

MARTIN FRITZ

Vom Erhabenen

*Beiträge
zur historischen Theologie
160*

Mohr Siebeck

Beiträge zur historischen Theologie

Herausgegeben von
Albrecht Beutel

160



Martin Fritz

Vom Erhabenen

Der Traktat ›Peri Hypsous‹ und seine ästhetisch-
religiöse Renaissance im 18. Jahrhundert

Mohr Siebeck

MARTIN FRITZ, geboren 1973; 1993–2000 Studium der Evangelischen Theologie in Erlangen, Heidelberg und München; 2001–03 Vikariat; 2004 Ordination zum Pfarrer der ELKB; 2009 Promotion; seit 2007 Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Systematische Theologie der Augustana-Hochschule Neuendettelsau.

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG WORT.

e-ISBN PDF 978-3-16-151070-0

ISBN 978-3-16-150417-4

ISSN 0340-6741 (Beiträge zur historischen Theologie)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2011 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Josef Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2009 von der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg als Dissertation im Fach Systematische Theologie angenommen. Sie trug ursprünglich den Titel *Zwischen Kunst und Religion. Pseudo-Longins Begriff des Erhabenen und seine Renaissance im 18. Jahrhundert* und wurde für den Druck geringfügig überarbeitet.

An erster Stelle will ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Ulrich Barth danken. Er hat das Promotionsprojekt zur religiösen Dimension des Erhabenen mit sicherem Gespür für die Lebensfragen des Schülers angeregt, hat den unerwarteten Gang des Forschens mit unablässigem Engagement begleitet und mit der ihm eigenen Verbindung von aufrichtiger Wertschätzung, ungeschminkter Kritik und herzlicher Zuwendung auf unnachahmliche Weise gefördert. Jene Lehrjahre, in denen sich mir ein neuer Zugang zur Theologie erschlossen hat, waren für mich ein großes Geschenk.

Des Weiteren möchte ich Herrn Prof. Dr. Jörg Ulrich herzlich für die Erstellung des Zweitgutachtens danken. Ein besonderer Dank gilt sodann Prof. Dr. Markus Buntfuß (Neuendettelsau). Er hat mir als seinem Assistenten reichlich Freiraum für die Forschung gelassen, mir in Sachen Theologie und Ästhetik manche Lichter aufgesteckt und am Ende mit sanftem Druck darauf hingewirkt, dass das langjährige Projekt tatsächlich einen Abschluss gefunden hat. Vor allem aber gewährt er mir seit Jahren das Glück freundschaftlicher Zusammenarbeit. Im Hallenser Promotionsverfahren hat er das externe Drittgutachten verfasst.

Der institutionelle Ort der Betreuung durch Professor Barth war das monatliche Doktorandenkolloquium in Halle. Ohne die intensiven Debatten in dieser Runde läge das Buch nicht in seiner heutigen Gestalt vor. Allen Kolleginnen und Kollegen sei für ihre Geduld und ihre vielfältigen kritischen Anregungen gedankt. Die gemeinsamen Tage im Barth'schen Wohnzimmer werden mir unvergessen bleiben.

Für Hilfen bei der Fertigstellung des Manuskripts habe ich vielen zu danken, namentlich PD Dr. Roderich Barth (Halle) für theologischen Rat in letzter Minute, Dr. Markus Mülke (Neuendettelsau) für mannigfache altphilologische Hinweise sowie Inge Trini, Hans Lehner, Friedemann Barnis-

ke und insbesondere meinem Freund Dr. Thomas Herold (Boston) für die Bereitschaft, sich den Strapazen der Korrektur zu unterziehen.

Dem Landeskirchenrat der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern bin ich für die Gewährung eines mehrjährigen Promotionsstipendiums zu Dank verpflichtet, daneben dem Förderungs- und Beihilfefonds der VG Wort für die Bereitstellung eines erklecklichen Druckkostenzuschusses. Herrn Prof. Dr. Albrecht Beutel danke ich für die Aufnahme des Buches in die Reihe ›Beiträge zur historischen Theologie‹, dem Verlag Mohr Siebeck, vornehmlich in Person von Herrn Dr. Henning Ziebritzki, für die verlegerische Betreuung, außerdem Frau Andrea Siebert für die Erstellung der Druckvorlage.

Auch meine Eltern haben das Entstehen dieser Arbeit mit Anteilnahme, philologischer Kompetenz und durch Mithilfe beim Korrekturlesen begleitet. Mein Vater Hartmut Fritz hat den Abschluss des Promotionsverfahrens noch erlebt, die Drucklegung kommt leider zu spät. Dankbar für alles, was ich an Förderung durch beide erfahren habe, widme ich das Buch, im Gedenken an meinen Vater, meiner Mutter Ulrike Fritz.

Wer etwas davon ahnt, wie sehr ein Promovend von seinen Forschungen mitunter in Beschlag genommen wird, und wer zudem von den Ansprüchen einer Hallenser Dogmatik-Promotion weiß, kann ermessen, welchen Zumutungen meine Familie in den letzten Jahren ausgesetzt war. Meine Frau Dr. Regina Fritz hat mir trotz alledem ihre Unterstützung bis zum Schluss nicht versagt und hat mich immer wieder dazu angehalten, unser Leben jenseits der Wissenschaft nicht aus dem Auge zu verlieren. Dafür danke ich ihr von Herzen.

Neuendettelsau, im Dezember 2010

Martin Fritz

Inhalt

Vorwort	V
Siglen	XI
Einleitung	1
Teil I: Der antike Traktat ›Vom Erhabenen‹	
1. Die Schrift ›Peri Hypsous‹	28
2. Grundbestimmungen des Erhabenen	34
2.1. Ekstase statt Überzeugung	34
2.2. Aufschwung der Seele	45
3. Die konstruktiven Leitbegriffe von ›Peri Hypsous‹	50
3.1. Pathos	50
3.1.1. Die Problematik der Pathosthese	50
3.1.2. Die Bedeutung des Pathosbegriffs	53
3.2. Hochsinnigkeit	61
3.2.1. ›Longins‹ Kernthese	63
3.2.2. Hochsinnigkeit bei Platon, Aristoteles und Cicero	66
3.2.3. Hochsinnigkeit bei ›Longin‹	80
4. Die Grundformen des Erhabenen	95
4.1. Das Pathetisch-Erhabene	95
4.1.1. Das Pathos als Medium von Hochsinnigkeit	95
4.1.2. Das Pathetisch-Erhabene im Lichte der Thymostheorie	110
4.1.3. Das Pathetisch-Erhabene bei ›Longin‹	134
4.2. Das Majestätisch-Erhabene	139
5. Poetologie zwischen Tugendethik und Metaphysik	149

Teil II

Die neuzeitliche Renaissance des Erhabenen

1. Konstellationen im 18. Jahrhundert	160
1.1. Die Wiederentdeckung Longins: Nicolas Boileau	162
1.1.1. Der ›Traité du Sublime‹ im Kontext klassizistischer Literaturtheorie	164
1.1.2. Die ethische Dimension des Sublimen	170
1.1.3. Die numinose Wirkung des Sublimen	181
1.1.4. Religiöse und theologische Implikationen des Sublimen	186
1.2. Die Konjunktur des Erhabenen in England und in der Schweiz	196
1.2.1. ›Reformation‹ der Dichtung im Namen Longins: John Dennis	197
1.2.2. Das ›Sublime‹ der Dichtung und das ›Große‹ der Natur: Joseph Addison	208
1.2.3. Empiristische Restriktion: Edmund Burke	214
1.2.4. Das ›Erhabene‹ und das ›Wunderbare‹: Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitinger ...	220
1.3. Das dreifache Erhabene	228
2. Pietismus, Aufklärung und Hallische Ästhetik: Alexander Gottlieb Baumgarten	230
2.1. Die Verschränkung von Religion und Ästhetik	234
2.1.1. Die Annäherung von Pietismus und Schulphilosophie	234
2.1.2. Die Geburt der Ästhetik aus dem Geist von Pietismus und Aufklärung	239
2.2. Die Ästhetik als Wissenschaft der Versinnlichung	248
2.2.1. Die kognitive Funktion der Kunst	248
2.2.2. Die affektive Funktion der Kunst	260
2.3. Ästhetisierung der Religion	273
3. Poetologie religiöser Dichtung: Jakob Immanuel Pyra	284
3.1. Das Erhabene als Vehikel der Säkularisierung?	284
3.2. Das Erhabene und die Bestimmung des Menschen	294
3.2.1. Das anthropologische Fundament des Erhabenheitsbegriffs	294
3.2.2. Die Poesie als Mittel der Sorge für die Seele	306

3.2.3. Ästhetische Apologie der Religion: Samuel Gotthold Lange und Georg Friedrich Meier ...	313
3.3. Das Erhabene in der Heiligen Schrift	324
3.3.1. Die Bibel als Muster des Erhabenen	324
3.3.2. Die Longin-Rezeption in der protestantischen Dogmatik: Johann Franz Budde und Johann Jakob Rambach	330
3.3.3. Spur des Göttlichen in menschlicher Rede	350
3.4. Das Erhabene als Medium religiöser Mitteilung	356
3.4.1. Der religiöse Beruf des Dichters	356
3.4.2. Die Elemente des Erhabenen	361
3.4.3. Zeitgenössische Definitionsversuche: Samuel Gotthold Lange und Johann Jakob Bodmer ...	369
3.5. Das Erhabene und die Ästhetisierung der Religion	381
4. Ästhetische Dechiffrierung des Alten Testaments: Robert Lowth	395
4.1. Die ›Vorlesungen über die heilige Poesie der Hebräer‹	395
4.2. Der Ursprung der Dichtkunst	404
4.2.1. Die Quellen der Poesie: Natur und Kunst	404
4.2.2. Die Gegenstände der Poesie: Tugend und Religion ...	410
4.3. Die Erhabenheit der alttestamentlichen Dichtung	416
4.3.1. Definition und Differenzierung	417
4.3.2. Die Stildimension	421
4.3.3. Die Symboldimension	427
4.3.4. Die Ausdrucksdimension	445
4.3.5. Die Komplexität des Erhabenen	450
4.4. Bibelhermeneutik im Gefolge Longins	455
5. Poetik der Unsterblichkeit: Friedrich Gottlieb Klopstock ...	465
5.1. Die Rede über die epische Poesie	465
5.1.1. Die Transzendierungsleistung der Dichtung	467
5.1.2. Die Offenbarungsmittlerschaft der Dichtung	474
5.2. Die Programmschrift ›Von der heiligen Poesie‹	481
5.2.1. ›Moralische Schönheit‹	482
5.2.2. Poesie natürlicher und geoffenbarter Religion	489
5.3. Erhabene Dichtung und religiöse Andacht	495
6. Das Religiös-Erhabene und die Ästhetisierung des Christentums	508

Systematischer Ausblick	525
Literaturverzeichnis	553
Personenregister	591
Sachregister	597

Siglen

Im Falle antiker Quellen richten sich die Siglen nach: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, hg. v. H. Cancik/H. Schneider, Stuttgart/Weimar 1996.

- Aesth. Alexander Gottlieb Baumgarten: *Aesthetica* (1750/1758)
Aleth. Alexander Gottlieb Baumgarten: *Philosophische Briefe von Aletheophilus* (1741)
ASW Georg Friedrich Meier: *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften, Bd.1* (1748)
BAG Friedrich Gottlieb Klopstock: *Von der besten Art über Gott zu denken* (1758)
BER Samuel Gotthold Lange: *Betrachtungen über das Erhabene in der Religion* (1748)
BHM Georg Friedrich Meier: *Beurtheilung des Heldengedichts, der Meßias* (1749)
DE Christian Wolff: *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet* (*Deutsche Ethik*, 1720)
Decl. Friedrich Gottlieb Klopstock: *Declamatio qua poetas epopoeiae auctores recenset F.G.K.* (1745)
De subl. Pseudo-Longinus: *Peri Hypsous* (prb. 1. Jh. n. Chr.)
DM Christian Wolff: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet* (*Deutsche Metaphysik*, 1720)
EGL Friedrich Gottlieb Klopstock: *Einleitung zu den Geistlichen Liedern* (1758)
Erw. Jakob Immanuel Pyra: *Erweis, daß die G*[o]ttsch*[e]dianische Sekte den Geschmack verderbe* (1743)
Eth. Alexander Gottlieb Baumgarten: *Ethica Philosophica* (1751/3/1763)
FErw. Jakob Immanuel Pyra: *Fortsetzung des Erweises, daß die G*[o]ttsch*[e]dianische Sekte den Geschmack verderbe* (1744)
HP Friedrich Gottlieb Klopstock: *Von der heiligen Poesie* (1755)
Koll. Alexander Gottlieb Baumgarten: *Kollegium über die Ästhetik* (ca. 1750/51)
KU Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft* (1790)
Med. Alexander Gottlieb Baumgarten: *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (1735)
Met. Alexander Gottlieb Baumgarten: *Metaphysica* (1739/7/1779)
Prael. Robert Lowth: *De sacra poesi hebraeorum praelectiones academicae* (1753)

- Préf. Nicolas Boileau-Despréaux: *Traité du Sublime, ou du Merveilleux dans le Discours, Préface* (1674)
- RKW Friedrich Gottlieb Klopstock: *Von dem Range der schönen Künste und der schönen Wissenschaften* (1758)
- Réfl. Nicolas Boileau-Despréaux: *Réflexions critiques sur quelques passages du rhéteur Longin* (1694/1713)
- Sciagr. Alexander Gottlieb Baumgarten: *Sciagraphia encyclopaediae philosophicae* (vor 1741)
- TLG Georg Friedrich Meier: *Die theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt* (1744)
- Tr. Nicolas Boileau-Despréaux: *Traité du Sublime, ou du Merveilleux dans le Discours* (1674)
- ÜE Jakob Immanuel Pyra: *Über das Erhabene* (zw. 1736 u. 1743)
- UVG Georg Friedrich Meier: *Untersuchung Einiger Ursachen des verdorbenen Geschmacks der Deutschen, in Absicht auf die schönen Wissenschaften* (1746)

Einleitung

»Erhaben, nennet sich der grosse Gott«. Mit dieser knappen Auskunft sah sich konfrontiert, wer Mitte des 18. Jahrhunderts ein Bild von dem neuen Begriff gewinnen wollte, der seit kurzem in den schönen Wissenschaften kursierte, und wer zu diesem Zweck zum gängigen Konversationslexikon der Zeit griff. Unter dem einschlägigen Stichwort im achten Band von *Zedlers Universal-Lexicon*¹ aus dem Jahre 1734 fand er außerdem den Verweis auf eine Belegstelle aus dem Buch Jesaja: »Denn so spricht der Hohe und Erhabene, der ewig wohnt, dessen Name heilig ist: Ich wohne in der Höhe und im Heiligtum und bei denen, die zerschlagenen und demütigen Geistes sind« (Jes 57,15). Statt einer Erläuterung der Kategorie auf dem Stand der neueren Poetologie oder der gerade ins Leben getretenen Ästhetik wurde dem Lexikonnutzer der theologische Hinweis auf eine biblische Gottesprädikation geboten, wie sie auch noch in den alten Kirchenliedern nachhallte. Aber inzwischen war das Erhabene zu einem ästhetischen Leitbegriff avanciert. Es war, so konnte es den Anschein haben, aus der Religion in die Theorie der schönen Künste abgewandert, hatte den Diskurs gewechselt. Insofern war die Zeit, kaum war »der Zedler« vollständig erschienen (1754), über jenen Eintrag offenbar bereits hinweggegangen.²

Gegen Ende des 20. Jahrhunderts bot die neuerliche Renaissance des Erhabenen abermals Anlass, sich über die zuvor weithin vergessene Kategorie ins Bild zu setzen, die auf einmal wieder »à la mode«³ war. Wer dazu das *Historische Wörterbuch der Philosophie* zur Hand nahm, fand im entsprechenden Band von 1972 diesmal zwar ausführliche Belehrung über die Geschichte des ästhetischen Begriffs.⁴ Er musste aber zugleich zur Kenntnis nehmen, dass dem Erhabenen hier gleichsam der Totenschein ausgestellt worden war, indem ihm ausdrücklich jede Chance zur »Reaktualisierung« abgesprochen wurde. Gerade einmal ein Jahrzehnt später wurde diese Ein-

¹ Großes vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste, hg. v. J. H. Zedler, Halle 1732–1754, Bd. VIII (1734), 1620.

² Dies gilt auch für den knappen Eintrag unter dem Lemma »*Stylus sublimis*, oder *mag-nificus*« in Bd. XXXX (1744) des Lexikons, der das Stichwort ausschließlich im Horizont der traditionellen Rhetorik behandelt.

³ Vgl. J.-L. NANCY: *L'offrande sublime* (1984), 37: »Le sublime est à la mode«.

⁴ R. HOMANN: Art. Erhaben, das Erhabene.

schätzung nun aber durch die aktuelle Hochkonjunktur des Begriffs völlig konterkariert, und so musste sich der Leser über dessen unverhoffte Auf-
erstehung aus dem Mausoleum der Philosophiegeschichte wundern – und
über die Kurzlebigkeit enzyklopädischer Großprojekte.

Das Erhabene ist schwer zu fassen. Es kann aus dem allgemeinen Be-
wusstsein verschwinden, um plötzlich wieder in aller Munde zu sein. Es
changiert zwischen den Diskursen, entzieht sich eindeutigen Bestimmun-
gen. Das ist die »Crux mit dem Erhabenen«⁵, womöglich aber auch sein
eigentümlicher Reiz.

Inzwischen ist die Modewelle der achtziger und neunziger Jahre des vo-
rigen Jahrhunderts vorüber, ohne dass der Begriff schon wieder der Verges-
senheit anheimgefallen wäre. Die Publikationsflut zum Thema ist abgeebbt,
und doch bezeugt der stete Strom von einschlägigen Veröffentlichungen ein
anhaltendes Interesse.⁶ Der gegenwärtige Abstand zur Phase der Hochkon-
junktur mag die Chance bieten, sich dem Erhabenen mit der nötigen Distanz
zuzuwenden, um abseits von bestimmten Theorietrends noch einmal
über die Gründe für seine Renaissance in der Moderne nachzudenken. Da-
bei kann womöglich auch ein Beitrag geleistet werden zur Beantwortung der
verwickelten Frage, »was das Erhabene eigentlich ist«⁷.

Es ist aufschlussreich zu sehen, warum Renate Homann, die Autorin des
angeführten Artikels aus dem *Historischen Wörterbuch*, die ästhetische Ka-
tegorie 1972 für philosophiegeschichtlich überholt hielt. So nennt sie – ohne
dies näher auszuführen – unter den »wichtigsten Gründen« für die irrever-
sible Inaktualität des Erhabenen zuvörderst die »Insuffizienz der Metaphy-
sik seit Marx, Kierkegaard und Nietzsche« sowie die »Kritik der Religion
seit Feuerbach und Freud«⁸. Sie beruft sich dabei auf Wilhelm Weischedel,
der bereits 1960 einen Zusammenhang zwischen der allgemeinen Irrelevanz
des Erhabenheitsbegriffs und der Krise des Metaphysischen hergestellt hat-
te: »Der Bereich des Übersinnlichen hat sich dem Menschen tiefer entzogen

⁵ CH. PRIES: Einleitung, in: DIES. (Hg.): *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn* (1989), 3.

⁶ Aus der deutschsprachigen Literatur seien genannt: K. H. PARK: *Kant über das Erhabene. Rekonstruktion und Weiterführung der kritischen Theorie des Erhabenen Kants* (2009), T. HOFFMANN: *Konfigurationen des Erhabenen. Zur Produktivität einer ästhetischen Kategorie in der Literatur des ausgehenden 20. Jahrhunderts* (2006); E. KANIA: »The sublime is now!«. *Das Erhabene in der zeitgenössischen Kunst* (2006); D. TILL: *Das doppelte Erhabene. Eine Argumentationsfigur von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts* (2006); P. V. ZIMA: *Ästhetische Negation. Das Subjekt, das Schöne und das Erhabene von Mallarmé und Valéry zu Adorno und Lyotard* (2005); P. BARONE: *Schiller und die Tradition des Erhabenen* (2004); A. VIERLE: *Die Wahrheit des Poetisch-Erhabenen. Studien zum dichterischen Denken. Von der Antike bis zur Postmoderne* (2004).

⁷ CH. PRIES: aaO. 2.

⁸ R. HOMANN: *Art. Erhaben, das Erhabene*, 635.

und dichter verhüllt, als daß er noch unmittelbar erblickt werden könnte, und sei es auch im zweideutigen Medium der Erscheinungen des Erhabenen.«⁹

Es tritt in diesen Einschätzungen eine untergründige Verbindungslinie mit jenem Zedler-Artikel von 1734 zutage, der das Erhabene noch ausschließlich mit dem Gottesprädikat der Erhabenheit assoziierte. Nach Ansicht Weischedels wie Homanns schöpfte das ästhetische Konzept wesentlich aus metaphysischen oder religiösen Quellen, mit deren Versiegen in der nachmetaphysischen Moderne es seine Lebenskraft ebenfalls einbüßen musste. Wie zutreffend diese Krisendiagnose auch immer sein mag, sie scheint anzuzeigen, dass eine rein ästhetische Behandlung des Erhabenen die Ausblendung seiner religiös-metaphysischen Dimension bedeutet. Der Begriff hat auf dem Weg zur ästhetischen Leitidee offenbar keinen Diskurswechsel vollzogen, sondern es haben sich in ihm der ästhetische und der theologische Diskurs miteinander verschränkt.

Sollte sich nun auch die Renaissance des Erhabenen im Ausgang des 20. Jahrhunderts einem unvermuteten Aufbrechen jener metaphysisch-religiösen Quellen verdanken, aus denen es sich einst speiste? Sollte die tatsächlich eingetretene »Rehabilitation des Erhabenen«, die Weischedel 1960 vorsichtig ins Auge fasste, wirklich in einer Überwindung des neuzeitlichen Nihilismus gründen und mithin in einem neuen Aufschwung des Übersinnlichen?¹⁰

Schon der Name des bekanntesten Protagonisten selbiger Renaissance spricht gegen eine derartige Annahme. Mit Jean-François Lyotard, dem französischen Poststrukturalisten und Anreger der »Postmoderne«-Debatte, hat ein Philosoph die Erhabenheitskategorie ins Licht der Öffentlichkeit gerückt, der als Kündler vom Ende der »großen Erzählungen« nicht zuletzt den religiösen Traditionen den Abschied gegeben hat und der auch ansonsten nicht als Restaurator klassischer Metaphysik in Erscheinung getreten ist. Dass es sich bei der postmodernen Wiederkehr des Erhabenen um eine einfache Restitution eines metaphysisch-religiösen Begriffs gehandelt haben könnte, lässt sich also von vornherein ausschließen.

Worin das Interesse des französischen Philosophen am »Sublimen«¹¹ näherhin bestand und was genau er darunter verstanden hat, ist nicht leicht

⁹ W. WEISCHEDEL: Rehabilitation des Erhabenen, 108. Vgl. R. BRANDT: Einleitung, 25: »[F]ür das Erhabene fehlt das ungebrochene Vertrauen in die Realität eines höheren Seins, des Übermenschlichen«.

¹⁰ Vgl. W. WEISCHEDEL: aaO. 110.

¹¹ *Le sublime* ist das französische Äquivalent für den deutschen Ausdruck »das Erhabene«. Es leitet sich wie auch das englische *sublime* vom lateinischen *sublimis* ab (von *limen*: »Schwelle«, »Grenze«), das ursprünglich eine lokale Bestimmung (»hoch«, »emporragend«) anzeigt und in abgeleiteter Bedeutung »erhaben«, »hochstehend« bedeutet. Im

anzugeben. Denn Lyotard hat den Begriff bewusst im Ungefähren gelassen, offenbar in der Überzeugung, nur so dem fraglichen ästhetischen Phänomen gerecht zu werden. Wesentlich für die Erfahrung des Erhabenen ist für ihn nämlich die Unterbrechung des gewöhnlichen Bewusstseinszustandes, der von der Bestimmungstätigkeit des Verstandes dominiert wird. Der Terminus steht für eine Erfahrung ohne fest umreißbaren Gehalt, geradezu das Erlebnis völliger Inhaltsleere oder »Blöße«, »und dieser Blöße vermag man sich nur in der Entäußerung zu nähern. Was Denken genannt wird, ist zu entwaffnen.«¹² Lyotard nennt diese Erfahrung *occurrence*, ›Vorkommnis‹: das Ereignis, »daß etwas geschieht, oder vielmehr und einfacher: daß es geschieht«¹³. Gemeint ist ein Augenblick, in dem das Erfahrungskontinuum des beständigen Wechsels bestimmten Denkens und Wollens zerreißt und einem Erlebnis intensivster Präsenz Raum gibt. Im Hintergrund dieser Erfahrung steht die Angst, »daß nichts mehr geschieht«¹⁴. Indem der Betrachter durch das Avantgarde-Kunstwerk mit der Möglichkeit des Nichtseins konfrontiert wird, spürt er in der »Erleichterung« darüber, dass noch Erfahrung stattfindet, eine »Intensivierung« seines Seins.¹⁵

Insofern Lyotard die Erfahrung des Erhabenen als Unterbrechungserfahrung zeichnet – wobei er sich insbesondere an Edmund Burkes und Barnett Newmans Reflexionen zum Sublimen anlehnt –, benennt er einen Zug, der wohl aller ästhetischen Erfahrung eignet. Hier wäre an Robert Musils Theorie vom ›anderen Zustand‹ zu erinnern. Als Unterbrechung des alltäglichen Bewusstseins rückt das Erhabene außerdem de facto in die Nähe zum Religiösen. Nicht von ungefähr verortet Friedrich Schleiermacher das Gefühl als Träger der Religion im Indifferenzpunkt zwischen Denken und Wollen und kennzeichnet das religiöse Fest als Unterbrechung des Alltags.

Deutschen weicht der allgemeine Sprachgebrauch insofern ab, als ›sublim‹ weniger mit *hohem* als mit *feinem* Sinn in Verbindung gebracht wird. Diese Wortverwendung hat sich von ihrer lateinischen Wurzel ganz abgekoppelt (es sei denn, man übersetzt *sub-limis* wörtlich mit ›unter-schwellig, was durch den lateinischen Wortgebrauch allerdings nicht gedeckt ist). Wahrscheinlich hat sich hier der psychoanalytische Begriff der ›Sublimierung‹ ausgewirkt. Ziel der Terminus auf die psychische Fähigkeit, elementarische menschliche Triebe auf eine *böhere* geistige Ebene erheben, in *böhere* kulturelle Leistungen umsetzen zu können, dürfte der damit assoziierte Gegensatz ›roher, elementarischer Trieb vs. kulturelle, geistige Leistung‹ die Assoziation von Vergeistigung, verfeinerter Bildung aufgerufen haben. Die Ähnlichkeit mit dem Fremdwort ›subtil‹ dürfte das Übrige dazu getan haben, den Wortgebrauch ganz in Richtung ›Feingeistigkeit‹, ›Feinsinnigkeit‹ umzulenkeln. Nichtsdestoweniger wird im Folgenden ›sublim‹ als Wechselbegriff für ›erhaben‹ verwendet, insbesondere in Bezug auf französische oder englische Autoren.

¹² J.-F. LYOTARD: Das Erhabene und die Avantgarde, 108.

¹³ Ebd.

¹⁴ AaO. 117.

¹⁵ AaO. 118.

Die strukturelle Nähe zur religiösen Sphäre wird noch deutlicher, wenn man ein zweites Moment von Lyotards Begriff des Sublimen in Betracht zieht, das in der inzwischen fast sprichwörtlichen Formel von der ›Darstellung des Nicht-Darstellbaren‹ zum Ausdruck kommt. Wenn Lyotard der Kunst die Funktion zuweist »darzustellen, daß es ein Nicht-Darstellbares gibt«¹⁶, lehnt er sich an das Konzept der ›negativen Darstellung‹ der inexponiblen Vernunftideen aus Kants ›Analytik des Erhabenen‹ an. Dabei zögert er überraschenderweise nicht, dieses Nichtdarstellbare – abweichend von Kant – mit dem metaphysischen Begriff des Absoluten zu belegen. Mit der »Anspielung«¹⁷ auf ein Nichtdarstellbares zielt die Kunst letztlich auf ein »Hervorrufen des Absoluten«¹⁸ in der »Seele«¹⁹ des Betrachters. Überdies scheint die wiederholte Bezugnahme auf das mosaische Bilderverbot darauf anzuspielen, dass das Erhabene seiner Herkunft nach einen genuin religiösen Sinn hat, der in abgeschwächter Form auch noch in der ästhetischen Kategorie wirksam ist. So lässt sich insgesamt der Eindruck kaum abweisen, dass Lyotards Begriff des Sublimen eine religiöse Tiefendimension birgt.²⁰

Die Überraschung über den Befund, dass mit dem Erhabenen zentrale metaphysische und religiöse Motive Eingang in eine Philosophie gefunden haben, die sich dezidiert als Philosophie eines nachmetaphysischen Zeitalters versteht, hält an, wenn man einer Spur in Lyotards Texten folgt, die zu einem Vorläufer von dessen Hinwendung zum Erhabenen führt: zu Theodor W. Adorno. Nun hat der Ausdruck bei Adorno nicht die augenfällige Dominanz wie bei Lyotard. Der Terminus begegnet in dessen ästhetischem Hauptwerk, der 1970 postum veröffentlichten *Ästhetischen Theorie*, eher am Rande. Das Erhabene musste daher erst von Lyotard als philosophischer Schlüsselbegriff herausgestellt werden, bevor man auch dessen systematische Bedeutung für Adorno entdecken konnte. So hat Wolfgang Iser dessen Ästhetik treffend als ›implizite Ästhetik des Erhabenen‹ tituliert. Er hat dabei darauf hingewiesen, dass das Erhabene bei Adorno ähnlich wie bei Lyotard nicht mehr eine vom Schönen geschiedene Gestalt des Ästhetischen bezeichnet, sondern das generelle Kriterium für das Gelingen von Kunst in der Moderne. Daher gilt: »Das Thema des Erhabenen führt ins Zentrum der *Ästhetischen Theorie*.«²¹

Auf den ersten Blick mag diese Behauptung der kritischen Äußerung Adornos widersprechen, wonach das Erhabene als »unmittelbare Okkupation

¹⁶ AaO. 119.

¹⁷ J.-F. LYOTARD: Vorstellung, Darstellung, Undarstellbarkeit, 146; vgl. 149.

¹⁸ AaO. 148.

¹⁹ Vgl. J.-F. LYOTARD: Das Erhabene, 117.

²⁰ Vgl. U. BARTH: Religion und ästhetische Erfahrung, 255.

²¹ W. WELSCH: Adornos Ästhetik: eine implizite Ästhetik des Erhabenen, 185.

des Kunstwerks durch Theologie«²² zu betrachten sei. Die Bemerkung zielt offenkundig auf das romantische Verständnis des Erhabenen als »Einbildung des Unendlichen ins Endliche«²³, wie es Schelling, Solger und andere ausgebildet haben. Ausdrücklich genannt wird Kant, dessen ›Analytik‹ das Erlebnis des Erhabenen von einem negativen in ein positives Unendlichkeitsbewusstsein münden lässt. Letzteres erscheint Adorno als illegitime Reklamierung einer Epiphanie des Absoluten.²⁴ Spätestens angesichts des Grauens, das sich mit dem Namen Auschwitz verbindet, stelle die Behauptung einer unzweideutigen Erscheinung des Absoluten in Kunst oder Natur eine billige Vertröstung dar, die sich massivem Ideologieverdacht aussetze. Habe Kant in bestimmten Naturerlebnissen aus der Erfahrung der je eigenen Nichtigkeit noch ein Bewusstsein von »Ewigkeit«²⁵ hervorgehen sehen, sei das Ästhetische gegenwärtig kaum mehr »jener Positivität der Negation mächtig, welche den traditionellen Begriff des Erhabenen als eines gegenwärtig Unendlichen beseelte«²⁶. In Anbetracht der beispiellosen Destruktivität, die das 20. Jahrhundert gezeitigt hat, ist für Adorno jeder ungebrochene Glaube an das Absolute hinfällig geworden. Jede »Selbsterhöhung der Kunst zum Absoluten«²⁷ sei obsolet. Es habe sich ein Abgrund der Sinnlosigkeit aufgetan, der jeden »Sinn an sich«²⁸ und seine affirmative Inanspruchnahme von vornherein diskreditiere. Wie wissenschaftliche Theologie und verfasste Religion mache sich daher auch die traditionelle Ansicht des Erhabenen einer illegitimen Usurpation absoluten Sinnes schuldig, die zum Scheitern verurteilt sei: Sie »vindiziert den Sinn des Daseins, ein letztes Mal, kraft seines Untergangs«²⁹.

Adornos Bezugnahme auf die Erhabenheitstradition bestätigt, was sich bei den zuvor genannten Autoren bereits angedeutet hat: Der Begriff weist unübersehbar eine theologisch-metaphysische Grundierung auf. Adorno scheint aber auch jene Diagnose der hoffnungslosen Unzeitgemäßheit der Kategorie vorwegzunehmen, die sich auf selbige Grundierung bezieht. In postreligiöser und postmetaphysischer Zeit erscheint das Erhabene wie ein Relikt aus seliger Vergangenheit, das höchstens noch aus Nostalgie ab und an zu bestaunen ist.

Dennoch betreibt Adorno in seiner Ästhetik entschieden die Rehabilitierung des Erhabenen. Seiner Überzeugung nach kann es in der Moderne

²² TH. W. ADORNO: *Ästhetische Theorie*, 295.

²³ F. W. J. SCHELLING: *Philosophie der Kunst*, 289.

²⁴ Vgl. TH. W. ADORNO: aaO. 159.

²⁵ AaO. 295.

²⁶ AaO. 294.

²⁷ Ebd.

²⁸ AaO. 193.

²⁹ AaO. 295.

geradezu als das Unterscheidungsmerkmal von Kunst und bloßem Kunstgewerbe gelten.³⁰ Trotz seiner Vorbehalte gegen den herkömmlichen Begriff macht Adorno keinen Hehl aus seiner »Allergie gegen das nicht Erhabene an der Kunst«³¹. Was aber bleibt von der Kategorie unter den Bedingungen des 20. Jahrhunderts?

Nach Adornos Überzeugung ist auch noch für die moderne Kunst der Bezug auf das Absolute konstitutiv. Aber dieses Absolute ist ihr gleichsam »schwarz verhängt«³². Die moderne Kunst kann sich, will sie den geschichtlichen Erfahrungen ihrer Gegenwart gerecht werden, auf das Unbedingte nicht mehr in der Weise eines wenn auch negativ vermittelten Zuspruchs beziehen, sondern ausschließlich im Modus der Negation, also gleichsam trauernd, klagend oder allenfalls fragend. »Erbe des Erhabenen ist die ungemilderte Negativität«³³. Es kommt der Kunst demnach die Aufgabe zu, gerade durch die schonungslose Darstellung der Abwesenheit von Sinn die Frage nach dem Sinn offen zu halten.³⁴ Sie kann allein, wie Albrecht Wellmer formuliert hat, auf »die Leerstelle« verweisen, »die das Absolute der Metaphysik hinterlassen hat«.³⁵ Indem die Kunstwerke die Stelle des Absoluten als Leerstelle thematisieren und sich diesbezüglich jede Affirmation verbieten, genügen sie auch dem Bilderverbot, mit dem Adorno wie später Lyotard jede Thematisierung des Absoluten in der Moderne belegt sieht. Nur wenn sie in solcher Weise »Bild des Bilderlosen«³⁶ ist, tut die Kunst »dem Absoluten die Ehre an, es nicht als Vorhandenes, unverlierbar Überliefertes zu fingieren, sondern es so zu bestimmen, wie es ihm allein noch zugänglich ist, auch wenn es dadurch negiert wird«³⁷.

Adornos transformierter Begriff – er spricht von einem »latent« gewordenen Erhabenen³⁸ – konvergiert mit dem traditionellen Konzept, insofern es eine durch Negation vermittelte ästhetische Bezugnahme auf das Absolute bezeichnet, wobei sich freilich der Modus der Negation und der Modus der Präsenz des Absoluten in seiner negativen Darstellung verändert haben. Ein weiterer Konvergenzpunkt ist darin zu erblicken, dass auch Adorno das Erhabene in Anlehnung an Kant »durch den Widerstand des Geistes gegen die Übermacht definiert«³⁹ sieht. Das Subjekt lässt sich in der Erfahrung des

³⁰ Vgl. aaO. 293.

³¹ AaO. 294.

³² AaO. 204.

³³ AaO. 296.

³⁴ Vgl. aaO. 192.

³⁵ A. WELLMER: Adorno, die Moderne und das Erhabene, 194.

³⁶ TH. W. ADORNO: Sakrales Fragment. Über Schönbergs Moses und Aron, 458.

³⁷ AaO. 455.

³⁸ Vgl. TH. W. ADORNO: Ästhetische Theorie, 294.

³⁹ AaO. 296.

Erhabenen nicht durch eine vermeintliche Erscheinung des Absoluten trösten, sondern hält der Übermacht der Entfremdung und der darin sich dokumentierenden absoluten Sinnlosigkeit stand.⁴⁰ Schließlich – aber dieser Gedanke steht selbst unter einem theoretischen Bilderverbot und findet sich daher nur in Andeutungen⁴¹ – rechnet Adorno im Letzten auch mit einem verborgenen Aufschein von Sinn inmitten größter Sinnlosigkeit. Durch Askese der Mittel erstrebt ›latent-erhabene‹ Kunst endlich doch zu ›erlangen, was zu usurpieren sie verschmäht‹⁴². Der Begriff des ›latenten Erhabenen‹ korreliert der negationslogischen Fassung des Versöhnungsbegriffs in Adornos Ästhetikkonzeption. Das bedeutet, dass »das Standhalten gegenüber der Negativität des Daseins nur im Namen eines Absoluten möglich ist, das zwar schwarz verhüllt, aber doch nicht Nichts ist«⁴³. Am Ende stellt jedes gelungene Kunstwerk kraft seiner immanenten Stimmigkeit ein »Gleichnis« oder eine »Verheißung« des Absoluten dar. Nur verweigert es sich allen Versicherungen von Erfüllung: »Ob die Verheißung Täuschung ist, das ist das Rätsel.«⁴⁴ Latent ist das Erhabene Adornos insofern zu nennen, als sich seine Manifestation immer nur im Verborgenen vollzieht. Damit erinnert es an die Deus-absconditus-Dialektik, wie sie klassisch in Luthers *Theologia crucis* formuliert ist, wonach Gott sich offenbart, indem er sich in seinem Gegenteil verbirgt.⁴⁵

Der Nachhall zentraler Motive aus Religion und Metaphysik in Adornos Ästhetik des Erhabenen ist unüberhörbar.⁴⁶ Sie beweist in *aestheticis* jene Solidarität »mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes«, wie sie der berühmte letzte Satz der *Negativen Dialektik* forderte.⁴⁷ Das Erhabene fungiert als Chiffre für eine »ästhetische Spiritualität«⁴⁸, die in der Krise von überkommener Religion und Metaphysik im Subjekt deren Stelle vertritt. Charakteristisch für eine derartige Spiritualität ist neben dem Sachverhalt, dass sie sich im Raum des Ästhetischen vollzieht, ihre eigentümliche Gebrochenheit und Unausdrücklichkeit, für die bei Adorno die Begriffe ›Ne-

⁴⁰ Vgl. aaO. 31: »Glück an den Kunstwerken wäre allenfalls das Gefühl des Standhaltens, das sie vermitteln.«

⁴¹ Vgl. aaO. 161: »Sinn inhäriert noch der Leugnung des Sinns«; 192: »Ihr Rätselcharakter spornt dazu sie [sc. die Kunst; M.F.] an, immanent derart sich zu artikulieren, daß sie durch die Gestaltung des emphatisch Sinnlosen Sinn gewinnt.«

⁴² TH. W. ADORNO: Sakrales Fragment, 457.

⁴³ A. WELLMER: Adorno, 194.

⁴⁴ TH. W. ADORNO: Ästhetische Theorie, 193.

⁴⁵ Vgl. dazu etwa U. BARTH: Die Dialektik des Offenbarungsgedankens. Luthers *Theologia crucis*.

⁴⁶ Vgl. L. NAGL: Das verhüllte Absolute. Spuren nachmetaphysischer Religionsphilosophie in der Kritischen Theorie, 50ff.

⁴⁷ TH. W. ADORNO: Negative Dialektik, 400.

⁴⁸ TH. W. ADORNO: Ästhetische Theorie, 293.

gativität« und »Latenz« stehen. Sie vollzieht sich im vollen Bewusstsein der Nichtdarstellbarkeit, Nichtpräsentierbarkeit, mehr noch: im Bewusstsein der Abwesenheit Gottes, hält aber gleichwohl an dem Bezug auf die Idee des Absoluten fest. Die ästhetische Spiritualität des Erhabenen ist für Adorno mithin »Religiosität, wie sie für einen Menschen von heute möglich«⁴⁹ ist.

Angesichts von Adornos und Lyotards Reflexionen zum Erhabenen kann von einem Diskurswechsel des Begriffs von der Theologie in die Ästhetik nicht die Rede sein. Beide Konzepte vermitteln eher den Eindruck, als sei die zentrale theologische Fragestellung nach der Präsenz des Absoluten in der Welt aus der Theologie in die Ästhetik eingedrungen. Die Ästhetik des Erhabenen hat hier nicht nur »latent theologische Züge«⁵⁰, sondern bedeutet, um die oben zitierte Wendung Adornos nochmals aufzugreifen, durchaus die »unmittelbare Okkupation des Kunstwerks durch Theologie« – wenn auch durch negative Theologie.

Adorno wie Lyotard waren sich der Nähe ihrer Auffassung des Erhabenen zur Tradition der negativen Theologie bewusst.⁵¹ Sie ist auch den Interpreten nicht verborgen geblieben, hat aber ganz unterschiedliche Bewertungen gefunden. So löste die religiöse Tönung der neuen Ästhetik des Erhabenen auf philosophischer wie auf theologischer Seite zunächst vor allem Befremden aus. Wie oben erwähnt, hat erstmals Albrecht Wellmer die metaphysischen Wurzeln von Adornos Erhabenheitsbegriff offengelegt. Allerdings haftet für Wellmer an dieser Verwurzelung unverkennbar der Geruch des Rückständigen. Ihn interessiert Adornos Theorie nur insofern, als sie auch »Elemente eines postmetaphysischen Begriffs des Erhabenen«⁵² beinhaltet, kraft derer sie allein Anspruch auf aktuelle Gültigkeit erheben kann. »Was bleibt von dem Begriff«, so die Leitfrage des Aufsatzes, »wenn man die versöhnungsphilosophische Spitze von Adornos Philosophie kappt, wenn man die Wurzelfäden durchschneidet, durch die diese Philosophie sich aus einem abwesenden Absoluten nährt?«⁵³

Interessant sind in diesem Zusammenhang auch die Äußerungen von Wolfgang Iser und Christine Pries. Hier wird die metaphysisch-religiöse

⁴⁹ TH. W. ADORNO: Sakrales Fragment, 455f.

⁵⁰ AaO. 460.

⁵¹ Vgl. aaO. 463; J.-F. LYOTARD: Interview, bei J. HERRMANN: »Wir sind Bildhauern gleich«, 105.

⁵² A. WELLMER: Adorno, die Moderne und das Erhabene (1989), 185.

⁵³ AaO. 194. Analog lässt sich auch der Essay von K.-H. BOHRER: Das »Erhabene« als ungelöstes Problem der Moderne. Martin Heideggers und Theodor W. Adornos Ästhetik (1994) begreifen. Er stellt den Versuch dar, die absolutheitsphilosophischen Spuren bei Adorno zu tilgen und dessen Reflexionen zum Erhabenen stattdessen für die eigene Theorie reiner ästhetischer Gegenwärtigkeit in Anspruch zu nehmen.

Färbung des Erhabenen, wie sie bei Adorno und Lyotard hervortrat, ebenfalls bewusst abgeblendet, und zwar zugunsten einer dezidiert *antimetaphysischen* Fassung der Kategorie. Die Absage an jede metaphysisch imprägnierte Deutung des Sublimen und die Neukonzeption eines alternativen Begriffs kann geradezu als Ausgangspunkt der ästhetischen Reflexionen der beiden deutschen Lyotard-Adepten angesehen werden. So lesen sie Lyotards Theorie primär als Abweisung der versöhnungsphilosophischen Reste bei Adorno⁵⁴ und mithin als Programm einer Transformation des »Metaphysisch-Erhabenen« in ein »Kritisch-Erhabenes«,⁵⁵ das die betreffenden Reste gänzlich abstreift, um nun selbst »gegen alle offenen und verdeckten Absolutheitsanmaßungen«⁵⁶ Einspruch zu erheben.

Notwendig ist dieses Programm, so die einvernehmliche Überzeugung, weil sich der herkömmliche Begriff mit seiner metaphysisch-religiösen Seite nicht nur faktisch überlebt hat, sondern weil er auch im höchsten Maße moralisch fragwürdig geworden ist. »Heute sind längst nicht mehr alle Implikationen des Erhabenen akzeptabel.«⁵⁷ Den metaphysischen Konnotationen gegenüber ist vielmehr höchste »Vorsicht geboten«⁵⁸. Denn: »Die metaphysische Auslegung des Erhabenen ist keine unschuldige, sondern eine gefährliche Angelegenheit. [...] Im Duktus des Metaphysisch-Erhabenen wird Terror ersehnt, betrieben und legitimiert.«⁵⁹ Die Reaktualisierung des Sublimen bewegt sich deshalb stets »im Spannungsfeld zwischen der Berufung auf das kritische, gegen jede Totalitätsdarstellung gerichtete Potential des Erhabenen und der Befürchtung, daß umgekehrt mit dem Erhabenen metaphysische Topoi (oder gar faschistoide Monumentalkonstruktionen) neuen Auftrieb erhalten könnten«⁶⁰.

Was sind die Gründe für eine solch harsche Diskreditierung des »Metaphysisch-Erhabenen«? Der Religionsphilosoph Karl Albert hat die antifaschistische Rhetorik bei Welsch und Pries mit einer politischen Option für die Ideale der »Achtundsechziger-Generation« in Verbindung gebracht.⁶¹

⁵⁴ Im grundlegenden Adorno-Aufsatz von W. WELSCH: Adornos Ästhetik: eine implizite Ästhetik des Erhabenen (1989) werden die entsprechenden Motive verschwiegen.

⁵⁵ Vgl. CH. PRIES: Einleitung, 28.

⁵⁶ W. WELSCH: Die Geburt der postmodernen Philosophie aus dem Geist der modernen Kunst (1990), 92.

⁵⁷ CH. PRIES: aaO. 28.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ CH. PRIES/W. WELSCH: Alt für neu. Kritische Bemerkungen zu Schopenhauers traditioneller Auslegung des Erhabenen (1988), 67.

⁶⁰ CH. PRIES/W. WELSCH: Art. Jean-François Lyotard, 374.

⁶¹ Vgl. K. ALBERT: Das Thema des Erhabenen in der Ästhetik der Gegenwart (1996), 199ff. Albert, der sich mit seiner Dissertation aus dem Jahre 1950 über *Die Lehre vom Erhabenen in der Ästhetik des Deutschen Idealismus* wohl als erster in der deutschen Nachkriegsphilosophie dem damals vergessenen Thema zugewandt hat, bewertet die metaphy-

Entsprechende politische Intentionen sind tatsächlich nicht von der Hand zu weisen.⁶² Sie haben ihren ästhetikgeschichtlichen Grund im politischen Missbrauch des Erhabenen in der Ära des Nationalsozialismus – man denke nur an die monumentalen Inszenierungen bei den Nürnberger Reichsparteitagen der NSDAP oder bei den Olympischen Spielen in Berlin sowie an deren cineastische Verwertung in den Propaganda-Filmen Leni Riefenstahls.

Doch zielt die kritische Wendung gegen das Metaphysische ins philosophisch Grundsätzliche, wobei sich auch hier politische Motive geltend machen. Die Kritik basiert auf dem Grundaxiom postmoderner Theoriebildung von der unauflösbaren Pluralität der Wissens-, Erfahrungs- und Lebensformen. Demzufolge sind gegenwärtig alle integrativen Modelle von Kultur und Geschichte, alle Einheitsbegriffe von Realität überhaupt obsolet, weil sich der Zugang zur Wirklichkeit in eine unhintergehbare Vielheit von Diskursen aufgelöst hat, die nicht mehr auf einer Ebene wechselseitiger Vergleichbarkeit zusammengeführt, mittels einer gemeinsamen Vernunft miteinander in Beziehung gesetzt werden können. Jeder Versuch, den vorhandenen Widerstreit zwischen den inkommensurablen Diskursen mithilfe einheitlicher Kriterien zugunsten einer Form von Einheit aufzulösen, bedeutete »Unterdrückung einer Diskursart durch die andere«⁶³ und mithin Unfreiheit und Gewalt.

Sowohl das geächtete Metaphysisch- als auch das propagierte Kritisch-Erhabene gewinnen vor diesem kulturtheoretischen Hintergrund ihr spezifisches Profil. Ersteres, von Kant klassisch als negative Darstellung eines intelligiblen Einheits- bzw. Totalitätsbegriffs konzipiert – der Anblick des gestirnten Himmels erweckt im Gemüt die undarstellbare Idee der ›Welt‹ –, stellt sich als ästhetische Form des inkriminierten Einheitszwanges dar, die ob ihrer Unterdrückungspotentiale radikal abzulehnen ist. Das Kritisch-Er-

sische Komponente des Erhabenheitsbegriffs von seiner Philosophie der Seinserfahrung aus (vgl. DERS.: Die ontologische Erfahrung, DERS.: Einführung in die philosophische Mystik) selbst entschieden positiv, ohne dies jedoch über Andeutungen hinaus näher auszuführen.

⁶² Vgl. CH. PRIES/W. WELSCH: Alt für neu, 63: Schopenhauers metaphysische Erhabenheitsästhetik »kann einer betont konservativen Haltung mit gefährlichen politischen Implikationen Vorschub leisten«. Ferner CH. PRIES: Einleitung, 12: »Unter dem Deckmantel des Erhabenen können bedenklich reaktionäre Ansichten verborgen liegen.« Wo freilich das Metaphysisch-Erhabene, »das implizit schon bei Kant angelegt war und sich in der Folge über die deutsche Romantik, Hegel und Schopenhauer bis zu Faschismus und SDI [sc. das US-amerikanische Programm der ›Strategic Defense Initiative‹, also der nuklearen Abschreckung im Kalten Krieg; M.F.] hin ausgewirkt hat und für das die Knechtung der Sinnlichkeit, der Primat des absoluten Geistes, die Herrschaft des Subjekts über die Natur, kurz: der neuzeitliche Größenwahn charakteristisch ist« (28), zum Inbegriff aller Übel der Moderne stilisiert wird, da ist es von der ästhetischen Theorie bis zur geschichtsphilosophischen Lächerlichkeit kaum mehr ein Schritt.

⁶³ CH. PRIES/W. WELSCH: Art. Jean-François Lyotard, 371.

habene hingegen, auf das von Kant beschriebene Scheitern des Strebens der Vernunft nach Einheitsdarstellung zurückgenommen, wird als Erfahrung eines unauflösbaren Widerstreits zwischen den Erkenntnisvermögen gefasst und als Gegenkraft gegen alle per se verkehrten Einheits-, Ganzheits- und Absolutheitssehnsüchte in Stellung gebracht. »Das Erhabene lehrt gerade das Scheitern aller metaphysischen Bemächtigungsversuche.«⁶⁴ In Zeiten des Bewusstseins irreduzibler Komplexität avanciert es somit zum Mittel der ästhetischen Erziehung des Menschengeschlechts, das »dem Totalitarismus entgegentritt, indem [es] das Aushalten von Widersprüchen fordert und eine Kultur des Dissenses fördert, statt Versöhnung zu versprechen«⁶⁵. In dieser Funktion dient es der Freiheit und dem Frieden.

Es dürfte deutlich geworden sein, wie voraussetzungsreich die skizzierten Konstruktionen sind. Die ethisch-politischen und kulturphilosophischen Koordinaten des postmodernen Denkens steuern den Umgang mit Begriffen und Theorien, wobei deren historisch gegebener Eigensinn weitestgehend aus dem Blick gerät.⁶⁶ Das wird etwa an der willkürlichen Inanspruchnahme von Versatzstücken der kantischen ›Analytik‹ sichtbar⁶⁷ oder

⁶⁴ CH. PRIES/W. WELSCH: Alt für neu, 67. Vereinzelt finden sich auch ausgewogenere Formulierungen, wonach das Charakteristikum des Erhabenen im »Schweben« zwischen Kritik und Metaphysik zu erblicken sei (vgl. z.B. CH. PRIES: Einleitung, 12). In eine ähnliche Richtung gehen die Ausführungen von W. WELSCH: Religiöse Implikationen und religionsphilosophische Konsequenzen »postmodernen Denkens« (1988), die Lyotards Begriff des Sublimen mit seinem Bezug auf die »Idee [...] eines negativ gedachten Absoluten« (127) in größere Nähe zu Adorno rücken. Hier kann Welsch sogar von einer »theologischen Grundierung« (126) von Lyotards Denken sprechen. Ansonsten überwiegen aber bei Welsch und Pries weitaus die Äußerungen, die jede Art von metaphysischem Einschlag unter der »totalitären Seite« (CH. PRIES: aaO. 12) des Erhabenen verbuchen. Warum Lyotards Idee des negativen Absoluten nicht selbst als eine metaphysische Idee anzusehen ist, bleibt unklar.

⁶⁵ CH. PRIES: Einleitung, 30. Vgl. W. WELSCH: Für eine postmoderne Ästhetik des Widerstands (1989), wo der im Lichte des Erhabenheitsideals als »Elementarschule der Pluralität« aufgefassten Kunst eine »soziale Modellfunktion« (165) zugeschrieben wird.

⁶⁶ Die innere Konvergenz ist daher am Ende nicht eben erstaunlich; vgl. CH. PRIES: aaO. 26: »Die interne und grundlegende Pluralität des Erhabenen erinnert an die Konzeption von ›Postmoderne‹, welche die Postmoderne dort beginnen läßt, ›wo das Ganze aufgehört, und sie als ›Verfassung radikaler Pluralität‹ versteht.«

⁶⁷ Von CH. PRIES wird einerseits das Gefühl des Erhabenen mit Kant als ambivalentes Gefühl negativer Lust konzipiert, um plausibel zu machen, »warum gerade das Erhabene zum ›Gefühl der heutigen Zeit‹ werden konnte. Denn das Gefühl des Erhabenen ist plural, und zwar *in sich*. [...] Dadurch wird es – eher als das einheitliche Schöne – der grundlegenden Pluralität und Komplexität der heutigen Zeit gerecht. Ja, es fordert diese Pluralität durch seine interne Inkommensurabilität sogar ausdrücklich ein« (aaO. 25). Andererseits legt Pries aber – nun gegen Kant – größten Wert darauf, dass der konstitutive Widerstreit der Erkenntnisvermögen im Falle des Kritisch-Erhabenen nicht so begriffen werden darf, dass er in irgendeiner Weise zugunsten der Vernunft ausschlägt, weil die damit erzielte Selbsterfahrung als Vernunftwesen nur zur ideologischen »Erhebung oder

an der Ineinsetzung der darin reflektierten Erfahrung des Intelligiblen mit der Darstellung des absoluten Geistes bei Hegel⁶⁸ – um von der wirkungsgeschichtlichen Zusammenschau jedweder Art von Metaphysik mit der totalitären Ideologie des Faschismus ganz zu schweigen. Um den Schein sachlicher Entsprechung zu erzeugen, wird von der jeweiligen Binnenlogik und vom charakteristischen Kontext der heterogenen Komplexe jeweils so weit abstrahiert, bis die zurückbleibenden Begriffsreste einen äußerlichen Gleichklang aufweisen. So konvergiert am Ende die negative Darstellung des Ganzen im kantischen Erhabenen (eigentlich: in einem Untertyp desselben) ohne weiteres mit der Konstruktion des Ganzen in Hegels System, und der Gebrauch von Totalitätsbegriffen gereicht der Metaphysik zur Disposition für den politischen Totalitarismus. Das Resultat der dabei in Anschlag gebrachten Entdifferenzierungsleistungen ist – in der Funktion einer Negativfolie für die eigene Position – eine geschichtsphilosophische Einheitskonstruktion, die das postmoderne Differenzdenken regelrecht konterkariert. Im eigenen theoriepolitischen Interesse erliegen die Anwälte der »unüberschreitbaren Pluralität« am Ende selber dem »allgegenwärtigen Trend zur Einschleifung, Unterdrückung, Uniformierung des Differenten«⁶⁹.

Indessen schienen sich die Befürchtungen, die durch Lyotard initiierte Erhabenheitsrenaissance könnte gegen dessen ureigene Intention zum Vehikel einer heimlichen Renaissance der Metaphysik werden, prompt zu bestätigen, insofern sich mit der Theologie bald auch diejenige akademische Disziplin des Themas annahm, von der man gemeinhin eine natürliche Affinität zur Philosophie des Absoluten erwartet. So mag es für manchen überraschend gewesen sein, wie reserviert sich die Theologen zeigten. Zwar wurden die metaphysischen Implikationen des Erhabenen – sei es in seiner klassischen, sei es in seiner (post-)modernen Gestalt – durchaus wahrgenommen. Wie im Postmoderne-Diskurs wurden dem ästhetisch-metaphysischen Konzept gleichwohl große Vorbehalte entgegengebracht – wenn auch von umgekehrten Voraussetzungen aus.

Seitens der Theologie hat sich erstmals der Katholik Reinhard Hoeps eingehend der Frage nach der aktuellen Relevanz der wiederentdeckten Ka-

Überheblichkeit des Menschen« (28) führte. Das Kritisch-Erhabene beschränkt sich daher auf »die zutiefst *kritische* Situation [...] einer Überwältigung und des Bewusstseins der Endlichkeit des Menschen. Das so verstandene Erhabene erhebt nicht« (29). Worin in solcher Konfrontation des Subjekts mit seiner Endlichkeit das Moment der Lust bestehen soll, das das Gefühl des Erhabenen zum gemischten Gefühl macht, bleibt offen. Siehe dazu näher CH. PRIES: Übergänge ohne Brücken. Kants Erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik (1995), ferner J.-F. LYOTARD: Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen (frz. 1991, dt. 1994).

⁶⁸ Vgl. CH. PRIES: Einleitung, 28.

⁶⁹ W. WELSCH: Für eine postmoderne Ästhetik, 164f.

tegorie angenommen.⁷⁰ In exegetischen und ästhetikgeschichtlichen Abrissen weist Hoeps auf »eine Vielzahl von Parallelen«⁷¹ zwischen der biblischen Vorstellung der göttlichen ›Herrlichkeit‹ (hebr. *kabod*, griech. *doxa*) auf der einen und dem ästhetischen Konzept des Erhabenen auf der anderen Seite hin. In den Mittelpunkt rückt dabei die beiderseits gleichermaßen charakteristische »innere Widersprüchlichkeit zwischen Enthüllen und Verbergen, zwischen Anwesenheit und Distanz«⁷² des Erscheinenden. Insbesondere mit dieser strukturellen Paradoxie tritt das Erhabene Hoeps zufolge das Erbe jüdisch-christlicher Offenbarungstheologie an.

Neben der inneren Verwandtschaft kehrt der katholische Theologe im Gegenzug aber auch die grundsätzlichen Differenzen zwischen den Konzepten hervor. Hier tritt deutlich zutage, wie sehr sein Denken bei aller Kritik im Bann von Hans Urs von Balthasars Theologie der Herrlichkeit und ihrer »Warnung vor einer ästhetischen Vereinnahmung der Theologie«⁷³ steht. So urteilt Hoeps selbst vom offenbarungstheologischen Standpunkt aus, wenn er die ästhetische Kategorie schließlich sogar in »diametralem Gegensatz«⁷⁴ zur Herrlichkeitsvorstellung stehen sieht, insofern sie ihren Ausgang nicht von der theologischen Annahme einer innerweltlichen Selbstvergegenwärtigung Gottes nimmt, sondern von dem modernen Bewusstsein profaner Weltlichkeit. Der theologische Ertrag aus der Gegenüberstellung von Herrlichkeit und Erhabenheit beschränkt sich daher auf die ästhetische Korrektur eines am Paradigma des Wortes orientierten Offenbarungsbegriffs, dem von Hoeps in der Auseinandersetzung mit dem Erhabenen eine konstitutive Anschauungsdimension eingeschrieben wird. Ungeachtet dieses begrenzten Ergebnisses und ungeachtet der theoretischen Unschärfe der Untersuchung bleibt es Hoeps' Verdienst, der helllichtigen Intuition einer religiösen Spur innerhalb der Erhabenheitsidee – gegen alle dogmatischen Schranken der theologischen Tradition auf der einen sowie der zeitgenössischen Philosophie auf der anderen Seite – in neuerer Zeit erstmals monographisch Ausdruck verliehen zu haben.⁷⁵

⁷⁰ R. HOEPS: Das Gefühl des Erhabenen und die Herrlichkeit Gottes. Studien zur Beziehung von philosophischer und theologischer Ästhetik (1989).

⁷¹ AaO. 172.

⁷² AaO. 223.

⁷³ AaO. 234.

⁷⁴ AaO. 233.

⁷⁵ In unmittelbarer Auseinandersetzung mit Balthasar befassen sich zwei jüngere Arbeiten katholischer Theologen mit dem Erhabenen. I. RAGUŽ: Sinn für das Gott-Menschliche. Transzendental-theologisches Gespräch zwischen den Ästhetiken von Immanuel Kant und Hans Urs von Balthasar (2003) interpretiert das Erhabene »als Aufgang von Sinn und Hoffnung« (98). Seine konfuse Ausführungen genügen indessen kaum den Standards geisteswissenschaftlicher Reflexion. A. M. HAAS: Hans Urs von Balthasars »Herrlichkeit« im Kontext des Erhabenen (2003) bietet einige interessante Hinweise zum

Auch die katholische Theologin Saskia Wendel artikuliert wenige Jahre später ein ambivalentes Verhältnis zum Erhabenen. Anders als Hoeps bezieht sie sich dabei primär auf Lyotards Beschreibung des Sublimen.⁷⁶ Wendel sieht die theologischen Motive in Lyotards Konzeption, misst sie aber an hochstufigen Begriffen klassischer Dogmatik und kommt demgemäß wie Hoeps zu dem wenig überraschenden Ergebnis fundamentaler Divergenzen. Lyotards Verständnis des Erhabenen stehe »eindeutig im Gegensatz zum Gottesbegriff theologisch-christlichen Denkens«⁷⁷ – als wäre das Christentum selbst nicht ein Hort der großen Tradition negativer Theologie.⁷⁸

religiösen Assoziationsraum des fraglichen Begriffs, außerdem eine knappe Einführung in Balthasars Denken. Bezüglich der Frage nach der theologischen Relevanz jenes Begriffs trägt der Aufsatz wenig aus. Immerhin gibt er Auskunft, warum Balthasar dem Erhabenen in seiner ästhetischen Theologie keinen zentralen Rang einzuräumen bereit war: »[A]ls ›ästhetisches‹ Wahrnehmungsprinzip war es dem an der Objektivität christlicher Offenbarung festhaltenden Theologen von eher geschmäckerlicher Subjektivität, die aufzugeben bei dem Widerfahrnis des Schönen schlechthin, der *doxa theou*, für ihn ein Gebot war« (387).

⁷⁶ S. WENDEL: Ästhetik des Erhabenen – Ästhetische Theologie? Zur Bedeutung des Nicht-Darstellbaren bei Jean-François Lyotard (1993).

⁷⁷ AaO. 65. – Vom Gegensatz zwischen Erhabenheitskonzept und christlicher Dogmatik tönt auch das Echo, das die von Lyotard inspirierte Renaissance jenes Konzepts in der angloamerikanischen Theologie gefunden hat, nämlich im Kontext der sog. ›Cambridge Radical Orthodoxy‹. Innerhalb dieses in erster Linie katholischen Programms einer postmodernen, postliberalen und postsäkularen Neorthodoxie fungiert das Sublime – in freier Aneignung von Motiven hauptsächlich der kantischen Theorie – als Chiffre einerseits für das Scheitern des Universalitätsanspruchs der modernen Vernunft und andererseits für das religionsphilosophische Defizit der Moderne, das Absolute lediglich im Modus negativer Darstellung zu repräsentieren; vgl. J. MILBANK: *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture* (1997), 10ff; ferner DERS.: *The Sublime in Kierkegaard*. Auf dieser Linie bewegen sich auch die Ausführungen von FR.-CH. BAUER-SCHMIDT unter dem vielversprechenden Titel *The Theological Sublime*, die innerhalb der von John Milbank und anderen herausgegebenen Programmschrift *Radical Orthodoxy. A New Theology* (1999) publiziert sind. Der Essay konfrontiert einige recht allgemeine Lyotard-Referenzen mit der offenbarungstheologischen Ästhetik Hans Urs von Balthasars, um schließlich in Meditationen über die unbegreiflich-erhabene Liebe Gottes auszuklingen. Eine erstzunehmende theologische Rezeption der philosophischen Ästhetik des Erhabenen sucht man hier vergeblich. Gewissermaßen als »radikal-liberale« Antwort auf die »radikalorthodoxe« Verwertung der Erhabenheitstheorie kann die Arbeit von C. CROCKETT: *A Theology of the Sublime* (2001) gelesen werden. Auch sie ist nicht eigentlich ein Beitrag zur Klärung des Verhältnisses von Theologie und Ästhetik oder zur Erhellung der ästhetischen Dimension der Religion. Sie enthält vielmehr – als Gegenentwurf zu der erwähnten modernitätsfeindlichen Bewegung (vgl. 23ff) – die Skizze einer subjektivitätstheoretischen Grundlegung der Theologie. So versucht Crockett in der Zusammenschau von Kants ›Analytik des Erhabenen‹ mit dem Schematismuskapitel der ersten Kritik und in einer Relektüre der kantischen Konzeption im Lichte von Philosophemen Heideggers, Lyotards und Deleuzes das Sublime als basales Moment im Aufbau von Subjektivität zu etablieren. In Anknüpfung an Tillichs theologische Tiefenhermeneutik der Kultur dient dieser Ausweis »[of] an irreducible internal sublimity of the self« (100) der Begründung

Aufgeschlossener gegenüber dem religiösen Potential des Erhabenen zeigen sich zwei Beiträge eines Sammelbandes über *Die Gegenwart der Kunst*, die anhand des fraglichen Begriffs das Verhältnis von ästhetischer und religiöser Erfahrung aufzuhellen versuchen.⁷⁹ So profiliert der Philosoph Ernst Müller *Das Erhabene als Grenzkategorie ästhetischer und religiöser Erfahrung*, indem er, ausgehend von Lyotard, einerseits religiösen Momenten in Kants ›Analytik des Erhabenen‹ nachgeht, um dann andererseits in der Religionstheologie F. Schleiermachers sowie in der Religionsphilosophie J. F. Fries' Analogien zu dem kantischen Konzept auszuweisen. In solcher Zusammenschau kann die Auffassung von Religion als ›Sinn und Geschmack fürs Unendliche‹ (Schleiermacher) bzw. als ›Ahndung des Ewigen im Endlichen‹ (Fries) nachgerade als religionstheoretische Interpretation der kantischen Ästhetik des Erhabenen gelesen werden: Was Kant der *ästhetischen* Erhabenheitserfahrung vorbehält – die Präsenz des Absoluten im Gefühl – wird von Schleiermacher und Fries dem *religiösen* Gefühl zugeschrieben. Angesichts solcher Konvergenzen und Divergenzen stellt sich die in Müllers Titel angesprochene Frage, ob es sich beim Erhabenen um *Beraubung oder Erschleichung des Absoluten* handelt, oder vielleicht doch um eine legitime Gestalt moderner Religion. Eine Antwort auf diese Frage bleibt Müller allerdings schuldig.⁸⁰

Auch der Essay des evangelischen Theologen Jörg Herrmann *Von der Verwandlung mystischer in ästhetische Erfahrung* nimmt seinen Ausgang bei Lyotards Begriff des Sublimen, um daraufhin ästhetische Elemente in der Mystik des Dionysius Areopagita, des ›Vaters‹ der negativen Theologie innerhalb des Christentums, ins Auge zu fassen. Er kann dabei wiederum einige analoge Strukturmomente bei den beiden fraglichen Erfahrungsformen aufzeigen, ohne damit allerdings über die Feststellung einer Affinität hinauszukommen.⁸¹

eines transzendentalphilosophisch aufgeklärten Verständnisses von Religion. Ob die dabei vorgenommene Umformung des Erhabenheitsbegriffs, bei der dieser seinen spezifisch ästhetischen Charakter einbüßt, als produktive Fortschreibung oder eher als inadäquate Verzeichnung zu bewerten ist, muss hier nicht entschieden werden.

⁷⁸ Die Rezeption der negativen Theologie bei Lyotard und Derrida thematisiert S. WENDEL selbst einige Jahre später in dem Aufsatz: Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie (1998); vgl. DIES.: Absenz des Absoluten. Die Relevanz des Bilderverbots bei Jean-François Lyotard (1997) und DIES.: Zeugnis für das Undarstellbare. Die Rezeption jüdischer Traditionen in der postmodernen Philosophie Jean-François Lyotards (2000).

⁷⁹ J. HERRMANN/A. MERTIN/E. VALTINK (Hg.): *Die Gegenwart der Kunst. Ästhetische und religiöse Erfahrung heute* (1998).

⁸⁰ E. MÜLLER: *Beraubung oder Erschleichung des Absoluten? Das Erhabene als Grenzkategorie ästhetischer und religiöser Erfahrung*.

⁸¹ J. HERRMANN: ›Wir sind Bildhauern gleich‹. *Von der Verwandlung mystischer in ästhetische Erfahrung*.

Nämliches gilt schließlich auch für die jüngste Monographie zum Thema, die Arbeit des katholischen Theologen Christian Pöpperl, die mit Bezug auf Dionysius Areopagita, Kant und Lyotard *Ästhetik des Erhabenen und negative Theologie* in Beziehung setzt.⁸² Die Erörterungen begnügen sich im Wesentlichen mit der Repetition der Grundthese, dass das Motiv der Darstellung des Undarstellbaren sowohl in der Ästhetik des Erhabenen als auch in der negativen Theologie eine kardinale Rolle spiele.⁸³ Weil es nicht gelingt, eine Metaebene zu finden, auf der die äußerst heterogenen Theorien sachlich aufeinander bezogen werden können, gelangt Pöpperl über eine Paraphrase der Texte nicht hinaus. Es bleibt bei der Feststellung einer bloßen Analogie zwischen Ästhetik des Erhabenen und negativer Theologie, bei der Notiz der gleichermaßen paradoxalen Grundstruktur: »Beide sprechen vom Unsagbaren.«⁸⁴

Aus der Vagheit derartiger Verhältnisbestimmungen erklärt sich auch die Unsicherheit in der theologischen Bewertung der religiös imprägnierten Ästhetik des Erhabenen. Mag sie sich bei Lyotard und Adorno deutlich wie eine (post-)moderne Gestalt negativer Theologie ausnehmen, ist damit eine konstruktive Würdigung vonseiten der Theologie keineswegs präjudiziert. Die theologische Reserve gegenüber dem Erhabenen hat ihren sachlichen Grund darin, dass die Wahrnehmung einer Struktur analogie offen lässt, ob eine *innere* Verwandtschaft zwischen den betreffenden Relaten besteht. Auf der Basis einer bloßen Affinität kann noch nicht beurteilt werden, ob im Übergang von der Theologie der Unbegreiflichkeit Gottes über die Analyse der Urteilsstruktur des Erhabenen zur negationslogischen Erhabenheitsästhetik eine Transformation in der Beschreibung identischer Gehalte stattfindet oder eine materiale Substitution. Lässt in der Theologie daher schon die nach dem Modell des Diskurswechsels vorgestellte Abwanderung religiöser Motive in die Sphäre spekulativer Ästhetik den Verdacht der »Säkularisierung« aufkommen, so wird der darin enthaltene Illegimitätsvorwurf noch gesteigert, wenn mit dem Transformationsprozess zugleich der Anspruch verbunden wird, die gemeinte Sache angemessener und zeitgemäßer zur Geltung zu bringen.

Angesichts der theologischerseits naheliegenden Befürchtung, es könnte sich beim Ästhetisch-Erhabenen um ein Surrogat von Religion handeln, ist es aufschlussreich, dass der Begriff schon Jahrzehnte vor seiner philosophischen Wiederentdeckung von einem Theologen in die Nähe des Religiösen gerückt worden ist, und zwar nicht in einem Stück theologischer Speziallite-

⁸² CH. PÖPPERL: Auf der Schwelle. Ästhetik des Erhabenen und negative Theologie: Pseudo-Dionysius Areopagita, Immanuel Kant und Jean-François Lyotard (2007).

⁸³ Vgl. z.B. aA. 33: »Das Undarstellbare als wichtiger Aspekt des Erhabenen ist auch ein zentrales theologisches Motiv.«

⁸⁴ AaO. 354.