



1 Gustav Wunderwald, *Bühnenbildentwurf «1,2» zu Richard Wagners «Parsifal»*, 1914, Mischtechnik auf Leinwand, 44,8 × 61,8 cm, Köln, Theaterwissenschaftliche Sammlung der Universität zu Köln, Inv. Nr. 13770

Der Aspekt Sakralität und Diskussionen um das Heilige haben – im populären Umgang wie in wissenschaftlichen Ansätzen – in den letzten Jahren stark an Aktualität gewonnen. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatten die Soziologen Max Weber mit seiner These zur Entzauberung der Welt durch die Wissenschaft seit der Frühen Neuzeit und Émile Durkheim mit seiner Reduktion von Religion auf die wesentliche Funktion der Stiftung von Gemeinschaft und gesellschaftlicher Identität mit zu einer scharfen Grenzziehung zwischen dem Sakralen und dem Profanen in der Gesellschaft beigetragen und das Heilige zugleich prioritär als ein vor-modernes Phänomen stigmatisiert.¹ Der Religionswissenschaftler Mircea Eliade führte nach dem Zweiten Weltkrieg mit dem Begriff der *Hierophanie* eine räumliche Dimension in die Erklärungsmodelle des Religiösen ein, mit dem er das Aufscheinen des Heiligen im Profanen charakterisierte, dessen Wahrnehmungsfähigkeit dem Menschen in der Moderne mit zunehmender Areligiösität verloren gegangen sei.² Gegenwärtig jedoch wird in der Religionswissenschaft wie auch den Sozial- und Kulturwissenschaften diese Polarität vermehrt in Frage gestellt; stattdessen werden Phänomene der Durchdringung und Überlagerung beider Sphären untersucht. Insbesondere aus interdisziplinären Perspektiven bemühen sich WissenschaftlerInnen, die Formenvielfalt von Heiligkeit, ihre Konzeptionen, Begründungen und Dynamiken, ihre räumliche Konkretion und künstlerische Umsetzung sowie Facetten der ideologischen und soziopolitischen Instrumentalisierung kritisch zu diskutieren.³

Im traditionellen Verständnis steht Sakralität für die Manifestation und Repräsentation des (transzendenten) Göttlichen und sie wirkt zugleich als dessen Vermittlerin. Heiligkeit – in Abgrenzung zum Profanen – dient als ordnendes Prinzip im Umgang mit Objekten und Orten. Heiligkeit als gesellschaftliche Übereinkunft prägt die Wahrnehmung und Erfahrung von Raum und Ding. Heiligkeit als das Andere/Besondere/Fremde hebt über eine solche Alteritätserfahrung Orte und Objekte über das Alltägliche und Gewöhnliche hinaus. Heiligkeit ist räumlich zu denken, schlussfolgerte Claude Lévi-Strauss 1962 in seiner anthropologischen Studie *La Pensée sauvage*: «Das Heilige ist heilig nur an seinem Ort.»⁴ Heilige Orte, so der Religionswissenschaftlicher Jürgen Mohn unter Berufung auf Michel Foucault, sind Heterotopien – «andere, ungewöhnliche, qualitativ aus dem homogenen Raum herausgelöste Orte.»⁵ Über Sakralisierungsprozesse, die Praxis einer religiösen Überhöhung kultureller Phänomene und ihre objekthafte wie räumliche Manifestation, wird das Heilige zu einem Element in der gesellschaftlichen Konstruktion von erfahrbarer Realität. Der Status «heilig» neigt dabei zur Idealisierung und Ikonisierung. Bis weit in das 18. Jahrhundert waren elementare Ordnungsvorstellungen und die Wahrnehmung des Raumes überwiegend religiös

und konfessionell geprägt und besaßen ihren Ursprung wie ihre Legitimation häufig in der biblischen Schöpfungsgeschichte.⁶ Seit der frühen Moderne sind die Grenzen zwischen dem Religiösen und dem Profanen unschärfer geworden, was im Verständnis von Heiligkeit, Transzendenz und Immanenz sowie im Umgang mit heiligen Objekten und Orten vielfach zu Transformationen, Profanisierungen und individuellen Interpretationen geführt hat. Im späten 18. Jahrhundert überlagerten sich zudem Vorstellungen vom Heiligen mit neuen Konzepten zum Sublimen als sinnliche Erlebnisqualität. Beide zeichnen sich durch die Ambivalenz von Faszination und Erschrecken aus. Der evangelische Theologe und Religionswissenschaftler Rudolf Otto setzte sich 1917 in seiner Schrift *Das Heilige* grundlegend – und nachfolgend prägend – mit diesen Erfahrungshorizonten des Heiligen auseinander. Mit dem Begriff des Numinosen umschrieb er die ambivalenten Gefühle der Gotteserfahrung als *mysterium tremendum* und *mysterium fascinans*, die sich in Konfrontation mit dem Unbegreiflichen und Überwältigenden der rationalen Erfassung entziehen.⁷ Heiligkeit ist göttliche Offenbarung als überwältigende, unheimlich-faszinierende Macht. Heiligkeit profaniert und in die ästhetische Kategorie des Erhabenen transformiert entwickelte sich im Verlauf des 20. Jahrhunderts zu einer spezifischen Ausdrucks- und Gestaltungsqualität auch jenseits religiöser Kontexte. Auf Alterität und das Faszinosum aufbauend wird Sakralität vermehrt als Stimmungswert von Räumen beschrieben, die in ihrer sinnlichen Wirkung über den reinen Materialwert und das ästhetische Potential hinausgehen.⁸ Tempel und Kirchen gelten dabei allgemein als christlich-bautypologische «Urform» des Sakralraums, obwohl die Versammlungsräume der Urkirche erst seit der konstantinischen Zeit durch Ritual, Liturgie, Weihe und Reliquien zu einem Präsenzort des Heiligen und damit selbst heilig wurden.⁹

Bevor Objekte, Bilder, Architekturen, Räume und Ort als heilig wahrgenommen werden, durchlaufen sie einen langen und dynamischen Prozess der Sakralisierung.¹⁰ Verschriftlichungen, Bildschöpfungen, die zeremonielle Inszenierung und Nobilitierung durch Rituale begleiten solche Prozesse des Verhandeln und symbolischen-mystischen Zuweisens.¹¹ Konstruktionen von Heiligkeit sind häufig gekennzeichnet von Leidenschaften, Konflikten, Umbrüchen und Bemühungen um Traditionsbildung. Das Bild von Heiligkeit wird dann wiederum häufig zur Argumentation und Legitimation von hegemonialen Ansprüchen auf den Ort und/oder das Objekt wie insgesamt auf die Interpretation von Geschichte instrumentalisiert. Die sakrale Potenz und Wirkungsmacht heiliger Dinge und Orte bleiben letztendlich jedoch vielfach Glaubenssache.

Dieses Heft widmet sich dem komplexen Verständnis und der teils umkämpften Konstruktion und den Interpretationen von Heiligkeit. Es thematisiert die vielfältigen Formen, in denen sie sich manifestiert, ihre räumlich-ästhetische Fassung, ihre charismatische Erhöhung, ihre semantischen Verschiebungen und situationsbedingten Transformationen. Daraus ergeben sich Fragen nach dem – teleologischen wie manipulativen – Umgang mit dem Sakralen und seiner auratischen Wirkung sowie seiner medialen Inszenierung.

Anmerkungen

- 1 Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, München 1919; Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912. Vgl. Auch Gordon Lynch, *The Sacred in the Modern World. A Cultural Sociological Approach*, Oxford 2012; Seth D. Kunin, *Religion. The Modern Theories*, Edinburgh 2003.
- 2 Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957. Ähnlich zuvor schon in ders., *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949.
- 3 *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit*, hg. v. Berndt Hamm, Klaus Herbers u. Heidrun Stein-Kecks, Stuttgart 2006; *Sakralität und Moderne*, hg. v. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dornfern 2010; *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, hg. v. Dietmar Kamper u. Christoph Wolf, Frankfurt am Main 1987; *Religious turns – turning religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen*, hg. v. Andreas Nehring u. Joachim Valentin, Stuttgart 2008; Nadine Christina Böhm, *Sakrales sehen. Strategien der Sakralisierung im Kino der Jahrtausendwende*, Bielefeld 2009.
- 4 Claude Lévi-Strauss, *Das Wilde denken*, Frankfurt am Main 1986. Vgl. auch Rudolf zur Lippe, «Das Heilige und der Raum», in Kamper/Wolf 1987 (wie Anm. 3), S. 413–427.
- 5 Jürgen Mohn, «Heterotopien in der Religionsgeschichte. Anmerkungen zum «Heiligen Raum» nach Mircea Eliade», in: *Theologische Zeitschrift*, 2007, 63. Jg., Heft 4, S. 331–357.
- 6 Daniel Drascek, «Raumvorstellungen an der Schwelle zur Moderne zwischen sakraler und säkularer Ordnung», in: *Komplexe Welt. Kulturelle Ordnungssysteme als Orientierung*, hg. v. Silke Göttisch u. Christel Köhle-Hezinger, Münster 2003, S. 321–332. Zur Bedeutung von Landkarten und der Überlagerung von geographischen mit religiös-kulturellen Strukturen und Koordinaten vgl. *Das Heilige Land auf Landkarten*, hg. v. Ariel Tishby, Göttingen 2008.
- 7 Rudolf Otto, *Religion und Subjekt*, hg. v. Thorsten Dietz u. Harald Matern, Zürich 2012.
- 8 Gottfried Böhm u. Peter Böhm, «Das Sakrale in der Architektur», in: *Sakralität und Aura in der Architektur*, hg. v. Andreas Tönnemann, Zürich 2010, S. 52–83; Kerstin Englert, «Das Sakrale im Profanen? Über das Besondere in der Museumsarchitektur», in: *Kunst und Kirche*, 2002, Jg. 65, Heft 3, S. 165–168; *Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit*, hg. v. Angelika Nollert u. a., Regensburg 2011.
- 9 Carola Jäggi, «Die Kirche als heiliger Raum. Zur Geschichte eines Pradoxons», in: Hamm/Herbers/Stein-Kecks 2007 (wie Anm. 3), S. 75–89. *Architecture of the Sacred. Space, Ritual, and Experience From Classical Greece to Byzantium*, hg. v. Bonna D. Wescoat u. Robert G. Ousterhout, Cambridge/MA u. a. 2012.
- 10 Karl-Heinz Kohl, *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*, München 2003.
- 11 Ebd. und Jonathan Z. Smith, *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago/London 1987; *Raum und Ritual. Kirchenbau und Gottesdienst in theologischer und ästhetischer Sicht*, hg. v. Rainer Bürgel, Göttingen 1995.