

HANS-JOACHIM HÖHN · KÖLN

DIE SINNE UND DER SINN

Religion – Ästhetik – Glaube

Das Jahr 2005 war für Religions- und Kirchenkritiker ein schwieriges Jahr. Der Tod von Papst Johannes Paul II. geriet wider Erwarten nicht zum Anlass für eine Abrechnung mit konservativen Positionen der katholischen Kirche in Fragen der Sexualethik und Ökumene. In den Feuilletons überbot man sich stattdessen in einer Würdigung des Papstamtes als Fels im Meer der postmodernen Beliebigkeit. Die Anerkennung kam spät und war ungeteilt. Sie erfolgte zu einem Zeitpunkt, da der Papst nach den gängigen Maßstäben der Öffentlichkeitsarbeit nicht mehr medienwirksam war. Die Krankheit hatte ihn längst hinfällig gemacht, ihm die Stimme geraubt. Seine letzten Versuche, sich an die Pilger auf dem Petersplatz zu wenden, wurden nicht nur für ihn zur Qual. Es waren Bilder des Jammers. Waren sie es, welche die Kritiker zum Verstummen brachten? Hörte man ihm erst jetzt zu, als er nicht mehr sprechen konnte? Wie viele waren bereit, das zu übernehmen, was er zu sagen hatte? In den letzten Lebenstagen des Papstes wurde nicht nur eine persönliche Tragik und Passion offenbar. Auch die Paradoxien und Irritationen der medialen Darstellung und Wahrnehmung von Religion wurden deutlich.¹

Spiritualität jenseits von Dogma und Moral

Plötzlich faszinierte am Katholizismus, was ihm sonst nur Kritik einbringt: unangepasste Außenseiterpositionen, Festhalten am Überkommenen, Pflege der Ungleichzeitigkeit. Die Medien griffen eifrig und eilig auf, was ihnen die katholische Kirche mit den Bildern von der Aufbahrung des Papstes im Petersdom, mit dem Requiem auf dem Petersplatz und dem anschließenden Konklave anbot: die Inszenierung einer Spiritualität jenseits von Dogma und Moral. An ihre Stelle trat als Ausdrucksmedium das Ästhetische, das Erleben einer besonderen Atmosphäre, die Teilhabe an großen Gefühlen.

HANS-JOACHIM HÖHN; Jahrgang 1957, Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln.

Zu einem ebenso bilder- und stimmungreichen Ereignis wurde der Weltjugendtag im August 2005 in Köln. Ins Leere liefen die Fragestereotypen der Journalisten, die es auf papstkritische Äußerungen abgesehen hatten und von den Jugendlichen wissen wollten, wie sie es mit Kondomen und päpstlicher Unfehlbarkeit hielten. Auch hier war die Nachfrage nach Religion jenseits von Dogma und Moral angesiedelt.

Die Medien schalteten bei beiden Großereignissen schnell um: «Wie ist die Stimmung?» – keine Reporterfrage war häufiger zu hören als die Erkundigung nach Atmosphäre und Befindlichkeit der Menschen auf dem Petersplatz in den letzten Tagen von Johannes Paul II. Zunächst deutete ihre häufige Wiederholung auf eine journalistische Verlegenheitsreaktion angesichts fehlender neuer Fakten, Zahlen und Daten, die man hätte durchgeben können. Außer einem wachsenden Zustrom von Menschen auf dem Petersplatz passierte jedoch nichts, das wirklichen Nachrichtenwert hatte. Behalfen sich die Medien deswegen mit der Beschreibung von Emotionen: Ergriffenheit, Andacht, Trauer? Mag sein. Aber sie erfassten mit «Stimmung» noch etwas anderes, das am ehesten auf das religiöse Moment dieser Tage verweist. Wenn es einen besonderen «spirit» gab, der diese Tage eines öffentlichen Papststerbens und deren Botschaft bestimmte, dann hatte er mit der «Einstimmung» der Menschen vor der Peterskirche zu tun. Sie ließen auf dem Platz einen Resonanzraum entstehen. Für die Beobachter blieb weithin offen, was diesen Raum füllen sollte. War die Stimmung nur ein Symptom für die prekäre Mischung von religiöser Sehnsucht und Sensationsgier? Ähnliche Fragen warf der Weltjugendtag auf: Wurde hier manifest, was ansonsten nur als diffuse «Wiederkehr der Religion» diskutiert wird? Haben hier moderne Eventkultur und religiöse Gemeinschaftsbildung zueinander gefunden?² Verdanken sich die überwältigenden Eindrücke der Teilnehmer der kirchlichen Adaption säkularer Inszenierungskunst?³ Oder ging es primär um die Äußerung einer religiösen Unbestimmtheit, die eine «tentative» Transzendenzbewegung darstellt, indem die Beteiligten nach etwas greifen, von dem sie hoffen, dass es sie ergreift?

Fragen dieser Art haben inzwischen die Äußerungen der Faszination vom Erlebten abgelöst. Skeptiker und Kritiker bezweifeln, ob diese Ereignisse mehr als religiöse Strohfeuer gewesen sind. Viele Jugendliche (und Erwachsene) am Rande des Weltjugendtages verspürten zweifellos eine Sehnsucht nach Religion – und beließen es aber auch bald dabei. Der Katholikentag 2006 vermochte keine besondere Attraktivität mehr für sie zu entwickeln. Nicht die Religion scheint also ein Comeback zu erleben, vielmehr handelt es sich allein um die vorübergehende Wiederkehr eines Bedürfnisses nach Religion. Nicht die Religion ergreift offenbar die Menschen, «sondern die Menschen greifen nach etwas, was sie für das Religiöse

halten; sie spüren ein Vakuum und möchten es aufgefüllt sehen».⁴ Erschöpft sich darin ein «postsäkulares» Interesse an Religion? Lebt das Religiöse lediglich in und von stimmungsvollen Inszenierungen, die sich am ehesten mit ästhetischen Kategorien beschreiben lassen? Wie sind Theologie und Kirche auf die Renaissance des Religiösen im Gewand des Ästhetischen eingestellt? Folgt die Theologie einem Rat der Religionssoziologie, dann lassen sich Antworten auf diese Frage am ehesten gewinnen, wenn aktuelle sozio-kulturelle Mentalitäten in den Blick genommen werden, die jene Formen und Formate beeinflussen, in denen Religion heute nachgefragt wird.⁵

Religiöse Selbstvergewisserung

Auf der Bühne moderner Gesellschaften wird seit geraumer Zeit ein Stück aufgeführt, das zugleich vom Verschwinden und vom Fortbestand des Religiösen handelt. Es gibt nicht nur Abbrüche religiöser Traditionen zu beobachten, sondern auch Umbrüche religiöser Sinnsuche und ihrer Ausdrucksformen.⁶ Besonders hervor sticht dabei der Trend zu einer «Innenorientierung» und «Psychologisierung» religiösen Suchens und Findens.⁷ Während in den 1970er Jahren noch eine sich sozial und politisch definierende Religiosität die Relevanz jeder Glaubenspraxis an ihren gesellschaftlich erhofften Auswirkungen festmachte, hat sich die Nachfrage nach Religion seit den 1990er Jahren zunehmend mit subjektzentrierten und therapeutischen Interessen legiert. Sie hält religiöse Riten und Bekenntnisse nur insoweit für belangvoll, wie sie bestimmte Wirkungen *im* religiösen Subjekt hervorrufen: Gefühle, Stimmungen, Ekstasen, Betroffenheit, Ergriffenheit, Trance, die vom Subjekt als heilsam, befreiend, bewusstseinsweiternd, erhebend etc. erlebt werden.

Die in diesem Zusammenhang häufige Betonung des Gefühls, die Herverkehrung mystischer Traditionen bei der Erkundung der unbekanntesten Tiefenschichten der Psyche als Lagerstätten unbewusster Potenzen des Subjekts deuten darauf hin, dass der säkularisierungsbedingte Wegfall gesellschaftlich abgestützter Plausibilitäten in religiösen Fragen für das Individuum folgenlos bleibt. Es baut sich in seiner Innenwelt einen eigenen Plausibilitäts-horizont auf. Der neuzeitliche Einsturz metaphysischer Gewissheiten bleibt hier ebenfalls ohne Wirkung. Für die Vertreter einer tiefenpsychologischen bzw. therapeutischen «Inversion» religiös-metaphysischer Aussagen erweist sich nämlich das «Woher» religiöser Offenbarungen als das über eine «Transzendenz nach innen» zugängliche menschliche Selbst. Was zuvor «von oben» kam, «außerhalb» und unabhängig vom Menschen als «höhere Macht» vorgestellt wurde, wird nun als Aufbruch aus den Tiefen der menschlichen Psyche gedeutet. Matrix für die Plausibilität aller Theologoumena ist das Ensemble archetypischer Bilder der Seele. Für diesen Rückbezug auf

das religiöse Erlebnis ist typisch, dass er alle Formen eines institutionell-kirchlichen Zugriffs auf das religiöse Bewusstsein unterläuft, was wiederum einem Grundzug der Moderne mit einer umfassenden Individualisierung der Lebensformen entgegenkommt.⁸ Religion im Zeitalter der Individualisierung wird hier unversehens zu einer Anleitung für psychische Transzendenzen. Die »Psychonauten« des eigenen Selbst spüren jene inneren Ressourcen von Kreativität und Energie auf, ohne die im harten Wettbewerb um soziale Anerkennung, Karriere und privates Glück kaum etwas zu erreichen ist.

Die Phänomene der religiösen Erlebnissuche, der Innenorientierung sowie der ästhetisch-psychologisch bzw. therapeutisch bestimmten Plausibilität religiöser Gehalte sind zwar primär diesseits und jenseits des kirchlich institutionalisierten Christentums zu finden. Aber längst lassen sich entsprechende Umstellungen ebenfalls in den Vollzugsformen und Ausdrucksformen kirchlicher Glaubenspraxis nachweisen. Dabei fällt auf, dass auch hier die sozialintegrative Funktion der Religion hinter ihre »biographie-integrative« Funktion zurücktritt. Institutionelle Religionszugehörigkeit und religiöse Praxis werden prinzipiell entkoppelt. Die Devise lautet »believing without belonging«.⁹ Die Nachfrage nach Riten und Symbolen, die in der Regie religiöser Institutionen stehen (z.B. kirchliche Trauung) richtet sich auf Formen, die allenfalls im Institutionellen das Individuelle akzentuieren. Es geht den Nachfragern häufig mehr um das Ritual als solches und um die darin aufscheinende (individuelle) Relevanz des Ereignisses, um dessen willen es dieses Ritual gibt, als um eine »offizielle« Sinndeutung (z.B. Unauflöslichkeit der Ehe). Das Interesse an religiösen Inhalten bemisst sich hier weitgehend danach, ob und inwieweit sie Prozesse der Selbstthematisierung und Selbstbestätigung in Gang setzen.

Die Gründe für diese Trends und Tendenzen dürften überwiegend im nicht-religiösen Bereich liegen. Das Individuum ist in einer differenzierten und komplexen Gesellschaft in seiner Lebensführung immer häufiger abhängig von Lebensbedingungen, die sich seiner individuellen Steuerung und Beeinflussung entziehen. Aufgrund des Bedürfnisses, wenigstens über die Gestaltung der eigenen, engeren Lebenswelt autonom und souverän zu verfügen, kommt es zur Ausprägung von Lebensstilen, die Ausdruck eines Entwerfens und Experimentierens mit variablen Mustern von »Lebenssinn« sind. Das Religiöse begegnet hier als Impulsgeber und Katalysator solcher Prozesse. Religion jenseits kommunitär verfasster und kirchlich definierter Zugehörigkeiten transformiert sich zur »Individualreligion«, bei der Phänomene der »spirituellen Selbstmedikation« zu beobachten sind. Aus langer Selbsterkundung weiß das Individuum besser als jeder Religionsexperte, was ihm fehlt und zu ihm passt. Eine derart subjektzentrierte und innenorientierte Form der sozialen Präsenz des Religiösen ist kompatibel mit einer

Gesellschaft, die für religiöse Institutionen tendenziell keinen strukturellen Außenhalt mehr vorsieht. Sie erweist sich auch als modernisierungskompatibel, da nicht absehbar ist, ob und wann die Nachfrage nach biographienahen Sinnofferten zum Erliegen kommt.

Transzendenz der Sinne

Auffällig ist, dass Subjektzentrierung und Innenorientierung mit einer ästhetischen Formatierung des Interesses an Religion einhergehen. Besonders nachgefragt werden Angebote zu Schulungen der religiösen Erfahrungsfähigkeit, welche zugleich die Sinnlichkeit von Mensch und Religion betonen. Wollen Theologie und Kirche aus diesem «aesthetic turn» ihre Lehren ziehen, dürfte die erste Lektion in der Aufforderung bestehen: Wer dazu anleiten möchte, sich mit Sinnfragen zu beschäftigen, darf dies nicht sinnlos tun. Es kommt darauf an, möglichst alle Sinne des Menschen anzusprechen und spürbar zu machen, was meist nur vom Hören-Sagen kommt (vgl. Röm 10,17). Genau dies aber markiert einen wunden Punkt in Theologie und Kirche. Denn viel von der Attraktivitätsschwäche des kirchlichen Christentums resultiert aus seinem Versagen, eine überzeugende Alternative zu seiner dogmatischen und moralischen Selbstdarstellung zu entwickeln.¹⁰ Seinen öffentlichen Geltungsverlust sucht man in der Regel durch das auszugleichen, was ihn mitverursacht hat: die Dogmatisierung und Moralisierung des Glaubens. Die Kirche erhöht innerhalb dieser Alternative entweder nach innen das Pensum des dogmatischen Glaubenswissens oder sie hofft nach außen auf eine höhere gesellschaftliche Akzeptanz über Memoranden, Denkschriften und Moralpredigten, mit der sie dem ethischen 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 ihn «sinnenfällig» macht.

Der Glaube kann nur dann einen «sensus» für eine andere oder bessere Welt wecken, wenn er zu einer Haltung führt, durch die man in dieser Welt ganz und bei allen Sinnen ist. Schließlich geht es ihm weniger um «Übersinnliches» als um den Sinn des sinnhaft Zugänglichen. Im Gebrauch der Sinne kommt es aber nicht nur auf die Erschließung der Welt an, sondern auch auf die Bewertung und Bedeutung des dabei Erschlossenen. Dem Glauben ist hierbei das Evangelium die wichtigste Seh- und Deutungshilfe. An seiner Lebensdeutungskompetenz erweist sich nicht nur sein kultureller Geltungsanspruch, sondern auch seine existenzielle Bedeutung. Die existenzielle Sinnfrage, die beides umgreift und der sich der Glaube zu stellen hat, dreht sich um das Problem der Daseinsakzeptanz. Sie ist verknüpft mit der Frage nach dem Zustimmungsfähigen: Wodurch wird das

Leben akzeptabel, bejahbar? Was macht das Leben im Ganzen annehmbar – das Schöne, Wahre, Gute? Verspricht die Welt mehr als sich selbst?

Soll es auf diese Fragen diskutierbare ästhetische Antworten geben, bedarf es offenkundig zunächst einer Ästhetik im ursprünglichen und wörtlichen Sinne: als *Aisthesis*, als Bemühen um die sinnvermittelte Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen. Diese Ästhetik kommt nicht als Theorie der hohen Kunst, des Erhabenen oder des guten Geschmacks daher, sondern als Sinnesschulung, als Anleitung zur Steigerung der Empfindungsfähigkeit und als Einübung, wie man ein aufmerksamer Mensch wird. Hier geht es um Sinn im Plural, um die fünf Sinne.¹¹ Und ebenso geht es um Sinn im Singular, um den Sinn, der hinter den Sinnesphänomenen steht. Mit den fünf Sinnen kommen wir dahinter, was es mit den Dingen auf sich hat, die uns im Leben begegnen. Sie sind zustimmungsfähig, wenn und indem sie uns durch die Sinne (etwas) zusagen, uns aufhorchen lassen und auf den Geschmack des Lebens bringen.

In der *ästhetischen Erfahrung* geht das Subjekt mit seinen Sinnen über das bloß Sinnliche hinaus.¹² Was sich im ästhetischen Erleben und Tun zeigt, erweist sich als Überschuss über bloß empirische Erfahrungsgehalte. Es lässt den Menschen *im* Leben Erfahrungen *mit* dem Leben machen. Darin besteht auch der «Transzendenzaspekt», der ästhetische Erfahrungen auszeichnet. Im ästhetischen Erleben kommt es zur Überschreitung der Grenzen bloßer Dinglichkeit. Deutlich wird dies auch an der Tätigkeit eines «Kunstschaffenden». Als etwas Artifizielles ist ein Kunstwerk das Resultat menschlichen Tuns, jedoch hat der Künstler etwas hervorgebracht, das die Muster herstellenden Handelns abstreift und ihre Grenzen übersteigt. Das Gelingen künstlerischen Tuns – sei es im Vollzug des Malens, Komponierens, Dichtens, Tanzens – ereignet sich über die Koordination von Leistungen, die selbst nicht mehr im Vermögen des Künstlers liegt. Sie ist letztlich ein Gelingen und unter diesem Aspekt keine Leistung mehr, sondern – theologisch gesprochen – Gnade. Die Leistung des Künstlers besteht darin, es zu diesem Gelingen kommen zu lassen und sich so zum eigenen Tun zu verhalten, dass es offen bleibt für etwas, das die Möglichkeiten gezielten Tuns übersteigt. Wo dieses Mögliche wirklich wird, ereignet sich etwas, das hinzukommt zu dem, was er von sich aus vermag und leistet. Die Sinne haben hier offensichtlich eine «metaphorische» Kraft. Sie machen nicht nur im «übertragenen Sinn» eine andere Dimension des Daseins präsent, sondern leisten auch eine «Sinnübertragung». Durch sie wird gegenwärtig, was dem Menschen zwar zugänglich ist, aber dennoch unverfügbar bleibt. Unter dieser Rücksicht ist die Dimension des Ästhetischen vom Religiösen nicht ablösbar.¹³

Stimmung und Atmosphäre

Die besondere Nähe von ästhetischer und religiöser Erfahrung belegen auch die religiösen «events» der letzten Jahre. Es ist kein Zufall, dass hierbei die «Stimmung» vor Ort den Ausschlag für ihr Gelingen gab. Diese ästhetische Kategorie macht eine häufig verkannte Bedingung auch religiöser Erfahrungen deutlich. Gefühle und Stimmungen machen nicht nur offenbar, wie es um jemanden steht und wie jemandem ist; sie «offenbaren» dem Subjekt auch, was in seiner Welt vorgeht. Sie haben auch eine epistemische Bedeutung: In einer bestimmten Stimmung erst geht dem Erkennenden etwas erlebnis- und gefühlsmäßig auf. Wie jemand «aufgelegt» ist, entscheidet darüber mit, was bei ihm und wie er bei anderen ankommt. Stimmungen sind keineswegs unbeeinflussbare Befindlichkeiten, vielmehr lassen sie sich wecken und verändern. Am Beispiel der Musik wird deutlich, welche Bedeutung dieser Umstand hat: Sich aufeinander abzustimmen und auf ein Geschehen einzustimmen, lässt dieses erst zustandekommen. Jeder Musiker muss sein Instrument erst stimmen, bevor er darauf spielen kann und das Instrument zu seiner «Stimme» und der des Komponisten wird. Es reicht nicht, eine Partitur virtuos herunterzuspielen. Mit einem verstimmten Instrument wird dabei lediglich Lärm erzeugt. Ebenso braucht es einen Resonanzraum und ein Publikum, das nicht weniger eingestimmt werden muss als Instrumente und Orchester, damit «alles stimmt». In ähnlicher Weise sind auch religiöse Erfahrungen darauf angewiesen, dass eine besondere Disposition, eine besondere Atmosphäre besteht.¹⁴ Auch hier kommt es darauf an, «in Stimmung» gebracht zu werden. Zweifellos liegt darin auch die Gefahr der Manipulation und der Projektion. Aber wegen dieser Gefahr die Kategorie «Stimmung» und «Atmosphäre» nur zum Gegenstand religionskritischer Reflexionen zu machen, hieße eine Konstellation auszublenzen, die ebenso religiöse Phänomene *erstellen* wie diese *entstellen* kann. Stimmungen sind das (inter-)subjektive Pendant dessen, was nur erspürt werden kann und nur im Spüren wirklich und wahr wird. Stimmungen öffnen einen Zugang zur Anwesenheit dessen, das eine Spur durch das Fühlen des Menschen zieht. Es ist dasjenige, das uns nicht in den Kopf will, sondern ins Herz trifft. Dazu aber bedarf es einer Gegebenheitsweise, für die der Mensch resonanzfähig ist – eben dies sind die Atmosphären ästhetischer und religiöser Erfahrung.¹⁵ Atmosphäre aber gibt es nur trans- und intersubjektiv. Darum suchen die religiös Aufgeschlossenen dieser Tage auch Gemeinschaftserlebnisse. Sie erweisen sich als anlehnungsbedürftige Individualisten; sie lassen sich von überkommenen Traditionen anrühren, behalten sich aber vor, selbst Nähe und Distanz zum Geschehen zu bestimmen. Sie wollen ein eigener Mensch sein und bleiben, ohne dabei gesellschaftlich und spirituell zu vereinsamen. In die Atmosphäre religiöser Großereignisse einzutauchen, ermöglicht ihnen diese doppelte Gnade.

Vor diesem Hintergrund wird auch deutlich, warum sich die «neue» Nachfrage nach Religion jenseits moralischer und dogmatischer Auslegungen religiöser Traditionen bewegt und stattdessen an einer ästhetischen «performance» interessiert ist, wie sie etwa in Riten und Ritualen praktiziert wird.¹⁶ Hier scheint am ehesten atmosphärisch erlebbar zu sein, was Religion leisten kann: Medium zu sein für den Grenzverkehr zwischen Immanenz und Transzendenz, für die Vergegenwärtigung des «Jenseitigen», für die sinnliche Repräsentanz des den Sinnen Entzogenen, für das Gewährwerden vermittelter Unmittelbarkeit.¹⁷ Jede Religion ist selbst ein ästhetisches Phänomen. Was ein Beobachter stets zuerst von ihr wahrnimmt, ist ihr Erscheinen in Riten und Ritualen; erst viel später ist dahinter eine religiöse Lehre oder Moral zu entdecken. Moral verlangt, dass Taten folgen, damit sich eine Überzeugung praktisch auswirken kann. Ein Ritual ist bereits selbst eine «Tathandlung», d.h. es realisiert bereits die Sphäre, in der es wirkt. Dogmatik ist der begriffliche Reflex einer Einsicht und Erfahrung, die den Menschen «gepackt» hat; ein Ritual vollzieht Ergriffenheit. Man kann sich im Ritual sinnlich von dem ergreifen lassen, wovon sonst in begrifflicher Distanz die Rede ist. Ein Ritual redet nicht (nur) über etwas, sondern spricht etwas zu. Nicht das Nacheinander von Information und Rezeption, sondern die Gleichzeitigkeit dieser Aspekte, ihr Ineinander in einer «performance» ist für religiöse Rituale charakteristisch und macht sie attraktiv.¹⁸

Ästhetik als Lebenskunst

Wer versucht, das «sinnenhafte» Interesse an Religion etwas genauer zu umreißen, entdeckt neben der «Wahrnehmungskunst» ein zweites ästhetisches Format, das primär auf Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins abhebt und ebenfalls deutlich mit gesellschaftlichen Entwicklungen korreliert. Das Individuum ist in einer differenzierten und komplexen Gesellschaft in seiner Lebensführung immer häufiger abhängig von Lebensbedingungen, die sich seiner individuellen Steuerung und Beeinflussung entziehen und die es zugleich allein lassen mit der Aufgabe, sich Lebensführungsgewissheiten anzueignen, die es in einer unübersichtlichen Welt manövrierfähig halten. Mag der Lebensalltag in funktional differenzierten Gesellschaften weithin einer eigenen Logik und Rationalität folgen, so bedarf es doch eines Vermögens, das von den einzelnen säkularen Teilsystemen nicht bereitgestellt wird, angesichts der Wechselfälle des Daseins diesen Alltag bestehen zu können. Man kann darin durchaus ein «säkularisierungsresistentes» Bezugsproblem eines religiösen Bewusstseins sehen. Religion hat es mit dem Protest zu tun, allen fragmentarischen, negativen, ambivalenten Erfahrungen zum Trotz eine konsistente Lebensdisposition nicht aufzugeben, um ein eigenes Leben führen zu können.

Das Angebot, das die Ästhetik hier aufweist, beschreitet sie in Richtung *Lebenskunst*. Dieses Stich-, Reiz- und Modewort zieht heute ebensoviele Assoziationen wie Mißverständnisse nach sich. Es hört sich nach fröhlicher Unbekümmertheit im Umgang mit den Widrigkeiten des Daseins an. Das Ziel des Lebenskünstlers scheint zu sein, in allen Angelegenheiten hauptsächlich Stil zu zeigen und eine «gute Figur» zu machen. Würde sich der Gehalt des Wortes «Lebenskunst» in diesen Momenten erschöpfen, wäre es für die Theologie kaum von Belang. Gleichwohl kann es aber auch ein Kernstück existenzieller Bemühungen ausmachen, für die der Glaube anschlussfähig ist. Hier geht es um die Lebensführungscompetenz des Menschen, um «Lebenskönnerschaft», um jene Schlüsselqualifikationen und Vermögen, wodurch ein Individuum «gekonnt» auf die Herausforderungen des Lebens einzugehen vermag.¹⁹ Ein solches Bemühen hat natürlich auch neben existenziellen und ethischen auch ästhetische Konnotationen, da es stets auch die Selbstverwirklichung eines Subjekts, sein Sich-ins-Werk-Setzen, die Gestaltung seines Selbstseins zum Thema hat. Es antwortet auf die Frage, wie der Mensch sich und sein Leben in (eine) Form bringen, ihm eine eigene Gestalt geben und trotz aller Hemmnisse und Behinderungen das Bejahenswerte im Leben und an sich selbst befördern kann.²⁰ Dabei geht es auch um die Frage, wie jene Situationen zu bestehen sind, in denen einem Menschen Hören und Sehen vergeht. Was richtet der Glaube aus in den Krisen und Konflikten des Lebens, die einem Menschen Sinn und Sinne schwinden lassen? Weiß er um einen Grund, warum man trotz des Unannehmbaren in der Welt das Leben in dieser Welt annehmen kann? Wie weit trägt die Kraft des Ästhetischen? Kann sie nicht auch in die Anästhesie führen: in die Betäubung der Sinne und in die Versuchung, die Zustimmungsfähigkeit des Daseins an den bloßen Schein des Schönen zu heften?

Ästhetik und Anästhesie

Wo man sich in Theologie und Kirche auf die ästhetische Formatierung des Interesses an Religion einlässt, wird man auch eine «Kunst der Bestreitung» entwickeln müssen. Eine Ästhetik des christlichen Glaubens wird auch ein Design der Alterität zu entwickeln haben und auf blinde Flecke achten. Sie wird gegenüber dem Schönen, Guten und Gefälligen Markierungen des Vermissten und Fehlenden anbringen und jene Anteile im menschlichen Leben auszeichnen, die nicht mehr «wieder-gut-gemacht» werden können. Aber ebenso wird sie die Hoffnung auf dasjenige im Leben zu stärken haben, das nicht mehr «wieder-schlecht-gemacht» werden kann. Eine solche Ästhetik muss weniger neu erfunden als in ihren bestehenden Ansätzen fortgeschrieben werden.²¹ Neben der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Genres moderner Kunst steht dabei die Entwicklung eigener

Kompetenz für Rituale, in denen die «dramatische» Verfassung des Daseins in Szene gesetzt wird. Vor allem in den Sakramenten wird die Sinnhaftigkeit und Sinnlichkeit des Glaubens ebenso manifest wie sein Existenzbezug.²² Ihr Sitz im Leben ist bezogen auf Schwellen und Übergänge, auf Brüche und Passagen einer Biographie, die weder moralisch noch diskursiv zureichend bewältigt werden können. Sie haben zu tun mit der Hoffnung der Menschen auf ein noch ausstehendes Leben – auf ein bleibendes Bewahrtsein vor dem eigenen Nichtsein (Taufe), auf ein Standgewinnen und Zu-sich-stehen-Können im Eingeständnis eigenen Versagens (Buße), auf die Verlässlichkeit eines Versprechens (Ehe). In den Sakramenten gewinnt diese Hoffnung eine Gestalt. Aber umstellt von den Beständen eines unstimmigen, inakzeptablen Daseins kann diese Gestalt den Gehalt der Hoffnung nicht bleibend abgelenken. Als antizipierend vermittelnde Zeichen eines richtigen Lebens im falschen haben sie zugleich die Funktion, das Unwahre und Unheile am und im Leben aufzuzeigen. Sie wirken dem Unheilen entgegen, 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 sein Dasein erfüllt. Die Herausforderung, ästhetische Kraft dieser Rituale zu bewahren und sie lebensdienlich einzusetzen²³, bleibt über die zeitgeistigen Wellenschläge einer Ästhetisierung des Religiösen hinaus bestehen.

ANMERKUNGEN

¹ Als wiederum irritierende Verarbeitung dieser Irritation siehe Th MEINECKE u.a., Ratzinger-Funktion, Frankfurt 2006.

² Siehe hierzu H. HOBELBERGER, Religion in der Sozial- und Erlebnisform des Event, in: KatBl 131 (2006) 53-59; M.-A. SEIBEL, Organisierte Einzigartigkeit?, in: ebd., 60-64. Vgl. ferner W. GEBHARDT u.a. (Hg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000.

³ Vgl. J. FRÜCHTL/J. ZIMMERMANN (Hg.), Ästhetik der Inszenierung. Dimensionen eines künstlerischen, kulturellen und gesellschaftlichen Phänomens, Frankfurt 2001.

⁴ H. SCHNÄDELBACH, Wiederkehr der Religion?, in: Universitas 60 (2005) 1131.

⁵ Vgl. hierzu umfassend H.-J. HÖHN, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn/München/Wien/Zürich 2007.

⁶ Vgl. hierzu u.a. B. WEYEL/W. GRÄB (Hg.), Religion in der modernen Lebenswelt, Göttingen 2006; U. H. J. KÖRTNER, Wiederkehr der Religion?, Gütersloh 2006; G. KÜENZLEN, Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal der säkularen Moderne, München 2003; P. M. ZULEHNER u.a., Kehrt die Religion wieder?, Ostfildern 2001.

⁷ Zur nachfolgenden Typologie vgl. auch H.-J. HÖHN, Zerstreungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998, 68-74. Vgl. ferner R. POLAK (Hg.), Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern 2002; H. KOCHANEK (Hg.), Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen, Zürich/Düsseldorf 1999.

⁸ Vgl. D. POLLACK/G. PICKEL, Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland, in: *ZfS* 28 (1999) 456–483.

⁹ G. DAVIE, *Believing without Belonging*, Oxford 1994.

¹⁰ Vgl. zum Folgenden auch H.-J. HÖHN, «Zeig's mir!» Theologie zwischen Ethik und Ästhetik, in: *KatBl* 128 (2003) 242–248.

¹¹ Vgl. hierzu etwa M. DIACONU, *Tasten – Riechen – Schmecken. Eine Ästhetik der anästhetisierten Sinne*, Würzburg 2005.

¹² Zum Ganzen siehe u. a. J. KÜPPER/Ch. MENKE (Hg.), *Dimensionen ästhetischer Erfahrung*, Frankfurt 2003; G. MATTENKLOTT (Hg.), *Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung der Künste*, Hamburg 2004.

¹³ Vgl. hierzu auch R. AMMICHT-QUINN, *Leben mit allen Sinnen*, in: E. Biser u.a. (Hg.), *Der Glaube der Christen*. Bd. 1, München/Stuttgart 1999, 130–155.

¹⁴ Vgl. hierzu G. SCHERER, *Grundphänomene menschlichen Daseins im Spiegel der Philosophie*, Düsseldorf/Bonn 1994, 42: «Wichtig ist es zu sehen, daß die Stimmungen alles innerweltlich Seiende in ein bestimmtes Licht tauchen. Dem heiter Gestimmten erscheint alles im Licht seiner Heiterkeit. Er fühlt sich als der heitere Mittelpunkt einer heiteren Welt. Wir sprechen aber von Heiterkeit nicht nur im Sinne einer subjektiven Befindlichkeit. Wir kennen auch heitere Farben, Landschaften, Zimmer, eine heitere Musik und ein heiteres Wetter. Wir können so von gewissen Dingen sprechen, weil das Was und Wie ihres Seins dem entspricht, was wir in uns erfahren, wenn wir heiteren Gemüts sind. Dann kann es geschehen, daß wir durch die Wahrnehmung des Heiteren selber heiter werden, aber auch, daß wir, wenn wir heiteren Gemüts sind, das Heitere in der Welt erst entdecken und wahrnehmen. So wird Heiterkeit zu einer Atmosphäre, in deren Licht alle Dinge erscheinen, ein alles umfassender Horizont.» Vgl. hierzu auch H. SCHMITZ, *Gefühle als Atmosphären und das affektive Betroffensein von ihnen*, in: H. Fink-Eitel/G. Lohmann (Hg.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt 1993, 33–56 sowie O. F. BOLLNOW, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt ⁴1963.

¹⁵ Für Theologie und Religionswissenschaft eröffnet sich über die Kategorie der «Atmosphäre» ein wichtiges und weites Feld, das bisher allerdings vornehmlich im Bereich der philosophischen Ästhetik erforscht worden ist. Vgl. dazu etwa G. BÖHME, *Ästhetik*, München 2001, 45–71; DERS., *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Frankfurt ³2000; DERS., *Anmutungen. Über das Atmosphärische*, Ostfildern 1998.

¹⁶ Vgl. hierzu etwa: P. POST, *Ritual Studies*, in: *AfL* 45 (2003) 21–45; Ch. WULF/J. ZIRFAS (Hg.), *Die Kultur des Rituals*, München 2004.

¹⁷ Vgl. S. LANDWERD, *Religionsästhetik. Studien zum Verhältnis von Symbol und Sinnlichkeit*, Würzburg 2002.

¹⁸ Vgl. V. TURNER, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt/New York 2005; E. FISCHER-LICHTE, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt 2004.

¹⁹ Vgl. J. KUNSTMANN, *Religion und Bildung*, Gütersloh/Freiburg 2002; G. ACHENBACH, *Lebenskönnerschaft*, Freiburg/Basel/Wien 2001.

²⁰ Die Theologie hat in der Erörterung dieser Thematik noch großen Nachholbedarf. Weithin sind es philosophische Publikationen, welche die Diskussion bestimmen, wie etwa W. SCHMID, *Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst*, Frankfurt ³2005; DERS., *Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst* ⁶2004; DERS., *Philosophie der Lebenskunst*, Frankfurt ⁸2001

²¹ Vgl. W. FÜRST (Hg.), *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 2002.

²² Vgl. hierzu ausführlich H.-J. HÖHN, *Spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente*, Würzburg 2002.

²³ Vgl. P. M. ZULEHNER, *Ritendiakonie*, in: B. Kranemann u.a. (Hg.), *Die diakonale Dimension der Liturgie*, Freiburg/Basel/Wien 2006, 271–283.