 130
Jakob Johannes Koch

Die Heilige-Geist-Kirche – eine Kirche im Kiez 159
Katrin Rebiger

Islam im städtischen Raum 170
Ulrike Freitag

Städtische Formen des islamischen Gesetzes. Traditionelle
Strukturen und soziale Werte der mittelalterlichen Medina 187
Håkan Forsell

Jerusalems zerstörter Tempel und seine Stellvertreter.
Stadt und Religion in Jerusalem – irdisch, himmlisch,
politisch? 201
Angelika Neuwirth

MYTHOS STADT

Jerusalem und Babylon – und Berlin? Anmerkungen einer Zeitgenossin zu theologischen Stadtmythologien	232
Eva Harasta	
»God’s lonely man«. Die Stadt der Sünde im Kino	257
Hans-Joachim Neubauer	
Wie heilig ist den Religionen das andere Heilige?	271
Felix Körner SJ	
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren.	288
Abbildungsverzeichnis	293

Wie heilig ist den Religionen das andere Heilige?

Felix Körner SJ

Adem verkauft Kinderwagen in Ankara. Das tut er täglich – unweit unserer Kirche. Wenn ich vorbeikomme, ergibt sich meist ein spannender Wortwechsel. Einmal verfinstert sich Adems Gesicht, als er mich sieht. »Was gibt's?«, will ich wissen. Ich bin wahrscheinlich der einzige Christ, mit dem er je reden wird. »Wieso beleidigt der Papst unseren Propheten?«, knurrt er getroffen.

Es ist 2006, wenige Tage nach der unseligen ›Regensburger Rede‹. Wir erinnern uns: Benedikt XVI. ist im zweiten Jahr seines Pontifikats auf Heimatbesuch. In der Universität, an der er zuletzt gelehrt hatte, denkt er zurück an seine Zeit als Professor und stellt die Vernünftigkeit des katholischen Glaubens heraus. Anderes scheint ihm nicht in den Sinn zu kommen: nicht Regensburgs Geschichte als Truppensammelpunkt für Kreuzzüge, nicht die Erinnerung an Regensburger Zwangstaufen und Ermordungen von Jüdinnen und Juden, nicht die eigene neue Rolle als Oberhaupt der katholischen Christenheit. Vielmehr garniert Benedikt seine Vorlesung mit Seitenhieben gegen andere Religionsgemeinschaften. Die Reformation steht plötzlich als Abbruch christlicher Rationalität da; und er zitiert die Aufforderung, mit der ein schwächelnder oströmischer Kaiser im 14. Jahrhundert einen islamischen Gelehrten provozieren wollte. Manuel II. Palaiologos forderte damals seinen muslimischen Gesprächspartner heraus: »Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, daß er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten.« Kein gutes Zitat für

eine päpstliche Vorlesung. Als islamische Proteste losbrachen, hoffte Benedikt XVI., den Schaden mit einer Textänderung zu begrenzen. In die veröffentlichten Versionen der Rede ließ er nachträglich einfügen, der byzantinische Kaiser spreche in »für uns unannehmbar schroffer Form«¹; in einer Fußnote wurde das Missverständnis bedauert. Missverstanden hatte demzufolge allerdings nicht Benedikt die islamische Rationalität oder die geforderte Hochachtung gegenüber muslimischen Gläubigen,² sondern missverstanden hatte der päpstlichen Klärung zufolge die muslimische Zuhörerschaft das Papstzitat.

Nun, wir müssen nicht weiter auf alten Kamellen herumkauen. Auf die Regensburger Respektlosigkeit mussten wir nur zurückkommen, um zu verstehen, was der Kinderwagenverkäufer Adem empfunden haben wird. Er fragte mich, wie gesagt: »Warum beleidigt der Papst unseren Propheten?«; und dann fügte er an: »Keines unserer Oberhäupter würde jemals Jesus beleidigen!« Adem hat recht. Denn Jesus ist den Muslimen heilig. Arabischsprachige Muslime nennen den Namen Jesu nicht ohne

1 http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html (Zugriff am 12.12.2020); vgl. auch Benedikt XVI.: *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg im Breisgau: Herder 2006, 11–32, hier S. 15 sowie 16, Fußnote 3: »Dieses Zitat ist in der muslimischen Welt leider als Ausdruck meiner eigenen Position aufgefasst worden und hat so begreiflicherweise Empörung hervorgerufen. Ich hoffe, dass der Leser meines Textes sofort erkennen kann, dass dieser Satz nicht meine eigene Haltung dem Koran gegenüber ausdrückt, dem gegenüber ich die Ehrfurcht empfinde, die dem heiligen Buch einer großen Religion gebührt. Bei der Zitation des Textes [sic] von Kaiser Manuel II. ging es mir einzig darum, auf den wesentlichen Zusammenhang zwischen Glauben und Vernunft hinzuführen. In diesem Punkt stimme ich Manuel zu, ohne mir deshalb seine Polemik zuzueignen.«

2 *Nostra aetate* 3: »Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime.«

Segensformel.³ In der Türkei wundert man sich sogar darüber, dass ausgerechnet die Jesusanhänger, die Christen, wenn sie Türkisch sprechen, oft einfach İsa sagen, also seinen Namen so formlos-vertraut nennen: »Jesus«. Türkische Muslime hingegen sprechen über Jesus mit vorangestelltem Ehrentitel: Hazreti İsa heißt es, also etwa: »der heilige Jesus«.⁴

Wenn Adem den Jesusnamen heilighält, lässt sich etwas spüren, was vielen Jüngern der Aufklärung verloren gegang-

³ »Heil über ihn/Auf ihm sei Friede!«: *'alayhi s-salām*.

⁴ Auch die aktuelle türkisch-offizielle Islam-Enzyklopädie schreibt in ihrem 31-spaltigen Eintrag über Jesus stets selbstverständlich »Hz. İsa«, was so viel wäre wie »hl. Jesus«: *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Band 22, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları 2000, 465–475. Dass das Lemma lediglich »İsa« lautet, besagt nichts; denn auch der Eintrag zum Propheten des Islam heißt nur »Muhammed«. – Der Ehrentitel »Hazreti N.« ist ursprünglich eine persische Form, die eine arabische Vokabel nutzt: *ḥadrat-i N.* bedeutet wörtlich »die Gegenwart von N.«. Das ist interessant, aber es ist weder die Berechtigung für überzogene Deutungen – etwa, dass hier die Ausstrahlung des Heiligen empfunden würde – noch ist eine solche Ehrenbezeichnung uns vertrauteren Sprachen völlig fremd: Statt der unmittelbaren Anrede »Du« verwendet man etwa im Italienischen den Singular »Lei« und wendet sich damit dem Angesprochenen höflicherweise nur mittelbar zu, spricht nämlich seine »Herrschaft« (*Signoria*) an. Und warum ist die deutsche Höflichkeitsform ebenfalls die dritte Person, aber nun im Plural? Man bezieht sich ehrfürchtig nicht auf das vor einem stehende Du höchstselbst, sondern auf »Ew. (d. h. Eure) Gnaden« oder »Eure Hochwürden«, spricht also die zahlreichen Erweise der Vorzüglichkeit des Hochgestellten an. Ähnlich verläuft im Hebräischen die ehrfürchtige Gottesbezugnahme, indem man statt von Gott von seinem »Namen« sprechen kann (vgl. Psalm 92,2); so kommen mindestens drei Gesichtspunkte zur Sprache: Gottes Selbstkundgabe, in der er Treue zugesichert hat, seine durch Machterweise bewirkte Anerkanntheit und seine Anrufbarkeit. Im Arabischen kann man sich entsprechend höflicherweise, statt »dich« direkt anzureden, eben an »deine Gegenwart« wenden. So gelangt man zum persischen »die Gegenwart von N.« und damit zur türkischen Kurzformel »Hz. N.«. Etymologische Erklärungen können zu denken geben; aber man sollte nicht meinen, dass Muttersprachler die Ausgangsbedeutung mitdächten. Genauso wenig denkt ja, wer eine Person im Deutschen mit »heilig« tituliert, stets mit, dass darin deren heilbringende Kraft angesprochen ist.

gen sein könnte: Sinn für Heiligkeit. Wenn Heiligkeit im ehrfürchtigen Staunen unserer Mitmenschen widerscheint, sind das unschätzbare Augenblicke. Manche werden sich an das Glitzern des Weihnachtslichtes in großen Kinderaugen erinnern. Hier spürt man im anderen vielleicht ein Gefühl, das man selbst kaum noch empfinden kann: einen Zauber, die Unverfügbarkeit, das Bewusstsein, hineingenommen zu sein in ein Geschehen, größer als unser Begreifen und Bewirken – Transzendenz.

Schön, wenn auch Erwachsene noch so etwas empfinden können! Schön, wenn wir es bei anderen spüren können. Was sich in den Ehrfurchtsgesten spiegelt – der Widerschein von anerkannter Heiligkeit im Blick des Demütigen –, kann man als »reflektierte Sakralität«⁵ bezeichnen. Die Benennung trifft. Denn sie deutet nicht nur das glitzernde Widerspiegeln an (Reflexion von Heiligkeit), sondern auch das Nachdenken über solche Ehrfurchtsempfindungen (Reflexion über Heiligkeit). Wenn Adem so spricht, dann kommt darin eine Hochachtung gegenüber der anderen Religion zum Ausdruck, gegenüber der Person Jesu ganz besonders, aber auch mir gegenüber. Ich kann mich darüber freuen; und ich empfinde und zeige vor seinem Glauben ebenfalls Hochachtung. Ich kratze nicht an dem, was ihm heilig ist. Hier sind wir ja auf der Straße, leben einfach als Nachbarn; und Adem ist kein Theologe. Sollen wir daraus aber schließen: Das Ideal lautet, das Heilige der anderen demütig anzuerkennen? Dazu gibt es schon noch etwas mehr zu sagen.

5 Der Begriff bei Hans Joas: *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin: Suhrkamp 2017, 349.

Mut zur Andersheit

Papst Franziskus hat im Jahr 2017 eine eindrucksvolle Wegweisung für interreligiöse Begegnungen gegeben: Es brauche einen »*coraggio dell'alterità*«⁶, also den »Mut zum Gegenüber, zur Andersheit«.⁷ Was er damit anspricht, ist durchaus nicht banal. Es braucht nämlich zuerst einmal Mut, sich einzugestehen, dass andere wirklich anders sind. »Mut zum Gegenüber«, das ist ein befreiender Gegenentwurf zu dem Aufklärungsdogma, dass doch im Grunde alle Religionen dasselbe meinen. Eine Erinnerung an den »Mut zur Andersheit« lenkt dagegen unseren Blick über die billigen Bilder angeblicher Aufgeklärtheit hinaus, die alle Glaubensrichtungen als inhaltsgleich erklären wollen: hinaus über die Ringparabel vom Vater und seinen drei gleichgeliebten Söhnen, über den spöttisch geschilderten Streit der Blinden nach ihrer Erstberührung eines Elefanten hinaus. Kann man denn nicht damit leben, dass verschiedene Gemeinschaften wirklich Verschiedenes bezeugen?

Hier ist nun zu sagen, dass die Religionsgleichmacherei nicht erst Aufklärungserbe ist. Die Gleichnisse sind uralte,⁸ und die Muslime sind Meister religiöser Inklusion. – Dies übrigens keineswegs im Bewusstsein feindlicher Übernahme oder unzulässiger Übergriffigkeit! Sie gehen davon aus, dass alle Offenbarungsreligionen im Grunde denselben Inhalt vermitteln;

6 http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170428_egitto-conferenza-pace.html (Zugriff am 18.01.2021).

7 Felix Körner: »Humanität als Identität, Alterität und Authentizität. Zur Kriteriologie des Religionsdialogs bei Papst Franziskus«, in: Margit Eckholt, Gregor Etzelmüller und Habib El Mallouki (Hg.), »Kon-kurrenz«. *Hermeneutische Grundlagen des christlich-muslimischen Gesprächs*, Freiburg im Breisgau: Herder 2020, 250–268.

8 Die Elefantengeschichte findet sich etwa bereits im Palikanon: *Udāna* 6,4.

und zwar weil jeder Prophet in Grundzügen dasselbe verkündet habe. Auch die Offenbarung des von ihnen heiliggehaltenen Jesus besagte ihnen zufolge nichts anderes als die koranische Botschaft. Das ist bereits die offenbarungsgeschichtliche Theologie des Korans selbst. Da ihm zufolge alle Propheten grundsätzlich inhaltsgleiche Botschaften bringen, kann man von der islamischen »Homoprophetie« sprechen.⁹ Diese Sicht hat im Laufe der Geschichte eine Art religiöse Toleranz zur Folge gehabt, wie sie in unseren Breiten lange fehlte: Juden und Christen konnten unter islamischer Herrschaft gut weiterleben. Jüdische Gläubige fanden im Osmanischen Reich sogar Zuflucht, als ihre christlichen Herrscher sie im Spanien der Reconquista vor die Wahl gestellt hatten: Taufe oder Tod. Der theologische Grund für die islamische Toleranz gegenüber einer jüdischen und christlichen Präsenz lag in der Anerkennung der in der Bibel bezeugten Prophetien: Die früheren Glaubensboten sind gar keine fremdreligiösen Rivalen, sondern gehören zum selben offenbarungsgeschichtlichen Strang des Monotheismus. Folglich kann auch unter islamischer Herrschaft jahrhundertlang gut mitleben, wer das lebt und vertritt, was man in Lateineuropa eine andere *lex* nennt: eine abweichende Frömmigkeitsform (arabisch *dīn*, »Religion«).

Diese offenbarungsgeschichtliche und religionstheologische Sicht zeitigte also immer wieder humanisierende Folgen in der Anerkennung etwa von Juden und Christen. Diese Sicht ist allerdings keine Anerkennung *des Anderen*. Der Koran erkennt die

9 Felix Körner: »Das Prophetische am Islam«, in: Mariano Delgado und Michael Sievernich (Hg.), *Mission und Prophetie in Zeiten der Transkulturalität*. Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen 1911–2011 (Sonderband der Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 95. Jahrgang 2011), St. Ottilien: EOS 2011, 234–248.

Angehörigen der Schriftreligionen vielmehr als Quasi-Muslime an. Wo sich dann die Anhänger dieser Religionen auf Debatten einlassen und sagen, in diesem oder jenem theologischen Punkt weichen wir inhaltlich vom Islam ab, ist die muslimische Lösung: Hierin missversteht ihr die an euch ergangene Gottesbotschaft noch (vgl. 3:64 f. usw.).

Bei genauerem Hinsehen handelt es sich also um eine recht übergriffige Gleichmacherei, so gut deren Absicht und Wirkung auch sind. Inzwischen gibt es entsprechende theologische Entwürfe auch christlicherseits: Die anderen meinen dasselbe, was wir glauben, nur wissen sie es nicht und müssen es von uns gesagt bekommen.¹⁰ Dies ist die islamische Form, die anscheinend abweichende Glaubenssicht des anderen doch noch zu »retten«¹¹: nämlich als der eigenen im Grunde gleich. Die Rede von den »Menschen guten Willens«¹², die dasselbe wollen wie wir, ist hier ausgeweitet auf eine Behauptung darüber, was die anderen eigentlich mit ihrer Religion wollen: dasselbe wie wir. So befriedend das klingt – im Rahmen einer homoprophetischen

10 Vgl. z. B. Gerhard Gäde: *Islam in christlicher Perspektive. Den muslimischen Glauben verstehen*, Paderborn: Schöningh 2008.

11 Dieses Wort verwendet Ignatius von Loyola in der inquisitorisch aufgeladenen Stimmung seiner Zeit, offenbar zur Überwindung einer reinen Hermeneutik des Verdachts: der Heterodoxie-Unterstellung gegenüber Menschen, die sich auf einen persönlichen Weg der Christusbefolgung einlassen. *Ejercicios espirituales/Geistliche Übungen*, Rand-Nr. 22: »Para que así el que da los ejercicios espirituales, como el que los rescibe, más se ayuden y se aprovechen: se ha de presuponer que todo buen christiano ha de ser más prompto a salvar la proposición del próximo, que a condenarla – Damit sowohl der, der die geistlichen Übungen gibt, wie der, der sie empfängt, mehr Hilfe und Nutzen haben, ist vorauszusetzen, dass jeder gute Christ mehr bereit sein muss, die Aussage des Nächsten zu retten, als sie zu verurteilen«: das sogenannte Praesupponendum.

12 Johannes XXIII. richtete sich in seiner Enzyklika *Pacem in terris* 1963 erstmalig an alle Menschen »*bonae voluntatis*« (vgl. Lukas 2,14, Vulgata: »*in terra pax in hominibus bonae voluntatis*«).

Einebnung lässt sich kein religiöser Partikularanspruch mehr zur Geltung bringen. Denn er passt nicht ins Bild einer nur scheinbar unterschiedlichen, tatsächlich überall inhaltsgleichen Religion. Partikular? Der Anspruch Jesu lautete etwa, genau mit seinem Auftreten breche das Gottesreich an, in das die ihm Begegnenden genau jetzt eintreten können (vgl. Markus 1,15). Diesen Anspruch muss eine homoprophetische Vereinheitlichung zurückweisen.

Wie heilig ist den Religionen das andere Heilige? Unversehens haben wir bereits zwei entscheidende Gesichtspunkte andeuten können. Sie sollen nun ausdrücklich werden.

1. *Annehmen*. Zu sehen, wie Menschen Heiliges anerkennen, ist bewegend. Es erinnert daran, wie wertvoll das ist, was wir nicht selbst machen können; wie wertvoll es ist, wenn Menschen ihre eigene Begrenztheit anerkennen, wie wertvoll Beschenktwerden ist und Hineingenommensein in eine größere Bewegung.

2. *Vereinnahmung*. Wer das »andere Heilige« heilighält, wer also das, was anderen Religionen heilig ist, als unantastbar betrachtet, erkennt es allerdings möglicherweise gar nicht als »anders« an, sondern vereinnahmt das Fremde als im Grunde doch altbekannt. Solche Gleichsetzungen haben zwar in der Religions-, Rechts- und Kulturgeschichte immer wieder ein tolerantes Zusammenleben ermöglicht; derartige theologische Eingemeindungen verunmöglichen allerdings das Staunen vor dem »ganz Anderen«.

Nach dem Zweifel

Nun ist weiterzusehen. Was andere für heilig halten, verpflichtet uns nicht, es ebenfalls für heilig, für unantastbar zu halten.

Man darf sehr wohl fragen, ob das Geheiligte zu Recht für heilig gehalten wird. Frömmigkeitskritik ist legitim; und durchaus nichts erst Modernes. Schon die Propheten Israels beziehen beispielsweise mit unzweideutiger Schärfe Stellung gegen das, was man vor lauter Heiligkeitsduft auch für ehrfurchtgebietend, unantastbar halten könnte: einen Opfergottesdienst, den man fromm begeht, ohne zugleich Recht zu schaffen; Götterbilder, die wegführen vom stets treu und wach und neu zu befolgenden Ruf des einzigen Befreiers Israels; eine Fastenpraxis, die sich nicht auswirkt in der Herzenswandlung zur Speisung Hungernder; eine Heilssicherheit, die einem aufgrund von Abstammung angeblich die eigene Bekehrung erspart.¹³ Das für heilig Gehaltene darf man kritisieren. Allerdings nur unter zwei Bedingungen. Zum einen muss man immer bedenken, mit wem man spricht, wie man verstanden wird, was das Hinterfragen beim anderen bewirkt: Wer fängt meinen Gesprächspartner auf, wenn ich ihm den Boden unter den Füßen wegziehe und seine fromme Praxis entzaubere? Wie viel reflexive Distanzierungsmöglichkeit hat etwa der erwähnte Adem? Zum anderen ist sehr genaue Kenntnis der Zusammenhänge nötig: der Geschichte, der Lebensbedeutung des Geheiligten, des in der kritisierten Tradition tatsächlich gepflegten theologischen Umgangs damit. Wo diskursfähige Gesprächspartner und eingehende Kenntnis vorhanden sind, ist kritische Hinterfragung dann allerdings möglich, ja notwendig. Sie ist sogar ein Vorgang, der stets von selbst geschieht. Das Funkeln in den Augen der Person, die Heiliges erblickt, ist, wie gesagt, »reflektierte Sakralität« in einem ersten Sinn. Die Heiligkeit, die sich hier spiegelt, gelangt aber

¹³ Opferkritik: Amos 5,22–24; Götterkritik: Jesaja 2,20; Fastenkritik: Jesaja 58,1–12; Sicherheitskritik: Matthäus 3,9.

bald an eine Kreuzung. Denn es tauchen Zweifel auf, fremde oder eigene, im Gespräch mit dem eigenen Denken oder in der Begegnung mit den Anfragen Außenstehender: Kann das stimmen, was bedeutet es wirklich, was müssen wir anders verstehen als früher, ist das hier Geheiligte in Wirklichkeit bloß unser Wollen, unsere Projektion? Reflektierte Heiligkeit hat einen zweiten Sinn bekommen: Sie wird nun zum Nachdenken über Heiligkeit. Zweifel angesichts des Heiligen kommen auf. Sie bringen Zweifelnde an eine Kreuzung und stellen sie vor drei gangbare Wege. Man mag sie benennen als Abbruch, Gehabe und Aufbruch.

a. *Abbruch.* Wo Zweifel am Heiligen aufkommt, kann er leicht übergehen in die Entzauberung. In triumphierender Aufgeklärtheit heißt es dann: »Den Nikolaus, den gibt es doch gar nicht – das ist der Papa!«; und: »Die heute noch glauben, sind Religiotten.«¹⁴ Aber eben auch: »Euer Prophet bringt nur Feuer und Schwert.«

b. *Gehabe.* Oder man fürchtet, der Zweifel nehme einem alles; und im Gegenzug beginnt man, das Heilige, das man eben noch staunend erlebte, nun festzuhalten. Dann wird das Heilige zum »Gehabten«, wie man es nennen könnte. Es wird künstlich, festgelegt. Dann ist das Heilige nicht mehr Erlebnis geschenkter Ergriffenheit, sondern gewaltsames Ergreifen. Traditionalisten und Fundamentalisten aller Couleur wehren sich mit Gewalt gegen den aufkommenden Zweifel. Heraus kommt das einge-

¹⁴ Den Begriff »Religiotie« hat im Jahr 2009 Michael Schmidt-Salomon eingeführt, in einer Kolumne des Humanistischen Pressedienstes; allerdings nicht pauschal antireligiös, sondern als Warnung vor religiös-ideologischer Borniertheit, hpd.de/node/6606 (Zugriff am 31.12.2020).

holte Heilige. Es hat seinen Zauber längst verloren. Es ist nichts Lebendiges mehr, sondern ein pseudogeistliches Gehabe: jene *mundanidad espiritual*, die Kardinal Bergoglio kurz vor seiner Wahl zum Papst als Gefahr der Kirche benannte.¹⁵

c. *Aufbruch*.¹⁶ Menschen betreten eine Kirche und küssen zur Begrüßung die Ikonen oder tauchen ihre Hand ins Weihwasserbecken und bekreuzigen sich anschließend. Ist das »gehabte Heiligkeit«? Heiliges Gehabe, Besitzergreifung? Nicht unbedingt! Wer einen Ort als heilig anerkennt, erkennt auch: Ich muss mich aufmachen. Besitzen kann ich meinen Trost nicht. Ich muss ihn empfangen; ich kann nur zu ihm hinpilgern. Durch alles Nachdenken hindurch gelangen Menschen möglicherweise zu der Einsicht: Den Sinn meines Lebens kann ich nicht selbst herstellen. Unmöglich, mir meinen Lebens- und Freudengrund zu schaffen. Diese Öffnung, sich aufzumachen, erfordert die Anerkennung, dass wir das Wichtigste nicht einfach »haben« können. Der Versuch, des Heiligen habhaft zu werden, ist das Gegenteil von Glauben: Es ist Magie. Die wache Bereitschaft, sich immer wieder aufzumachen, lässt sich dagegen im Deutschen treffend bezeichnen als »Aufbruch«.¹⁷ Das Zelt, das Lager

15 »Las últimas palabras de Bergoglio antes del cónclave«, <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350484ffae.html> (Zugriff am 18.12.2020).

16 Ausgeführt in: Felix Körner: »Der eine Christus und die vielen Geistesgegenwarten. Ein Vorschlag zur Religionstheologie«, in: Guido Vergauwen und Andreas Steingruber (Hg.), *Veni, Sancte Spiritus! Theologische Beiträge zur Sendung des Geistes*. Festschrift für Barbara Hallensleben zum 60. Geburtstag (Glaube und Gesellschaft, Band 7), Münster: Aschendorff 2018, 602–615.

17 »Im Wort Gottes erscheint ständig diese Dynamik des ›Aufbruchs‹, die Gott in den Gläubigen auslösen will.« (*Evangelii gaudium* 20), http://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (Zugriff am 18.12.2020).

wird abgebrochen; nicht weil wir es plötzlich – »aufgeklärt« – für wertlos halten und wegwerfen. Nicht weil das, was wir bisher getan haben, verblendet und verkehrt war; sondern weil das Allerheiligste nicht zu besitzen, nicht zu besetzen ist: Der Heilige ruft; wir können ihn suchen, aufsuchen, mit aufgebrochenem Herzen.

Aus der reflektierten Sakralität folgt also nicht der »Abbruch« einer Beziehung – nicht das »Gehabe« einer versteinerten Beziehung –, sondern der »Aufbruch« aufgrund einer lebendigen Beziehung zum Heiligen. Zu diesem Aufbruch aber gehört auch die Bereitschaft, Heiligkeit dort zu suchen und zu finden, wo festgezurte Vorstellungen sie nicht sehen wollen. Ignatius von Loyola benennt im Gegenzug treffend die Fähigkeit, »Gott in allem und alles in Gott lieben zu können«¹⁸. Die Formel schützt sich selbst vor der Banalisierung ins Gleichgültige (Abbruch), weil sie andeutet, dass die Liebe zum Geschaffenen nur dann recht verortet ist, wenn sie aus einem Leben »in Gott« kommt; und sie schützt sich zugleich vor Magie und Kitsch (Gehabe). Denn sie weist dem Heiligen keinen eingeschränkten Ort zu. Eine lebendige Beziehung lebt ja von der freudigen Überraschung, dass alles noch einmal anders ist, als ich es mir eingebildet hatte.

¹⁸ *Satzungen der Gesellschaft Jesu*, Nr. 288: Die Jesuiten in Ausbildung sollen häufig ermahnt werden, »in allen Dingen Gott, unseren Herrn zu suchen, indem sie, so sehr es möglich ist, die Liebe zu allen Geschöpfen von sich entfernen, um sie auf deren Schöpfer zu richten und ihn in allen Dingen zu lieben und alle in ihm, gemäß seinem heiligen und göttlichen Willen«: Ignatius von Loyola: *Deutsche Werkausgabe*, übersetzt von Peter Knauer, Band 1: *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*, Würzburg: Echter 1998, 670. Die spanische Vorlage hat: »y sean exhortados a menudo a buscar en todas cosas a Dios nuestro Señor, apartando, quanto es posible, de sí el amor de todas las criaturas, por ponerle en el Criador dellas, a El en todas amando y a todas en El, conforme a la su santísima y divina voluntad.«

Neuentdeckung

Ausgegangen waren wir von der Frage, wie heilig den Religionen das andere Heilige ist. Wir hatten bereits zwei Zwischenthesen aufstellen können, nämlich die von der Bedeutsamkeit des Beschenktwerdens und die von der Verflachung durch Vereinnahmung. Hierbei ist nun erneut einzusetzen, um – weiterhin auf die Frage, wie heilig den Religionen das andere Heilige ist – mit drei Schlussthesen zu antworten:

3. *Haltung: Interesse.* Welche Haltung vor dem anderen Heiligen ist denn angemessen, statt ihm – ausdrücklich oder stillschweigend – nur Anerkennung zu gewähren als altbekannt in neuem Gewand? Wer Sinn für das Heilige hat, empfindet weder eine derartige Vereinnahmung als angemessen noch aber die Haltung der Toleranz. Denn sie lässt die anderen mit dem ihnen Heiligen gewähren, ohne selbst Neues entdecken zu wollen. Was dem anderen Heiligen gebührt, ist weder Vereinnahmung noch Toleranz, sondern Interesse! Denn erst wenn man sich füreinander interessiert – und so für das, was den anderen heilig ist –, kann das Zusammenleben mit Menschen anderer Religionstraditionen Begegnung werden und damit für alle, die sich darauf einlassen, »Reinigung und Bereicherung«¹⁹.

4. *Anerkennung: das Andere.* Religion lässt sich mit einer Kurzformel fassen als »Anerkennung des Anderen im Vollsinn«²⁰. Diese Formel hilft unseren Überlegungen zum Heilighalten des »an-

¹⁹ *Evangelii gaudium* 250, und bereits in: Sekretariat für die Nichtchristen: Die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen. Überlegungen und Richtlinien zu Dialog und Mission, 21.

²⁰ Felix Körner: *Politische Religion. Theologie der Weltgestaltung – Christentum und Islam*, Freiburg im Breisgau: Herder 2020, 290.

deren« Heiligen mit einem Kriterium weiter. Was Menschen, auch Andersgläubige, identifiziert und staunend für unantastbar erachten, darf man nur als solches anerkennen, insofern es wirklich »anders« ist: wo es also über den irdischen Absichten und Zugriffen steht, wenn es diese richtet und ausrichtet, wenn es Menschen bewegt zur Anerkennung des anderen im Sinne des Respekts vor dem Mitmenschen und wenn Menschen sich angesichts des Heiligen lernbereit fragen, wie sie dem Heilswillen des Heiligen entsprechen können.

5. *Technik: Relecture.* Damit deutet sich schon an, dass die Anerkennung des Heiligen – des ja immer »Anderen« – auch ihre eigene Technik hat. Heilighalten des Heiligen ist nämlich gerade nicht ein stures Festhalten des Gehabten. Heiligung ist keineswegs Beharrung im behaupteten »seit jeher«. Dem Heiligen versuchen Religionen vielmehr gerecht zu werden mit einer stets erneuerten Befragung: mit der Technik der »Relecture«. Nebenbei bemerkt, wollte schon Cicero *religio* – gut merkbar, aber kaum wissenschaftlich-etymologisch – verstehen als ein *re-ligere*, ein »immer wieder durchgehen, neu und gründlich lesen« der Kultvorschriften: Religion an sich also als Relecture.²¹ Wie aber geschieht nun tatsächlich das Heilighalten des Heiligen? Es geschieht als Relecture in vier Technikvarianten:

a. Gläubige lesen ihre heiligen Schriften in immer neuer Sorge, erkennen den Sinn der Worte als *Trost* und empfangen Ermutigung.

²¹ Marcus Tullius Cicero: *De natura deorum* II, 72.

b. Gläubige lesen ihre heiligen Schriften angesichts immer neuer Entscheidungsfragen, erkennen den wahren Sinn der Worte als *Weisungen* und vollziehen sie – in Selbstprüfung auf die Gefahr ihres Missbrauchs hin – demütig als heilendes Handeln in Gottesdienst und Weltendienst.

c. Gläubige lesen ihre Erfolge und Niederlagen im Lichte ihrer Schrift und erkennen den *Sinn der Ereignisse* als Gottes »Weltregierung«²²: göttliches Geschichtswirken zur eigenen Reinigung und Erfüllung.

d. So können Gläubige auch das *andere Heilige* mit der ihnen ohnehin vertrauten Technik der Relecture in den Blick nehmen und darin einen guten Sinn erkennen. So müssen sie es weder rundweg als verkehrt ablehnen noch als ohnehin bekannt einge-meinden, sondern können darin überraschende und daher umso wirksamere Winke (*numina*) dessen sehen, den sie heilighalten.

Epilog

Der große Sufi Ğalāluddīn Rūmī (gest. 1273) verkündete einmal, er wolle aus Konya, das ihm zur Heimat geworden, aber zu kühl war, in den Süden Anatoliens fahren, ans Mittelmeer: nach Antalya. Denn da sei es schön warm. Dann aber fiel ihm ein: »Die meisten dort sind Griechen. Sie verstehen unsere Sprache nicht.« Ğalāluddīn spricht persisch. Pfiffig ist hieran übrigens bereits, dass er, der selbst der Rūmī genannt wird, nun von den Griechen

²² Felix Körner: »Gottes Weltregierung im Prozess der Geschichte. Handlungstheorien bei Wolfhart Pannenberg und in der islamischen Theologie«, in: Gunther Wenz (Hg.), *Offenbarung als Geschichte. Implikationen und Konsequenzen eines theologischen Programms* (Pannenberg-Studien, Band 4), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018, 167–203.

redet, die sich dort Rhomäer nannten und die in seiner Sprache deshalb ebenfalls Rūmī sind. Nun scheint der große Mystiker sich zu widersprechen, wenn er fortfährt mit der Bemerkung, es gebe sogar unter den Griechen Leute, die seine Sprache verstehen. Persisch? Nein, darauf kommt es ihm jetzt nicht mehr an. Er berichtet: »Eines Tages sprach ich zu einer Gruppe, und einige Nicht-Muslime waren dabei. Mitten in meiner Ansprache begannen sie zu weinen: Sie waren in Ergriffenheit und Ekstase geraten.« Jetzt unterbricht ein Zuhörer den Rūmī und fragt: »Was verstehen und wissen sie denn? Schon unter den Muslimen versteht doch nur einer unter tausend diese Art von Rede. Was haben sie verstanden, dass sie weinen sollten?« Der Einwand lautet also: Nur die wenigen eingeweiht-erleuchteten Muslime lassen sich mitreißen von dem, was du sagst. Die, von denen du jetzt behauptest, sie seien von deinen Worten ergriffen worden, sind doch nicht nur nicht eingeweiht, sondern nicht einmal Muslime, und zudem verstehen sie kein Persisch!

Der Mystiker gibt zurück, dass es gar nicht der verstandene Wortgehalt ist, der die mystische Wirkung im Hörer auslöst. Jede Person vielmehr, die empfindet, dass hier von Gott die Rede ist, nimmt sein Kommen freudig wahr, riecht förmlich, dass hier der naht, den sie sucht. Rūmī meint, dass im Grunde jeder Gläubige denselben Gottesbegriff hat, auf derselben Gottsuche ist und daher auch in der unverständenen Frömmigkeitsform der anderen Gottesnähe empfinden kann:

Sie müssen gar nicht den inneren Geist dieser Worte verstehen. Der Kern der Sache sind die Worte selbst, und das verstehen sie. Schließlich erkennt jeder die Einheit Gottes an, dass Er der Schöpfer und Versorger ist, dass Er alles regiert, dass zu Ihm alles zurückkehren wird und dass Er es

ist, der straft und vergibt. Kommen diese Worte zu Gehör, die benennen, wie Gott ist, und die Gottesgedenken sind, dann stellt sich überall Erregung ein und ekstatische Leidenschaft, da aus diesen Worten der Duft ihres Geliebten und ihrer Suche aufsteigt.²³

Was für den Christen der höchste Trost ist, dass der Herr wahrhaft auferstanden ist, scheint Rūmī nicht zu interessieren; und dennoch hat er wohl recht mit seiner Beobachtung – auch ein christlicher Hörer fremder geistlicher Worte kann sich durch sie an seinen höchsten Trost erinnern lassen: Der Geliebte lebt.

²³ Ġalāluddīn Rūmī, *Fīhi mā fīhi*, 23. Rede; eigene Wiedergabe unter Zuhilfenahme der Übersetzung von Arthur J. Arberry, *Discourses of Rūmī*, London: John Murray 1961.