

ROLF KÜHN · FREIBURG IM BREISGAU

HERRLICHKEIT DER OFFENBARUNG UND VERKLÄRUNG CHRISTI

Hinführung zu einem christlichen Ästhetikbegriff

Daß der Begriff der *dóxa*, welcher im griechischen Denken das unsichere subjektive Denken bezeichnet, durch die Septuaginta-Übersetzung der hebräischen Bibel zum Begriff der unanzweifelbaren «Herrlichkeit Gottes» (*kabod Jahwe*) werden konnte, birgt mehr als eine philologische Eigentümlichkeit. Aus dem Schwanken der Meinung und dem konjekturalen Wahrnehmen als Vermutung, welchen sich die Philosophie als Dialektik oder Intuition in ihrem absoluten Wahrheitsstreben innerhalb einer selbstverantworteten Erkenntniskritik seit Platon gegenüberstellte, wird der Begriff zur Bezeichnung der Gotteswirklichkeit als ihrer unvergleichbaren Heiligkeit schlechthin. Diese semantische Verschiebung für das Verständnis der *Dóxa Theoû* als Herrlichkeit Gottes ohne jede Erkenntnisrelativierung ist jedoch vielleicht nicht ganz so überraschend, falls man den Gegensatz von empfindender Subjektivität und überwältigender Gottesrealität aus dem dabei zumeist implizit mitgedachten Seinsverhältnis herauslöst und in seine phänomenologische Originarität zurückversetzt. Stellt nämlich der Gott des Alten wie des Neuen Testaments keinen «Gott der Toten, sondern der Lebendigen» dar (Mk 12,27), dann bemißt sich seine Herrlichkeit oder Hoheit als *dóxa* auch an keinerlei totem oder objektivem Weltsein, sondern an dieser seiner eigenen *Lebendigkeit*, welche das Grundverhältnis zu seinen Geschöpfen von Adam über Abraham wie Moses bis hin zu Jesus und uns bildet. Mit anderen Worten wird die absolute Offenbarungsmächtigkeit des «Subjektiven» als Lebendigkeit durch die reine Lebensfülle Gottes in die Dignität ihrer eigentlichen Bedeutung erhoben, indem sich die «Herrlichkeit Gottes» zumal im Offenbarungsgeschehen Jesu als in jeder Hinsicht

ROLF KÜHN, Jg. 1944, Promotion Philosophie Paris-Sorbonne, Lizentiat kath. Theologie Institut Catholique Paris, Habilitation Philosophie Univ. Wien; Lehrtätigkeit im Fachbereich Philosophie Univ. Wien, Beirut und Nizza; Hauptforschungsgebiete: Phänomenologie, psychologische Anthropologie, Religions- und Kulturphilosophie. Übersetzer der Werke Michel Henrys ins Deutsche.

lebensstiftende Wirklichkeit erweist: Kranke werden geheilt, Tote auferweckt, Sündern vergeben. Das heißt, die jeweils faktische Objektivität des Welt- und Geschichtsseins wird als nicht mehr «gegeben» rückgängig gemacht, die Zeit in ihrer Mächtigkeit von Verderben und Tod als scheinbar äußerstes Gesetz unserer Existenz aufgehoben.

1. Der neutestamentliche Doxa-Befund

Die Frage muß daher lauten, ob eine *Verklärung*, welche in der Neuzeit zumeist nur mit dem Begriff des fiktiven oder imaginären Seins innerhalb der Ästhetik verbunden war, jene Wirklichkeit der «göttlichen Herrlichkeit» in sich aufnehmen kann, wodurch die christologische Denk- und Handlungsweise in ihrer Substanz bestimmt ist? Auf diese Weise wollen wir jedoch keine «theologische Ästhetik» als eine gesonderte Disziplin im Sinne einer Fundamentaltheologie, Dogmatik oder Metaphysik entwerfen, wie sie Hans Urs von Balthasar mit seinem großen Werk «Herrlichkeit» unübertroffen vorgelegt hat. Vielmehr soll gemäß der vorher genannten Andeutung eine Ästhetik bewußt werden, wie sie durch die Identität des Heilswillens Gottes mit *seinem Leben in Christus* ursprünglich zusammenfällt. Herrlichkeit oder Verklärung wäre dann in solchem Zusammenhang genau das, was sich im Leben Christi als Leben Gottes selbst offenbart, indem das Leben der Menschen sich dadurch in seiner höchsten Lebendigkeit und Würde als gottgewollt erfährt – und insofern als in der Herrlichkeit Gottes als solcher begründet erscheint. Die Ästhetik solchen Lebens wäre dann nicht mehr nur Imagination in einem fingierten Darstellungsraum, welchen etwa die Malerei, die Musik und die Literatur entwerfen, sondern der «Widerschein» des göttlichen Lebens selbst in einer Existenz, die solche Manifestation als ihre innerste Realität im Vollzug weiß. Die früheren Erscheinungsweisen der *kabod Jahwe* als Heiligkeit, welche sich trotz ihrer Naturjenseitigkeit in der Wolke, im verzehrenden Feuer oder im rettenden Eingriff für sein Volk Israel zeigte (Ex 24,16f.; Lev 9,23f.; Num 14,10), sind damit nicht aufgehoben, aber sie verlagern sich naturgemäß in die «Heils-taten» Christi, deren Herrlichkeit neutestamentlich besonders in seiner Auferstehung als eschatologischem Geschehen gesehen wurde. Wenn demzufolge auch Jesu Herrlichkeit vornehmlich als die Glorie des Gekreuzigten im Auferstandenen aufzufassen ist, so wird diese Offenbarung seiner wie Gottes Herrlichkeit in solchem Ereignis nicht allein in *einem* Moment solcher dramatischen Heilsgeschichte vollzogen.¹ Vielmehr handelt es sich um eine *Offenbarungsherrlichkeit*, welche die Person des Sohnes durchgängig bestimmt, sofern er eben in seinem gesamten Leben und Tun «das Ebenbild des unsichtbaren Gottes» ist (Kol 1,15), wie die Verklärungsszene bei den Synoptikern ihrerseits unterstreicht.

Bedeutet mithin die Herrlichkeit Gottes die Gesamtheit der Offenbarung in ihrem lebensstiftenden Wesen, dann schließt dies ein,² daß «nichts verborgen ist, was nicht offenbar werden soll, und nichts geheim, das nicht ans Tageslicht kommen soll» (Mk 4,22). Die Ästhetik der offenbar gemachten Herrlichkeit Gottes in Jesus kennt folglich keinerlei Esoterik, was nicht nur besagt, daß sich die jesuanische Predigt gegen entsprechende zeitgenössische Praktiken von zirkelhaften Einweihungen oder diesbezüglichen Vorwürfen abgrenzt, sondern seine *dóxa* ist eine von vornherein *allen* Menschen zugängliche Offenbarkeit. Wenn jedoch Menschen unterschiedlichster Schichten und Bildungsgrade, Männer wie Frauen, zu ihm kommen und dadurch auch schon die Grenze zwischen «Heiden» (Syrophönizier, Römer, Griechen) und Gläubigen Israels prinzipiell aufgehoben wurde, dann kann diese Offenbarkeit letztlich in keinem theoretischen Verstehen gründen, weil die kulturellen Bedeutungsreferenzen der Völker in gewisser Weise bestehen bleiben. Offenbarkeit kann sich daher im Sinne der göttlichen Herrlichkeit nur auf jene *dóxa* beziehen, wie sie mit der Absolutheit des Lebens in jedem Menschen selbst aufbricht. Denn nur hier gibt es dann kein «Unverborgenes» mehr, da im Raum jeder gesuchten Wahrheits-evidenz stets (noch) verborgene Implikationen mitgegeben bleiben, weil sie im Sinne der Phänomenologie konstitutiv jeder Gegenständlichkeit als solcher anhaften. Jene Herrlichkeit des Lebens Gottes in seiner Offenbarung muß daher unmittelbar als die Herrlichkeit «meines» Lebens selbst aufscheinen, so wie dieses in der Herrlichkeit des Lebens Christi ergriffen werden kann. Eine solche Herrlichkeit ist daher «ästhetische Existenz» im eigentlichen Sinne, nämlich der reine Vollzug ihrer Affiziertheit, und zwar nicht als Paradox wie bei Pascal oder Kierkegaard etwa, sondern als *Freude*. Nicht umsonst hebt das Evangelium nach Markus, dem wir hier hauptsächlich als frühestem Zeugnis der christlichen Schriften folgen wollen, mit einer solchen Proklamation an: «Anfang der Frohbotschaft (*euaggéliou*) von Jesus Christus, dem Sohne Gottes» (1,1), um es dann im einzelnen durch Jesu Worte und Taten zu entfalten.

Die beiden Perikopen, in denen der Begriff der *dóxa* Jesu als des Menschensohnes namentlich auftaucht, betrifft die Nachfolge Jesu als Leidensnachfolge und deren Gegenteil als das Verlangen von Jakobus und Johannes, in seinem Reiche zu seiner Rechten und Linken sitzen zu dürfen. Es gibt hierbei einen eindeutigen Zusammenhang von Leben/Herrlichkeit und Macht/Herrlichkeit, der für die Offenbarung des innersten Erscheinens als Gegenwart Gottes zentral ist. Denn im ersten Fall wird auf radikale Weise verdeutlicht, daß der Versuch, sein Leben selbst retten zu wollen, dessen Verlust besagt, und dies mit einer zweifachen Begründung: «Denn was nützt es einem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen und dabei sein Leben einzubüßen?» Sowie: «Denn was kann ein Mensch als Preis geben,

um sein Leben zurückzukaufen?» (Mk 8,36f.) Das Bekenntnis zu Jesus, und damit implizit in die dadurch immer mögliche Leidensnachfolge, ist mithin in Bezug auf den Ursprung des reinen Lebens formuliert, welcher jenen transzendentalen Schein aufhebt, *selbst* über das Leben verfügen zu können. Dieser welthaft ästhetische Schein, wie man sagen könnte, wird durch die wahre Herrlichkeit ersetzt, welche darin beruht, daß «der Menschensohn in der Herrlichkeit seines Vaters (*dóxe toú patròs*) mit den heiligen Engeln wiederkommen wird», um jedes Leben als das wahre zu bezeugen, welches sich um Seinetwillen verleugnete (Mk 8,38). Die entscheidende religiöse wie ästhetische Wende in der Auffassung vom eigenen Leben betrifft folglich die radikal phänomenologische Wahrheit, daß dessen Herrlichkeit als *in Gott* ruhendes Leben erst dann ergriffen zu werden vermag, wenn solches Leben nicht mehr (vergeblich) sein eigenes Zeugnis sucht, sondern dessen Ursprung *in Christus*. Der Übergang von einer schein-baren Ästhetik zur Ästhetik der Herrlichkeit Gottes beinhaltet somit eindeutig eine ontologische Desillusionierung tiefster Natur, durch welche die ursprünglichen Fundierungsverhältnisse allen Erscheinens klargestellt werden, was ebenfalls die anfangs erwähnte Neubestimmung von *dóxa* (Schein) als absolutem Selbsterscheinen (Herrlichkeit) impliziert.

Von gleich radikaler Offenbarungsstruktur ist auch die Umkehr jener Bitte, an der Macht des Menschensohnes «in seiner Herrlichkeit» (*dóxe sou*) teilhaben zu wollen, wie es demonstrativ das Sitzen zur Rechten und Linken gemäß damaligem Hofzerimoniell einschloß (Mk 10,37). Auch hier rückt Jesus die grundsätzlichen Verhältnisse einer Weltästhetik einerseits und einer Lebensästhetik im Sinne Gottes andererseits zurecht: «Ihr wißt, daß die, welche als Herrscher der Völker gelten, ein Gewaltregiment über sie führen und daß ihre Großen sie vergewaltigen.» (10,42) Diese in ihrer Schärfe kaum zu übertreffende Einschätzung politischer Machtverhältnisse als «Vergewaltigungen» für Leib und Existenz steht wiederum eine ebenso klare Aussage im Zusammenhang mit der Lebensrealität Jesu gegenüber. Wenn der Größte unter den Jüngern der Diener aller sein soll, dann deshalb, weil «der Menschensohn nicht gekommen ist, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld für viele hinzugeben» (10,45). Dieser zuletzt angedeutete soteriologische Aspekt der Offenbarungswirklichkeit Jesu als seine Heilswirklichkeit sollte aber nicht verkennen lassen, daß der Gesamtzusammenhang einen deutlichen Bezug zwischen Herrlichkeit und Leben als Kritik an jeder Macht, bzw. sogar als deren Umkehrung, formuliert. Insofern kann eine Ästhetik als *Dóxa Theoú* nie den mindesten Schein an Verschleierung oder Fingieren implizieren, sondern als eine reine Ästhetik des Lebens bestätigt sie die göttliche Herrlichkeit des Lebens in dessen Erscheinen ohne Machtusurpation. Weil das Leben in seiner äußeren Nacktheit völlige Schutzlosigkeit bedeutet, zeigt

sich darin zugleich auch seine höchste Würde, nämlich innerste und einzige Realität der Offenbarung Gottes zu sein.

In den schon erwähnten Taten Jesu als Auswirkungen solcher Herrlichkeit zeigt sich dies im Markus-Evangelium auf dreifache Weise: 1) von Leid und bösen Geistern Befallene werden geheilt; 2) dem Leben widerstrebende Gebote werden als nichtig erklärt und 3) wird auch den größten Sündern vergeben. Besonders bei den Heilungswundern und der Sündenvergebung spielt jeweils der *Glaube* an den Menschensohn als Erretter eine grundlegende Rolle, ohne daß jedoch ein solcher Glaube immer schon zusammen mit der Bitte um Heilung dieser als Bedingung vorausgehen müßte – der Glaube kann auch erst das Ergebnis der von allen bestaunten Heilung darstellen. In der ersten Heilung, die von Markus im Zusammenhang mit Jesu erstem Auftreten in der Synagoge von Karphanaum berichtet wird, handelt es sich um «einen Menschen mit einem unreinen Geist», welcher das Messiasbekenntnis ausstößt: «Ich weiß, wer du bist: Der Heilige Gottes (*hágios toú theoú*).» Jesus gebietet diesem bösen Geist Schweigen hinsichtlich eines solchen Messiaswissens und befiehlt ihm, aus dem besessenen Menschen auszufahren, was die Menschen nach dieser Austreibung in größte Verwunderung geraten läßt: «Was ist dieser? Eine neue Lehre in Vollmacht (*kat'exousían*). Sogar den unreinen Geistern gebietet er, und sie gehorchen ihm.» (Mk 1,23-27)

Da dieser Austreibungsbericht das öffentliche Wirken Jesu begründet, wird der Glaube an ihn als den Menschensohn sozusagen allen späteren Einzelberichten von der Glaubensbegegnung mit Jesus vorangestellt, um den Inhalt der von Vers 1,1 genannten Proklamation des «Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohne Gottes» zu spezifizieren: es handelt sich um eine neue Lehre (*didachè kainé*), in welcher sich die Herrlichkeit Gottes als *Vollmacht* offenbart. Denn *Vollmacht* als *exousía* spricht die Wesenhaftigkeit (*ousía*) dessen an, der ein solches Tun der Austreibung unreiner Geister ausführt, um anzuzeigen, daß gegenüber dem Heilswillen Gottes als seiner Heiligkeit oder *dóxa* keine anderen Besitzansprüche bestehen können. Das Heilswirken Gottes in Jesus als Beginn seiner Herrschaft ist unwiderruflich, wie es zuvor schon in Mk 1,15 gleich nach Taufe und Versuchung Jesu heißt: «Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen; kehrt um und glaubt an die Frohbotschaft!» Die *Vollmacht*, mit der Jesus predigt und heilt, entspricht folglich der Gegenwart dieses Reiches selbst, wodurch Gott seine Herrlichkeit manifest werden läßt; das heißt, seine *Ousia* ist reine *Dóxa* als Erscheinen (*pháinesthai*) ohne jede weitere Verbergung (*kruptón*) nach Mk 4,22. Daß diese *Vollmacht* eine andere Art zu lehren beinhaltet, als die Zuhörer es von den Schriftgelehrten gewohnt sind (Mk 1,22), zeigt außerdem, daß mit Jesu Verkündigung grundlegend etwas *Neues* durch seine Lehre beginnt. Es findet in der Tat nicht mehr nur die

traditionelle Auslegung des Gesetzes statt, um im religiösen Gehorsam zu verharren, sondern das, worauf die Gesetze an sich abzielten, nämlich die Gegenwart Gottes, wird jetzt selbst greifbare Wirklichkeit in ihrem reinsten Selbsterscheinen. Mithin stehen *Vollmacht*, *Neubeginn* und *Herrlichkeit* in einem notwendigen Offenbarungsverhältnis zueinander, welches die Offenbarungswirklichkeit Gottes in Jesus «ästhetisch» als über alle bisherigen welthaften und religiösen Kategorien hinausgehend erweist. Eine Lehre *kat'ex-ousían* sprengt alle Erwartungshorizonte und bildet ein Ereignis, welches weder voraussehbar war, noch mit den üblichen Deutungsmitteln erfaßt zu werden vermag. Deshalb läßt sich sagen, daß hier vor aller Hermeneutik eine *Ästhetik der Herrlichkeit* ins Spiel kommt, welche alle intuitiven Erfüllungsmöglichkeiten menschlichen Denkens und Hoffens übersteigt, so wie bereits im Bereich künstlerischer Ästhetik ein vollkommenes Werk alle Wahrnehmungsintentionen durch seinen Glanz überragt.³ Mit anderen Worten offenbart die jesuanische Ästhetik eine *Dóxa*, welche in ihrem Erscheinen reine Manifestation dieses Erscheinens selbst ist, wie noch am Verklärungsbericht zu zeigen sein wird.

Wäre damit auch die *dóxa* als Herrlichkeit Gottes dem *Übermaßcharakter* einer horizontübersteigenden Phänomenalisierung zuzuordnen, so würde damit allein jedoch noch nicht einsichtig, wie sie die Menschen effektiv *berühren* könnte. Denn deren Staunen und Verwunderung hätte nichts mit ihnen selbst zu tun, falls diese Manifestation Gottes in ihrem Inneren keine phänomenologische Entsprechung besäße. Dies wird an der ersten Krankenheilung im Markustext erkennbar, wo ein Aussätziger zu Jesus kommt, «ihn kniefällig bat und sprach: Wenn du willst, kannst du mich rein machen» (1,40). Sehen wir hier davon ab, daß auch die kultische Reinheit eines Aussätzigen in dieser Bitte mit eingeschlossen ist, wie die Fortsetzung des Heilungsberichtes zeigt (1,43–45), so ist die *Reinheit* das Gesamtempfinden einer Existenz, welche sich entgegen ihrem eigentlichen Begehren leiblich wie sozial verworfen weiß. Der Glaube an die Heilung entspricht folglich einer Gesamtwiederherstellung des Lebens in all seinen Dimensionen, so daß Jesu Heilungswort «Ich will, werde rein (*thélo, katarístheti*)» aus Vers 1,41 dem innersten Bedürfnis eines solchen Lebens entgegenkommt, es selbst in seiner Selbstfreude leben zu können.

Die Herrlichkeit Gottes in der dann vollzogenen Heilung ist nicht nur eine Vollmachtstat, welche den Glauben an die Heilung Wirklichkeit werden läßt, sondern sie ist zugleich Offenbarung der innersten Intention Gottes in Jesus, nämlich dessen *Erbarmen*: «Da streckte er erbarmungsvoll (*splagchnistheís*) seine Hand aus, rührte ihn an ...» (1,41). Die Korrelation von Reinheit/Erbarmen erweist die Herrlichkeit Gottes mithin als eine solche Ästhetik, welche das innerste Empfinden Gottes selbst offenlegt, wenn dieses sich einem Leben in dessen Heilungsbitte gegenüberstellt, was

das Zentrum jeder Existenz als reines Verlangen ausmachen dürfte. Es geht daher nicht nur um welthaft transzendierte Horizonte der Offenbarungswirklichkeit Gottes, sondern dem Selbstempfinden des Lebens entspricht als inneraffektive Realität das Erbarmen Gottes. Es ist jene prinzipielle Weise, in der sich die Heilungsvollmacht Jesu konkret als dessen eigenes Empfinden offenbart, womit die *dóxa* als Herrlichkeit kein transzendentes Geschehen mehr ist, sondern eine inneraffektive Gegebenheit von Leid und Freude.⁴ Deren Grundpathos impliziert die Realität der nie abwesenden Heilsintention Gottes auf jener intimsten Ebene, welche die Menschen auszeichnet, nämlich ihr Leben in seiner Ganzheit ausschließlich der absoluten Affektion eines göttlichen «Mitgeföhls» zu verdanken. So *angerührt*, vermag der Geheilte gar nichts anderes mehr, als sein unmittelbares Weggehen nach der Heilung zum «eifrigen Verkünden» werden zu lassen, so daß «die Sache sich verbreitete und die Leute von überallher kamen» (Mk 1,45). Kurz gesagt verlassen wir mit einer rein affektiven *dóxa* jede vorstellungsbedingte Trübung der Offenbarung Gottes als seiner Herrlichkeit, um ihr Erscheinen radikal in der affektiven Unmittelbarkeit absoluten Erlebens zu erproben.

Erklärt sich das Schweigegebot Jesu bei allen ähnlichen Heilungen dadurch, kein Mißverständnis hinsichtlich seines nicht-imperialen Messias-tums aufkommen zu lassen, so wie dies dann wirklich nach der wunderbaren Brotvermehrung geschieht, indem sie ihn «zum König machen wollten» (Joh 6,15), so besteht dennoch ein grundsätzlicher Zusammenhang zwischen Heilung und Verbreitung seiner Botschaft. Letztere wird nicht nur explizit den Jüngern bei ihrer Aussendung aufgetragen (Mk 6,7-12), sondern die Verkündigung der Botschaft dient dazu, der Allherrschaft gesellschaftlicher und religiöser Gebote die Herrlichkeit Gottes als Einspruch gegen die «Verhärtung der Herzen» entgegen zu setzen, wie es besonders bei der Heilung eines Menschen mit gelähmter Hand am Sabbat sichtbar wird. In diesem zentralen Kontext für den Gesetzesglauben Israels stellt Jesus in der Tat pro-vokativ die Frage: «Ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun, oder soll man Böses tun; darf man ein Leben retten oder soll man es töten?» (Mk 3,4) Hier betrifft die Herrlichkeit Gottes als Vollmacht Jesu den gesamten Bereich der *Ethik*, in den jedes Leben gewollt oder ungewollt hineingestellt ist. Deshalb erfolgt auch eine grundsätzliche Entscheidung – der Sabbat sei für den Menschen gemacht, und nicht umgekehrt, wie es schon zuvor bei der Auseinandersetzung um das Ährenpflücken der Jünger am Sabbat hieß (Mk 2,27). Denn die innerste Realität des Lebens (das Gute) ist nicht in bezug auf eine Norm (das Böse implizierend) gewährt, sondern allein um des Lebens Gottes selbst willen, welches als «Ziel» seiner Selbstoffenbarung nur die Offenbarung im Innersten des Lebens des Menschen selbst kennt. Die ausdrückliche «Betrübnis» und der offensichtliche «Zorn» Jesu gegenüber der Herzensverhärtung hinsichtlich eines bedürftigen Lebens

auch am Sabbat ist wie die Kehrseite seiner offenkundigen Handlungsfreude, welche sich mit größter Energie und Spontaneität durch das gesamte Markus-Evangelium zieht, um den Menschen durch seine Taten und Worte die uneingeschränkte Heilzusage Gottes in der Konkretheit ihrer Existenz spürbar zu machen. Radikal phänomenologisch ließe sich daher sagen, daß das Wesen der Offenbarung in ihrer inneren Herrlichkeit als reiner Selbstgebung die Wirklichkeit eines jeden Lebens genau auf dieser Ebene treffen will: Was dem nicht-verhärteten Leben entspricht, ist vonseiten Gottes und Jesu – sowie letztlich auch der Menschen untereinander – diese kompromißlose *Ästhetik des Lebens*, weil es durch deren Erscheinen keinen selbstgenügsamen Bereich einer rein normativen Ethik mehr zu geben vermag.⁵

Das eingangs genannte Subjektive der griechischen *dóxa* erweist sich somit als das eigentliche Herzstück der neutestamentlichen Herrlichkeit Gottes. Deren Interesse gilt jedem *Leben* in seinem umfassenden Heilsein, einschließlich der ontologischen Befähigung, die Grundintention Gottes in bezug auf alles Leben in sich selbst zu erfahren oder wiederzuerkennen, das heißt die eigene Subjektivität als Möglichkeit der «Barmherzigkeit» anstelle individueller oder sozialer «Gesetzestreue». Geht die neutestamentliche Ontologie phänomenologisch in eine solche Ästhetik des Empfindens und Tuns auf, um dadurch jede Ethik als bloße Gebotsinstanz aufzuheben, dann bedeutet die Herrlichkeit Gottes dadurch letztlich eine Unmittelbarkeit des Absoluten selbst. Jesu Vollmacht als spontaner Ausdruck der Herrlichkeit Gottes in ihm selber ist jene Mächtigkeit, wie sie sich aus der Affektion des absoluten Lebens oder Gottes ergibt – eine Mächtigkeit, welche in ihrer inneren Selbstgewißheit die *Ästhetik der Liebe* ohne eine vorgetäuschte Distanzierungsmöglichkeit mittels eines Gesetzes impliziert. Indem sich nämlich das Leben als in Gottes Leben selbst affiziert erfährt, kann es offenbarend in Jesus gar nicht anderes, als allem Leben so gegenüber zu treten, als sei es das Allerverständlichste, dem Leben die Fülle seiner Möglichkeiten (erneut) zu gewähren. Im pathischen Austausch der Leben untereinander vollzieht sich daher kein zu verstehender Inhalt, sondern die materialphänomenologische Herrlichkeit des Lebens selbst, sofern die Offenbarung Gottes in ihm zu dessen Selbstoffenbarung wird. Keine Grenze kann dieser Herrlichkeit gegenüber mehr gezogen werden, weder physisches Leid noch geistig-sittliche Vorschriften, und auch nicht der Tod in Form von Sünde. Letzteres dokumentieren mit gewünschter Klarheit ebenfalls die Sündenvergebungen im Markus-Evangelium.

Bei der Heilung eines Gelähmten nochmals in Karphanaum wird die Vollmachtsfrage anlässlich der *Sündenvergebung* ausdrücklich in die Mitte der Auseinandersetzung gestellt. Nachdem Jesus angesichts des Glaubens jener, die den Kranken auf seiner Bahre durch das Dach des Hauses zu ihm herabgelassen hatten, bereits die Worte gesprochen hatte: «Mein Kind, deine

Sünden sind vergeben», dachten die ebenfalls anwesenden Schriftgelehrten bei sich: «Wie kann der so reden? Er lästert. Wer kann Sünden vergeben außer Gott allein?» (Mk 2,5-7) Hier wird bereits der mörderische Vorwurf gegenüber Jesus erkennbar, nämlich die *Gotteslästerung*, welche zu seiner späteren Verurteilung am Kreuz führen wird. Zur Frage steht in der Tat durch solche Sündenvergebung, wie sie Jesus öffentlich ausspricht, die absolute Herrlichkeit Gottes, das heißt die tiefste Grundüberzeugung jüdischen Monotheismus. Damit sind wir weit über eine rein ethische oder religiös-sittliche Problematik hinaus, wie wir bereits festhielten, um auf das Grundverhältnis von *dóxa/exousía* zurückzukommen, und zwar diesmal nicht nur in Zusammenhang mit einem objektiv faktischen Krankheitsbefund, sondern vielmehr in bezug auf die Frage: Wie vermag Vergangenes oder Gewordenes aufgehoben zu werden? In einer physikalischen Kausalkette lassen sich stets einige Faktoren in der Ursache verändern, um neue Ergebnisse hervorzubringen, aber eine geschehene *Tat* bleibt in ihrer individuellen Faktizität unverrückbar, welche Erklärungen zu ihrer Motivation auch immer – mit Recht oder Unrecht – gefunden werden mögen.

Mit anderen Worten bedeutet hier die Herrlichkeit Gottes zugleich auch seine Inanspruchnahme als Schöpfer, das heißt sein Herrsein über die Zeit schlechthin in ihrem Werden und Vergehen. Denn wenn die Sünde vergeben *wird*, und somit nicht mehr *ist*, dann stellt sich auch Jesus über die *Ek-stasis* der Zeit und hat teil an der *Neuschöpfung* eines Lebens aus der Vergebung seiner Schuld heraus. Damit verabschiedet die *Dóxa Theoú* tatsächlich die letzte welthafte oder transzendente Konstitutionsbedingung für ihr reines Erscheinen und erweist sich als die absolute Mächtigkeit oder Herrlichkeit, Leben aus ihrem eigenen inneren Leben hervorgehen zu lassen oder zur «Wiedergeburt» zu befähigen, was andere neutestamentliche Schriften vor allem als des Menschen «Sohnsein» in Christus qualifizieren werden.

Genau diese Wirklichkeit, obwohl für jeden Lebendigen fundamental, vermögen die Schriftgelehrten nicht mitzuvollziehen, so daß ihr heimliches Denken «bei sich» oder «in ihrem Herzen» erneut jene innere Verhärtung andeutet, gegen die sich Jesu Predigt und Tun vehement wendet, weil darin das größte Hindernis gegenüber dem Glanz der Herrlichkeit Gottes als prinzipieller *Lebensverlebendigung* ruht. Ohne hier darüber des näheren zu befinden, ob es einen «psychologischen» Zusammenhang zwischen Lähmung/Sünde gibt, stellt Jesus jedoch indirekt klar, daß die «Leichtigkeit» der Heilung einer Lähmung in bezug auf die Sündenvergebung einen qualitativ anderen Schritt darstellt. Es geht nicht nur darum, das Zeitverhältnis schöpferisch umzukehren: Vergangenes ungeschehen zu machen, sondern eine neue Seinsweise des Lebens «auf Erden» überhaupt zu ermöglichen: «Damit ihr aber wißt (*eidéte*), daß der Menschensohn Vollmacht (*exousían*) hat, auf

Erden (*epì tês gês*) Sünden zu vergeben – sprach er zu dem Gelähmten: «Ich sage dir: Steh auf, nimm deine Bahre und geh nach Hause.» (Mk 2,10f.)

Die *Erde* ist damit der Raum Gottes wie der *Himmel*, der im Hebräischen stellvertretend für den Gottesnamen selbst steht, wie wir etwa aus dem Gebet des Vaterunser wissen. Anders gesagt ist nicht nur alle Zeitlichkeit umkehrend in die Herrlichkeit Gottes mit hineingenommen, sondern die *dóxa* Gottes umfaßt auch alle *Räumlichkeit*, so daß die irdischen Verhältnisse in einer grundsätzlich neuen Ästhetik erscheinen können: ein Leben in der Vergebung ist ein «anderes Leben» in sich und für die Anderen, als wie es unter bloß welt-irdischen oder objektiven Anschauungskategorien (Kant) sichtbar wird. Durch die Sündenvergebung und ihre re-volutionierte Ästhetik ergibt sich folglich ein neues «Wissen» (*eidéte*) überhaupt: Durch den Menschensohn wird die *Eidetik* des Welterscheinens umgekehrt und aufgehoben, indem in seiner (*ex*)ousía sogar das Böse oder die Sünde vernichtet ist. Dort, wo ein menschliches Leben in gewisser Weise seinen inneren Tod bekennen muß, indem es nicht alle Lebensmöglichkeiten als das Gute hat zur Wirklichkeit gelangen lassen, dort setzt durch Gottes Vergebung in Jesus eine «Neulebung» dieses Lebens ein. *Barmherzigkeit* wie *Vergebung* sind damit aus einer Ästhetik des Lebens nicht nur nicht wegzudenken, sondern sie be-gründen dieselbe in jedem Augenblick und an jedem Ort, sofern die irdischen Verhältnisse nicht das letzte Maß im Reich Gottes sind. Anders ausgedrückt offenbart sich in Gottes Vergeben das Übermaß seiner Selbstgebung im lebendigen Erscheinen, insofern dessen Ge-gebenheit selbst im Tod der Sünde nicht ihr Ende finden muß.

2. Entwurf einer Ästhetik Christi

Gehen wir an dieser Stelle zu einer mehr systematisierenden Zusammenschau der ästhetischen Momente auf neutestamentlicher Grundlage über, dann fällt zum einen eine gewisse Kontinuität sowie zum anderen ein Überschreiten der rein künstlerischen Ästhetik auf. Indem sich das ästhetische Schaffen und Rezipieren nur über die affektive Sinnlichkeit mit ihrem Glanz in Farben, Formen, Tönen und Bildern erschließt, so vermag auch die innerste Wahrheit einer Ebenbildlichkeit mit dem Leben Gottes nur dank der tiefsten An-gerührtheit im Grund unseres eigenen phänomenologischen Lebens erfahren werden. Ein solches Er-leben ist kein Inhalt mehr, welcher sich in einen welthaften Horizont irgendeines Verstehens einordnen ließe, sondern die Möglichkeit dieses Er-lebens selbst als reine Passibilität des Empfindens ruht in der reinen Ge-gebenheit solchen Lebens, welche durch keine unserer intentionalen Initiativen eingeholt zu werden vermag. Aus diesem Grunde hielten wir bereits fest, die Ästhetik des Lebens in und aus Gott sei eine Ästhetik der reinen Erscheinensqualität als Selbst-

gebung Gottes dank der Offenbarung in Jesus als seinem unmittelbarsten Widerschein. Die in ihm zur Wirkung gelangende Vollmacht des Vaters oder Reiches Gottes manifestiert die umgreifende Herrlichkeit des göttlichen Lebens als einer «Verklärung», welche grundsätzlich auch den gesamten irdischen Bereich mit unserer jeweiligen Existenz umspannen kann. Und in dieser Hinsicht wird der Glanz jeder künstlerischen Ästhetik wesentlich überboten, denn was diese nur als Verheißung eines *Heils* in ihren Werken anschaulich zu machen vermag, gewinnt in der Ästhetik der offenbaren Herrlichkeit Gottes die unverzichtbar ontologische Qualität einer den Menschen tatsächlich verändernden Wirklichkeit.

In immer wieder neuen Verwandlungen und Akzentuierungen malten Mittelalter und auch noch die Renaissance bis hin zum Barock unzählige Marienszenen, Geburt, Taufe, Versuchung, Geißelung, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Christi – mit anderen Worten Ereignisse, die niemals so gesehen wurden, wie sie auf den Gemälden oder als Skulpturen erscheinen. Woher und warum diese Vielfalt, wenn nicht, um etwas zum Ausdruck zu bringen, was sich als grundgelegte «Tatsache» des Glaubens bereits verwirklicht hat, um erneut über die Affektivität von Freude, aber auch von Schmerz, Verzweiflung und Zuversicht, in der inneren Gewißheit des Glaubenslebens erprobt und angenommen zu werden? Insofern vermag das Heil nicht aus der künstlerischen Ästhetik selbst zu stammen, sondern wenn sie dessen «Thema» verdeutlicht, setzt sie es als reelle oder erhoffte Gegebenheit voraus. Jede Ästhetik, welche mithin letzte Erfahrungen des Menschen anspricht, um sich selbst als ein Grundpathos der Existenz verständlich zu machen, kann also gar nicht anders, als sozusagen eine *Ur-Ästhetik* des Glaubens in Anspruch zu nehmen, wie sie exemplarisch in Jesus gegeben ist. Als Sohn ist er nicht nur das Licht oder der Glanz der Herrlichkeit Gottes, vielmehr ist er ebenfalls jener vollendete Widerschein, in dem sich jegliches menschliche Dasein wiederzuerkennen vermag, und zwar sowohl in der Ursprünglichkeit wie in der Vollendung eines rein passiblen Lebens im Sinne eines absolut abkünftigen Lebens. Neben der natürlichen, weil kriteriologischen, Affinität zu Metaphysik und Mystik besitzt daher die phänomenologische Analyse eine weitere Affinität zur Ästhetik der Gestalt Christi, welche in früheren Zeiten auch unter dem Begriff der *Idea Christi* diskutiert wurde. Aber diese «Idee Christi» ist eben nicht nur eine transzendente Eidetik des Wesens Mensch in seiner Freiheit und in seinem Gehorsam, wie sie Maurice Blondel und Karl Rahner⁶ vor allem vorangestellt haben, sondern diese Idee des Gottessohnes in der *dóxa* reiner Offenbarungspraxis ist eine Wirklichkeit, deren *ästhetisches* Potential ergriffen werden darf, um die gesamte Existenz in neuer Wahrheit erscheinen zu lassen.

Eine transzendente Idee vermag auch nur eine eidetische Grenzbestimmung zu sein, um das empirisch Mannigfaltige zu einen, während eine

ästhetische Intuition unmittelbar alle Akte in deren Vollzug durchwirkt, und zwar mit einer inneren Gewißheit, die keinen Zweifel am Sosein eines Gefühls und Gedankens oder einer Handlung mehr aufkommen läßt. Eine *Ästhetik des Heils*, eine Ästhetik der Wirklichkeit Jesu mit anderen Worten, wirkt in all jenen radikalen Umkehrungen, wie wir sie beispielhaft an den Berichten der Krankenheilung und Sündenvergebung erheben konnten, das heißt als die prinzipielle Ermöglichung eines (erneuerten) Lebens, wodurch dieses sich nunmehr in allem durch Gott selbst unmittelbar affiziert weiß. Erst damit gelangt eine *ästhetische Existenz* zu ihrer Vollendung, denn sie weiß als Gewißheit im rein affektiven Sinne, daß der Glanz des Lebens nicht künstlich oder fingierend hervorzubringen ist, sondern dessen immanentes oder phänomenologisches Wesen schlechthin bildet – es ist jener Glanz der Herrlichkeit, wie er sich über das gesamte Leben Jesu spannt, um Unmittelbarkeit des Willens oder des Reiches Gottes im jeweiligen Vollzug zu sein. Jesu einzelne Worte und Taten als *kála érga*, eben mehr als *schöne* Werke oder Handlungen denn als magieähnliche Wunder gesehen, wie schon Simone Weil hervorhob,⁷ sind die jeweiligen Facetten dieser *dóxa*, in der sich alle irdische Wirklichkeit verändert. Erst dadurch ist die ästhetische Verwandlung der Erscheinung der Welt durch die Kunst keine Illusion, sondern vielmehr mögliche Rückbesinnung auf den Kern, den jeder Glanz verheißt, nämlich die Selbstverherrlichung Gottes in seinem und unserem Leben. Diese innersten Zusammenhänge eines ästhetisch-phänomenologischen Erscheinens werfen ein erhellendes Licht auf den kunstgeschichtlich eindeutigen Vorgang, daß mit dem Zurücktreten des Sakralen oder Übernatürlichen als Präsenz Gottes ein auch immer stärkerer Naturalismus und Realismus sich in der Kunst etablierte, um letztlich derselben jede Möglichkeit einer «Versöhnung» abzusprechen, wie dies etwa in den ästhetischen Schriften von Theodor W. Adorno zum Ausdruck kommt.⁸

Genau solche Versöhnung impliziert die zuvor genannte *Idea Christi*, da hierbei *ein* Mensch in der Sichtbarkeit seiner einmaligen Gestalt sowie im Wesen seiner absoluten oder göttlichen Lebensaffektion *alle* Menschen umfaßt, so daß er sie exemplarisch «repräsentieren» kann, das heißt ontologisch wie soteriologisch als auch eschatologisch für sie einzutreten vermag. Was wir hier mit einer Ästhetik als Grund aller Einzelercheinungen anstreben, läßt sich unter anderem bei Kant als Problematik ablesen, wenn er seine Religionsschrift in einem seltsamen Schwebeverhältnis zu den Werken seiner theoretischen und praktischen Kritik sowie aber auch zur Analyse der Urteilskraft hält. In seiner «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» tritt Christus als das *Urbild* aller Menschen in gehorsamer Unterwerfung unter das Leiden zur Erfüllung des Willens Gottes im Sinne eines Vorbilds für das freie Subjekt schlechthin auf: «Der Mensch kann sich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die

einer moralischen Gesinnung ist, machen, als wenn sie mit Hindernissen ringend und unter den größtmöglichen Anfechtungen dennoch überwindend sich vorstellt.»⁹ Gewiß bleiben wir hier im Rahmen idealistischer Vorstellungsanalyse als Reflexionskritik, aber dabei geht es eben nicht nur um eine rational moralische Verkürzung der Christusfigur letztlich, wie oft angenommen wird, sondern um den ästhetischen Grundsachverhalt, *wie* die Freiheit oder das Subjekt sich konkret in ihrer eigenen, von ihnen selbst hervorgebrachten Vorstellung zu ergreifen vermögen, damit daraus eine Praxis dieser Freiheit selbst erwachsen kann, und zwar durchaus auch im religiösen Sinne. *Sich eine Kraft vorzustellen*, ist eigentlich, das heißt streng begrifflich, nicht möglich, weil das phänomenologische Wesen der Kraft eine rein immanente Lebensaffektion als Hervorbringungsmacht voraussetzt, welche als solche niemals in den Sichtbarkeitsraum der Welt als thematischen Horizont eintritt. Sich mit dem «Bild Christi» zu identifizieren, um daraus für das eigene Handeln eine gleich starke Kraft zu entwickeln, die erkenntniskritisch nicht kategorial deduzierbar ist und der sichtbaren Handlung als deren Motivation und innere Praxis vorausliegt, zeigt eben die Notwendigkeit eines ästhetischen Moments für diese gesuchte Entsprechung von Urbild und menschlicher Subjektivität. Anders gesagt geht es bei der Wahl eines solchen Bildes darum, die rein innere Kraft ihrer Motivation zu erproben, was Kant eben *Maxime* im Unterschied zu den empirischen *Triebfedern* nannte, ohne diese Problematik hier weiter vertiefen zu können.

Denn kein Gesetz verleiht mit seiner Norm, und sei es im Namen der Auto-nomie, zugleich auch jene Kraft, entsprechend den Intentionen eines solchen Gesetzes zu handeln. Insofern ist auch die Urteilskraft in jeder bestimmten Situation an eine innere Intuition gebunden, welche die Einheit von Erkenntnis, Entscheidung und Handeln erlaubt. Das ästhetische Urbild im christologischen Sinne durchzieht folglich in dieser Hinsicht konstitutiv all diese Erkenntnis- und Willensleistungen als Freiheitsgeschehen und läßt sie effektiv werden, damit sich das Bilden der jeweiligen Vorstellung als Werden der Freiheit aus seiner eigenen Mächtigkeit selbst heraus erweist. Die kantische «Gesinnung» umschreibt damit mehr als nur den von keiner empirischen Triebfeder infizierten «reinen Willen», denn sie bewirkt das Herausbilden einer konkreten Freiheitsmaxime oder -gestalt, welche mit dem Urbild des denkbar freiesten Handelns selbst identisch ist – mit dem Willen oder dem Reich Gottes selbst, wie sie in der Christuswirklichkeit realisiert sind. Wenn also bereits in einer kritizistischen Philosophie ein konkretes Bild auftaucht, welches nicht nur «viel zu denken gibt», ohne eine begriffliche Äquivalenz erreichen zu können,¹⁰ sondern die größtmögliche Freiheitsrealisierung selbst umfaßt, dann kann dies zumal für eine radikale Epoché in der Phänomenologie gelten, wo die Urbildlichkeit

Christi kein *vor-gestelltes* Modell mehr abgibt, sondern die lebendige Identität *derselben Wahrheit* im inkarnierten Gottessohn sowie in jedem lebendig Gezeugten als «Kind Gottes» ausmacht. Diese fundamentale Ästhetik beinhaltet dann eine ebenso unmittelbare wie originäre Kraft, welche in ihrer radikalen Selbstaffektion ihr eigenes «Bild» in sich trägt – die Herrlichkeit Gottes als stets *lebendiges* Erscheinen.

Daß sich solche *dóxa* keineswegs der konkretesten Sinnlichkeit versagt, sondern eben als Ästhetik der Herrlichkeit darin anwesend ist, um die eigentliche Veränderungskraft zu bilden, zeigt sich auch an den vielfältigen Formen des Berührens, die Jesus selbst ausübt oder an sich geschehen läßt. Seine alltägliche Existenz ist nicht nur von Hunger und Durst, Müdigkeit und Wachen durchzogen, um am Ende seines Lebens auch äußerste Qual, Demütigung und Verzweiflung zu erfahren, sondern er *berührt* die Kranken, indem er ihnen – wie den Kindern – seine Hand auflegt oder sogar seinen Speichel zur Heilung eines Taubstummen benutzt (Mk 7,33f.): «Und er nahm ihn beiseite von der Menge weg, legte ihm die Finger in seine Ohren, spuckte auf seine Finger und berührte damit seine Zunge, blickte zum Himmel auf, seufzte und sprach zu ihm: Ephata, das heißt: Sei geöffnet.» Solche auch affektiv starken Szenen unter körperlicher Berührung und innerem Seufzen wiederholen sich etwa ebenfalls bei der blutflüssigen Frau, welche innerhalb einer großen Menge nur sein Gewand berührt, um gesund zu werden: «Und sogleich merkte Jesus an sich, daß eine Kraft (*dúnamin*) von ihm ausgegangen war. [...] Und er blickte umher, um die zu sehen, die es getan hatte.» (Mk 5,30f.). Diese Kraft, welche sich im Berühren oder Berührtwerden manifestiert, ist ein Korrelat jener schon genannten Vollmacht (*exousía*), mit der Jesus überhaupt heilt und spricht, so daß die *dúnamis* Jesu nicht nur eine bloße Möglichkeit darstellt, sondern ihn selbst in seiner effektiven *ousía* – und dies nicht abstrakt, sondern in seiner unmittelbaren Sinnlichkeit.

Nimmt man die übrigen Evangelien hinzu, so erweitert sich das Berühren durch Gesalbtwerden, Küssen und Benetzen seiner Füße mit Tränen seitens einer «Sünderin» (Lk 7,37ff.), bzw. wäscht Jesus selbst die Füße seiner Jünger (Joh 13,1ff.) oder läßt sich nach der Auferstehung von Thomas anfassen, indem dieser seine Hand in Jesu Seite legt (Joh 20,27f.). Auch wenn gerade die neutestamentlichen Osterberichte davon motiviert sind, durch ihre Darstellungsweise einem bloß geistigen Verständnis der Auferweckung zuzukommen und eine tatsächliche *Auferstehung des Fleisches* zu bekunden, so drängt sich doch der Gesamtbefund auf, daß die *Sinnlichkeit* in ihrer phänomenologischen Realität zum konkreten Vollzug der Offenbarungswirklichkeit in Christi *Herrlichkeit* als Vollmacht und Kraft selbst gehört. Wir haben diesbezüglich nicht alle leiblichen und affektiven Äußerungen Jesu genannt, etwa seine Freude über die Schönheit der Lilien des Feldes,

die kostbarer als Salomo in dessen Pracht sind (Mth 6,28f.), oder auch die stille Präsenz der Frauen, welche ihn mit seinen Jüngern auf den Wanderungen von Dorf zu Dorf begleiten, um ihm zu dienen (vgl. Mt 27,55). Dabei läßt sich auch indirekt erkennen, daß ein prinzipiell erotisches Empfinden nicht ausgeschlossen sein konnte, denn sonst hätte Jesus kaum einen solchen Satz sprechen können, wie er bei der Auseinandersetzung um die Ehescheidung fällt: «Ich aber sage euch: Jeder, der eine Frau nur begehrt (*pròs tò epithumésai*) ansieht, hat schon in seinem Herzen mit ihr die Ehe gebrochen.» (Mt 5,28).

Daß insbesondere der hier für die Judenchristen schreibende Evangelist Matthäus nach rabbinischer Tradition einen zusätzlich schützenden «Zaun» der inneren Gesinnung um das eigentliche Scheidungsverbot legt, mag exegetisch für die Textredaktion mit eine Rolle spielen. Aber wenn man den Blick auf die Sensibilität Jesu richtet, um in ihr eine vollkommene Entsprechung zwischen Heilsherrlichkeit und affektiv-leiblicher Vollzugswirklichkeit zu entdecken, dann läßt sich zu keiner anderen Schlußfolgerung gelangen, als daß im Neuen Testament eine *Gesamtästhetik* vorliegt, welche keine konkrete Erscheinung ausschließt – bis auf den Anspruch der Sünde. Ohne dies in allen Einzelheiten innerhalb der vier Evangelienchriften belegt zu haben, was eine eigene Aufgabe wäre, kann dennoch gesagt werden, daß erst eine umfassende ästhetische Sichtweise es ermöglicht, die Einheit von jesuanischer Erscheinung in deren voller Konkretheit mit der absolut lebendigen Wirklichkeit des Selbstoffenbarens der Herrlichkeit Gottes zusammen zu sehen. Daß alles sinnlich Affizierte, das heißt alle «Lebensäußerungen» Jesu, Gott selber zu offenbaren vermögen, sofern seine *dóxa* und *dúnamis* darin wirken, sprengt jede Vorstellung, die das Erscheinen des göttlich Wirklichen nur gemäß einem theoretischen oder kategorialen Schema der Wahrnehmung zu vereinen vermag. Insofern aber in der lebendigen Selbstaffektion eines jeden Menschen jene lebendigmachende Kraft Gottes immer schon mitgegeben ist, vermag die ästhetisch-gläubige Gewißheit solcher Lebensübereignung als in der *aísthesis* jeder sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung selbst erprobt zu werden.

Wer folglich ein *Fleisch* im radikal phänomenologischen Sinne berührt, und zwar das seine wie das von Anderen, berührt darin grundsätzlich auch Christi Fleisch – und somit die offenkundige Heilswirklichkeit in ihm. In diesem letzten fundamentalen Sinne bezeichnen daher Ästhetik und Glaube dasselbe, was zugleich die Möglichkeit bietet, einer dekonstruktivistischen Kritik der «Haptologie Christi» als einer intuitionistischen oder metaphysischen Präsenzontologie zu entgehen, wie Jacques Derrida sie im Anschluß an Jean-Luc Nancy vorgebracht hat.¹¹ Eine Phänomenologie, welche das Berühren auf den Kon-takt der äußeren Wahrnehmung einengt, ohne zu sehen, daß die menschliche wie jesuanische Sinnlichkeit schon immer über

eine gleich immanente «Kraft» der Affektivität im Grund des *einen* göttlichen Lebens miteinander verbunden sind, verkürzt die *ästhetischen* Zusammenhänge, welche bloß in einer substantialistischen Präsenzontologie oder in deren Gegensatz als einem ursprungskritischen Differenzdenken beruhen. Insofern bildete eine Wiederentdeckung der Realität Jesu als einer umfassenden Ästhetik zugleich die Antwort auf eine Philosophie oder ein Denken allgemein, welche im Ansatz ihrer Selbstbegründung schon um die ästhetische Erfahrung verarmt sind, um auf dem Boden einer solchen Abspaltung eine so im Ansatz ebenfalls bereits begrenzte Kritik zu verfolgen. Die Christuswirklichkeit kann über keinen begrifflichen Präsenzgedanken demonstriert oder desavouiert werden, weil sie immer schon *qua* Passibilität des Lebens zur praktischen Möglichkeit des Empfindens selbst gehört.

Genau dies zeigt abschließend der *Verklärungsbericht* der Synoptiker, denn Jesus wird hierbei durch die Attribute der Theophanie Jahwes aus dem Alten Testament ausgezeichnet, wie sie mit dem strahlend weißen Licht und der Wolke gegeben sind (Mt 17,2ff.; Mk 9,2ff.). Dem entspricht, daß die drei Jünger Petrus, Johannes und Jakobus nicht nur Moses und Elias «in Herrlichkeit» erblicken, sondern auch Jesu Herrlichkeit (*dóxan autoú*) sahen (Lk 9,22). Was diese Herrlichkeit und somit «Verwandlung» als Verklärung (*metemorphôte*) ausmacht (Mt 17,2), ist jenes Sohnsein, an dem der Vater, das heißt die Stimme aus der Wolke, «sein Wohlgefallen hat» (Mt 17,5).¹² Wie alle Theophanieberichte ist auch dieser durch das Erschrecken und die Furcht der Jünger auf der menschlichen Seite gekennzeichnet. Aber wenn alle drei Texte übereinstimmend sagen, daß es für die Jünger «gut» war, «hier zu sein» (Mt 17,4 par), dann entspricht dem genau, am zentralen Ereignis der neutestamentlichen Botschaft teilzuhaben: Im Hören auf Jesus (Mt 17,5) wird Gottes eigenes Wohlgefallen erfahren. In dieser Einheit der *Dóxa* Gottes und der Herrlichkeit Jesu nimmt mithin der Verklärungsbericht die Osterbotschaft vorweg, auf die explizit verwiesen wird (Mt 17,9; Mk 9,9f.), weil das Wesen dieses Sohnes die authentische Bezeugung des Wortes Gottes selbst ist, welches ein Wort des schlechthin Lebendigen für alle Lebendigen ist.

Die ästhetischen Kategorien einer Phänomenologie des Erscheinens Gottes in der inkarnierten Manifestation Jesu als Licht und Verwandlung in den Augen der drei Jünger beinhalten also keine äußere Glorifizierung des Menschensohnes als eines isolierbaren Ereignisses. Vielmehr betrifft diese Verklärungsästhetik die Ur-Bildlichkeit Jesu als Gottes lebendiges Wort selbst, so daß die stellvertretend für alle Menschen genannten Apostel ein «Wohl-sein» empfinden, um in einem solchem *Hier* (*hóde*) des Guten «Wohnung zu nehmen» (Mk 9,5). Im Offenbaren der *dóxa* Jesu erfahren sie folglich ihre eigene innere Bleibe als die Gewißheit ihres Lebens und dessen «Gutsein». Jedes Empfinden eines Gutseins schließt auf diese Weise im radikal

phänomenologischen Sinne die Ästhetik Christi als «Verklärung» auch unseres Lebens ein, wobei die weitere Rahmenerzählung von der Passionsankündigung eben anzeigt (Mk 8,31f.), daß das Leiden davon nicht ausgenommen ist – ohne dadurch die Grundtatsache der *Freude* des Evangeliums (*eu-aggélion*) irgendwie aufzuheben.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale*. In: Johannes Feiner/Magnus Löhner (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik III/2: Das Christusereignis*. Einsiedeln: Benzinger 1969, 211f., sowie insgesamt: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 3 Bde. Einsiedeln: Johannes Verlag 1961–64.

² Für die Auslegungen von *kabod Jahwe* auch im späteren Judentum und Chassidismus mit Einwirkungen auf Mystik, Pietismus und deutschen Idealismus vgl. F. Niewöhner, *Herrlichkeit*. In: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 3. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1974, Sp. 1079–84.

³ Bis an diesen Punkt kann also der Interpretation von einem *gesättigten Phänomen* in Bezug auf die phänomenologische Offenbarungsmöglichkeit in Jesus bei Jean-Luc Marion zugestimmt werden; vgl. *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF 1997, 329–335.

⁴ Vgl. dazu im einzelnen Rolf Kühn, *Gabe als Leib in Christentum und Phänomenologie*. Würzburg: Echter Verlag 2005, 95ff.

⁵ Vgl. dazu ausführlicher Michel Henry, «Ich bin die Wahrheit». Für eine Philosophie des Christentums. Freiburg/München: Alber 1997, 240ff.

⁶ Vgl. etwa: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1976, 206f., 211f. u. 222f.; sowie Rolf Kühn, *Geburt in Gott. Metaphysik, Religion, Mystik und Phänomenologie*. Freiburg/München: Alber 2003, 202ff. zur genannten Krieteriologie.

⁷ Vgl. *Lettre à un religieux*. Paris: Gallimard 1951, 52f. (dt. Entscheidung zur Distanz. Fragen an die Kirche. München: Kösel 1988).

⁸ Vgl. *Ästhetische Theorie* (Ges. Schriften Bd. 7). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970; sowie für heute: Elenor Jain, *Weltanschauung und Menschenbild in der Kunst der Gegenwart*. Frankfurt/M.: Lang 1998.

⁹ *Kants Werke IV* (Akademie Textausgabe). Berlin: De Gruyter 1968, 61; vgl. dazu im Detail: Rolf Kühn, *Anfang und Vergessen. Phänomenologische Lektüre des deutschen Idealismus – Fichte, Schelling, Hegel*. Stuttgart: Kohlhammer 2004, Kap. III. 1: Religiöse Freiheitsvorstellung bei Kant (S. 225–242).

¹⁰ Vgl. *Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft: Kants Werke V* (Akademie Textausgabe). Berlin: De Gruyter 1968, 193f.

¹¹ Vgl. *Le toucher*, Jean-Luc Nancy. Paris: Galilée 2000, 116ff. Ausführlicher dazu Rolf Kühn, *Hoc est enim corpus meum ... Zum Verhältnis von Christentum und Dekonstruktivismus*. *Jahrbuch für Religionsphilosophie* (2006) 175–197.

¹² Für die alttestamentlichen Rückbezüge und die implizite Leidensparänese in Jesu Nachfolge vgl. Christian Schütz, *Die Mysterien des öffentlichen Lebens und Wirkens Jesu*. In: Johannes Feiner/Magnus Löhner (Hg.), *Mysterium Salutis III/2*, 89–97.