

HANS-JOACHIM HÖHN

Wider das Schwinden der Sinne!

Impulse für eine zeitkritische Ästhetik des Glaubens

Es gehört zu den Zeichen unserer Zeit, daß wir in einer Zeit der Zeichen leben. In der Gegenwartskultur dominiert das Optische. Zeigen und Sehen, sich ein Bild machen, sich ins rechte Bild setzen, – das sind Grundvollzüge, auf die es heute ankommt¹. Wer etwas zu sagen hat, zeigt es am besten seinen Zeitgenossen. Wer nicht hören will oder fühlen kann, muß wenigstens etwas zu sehen bekommen. Was nicht sichtbar gemacht werden kann, bleibt im Vagen, Ungefähren, Mutmaßlichen, Unwirklichen. Nur das gewinnt offenbar Ansehen, was sich sehen lassen kann. Dem Erfordernis der Veranschaulichung ihrer Sinngehalte müssen sich auch Religion und Glaube stellen. In ihrem säkularen Umfeld wird alles, was Sinn beansprucht, auf seine Sinnes-tauglichkeit geprüft. Und es dürfte auch dem Christentum eigentlich leicht fallen, diese Herausforderung anzunehmen. Nichts liegt näher. Denn religiöse Symbole wollen die menschlichen Sinne wecken für die Wahrnehmung von Sinn. Sie legen es darauf an, in und mit ihnen mehr zu sehen als das, was man mit bloßem Auge sieht. Sie wollen den Vollzug der Sinne mit der Entdeckung von Sinn und Bedeutung menschlichen Daseins in Beziehung setzen. Dazu muß man mehr sehen als das, was sich auf den ersten Blick den Sinnen zeigt, mögen diese ansonsten unhintergebar sein.

Wer viel zu sagen hat, dem stehen heute viele Sprachen zur Verfügung – auch die Sprache der Zeichen und Symbole². Gleichwohl gehört die Symbolwelt des Christentums gegenwärtig zu den problemträchtigsten Bereichen bei dem Versuch, die kulturelle Antreffbarkeit des Evangeliums zu sichern: Wir leben in einer Zeit, in der die Kompetenz zu medialer, zeichenvermittelter Kommunikation immer wichtiger wird. Und zugleich bedarf es in jener Institution ‚Kirche‘, die historisch über die längste Erfahrung mit dem Bereich symbolisch vermittelter Interaktion verfügt, immer größerer Anstrengungen, ihre

¹ Vgl. etwa Kritik des Sehens, hg. v. R. Konersmann, Leipzig 1997 (Lit.) sowie die Projektdokumentation Sehnsucht. Über die Veränderung der visuellen Wahrnehmung, hg. v. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland Bonn, Göttingen 1995.

² Vgl. hierzu etwa: Das Symbol – Brücke des Verstehens, hg. v. J. Oelkers/K. Wegenast, Stuttgart 1991.

Sache ästhetisch-medial verständlich zu machen³. Der seit Jahren beobachtbare Trend zur Ästhetisierung der Lebenswelt scheint vom Sakralen zum Profanen zu führen und keine Gegenläufigkeit zu kennen. In den Medien ist eine von ihrer ursprünglich christlichen Beheimatung abgelöste Religiosität präsent. Hingegen gelingt es der kirchlichen Liturgie nur schwer, jene Resonanzfähigkeit und Gestaltungskompetenz aufzubieten, um der offensichtlichen Nachfrage nach medialer Inszenierung menschlicher Hoffnungen, nach einer Enttrivialisierung des Alltags und nach faszinierenden „performances“ erfüllter Sehnsüchte entsprechen und einem Abdrängen dieser Erwartungen in bloß fiktionale Entsprechungen entgegenwirken zu können⁴.

Nicht alle Erschwernisse bei solchen Versuchen sind außerhalb der Kirche zu suchen. Viel von der Attraktivitätsschwäche des kirchlichen Christentums resultiert aus seiner Schwäche, eine Alternative zur dogmatischen und moralischen Selbstdarstellung zu pflegen. Der öffentliche Geltungsverlust des Christlichen wird in der Regel durch das zu kompensieren versucht, was ihn mitverursacht: die Dogmatisierung und Moralisierung des Glaubens, seiner Gehalte und seiner Bedeutung für Lebens- und Sinnfragen. Vor allem in der katholischen Kirche dominieren seit geraumer Zeit Dogma und Moral, wenn über die Möglichkeiten gelingenden Lebens gesprochen wird. Sie erhöht innerhalb dieser Alternative entweder ad intra das Pflichtpensum des „Glaubenswissens“ oder sie hofft ad extra auf eine höhere gesellschaftliche Akzeptanz über eine „moralisierende“ Glaubensverkündigung, mit der sie dem Orientierungsbedarf der Gegenwart entgegenkommen will. Das eine ist in seinen Grenzen so sinnvoll wie das andere, jedes einzelne für sich und beide zusammen aber bewirken wenig ohne ein Drittes: die Ästhetik des Glaubens. Die Dominanz von Dogma und Moral hat bei vielen Zeitgenossen den Eindruck erweckt, als gäbe das Christentum nur zu denken und zu tun. Der Glaube gibt aber auch zu sehen (vgl. Joh 8,38; 12,38-41; 1 Joh 1,1). Schließlich kann er nur so einen „sensus“ für eine „andere“ Welt wecken, wenn er einen anderen Sinn für die vorhandene Welt entwickelt. Dazu bedarf es einer Haltung, in der man ganz und bei allen

³ Zu den sich hierbei ergebenden Schwierigkeiten und Chancen vgl. A. Gerhards, Liturgie feiern mit Menschen von heute. Perspektiven der Liturgieerneuerung im deutschen Sprachgebiet, in: *HID* 49 (1995) 217–226; ders., Wie feiern? Perspektiven der Liturgieerneuerung, in: *Gottesdienst* 30 (1996) 25–27; ders., Die Künste und die Kirche, in: *StZ* 212 (1994) 232–238.

⁴ Vgl. hierzu umfassend A. Schilson, Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart, Tübingen/Basel 1997, 89–143.

Sinnen ist, d. h. Glauben, Leben und Sinn nicht bloß vom Hören und Sagen kommen läßt (Röm 10,17), sondern sich auch mit den anderen Sinnen auf ihren Geschmack bringen läßt, sich an sie herantastet, Witterung aufnimmt und Gespür für sie entwickelt.

Es ist naheliegend, daß Theologie und Kirche das bisher vorwiegend im Modus des Behauptens und Aufforderns Eingeklagte nun mit den Mitteln der Ästhetik zu erschließen und nahezubringen versuchen. Dabei muß eine entsprechende theologische Ästhetik an den ursprünglichen Wortsinn anknüpfen und sich nicht bloß als Theorie der Kunst, des Erhabenen, des Schönen oder des guten Geschmacks verstehen, sondern als Kunst der Wahrnehmung⁵, als Schule der Empfindungsfähigkeit für das Unscheinbare, als Einübung in das Gewahrwerden blinder Flecke, als Anleitung, wie man zu querstehenden Einsichten kommt, wie man ein aufmerksamer Mensch wird⁶. Eine solche Schulung ist heute nötig, da die Konjunktur des Ästhetischen längst alle Merkmale des Inflationären aufweist. Es ist typisch für die Gegenwartskultur, daß wir einerseits umfassenden Prozessen einer Ästhetisierung der Lebenswelt ausgesetzt sind und daß uns andererseits in diesem Ästhetisierungsstrubel mehr und mehr Hören und Sehen vergehen⁷. Immer häufiger dient diese Ästhetisierung dazu, den Menschen in die Anästhesie zu bringen, d. h. zwar schmerzfrei, aber auch gefühllos zu machen. *

Theologie und Kirche sind gut beraten, wenn sie sich nur widerständig auf diese Trends und Tendenzen einlassen, wollen sie nicht Gefahr laufen, in die Ästhetisierungsfalle der Gegenwartskultur zu tappen (I.). Andererseits kann die Alternative aber auch nicht darin bestehen, an der überkommenen, vorwiegend agrarisch geprägten Symbolik festzuhalten, welche die christliche Liturgie und Glaubenssprache wie ein riesiges Schleppnetz hinter sich herziehen (II.). Als nur vorübergehend zeitgemäß wird sich wohl auch jene Erneuerung religiöser Symbolik erweisen, die unter dem Eindruck tiefenpsychologischer Plausibilitäten und einer subjektzentrierten religiösen Erlebnisaufnahme lediglich eine Ausstaffierung der subjektiven Innenwelt mit Ornamenten und Fragmenten aus religiösen Überlieferun-

⁵ Vgl. W. Welsch, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart 1987.

⁶ Zum Ganzen vgl. auch D. Hoffman-Axthelm, *Sinnesarbeit. Nachdenken über Wahrnehmung*, Frankfurt/M. 1984.

⁷ Vgl. hierzu: *Das Schwinden der Sinne*, hg. v. D. Kamper/Ch. Wulf, Frankfurt/M. 1984.

gen betreibt und in eine simple Psychoästhetik mündet. Zeitgemäß sein heißt stets auch: zeitkritisch sein. Kritik lebt davon, daß sie das Fehlende benennt. Konstruktiv ist sie dann, wenn sie erahnen läßt, was diese Leerstellen füllen könnte. Für eine solche kritische Ästhetik des Vermissens wird im folgenden plädiert. Es geht um eine Ästhetik, die mit den Möglichkeiten religiöser Symbolik zeigen kann, was dem Menschen fehlt und zu ihm paßt (III.). Mehr als eine Ahnung von dieser Ästhetik wird dieses Plädoyer wohl nicht vermitteln können. Es wäre daher durchaus in seiner Absicht recht verstanden, wenn es als „Such- und Vermissenanzeige“ gelesen würde.

1. Vom Dasein zum Design: Die Ästhetisierung der Lebenswelt

Seit Mitte der 80er Jahre hat Ästhetik wieder Konjunktur⁸. Auf einer ersten, vordergründigen Ebene besteht diese „Ästhetisierung“ in Verhübschungs- und Verschönerungsprozessen, in der dekorativen Ausstattung der Lebenswelt. „Am offenkundigsten ist die Ästhetisierung im urbanen Raum, wo so gut wie alles in den letzten Jahren einem Facelifting unterzogen wurde. Die Einkaufszonen wurden elegant, chic, animatorisch gestaltet. Längst sind nicht mehr nur die Innenstädte, sondern ebenso die Randzonen und ländlichen Refugien von diesem Trend betroffen“⁹. Man holt das Fachwerk wieder hervor und setzt Fenster mit Butzenscheiben ein.

Ästhetisierung bedeutet hier kaum mehr als Überzuckerung des Realen mit dem Imaginierten. Vieles dient dabei ökonomischen Zwecken. Wo die Verpackung wichtiger geworden ist als die Ware, läßt sich durch Verbindung mit Ästhetik leichtgängige Ware noch rascher verkaufen und auch Unverkäufliches noch absetzen. „Gelingt es der Werbung, ein Produkt mit einer für den Konsumenten interessanten Ästhetik zu verbinden, so wird das Produkt, was immer seine realen Eigenschaften sein mögen, gekauft. Man erwirbt nicht eigentlich den Artikel, sondern kauft sich mittels seiner in den Lifestyle ein, den die Werbung mit ihm assoziiert hat. Und da die Lifestyles heute vornehmlich ästhetisch bestimmt sind, gilt: Man erwirbt primär das Gut Ästhetik – für das der Artikel bloß noch ein Vehikel ist“¹⁰. Lifestyle-

⁸ Vgl. Die Aktualität des Ästhetischen, hg. v. W. Welsch, München 1993; ders., Grenzgänge der Ästhetik, Stuttgart 1996.

⁹ Welsch, Grenzgänge der Ästhetik (wie Anm. 8) 10.

¹⁰ Ebd. 14.

Magazine setzen auf ihre Titelseiten die Attraktivitätsikonen der Models und operieren nach der Devise: *What you see is what you get!* Wer das hier gezeigte Produkt erwirbt, wer das hier demonstrierte Styling nachahmt, hat teil und wird ein Teil der Gesellschaft der Unbeschwerten („fit for fun“), der Sportiven („men’s health“) und Betuchten („Capital“). Der Code der Titelbilder folgt der Logik der Aktie. Die Offerte lautet „Anteilseignerschaft“ am Unternehmen gelingenden, glückenden Lebens und für das eingesetzte Kapital werden hohe Sinnrenditen versprochen.

Vor der Ethik kommt in der Gegenwartsgesellschaft die Ästhetik. Das gute Leben soll auch ein schönes Leben sein. Wichtiger als ein guter Mensch zu sein ist es, Mittel und Wege zu finden, wie man gut Mensch sein kann. Die Attraktivitätsmuster der Erlebniskultur rufen das im Individuum ab, was es sein möchte. Sie konfrontieren es nicht mit Normen, wie es sein sollte. Die Selbstlosigkeitsideale einer moralischen Schwerathletik haben gegen den „light“-Charakter der Selbstgestaltungsideale keine Chance mehr¹¹. Daß etwas „schön und gut“ ist, genügt nicht mehr, um akzeptiert zu werden. Es muß sich auch „gut verkaufen“ und das (Ver-)Kaufen muß ein Erlebnis sein. Was sich gut verkaufen läßt, hat größere Aussicht auf Erfolg als jenes, das nur gut ist. Darin besteht die Kunst.

Eine ästhetisch ausgelegte Erlebnisorientierung und Stilisierung des Daseins steht seit geraumer Zeit auch für das Projekt des schönen Lebens, das zur dominierenden Form der Suche nach Glück und Sinn avanciert ist. Glück und Sinn werden nicht mehr für das Ganze, sondern in aneinandergereihten Einzelerlebnissen gesucht, über deren Qualität das Subjekt befindet¹². Die Lebenskunst besteht darin, mit den äußeren Umständen so umzugehen, daß erwünschte subjektive Befindlichkeiten möglich bleiben¹³. Das setzt natürlich voraus, über entsprechende Mittel und Möglichkeiten verfügen zu können. Wer arm ist, muß über Techniken verfügen, um über die Runden zu kommen, um aus nichts wenigstens etwas zu machen. Wer reich ist, muß dagegen schon über Weisheit verfügen, um in einem Übermaß von Mitteln und Vermögen das zu finden, was vernünftigerweise zu tun ist.

¹¹ Vgl. hierzu etwa N. Bolz u. a., *Modern Times. Lebensstile und Inszenierungen*, Wien 1995.

¹² Vgl. H.-J. Höhn, *Sinnsuche und Erlebnismarkt*, in: *ThPQ* 143 (1995) 361–371.

¹³ Vgl. G. Schulze, *Das Projekt des schönen Lebens. Zur soziologischen Diagnose der modernen Gesellschaft*, in: *Lebensqualität*, hg. v. A. Bellebaum/K. Barheier, Opladen 1994, 1336.

Die in der Erlebnisgesellschaft anzutreffende Form der Alltagsästhetik geht über den engeren Bereich der Warenästhetik weit hinaus und umfaßt zahlreiche Muster und Stile der Lebensführung, welche mit unterschiedlichen Erlebnisabsichten und -inhalten verknüpft sind. Nicht selten führt diese Designkultur zu höchst oberflächlichen Narzißmen. Eine theologische Reflexion dieser Ästhetikkonjunktur, die in der Aufwertung des Ästhetischen nur zu gerne eine Wiederkehr des von einer kalten Wissenschafts- und Technikkultur unterdrückten „Anderen“ der Vernunft sieht, steht in der Gefahr, die gesellschaftlichen Funktionszusammenhänge und Herrschaftsverhältnisse zu verschleiern. Wo soziale Konfliktstrukturen auf individuelles Marketing reduziert werden, wo der Primat des Managements eigener Lebensgestaltung vor der Überformung durch sozioökonomische Bedingungen und Konformitätszwänge verkündet wird, dort geraten die harten Fakten der materiellen Existenzbedingungen zugunsten von Freizeitaktivitäten, Erlebniswelten und Konsumrollen aus dem Blick.

Ihre eigentliche Brisanz erweisen die angedeuteten Ästhetisierungsschübe dort, wo man sie in Beziehung setzt zu den Prozessen der gesellschaftlichen Differenzierung, der weltanschaulichen Pluralisierung und der Wählbarkeit bisher „entscheidungsverschlossener“ Lebenslagen, die zu einem Wissen um die Modellierbarkeit, Virtualität und Manipulierbarkeit der Wirklichkeit geführt haben. Auf diese Prozesse reagiert ein entsprechendes (ästhetisches) Wirklichkeitsbewußtsein, das nicht nur einzelne Realitätsbereiche, sondern die Auffassung des Subjekts von ihr im ganzen betrifft. „Wirklichkeit nimmt für uns eine Verfassung an, wie wir sie bislang nur von der Kunst her kannten – eine Verfassung des Produziertseins, der Veränderbarkeit, der Unverbindlichkeit, des Schwebens etc.“¹⁴. Dieser Verfassung kann wiederum das Subjekt auch bei seinem Bemühen um Identitätsvergewisserung nicht entkommen. Hier wie dort geht es darum, individuelle, soziale und kulturelle Identität in unverwechselbaren Mustern auszubilden. Die Identifikation der Kategorie „Ästhetik“ mit den Charakteristika einer elitären, luxurierenden Kultur, mit hedonistisch-utilitaristischen Wertpräferenzen greift darum zu kurz. Sie ist zu beziehen auf die Nötigung von Individuen, in einer zunehmend unübersichtlichen und fremdbestimmten Welt wenigstens in der privaten Lebenssphäre das Bedürfnis nach Selbstvergewisserung, Selbstdarstellung und intersubjektiver Anerkennung kultivieren zu können¹⁵. An

¹⁴ Welsch, *Grenzgänge der Ästhetik* (wie Anm. 8) 21.

¹⁵ Vgl. hierzu auch R. Hitzler, *Reflexive Individualisierung. Zur Stilisierung und Politisierung des Lebens*, in: *Sinnbasteln. Beiträge zur Soziologie der Lebensstile*, hg. v. R. Richter, Wien u. a. 1994, 36–47.

diese Not muß sich eine religiöse Ästhetik als anschlussfähig erweisen, wenn es stimmt, daß die „Kunst des Lebens und die Kunst des Deutens und Entwerfens von Leben aus Religion zusammengehören“.¹⁶

2. Vergangene Gegenwart: Agrarische Symbolik in einer technisch-industriellen Kultur

Manches Hindernis für eine überzeugende Realpräsenz christlicher Lebensdeutung erweist sich als Ausdruck kirchlicher Selbstbehinderung oder als Spätfolge theologischer Nachlässigkeit. So haben sich Glaubenserschließung und -praxis von der symbolischen Vermittlung moderner Wirklichkeitserfahrung weithin abgekoppelt. Selten findet sich in Liturgie und Predigt ein technisches oder wissenschaftliches Datum symbolisch übersetzt, dramatisiert, verfremdet, codiert. Die technisch-industrielle Zivilisation bleibt weithin theologisch unbegriffen und in der religiösen Alltagspraxis unsichtbar – was auf Dauer den Glauben kulturell unsichtbar machen wird. Es besteht die Gefahr, daß die Rede von der produktiven Ungleichzeitigkeit des christlichen Glaubens und der modernen Kultur zur Ausrede wird, um nicht nach Innovationen der vorwiegend agrarisch geprägten Symbolik der Glaubenssprache suchen zu müssen. Zuviel spricht dafür, daß diese Ungleichzeitigkeit eine unproduktive ist.

Braucht eine neue Zeit nicht auch neue Zeichen? In einer industriellen Welt fordern „agrarische“ Gottesbilder dazu auf, neben Maschinen- und Programmiersprachen die Zeichensprache der Natur als Schöpfung nicht zu verlernen. Aber ist eine solche Aufforderung praktizierbar, nachdem selbst die Landwirtschaft zu einer technisierten und mechanisierten, an ständiger Ertragssteigerung orientierten Agrarökonomie wurde? Soll der an die agrarische Symbolik „geheftete religiöse Deutungssinn erhalten bzw. zurückgewonnen werden, dann muß es freilich Menschen geben, die sich diesem Deutungssinn existentiell verbunden fühlen. Nur in solcher Rückbindung von Menschen an ihn, nur in solcher ‚religio‘ sind sie [...] nicht nur von musealem Wert, sondern Modelle gegenwärtig gelebter Selbstdeutung von Menschen“¹⁷. Aber ist diese Bedingung noch erfüllt? Oder ist die

¹⁶ G. Bitter, *Glauben-Lernen als Leben-Lernen*, in: *KatBl* 112 (1987) 922.

¹⁷ W. Gräß, *Neuer Raum für Gottesdienste – Raum für neue Gottesdienste? Die zeitgenössische Konsum- und Erlebniskultur als Herausforderung an die Ästhetik gottesdienstlicher Räume*, in: *Kulte, Kulturen, Gottesdienste. Öffentliche Inszenierung des Lebens*, hg. v. P. Stolt u. a., Göttingen 1997, 178.

existentielle Bindung nicht längst gerissen? „Wer auf einer lärmenden Saatmaschine sitzt, spricht keine Gebete für die Aussaat. Er hält dem schweren Traktor die Spur. Wenn er etwas erhofft, ist es der Wunsch, daß die Erzeugerpreise in diesem Jahr nicht fallen. Für Wachstum sorgen chemische Düngemittel. Gegen Schädlinge werden Herbizide gespritzt. Trockenheit wird durch künstliche Bewässerung überwunden“¹⁸. Raumzeitlich und im Bewußtsein weit von Nomadenvölkern entfernt, kommt es dem automobilen modernen Menschen nicht in den Sinn, auf seinen Lebenswegen von einem Wüsten- oder Hirten-gott begleitet zu werden. Kein Mann sitzt nachts vor einem Zelt und träumt in den Sternenhimmel hinein von zahlreicher Nachkommen-schaft. Niemand nimmt vernünftigerweise Gott in Anspruch, damit ihm der Besitz von Grund und Boden oder eine reiche Ernte gewiß sind. Eigenvorsorge hat Vorsehung ersetzt, das Investment hat die Verheißung abgelöst. Der aufgeklärte Mensch hat die agrarischen Bild- und Beziehungsmuster für „Existenzgründung“ und „Zukunfts-sicherung“ hinter sich gelassen. Sie zählen zu den Bestandteilen einer Fremdsprache, die niemand mehr spricht, die jedoch für gewisse Zeit noch zum Bildungsgut gehört. Aber alle wissen, daß sie längst zu einer toten Sprache gehören. Es sei denn besondere Ereignisse, zu denen die Umgangssprache nichts Passendes anzubieten hat, legen es nahe, sich nochmals aus dem Zitatenschatz der agrarischen Symbolik und Semantik zu bedienen und einige Sprachraritäten hervorzuholen.

Daß über eine Sache nur selten Worte gemacht werden, deutet oft darauf hin, daß auch die Sache selbst selten begegnet. Gott ist in der Tat für viele Zeitgenossen zu einer Rarität geworden. Viele der einstmals von ihm erwarteten Funktionen werden längst vom Menschen selbst wahrgenommen. Dies hat dazu geführt, daß sich in einer technisch-industriellen Kultur nicht nur die Beziehungen des Menschen zu den Dingen und Ereignissen *im* Leben grundlegend ändern, sondern auch seine Einstellung *zum* Leben und zu seinem Grund anders wird. Der Gottesglaube wird eine Frage der Grundeinstellung zum Leben und in besonderer Weise eine „Ansichtssache“. Mit dem Aufkommen einer technisch-industriellen Kultur leben die Menschen in gänzlich anderen Bezugs- und Deutungssystemen, als daß hier eine agrarische oder romantische Naturmystik noch am rechten Ort wäre¹⁹. Die Vergesellschaftung aller Lebensbe-

¹⁸ P. K. Kurz, Gott in der modernen Literatur, München 1996, 46.

¹⁹ Die folgende Passage ist in Formulierung und Inhalt teilweise angelehnt an H.-J. Höhn, GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart (QD 154), Freiburg/Br. u. a. ³1996, 139–145; ders., Zeichensprache – Fremdsprache? Agrarische Symbolik in einer technisch-industriellen Kultur, in: Entschluß 52 (1997) 4–7.

reiche und Lebensbedingungen ist definitorisch für die Moderne. An diesen Kontext muß die Symbolsprache des Christentums an-schlußfähig sein, wenn sie das Andere von Technik und Ökonomie erschließen will. Verkündigungssprache, religiöses Brauchtum und kirchliche Feste im Jahreskreis verlieren heute ihre soziale Resonanz und ihren geschichtlichen Sitz im Leben, weil sie aus einer Zeit und einer Gesellschaft stammen, in der noch eine enge Verbindung von Mensch, Natur und Glaube bestand. Ihre symbolischen Ausdrucksmittel waren dem Alltagsleben entlehnt bzw. das Alltägliche wurde zum Anlaß und Medium religiöser Weltdeutung. Aus diesen religiösen Grund- und Alltagssymbolen sind jedoch Gegensymbole geworden. Bittprozessionen und Erntedankfeste waren in Agrargesellschaften religiöse Formen des Umgangs mit „Naturrisiken“ und „Naturgefahren“. In heutigen Stadt- und Stadtrandgemeinden fernab agrarischer Verhältnisse können diese Traditionen oft nur dadurch weitergeführt werden, daß man ihnen einen neuen Sinn unterlegt. Sie werden nun zu Vehikeln des Protests gegen Umwelterstörung und zu Anlässen, die Bewahrung der Schöpfung anzumahnen. Problematisch an dieser Entwicklung ist nichts – außer der Tatsache, daß die kirchliche Sprach-, Bild- und Aktionswelt zunehmend aus Gegensymbolen zur Alltagswelt besteht und daß nicht im gleichen Umfang die typischen Merkmale der Moderne eine religiöse Auslegung und „Verwendung“ gefunden haben. Es dürfte auf Dauer kontraproduktiv sein, wenn sich die Verkündigung nur noch symbolischer Kontrastmittel bedient. Von Medizinern ist zu lernen, daß Kontrastmittel nur zu Diagnosezwecken außerordentlich geeignet sind. Entspricht es aber dem christlichen Glauben, wenn er nur noch in einer kulturellen Widerständigkeit existieren kann? Wird dabei die wohltuende Nötigung zur Inkulturation und lebensförderlichen Konkretion des Evangeliums nicht übergangen? Sollte man nicht auch damit rechnen, daß in der Moderne die Veränderung der Lebensbedingungen und -verhältnisse eine andere Präsenz Gottes in dieser Zeit zu denken nahelegt? Vielleicht sind andere Formen von Aufmerksamkeit, ein anderes Sehen und Zeigen an der Zeit.

3. Unterbrechen und Bestreiten: Unterwegs zu einer Ästhetik des Vermissens

Ästhetischer und religiöser Erfahrung ist gemeinsam, daß sie einen „Komparativ“ in die Lebenswelt des Menschen bringen: Es geht um die Wahrnehmung eines Anspruchs, der die menschliche Selbst- und

Welterfahrung intensiviert und dramatisiert²⁰. Es geht in ihnen um die Wahrnehmung von Ganzheit und Wahrheit (Authentizität), die sich im Partikularen spiegeln. Sie lassen den Menschen *im* Leben Erfahrungen *mit* dem Leben machen. Das ästhetische und religiöse Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit ist zunächst ein sehr konkret-sinnenhaftes, das jedoch zugleich auch die Sinne transzendiert. Es hat zu tun mit dem Hörbaren und richtet sich zugleich auf das Unerhörte, Stimmlose und Stumme; es hat zu tun mit dem, wodurch der in sich verschlossene Mensch ansprechbar wird, wodurch scheinbar Unbedeutendes Ansehen gewinnt und Unansehnliches Gestalt annimmt.

In einem ästhetischen und religiösen Wirklichkeitsverhältnis gibt es am Anfang nicht nur „etwas“ zu sehen, hören, riechen, schmecken, tasten und fühlen. Vielmehr wird dabei auch die sinnliche Kompetenz des Menschen geschärft, so daß die Sinne gerade in diesem spezifischen Weltbezug zur Aktualisierung (und Mehrung) ihres Vermögens kommen. Ästhetische und religiöse Erfahrungen sind Wahrnehmungen, in denen einem Subjekt das in den Sinn kommt, was im Widerstreit zwischen dem „Stimmigen“ und „Unstimmigen“ in seiner Lebenswelt eine Stellungnahme zu dem hervortreibt, was das Dasein zustimmungsfähig macht. So stehen etwa die Sakramente für jene existentiellen und religiösen Situationen des Daseins, in denen uns das Hören und Sehen für das Gelingen und Zerschneiden unserer Existenz gerade nicht vergehen soll²¹.

Das Christentum verfügt über ein beträchtliches Repertoire solcher Formen und Vollzüge, über die es die Sinne des Menschen mit dem in Beziehung setzen will, was dem Menschsein Sinn gibt. Dieser Sinn ist meist darauf angewiesen, „kontrafaktisch“ dargestellt zu werden. Was allen Fakten, Tatsachen und Sachverhalten sinngebend vorausliegt, kann nicht nach Art einer Sache in der Welt vorgefunden und aufgezeigt werden. Oft genug muß es gegen die Zwänge der Fakten und Sachen dargestellt werden. Das Evangelium macht davon keine Ausnahme. Viele Sinngehalte des christlichen Glaubens lassen sich nur in Zeichen, Metaphern und Symbolen oder überhaupt nicht ausdrücken.

²⁰ Vgl. hierzu etwa: Die Gegenwart der Kunst. Ästhetische und religiöse Erfahrung heute, hg. v. J. Herrmann u. a., München 1998.

²¹ Vgl. hierzu auch J. Wohlmuth, Überlegungen zu einer theologischen Ästhetik der Sakramente, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt, Bd. II, hg. v. W. Baier u. a., St. Ottilien 1987, 1109–1128; T. Freyer, Sakrament – Transitus – Zeit – Transzendenz. Überlegungen im Vorfeld einer liturgisch-ästhetischen Erschließung und Grundlegung der Sakramente, Würzburg 1995.

Wollen sie zur Welt kommen und in ihr bleiben, müssen sie in Bildern zur Sprache kommen. Diese Sprache versteht jedoch nur, wer um die besondere „Grammatik“ und Logik symbolischer Rede weiß²².

Symbole sind An-denken und Fehl-anzeigen. Sie erinnern an Zusammengehöriges, das auseinandergerissen wurde. Sie drängen darauf, daß zusammenkommt, was zusammengehört. Sie wollen zu denken und zu tun geben, indem sie als Seh-hilfen den Blick in die Richtung des Fehlenden neu justieren. Symbole sind Anleitungen zum Übersetzen, sie bestehen aus einem „hin“ und „her“, aus einem „da“ und „dort“. Wo sie dies nicht mehr vermögen, muß aus dem Übersetzen ein Ersetzen werden. Man muß dann nach anderen Medien suchen, die zum Gegebenen sowohl das Fehlende als auch das Passende setzen können. In der Kunst des Ersetzens ist die Kirche wenig geübt. Die Sorge, daß etwas Wichtiges verloren gehen könnte, bringt sie dazu, dem Sammeln den Vorzug zu geben. Mit der Zeit verfügt sie über ansehnliche Sammlungen von Bedeutungsträgern. Gleichwohl mehren sich auch die Zweifel, ob eine derart angesammelte Symbolik noch in der Lage ist, auf das hinzudeuten, was den Menschen an Sinn fehlt, und das zu vergegenwärtigen, was diesem Fehlenden entspricht.

Was heute fehlt, ist eine „Ästhetik des Vermissens“, die das passende Fehlende bestimmen kann. Was heute fehlt, ist eine „Symbolik“, die sich „von unten“, aus der Perspektive der Modernisierungsverlierer entwickelt hat. Kaum anders ist zu vermeiden, daß das Nachdenken über Transzendenz (d. h. was fehlt und paßt) subjekt- und ortlos wird. Da es sich im christlichen Verständnis ohnehin um eine spezifische Richtung des Transzendierens, um Gottes „Transzendenz nach unten“ handelt, sind die Christen gut beraten, wenn sie sich ganz auf das Säkulare einlassen und gerade dort sein Anderes freilegen. Das Andere des Säkularen ist das Kontrafaktische, d. h. das, was sich gegen die Tatsachen der Welt stellt. Es ist das ökonomisch nicht Verrechenbare und technisch Unableitbare, das gerade in den Feldern der Ökonomie und Technik entdeckt und zur Geltung gebracht werden will. In einer Welt der Zwecke und Mittel muß es hier um jenes Unbedingte und Unverfügbare gehen, was technisch und ökonomisch nicht zur Disposition steht, weil es nicht als Mittel für das Erreichen eines Zweckes gebraucht werden kann. Ein Christentum, das es ver säumt, in diesen Momenten des Unabgegoltenen und Unverfügbaren

²² Vgl. hierzu u. a. H. Wahl, *Glaube und symbolische Erfahrung*, Freiburg/Br. u. a. 1994; H. Timm, *Wahr-Zeichen. Angebote zur Erneuerung religiöser Symbolkultur*, Stuttgart 1993.

die „religiöse Dimension“ der Gesellschaft zu erkennen, verliert die Kraft zur Übersetzung, zur kulturellen Präsenz. Es kann sich nur verständlich machen, wenn es zugleich mitwirkt an der Beseitigung jener Unfähigkeit des Menschen, sich selbst, seine Zeit und seine Welt zu begreifen – ein Unvermögen, das auch zum Mißverständnis des Evangeliums führt.

Es hieße den zweiten Schritt vor dem ersten tun, wenn aus dieser Feststellung die kurzschlüssige Aufforderung gemacht würde, dem Evangelium mit typisch „modernen“ Symbolen ein kulturelles „aggiornamento“ zu geben. Es kommt dann in der Regel zu den hinreichend bekannten und verkrampften Versuchen, mit technischen Gegenständen das Evangelium zu „veranschaulichen“. Mitunter führt dies zu teils unfreiwillig komischen Effekten. So etwa, wenn anlässlich einer Firmung die Zündkerze eines Autos dafür herhalten muß, damit der Prediger über eine technikkompatible Metapher für das Wirken des Heiligen Geistes seine jugendlichen Zuhörer dort abholen kann, wo er sie gemäß eines gängigen Klischees vermutet. Bei solchen Versuchen wird übersehen, daß die korrelative Struktur von Symbolen darin besteht, daß sie – recht verstanden – nichts Ganzes und nichts Halbes sind. Sie sind nichts Ganzes, weil sie auf ein dem Vorhandenen zugehöriges Anderes verweisen. Und sie sind nichts Halbes, weil sie dieses Andere auf dem Weg des Verweisens vergegenwärtigen. Religiöse Symbole sind demnach An-deutungen von Sinn, die einer Ergänzung durch die Hörer/innen bedürfen, und diese zugleich in die Lage versetzen, von selbst darauf zu kommen, was dem Gegebenen fehlt. Solche Symbole lassen sich nicht „von oben“ konstruieren. Sie entstehen vielmehr aus Kontexten gemeinsamen Erlebens und Leidens. Solche religiösen Redeformen jenseits dogmatischer Verkündigung und moralischer Appelle sind vonnöten, damit wieder Gott in der Weise des Zur-Sprache-Kommens zur Welt kommen kann.

Die Rede von Gott ist angewiesen auf die „Kunst der Bestreitung“²³, Religion ist praktizierte Unterbrechung; Religion manifestiert sich im Aufbegehren gegen die Verstümmelung der Phantasie und gegen das Sichgewöhnen an die Erfüllung großer Hoffnungen durch das Kleinformat des Konsums. Es kommt darauf an, auf gänzlich andere Weise „über unsere Verhältnisse“ zu leben und zu reden. Diese „Alterität“ kann nur noch begrenzt die überkommene, agrarisch geprägte Symbolsprache aufbieten. Agrarische Symbolik macht die Sprache der

²³ Vgl. E. Nordhofen, *Der Engel der Bestreitung. Über das Verhältnis von Kunst und negativer Theologie*, Würzburg 1993.

Religion erinnerungslastig. Sie verweist auf bessere alten Zeiten. Religiöse Sprache hat aber auch die Aufgabe, das zu benennen, was noch kommt, und das dem Menschen zuzusagen, was er noch nicht ist. Schließlich ist der Mensch dasjenige Wesen, das „auf etwas aus ist“. Er ist ein Wesen mit stets nachwachsenden Wünschen und Träumen. Daß ihm das Bestehende nicht genügt, zeichnet ihn gerade aus. Seine Ungenügsamkeit macht ihn sensibel für das Unzureichende. Sie läßt ihn danach suchen, was ihm zukommt. Ohne sie gibt es keine Empörung über das, was ihm vorenthalten wird. Andernfalls verstummt die Hoffnung auf Veränderung. Und wo geschwiegen wird, wird auch nicht mehr gehandelt.

Eine „Ästhetik des Vermissens“ setzt eine ideologiekritische „Hermeneutik des Verdachts“ voraus und stellt deren Fortsetzung mit anderen Mitteln dar. Ideologiekritik, Ästhetik des Vermissens und Religion kommen darin überein, Sehhilfen für die Wahrnehmung von Sein und Schein, Wirklichkeit und Wahrheit zu sein²⁴. Sensibel dafür, wo Ästhetik lediglich zu einer Kommerzstrategie, einem Lifestyle-Emblem oder einem Erlebnissurrogat gemacht wird, wo Religion zu einer Sache dumpfer Gewohnheit, elitären Bildungsgehaves oder vergeistigter Weltfremdheit gemacht wird, ist die Hermeneutik des Verdachts ein unaufgebarer Motor eines kritischen Bewußtseins, das sich gegen die Trivialisierung und Banalisierung des Lebens zur Wehr setzt. Aber es käme einer Verdoppelung des Negativen in der Praxis durch die Theorie gleich, wenn die Frage unterschlagen würde: Welche Sehnsucht nach einer anderen Art zu leben treibt uns weiter? Läßt sich diese Sehnsucht mit der Leidens- und Hoffnungssprache des Christentums artikulieren?

Eine ideologiekritisch aufgeklärte Ästhetik des Vermissens nötigt Theologie und Kirche dazu, daß sie Reibungsfläche bieten, widerständig bleiben und provozieren. Sie dürfen sich nicht zum Agenten einer Ästhetisierung machen lassen, die letztlich Unempfindlichkeit erzeugt, indem sie die Sinne betäubt durch ständige ästhetische Überdrehtheit. Es gilt, den urbanen Ästhetisierungstrubel zur rechten Zeit zu durchbrechen und für das zu sensibilisieren, was auf dem Erlebnismarkt an Sinnressourcen verloren zu gehen droht oder übersehen wird. Das Christentum stellt die Frage, was Menschen fehlt, die alles haben, und die Kirche muß auf Seiten derer stehen, die nichts vorzeigen können.

²⁴ Vgl. Theologie und ästhetische Erfahrung, Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst, hg. v. W. Lesch, Darmstadt 1995.

Die Ästhetik des Vermissens, welche die Kirche in der Gegenwart hervorzubringen hat, ist die Ästhetik der Vermißten, der Übersehenen und nach bürgerlichen Maßstäben Unansehnlichen. Es gilt aufmerksam zu machen auf die vielen „blinden Flecke“ einer Gesellschaft, in der es darauf ankommt, es den anderen zu „zeigen“. Es gilt daran zu erinnern, daß die Ästhetisierung der Lebenswelt mit der Vorherrschaft der Form (vor der Funktion) und mit dem Vorrang der unterhaltsamen Zerstreuung vor der anstrengenden Konzentration neue Vergeßlichkeiten und neue Zwänge bringt. „Vergeßlichkeit, weil man wegblicken und weghören, überhaupt die Wahrnehmung auf einen reduzierten Gesichtswinkel schalten muß, um an der glatten Haut der Kultur Freude zu haben. Zwang, weil die Lebensinhalte allesamt auf Unterhaltungsergiebigkeit getestet werden und die Wahrheitsfrage in den sekundären Bereich der Experten abgedrängt wird. Wie menschlich immer Nachrichten, Fakten, Ereignisse sein mögen, welche Schrecken und Entzückungen, wieviel fassungsloses Schweigen oder Schreien sie verursachen könnten, das Design erlaubt ihnen nicht mehr zu sein als ein animierendes Gustostück“²⁵.

Eine Ästhetik des Vermissens ist bewegt von der Hoffnung, „daß es mehr ist mit dem Menschen, als es den Anschein hat im schönen Schein“²⁶. Und ebenso hält sie ihrer Zeit „das nicht zu Glättende vor, Tod, Leid, Seelenverlust, das alle Schminke zerreißen Schicksal des zeitlichen Menschen“²⁷. Gegen die Hegemonie des Amusements, gegen den gefräßigen Voyeurismus einer auf das Styling des Vorhandenen versessenen Kultur setzt sie Markierungen von Alterität, Markierungen des Vermißten und Fehlenden. Ihr Blick richtet sich auf ästhetische Objekte, Gegenstände des alltäglichen Gebrauchs und Lebenssituationen, in denen zur Darstellung gebracht und von Rezipienten wahrgenommen wird, was einerseits noch nicht abgegolten, noch nicht geschehen ist, und andererseits nicht mehr möglich scheint, nicht mehr rückgängig zu machen ist. Sie bemüht sich um die Darstellung dessen, was nicht mehr „wieder-gut-gemacht“ werden kann und was nicht mehr „wieder-schlecht-gemacht“ werden kann.

Eine Ästhetik des Vermissens, die ebensogut eine Ästhetik verborgener Gegenwart genannt werden könnte²⁸, muß weniger neu erfunden

²⁵ G. Bacht, *Der schwierige Jesus*, Innsbruck/Wien 1994, 105f.

²⁶ Ebd. 106.

²⁷ Ebd. 107.

²⁸ Vgl. D. Mahly, *Unverborgen vorenthalten. Zur Wahrnehmung des Nichtwahrnehmbaren als Index ästhetischer Wahrnehmung*, in: *Unter Argus Augen. Zu einer Ästhetik des Unsichtbaren*, hg. v. G. Held u. a., Würzburg 1997, 281–300.

als in ihren bestehenden Ansätzen fortgeschrieben werden. Liturgie und Lehre der Kirche bieten hierfür zahlreiche Möglichkeiten. Theologie und Praxis der Sakramente sind dabei an erster Stelle zu nennen. Sie haben zu tun mit dem Traum der Menschen vom noch ungeschehenen guten, wahren Leben – von der Unverbrüchlichkeit der Liebe (Ehe), vom bleibenden Bewahrtsein vor dem eigenen Nichtsein (Taufe), vom Standgewinnen und Zu-sich-stehen-Können im Eingeständnis eigenen Versagens (Buße). In den Sakramenten gewinnt dieser Traum in der christlichen Biographie situativ Gestalt. Aber als situative und kontextuiert von den Beständen „falschen“, uneigentlichen Daseins kann diese Gestalt den Traum vom guten und wahren Leben nicht bleibend abgelden. Gleichwohl „schönen die Sakramente nicht die Realität, als sei sie selbst traumhaft (wie dies die Werbung tut), sondern sie antizipieren eine Erfüllung; freilich nicht bloß in Form einer utopischen Phantasie, sondern ‚realsymbolisch‘ die Wirklichkeit verwandelnd. Die Sakramente haben also sowohl mit unseren Träumen als auch mit unserer Realität zu tun; und indem sie das eine auf das andere beziehen, vermitteln sie sowohl Kraft, es mit der Realität auszuhalten, als auch die Fähigkeit, an Hoffnung festzuhalten. So stärkt der verständige Vollzug der Sakramente sowohl den Wirklichkeits- als auch den Möglichkeitssinn“²⁹. Als antizipierend vermittelnde Zeichen „wahren“ und „heilen“ Lebens haben sie zugleich die Funktion, das Unwahre und Unheile am und im Leben aufzuzeigen³⁰. Sie wirken, indem sie durch ihren Vollzug die Bedingungen einer Praxis vermitteln, die darauf aus ist, das zu erfassen und zu realisieren, was dem Menschen fehlt und zugleich zu ihm „paßt“, d. h. sein Leben zu einem Ganzen macht.

²⁹ R. Englert, Sakramente und Postmoderne – ein chancenreiches Verhältnis, in: *KatBl* 121 (1996) 162.

³⁰ Vgl. hierzu auch F. Schupp, *Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis*, Düsseldorf 1974.