

Theologie | Kultur | Hermeneutik

Christian Senkel (Hrsg.)

Geistes Gegenwart

Zur religiösen Grundierung der Lebenswelt



GEISTES GEGENWART

THEOLOGIE – KULTUR – HERMENEUTIK

HERAUSGEGEBEN VON

STEFAN BEYERLE, MATTHIAS PETZOLDT UND MICHAEL ROTH

BAND 18

GEISTES GEGENWART

ZUR RELIGIÖSEN GRUNDIERUNG DER LEBENSWELT

HERMANN TIMM ZUM 21. MAI 2013

HERAUSGEGEBEN VON CHRISTIAN SENKEL



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Die Drucklegung wurde durch die Otto Wolff Stiftung sowie durch die Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München gefördert.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7995

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der 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 auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: behnelux Gestaltung, Halle (Saale)
Satz: Jochen Busch, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04185-5
www.eva-leipzig.de

STATT EINES VORWORTS

1. ZITATE

Nicht alles ist Zitat, aber vieles; der Titel ist es, zum Symposium im Mai 2014 und zu diesem Buch.

Hermann Timm hat die Gegenwart des Geistes einmal mit der zitierten Lücke zwischen beiden Begriffsgewalten dargestellt. Nicht mit der Absicht, Gegenwart und Geist nicht wieder zu verknüpfen, doch mit dem Ziel, eine Auseinander-Setzung zu initiieren. Sich auf zusammengeschrriebene Geistesgegenwart verlassen zu können ist schön, doch die ein wenig auf Abstand gehaltene Geistes Gegenwart gibt vieldeutig zu denken: Handelt es sich um Geist im diskret-souveränen Umgang mit Forderungen der Gegenwart? Oder um den Geist einer flüchtigen Gegenwart, einer rasch sich wandelnden Epoche? Geht es um die Gegenwart einer vergangenen Geistigkeit? Oder gar um die Gegenwart des Heiligen Geistes? Vielleicht schließt all das einander nicht einmal aus – wie die vorliegenden Buchbeiträge.

»Religiöse Grundierung der Lebenswelt« zitiert Hermann Timms *Zwischenfälle. Die religiöse Grundierung des All-Tags*, zuerst 1983 erschienen. Der Verfasser wendet sich hierin von einer breiten Analyse der Denkfiguren und Schreibweisen von Aufklärung, Klassik und Romantik zur selektiven Anwendung von deren Begriffen, Metaphern und Symbolen auf Gegenwartsthemen. Die Gegenwart kommt dabei gut weg, wird ihr doch nicht einfach ein Erbe aufgenötigt. Vielmehr lichtet sich das Angeeignete in der Gegenwart, durch ihre Anmutungen kommentiert – in den wechselnden Augenblicken der Lichtverhältnisse eines ganzen Tages, aufklärend wie auch romantisierend, in szenisch modellierten Widerfahrnissen und ihren Folgen für Reden und Denken, Tun und Lassen, in passionierter Besinnung und distanzierender Reflexion. Dieser Klassiker der Pneumatologie verwindet seine metaphysische Alternative fröhlich zu ebener Erde und zeigt seinen ethischen Nachbarn, wie das Leben spielt.

2. GEIST UND GEIST

Wenn Geist ein Verhältnis ist, das sich zu sich selbst verhält, hat dieses Selbstverhältnis zwei Möglichkeiten. Es greift um sich, um sich immer besser selbst zu begreifen, und wird dabei auch Gott und die Welt berühren. Oder aber es bleibt mehr verhalten – wenn auch nicht in sich gekehrt, sondern wie nach

außen lauern auf eine Beute des Augenblicks. Im ersten Fall neigt der Geist zum System, zur Selbstausslegung, im zweiten Fall neigt er zu Witz, Gefühl und Fantasie, in jedem Fall aber zur instantanen Anwendung.

Angenommen, der Heilige Geist sei willens, beide Formen des Geistes zu bewohnen, so darf die Pneumatologie sie nicht als ausschließenden Gegensatz behandeln, sondern muss sie miteinander in Beziehung setzen. Dergleichen ist nicht nur aufgrund formaler Widersprüche schwierig, sondern weil sich intellektualgeschichtlich die wechselseitige Exklusion beider Geistverständnisse durchgesetzt hat: Die eine Version gilt bei der anderen als nivellierende Denkmaschinerie, die andere hat bei ihrem Gegenüber den Ruf, flatterhaft die Arbeit an der Wirklichkeit zu versäumen. Dennoch kann Geist zu Geist finden, da jedes Geistverständnis das vom anderen Ausgeschlossene ist. In diesem hermeneutischen Zirkel schlägt Timms alltägliche »Kontingenzwaltung« den besonnenen Blick auf, deutet als System ohne Methodenzwang das Leben *sub specie aeternitatis* und nennt Gelegenheiten zur systematischen Wahrnehmung jenes Augenblicks, in dem die Ewigkeit Ort, Wort und Gegenwart ist. Die Synthese von Geist und Geist ist also *more poetico-theologico* möglich.

Über das moderne Stundenbuch und seine goethezeitlich inspirierte Anfangskunst hinaus bleiben indes Ergänzungen nötig, weil der Logos solch eines Pneumas von innen und außen auf Widerstand stößt. Von innen, sobald doktrinale Satz Wahrheiten oder klerikale Routinen die Entzifferbarkeit des Heiligen Geistes prä tendieren, seiner Erfahrung, Lektüre und Symbolisierung aber durch »menschen satzunc« im Weg stehen. Von außen, sobald Geist und Leben, beide oder auch nur eines davon, auf szientistische Schwundstufen reduziert werden, was weiter geschieht. Timms programmatische Synthese von Geistverständnissen wird aufgrund dessen nicht ein für alle Mal fertig. Sie treibt immer wieder zur Kritik nach innen und außen, zur Kritik, doch nie ohne konstruktive *Wahr-Zeichen*, wie *wir ins nächste Jahrtausend* kommen, um *diesseits des Himmels* der Apokalyptiker und Entropiker zu leben.

3. LEBENSWELT

Mit dem Wissen um die Notwendigkeit für den Geist, in der Gegenwart nicht einmal, sondern immer wieder anzukommen, steigt der Druck, Kennzeichen des Gegenwärtigen anzugeben. Wenn die Gegenwart etwas anderes ist als der zwischen Vergangenheit, Zukunft und ihrem Begreifen rapide schwindende Punkt, so lässt sich ihre Entfaltung nach Art der augenblickshaften Seligkeit jener Alltagsreligion gut vorzeichnen. Doch da Timms Geistverständnis deutungsoffen für Impulse von innen und außen bleiben will, wandeln sich die *Zwischenfälle* zum Präludium einer *Phänomenologie des heiligen Geistes*.

Im Zentrum dieses Projekts steht der Gedanke einer durch Erfahrung nachvollziehbaren, durch Relektüre des *liber naturae* und der Bücher der Offenbarung gestützten und zur Veralltäglicung göttlicher Alterität geeigneten *theologia practica*. Doch bildet diese Phänomenologie einen theologischen Gesamtentwurf, der vom kosmologischen Symbolismus des *Weltquadrats* der vier Elemente (Schöpfung) über eine *sprachmorphische Anthropologie* (Inkarnation) in die nachmachbaren *Inszenierungen religiöser Lesekultur* mündet, das pragmatische Glück einer *Geerdete[n] Vernunft* erreicht und einem *evangelischen Sprachenfrühling* (Vollendung) zuarbeitet. Dogmatik wird hier nicht abgeschafft, sondern einer theologischen Kultur ihrer sach- und lebensdienlichen Präsentation anverwandelt. Insofern wird ein Bruch vorausgesetzt, aber auch prospektiv überwunden.

Für Timms Geisttheologie bildet die Lebenswelt den logischen und den empirischen Resonanzraum. Das Erfahrungssubstrat in Schöpfung, Inkarnation und Vollendung ist jenes immer schon Dagewesene, Gewährende, wie die Lebenswelt beim behutsamen Begriffsschöpfer Husserl. Unter den mentalen Gegebenheitsweisen von Welt bildet der »Weltglaube« den Kontext für alle anderen. Timm spricht, Husserl und Areopagrede verknüpfend, vom Worin des Lebens, dessen Vorgängigkeit keine antireflexive Vorrangigkeit sei, sondern mit dessen Reflexion Vertrauen zum Zug komme. So verliert die Kränkung, dass das Bewusstsein aufwacht und nicht immer schon da war, ihren Stachel, zugleich lassen sich von der Lebenswelt her in das Bewusstsein des Bewusstseins (vgl. Geist) gewisse Asymmetrien von der Schöpfung bis zur Erlösung einzeichnen, um jenem Erdung zu vermitteln. So ist in Timms Phänomenologie des Heiligen Geistes die Lebenswelt das Medium schlechthin, in welchem Gott, Mensch und Welt ihr Nicht-Anderssein aneinander erfahren.

4. RELIGIÖS GRUNDIEREN?

»Aber, wenn dieses Bild stimmt, dann ist Religion ja etwas von uns, vom Menschen Gemachtes?!« Nach einer Seminarlektüre staunt eine Studentin über ihre Schlussfolgerung aus einem Bild, einer Metapher: »religiöse Grundierung«. Nun nimmt dieses durchaus handwerkliche Bild Denkfiguren wie die von der vorgängig erschlossenen Lebenswelt auf, ist doch eine Grundierung auch etwas, das schon da sein muss, vor dem Farbauftrag und dem eigentlich darstellenden Handeln. Doch weist das Bild auf entschiedene Tätigkeit hin, die überdies offensichtlich menschlich ist: Gott könnte als Künstler apostrophiert werden, aber religiös ist er dies nun einmal nicht. Das Grundieren spricht die menschliche Sphäre an.

Die Einsicht, Religion sei etwas von Menschen Gemachtes, kann nur überraschen, wo das kulturelle Substrat in aller Religion noch nicht erkannt wäre oder aber, wo die Erwartungen ans Religiöse zu hoch fliegen, weil sich seine sündentheologische Zeichnung als *Auszeichnung* auswirkt. Das religiöse Grundieren ist eine leise, präzise Tätigkeit, metaphorisch der Buch- oder Ikonenmalerei verwandt, skandalträchtig nur für Ikonoklasten. Im Bild vom Grundieren taucht auch ein neuer Gedanke auf: Der Vorgang ist gegenüber theologischen Begründungsgestalten primordial. Diese aufgeklärte Unterscheidung von Religion und Theologie gibt dem tatsächlich Gelebten Raum im theologischen Nachdenken. Religiöse Grundierung ist gewiss von Menschen gemacht, ihre metaphorische Energie trägt aber Sinn in alle Richtungen weiter. So muss sich die theologische Reflexionsgestalt des religiösen Grundierens nicht mit bloßer Reflexion abfinden, sondern kann, darf und soll in Bildern zu denken geben. Sie teilt damit Voraussetzungen der ästhetischen Moderne, ohne mit Letztbegründungsdiskursen in eins zu fallen, und sie setzt auf das im (grundierten) Bild Offenbare, ohne sich in doktrinalem Bescheidwissen zu verschließen.

5. GEGENWART UND SCHRIFT

Die Gegenwart zu fassen, ist in allen Zeichenarten schwer, auf Gottes Gegenwart hinzuweisen, am schwersten.

Timms Schriften geben im Wissen darum und um die Gegenwart zu deuten Kennzeichen von Gegenwart an: vom Selbstverständnis der Zeitgenossen, vom Kern gegenwärtigen Geschehens und von jenem Wandel der Begriffe, den man nur bei angehaltenem Atem wahrnimmt. Den Doppelbegriff vom Geist im Rücken und die gelebte Religion vor sich, auf lebensweltlichem Erkenntnisboden stehend und dessen religiöse Grundierung aufspürend, wird Theologie performativ. Sie schafft sich eine Schreibweise.

Die Schreibweise dämpft das Tempo der Zeitdeutungsvirtuosen: Keine finster vorgebrachte Forderung der Gegenwart, nichts vermeintlich Alternativloses ist vor ihrer objektiven Ironie sicher. Sie belebt auch vergangenen Lebensgeist, in Anspielung, Bild und Zitat die orientierende Kraft des Alten erneuernd. Die Schreibweise verfügt über kaum sichtbare Netze: Der Geist einer flüchtigen Gegenwart, der raschen Epoché, verfängt sich darin, wird betrachtet und – freigelassen. Und sie scheut den Vorwurf des Modischen nicht, zieht das Augenblickliche an sich; das Stumpfe, Taube lässt sie fallen, könnte das augenblicklich Ergriffene hingegen als Hinweis auf höchste Gegenwart taugen, lockt die Schreibweise es in ihren klärend-verklärenden Bezirk und macht es erinnerbar als Möglichkeit, auf das Heilige hinzuweisen.

6. DANKSAGUNGEN

Dem Herausgeber bleibt, allen zu danken, die zu diesem Band und zum vorangegangenen Symposium beigetragen haben.

Hermann und Heide Timm sind zur Freude der Veranstalter des Symposiums und aller Anwesenden nach Halle an der Saale gekommen.

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern hat das Symposium im Mai 2014 großzügig ermöglicht. Das hat Markus Buntfuß vermittelt. Der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg gebührt Dank für die freundliche Aufnahme.

Die Drucklegung des Bandes ist in großzügiger Weise von der Otto Wolff Stiftung und von der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität in München unterstützt worden. Die Evangelische Verlagsanstalt in Leipzig hat den Text zuverlässig und zügig in ein Buch verwandelt, wofür Annette Weidhas herzlich gedankt sei. Stefan Beyerle, Matthias Petzoldt und Michael Roth haben das Buch sehr entgegenkommend in ihre Reihe *Theologie – Kultur – Hermeneutik* aufgenommen; auch dafür besten Dank.

Den Beitragenden sei herzlich gedankt für ihre Vorträge, ihre lebhaft diskutierte Diskussion und ihre eingereichten Texte. Im Verzeichnis am Ende des Bandes stellen sich die Autorinnen und Autoren vor. Ein Extra-Dank geht an Martin Laube (Göttingen), der in einem mündlichen Event die Münchner Systematische Theologie der 1980er und 1990er Jahre dem Publikum vor Augen gemalt hat.

Werden auf einer Tagung Augenblick, Genuss und Muße als Themen der Gegenwart evangelischen Geistes dargelegt, darf der Dank an diejenigen nicht fehlen, die für intermittierende Stärkungen und für den amikalen Abend gesorgt haben: Jessica Ammer, Klara Kettel und das Team vom Restaurant *Delphi*.

Am Sonntag vor dem Reformationstag 2015,
Christian Senkel

INHALTSVERZEICHNIS

Ästhetischer Protestantismus Auch eine Umformung des neuzeitlichen Christentums	13
<i>Markus Buntfuß</i>	
Der junge Hegel und Schleiermacher Dissense um Rationalitätsmuster des Romantischen	29
<i>Jörg Dierken</i>	
Die Präsenz des Religiösen Kulturhermeneutische Reflexionen zur religiösen Grundierung der Lebenswelt	45
<i>Wilhelm Gräb</i>	
Schweigen als Grenzfall von Theologie Meditationen in praktisch-theologischer Absicht	58
<i>Hans-Günter Heimbrock</i>	
Inszenierte Geistesgegenwart Kleines Plädoyer für eine weisheitliche Theologie und Ethik	77
<i>Klaas Huizing</i>	
Rede, dass ich dich sehe Die Schöpfungsweisheit als Grenzgängerin	96
<i>Iris Kreile</i>	
Der lange Weg der Christen zum Genuss Reich Gottes in phänomenologischer Interpretation	105
<i>Joachim Kunstmann</i>	
Heute schon gelebt? Gegenwart war gestern	127
<i>Matthias Morgenroth</i>	

Evangelischer Symbolismus	
Wandel des Konfessionellen und Sprache der Religion	146
<i>Marianne Schröter/Christian Senkel</i>	
Gesten in der »Aura des Sinns«	
Geistes Gegenwart als Leitmotivik einer von den Künsten	
inspirierten Seelsorge	160
<i>Anne M. Steinmeier</i>	
Anthropologie des Alten Testaments	
Eine theologische Grundlegung	183
<i>Ernst-Joachim Waschke</i>	
Autoren und Autorinnen	197

ÄSTHETISCHER PROTESTANTISMUS

Auch eine Umformung des neuzeitlichen Christentums

Markus Buntfuß

Am Anfang derjenigen Epoche, in deren Verlauf das neuzeitliche Christentum herausgefordert wird, die veränderten Rahmenbedingungen seiner theologischen Selbstreflexion anzuerkennen und sich in konstruktiver Weise anzueignen, steht der Paradigmenwechsel von der alteuropäischen Metaphysik zur neuzeitlichen Vernunftkritik und den modernen Erfahrungswissenschaften. Im Zusammenhang dieser zweiten »kopernikanischen Wende« wird die dogmatische Lehrform als Methode der Theologie so problematisch, dass diejenigen Kräfte des neuzeitlichen Christentums, die der Versuchung des Sonderwegs eines aufklärungs- und modernisierungsresistenten Supernaturalismus, Konfessionalismus oder Klerikalismus widerstehen, alternative Reflexionsstrategien entwickeln, um der christlichen Religion die ihr eigentümliche denkende Selbstverständigung auf dem intellektuellen Niveau der Zeit zu ermöglichen.

Um 1800 bieten sich dazu vor allem zwei Wege an, die ihren paradigmatischen Charakter bis in die Gegenwart behalten haben. Im Kontrast zur schwindenden Plausibilität des Dogmatischen setzen sie auf die Evidenz des Ethischen und des Ästhetischen. An die Stelle einer normativ-regulativen Lehre über Gott, Welt und Mensch tritt eine deskriptiv-selbstreflexive Deutungssemantik, die das Christentum als ethisch-ästhetisches Selbst-, Welt- und Gottesverständnis konzeptualisiert. Im Zuge der allmählichen Ablösung der Orthodoxie durch Pietismus, Wolffianismus und Neologie setzt sich in den um Aufklärung bemühten Kreisen die Überzeugung durch, dass das Christentum seine ihm angemessene Reflexionsgestalt nicht mehr in einem konfessionalistisch verhärteten und metaphysisch überholten Lehrgebäude findet, sondern in einer ethisch-ästhetischen Theorie der christlich-religiösen Lebens- und Weltanschauung sowie einer entsprechenden Lebens- und Weltgestaltung. Das Wesen des Christentums findet seine ihm angemessene Darstellungsform demnach nicht mehr in einer von dogmatischen Subtilitäten überbordenden Lehrform, sondern in einer christlich-religiösen Theorie seiner ästhetischen und ethischen Lebensformen.

Ihre Überzeugungskraft gewinnen diese beiden Umformungsparadigmen vor dem geistesgeschichtlichen Hintergrund von Renaissance und Reformation, deutschem Pietismus und europäischer Aufklärung sowie litera-

rischer Klassik und philosophischer Romantik. Als exemplarische Vertreter innerhalb der protestantischen Theologie seien nur Johann Joachim Spalding, Johann Gottfried Herder, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher und Wilhelm Martin Leberecht De Wette genannt. Ihre Namen stehen für den umfassenden Versuch, auf der Epochenschwelle vom 18. zum 19. Jahrhundert die wissenschaftliche Selbstreflexion des Christentums aus der Fixierung auf einen dogmatischen Bezugsrahmen zu lösen und in einen ethisch-ästhetischen Bezugsrahmen einzustellen. Kennzeichnend für diese Gründerzeit der ethisch-ästhetischen Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit ist es, dass sich beide Wege nicht ausschließen, sondern vor dem Hintergrund der gemeinsamen Ideengeschichte einer ›Ethik der Glückseligkeit‹ und einer ›Ästhetik des moral sense‹, wie sie in den Schriften des Earl of Shaftesbury miteinander verbunden worden waren, als komplementär verstanden werden können, was namentlich bei Herder, Schleiermacher und De Wette der Fall ist.

1. VORURTEILE UND MISSVERSTÄNDNISSE

Gegenüber dieser ausgeglichenen Anfangskonstellation ist in der darauf folgenden Geschichte der protestantischen Theologie ein starkes Gefälle zugunsten der Ethik festzustellen. So gelingt es dem ethischen Paradigma auch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die modernisierungswilligen Vertreter protestantischer Theologie zu befruchten, während dem ästhetischen Paradigma ein prägender Einfluss bis auf wenige Ausnahmen¹ nur außerhalb des Protestantismus, und zwar vor allem in der katholischen Theologie² und den sich ausdifferenzierenden Geisteswissenschaften³ beschieden ist.

¹ Die einzig nennenswerte Ausnahme ist die Linie FRIES-APELT-OTTO; vgl. dazu HEINRICH JULIUS HOLTZMANN, *Die Entwicklung des ästhetischen Religionsbegriffes*, in: *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 19 (1876), 1–30, und JAN ROHLS, »Sinn und Geschmack fürs Unendliche« – Aspekte romantischer Kunstreligion, in: *NZSTh* 27 (1985), 1–24.

² Vgl. die Arbeiten der beiden katholischen Theologen GEORG MARTIN DURSCH (1800–1881), *Aesthetik oder die Wissenschaft des Schönen auf dem christlichen Standpunkte*, Stuttgart/Tübingen 1839; *Der symbolische Charakter der christlichen Religion und Kunst. Eine Einleitung in die spezielle Symbolik der christlichen Kunst und ein Beitrag zur Begründung einer christlichen Aesthetik*, Schaffhausen 1860; und MARTIN DEUTINGER (1815–1864), *Das Verhältnis der Kunst zum Christentum*, Regensburg 1843; *Über das Verhältnis der Poesie zur Religion*, hg. von KARL MUTH, Kempten/München 1915.

³ Vgl. insbesondere die Schriften von WILHELM DILTHEY und GEORG SIMMEL, die sich nicht nur am Rande mit ästhetischen Phänomenen beschäftigen, sondern im modernen Kunstwerk und im ästhetischen Paradigma einen ihrer zentralen Brennpunkte finden

Die sich in diesem Zeitraum ausbildenden Vorbehalte protestantischer Theologen gegenüber dem Ästhetischen resultieren zunächst aus zwei sich gegenseitig verstärkenden Entwicklungen. Zum einen aus der Verbindung von Katholizismus und restaurativer Spätromantik, die im frühen 19. Jahrhundert zu einigen aufsehenerregenden Konversionen (Friedrich Leopold Graf zu Stolberg, Friedrich Schlegel) und einer heftigen konfessionspolemischen Streitschriftendebatte geführt hatte. Zum anderen aus der Verbindung von Protestantismus und Borussianismus, die eine latente Verengung des Kulturverständnisses auf die Bereiche Staat und Politik zur Folge hatte,⁴ weshalb maßgebliche Neuprotestanten wie Richard Rothe und Albrecht Ritschl die Realisierung des Christentums vornehmlich im Staats- und Berufsleben verorten konnten. Im Unterschied zum Norden Deutschlands war der vom Borussianismus weitgehend unbeeinflusste, katholisch geprägte süddeutsche Raum wesentlich empfänglicher für eine Ästhetisierung des Glaubens und der Religion. Bestärkt wurden protestantische Idiosynkrasien gegenüber dem Ästhetischen deshalb nicht zuletzt auch durch restaurative Rekonfessionalisierungsbestrebungen, die der Petrifizierung von Konfessionsklischees (sinnlich-ästhetischer Katholizismus versus worthaft-ethischer Protestantismus) dauerhaft Vorschub leisteten.

Umgekehrt erklärt sich die zunehmend ethische Profilierung des Protestantismus vor dem doppelten Hintergrund eines praktischen Christentumsverständnisses seitens des Pietismus und seiner Wirkungsgeschichte bis in die unterschiedlichen Erweckungsbewegungen hinein sowie eines moralischen Religionsverständnisses seitens der Aufklärung, das in Kants Religionsphilosophie seinen wirkmächtigsten Ausdruck gefunden hatte. Beide Vorgänge wurden von Albert Schweitzer in den größeren theologiegeschichtlichen Zusammenhang einer Umwandlung der ursprünglich eschatologischen Reich-Gottes-Vorstellung in ein ethisches Verständnis des Reiches Gottes gedeutet, die im Protestantismus ihren Gipfelpunkt erreicht.⁵

(vgl. RUDOLF A. MAKKREEL, Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften, Frankfurt am Main 1991; KLAUS LICHTBLAU, Ästhetische Konzeptionen im Werk Georg Simmels, in: Simmel Newsletter, 1/1991, 22–35; KLAUS RAMM, Das relative Soziale. Soziologie und ästhetische Metatheorie bei Georg Simmel, Berlin 1987; SIBYLLE HÜBNER-FUNK, Die ästhetische Konstituierung gesellschaftlicher Erkenntnis am Beispiel der »Philosophie des Geldes«, in: HEINZ-JÜRGEN DAHME/OTTHEIN RAMMSTEDT (Hg.), Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien, Frankfurt am Main 1984, 183–200).

⁴ Erkennbar an der klassischen borussischen Geschichtsschreibung eines RANKE, DROYSEN, MOMMSEN und MEINECKE, die sich auf die Kultursphären von Staat und Politik konzentriert.

⁵ »So ist der Protestantismus die letzte Etappe in der Ausscheidung der Eschatologie

Vor dem Hintergrund dieser Verschiebungen gibt schon Schleiermacher seine frühe Option für ein im weitesten Sinne ästhetisch konnotiertes Religionsverständnis in den *Reden* (Sinn und Geschmack, Anschauung und Gefühl) zugunsten einer ethischen Wesensbestimmung des Christentums als »teleologischer Form der Frömmigkeit in der Glaubenslehre auf. Carl Stange ist diesem Sinneswandel nachgegangen und hat einen äußeren Anlass dafür wahrscheinlich machen wollen.⁶ Demnach motiviere sich Schleiermachers späte Entscheidung gegen eine Verbindung von Christentum und Ästhetik aus der Tatsache, dass diese von prominenter Seite propagiert worden sei, und müsse deshalb »aus der polemischen Auseinandersetzung«⁷ verstanden werden. Den ungenannten Gegner sieht Stange in Friedrich Schiller, der in einem viel zitierten Brief an Goethe über das sechste Buch des Wilhelm Meister das Christentum als »die einzige ästhetische Religion«⁸ bezeichnet hat. Möglicherweise hat also unter anderem auch die programmatische Besetzung des Ästhetischen im Umfeld der Weimarer Klassik und ihre Verbindung mit der Religion bei Herder, Goethe und Schiller dazu geführt, dass sich die protestantische Theologie von dieser Liaison distanziert hat.

Symptomatisch ist in dieser Hinsicht die Position Richard Rothes, in der sich die genannten Tendenzen widerspiegeln. Zunächst von der romantischen Vision eines christlichen Europas fasziniert, wie sie ihm bei Novalis begegnet und in Heidelberg von der Spätromantik geprägt, bekehrt sich Rothe als Gesandtschaftsprediger in Rom unter dem lebendigen Eindruck des Vatikanstaats von einer romantischen Verehrung des katholischen Mittelalters und entwirft seine Konzeption einer geschichtlichen Realisierung des Christentums im religiös-sittlichen Kulturstaat, die ihre Leitgedanken aus Hegels Rechts- und Staatsphilosophie bezieht. Dabei spielen ästhetische Anschauungs- und Darstellungsfunktionen keine maßgebliche Rolle mehr, weil Rothe die Kunst nur in ihrer vergangenen Funktion als *ars sacra* wahrzunehmen bereit ist. Einzig in der Beschreibung des individuellen religiösen Bildens, das Rothe als »Seligsein« bestimmt, greift er auf die ästhetische

aus dem Glauben. Damit ist der Weg zur ethischen Lebens- und Weltbejahung und damit zur neuen Anschauung vom Reiche Gottes und seinem Kommen frei gemacht.« (Reich Gottes und Christentum, hg. von ULRICH LUZ u. a., München 1995, 347).

⁶ CARL STANGE, Das Christentum als ästhetische Religion, in: Studien zur systematischen Theologie. FS für Theodor von Haering zum 70. Geburtstag, Tübingen 1918, 95–101.

⁷ Ebd., 96.

⁸ JOHANN WOLFGANG GOETHE, Sämtliche Werke, Münchner Ausgabe, hg. von KARL RICHTER in Zusammenarbeit mit HERBERT G. GÖPFERT, NORBERT MILLER und GERHARD SAUDER, Bd. 8.1, 99.

Semantik des Pietismus und der Erweckungsbewegung zurück: »Das Seligsein ist das religiöse Genießen, das Genießen mit dem religiösen Geschmack, mit dem Geschmack für Gott, das Gott Genießen.«⁹ Die ästhetischen Konnotationen dieser Semantik werden von Rothe jedoch nicht noch einmal methodisch reflektiert. In der Folge zeichnet sich der von Kants Ethiktheologie einerseits und Hegels Rechtsphilosophie andererseits inspirierte ethiktheologische Protestantismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch das weitgehende Fehlen eines ästhetischen Reflexionsrahmens für die Erscheinungsformen neuzeitlichen Christentums und neuzeitlicher Religion aus. Das wird noch bei einem Denker mit so weit gespannten Interessen und Kenntnissen wie Ernst Troeltsch deutlich, der sich in seiner Kulturphilosophie so gut wie nie mit der ästhetischen Dimension von Kultur und Religion befasst hat.

Dauerhaft verdeckt wurde der blinde Fleck des Protestantismus für die sich komplementär vollziehenden ethisch-ästhetischen Umformungsphänomene im neuzeitlichen Christentum außerdem durch Kierkegaards diastatische Verhältnisbestimmung beider Paradigmen nach dem Grundsatz *Entweder-oder*, die einen starken Einfluss auf die deutsche protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts ausgeübt hat und teilweise bis heute ausübt. Aus dem durch die *déformation confessionelle* bedingten Fehlen ästhetischer Reflexionsfiguren im ethischen Kulturprotestantismus wird im Umfeld der Wort-Gottes- und Existenztheologie deren programmatische Abweisung. Das Ästhetische, von Kierkegaard wirkmächtig karikiert, gilt dieser Denkrichtung zufolge als dem christlichen Glauben evangelischer Prägung zutiefst wesensfremd.

Zugleich wird die theologische Reflexion auf die ästhetischen Dimensionen des Christentums in der Neuzeit entscheidend erschwert durch das Programm des Ästhetizismus und seine Sakralisierung der Kunst am Ausgang des 19. Jahrhunderts. Auf dem Gipfelpunkt einer Entwicklungslinie von Schopenhauer über Nietzsche zu Wagner fungiert die Kunst als Ersatzreligion: »Die Kunst erhebt ihr Haupt, wo die Religionen nachlassen«,¹⁰ sie ist die »eigentlich metaphysische Thätigkeit des Menschen«¹¹ und verheißt Erlösung vor allem in Gestalt der Musik und des kultisch inszenierten Gesamtkunstwerks. In Verbindung mit einem radikalen Ästhetizismus ließ auch diese Verdrängungssemantik eine konstruktive Bezugnahme auf die

⁹ RICHARD ROTHE, *Theologische Ethik*, Reprint der 2. Aufl. Wittenberg 1869–1871, neu hg. von JÜRGEN ALBERT, Waltrop 1990, Bd. 2, § 270, 194.

¹⁰ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches I*, Nr. 150, KSA 2, 144.

¹¹ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1, 17.

ästhetischen Erscheinungsformen der modernen Religion als unvereinbar mit dem Selbstverständnis des Christentums erscheinen.

Die einzige nennenswerte Ausnahme stellt hier Paul Tillichs Kulturtheologie dar. Noch während des ersten Weltkrieges befasst er sich eingehend mit Malerei, und auf ein offenbarungsartiges Erlebnis vor einem Botticelli-Bild in Berlin folgt die philosophisch-theologische Reflexion. Auf der Basis der Unterscheidung zwischen Form und Gehalt konzipiert Tillich eine eigenständige Kulturtheologie, die ihren ersten Niederschlag in der Schrift *Über die Idee einer Theologie der Kultur* (1919) findet. Die durch äußere Umstände wie Tillichs Emigration sowie durch die kirchenpolitische Konstellation in Deutschland zur Zeit des NS-Regimes erschwerte Rezeption seiner Theologie hat jedoch lange Zeit verhindert, dass Tillichs Konzept einer religiösen Substanz der Kultur einschließlich ihrer ästhetischen Dimensionen¹² die theologischen Selbstverständigungsdebatten des Protestantismus befruchten konnte.

2. DIE WIEDERGEURT DER ÄSTHETIK AUS DEM GEIST DER OFFENBARUNGSTHEOLOGIE

Es gehört zu den denkwürdigen Verwerfungen in der Geschichte der neueren protestantischen Theologie, dass sich eine Renaissance der Ästhetik im Umfeld der zweiten und dritten Generation der sogenannten ›Wort-Gottes-Theologie‹ beobachten lässt.¹³ Die Gründe dafür liegen in den Schwierigkeiten einer rigiden Offenbarungstheologie begründet, die sich infolge ihrer radikalen Distanzverschärfung zwischen Gott und Mensch jeder Möglichkeit beraubt hatte, Realisierungen des göttlichen Offenbarungshandelns in der Welt und unter den Bedingungen menschlicher Kultur auszusagen. Hatte dies schon bei Karl Barth zu einer Theologie ohne zureichenden Wirklichkeitsbezug geführt, so wird dieser Umstand von seinen Schülern nicht zuletzt aufgrund der sich verschärfenden Kritik an einem geschichtslosen und kulturabstinenten Offenbarungspositivismus als unbefriedigend empfunden.

¹² Vgl. MARKUS BUNTFUSS, Spiritueller Radikalismus. Protestantisches Christentum und ästhetische Moderne bei Paul Tillich, in: ULRICH BARTH u. a. (Hg.): Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich, Berlin/Boston 2013, 347–361.

¹³ Vgl. HANS-ECKEHARD BAHR, Poiesis. Theologische Untersuchungen der Kunst. Stuttgart 1961; RUDOLF BOHREN, Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik, Gütersloh 1975; ALBRECHT GRÖZINGER, Praktische Theologie und Ästhetik, Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie. München 1987.

In dieser Situation bietet sich die Ästhetik in Gestalt einer modernistischen Kunsttheorie als theoretische Lösungsstrategie spezifischer Probleme nachbarthianischer Offenbarungstheologie an. Denn im modernen Kunstwerk spricht sich dialektischer Kunsttheologie zufolge etwas aus, das die menschliche Lebenswelt mit ihrer Grenze konfrontiert und sprengt. In ästhetischen Erfahrungen und literarisch-poetischen Sprachformen soll annäherungsweise möglich sein, was offenbarungstheologischer Grundüberzeugung zufolge für alltägliche und wissenschaftliche Sprachformen gleichermaßen unmöglich ist. Die protestantische Wort-Gottes-Ästhetik operiert deshalb vorzugsweise mit einem emphatischen Werkbegriff. Das Kunstwerk wird als das ›ganz andere‹ verstanden und die ästhetische Erfahrung in offenbarungstheologischen Kategorien beschrieben. Für diese sich in den 60er Jahren formierende *Offenbarungsästhetik* ist der Einfluss der auf strukturanalogen Voraussetzungen beruhenden Kunsttheorien Martin Heideggers und Theodor W. Adornos nicht zu unterschätzen, zumal besonders Adornos Negative Ästhetik den antibürgerlichen Affekt der dialektischen Neuorthodoxie teilt. Adornos *Ästhetische Theorie* stellt deshalb zentrale Motive bereit, mit der die Wort-Gottes-Ästhetik die Wirkung des Kunstwerks als Kritik und Krise des ›gesellschaftlichen Verblendungszusammenhangs‹, d.h. menschlicher Kulturleistungen deutet. Negative Ästhetik und negative Theologie können vor diesem Hintergrund erstaunliche Allianzen eingehen,¹⁴ die trotz aller Differenzen im Einzelnen in der grundsätzlichen Auffassung von der radikalen Alterität des Kunstwerks übereinstimmen.

Insbesondere die zuletzt skizzierten Ligaturen haben dazu geführt, dass der ästhetische Diskurs seitens des allmählich wieder erstarkenden liberalen Protestantismus nach wie vor kritisch beargwöhnt wird, entpuppt sich ›Ästhetische Theologie‹ doch oftmals als Deckmantel für die Revision offenbarungstheologischer Grundüberzeugungen. Um die dreifache Vorurteilsstruktur des liberalen Kulturprotestantismus gegenüber dem Ästhetischen – katholisch, dekadent, neuorthodox – zu brechen, bedurfte es deshalb erst der Wiederentdeckung jener eingangs genannten Ursprungskonstellation in der sogenannten ›Sattelzeit‹ (Reinhart Koselleck), die sich gerade durch eine irreduzible Doppelreflexion auf die ethisch-ästhetischen Dimensionen neuzeitlichen Christentums ausgezeichnet hatte.

¹⁴ HORST SCHWEBEL/ANDREAS MERTIN (Hg.): Bilder und ihre Macht. Zum Verhältnis von Kunst und christlicher Religion. Stuttgart 1989; Kirche und moderne Kunst. Eine aktuelle Dokumentation, Frankfurt am Main 1988; sowie ECKHARD NORDHOFEN, Bilderverbot – die Sichtbarkeit des Unsichtbaren, Paderborn 2001.

Diese Wiederentdeckung vollzog sich zunächst und vor allem im Kontext der neueren Schleiermacherforschung. Ein besonderes Verdienst kommt dabei den Bemühungen Thomas Lehnerers um Schleiermachers Kunst- und Religionstheorie zu. Denn er besorgte nicht nur die erste zuverlässige Edition von Schleiermachers *Ästhetik*,¹⁵ sondern legte auch deren anspruchsvollste Rekonstruktion¹⁶ sowie eine eigenständige theoretische Umsetzung des Schleiermacher'schen Programms in Gestalt einer eigenen Kunsttheorie¹⁷ vor. Darüber hinaus hat Lehnerer auch als Künstler durch programmatische Werke wie die Vitrinenarbeit *Für eine neue, radikal freie Religion aus dem Geist der Kunst* (1990) dazu beigetragen, religiösen und ästhetischen Diskurs unter den Bedingungen der Moderne in neuer Weise aufeinander zu beziehen.¹⁸ Im Anschluss an Lehnerers theoretische Arbeiten kommt inzwischen auch der historischen Erforschung der ästhetischen Dimension der Religion und des Christentums im Anschluss an Schleiermacher eine wachsende Bedeutung zu. Dabei hat auch die bleibende Verbindung zwischen Kunst und Religion bzw. zwischen christlicher Frömmigkeit und ästhetischem Handeln beim reifen Schleiermacher eine verstärkte Aufmerksamkeit gefunden.¹⁹ Denn auch als teleologischer Typus der Frömmigkeit schließt Schleiermachers Christentumsverständnis eine ästhetische Dimension gerade nicht aus, sondern ein. Wenn Schleiermacher in der *Glaubenslehre* (1821/22; 1830/31) die kategoriale Differenz zwischen einer spontan-selbsttätigen und einer rezeptiv-empfindlichen Frömmigkeit mit den beiden Begriffen »teleologisch« und »ästhetisch« bezeichnet und sich bei seiner Wesensbestimmung des Christentums für den Begriff des Teleologischen entscheidet, dann ist damit weder etwas über sein Verständnis von Ästhetik noch etwas über eine mögliche Verbindung zwischen Christentum und Ästhetik ausgesagt. Denn in den *Ästhetik-Vorlesungen* (1819/25) entfaltet Schleiermacher Kunst und Ästhetik gerade unter dem leitenden Gedanken des künstlerischen Handelns und thematisiert an unterschiedlichen Stellen vielfältige Berührungspunkte zwischen christlicher Religion und Ästhetik bzw. Kunst. Außerdem verwen-

¹⁵ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Ästhetik. Über den Begriff der Kunst*, hg. von THOMAS LEHNERER (PhB 365), Hamburg 1984.

¹⁶ *Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers*, Stuttgart 1987.

¹⁷ *Methode der Kunst*, Würzburg 1994.

¹⁸ Zu LEHNERER vgl. CLAUDIA GÄRTNER, *Gegenwartsweisen in Bild und Sakrament. Eine theologische Untersuchung zum Werk von Thomas Lehnerer*, Paderborn 2002.

¹⁹ Vgl. INKEN MÄDLER, *Kirche und bildende Kunst der Moderne. Ein an F. D. E. Schleiermacher orientierter Beitrag zur theologischen Urteilsbildung*, Tübingen 1997; ANNE KÄFER, »Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös«. Schleiermachers Ästhetik im Kontext der zeitgenössischen Entwürfe Kants, Schillers und Friedrich Schlegels, Tübingen 2006.