

Vorbemerkung

Um falschen Erwartungen vorzubeugen, möchte ich einleitend darauf hinweisen, daß ich das Thema „Glaube“ weder geschichtswissenschaftlich noch ontologisch behandle. Ich unternehme vielmehr den Versuch einer phänomenologischen Analyse von Voraussetzungen und Implikationen bestimmter Problemlagen. D. h. ich versuche an einigen Beispielen zu zeigen, daß und inwiefern die Institutionalisierung von religiös–ekstatischen Erfahrungen zur Lösung bestimmter Probleme zwar unvermeidlich ist, zugleich aber auch neue Probleme aufwirft. Ich frage also nicht historisch: „Was hat man in einem historisch bestimmbareren Zusammenhang getan angesichts einer bestimmten Problemkonstellation?“ sondern: „Welche Möglichkeiten gibt es (überhaupt) angesichts bestimmter Problemkonstellationen und wie ist deren jeweilige „Kosten–Nutzen–Relation“ einzuschätzen?“ Die Frage nach den Möglichkeiten befreit natürlich nicht von einem Blick in die Geschichte, auf tatsächliche Lösungsversuche, sie befreit aber von der Pflicht, diese akribisch anhand von Quellen nachzuzeichnen. Sie räumt das Recht ein, ähnliches typisierend zum Modell einer bestimmten Problemlösung zusammenzufassen, das die Leistungsfähigkeit und die Grenzen dieses Versuchs sichtbar werden läßt. Vernachlässigt werden bei diesem Vorgehen zwangsläufig und bewußt Hilfskonstruktionen, die in realen geschichtlichen Situationen erdacht worden sind, um Schwächen einer Problemlösung nicht zu ihrer „Falsifizierung“ werden zu lassen. In der Modellkonstruktion kommt es gerade darauf an, die Schwächen und Stärken möglichst rein und unverstellt hervortreten zu lassen.

In phänomenologischer Perspektive beschränke ich mich weiterhin darauf, Bewußtseinsphänomene nachzuzeichnen, ohne deren eigenen Geltungsanspruch auf seine Rechtmäßigkeit zu prüfen. Diesen lasse ich dahingestellt. Ich schließe mich weder ihren Vorentscheidungen an, noch verwerfe ich sie. Meine Analyse versucht also keine Stellungnahme zum ontologischen oder theologischen Status der verschiedenen Auslegungen ekstatischer Erfahrungen.

Unter dieser zweifachen perspektivischen Einschränkung versuche ich zu zeigen:

- 1) daß es bezüglich jeder Form von selbstverständlich geltender alltagsweltlicher Realität ekstatische Erfahrungen gibt, die den Glauben an die fraglose Realität der Alltagswelt erschüttern;
- 2) daß diese Erfahrungen a–sozial und trotzdem unüberbietbar evident sind;
- 3) daß in der Regel versucht wird, ekstatische Erfahrungen als Sinnprovinzen der umfassenden Alltagsrealität anzugliedern und sie damit zu sozialisieren;
- 3) daß ekstatische Erfahrungen unter bestimmten Umständen als Hierophanie, als Erscheinen von etwas Heiligem gedeutet werden;
- 4) daß sie sich als religiös–ekstatische Erfahrungen einer vorhandenen Sinnwelt nicht oder nur unter großen Schwierigkeiten als Sinnprovinz eingliedern lassen, weil sie selbst mit dem Anspruch auftreten, die richtige und alles umfassende Sinnwelt zu sein und als solche anerkannt werden wollen;
- 5) daß Versuche der Institutionalisierung religiös–ekstatischer Erfahrungen vielfach doppelt motiviert sind: zum einen durch die Absicht, vorhandene Institutionen vor ihrer zerstörenden

- Kraft zu schützen, und zum anderen durch die Absicht, ein unüberbietbar bedeutsames ekstatisches Ereignis anderen mitzuteilen und dauerhaft für alle, die es angeht, zu bewahren;
- 6) daß Institutionalisierungsversuche wegen der Unvereinbarkeit von unbedingten Ansprüchen und endlich menschlichen Möglichkeiten zwangsläufig den Charakter von Notlösungen behalten, die immer durch das Ereignis einer erneuten Hierophanie gefährdet bleiben.

I

Wenn man über Institutionen und Institutionalisierungsprozesse unter einer anthropologischen Perspektive nachdenkt, steht man zwangsläufig in der Tradition Arnold Gehlens. Gehlen hat – wie allgemein bekannt ist – immer wieder auf die lebenswichtige Bedeutung der Institutionen für das riskierte Naturwesen Mensch hingewiesen. Geradezu leidenschaftlich warnte er insbesondere davor, Institutionen, die überflüssig erscheinen oder als Fessel der individuellen Entfaltung empfunden werden, aufzulösen. Dies ist überwiegend als Ausdruck konservativer Gesinnung interpretiert worden, hat aber auch in unseren Zusammenhang erhellende systematische Wurzeln in Gehlens Anthropologie. Für Gehlen ist eine Institution, anthropologisch gesehen, eine Notlösung für eine Notlage, die ohne die Erfindung künstlicher Hilfsmittel allein mit der natürlichen Ausstattung des Menschen nicht zu bewältigen ist. Anfänglich ist deshalb der Zusammenhang von Notlage und Notlösung durchsichtig. Im Laufe der Zeit wird die Bewältigung der Notlage aber immer gekonnter vollbracht, bis schließlich der Bezug von Notlösung und Notlage undurchsichtig wird. Nun erscheint die Institution nicht mehr als Entlastung von einem Problem, sondern als überflüssige und zusätzliche Belastung, die man abschütteln möchte. Ihr eigener Erfolg macht die Institution scheinbar überflüssig. Die fälschlicherweise nicht mehr gesehene, tatsächlich aber immer noch vorhandene entlastende Leistung der Institution wird erst nach ihrer Beschädigung oder Zerstörung durch die Rückkehr der ursprünglichen Belastung wieder evident. Diese Einsicht kommt aber – wenn man Gehlen folgt – regelmäßig zu spät, weil Institutionen zwar innerhalb kurzer Zeit aufgelöst werden können, aber nicht ebenso schnell durch einen Willensakt neu entstehen. Es ist deshalb in den Augen Gehlens ausgesprochen fahrlässig, die Notlösung Institution, die man kennt, gegen die ursprüngliche Notlage, von der man keine Vorstellung mehr hat, einzutauschen. Unter dieser Perspektive scheint es geradezu weise, wenn in einer Initiation die tragenden Institutionen auf die ihnen zugrundeliegende Notlage hin transparent gemacht werden und damit zugleich selbst als fragile, leicht zerstörbare Notlösung erkannt werden können.¹

Neben der rationalen Kritik an der Belastung, die Institutionen, deren Sinn nicht mehr durchsichtig ist, scheinbar überflüssigerweise auferlegen, gibt es ein zweites, weniger beachtetes Phänomen, das den selbstverständlichen Geltungsanspruch von Institutionen ebenso, wenn nicht sogar stärker in Frage stellt wie die kritisch gemeinte Frage nach ihrer entlastenden Leistung. Es sind dies Phänomene, die sich dadurch auszeichnen, daß sie extrem privat, um nicht zu sagen a-sozial sind und zugleich so selbstevident für den, der ihnen begegnet, daß sie nicht nur keiner sozialen Bestätigung bedürfen, sondern diese sogar außer Kraft setzen können. Weil diese Phänomene die stabilisierende Leistung von Institutionen untergraben, wird immer wieder versucht, sie entweder in institutionalisierter Weise zu negieren oder sie selbst zu institutionalisieren.

II

Folgt man der wissenssoziologischen Schule, die in der Tradition von Alfred Schütz argumentiert,² so ist das entscheidende Paradox der selbstverständlichen Alltagsrealität, daß sie zugleich unüberbietbar real (realissimum) und sehr zerbrechlich in ihrem Realitätsanspruch ist. Ihre massive Wirklichkeit verdankt die Alltagsrealität ihrer durchgängigen Institutionalisierung, die sie permanent als intersubjektiv geteilte Wirklichkeit bestätigt. Ihre Zerbrechlichkeit ist darin begründet, daß unterhalb und außerhalb der sozialen Verabredungen über den Normalzustand, oder wie man auch sagen kann, der Systeme reziproker stereotypisierter Gewohnheiten – eben der Institutionen –, Erfahrungen auftreten, die den Institutionen ihren sicheren Boden durch widersprechende individuelle und zunächst nicht teilbare exklusive Erfahrungen entziehen.

Zweifel an der Exklusivität der Alltagswelt können ausgelöst werden durch Selbst- und Welterfahrungen, die wir heute (1) auf physiologische Vorgänge zurückführen. Zu nennen sind hier etwa Träume, Grenzzustände zwischen Wachen und Schlafen sowie halluzinatorische Erlebnisse oder Rausch-Zustände, die durch starke körperliche Empfindungen induziert sind.³ Zweifel am uneingeschränkten Realitätsanspruch der Alltagswelt können weiterhin ausgelöst werden durch Selbst- und Welterfahrungen, die wir heute (2) als drogeninduzierte halluzinatorische Erlebnisse oder Rausch-Zustände qualifizieren. Weiterhin können sie (3) ausgelöst werden durch sinnlose Gewalterfahrungen, die sich gegen die eigene Person, nahestehende Personen oder auch „nur“ gegen einen geschützten Raum, einen Intimbereich richten.⁴ Schließlich können sie (4) ausgelöst werden durch Grenzüberschreitungen, wie sie z. B. in den Abstraktionen der theoretischen Physik, der reinen Mathematik, in ästhetischen oder auch in komischen Erfahrungen erreicht werden können.⁵

Wie leicht zu sehen ist, können Zweifel am exklusiven Anspruch der Alltagsrealität provoziert werden, unerwartet zustoßen oder jemanden heimsuchen, sogar gegen seinen ausdrücklichen Versuch, ihr Auftreten bzw. ihre Wiederholung zu vermeiden.

Gemeinsam ist den Erfahrungen, die Zweifel an der Exklusivität der Alltagsrealität aufkeimen lassen, daß in ihnen die Gesetze der Alltagsrealität (vorübergehend) außer Kraft gesetzt sind. Die Alltagsrealität und ihre Gesetze sind und bleiben im Normalfall aber die umgreifende Realität, in die man zurückkehren kann und zurückkehren will, selbst wenn die ekstatische Erfahrung als Bereicherung empfunden wird. Vielfach wird der einmalige oder wiederholte Aufenthalt außerhalb der Alltagsrealität sozial reglementiert. D. h. bestimmte alternative Realitätserfahrungen sind erlaubt, andere verboten, einige gelten als wertvoll oder hinnehmbar, andere als schädlich und zu vermeidende bzw. zu verhindernde oder als krankhaft und behandlungsbedürftig. Entsprechend gibt es verschiedene Möglichkeiten, die Erfahrung einer alternativen Realität individuell und sozial zu integrieren, zu relativieren oder zu negieren. Etwa indem man sie als einen (bösen) Traum, einen flüchtigen Tagtraum, einen krankhaften Zustand, eine zugefügte Traumatisierung, eine existentiell bedeutsame Krisenerfahrung, eine lebensphasenspezifische Drogenerfahrung oder anderes qualifiziert und entsprechend der Alltagsrealität als Sinnprovinz angliedert. Weiterhin kann man davon ausgehen, daß die „Folgen“ der Begegnung mit einer alternativen Realität von unterschiedlicher Stärke und Dauer sein können. Sie können von einem leichten, schnell

vorübergehenden Schock über eine schwere und langandauernde Erschütterung bis hin zum vollständigen und unüberwindbaren Realitätsverlust reichen.

Irritierend, verstörend oder sogar bedrohlich ist die Begegnung mit einer Realität hinter der Alltagsrealität vor allem dadurch, daß diese sich (vorübergehend) als ähnlich real aufdrängt wie die Alltagsrealität, ohne daß sie in einer allgemeinverständlichen „Sprache“ ausgedrückt werden kann. Es ist deshalb schwierig über eine solche Begegnung zu sprechen und unmöglich, aus einer solchen Erfahrung zu jemandem zu sprechen, der die Erfahrung dieser anderen Realität nicht selbst gemacht hat. Eine ekstatische Erfahrung, die Erfahrung, außerhalb der Alltagsrealität zu stehen, ist deshalb in ihrem Kern eine a-soziale Erfahrung.

Auch wenn man der Systematik nicht folgt oder diese für ergänzungsbedürftig hält, hoffe ich verdeutlicht zu haben, daß ein Zerbrechen des exklusiven Anspruchs der Alltagsrealität nicht ungewöhnlich ist. Zugleich sollte deutlich geworden sein, daß dies Zerbrechen (heute) nicht als religiöse Erfahrung verstanden werden muß.

Naheliegend ist die religiöse Deutung einer ekstatischen Erfahrung in einer religiös durchstimmten Alltagsrealität, d. h. in einer Alltagsrealität, zu deren selbstverständlichem Wissensbestand die Annahme gehört, daß die alltägliche Realität von einer Wirklichkeit umfungen und durchdrungen ist, der sie ihre Existenz und ihren Sinn verdankt. Das Wissen, daß es eine übermenschliche Wirklichkeit hinter der menschlichen Realität gibt, erleichtert offensichtlich das In-Erscheinung-Treten dieser Wirklichkeit in der menschlichen Realität.

Zusammenfassend können wir sagen: Das Zerreißen der Alltagsrealität ist ein Ereignis, das immer wieder und recht häufig geschieht. Seine Deutung als religiöses oder als profanes Geschehen hängt von dem gesellschaftlichen Interpretationsrahmen ab, der für den Betroffenen naheliegt. Ob die religiöse Interpretation eine Illusion ist oder die profane, ist phänomenologisch nicht zu entscheiden, im Zusammenhang der folgenden Überlegungen auch von nachrangiger Bedeutung. Im Hinblick auf die Frage der Institutionalisierung des Glaubens, genügt es festzustellen, daß es Bekundungen von ekstatischen Erfahrungen gibt, die verstanden werden als Begegnung mit etwas Heiligem, als Hierophanie.

Eine solche Begegnung ist für den Betroffenen – wenn man der klassischen Beschreibung des Heiligen bei Rudolf Otto folgt – durchstimmt vom Gefühl des Schreckens vor dem mysterium tremendum, vor der übermächtigen Präsenz Gottes und dem Gefühl der Faszination angesichts des mysterium fascinans, der unfassbaren Fülle des Seins, als die das Göttliche sich bekundet. In der Hierophanie, dem Erscheinen des Heiligen, zeigt sich etwas völlig Fremdes, vor dem man angstvoll fliehen möchte, und zugleich etwas unüberbietbar Bedeutsames und deshalb unendlich Anziehendes für den Menschen. Die Begegnung mit etwas Göttlichem ist also eine paradoxe Erfahrung: Es ist das völlig Fremde, die Andersheit schlechthin, und es ist zugleich von höchster Bedeutung für den Menschen.⁶

Im Hinblick auf unser Thema ist hinzuzufügen, daß die Begegnung mit einer göttlichen Wahrheit keine Rückkehr in eine unveränderte Alltagsrealität zuläßt. D. h. das Göttliche manifestiert sich als Wirklichkeit, die als wahre Welt unvereinbar ist mit der alltäglichen Realität und zugleich unabweisbare Ansprüche an sie stellt. Die Begegnung mit der wahren Welt ist deshalb immer auch eine Aufforderung zu einem Neuanfang in der wirklichen Welt. Diese soll den Gesetzen der wahren Welt unterstellt werden.

Fassen wir zusammen: In der Hierophanie begegnet dem Menschen etwas Göttliches und wenn dies geschieht, hat der Mensch keine Möglichkeit, der Begegnung auszuweichen, da das sich zeigende Göttliche unüberbietbar evident ist in seiner Bedeutung für den Menschen und in seinem Anspruch an den Menschen. Die Begegnung von Mensch und Göttlichem ist ein Ereignis, das in die Alltagsrealität einbricht, diese unterbricht (auch wenn die Alltagsrealität nach unseren obigen Überlegungen mehr oder weniger offen für das Göttliche sein kann) und das einen grundstürzenden Neuanfang, eine totale Verwandlung der Wertungs- und Sorgestruktur der Alltagsrealität fordert.

Die religiös-ekstatische Erfahrung hat damit eine andere Qualität als andere ekstatische Erfahrungen. Sie läßt sich, anders als diese, zunächst nicht als Sinnprovinz der umfassenden Alltagsrealität verstehen. In der religiösen Erfahrung erscheinen die Verhältnisse umgestürzt. Die Alltagsrealität erscheint als Sinnprovinz in einer umfassenderen und realeren Wirklichkeit. Sie muß deshalb ihre letztverbindliche Interpretation von der wahren Welt her (erst noch) erfahren. Die tragenden Institutionen der Alltagsrealität erscheinen als grund- und bedeutungslose Illusionen blinder Menschen, denen sich die Wahrheit noch nicht gezeigt hat.

Unter der Optik der Institutionen ist das Ereignis der Hierophanie ein extrem gefährliches Ereignis, weil es die institutionelle Struktur, die Ordnung der alltäglichen Wirklichkeit im Namen der wahren Welt zur unbedeutenden Fabel erklärt. Ein erster Grund für Versuche, eine Hierophanie zu institutionalisieren liegt unter dieser Perspektive in ihrer den Alltag und seine banalen Geschäfte negierenden Potenz. Wenn die Umwertung aller alltäglichen Werte ohne erneute Institutionalisierung erfolgt, ist ein Alltagsleben nicht mehr selbstverständlich möglich. Einfacher gesagt: ein nicht kanalisierter, jederzeit möglicher Einbruch des Göttlichen in die Menschenwelt würde diese zerstören. Das Wissen, z. B. in der Endzeit zu leben, läßt die Vorsorge für den nächsten Winter kleinlich, wenn nicht überflüssig erscheinen. Das normale Tagesgeschäft einer Gesellschaft wäre gestört und würde langfristig zerstört werden, wenn das unerhörte Geschehen des Einbruchs einer ganz anderen Realität nicht kanalisiert und im Rahmen der alltäglichen Sinnstrukturen verstanden werden könnte. Das Bestreben der Institutionalisierung richtet sich deshalb immer auch auf die Begrenzung der Hierophanie, auf die Schaffung einer religiösen Sinnprovinz innerhalb der Alltagswelt, die in geregelten Formen betreten und verlassen werden kann, ohne die Alltagswelt insgesamt ständig in ihrer Existenz zu bedrohen. Die Institutionalisierung ist so gesehen ein Schutzwall gegen die Bedrohung, die von der Begegnung mit etwas Göttlichem ausgeht.

„Wenn man die Sache so ansieht, versteht man auch die lateinische Wurzel des Wortes »Religion«, das auf relegere zurückgeht –: »vorsichtig sein«. Religiöse Tradition ist ein vorsichtiger Umgang mit einer höchst gefährlichen menschlichen Erfahrung.“⁷

Ein zweiter Grund für Versuche, das Ereignis der Hierophanie zu institutionalisieren, liegt darin, daß die Bedeutung der übermenschlichen Wahrheit im Augenblick ihrer Enthüllung zwar unbezweifelbar evident ist, von den Mitmenschen, die nicht an diesem Ereignis teilhatten, aber nicht bestätigt und beständig werden kann. Es besteht deshalb die Gefahr, daß der, dem eine Hierophanie widerfahren ist, an dieser Begegnung und ihrer Bedeutung zu zweifeln beginnt, wenn der Alltag ihn wieder einholt. Die Gefahr des Vergessens oder Irre- Werdens an der Wahrheit kann entweder durch ihre individuelle Wiederholung gebannt werden, eine Praxis, die für Mystiker eigentümlich ist, oder durch ihre Institutionalisierung.⁸

Im folgenden kann ich aus Zeitgründen nur den zweiten Aspekt – die Bewahrung eines Ereignisses durch Institutionalisierung – behandeln. Dabei orientiere ich mich an vier Grundmodellen:

- dem Modell der Tradierung durch ein gestiftetes Lehramt, das ich im Anschluß an Herder entwickle;
- dem Modell der Übersetzung göttlicher Inspiration in den menschlichen Raum der Gemeinde als menschliche Aufgabe, das ich im Anschluß an die Unterscheidung von Zungenrede und prophetischer Rede bei Paulus entwickle;
- dem Modell der „Rückübersetzung“ einer historisch–objektiv gewordenen Hierophanie in ein authentisches Sprechen aus dem Glauben, das ich im Anschluß an Kierkegaard entwickle;
- schließlich dem Modell der Wiederaufführung der Hierophanie im Ritual, das ich in Abwandlung eines Gedankens Gadamers zu verdeutlichen suche.

Diese Modelle sollen zudem nur hinsichtlich ihrer „Leistung“ vorgestellt werden, eine Hierophanie anderen Menschen in ihrer wahren Bedeutung mitzuteilen, mit ihnen durch Institutionalisierung zu teilen und durch diese Integration in den gemeinsam geteilten Wissensbestand im Wechsel der Generationen vor dem Vergessen zu bewahren.

III

Der Weg, den Herder als einzig gangbaren Weg einer Beständigkeit göttlicher Wahrheit im Raum der menschlich–endlichen Geschichte darstellt, ist ihre Institutionalisierung durch Versprachlichung und Verschulung qua gestiftetes Lehramt.

„Als Christus zum Besten des menschlichen Geschlechts sein hohes Amt antrat und dazu vom Himmel aus selbst bestätigt wurde, war sein erstes Werk, sich Schüler zu erwählen und also eine Schule zu bilden. Zwölf Männer begleiteten ihn fortan, denen er Unterricht gab, die er in den Lehren, die ihm sein Vater offenbarte, nach dem Maße, wie sie die Lehre fassen konnten, unterrichtete, die er zuletzt, da er selbst der Erde geraubt ward, an seine Stelle setzte und an die es sein letztes Wort war: „geh hin und lehret“ ... Wäre er, der hochehrwürdige Heiland der Welt, ohne Schüler geblieben: so hätte er seine Erklärungen, die er aus dem Schoß des Vaters mitbrachte, auch in den Schoß des Vaters bei seiner Himmelfahrt zurückgenommen: im Munde des Volks wären seine Worte gar bald zu Rätseln und Märchen worden oder hätten sich in wenigen Geschlechtern verloren. Nun aber, da er mit Unterricht anfang, da er den Unterricht zur Grundlage des Christentums machte und auf ihn eigentlich seine Kirche baute: so konnte sich diese erhalten, so konnte sie zum Nutzen der Welt fortdauern“⁹

Das Ereignis der Hierophanie, des sich zeigenden Heiligen wird in Herders Modell der Versprachlichung und Verschulung als Bildungswelt und Sittenkodex institutionalisiert und so zu einem Besitztum vergegenständlicht. Eine solche in einer Bildungswelt geronnene Wahrheit zeigt in der Regel Stufen der Vermittlung, die Lebensmöglichkeiten auch für die gewöhnlichen Menschen enthalten, die weder willens noch in der Lage sind, im höchsten Aufschwung des Herzens oder Denkens ihre Alltagswelt zu verlassen, um der wahren Welt unmittelbar ansichtig zu werden. Die wahre Welt wird jedermann zugänglich durch ihre erzählende Weitergabe und durch die Beachtung ihrer Gesetze. Als sinnhafter Kosmos und autorisiertes Regelsystem ist die göttliche Wahrheit lehr– und lernbar. Man glaubt nicht nur, wenn man selbst dem Göttlichen begegnet ist, sondern schon, wenn man sich von diesem Ereignis und seinen Implikationen erzählen läßt. Wahrer Glaube bleibt so nicht auf diejenigen

beschränkt, in deren Leben die göttliche Wahrheit einbricht, auch nicht auf deren unmittelbare Schüler, sondern umgreift all diejenigen, die – und sei es über den Abstand von Jahrhunderten hinweg – nachverstehend an der ursprünglichen Hierophanie teilnehmen, indem sie sich die objektiv gewordene Wahrheit lernend aneignen und sich damit in die Tradition einer Sinnwelt stellen, die mit dem Siegel der Wahrhaftigkeit der anfänglichen Begegnung und der unverfälschten Weitergabe versehen ist.

Durch die Verknüpfung von Hierophanie und göttlich initiiertes menschengemäßer Lehre in der Person Christi betont Herder einerseits die Institutionalisierung des Glaubens als unhintergehbare Bedingung einer dauerhaften Präsenz und Wirksamkeit der göttlichen Botschaft in einer auf Tradierung angewiesenen generativen menschlichen Welt. Indem er die Institution als göttliche Stiftung versteht, verdeckt er aber andererseits die unaufhebbare Spannung zwischen unmittelbarer ekstatischer Glaubenserfahrung und ihrer Beständigung und Rechtfertigung durch institutionalisierte Tradierung. Gewissermaßen geblendet durch den Erfolg, die christliche Lehre über zweitausend Jahre zu tradieren, übersieht er die Kluft, die zwischen der religiösen Erfahrung als letztlich für Menschen unverständlichem und a-sozialem Ereignis und der lehrbaren Bildungswelt eines positiven Glaubens zwangsläufig besteht.

IV

Diese Differenz wird von Paulus im 1. Korinther-Brief in dem Abschnitt „Über die Charismen der Prophetie und der Zungenrede“ (14,1–25) klar und differenziert als die Notlage angesprochen, die eine menschliche Gemeinschaft zur Institutionalisierung der unmittelbaren göttlichen Inspiration zwingt.

Paulus, den ich als Gewährsmann für das zweite Modell der Institutionalisierung heranziehe, geht anders als Herder nicht davon aus, daß die Lehre des Glaubens vom Glaubensstifter selbst schon „nach dem Maße, wie sie die Lehre fassen konnten“¹⁰ für alle Menschen ein für allemal in eine menschengemäße Form übersetzt worden ist. Für ihn ist und bleibt die Anpassung der göttlichen Inspiration an das menschliche Fassungsvermögen durch ihre Übersetzung in den vorhandenen menschlichen Verstehenshorizont eine rein menschliche Aufgabe. In diesem Sinne heißt es bei Paulus in der Fassung der Einheitsübersetzung:

„Jagt der Liebe nach! Strebt aber auch nach den Geistesgaben, vor allem nach der prophetischen Rede! Denn wer in Zungen redet, redet nicht zu Menschen, sondern zu Gott; keiner versteht ihn: Im Geist redet er geheimnisvolle Dinge. Wer aber prophetisch redet, redet zu Menschen: Er baut auf, ermutigt, spendet Trost. Wer in Zungen redet, erbaut sich selbst; wer aber prophetisch redet, baut die Gemeinde auf. ... Der Prophet steht höher als der, der in Zungen redet, es sei denn, dieser legt sein Reden aus; dann baut auch er die Gemeinde, auf.

Was nützt es euch, Brüder, wenn ich komme und in Zungen vor euch rede, euch aber keine Offenbarung, keine Erkenntnis, keine Weissagung, keine Lehre bringe? ... Deswegen soll einer, der in Zungen redet, darum beten, daß er es auch auslegen kann. Denn wenn ich nur in Zungen bete, betet zwar mein Geist, aber mein Verstand bleibt unfruchtbar. Was folgt daraus? Ich will nicht nur im Geist beten, sondern auch mit dem Verstand. Ich will nicht nur im Geist Gott preisen, sondern auch mit dem Verstand. Wenn du nur im Geist den Lobpreis sprichst und ein Unkundiger anwesend ist, so kann er zu deinem Dankgebet das Amen nicht sagen; denn er versteht nicht, was du sagst. Dein Dankgebet mag noch so gut sein, der andere hat keinen Nutzen davon. Ich danke Gott, daß ich mehr als ihr alle in

Zungen rede. Doch vor der Gemeinde will ich lieber fünf Worte mit Verstand reden, um auch andere zu unterweisen, als zehntausend Worte in Zungen stammeln ... Wenn also die ganze Gemeinde sich versammelt und alle in Zungen reden, und es kommen Unkundige oder Ungläubige hinzu, werden sie dann nicht sagen: Ihr seid verrückt! Wenn aber alle prophetisch reden und ein Ungläubiger oder Unkundiger kommt herein, dann wird ihm von allen ins Gewissen geredet, und er fühlt sich von allen ins Verhör genommen; was in seinem Herzen verborgen ist, wird aufgedeckt. Und so wird er sich niederwerfen, Gott anbeten und ausrufen: Wahrhaftig, Gott ist bei euch! ... Wenn man in Zungen reden will, so sollen es nur zwei tun, höchstens drei, und zwar einer nach dem andern; dann soll einer es auslegen. Wenn aber niemand es auslegen kann, soll auch keiner vor der Gemeinde so reden. Er soll es für sich selber tun und vor Gott.“¹¹

Das Gestimmt–Sein durch Gott, das eine intime Zwiesprache ermöglicht, der unübersetzte, nicht durch den eigenen oder einen fremden Verstand gefilterte Ausdruck der Besessenheit von Gott, ist zwar die unmittelbarste Gotteserfahrung und wird deshalb auch nicht verworfen, sie trägt aber in der Sicht des Paulus offensichtlich weder etwas zum Aufbau der Gemeinde bei, noch kann sie der Mission dienen, der Gewinnung neuer Mitglieder, weil jeder selbst unbetroffene Zuhörer davon überzeugt sein muß, daß die Zungenrede die Rede eines Verrückten ist. Und wenn in der Gemeinde alle in Zungen reden, hält offenbar jeder private Zwiesprache mit Gott, ohne die anderen dabei in das Gespräch einzubeziehen. Das kann und soll jeder im Privatbereich tun, zu Hause. Diese Empfehlung ist offensichtlich nur sinnvoll, wenn und solange man wie Paulus davon ausgehen kann, daß die Zungenrede von vielen als Möglichkeit willkürlich gewählt werden kann, d. h. solange es eine selbstverständliche Möglichkeit der Urchristen ist, jederzeit mit Gott Zwiesprache halten zu können. Aber selbst unter dieser Bedingung kann die lebendige authentische Begegnung mit der göttlichen Wahrheit in der Sicht des Paulus erst durch das Hinzutreten der Auslegung, und zwar der geregelten Auslegung, die durch alle Gemeindeglieder mit dem Verstand geprüft werden kann und soll, in der alltäglichen Wirklichkeit beständig werden. Die Prüfung des Verstandes bezieht sich dabei nicht darauf, ob die Auslegung authentisch ist – dies wäre nicht möglich –, sondern darauf, ob sie stimmig und nachvollziehbar ist vor dem Hintergrund der Tradition.

Auch hier wieder liegen die Verhältnisse nicht so einfach, wie Paulus glauben macht. Gegen den a–sozialen Aspekt der göttlichen Offenbarung wird bei Paulus das Beten mit dem Verstand und das Lobpreisen mit dem Verstand, d. h. die theoretische Reflexion der unmittelbaren Präsenz Gottes gefordert. Es ist dies der Versuch, auf dem Boden der Tradition, auch der vorhandenen religiösen Überlieferung, nicht nur zu verstehen, daß sich in der Zungenrede etwas Unerhörtes ereignet, sondern auch zu verstehen, was das Ereignis für das weitere gemeinsame Zusammenleben bedeutet. Dies scheint Paulus vor dem Hintergrund der allgemein verbreiteten Erfahrung der unmittelbaren Zwiesprache mit Gott in der Gemeinde unproblematisch möglich zu sein, weil die unmittelbare Erfahrung aller an der Reflexion beteiligten Gemeindeglieder sichert, daß alle aus dem Glauben sprechen und nicht nur über den Glauben. Wenn das unmittelbare Zwiesgespräch mit Gott als gemeinsame Erfahrungsbasis fehlt, weil sich Gott nicht mehr unmittelbar an die Menschen wendet, so steigert sich der Zwang, verstehen zu müssen. Mit zunehmendem Abstand des Ereignisses und dem Ausbleiben seiner Wiederholung nimmt die Nötigung verstehen zu müssen also nicht ab. Sie steigert sich vielmehr sogar noch durch den zunehmenden Abstand zum ursprünglichen Ereignis. Das Schweigen Gottes selbst zwingt die Überlieferer immer wieder neu zu einer Vergewärtigung der überlieferten ursprünglichen Erfahrung und zur Rechtfertigung ihres unbedingten Anspruchs. Im Versuch zu erklären, warum die Tradition so richtig ist, wie sie ist, entstehen immer weitere Darstellungen und Interpretationen, die durch

theoretische Reflexion gerechtfertigt werden müssen als unmittelbar zusammenhängend mit der ursprünglichen Erfahrung und damit als legitime Erben von deren Autorität.

Die von Paulus empfohlene Reflexion der Begegnung mit der göttlichen Wahrheit läuft deshalb Gefahr, im Laufe der Zeit nur noch über ein historisches Glaubens-Ereignis, aber nicht mehr aus dem Glauben zu sprechen. Das Bemühen, ohne unmittelbare Begegnung mit dem Göttlichen aus dem Glauben zu sprechen, führt den Spätgeborenen unweigerlich in eine Situation, die Kierkegaard als doppelte Reflexion und indirekte Mitteilung beschrieben hat.

V

Eine indirekte Mitteilung ist im Verständnis Kierkegaards, den ich als Gewährsautor für das Modell der willentlichen Verlebendigung und Beglaubigung einer historisch gewordenen Hierophanie heranziehen möchte, keine verschlüsselte Mitteilung, sondern eine Anzeige, und zwar eine Anzeige von etwas eigentlich nicht Mitteilbarem. Insofern ist die indirekte Mitteilung ein Paradox. Das Paradox der indirekten Mitteilung faßt Kierkegaard genauer als doppelte Reflexion. Die doppelte Reflexion vermittelt – sehr verkürzt gesagt – eine bestimmte Erfahrung, die Voraussetzung der indirekten Mitteilung ist. Auf der Ebene der ersten Reflexion möchte ich etwas mich existentiell Angehendes – meinen Glauben – jemand anderem mitteilen. Dieser Versuch scheitert. Ich erfahre, daß meine Mitteilung nicht verstanden wird. Auch der Versuch, das Scheitern meiner Mitteilung durch größere rhetorische Geschicklichkeit zu beheben, scheitert. Indem ich durch das Scheitern in der zweiten Reflexion auf das aufmerksam werde, was sich in der Aussage entzieht, wird es als unsagbares Geheimnis deutlich. Damit wird mir in der zweiten Reflexion indirekt etwas über die Mitteilung mitgeteilt, nämlich ihr Geheimnischarakter. Im Scheitern des Versuchs eine direkte Aussage über meinen Glauben zu machen, offenbart sich etwas Wahreres von meinem Glauben, als über ihn jemals in einer gelingenden direkten Aussage ausgesagt werden könnte. Das Versagen des Sagens ist damit für Kierkegaard ein indirektes Sagen dessen, was nicht direkt gesagt werden kann. Das Scheitern der direkten Mitteilung über meinen Glauben stellt die Wahrheit, die ich mitteilen will, indirekt heraus und wird damit zu einer Mitteilung aus dem Glauben.

Die indirekte Rede ist wie die Zungenrede des Paulus nur Anzeige einer nicht in Worte faßbaren, nicht objektivierbaren und trotzdem absolut verpflichtenden Gewißheit. Der Unterschied liegt darin, daß sich in der indirekten Rede, anders als in der Zungenrede, keine unmittelbare Besessenheit ausdrückt. In der indirekten Rede wird der Versuch gemacht, das überlieferte Ereignis der Hierophanie nicht bloß als historische Tatsache, als längst vergangenes und bis heute tradiertes Faktum mitzuteilen, sondern aus der lebendigen Erfahrung des eigenen Glaubens, der ohne Hierophanie auf nichts gründet als dem immer wieder zu erneuernden Entschluß, glauben zu können. Die indirekte Rede ist für den Außenstehenden offenbar ebenso unverständlich wie die Zungenrede und verschärft insofern das Problem des Paulus. Traut man Kierkegaard, so ist die Empfehlung des Paulus, mit dem Verstand zu beten, die Zungenrede durch ihre Übersetzung in eine prophetische Rede, die sich dem Urteil des Verstandes unterwirft, gemeinsam auszulegen, nur tauglich – wenn auch nicht ohne Verlust –, solange es die lebendige und gemeinsame Erfahrung der Zungenrede in der Gemeinde gibt. Fehlt diese, dann verwandelt die Einschaltung des Verstandes die Rede aus dem Glauben in ein Reden über den Glauben. In der Situation der Objektivierung der

Hierophanie scheint ein Reden aus dem Glauben in der doppelt reflektierten indirekten Mitteilung zwar weiterhin möglich, diese läßt sich aber nicht noch einmal in eine intersubjektiv mit dem Verstand prüfbare Rede übersetzen. Der Weg von der historischen Erzählung zurück zur lebendigen Glaubenserfahrung bleibt damit a–sozial.

VI

Wenn wir die Überlegungen im Anschluß an Herder, Paulus und Kierkegaard zusammenfassen und zuspitzen, so können wir sagen: In der Sicht Herders bleibt selbst Gottes Sohn kein anderer Weg, die göttliche Wahrheit unter den Menschen zu erhalten und zu verbreiten, als ihre Institutionalisierung in Form einer schulisch tradierenden Unterweisung. Ein Übersetzungsproblem entsteht nicht, weil die dem menschlichen Auffassungsvermögen angemessene Form der Lehre auf Gott selbst zurückgeht. Nach dem Zeugnis des Paulus gibt es ebenfalls so etwas wie eine unmittelbare Ansprache des Menschen durch Gott. Sie drückt sich sogar für alle hörbar in der Zungensprache aus. Die eigentliche Botschaft erreicht aber nur den, der unmittelbar angesprochen wird, weil das Begegnende sich als es selbst durch den Mund eines Menschen nicht für alle verständlich ausdrücken kann. Abhilfe soll – so die strenge Mahnung des Paulus an die Korinther – die Übersetzung durch den eigenen oder einen fremden menschlichen Verstand schaffen.

Wenn aber schon der Ausdruck der göttlichen Offenbarung durch den Mund des unmittelbar Besessenen als unverständliches Gestammel eines Verrückten erscheint und zwar selbst denen, die selbst schon in Zungen geredet haben, die also entsprechende Erfahrungen einer Zwiesprache mit Gott haben, wenn also der für alle wahrnehmbare menschliche Ausdruck der göttlichen Offenbarung diese bis zur Unkenntlichkeit verändert, dann gibt es wenig Grund anzunehmen, daß eine weitere Vermenschlichung der göttlichen Wahrheit durch Übersetzung in die Konventionen von Sprache und Tradition die Verstehenslage verbessert. Eher ist von einer immer weiteren Entfernung vom Sinn der ursprünglichen Begegnung auszugehen.

Wird die unaussprechliche Botschaft nicht nur bekundet, sondern allgemeinverständlich ausgedrückt durch Erzählung und Deutung, genauer: durch Bedeutungszuweisung im Horizont der vorhandenen Sprache, so kommt es zu einer Verzerrung der ursprünglichen Erfahrung durch ihre Übersetzung – und zwar selbst unter der Voraussetzung, daß der Besessene oder der Zeuge der Besessenheit reinen Herzens deuten will und keine Nebenabsichten verfolgt. Übersetzt wird nämlich in eine Sprache, die nicht ausdrücken kann, was sie ausdrücken soll. Dies ist unvermeidlich, weil menschliche Erfahrung, die verstanden werden soll, in (meist sprachlichen) gemeinsamen Symbolen ausgedrückt werden muß. Wenn religiöse Erfahrung aber mittels eines verständlichen, weil vorhandenen Symbolsystems ausgedrückt wird, kommt es zwangsläufig zu einer wechselseitigen Beeinflussung von ereignishafter Erfahrung und institutionalisierten Symbolen, d. h. man versucht, die unzureichende Sprache angemessener zu machen und man muß zwangsläufig die Erfahrung verfälschen, um sie überhaupt ausdrücken zu können. Das grundstürzende Ereignis hinterläßt so zwar seine Spuren in der Sprache, durch die Hierophanie und den Versuch, davon zu erzählen, entsteht aber keine ganz neue Sprache, die der religiösen Erfahrung exklusiv angemessen wäre. Versuche das Ereignis einer Hierophanie zu institutionalisieren erscheinen vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen doppelgesichtig: die Institutionalisierung verleiht dem Ereignis einer authentischen a–sozialen Erfahrung durch seine Übersetzung in

den Verstehenshorizont der Alltagswelt Dauer, und sie verfälscht es zugleich durch seine Veralltäglicdung.

In einer Schrittfolge schematisiert, führen die aufeinanderfolgenden „Übersetzungen“ jeweils weiter von der ursprünglich begegnenden Wahrheit ab. Die unmittelbare Zwiesprache mit Gott ist für den Inspirierten selbst von höchster, in keiner Weise auslegungsbedürftiger Evidenz. Er erbaut sich dadurch aber nur selber, weil der leiblich sinnliche Ausdruck der Inspiration in der Zungensprache für Außenstehende schlechterdings unverständlich bleibt. Verstanden werden kann selbst von Menschen, denen Vergleichbares begegnet ist, nur, daß eine Begegnung stattfindet, nicht aber deren „Botschaft“. Die Reflexion versteht das Ereignis im Kontext der Tradition und früherer „Offenbarungen“. Die Tradierung der verstandenen „Botschaft“ schließlich objektiviert das ursprüngliche lebendige Ereignis zu einem positiv gegebenen historischen Datum. Dieses muß dann den Menschen als reflexive Bildungswelt im Sinne Herders mit Mitteln menschlicher Überzeugungskunst als weiterhin und unmittelbar angehend – eben nicht bloß vergangenes Geschehen – nahegebracht werden. Oder – und dies ist der Vorschlag Kierkegaards – die Rede über den Glauben wird erneut in eine Rede aus dem Glauben verwandelt. Die erneuerte Authentizität wird dann allerdings damit erkauft, daß die Rede aus dem Glauben auch unter den Bedingungen langer und erfolgreicher Institutionalisierung und damit zugleich Reflexion des Glaubens ebenso unverständlich ist wie die noch unreflektierte Zungenrede der Urchristen.

VII

Die Begegnung mit etwas Göttlichem ist offenbar sperrig gegen ihre Übersetzung in ein vorhandenes (sprachliches) Selbst- und Weltverständnis, weil sie zugleich als unüberbietbar Angehendes und als völlig Fremdes und schlechthin Unverständliches erfahren wird. Auch ihrer Ansiedlung an einem Ort und ihrer Unterwerfung unter die Rhythmen der alltäglichen Zeit entzieht sich die Hierophanie, weil sie sich jederzeit und an jedem Ort ereignen kann. Wenn die Hierophanie institutionell gefaßt werden soll, d. h. wenn ihr ein allgemeinverständlicher Ausdruck verliehen, ein bestimmter Ort und eine bestimmte Zeit zugewiesen werden sollen, dann müssen alle Formen ihrer Institutionalisierung einerseits vollgültig der alltäglichen Realität angehören, andererseits aber in der alltäglichen Wirklichkeit auch dauerhaft transparent bleiben für die andere nicht-menschliche Wirklichkeit der wahren Welt.

Damit ergibt sich die Schwierigkeit, das, was wahr ist, und das, was wirklich ist, institutionell so zusammenzufassen, daß eins dem anderen nicht aufgeopfert wird, aber auch so, daß die unaufhebbare Spannung beider Dimensionen nicht zum Austrag kommt. Institutionen, die die Hierophanie am Leben erhalten sollen, können deshalb nur versuchen, die alltägliche Wirklichkeit in einem geordneten Verfahren und in bestimmmbaren Grenzen immer wieder so zu verwandeln, daß diese transparent wird für die wahre Welt. Diese Verwandlung muß damit als eine in der Wirklichkeit und gegen diese geschehende Aufhebung der Wirklichkeit in ihre eigentliche Wahrheit verstanden werden. Das „Verfahren“, dessen sich die kultische Verwandlung der Wirklichkeit, die ich als viertes Modell der Institutionalisierung einer Hierophanie in den Blick nehmen möchte, bedient, ist ein Verfahren, das ich in Anlehnung an Überlegungen, die Hans Georg Gadamer in einem anderen Zusammenhang vorträgt, versuchsweise als nachahmende Darstellung eines ursprünglichen Ereignisses kennzeichnen

möchte.¹² Das Verfahren der nachahmenden Darstellung meint im Unterschied zur einfachen Nachahmung keine bloße Reproduktion eines vergangenen Ereignisses, nicht bloß seine sinnliche Vergegenwärtigung zum Zweck der Erinnerung, sondern die Wiederkehr des vergangenen Ereignisses selbst in seiner Wiederaufführung. Während die einfache Nachahmung etwas auf der Ebene der wirklichen Welt bloß äußerlich als dasselbe wiederholt, ist – im Zusammenhang unserer Überlegungen – die Wiederaufführung des Ereignisses göttlicher Präsenz dem eigenen Anspruch nach die reale lebendige Wiederkehr des Ereignisses. Die Wiederaufführung des ursprünglichen Ereignisses ist damit die Überlieferung eines anfänglich vom menschlichen Willen unabhängigen Geschehens derart, daß es durch seine gewollte Nachahmung immer wieder seine authentische Wahrheit entläßt und so die lebendige Teilhabe zu jeder Zeit ermöglicht.

Wird die ursprüngliche Erfahrung in dieser Weise institutionalisiert, so gibt es in der alltäglichen Welt Gegenstände, Schriften, Rituale, Institutionen, Personen, die als dauerhafte Manifestationen des Göttlichen in der Wirklichkeit gelten, als Institutionen, die ständig in der profanen Wirklichkeit vorhanden sind und diese ebenso dauerhaft transparent machen, deren Doppelnatur dauerhaft gesichert ist.¹³ Die Institutionalisierung der ereignishaften Begegnung mit dem Göttlichen ersetzt in gewisser Weise den sich von Zeit zu Zeit auftuenden Riß in der Wirklichkeit durch fest installierte Tore, die man beliebig öffnen und verschließen kann, wenn man ihre „Bedienungsanleitung“ beachtet. Religiöse Rituale dienen gemäß dieser Interpretation dazu, in einer kontrollierten und wiederholbaren Form die ursprüngliche Erfahrung jedermann authentisch zu ermöglichen, nicht nur an diese zu erinnern. Sie sollen das Wunder reproduzierbar machen, eine mehr oder weniger lange zurückliegende lebendige Erfahrung immer wieder verlebendigen. Die Gefahr dabei ist, daß das Verlebendigte sich der Kontrolle entzieht, und tatsächlich zu einer aktuellen institutionell ungezähmten lebendigen Erfahrung wird. Diese Gefahr ist unvermeidlich, weil religiöse Institutionen versuchen, das Ereignis der Hierophanie gleichzeitig authentisch zu wiederholen und kontrollierend zu beschränken.

VIII

Die bisherigen Überlegungen zur Institutionalisierung haben gezeigt, daß der Versuch, eine Hierophanie zu institutionalisieren wenigstens zwei Motive haben kann, die auch zusammen auftreten können. Einerseits kann ihre Institutionalisierung der Versuch ihrer Bändigung und Beschränkung sein. Sie versucht dann die Gefährdung, die das Ereignis einer Hierophanie für die vorhandene menschliche und / oder göttliche Ordnung immer auch bedeutet, zu entschärfen und kalkulierbar zu machen. Andererseits kann der Versuch einer Institutionalisierung Ausdruck des Bemühens sein, ihre unbezweifelbare und unüberbietbare Bedeutung gegen die Zweifel des Alltags festzuhalten, allen Menschen, die die Botschaft angeht, diese mitzuteilen und die überzeitlich bedeutsame Botschaft im Wechsel der Generationen zu erhalten.

Ist die Institutionalisierung erfolgreich, so wird beides – der Schutz vor der zerstörenden Kraft der Hierophanie und die Bewahrung ihres Anspruchs – mit den gleichen Mitteln versucht, die auch die Plausibilität der Alltagswelt aufrechterhalten: durch sozialen Konsens und durch soziale Kontrolle. Indem die zugleich gefährliche und gefährdete Hierophanie selbst in alltägliche Routine überführt wird, wird sie höchst real und höchst fragil zugleich. Als

Institution kann sie zum einen – wie jede andere Institution – Opfer ihrer zu erfolgreichen Entlastungsleistung werden. Wenn die ursprüngliche Gefährlichkeit und Gefährdung der Hierophanie durch ihre erfolgreiche institutionelle „Bewirtschaftung“ in Vergessenheit gerät, erscheint die Erzählung und Wiederholung der Hierophanie und die Betonung ihres unbedingten Anspruchs an die Menschen als eigennützig und überflüssige Fesselung der einfachen Gläubigen durch die „Funktionäre“ der Institution. Die Lebensfähigkeit einer religiösen Institution ist in dieser Perspektive solange gegeben, wie sie das mysterium tremendum und das mysterium fascinans als Belastung des Menschen und sich selbst als fragilen, trotz offensichtlicher Fehler ihrer „Funktionäre“ und Ungereimtheiten ihrer „Lehre“ behutsam zu behandelnden Entlastungsversuch unmittelbar erfahrbar machen kann.

Gerät die Balance nach der anderen Seite aus dem Gleichgewicht, so bedeutet das ebenfalls eine Gefährdung der Institution. Wird nämlich die Notlage, als Mensch einem göttlichen Anspruch ausgesetzt zu sein, zu deutlich sichtbar als Anspruch, der sich unmittelbar an jeden Menschen richtet, so ruft dies jeden einzelnen Gläubigen ständig dazu auf, immer wieder in einem authentischen Neuanfang eine „bessere“ Notlösung zu suchen und gefährdet damit ebenfalls die vorhandene Institution in ihrem Bestand.

Aber selbst wenn die Balance dauerhaft gehalten werden kann, ist eine institutionalisierte Hierophanie nicht vor dem Ereignis einer neuerlichen Hierophanie geschützt, die ihrem exklusiven Geltungsanspruch widerstreitet. Im Extremfall kann sie sogar als Verräterin an der Hierophanie, deren Bewahrung ihr zentrales Anliegen ist, angegriffen werden, da sie bezüglich des neu auftretenden Wahrheitsanspruchs deutlich exponierter ist als viele profane Institutionen.

Abzuwehren ist die Gefahr einer sich innerhalb oder außerhalb der Institution ereignenden erneuten Hierophanie nur, wenn es der Institution gelingt, der sich neu ereignenden Hierophanie entweder einen Platz in ihrem Traditionsbestand einzuräumen, d. h. sie so zu „übersetzen“, daß sie im Sinne des Paulus für den Aufbau der Gemeinde und die Mission dienstbar wird, oder indem die Rechtmäßigkeit und Wahrheit ihres Anspruchs im Namen der einzig möglichen Gewißheit, die bereits in der Institution verkörpert ist, glaubhaft und wirkungsvoll zurückgewiesen werden kann.

Nimmt man dies ernst, so erscheint der Versuch, das Ereignis der Hierophanie zu institutionalisieren als höchst ambivalent. Einerseits spricht vieles dafür, daß eine Institutionalisierung – wenn man hier den Weg des Mystikers außer acht läßt – unumgänglich notwendig ist, damit menschliches Zusammenleben nicht unter dem Anspruch einer Hierophanie unmöglich wird. Gleichzeitig muß jeder Versuch, einem unbedingten und ungeschichtlichen Anspruch, der zudem genuin a-sozial ist, in der geschichtlichen, vielfältig bedingten menschlichen Welt genügen zu wollen, unvollkommen und deshalb angreifbar bleiben. Das menschliche Mittel der Institutionalisierung bleibt so gesehen eine höchst zerbrechliche Notlösung zur Abwendung der Not, als Mensch einem göttlichen Anspruch genügen zu sollen. Von außen betrachtet scheint damit eine Auflösung des problematischen Verhältnisses von Glaube als Ereignis und Glaube als Institution unmöglich zu sein.

1. Vgl. zum Aspekt der Initiation das Vortragsmanuskript von Alfred Schäfer in diesem Band.

-
2. Vgl. Alfred Schütz, *Gesammelte Aufsätze* Bd. 1–3, bes. Bd. 1, *Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Den Haag 1971. – Alfred Schütz / Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Neuwied und Darmstadt 1975. – Peter L. Berger / Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von Helmuth Plessner, Frankfurt am Main 1977.
 3. Zu denken ist hier etwa an Entgrenzungs- und Glücksgefühle bei starker körperlicher Anstrengung, unter unerträglichem Streß, durch Verletzungen und Schmerzen, durch Hunger oder Durst, beim Orgasmus etc.
 4. Beispiele wären: Mord, Totschlag, Vergewaltigung, Raub und Einbruch in die Wohnung, insbesondere in die Schlafräume, aber auch Angriffe in nicht privaten Räumen, die wie z. B. Schule oder Kindergarten einer besonderen Obhut unterstellt sind oder auch Übergriffe unter den Augen einer tatenlosen Öffentlichkeit.
 5. Vgl. Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg usw. 1992, S. 50–54.
 6. Vgl. Rudolf Otto, *Das Heilige*, München 1963.
Vgl. auch Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt am Main 1984. – Ders., *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt am Main 1986.
 7. Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg usw. 1992, S. 63.
 8. Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg usw. 1992, S. 59–67.
 9. Johann Gottfried Herder, *Von Notwendigkeit und Nutzen der Schulen*, in: J. G. Herder, *Schulreden*, hrsg. v. A. Reble, Bad Heilbrunn 1962, S. 43.
 10. ebenda
 11. Paulus, *Der erste Brief an die Korinther*, 14,1–28, in: *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Die Bibel, Psalmen und Neues Testament, ökumenischer Text*, Stuttgart usw. 1985, S. 1278–1279.
 12. Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965², bes. S. 105ff.
 13. Zwei Beispiele wären die Heilige Schrift als Buch und als lebendiges Wort Gottes sowie Brot und Wein als Nahrungsmittel und als Leib und Blut Christi.