

Jürgen Werbick

Theologische Ästhetik nach dem Ende der Kunst

1. Eine vergessene Dimension der Theologie?

Wieder einmal scheint die Theologie mit letzter Kraft auf den letzten Wagen eines längst abgefahrenen Zuges springen zu wollen, eines Zuges zudem, dessen Lokomotive schon längst nicht mehr unter Dampf steht. Daß die Kunst am Ende ist, das pfeifen die kulturkritischen Spatzen längst aus ihren Nestern in den Redaktionspalästen landauf landab. Und sie geben ihrem Pfeifen mit dem Hinweis auf Hegels These vom Ende der Kunst publikumswirksame Gedankenschwere. Zumindest so viel scheint klar: daß es in ernstzunehmender Kunst nicht mehr um das „Schöne“, um Kunstgenuß und Entzücken gehen könne. Der lukullische Genießer – der Konsument – ist ja gerade als der Totengräber der Kunst nach dem Ende der Kunst entlarvt. Genießen, das ist kultivierten Menschen eben nur noch – unter Wolfram Siebecks kundig-strenger Anleitung – in Feinschmeckertempeln erlaubt.

Jetzt erst scheint das Thema „Ästhetik und Theologie“ theologisch ernst genommen zu werden. Die Theologie hat ja auch eine gewisse Erfahrung mit der Erfahrung, daß das Ende nicht das Letzte sein muß und Totgesagte „länger leben“. Aber um genau zu sein: *Karl Barth* und *Hans Urs von Balthasar* haben dieses Thema schon zur Mitte unseres Jahrhunderts ernstgenommen. Im Bereich der praktischen Theologie fing freilich erst Rudolf Bohren Mitte der siebziger Jahren an, vom „Schönwerden“ Gottes¹ zu reden, was als Sprachschulle eines skurrilen Außen-seiters abgetan werden konnte oder aber zu der mit sprachästhetischer Inkompetenz vorgebrachten Forderung nach Steigerung der „ästhetischen Kompetenz“ bei Liturgen, Predigern, Lehrern und überhaupt im kirchlichen Dienst zugespißt wurde. Aber erst das zunehmende Interesse an der *Sinnlichkeit* des Glaubens hat die Ästhetik selbst theologiefähig gemacht. Die späte Wendung der Theologie zur Ästhetik könnte Reaktion sein auf eine seit Hegels Hierarchisierung der Sphären des absoluten Geistes grundlegend veränderte Rangfolge in philosophischer Reflexion und öffentlichem Bewußtsein: „In der Form philosophischer Reflexion und ihrer ästhetischen Umsetzung beginnt“ – so Joachim Ritter in seinem repräsentativen Ästhetik-Artikel im HWP² – „das ästhetische Verhältnis an die Stelle substantieller Religion ... zu treten und diese auf sich zurückzuführen.“ So ist für viele Zeitgenossen klar, daß ihnen die ehemals „religiösen Gefühle“ (der Erschütterung, des Ergriffen- und Hingerissenseins, ja des Erlöstseins) vielleicht noch im Konzertsaal oder in der Kunstgalerie und in der Kirche allenfalls bei der Aufführung einer großen Orchestermesse zugänglich sind. Ist die Kunst also doch noch ganz schön lebendig – und schielt die Theologie etwa neidisch auf die öffentliche Aufmerksamkeit für den Kunstbetrieb, mit der verglichen die Aufmerksamkeit für den „religiösen Betrieb“ trotz aller Drewermann-Interviews als geradezu marginal zu bezeichnen wäre? Die Gründe für die Hinwendung der Theologie zur Ästhetik

¹ R. Bohren, Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik, München 1975.

² J. Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel 1971, 555-580, hier 571.

und die Probleme, die mit dieser Hinwendung überbrückt werden sollen, liegen gewiß noch tiefer. Sie liegen im theologisch Prinzipiellen – im Offenbarungsverständnis – und wären auch dort aufzusuchen.

2. Theologische Vorbehalte gegen die Ästhetik

Ästhetik ist ursprünglich die Lehre von der *sinnlichen* Erkenntnis; und auch die Konzentration der neuzeitlichen Ästhetik (etwa seit A. Baumgarten) auf die Kunst und das Schöne ist ja im Zusammenhang zu sehen mit der Konzentration auf das Sinnliche, Sichtbare. Das sinnlich Wahrnehmbare ist Ort der Wahrheit, ist das *fundamentum inconcussum*, auf das alle Theorie aufbauen muß (und kann) – so zuerst in den Naturwissenschaften und ihrem „Sensualismus“. Aber das sinnlich Wahrnehmbare ist – seit der Renaissance – nicht nur die Region der Fakten, die es festzustellen und zu nutzen gilt. Es ist Erscheinungsort des in sich Wahren und Wertvollen. Und die Parusie des Wahren und Werthafter – des wahrhaft Menschlichen und zu wahrer Menschwerdung Führenden – ist das Kunstwerk.

Daß Wahrheit und Sinnlichkeit sich nicht recht vertragen, das war jedoch für ein vom Platonismus mitgeprägtes Christentum einigermaßen selbstverständlich. Diese Unverträglichkeit schien schon gegeben mit der Unsichtbarkeit und Unsinnlichkeit Gottes, der ursprünglichen und in sich vollkommenen Wahrheit. Die auf Wahrheit abzielende Erkenntnis nimmt zwar – auch schon in der großen Philosophie des Mittelalters – ihren Anfang von der Sinneswahrnehmung. Aber wenn sie sich der (ewigen, unveränderlichen) Wahrheit nähern will, so muß sie die Welt der Veränderung, des Sinnlichen hinter sich lassen. Letztlich kann ja die Wahrheit nur im und für den Geist erscheinen, für den Geist, der sich von der Beliebigkeit der sinnlichen Erscheinungen nicht den Blick für das ewig Gültige und Wahre trüben läßt – der *Geist* ist, insofern er diesem ewig Gültigen und Wahren immer schon verbunden ist und es deshalb finden kann.³

Das sollte nun gewiß nicht heißen, daß der Mensch sich vom Sinnlichen ganz und gar abzuwenden hätte, um im rein Geistigen sein Genügen zu finden. Es geht ja nicht um Verachtung, sondern um den rechten Gebrauch des sinnlich Gegebenen; es geht – so das Erbe Augustins – eben darum, die Welt des Sinnlichen auf dem Weg zu Gott als taugliches Mittel zu gebrauchen (*uti*) und sich ihm nicht im Genuß (*im frui*) hinzugeben. Der Genuß des Sinnlichen *zerstreut* die Genießenden in die regellose Vielfalt der Sinnenwelt, macht sie abhängig vom zufälligen Gegebensein oder Nichtgegebensein des Gegenstands ihrer „Begierde“ (*concupiscentia*). Aber liegt nicht gerade im ästhetischen Genuß die Alternative zur bloß *begehrenden* Konkupiszenz, insofern das Schöne eben nicht Gegenstand des Begehrens, sondern des *Wohlfallens* ist, dem Wahren zugeordnet, das in ihm erscheint und sich dem Menschen in seiner „stimmigen“, wohlproportionierten sinnlichen Erscheinung als „Vorschein“ der Vollendung darbietet? Die Scholastik kennt die Schönheit als *Transzendente*, also als überkategoriale Bestimmtheit des Seins selbst, nicht erst bestimmter Erscheinungen in der Sinnenwelt. Es steht gleichsam zwischen dem Wahren und dem Guten, weder einfach dem Erkennen, noch einfach

³ Vgl. meinen Aufsatz: Glaube aus Erfahrung. Glaube und Sinnlichkeit, in: Lebendige Katechese 13 (1991), 8-13, hierzu 8f.

dem Wollen (dem Begehren) zugeordnet, faszinierend in seiner „Wahrheit“, wahr gerade darin, daß es entzückt und entrückt, aber eben nicht angeeignet werden will. Kants epochemachende Bestimmung des (Kunst-) Schönen als Gegenstand *interesselosen Wohlgefallens* reflektiert noch diese Zwischenstellung des Ästhetischen zwischen den Regionen der (sinnlich vermittelten) Erkenntnis und der Selbstbestimmung des Wollens in reiner, praktisch werdender Vernunft.⁴

Diese Zwischenstellung markiert bei Kant freilich auch die Gefährdung des Ästhetischen: Ist das Wohlgefallen mit Interesse verbunden, so bewegt es zu unsittlicher, nicht vernunft-, sondern neigungsbedingter (sinnlich motivierter) Handlung. Sucht der Mensch das Wohlgefällige im Bereich der Erkenntnis, so läßt er sein Erkennen von einem Bedürfnis nach ästhetischer Harmonie leiten, das nicht eher ruht, bis es die erkennende Vernunft zu einer vollkommenen teleologischen Ordnung der Erkenntnis überredet hat – zur Projektion eines teleologisch geordneten Kosmos. Das ästhetische Verhältnis darf also nicht übergreifen auf die Dimensionen des Wahren und des Guten; man darf sich – so Kant – weder zum Erkennen noch zur Sittlichkeit ästhetisch verhalten, sonst verliert die Erkenntnis ihre Wahrheit und die sittliche Praxis ihren Ernst.

Sören Kierkegaard hat in seiner Kritik der ästhetischen Existenzweise das illegitime Übergreifen des Ästhetischen dargestellt: Der ästhetisch Existierende ist – so die Analyse in Kierkegaards „Entweder – Oder“ – der „ästhetischen Konkupiszenz“ verfallen.⁵ Er verliert sich an das Schöne, das „seine Teleologie in sich selbst hat“. So verliert er sich selbst, sein ewiges Selbst. Das Ästhetische hat eben „mit dem Innerlichen nichts zu tun“. Im ästhetischen Verhältnis verhält sich der Mensch *unmittelbar* zum Objekt seiner Begierde; er verlegt seinen Existenzsinn gleichsam in es hinein und verliert sich an es: „Das Ästhetische im Menschen ist das, wodurch er unmittelbar ist, was er ist“, wodurch er unmittelbar bei dem ist, was ihm Genuß bereitet und sich von nichts anderem mehr bestimmen läßt.⁶ Die Unmittelbarkeit des ästhetischen Verhältnisses ist die Unmittelbarkeit des Genusses, des sich Genießens im Genießen, freilich auch die Unmittelbarkeit der Entbehrung, wenn das Objekt der Begierde eben nicht zur Verfügung steht. So scheitert das ästhetische Verhältnis rettungs- und hoffnungslos, wenn der ästhetisch Existierende sich nicht nur ans Genießen verliert, sondern sein Selbst mit dem Objekt seiner Begierde verliert, wenn er wahrnimmt, daß er nur noch eine Phantasieexistenz ist. Es ist für Kierkegaard selbstverständlich, daß das Gottesverhältnis nicht durch das ästhetische Verhältnis vermittelt sein kann, sondern allenfalls durch das ethische Verhältnis bzw. durch dessen Scheitern. Darin ist ihm die evangelische Theologie des ausgehenden 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts weithin gefolgt. Der ästhetisch Existierende lebt in der „heiteren“ Zerstreung, im Selbstverlust bloßen Genießens (die Polemik gegen die „ästhetizistische“ Romantik ist noch mit Händen zu greifen); ihm fehlt der „sittliche Ernst“, ohne den der Mensch von Gott gar nicht angesprochen und ergriffen werden kann. Als sittlich Geforderter lebt

⁴ Kant spricht genauer vom uninteressierten und in diesem Sinn freien Wohlgefallen; vgl. Kritik der Urteilskraft, Akademie Textausgabe, Bd. VI, Berlin 1968, 165-485, hierzu 210f.

⁵ Vgl. Th. W. Adorno, Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen, Frankfurt/M. ³1966, 22.

⁶ Belege ebd., 29-36.

der Mensch nicht für das Glück im Augenblick des Genusses, sondern für die Realisierung des von ihm als gesollt Erfahrenen – im Gehorsam gegen das Wort, das ihm seine Bestimmung aufdeckt, gegen das (Sitten-)Gesetz.

Wahrheit – die Wahrheit, die den Menschen auf Gott bezieht – liegt nicht im ästhetischen Genuß, im ästhetischen Verhältnis zum sinnlich Gegebenen; sie liegt in der Loslösung vom Sinnlichen, im Gehorsam gegen das Wort, das den Sinnenmenschen um des Seinsollenden willen aus der Zerstreuung in die Welt der Sinnenlust zurückruft und auf sein „wahres Selbst“ anspricht. Nietzsches Protest gegen diesen Platonismus des Moralischen – gegen den Platonismus fürs Volk⁷, wie das Christentum ihn predigt – ist heftig und radikal: Indem dieser Platonismus die Wahrheit ins Übersinnliche setzt, entwertet er das Leben im Hier und Jetzt um eines „wahren“ zukünftigen Lebens willen, das aber „in Wahrheit“ ein Nichts ist; so ist der Platonismus mit seiner Fixierung auf das wahre Jenseitige „in Wahrheit“ nihilistisch, ein Setzen auf das Nichts, auf das unwirkliche, lebensfeindliche Nichtsinnliche. Die Kunst kann den Menschen aus diesem nihilistischen Irrtum zurückholen: Es ist – so Nietzsche in seinen nachgelassenen Notizen – „nicht möglich ... mit der Wahrheit zu leben“, mit der übersinnlichen und deshalb lebensfeindlichen Wahrheit; schon der „Wille zur Wahrheit“ ist ja „ein Symptom der Entartung“. Das Streben nach (übersinnlicher) Wahrheit zerstört das sinnliche Streben. „Die Wahrheit ist häßlich“ – ein Widerspruch gegen die Sinnlichkeit des vollen, lustvollen Lebens; „wir haben die Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zu Grunde gehn.“⁸ Kunst ist „das große Stimulans des Lebens, ein Rausch am Leben, ein Wille zum Leben“, der große, der eigentliche Widerspruch zum Christentum und seiner jenseitsfixierten Moral, die Nietzsche als „Capital-Verbrechen am Leben“ angreift.⁹

Nietzsches Parteinahme für die Kunst und gegen die (christliche, platonisierende) Religion hat die Bahnen vorgezeichnet, in denen viele Intellektuelle des 20. Jahrhunderts zur Kunst als *Ersatzreligion* fanden, in denen Kunstschaffende und Kunstbesessene sich als Hohepriester für den Kult des wahrhaft Menschlichen – des Sinnlichen – verstehen lernten. Sie hat einen Widerspruch zwischen Kunst und Religion geltend gemacht, der sich – weil als Konkurrenzverhältnis gedacht – kaum noch überbrücken ließ.

3. Der Affekt gegen die Sinnlichkeit – eine Verirrung des Christentums?

Gottes Reich, Gottes Wahrheit ist nicht von dieser Welt. Verlangen sie deshalb nicht das Nein zu dieser Welt, zur Sinnlichkeit, zum genießenden Verweilen in der Welt des Sinnlichen, des (Kunst-)Schönen, das Nein zu dem „Trost, den die Kunst gewährt“, der „die Mühen des Lebens vergessen läßt“?¹⁰ Kunst – so könnte man mit Schopenhauer geltend machen – „erlöst ihn [den Willen des Menschen] nicht

⁷ Vgl. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Kritische Studienausgabe der Sämtlichen Werke (KSA), München 1980, Bd. 5, 12.

⁸ KSA 13, 500.

⁹ Vgl. ebd., 409 bzw. 417.

¹⁰ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, hg. von W. Frhr. von Löhneysen, Stuttgart/Frankfurt a.M. 1960, Bd. 1, 372.

auf immer, sondern nur auf Augenblicke vom Leben und ist ihm so noch nicht der Weg aus demselben, sondern nur einstweilen ein Trost in demselben; bis seine dadurch gesteigerte Kraft endlich des Spiels müde den Ernst ergreift“ (ebd.). Die Erlösung im Augenblick des ästhetisch-sinnlichen Genusses gegen die wahre Erlösung, gegen die Erlösung im „ewigen Augenblick“ der Gnade, im „Blick Gottes“, den die Barockkunst im Gnadenauge des Trinitätssymbols über den Altären symbolisierte: so etwa sind die Fronten gezogen, über die hinweg Kunst und Religion, Theologie und Ästhetik ihren Frieden bisher kaum schließen konnten. Man kann das alles als großes Mißverständnis abtun und gerade die Sinnenfreude des Barock als Kronzeugin gegen dieses Mißverständnis aufrufen. Aber man sollte auf der Hut sein, sich nicht zu täuschen – über diese vermeintliche „Sinnenfreude“ wie über die althergebrachte Unversöhnlichkeit zwischen Sinnenfreude und Kunstgenuß einerseits und „religiösem Ernst“ andererseits. Schnelle Friedenschlüsse halten eben nicht immer, was sie versprechen. Es lohnt sich vielleicht doch, theologisch prinzipiell zu werden, wenn auch Vorsicht geboten sein mag, sich auf dem Parcour der Prinzipienreiter nicht zu vergaloppieren.

Daß der Glaube sich in dem seinem Wesen nach *unsichtbaren* Gott festmacht, daß er sich dem *Verheißungswort* verdankt, in dem ihm das Ziel seiner Hoffnung *unanschaulich* gegenwärtig wird, das ist schon im Hebräerbrief Verlegenheit und Herausforderung für die Glaubenden: „Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Wirklichkeiten, die man nicht sieht.“ (11,1) Das „Schauen“ ist verheißen für die Endzeit, wenn wir schauen dürfen „von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13,12); hier und jetzt aber gilt: „als Glaubende gehen wir unseren Weg, nicht als Schauende.“ (2 Kor 5,7) Der Glaube hält sich an das Wort, das ihm gegeben ist, an Gottes Wort. Es ist das den Glaubensgehorsam (heraus-)fordernde Verheißungswort, keine ästhetische, die Einbildungskraft und die Phantasie ansprechende Wirklichkeit – so scheint es; und so war es für die Theologie weithin selbstverständlich. Aber diese Wort- und Gehorsamszentriertheit ist schon biblisch gesehen nicht so selbstverständlich, wie es den Anschein hat. Die Erstzeugen haben ja *gesehen*; und sie wollten ihren Gemeinden gerade vermitteln, was sie gesehen haben:

„Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefaßt haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens. Denn das Leben wurde offenbart; wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns offenbart wurde.“ (1 Joh 1,1)

Ist es der Vorrang dieser Augenzeugen, geschaut zu haben, was eben erst am Ende wieder geschaut werden kann: das „Wort des Lebens“, die Fülle göttlichen Lebens in diesem Wort? Sind die „Dazwischenlebenden“ allein auf das unanschauliche Verkündigungswort angewiesen, das ihnen Kenntnis gibt von der Erscheinung des Wortes, von den Verheißungs- und Forderungsworten, in denen es sich aussprach, die deshalb zu glauben und zu befolgen sind? Dieser stark kognitive Akzent – Verkündigung als verbindliche Weitergabe dessen, was zu glauben ist – hat vor allem die Theologie der Neuscholastik bestimmt und durchgreifend entsinnlicht. Das Ästhetische konnte sich hier allenfalls im Bereich einer naiv-bilderreichen Veranschaulichung des in sich Unanschaulichen behaupten. Die neutestamentli-

che Irritation, daß das *Wort* – der Logos – *geschaut* wurde, ist hier nicht mehr gespürt und aufgenommen. Diese Irritation wäre christologisch zu reflektieren und zu verifizieren: Das Wort (johanneisch) ist die Ikone des unsichtbaren Gottes (Kol 1,15), Abglanz seiner Herrlichkeit und Abdruck („Ausprägung“) seines Wesens (Hebr 1,3). Kann man es dann im Wort der Verkündigung anders vergegenwärtigen als *ästhetisch*? Muß das Verstehen des Logos nicht ein Bildverstehen sein, die verstehende Wahrnehmung dieser Gottesikone, ein Verstehen, das vor allem die Einbildungskraft und die Phantasie der zum Glauben Eingeladenen beansprucht? Daß diese Fragen von erheblichem religionspädagogischem und kerygmatischem Interesse sind, braucht nicht lange nachgewiesen zu werden. Aber sie markieren ja erst das Problem und verlangen nach fundamentaltheologischer Klärung. Die Fundamentaltheologie hat seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil Gottes Offenbarung immer nachdrücklicher und reflektierter als *Selbstoffenbarung* und *Selbstmitteilung* verstanden, demnach als expressive, als *Ausdrucks-handlung*. Es ist *Hans Urs von Balthasar* gewesen, der den expressiven Charakter der Offenbarung schon vorher in Erinnerung gerufen hatte: Jesus Christus ist Gottes Selbstaussage, Gottes Selbstaussdruck in Person, „das Wort, das Bild, der Ausdruck und die Exegese Gottes, er, der als Mensch den ganzen menschlichen Ausdrucksapparat geschichtlicher Existenz zwischen Geburt und Tod mit allen Lebensaltern, Lebensständen, die einsamen und die sozialen Situationen benutzt, gibt Zeugnis. Er ist, was er ausdrückt, nämlich Gott, aber er ist nicht der, den er ausdrückt, nämlich der Vater.“¹¹ So muß auch die Theologie – die Hermeneutik des Wortes Gottes, der „Exegese“, in der Jesus Christus mit seinem Leben und Leiden den Vater „exegeziert“ – ästhetisches Gestaltverstehen sein, verstehendes „Nachbilden“ jener Gestalt, in der der göttliche Vater seinen gültigen Ausdruck, die ihm vollkommen entsprechende, sein Innerstes – sein „Herz“, seine „Leidenschaft“ – authentisch auslegende Exegese gefunden hat: ästhetisches Verstehen der Lebensgestalt und Lebensbotschaft Jesu Christi. „Sein ganzes Menschenleben, Wirken, Predigen, Leiden, Auferstehen ist“ – so von Balthasar im Anschluß an Herder – „reiner Ausdruck Gottes, ist die höchste religiöse ‚Plastik‘, nicht nur Bild, nicht nur Wort, sondern greifbare Leibhaftigkeit.“¹² Jesus Christus ist die greifbare Leibhaftigkeit Gottes, des Logos, in Person; der Logos „wird fortlaufend zu einem durch das Fleisch Christi sprechenden, ausgedrückten, in der Fleischesdichte verstummenden und desto lauter tönenden Wort: verstummend bis dahin, dass der ganze Mensch, Sprache Gottes geworden, mit Leib und Seele das Wort Gottes nicht nur spricht, sondern *ist*.“¹³

Ästhetische Theologie *nimmt wahr*, wie sich in der Gestalt des Lebens und des Geschicks Jesu die Gotteswahrheit des Logos ausdrückt, wie diese Gotteswahrheit in Leben und Geschick Jesu leibhaft aufscheint, wie Jesus Christus diese Wahrheit lebt und ausdrückt, wie er seine Sendung lebt, der treue Zeuge Gottes zu sein (Offb 1,5; 3,14). Sie sucht der Botschaft, die er ist, auf die Spur zu kommen, indem sie

¹¹ *H.U. von Balthasar*, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 1, Einsiedeln ²1961, 27.

¹² Ebd., 83.

¹³ Ebd., 456f.

sich einläßt auf das Leibhaftwerden dieser Botschaft in der lebendigen „Gottesplastik“ seines Lebens. Jesus Christus läßt sich *modellieren* von der Erfahrung jener alles bestimmenden Wirklichkeit, die er als seinen Vater anspricht. Er bezeugt sie, indem er sie *darstellt* – nicht nur als der Darsteller einer Rolle, die er auch wieder ablegen könnte, sondern als Zeuge dessen, der zwar alle Wirklichkeit zuletzt und im tiefsten bestimmt, in der Wirklichkeit *dieses* Lebens aber als der diese Wirklichkeit Bestimmende authentisch zur Erscheinung kommt. Die Wirklichkeit des Lebens Jesu als expressive Wirklichkeit – als Gottesexpression – wahrzunehmen, das wäre die äußerste Herausforderung für die Ästhetik. Die Systematische Theologie hätte sie anzunehmen und an die Praktische Theologie, an die Verkündigung weiterzugeben. Damit wäre dem „Affekt gegen die Sinnlichkeit“, wie er Theologie und kirchliche Praxis so lange und so verhängnisvoll bestimmte, wirksam der Boden entzogen.

4. Offenbarungsästhetik?

Das befremdliche Stichwort „Offenbarungsästhetik“ meint zunächst dies: Christlich verstandene Offenbarung ist keine Informationsübertragung, so als hätte der Offenbarer Jesus Christus eben nur Informationen weitergegeben, die er – und nur er – von seinem göttlichen Vater erfahren hatte, und die für die Menschen ultimativ heilsbedeutsam sind. So ist die Offenbarung auch nicht auf solche Informationen zu reduzieren, sondern als ästhetisch zu würdigendes Ausdrucksgeschehen wahrzunehmen.

Die Nachbarschaft der Kunst zur Offenbarung ließe sich nicht nur an Begriff und Vorgang der „Inspiration“ aufweisen; aber hier wird sie deutlich sichtbar. Auch das inspirierte Kunstwerk ist ja Zeugnis einer Geisterfahrung, der Begegnung mit dem geheimnisvoll Anderen, der absoluten Andersheit, Zeugnis einer Begegnung mit der Herausforderung, die Liebe, Haß, Tod, Leid, das Böse, das Verhängnis, die Gnade, Gott für den Menschen sind und bleiben; einer Begegnung, in der dieses Geheimnis sich mitteilt oder sich entzieht und den, der ihm begegnet, zuschanden werden läßt, ihn zerbricht. Das Kunstwerk ist Ausdruck und Echo solchen Begegnens; und es will „Resonanz“ finden, widerhallen in der Rezeption derer, die sich auf es einlassen. Trifft diese Beschreibung nicht ganz ursprünglich das Zeugnis Jesu Christi, sein „Werk“ des expressiven „Gehorsams“ gegenüber seiner Sendung? Trifft sie nicht auch die Herausforderung, die von diesem „Werk“ ausgeht? George Steiner, der Ästhetiker in der Tradition des Judentums, stellt den Bezug des Künstlerischen zum Messianischen selbst her: „Das Ideal des vollkommenen Echos, transparenter Rezeption ist genau das des Messianischen. Denn in messianischer Fügung würde jede semantische Bewegung, jedes Merkmal zu vollkommen erkennbarer Wahrheit werden“¹⁴, würde Gottes Wahrheit sich aus jenem „Echo“ heraushören lassen, das der Messias mit seiner Antwort auf das „Wort“ ist; würde Gottes Wahrheit sich an jener Gestalt wahrnehmen lassen, die als der „Messias“ auf uns zukommt, unsere Resonanz, unsere Wahrnehmung, unsere Umkehr einfordernd.

Aber wie ist Jesus Christus dieses „Echo“, in dem sich das Wort selbst ausspricht;

¹⁴ G. Steiner, Von realer Gegenwart, dt. München 1990, 185.

wie ist er die Erscheinung, die leibhafte und gerade als leibhafte die zur „Rezeption“ herausfordernde, unendlich ausdrucksstarke Gestalt der Gotteswahrheit? Indem er mit seinem ganzen Leben *darstellt* und damit *vorstellbar* macht, zur Herausforderung macht, wer und wie Gott ist, welche Leidenschaft (welcher Geist) ihn „bewegt“ und wozu sie ihn bewegt. Gott findet in Jesus Christus seinen leibhaften Ausdruck als Zumutung für die menschliche Vorstellungskraft, als Provokation, die beim „Rezipienten“ die *Umkehr der Einbildungs- und Vorstellungskraft* (P. Ricoeur¹⁵) provozieren soll. Will das nicht auch jedes große Kunstwerk? Will es uns nicht provozieren zum „anders sehen“ des Anderen, des Geheimnisses unserer Wirklichkeit?

Umkehr der Einbildungs- und Vorstellungskraft: Abkehr davon, wie man die Welt zu sehen gewohnt ist; Herausgefordert werden von einem ästhetischen Ereignis, das aus dem Rahmen (des bisher Vorstellbaren) fällt – aus dem Rahmen des kausal und zweckhaft Bestimmten zumal – und damit diesen Rahmen zutiefst in Frage stellt.¹⁶ Umkehr der Vorstellungskraft: sich darauf einlassen, wie das Unvorstellbare vorstellbar und damit im Vorstellenden auch Wirklichkeit wird, sich dem bisher Unvorstellbaren öffnen, es in mir zur Wirkung – zur Resonanz – kommen lassen, mir die Augen und alle Sinne öffnen lassen für das, was ich bisher nicht wahrgenommen habe, von ihm her neu sehen und neu erleben, was meine – unsere – Welt zutiefst bestimmt. Alle diese Hinweise zur ästhetischen Erfahrung verlangen danach, fundamentaltheologisch und religionspädagogisch ernstgenommen zu werden. Jesus Christus macht das Unvorstellbare vorstellbar; sein Bild bildet es unserem „Einbildungsvermögen“ ein. Er provoziert die Vorstellungskraft seiner Mitmenschen, indem er ihnen zumutet und sie inspiriert, sich vorzustellen, wie Gottesherrschaft ist und geschieht, wie Gott an ihnen handelt und handeln wird, wie er der Gott mit ihnen und für sie sein will. Die Gleichnisse sind solche Provokationen der Vorstellungskraft. Sie provozieren, indem sie mit Gott und seiner Herrschaft zusammenbringen und zusammenhalten, was nach der geläufigen Vorstellung ganz und gar nicht damit zusammenzupassen scheint; sie provozieren die Vorstellungskraft des Glaubens, indem sie die Gerechtigkeit des Weinbergbesizers, die Geduld dessen, dem die Pächter auch den Sohn noch umbringen, die Versöhnlichkeit des barmherzigen Vaters, das Feiernwollen des von seinen Freunden enttäuschten Königs mit den Bettlern an den Hecken und Zäunen – indem sie dies alles mit Gott und seiner Herrschaft assoziieren, der Vorstellung von Gott und Gottesherrschaft einfügen. Jesus provoziert und inspiriert die Vorstellungskraft des Glaubens, indem er den Gott für die Randexistenzen und Sünder lebt und greifbar macht, indem er – etwa in der Bergpredigt – das Ereigniswerden der Gottesherrschaft vorentwirft und paränetisch dazu ermutigt, sich davon ergrei-

¹⁵ Vgl. P. Ricoeur, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: P. Ricoeur/E. Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (Sonderheft der „Evangelischen Theologie“), München 1974, 45-70, hier 70.

¹⁶ Vgl. E. Jüngel, „Auch das Schöne muß sterben“. Schönheit im Lichte der Wahrheit. Theologische Bemerkungen zum ästhetischen Verhältnis, in: *ders.*, Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, München 1990, 378-396, hierzu 381f.

fen zu lassen; indem er seinen Gott und sich selbst zuletzt noch zu den Ausgestoßenen rechnen, sich mit ihnen ausstoßen und ans Kreuz bringen läßt. Er macht Gott noch vorstellbar am Kreuz, nicht als den, der den Tod am Kreuz verhängt, sondern als den, der mit seinem Sohn in diesen Tod geht, damit auch der Tod nicht mehr Gottferne bedeuten muß.

Macht der Tod Jesu am Kreuz den göttlichen Vater, der mit ihm ist, und seine Herrlichkeit, seine Schönheit wirklich noch vorstellbar? Scheint Gottes Herrlichkeit und Schönheit wirklich noch auf in diesem „Haupt voll Blut und Wunden“? Wie ist Gott, wie ist seine Herrlichkeit, wie ist seine Herrschaft, wenn dieser Gekreuzigte zu ihm gehört, dazugehört zu seiner Herrlichkeit, zu seiner Herrschaft? Die Vorstellungskraft des Glaubens ist bis an ihre Grenzen gefordert, wenn sie diesen Gott, diese Herrlichkeit vorstellen soll. Und sie ist nur Vorstellungskraft *des Glaubens*, wenn sie sich bis an ihre Grenzen fordert, wenn sie sich über ihre Grenzen hinaus inspirieren läßt: von der Ikone Gottes, an der sie sich nicht sattsehen kann, wenn sie darauf verzichtet, im Vorhinein zu wissen, was hier dargestellt sein soll, wenn sie sich von dieser Ikone immer neu herausfordern läßt, die Bildbotschaft zu hören und auf sie einzugehen.

Die Provokation der Vorstellungskraft, die vom Kreuz Jesu Christi ausgeht, ist die Erschütterung des Traums, Wahrheit erscheine unter den Bedingungen dieser Welt im „angenehme Empfindungen“ bereitenden „Kunstschönen“. So wäre das Kreuz die Krise der Zusammengehörigkeit von Wahrheit und Schönheit, eine Krise freilich, die die Vorstellung nicht dementiert, daß Wahrheit und Schönheit letztlich doch zusammengehören – in Gottes Herrlichkeit, an der teilzuhaben die Menschen gerufen sind. Die Zumutung des Kreuzes bleibt freilich gerade darin Zumutung, daß sie es streng verbietet, den Zusammenfall von Wahrheit und Schönheit für eine naheliegende und schon im menschlichen Kunstwerk erreichbare Möglichkeit zu halten. Zu allererst bricht die Umkehr der Vorstellungskraft, wie sie uns vom Kreuz Jesu Christi aberlangt wird, mit der Vorstellung, daß die Schönheit, in der Wahrheit erscheint, sich konsumieren und genießen ließe; wenn Wahrheit erscheint, muß sie erlitten, darf sie im Einsatz für das Wahrwerden dieser Welt bezeugt werden. Das spricht nicht gegen den Kunst-„Genuß“. Aber es spricht dagegen, sich von ihm *zuviel* zu versprechen: sich von ihm das Heil zu versprechen. Umkehr der Einbildungs- und Vorstellungskraft, das heißt in der Konfrontation mit einem Kunstwerk: „das Öffnen der Tür“, das Einlassen eines Gastes, der uns „heimsuchen“, sich in unserer „Wohnung“ niederlassen, in unser Selbst eingehen will. Es kommt hier darauf an, sich dieser Begegnung zu öffnen, die „Empfindlichkeit unserer Rezeption“ zu steigern, damit die Begegnung mit dem uns heimsuchenden Besucher an Intensität gewinnen kann.¹⁷ Bei Schriftkunstwerken geht es u.a. darum, die sprachliche Sensibilität für das vom Autor Ausgesprochene philologisch und historisch auszubilden, damit uns nicht aus Unachtsamkeit für seine Art zu sprechen, für das, was ihn bewegt haben wird, was ihm wichtig war, gerade das verlorengelut, was sein Werk uns zu sagen hat. Philologische und historische Bildung kann unsere Rezeptoren aufnahmefähiger machen, kann uns u.U. erst

¹⁷ Vgl. Steiner (siehe Anm. 14), 209 bzw. 236.

dafür öffnen, die Herausforderung des Kunstwerks in uns eindringen zu lassen. Hat die biblische Exegese diese *ästhetische* Aufgabe überhaupt schon als ihre Aufgabe ergriffen? Hat sie die Chance schon gesehen, der Vorstellungskraft des Glaubens auf die Sprünge zu helfen? Oder gefällt sie sich eher darin, bloß aufklären wollende historische Wissenschaft zu sein? *Eugen Drewermann* hat die Exegese gewiß nicht zu Unrecht mit dieser Frage konfrontiert, auch wenn er selbst vielleicht falschen Alternativen verhaftet bleibt. Bekommt nicht auch ein „wissenschaftsorientierter Religionsunterricht“ mit ihr zu tun, wenn er sich darüber Rechenschaft zu geben versucht, warum er, gerade wenn er dem Glauben können dienen will, wissenschaftsorientiert sein muß, wenn er sich darüber Rechenschaft zu geben versucht, was er sich von seinen Bezugswissenschaften erhofft?

5. Ethisches und ästhetisches Verhältnis zum Religiösen?

Spätestens seit Kierkegaard geht der Verdacht um, der Unernst des ästhetischen Verhältnisses sei dem christlichen Glauben ganz und gar unangemessen. Christsein fordere *Entscheidung*, und die Dimension der Entscheidung (für und gegen) werde erst im Ethischen erreicht. Erst im Bereich des Ethischen sei der Mensch mit dem Grundkonflikt seines Lebens konfrontiert – dem Konflikt zwischen seiner Einsicht in das Wahre und Gute und seiner Unfähigkeit, es auch zu tun –, der dann freilich erst im Glauben ausgetragen und ausgehalten werden kann. Die von mir skizzierte Sicht stellt diese Konzentration auf die Dimension der ethischen Entscheidung in Frage, weil die Umkehr der Einbildungskraft der ethischen Entscheidung vorauszuliegen und sie erst zu ermöglichen scheint. Die Ästhetik ist gleichsam die „Mutter“ der Ethik: Zur Entscheidung für eine Alternative kann es erst kommen, wenn man sich *vorstellen* kann, daß es anders sein könnte und wie anders es sein könnte. Erst im Licht einer verheißungsvollen Alternative wird sichtbar, daß eine Beziehung, ein Lebensarrangement, eine Weltordnung *anders* werden müssen, wenn sie gut (oder doch wenigstens weniger schlecht) werden sollen. Erst wenn eine verheißungsvolle Alternative aufscheint, die mir vorstellbar macht, wie es sein könnte, erfahre ich mich herausgefordert, auf diese Alternative zu setzen, es mit ihr zu versuchen. Das Fasziniertsein vom Guten – von seiner Schönheit – läßt mich erst die Herausforderung wahrnehmen, die es für mich ist; die Faszination läßt mir aufgehen, was mir vorher noch gar nicht „zugänglich“, völlig unvorstellbar war.

Haben Verkündigung und Lebenspraxis Jesu ihre Glaubensbedeutung nicht gerade darin, daß sie die schlechthin verheißungsvolle, faszinierende Alternative *Reich Gottes* vorstellbar, ja greifbar und damit „zugänglich“ machen, so daß die Menschen selbst für sie zugänglich werden und sich darauf einlassen können, so daß sie das vorstellbar Gewordene in ihr Selbst einlassen, ihr Selbst von ihm verändern lassen können? *George Steiner* sagt vom Kunstwerk: „Die ‚Andersheit‘, die in uns eintritt, macht uns anders.“¹⁸ Die Andersheit tritt in uns ein, indem sie unsere Vorstellungskraft inspiriert, herausfordert, in Besitz nimmt. So macht sie uns anders, so kehrt sie uns um. Ist es nicht auch so, wenn Gott uns in Besitz nimmt und umkehrt? Ist es nicht so, daß sein Heiliger Geist uns dazu inspiriert, uns

¹⁸ Ebd., 248.

vorzustellen, wie es ist, wenn Gottes Herrschaft – Gottes Wille – geschieht; anzustellen, wie es wäre, wenn Gottes Herrschaft uns ergriffe und verwandelte, wozu sie uns verwandelte, wenn sie uns ergreift? Ist der Unglaube nicht einfach Geistlosigkeit in dem Sinne, daß der Nichtglaubende sich nicht vorstellen kann, was es – für ihn – bedeutet, wenn Gott ist, wenn er so ist, wie Jesus Christus und Gottes Heiliger Geist ihn vorstellbar machen; was es für ihn bedeuten würde, sich auf Gottes Herrschaft einzulassen, was es bedeuten würde, wenn Gottes Wille an ihm und durch ihn geschähe?

Theologie, Verkündigung und auch Religionsunterricht haben nur dieses eine „Interesse“: der Einbildungs- und Vorstellungskraft des Glaubens aufzuhelfen, damit die Glaubenden und mit dem Glauben sich Mühenden Gefallen finden können an Gott, an seinem Vorhaben für uns und mit uns. Jedes andere Interesse macht Theologie und Verkündigung „unfrei“, abhängig von Nebenabsichten, die dann nicht mehr zum Vorschein kommen lassen, was sich den Menschen zeigen will, was eine von Gottes Geist inspirierte Glaubensverkündigung den Menschen zeigen will: die Schönheit dessen, der allein gut genannt zu werden verdient (Mk 10,18), seine „Herrlichkeit“, die in der Gottesherrschaft wahr werden und die Glaubenden wahr machen wird. Zeigen heißt hier nicht demonstrieren, den Vereinnahmen wollen, dem man etwas zeigt; heißt vielmehr dar-stellen, hinstellen, damit das „Dargestellte“ von sich aus zur Herausforderung für die Vorstellung werde. Jede Nebenabsicht, auch die gut gemeinte moralisch-politische, verfälscht die Darstellung, lenkt die ästhetische Wahrnehmung und bringt sie so um ihren Reichtum. Das hat nicht zuletzt die Diskussion um das politische Engagement der Kunst gezeigt: Wer mit seinem Kunstwerk etwas anderes will als der Vorstellungskraft aufzuhelfen, der kommt den Rezipienten moralisch, statt sie zuerst sehen, hören, schmecken, spüren zu lassen, was ihnen *dann* – als erschrocken-fasziniert Wahrgenommenes – zur Herausforderung werden kann.

Viel ist gestritten worden über die „Interesselosigkeit“ von Verkündigung, Religionsunterricht und Jugendarbeit, darüber also, daß sie eben nicht der Rekrutierung und der Indoktrinierung dienstbar gemacht werden dürfen. All das ergäbe sich wie selbstverständlich aus ihrer ästhetischen Grundstruktur, daraus also, daß sie zuerst der Vorstellungskraft und Einbildungskraft des Glaubens aufzuhelfen haben. Religionsunterricht und Glaubensverkündigung wären ganz gewiß anders, wenn sie das Vorstellungsdefizit als Grundproblem des Glaubens wahrnähmen, wenn sie die ästhetische Dimension des Glaubens ernstnähmen. Jetzt käme es darauf an sich vorzustellen, wie anders sie wären, welche Möglichkeiten sie hätten, die Vorstellungskraft der Schüler und Predigthörer zu stimulieren und zu stärken. Jetzt sind wir wohl erst an dem Punkt, an dem sich etwa auch das Gespräch mit Eugen Drewermann abspielen sollte. Auch hier ginge es ja zunächst einmal nur darum, sich vorzustellen, wie verheißungsvoll es sein könnte, sich auf dieses Gespräch einzulassen – und nicht immer nur von der Zwangsvorstellung besessen zu sein, was da wohl alles in Bewegung geriete. Aber das ist schon wieder eine ganz andere Geschichte.

Ich widme diesen Text *Erich Feifel*. Beim Kolloquium anlässlich seiner Emeritierung wurde er vorgetragen.