

spüren – Anmerkungen zu Hans-Joachim Höhns ästhetischer Sakramententheologie

Jonas Maria Hoff (Bonn)

1. Einleitung

Im Jahr 2002 hat Hans-Joachim Höhn mit dem Band *spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente* eine Sakramententheologie in essayistischer Form vorgelegt. Er unternimmt darin den Versuch, „zentrale Bestände der ‚klassischen‘ Sakramentenlehre in eine Theologische Ästhetik zu überführen“¹. Dieser Versuch geht von einer Zeitdiagnose aus, die für die Gegenwart eine Dominanz von Optik und Ästhetik konstatiert. In der Spätmoderne komme es nicht mehr auf das Hören, sondern vor allem auf das Sehen an. Es bilde den „Leitsinn von Mensch und Kultur“². Mit dieser Diagnose sind grundsätzliche Anforderungen für die Theologie verbunden. In besonderer Weise gilt dies allerdings für die Sakramentenlehre, wird doch gerade hier die sinnliche Dimension des christlichen Glaubens bearbeitet. Es geht um die Vermittlung von *Sinn* und *Sinnen*, die in christlicher Perspektive immer auch eine Überschreitung beinhaltet. Die Sakramente setzen bei der sinnlichen Wahrnehmung an, finden dabei aber zu einer Negation: „Es geht ihnen darum, die nicht-gegenständliche Sinndimension alles Gegenständlichen und Wirklichen zu offenbaren.“³ Der Zeitbezug einer ästhetisch angelegten Sakramententheologie läuft deshalb nicht einfach darauf hinaus, in den „Ästhetisierungsstrudel“ einzusteigen. In ihrer sinnlich-materiellen Verhaftung sollen die Sakramente einen Sinn bezeichnen, der die Sinne sowohl beansprucht als auch übersteigt. Sie stehen zugleich für Be- als auch für Entgrenzung. Gegenüber einer Kultur, die „von Ansichtssachen [lebt]“⁴, entfaltet der christliche Glaube so ein kulturkritisches Potential, das sich aber auch umkehren lässt. Zur Zeitdiagnose gehört nämlich auch der Befund einer vielfach

empfundene lebenspraktische Irrelevanz der Sakramente.⁶ Werden die Sakramente nun aber – wie bei Höhn – als Ernstfall des elementaren Praxisbezugs des christlichen Glaubens verstanden, dann tut sich hier ein erhebliches Problem auf, insofern ihr Bezugspunkt fraglich wird. Zugespitzt formuliert: Antworten die Sakramente wirklich in einer angemessenen und verständlichen Form auf existenzielle Lebensfragen? Oder geht nicht schon ihre sinnliche Anlage, die an diese Lebensfragen anknüpfen soll, völlig über die vielbeschworene Lebensrealität hinweg? Im Raum steht eine fundamentale Unterscheidung. Während die Zurückhaltung gegenüber den Sakramenten einerseits als Konsequenz einer theologisch erforderlichen Alterität christlicher Orthopraxie gedeutet werden könnte, wäre es andererseits ebenfalls möglich, die Zurückhaltung als mangelnde Passgenauigkeit des kirchlichen Angebots zu interpretieren. Mit dieser Spannung ringt auch die Sakramententheologie Hans-Joachim Höhns. Das betrifft die sakramententheologischen Grundlagen ebenso wie die konkrete (rituelle) Ausgestaltung der Sakramente. Im Zuge dieses Beitrags möchte ich diese Problemlage aufgreifen und in eine erschließende Auseinandersetzung mit Höhns ästhetischer Sakramententheologie integrieren. Es geht dabei nicht um einen religionssoziologischen Faktencheck, sondern ein theologisches *Nachspüren*.

2. Zum Programm einer ästhetischen Sakramentenlehre

In einem ersten Schritt möchte ich dazu die Grundlinien Höhns ästhetischer Sakramententheologie vorstellen, wie sie sich vor allem in dem schon erwähnten 2002 erschienenen Essay *spüren*, aber auch an anderen Stellen in seinem Œuvre finden.⁷ Der christliche Glaube ist für Höhn ein zutiefst sinnliches und praktisches Geschehen. Er lasse sich nicht auf eine doktrinäre Sammlung spezifischer religiöser Überzeugungen begrenzen, sondern funktioniere analog zu einer „Partitur“, „die gespielt und inszeniert werden will.“⁸ Die Sakramente tun dies. Sie überführen den christlichen Glauben in eine multi-sensuale

Performance. Das macht sie anschlussfähig für eine ästhetisch orientierte Gegenwart: „Zeigen und Sehen, sich ein Bild machen, sich ins rechte Bild setzen – das sind Grundvollzüge, auf die es heute ankommt.“⁹ Die Sakramente können hier etwas anbieten, stehen zugleich aber vor der Gefahr, die Pathologien einer plumpen Totalästhetisierung fortzusetzen.¹⁰ Dazu zählt nach Höhn etwa eine Betäubungsfunktion: Die „Ästhetisierung der Lebenswelt“ diene allzu oft dazu, „den Menschen in die Anästhesie zu bringen, d.h. zwar schmerzfrei, aber auch gefühllos zu machen.“¹¹ Gerade darauf aber zielen die Sakramente nicht. Sie erschöpfen sich nicht in stumpfer Sinnlichkeit. Stattdessen motivieren sie dazu, auf „einen spezifischen Nexus zwischen der existenziellen Sinnfrage und der sinnlichen Existenz des Menschen“¹² zu fokussieren. Das führt zu einer Rückbesinnung auf die Grundbedeutung ästhetischer Erfahrung im Allgemeinen. Nach Höhn geht es hierbei um die Wahrnehmung von einem *etwas*, das „als Überschuss über bloß empirische Erfahrungsgehalte“¹³ hinausgeht. Die Ästhetik transzendiert so die Lebenswelt, zu der sie sich als „Einstellungssache“ verhält.¹⁴ Darin ähnelt sie der Religion, insofern auch sie die „Lebensverhältnisse ‚transzendiert‘, d.h. auf das bezieht, was den Menschen unausweichlich betrifft, und sich zugleich über dieses Unausweichliche ‚hinwegsetzt‘.“¹⁵ Der christliche Glaube setzt hier in eigener Weise an. Als ästhetischer Vollzug ist er dadurch gekennzeichnet, „daß er die menschlichen Sinne ‚hinübertragen‘ will in die Begegnung mit dem, was menschliches Leben inmitten seiner Verletzbarkeit und Brüchigkeit zustimmungsfähig macht.“¹⁶ Das geht nicht nur weit über eine optisch vermittelte Betäubung hinaus, sondern nimmt diese auch kritisch in den Blick. Höhn setzt hier mit seiner *Kunst der Bestreitung* an, die er im konkreten Zusammenhang als „ästhetische[s] Vermögen zur Enttrivialisierung des Lebens und seiner Deutungsmuster, im Einklagen und Vorstellen alternativer Sicht- und Lebensweisen“¹⁷ ausbuchstabiert. Eine christliche modifizierte Ästhetik widersetzt sich deshalb „kulturindustriell vorgestanzten Bildern gelingenden Lebens, welche die Erfüllung großer Hoffnungen im Kleinfor-

mat des Konsums offerieren“¹⁸. Sie weist diese Bilder als Selbstbeschränkungen aus und konfrontiert sie mit ihren Lücken.¹⁹ So wichtig die sinnliche Dimension für den christlichen Glauben deshalb auch sein mag, sie kann nicht auf diese Dimension begrenzt werden. Es geht nicht einfach darum, der Gesellschaft schöne Bildwelten anzutragen. Diese Einsicht führt Höhns Denkbewegung zurück zu den Sakramenten. In ihnen wird dem Menschen ebenfalls mehr zuteil als eine bloß hübsch anzuschauende Harmonisierung seiner Existenz. Vielmehr beanspruchen die Sakramente, den Menschen in die performative Aushandlung eines übergreifenden Sinns hineinzunehmen. Sie „stehen für jene existentiellen und religiösen Situationen des Daseins, in denen uns das Hören und Sehen für das Gelingen und Zerbrechen unserer Existenz gerade nicht vergehen soll. Sie haben zu tun mit dem Traum vom noch ungeschehenen guten, wahren Leben“²⁰. Im sinnlichen Kontakt mit einer fragwürdigen Welt setzen die Sakramente Sinndeutung in Gang. Dies allerdings vollzieht sich nicht als freie Reflexion, sondern beinhaltet eine Orientierung: Es geht um das „gute, wahre Leben“ (s. o.). Die Sakramente greifen die Lebenssituation des Menschen auf und überlagern sie mit einem religiösen Interpretationsangebot, das sie nicht propositional, sondern in sinnlicher Vermittlung zur Verfügung stellen. Diese Form erweist ihre Berechtigung auch darin, dass sich der Inhalt des Angebots nicht einfach auf einen eindeutigen Begriff bringen lässt. Die eine triviale Deutung wird hier nicht einfach durch eine andere ersetzt. Vielmehr zeichnet sich das christliche Angebot dadurch aus, dass es die bisherige Deutung transzendiert. Damit wird etwas angezeigt, über das sich nicht einfach verfügen lässt. Ein schlichter Bezeichnungsprozess reicht hierfür nicht aus. Es bedarf einer anderen Form, die das Entzogene sowohl präsentieren als auch in seiner Differenz markieren kann. In Übereinstimmung mit der sakramententheologischen Tradition setzt Höhn dafür das Symbol ein, das er als die „adäquate Darstellung des Nichtbegrifflichen“²¹ versteht und wie folgt definiert: „der ‚Zusammenwurf‘ des einen und anderen in ein Gemeinsames und Selbiges, das ‚Aufeinanderzu‘ zweier Wirklichkei-

ten, wobei sich eine in die andere übersetzt, um darin Neues und sich selbst neu zu finden.“²² Im Symbol wird etwas vergegenwärtigt, ohne dass dadurch eine direkte und ungebrochene Präsenz hergestellt würde. Ein Kuss könne etwa Liebe symbolisieren, werde dadurch aber nicht zur Liebe selbst.²³ So bleibt eine Differenz zwischen Symbolisiertem und Symbol. Auf diese Differenz legt Höhn großen Wert. Eine „gegenständliche Identifikation von Symbol und Symbolisiertem“²⁴ lehnt er ab, lägen doch gerade darin bis heute wirksame magische Fehldeutungen der Sakramente begründet.²⁵ Als „Handlungssymbole“ stellen sie keine substanzontologische Identität her. Es werden „nicht die Objekte verwandelt, die diesen Wandel symbolisieren“²⁶. Das würde die Differenz innerhalb des Symbolisierungsgeschehens tilgen. Höhn siedelt diese Differenz im Symbol selbst an, wenn er schreibt: Sie „operieren mit der Logik des Fehlens und Passens. Sie sind An-Denken und Fehl-Anzeigen. Sie drängen darauf, dass zusammenkommt, was zusammengehört.“²⁷ Diese Bestimmung baut er dann sakramententheologisch aus.²⁸ Das „fehlende Passende“ bezieht sich dabei auf die unbedingte Zuwendung Gottes zum Menschen, die in den Sakramenten gespürt werden soll.²⁹ Das Passende wird in dieser Performance nicht *an sich* der Anschauung ausgesetzt oder zur Verfügung gestellt. Das würde eine Trivialisierung bedeuten. Vielmehr wird eine Form aufgeboten, die das Symbolisierte in der Symbolisierung vermissen und erhoffen lässt.³⁰ Das entspricht der spezifischen Sinnproduktion des christlichen Glaubens, die in den Sakramenten sinnlich performt wird. Den bleibenden Bezugspunkt bildet das menschliche Leben in all seinen „Aporien, Paradoxien und Widersprüche[n]“³¹, die auf Sinn hin rekonfiguriert werden. Die Sakramente setzen deshalb vor allem dort an, wo diese Spannungen menschlichen Lebens besonders hervortreten: „meist haben sie ihren Ort an biographischen Knoten- und Wendepunkten, wo ungewiß ist, wie sich der Mensch des ‚fehlenden Passenden‘ vergewissern kann.“³² In diese Umbrüche hinein unterbreiten die Sakramente ihre Deutungsangebote, die eben nicht nur verbal, sondern anhand konkreter Materie vollzogen werden. Auch diese materielle Dimension

ist dabei eingelassen in ein komplexes Deutungsgeschehen, für das Höhn aber einen erneuten, nicht spezifisch-christlichen Weltbezug beansprucht. Er spricht deshalb von einer „Basis-symbolik“ der sakramental eingesetzten Dinge, die eine allgemeine Bedeutung aufwiesen, noch bevor sie theologisch interpretiert würden.³³ So habe das in der Taufe verwendete Wasser schon vor dieser Verwendung eine grundlegende Bedeutung, die erst daraufhin in der sakramental-performativen Sinndeutung christlich adaptiert werde – und zwar hinsichtlich der unbedingten Zuwendung Gottes zu den Menschen.

3. Zwischenüberlegungen: Spannungsreiche Sakramente

Die bisherige Darstellung Höhns ästhetischer Sakramententheologie bewegt sich auf der Ebene einer *allgemeinen* Sakramentenlehre. Obwohl die Überlegungen deshalb eher abstrakt ausfallen, lassen sich doch schon hier die Spannungen erkennen, die in der Einleitung als Grundproblem markiert wurden. In einem kürzlich erschienenen Grundlagenartikel hat Höhn es selbst noch einmal expliziert: Das Problem stelle sich als Frage,

„wie sich die Weltimmanenz einer Selbstmitteilung Gottes mit der Welttranszendenz des sich darin mitteilenden Gottes vereinbaren lässt, wenn doch seine Göttlichkeit unablässig ist von seiner Alterität gegenüber der Welt. Anders gefragt: Wie soll sich Gott als der Unbedingte in den Horizont des Bedingten begeben können, ohne dass unter den Bedingungen des Endlichen die Wirklichkeit Gottes gemindert oder verändert wird oder dass in mythologischer Manier von einer Vermischung des Göttlichen und Menschlichen gesprochen wird?“³⁴

Die Sakramente führen damit eine paradoxe Ausgangslage vor Augen, die letztlich die gesamte religiöse Operation betrifft.³⁵ Die Behauptung von Transzendenz in Immanenz, von Unendlichkeit in Endlichkeit, von Gott in Welt etc. kombiniert Aspekte und Eigenschaften miteinander, die sich eigentlich auszuschließen scheinen. Mit Blick auf die Sakramente lässt sich

diese paradoxe Spannung allerdings noch einmal präzisieren. Insofern die Sakramente nämlich Ausdruck christlicher Glaubenspraxis sind, stellt sich hier in besonderer Weise die Frage nach der Darstellung bzw. performativen Ausgestaltung der basalen paradoxalen Spannung. Einerseits müssen die Sakramente an die Lebenswelt anschließen, ihre Bedeutungsstrukturen und Fragen aufnehmen, andererseits müssen sie Alterität vermitteln, weil sie von einem Gott handeln, der kein Gegenstand dieser Welt ist. Der christliche Glaube kreist um einen *fremden Gott*, der nicht einfach vorliegt, sondern seine als Offenbarung vermittelte Nähe immer wieder mit der Entzogenheit der Transzendenz kombiniert.³⁶ Dieses Gottesbild oszilliert in einer „Simultaneität von Präsenz und Vorenthaltung“³⁷, wie Eckhard Nordhofen schreibt. Es bildet gewissermaßen ein *unruhiges Zentrum*. Die Sakramente stehen damit vor einem erheblichen Darstellungsproblem, das durch Höhns symboltheoretische Bestimmungen lediglich aufgeschoben, nicht aber aufgehoben wird. In der konkreten Aushandlung einer angemessenen Form kirchlicher Sakramente muss nämlich darum gerungen werden, wie die Verhältnisse von „Präsenz und Vorenthaltung“ sowie von Lebensweltbezug und Alteritätspräsentation zu dosieren sind. Das betrifft vor allem die rituelle Gestaltung der Sakramente.³⁸ Der Blickpunkt dieses Beitrags fällt deshalb auf die *spezielle* Sakramentenlehre, der die Eucharistie als exemplarisches Anwendungsfeld entnommen wird.

4. Hans-Joachim Höhns Eucharistietheologie

In seiner speziellen Sakramententheologie setzt Höhn jeweils bei grundlegenden menschlichen Erfahrungen an, die er in Basissymbolen verdichtet.³⁹ Im Fall der Eucharistie dienen Essen und Trinken als Basissymbole. Höhn arbeitet zunächst die anthropologische Relevanz dieser Symbole heraus, so identifiziert er „[d]as Essen als die intensivste Form der Wirklichkeitsbegegnung“⁴⁰. Der Mensch trete hier seiner Umwelt nicht einfach als wahrnehmender Rezipient entgegen, sondern nehme sie in

sich auf. Von Geburt an markiere die Nahrungsaufnahme „das prägende Grundmuster, wie der Mensch die äußere Natur sich aneignet und ‚einverleibt‘.“⁴¹ Dieser Weltkontakt ist dabei keineswegs harmlos. Er führt nach Höhn zu einer grundlegenden Dialektik der Basissymbole Essen und Trinken: „Nichts Lebendiges nimmt der Mensch zu sich, um am Leben zu bleiben, sondern nur jenes, dem er selbst das Leben genommen hat.“⁴² Die Aufnahme von Nahrung führt zum einen vor, wie der Mensch auf ein Außen angewiesen ist, zum anderen wird diese Angewiesenheit aber als Vernichtungsrelation spezifiziert: Leben kostet Leben.⁴³

Diese anthropologischen Vorgaben deutet Höhn nun in einem nächsten Schritt theologisch aus. Die *Basissymbole* werden in *Glaubenssymbole* überführt, das heißt mit dem „im Evangelium bezeugte[n] Menschenverhältnis Gottes“⁴⁴ überblendet. Im Fall der Eucharistie führt dieser Weg von den Basissymbolen Essen und Trinken zum Glaubenssymbol „Mahlgemeinschaft“. Nach Höhn knüpft dies in unterschiedlicher Hinsicht an die Basissymbolik an. Der Außenbezug, der sich in der Nahrungsaufnahme ausdrückt, wird hier als Gottesbezug präzisiert: „Im kultischen Mahl realisiert der Mensch, daß Grund, Sinn und Ziel seines Lebens nicht in ihm liegen und daß er das, was sein Leben begründet und erhält, nur in der Weise des Entgegennehmens wahrnehmen kann.“⁴⁵ Das legt eine Haltung der Dankbarkeit nahe, erschöpft sich aber nicht darin. Vom Leben und Sterben Jesu her wird dem Geschehen eine weitere Sinndimension hinzugefügt. Das betrifft vor allem die sog. Einsetzungsworte beim letzten Abendmahl:

„²² Während des Mahls nahm er das Brot und sprach den Lobpreis; dann brach er das Brot, reichte es ihnen und sagte: Nehmt, das ist mein Leib. ²³ Dann nahm er den Kelch, sprach das Dankgebet, gab ihn den Jüngern und sie tranken alle daraus. ²⁴ Und er sagte zu ihnen: Das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird.“
(Mk 14,22–24)

Gemeint sei damit keineswegs eine substanzontologische Identifikation im magischen Sinne. Jesus stößt damit vielmehr einen

Symbolisierungsprozess an. Im Angesicht seines nahenden Todes (Mk 14,25) nimmt er die Dialektik der Basissymbole auf „und macht sie zum Interpretament für sein Leben und Sterben.“⁴⁶ Es geht um „eine Wandlung des tödlichen Verhältnisses von Leben und Tod zugunsten des Lebens – eine Wandlung, die jedoch nicht eintreten kann, ohne dass der Tod durchlitten wird.“⁴⁷ Diese Wandlung bezieht sich also eben nicht bloß auf die materiellen Gaben, sondern soll das Verhältnis von Leben und Tod verwandeln.⁴⁸ Daraus folgt für Höhn im Übrigen nicht, dass dieses Geschehen keine objektive Veränderung bewirke. Im Gegenteil sei

„semiotisch unabweisbar: Brot und Wein, die bereits aufgrund ihrer Basissymbolik (als Lebens- und Genussmittel) semantisch bedeutsam sind, erhalten eine neue Antreffbarkeit im Ensemble der Einstellungen des Menschen zu seinen Lebensverhältnissen (genauer: in seinem Verhältnis zum Verhältnis von Leben und Tod).“⁴⁹

Diese Veränderung betrifft auch Essen und Trinken insofern, als sie im neuen Ensemble nicht mehr der Sättigung dienen.⁵⁰ Die anthropologische Vorgabe der Basissymbole wird in dieser Weise sakramental aufgenommen und sinnproduktiv transformiert. Das entspricht nach Höhn einer relational-ontologischen (Ver)Wandlung.⁵¹

5. Alterität darstellen?

Das Glaubenssymbol Mahlgemeinschaft ist ein Handlungssymbol. Es bewegt sich nicht nur auf der Ebene einer literal festgezurrteten Metapher, sondern wird als Performance vollzogen. Bei Höhn liegt der Fokus ganz auf dem symbolischen Umgang mit den Materialien Brot und Wein als dem sakramentalen Kernvollzug. Der rituelle Rahmen ist dabei weniger im Blick, auch wenn Höhn grundsätzlich anmerkt:

„Wenn das Unbedingte im Bedingten erscheinen soll, ist es bereits um die Unbedingtheit seines Erscheinens geschehen. Es ist darum

angewiesen auf Formen und Formate vermittelter Unmittelbarkeit. In Religionsangelegenheiten sind Riten und Rituale dafür prädestiniert, den Glauben an das Unbedingte, Transzendente und Unverfügbare sinnfällig in Szene setzen zu können.“⁵²

Das gelte auch deswegen, weil in den Ritualen „offenbar unmittelbar erlebbar ist, was Religion leisten kann: Medium zu sein für den Grenzverkehr zwischen Immanenz und Transzendenz, für die Vergegenwärtigung des ‚Jenseitigen‘, für die sinnliche Repräsentanz des den Sinnen Entzogenen.“⁵³ Indem Höhn hier letztlich die grundlegenden sakramentalen Spannungen aufruft, rückt er damit wieder das schon aufgeworfene Darstellungsproblem in den Fokus. Die Sakramente müssen nämlich nicht nur eine ungebrochene Gegenwart Gottes bezeichnen, sondern zugleich auch Alterität und Entzogenheit anzeigen. In der Spätmoderne wird diese Aufgabe zusätzlich verschärft, weil die lebenspraktische Passung der Sakramente von vielen Adressat:innen offensichtlich vielfach nicht (mehr) als solche empfunden wird. Eine ähnliche Diagnose hat Höhn 2002 auch *spüren* eingeschrieben. Es gelänge

„der kirchlichen Liturgie und Pastoral nur schwer, jene Gestaltungskompetenz aufzubieten, um der offensichtlichen Nachfrage nach medialer Inszenierung menschlicher Hoffnung, nach einer Enttrivialisierung des Alltags und nach faszinierenden ‚performances‘ erfüllter Sehnsüchte entsprechen und einem Abdrängen dieser Erwartungen in bloß fiktionale Entsprechungen entgegenwirken zu können.“⁵⁴

Konstatiert wird ein Gestaltungsproblem, das nicht die Basis- und Glaubenssymbole, sondern ihre konkrete Performance betrifft. Es bestünde also Nachfrage, die Kirche bediene sie schlichtweg nicht adäquat. Im Fall der Sakramente hieße das vor allem, dass ihre rituelle Ausgestaltung nicht (mehr) zieht. Höhn setzt hier also nicht auf Publikumsbeschimpfung, sondern sakramententheologische Selbstkritik. Eine solche Selbstkritik hätte allerdings auch die Möglichkeit zu erwägen, dass das Problem nicht auf der Ebene der rituellen Umsetzung, sondern schon vorgeschaltet in der Identifikation der anthropo-

logischen Bezugspunkte liegen könnte. Vielleicht passen nämlich schon die Basissymbole nicht (mehr)? Diese Möglichkeit kommt bei Höhn nicht in den Blick, er macht die Probleme in der rituellen Umsetzung fest. Das betrifft etwa eine allzu starke Fixierung auf die liturgischen Vorgaben: „Wie soll in einer Atmosphäre des ängstlichen Beachtens von Rubriken und des peniblen Einhaltens vorgeschriebener Gesten etwas von der Realpräsenz des unbedingten, keine Vor- und Nachbedingungen stellenden Heilswillens Gottes spürbar werden?“⁵⁵ Kurzum: Mit der rituellen Gestaltung stimmt etwas nicht. Das aber wirft die Frage nach möglichen Anpassungsmaßnahmen auf. Hinsichtlich etwaiger Lösungsversuche markiert Höhn vor allem, wie es nicht gehen kann – etwa anlässlich der Wiedezulassung der tridentinischen Messe durch Papst Benedikt XVI. In diesem Fall habe man „bewusst eine unzeitgemäße Ästhetik gewählt, von der man überzeugt war, sie würde der Sehnsucht nach dem ‚Mysterium‘ Gottes entgegenkommen.“⁵⁶ Ein solcher Versuch falle mit seiner religiösen Funktionalisierung des Ästhetischen aber nicht nur hinter die Moderne zurück, sondern unterschreite vor allem auch Rationalitätsansprüche.⁵⁷ Die Sinne „können nicht ersetzen, was an Argumenten für die Rechtfertigung des Glaubens fehlt. Unabdingbar ist das Zusammenspiel von Ästhetik und kritischer Rationalität.“⁵⁸ Im Hintergrund dieser Bemerkung steht Höhns Bestimmung des Glaubens als das „vernunftgemäße Andere der Vernunft“⁵⁹. Soll dieser Glaube als Partitur auf eine Praxis zielen, kann auch diese nicht von grundsätzlichen Rationalitätsanforderungen (v. a. Nicht-Widerspruchsprinzip⁶⁰) suspendiert werden. Hinsichtlich der rituellen Ausgestaltung der Sakramente folgt daraus in erster Linie, dass Höhn rational nicht zu rechtfertigende Mystifizierungsprogramme ablehnt. Die durch Papst Franziskus inzwischen wieder einkassierte Wiedezulassung der tridentinischen Messe dient hierfür als Beispiel. Bildet die Bestimmung eines „vernunftgemäß Anderen der Vernunft“ allerdings den Ausgangspunkt, kann daraus nicht bloß die Forderung nach rationaler Adäquanz folgen. Auch die Alterität, als *Anderes* der Vernunft bestimmt, muss sich auswirken und

*in Form gebracht werden.*⁶¹ Das führt abermals zurück zur sakramentalen Spannung und dem damit verbundenen Darstellungsproblem.

6. Alterität darstellen!

Höhns Einwände gegen eine stumpfe Mystifizierung kirchlicher Rituale sind freilich berechtigt, ebenso seine Problematisierung einer legalistischen Fixierung auf liturgische Vorgaben. Gerade angesichts der aktuellen ‚Nachfrage‘-Krise sollten diese Kritiken allerdings nicht dazu verleiten, liturgische Alteritätsmarkierungen vorschnell zu verwerfen. Höhn weist ihnen die Rolle eines Korrektivs „gegen den gefräßigen Voyeurismus einer designversessenen Vorzeigesellschaft“⁶² zu. Kirchliche Rituale machen eine Alternative sichtbar. Sie fügen sich in die sinnlich vermittelte Sinndeutung der Sakramente ein. Zu diesem Prozess gehört die Darstellung einer Differenz, die nicht in Gesellschaftskritik aufgeht, sondern ihren Grund in der Transzendenz Gottes hat. Kirchliche Ritualpraktik kann dazu gerade dort beitragen, wo ihre Form Anstoß erregt. Liturgie wird an außergewöhnlichen Orten, in nicht-alltäglicher Sprache, mit ungewohnten Gesten und in spezieller Kleidung gefeiert. All diese Elemente ermöglichen eine Erfahrung von Alterität, indem sie Wahrnehmungsroutinen durchbrechen und darin letztlich auf die Entzogenheit Gottes hinweisen:

„Es entsteht eine gewisse Fremdheit, die aus der Andersartigkeit des Rituals (oder auch des Kunstwerks) resultiert. Diese Fremdheit des Rituals aber ist gerade nicht zu beseitigen, sondern als konstitutiv für rituelle Erfahrung anzusehen. Denn im Gottesdienst feiert die christliche Gemeinde nicht sich selbst (so wichtig es auch ist, ‚vorzukommen‘, also zu symbolischer Erfahrung zu finden), sondern das Heil-von-Gott-her, das durchaus störend oder quer zu den Lebenserfahrungen stehen kann.“⁶³

Die rituelle Gestaltung der Sakramente weitet die Sinndeutung produktiv aus. Gerade in ihrer traditionellen Prägung

und ihrem Vorgegeben-Sein unterstreichen die Rituale, was Höhn der Eucharistie als eine Einsicht zuschreibt: dass der Mensch angewiesen bleibt auf ein Außen, das er nicht selbst ist.⁶⁴ Rituell wird dieser Gedanke in eine „vermittelte[] Unmittelbarkeit“⁶⁵ überführt. Wo die Alteritätspräsentation der Rituale beschnitten wird, um sie stärker mit der Alltagserfahrung zu vermitteln, wird damit ihre theologische Tiefe reduziert. Der Gegenentwurf muss keineswegs auf eine Mystifizierung hinauslaufen, kann aber entscheidend zur „Enttrivialisierung des Lebens und seiner Deutungsmuster, im Einklagen und Vorstellen alternativer Sicht- und Lebensweisen“⁶⁶ beitragen, die Höhn im Rahmen seiner *Kunst der Bestreitung* einfordert.⁶⁷ Angesichts des gesellschaftlichen Relevanz- und Plausibilitätsverlusts des christlichen Glaubens in Europa, der sich nicht nur in den sinkenden Mitgliedszahlen, sondern vor allem auch bei der Nachfrage nach kirchlichen Sakramenten zeigt, sollte die Reaktion deshalb nicht darin bestehen, die *rituelle Anstößigkeit* zu tilgen. Damit ließe man sich auf eine falsche Alternative ein und machte es sich zu leicht. Ein christlicher Glaube, der auf Praxis zielt, muss diese Spannung vielmehr aushalten, soll der *fremde Gott* nicht zum Götzen verkommen.

Anmerkungen

1. Höhn, Hans-Joachim (2002): spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente, 1. Auflage, Würzburg, 16.
2. Ebd., 23.
3. Ebd., 49.
4. Ebd., 15.
5. Ebd., 23.
6. Für Deutschland vermittelt davon die jährlich erscheinende Broschüre *Katholische Kirche in Deutschland Zahlen und Fakten* einen Eindruck. Vgl. die letzte Ausgabe: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2022): *Katholische Kirche in Deutschland Zahlen und Fakten 2021/22* (Arbeitshilfen 332). – Online: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Allgemein_-_Zahlen_und_Fakten/AH332_BRO_ZuF_2021-2022_WEB.pdf (25.11.2022).
7. Vgl. v. a.: Höhn, Hans-Joachim (2020): *Gottes Wort – Gottes Zeichen. Systematische Theologie*, 1. Auflage, Würzburg, 241–299.

8. Ders., spüren, 52. Vgl. ausführlicher Ders. (2015): Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis, 1. Auflage, Würzburg.
9. Ders., spüren, 23.
10. Vgl. ebd., 15.
11. Ebd., 37.
12. Ebd., 33.
13. Ebd., 34.
14. Ebd., 30–35.
15. Ebd., 31.
16. Ebd., 15.
17. Ebd., 39. Vgl. zur Kunst der Bestreitung v. a. Ders. (2011): Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie, 1. Auflage, Würzburg, 15–54.
18. Ders., spüren, 38.
19. Das bezieht sich etwa auf eine Funktionalisierung des Lebens, die Höhn zurückweist. Er legt dagegen Wert auf die „Grundlosigkeit (als Fehlen jedweder Unterwerfung unter fremdbestimmte Nützlichkeits- oder Bedeutsamerwägungen)“. Ders. (2008): Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, 1. Auflage, Würzburg, 192. Er führt weiter aus: „Nur ein solches Dasein ist auch letztlich sinnvoll und zustimmungsfähig.“ Ebd., 193.
20. Ders., spüren, 40.
21. Ebd., 44.
22. Ebd., 44.
23. Vgl. ebd., 45.
24. Ebd., 45.
25. Vgl. auch Ders. (2022): Wirksame Zeichen? Aktuelle Baustellen der Sakramententheologie, in: Dirscherl, Erwin/Weißer, Markus (Hg.): Wirksame Zeichen und Werkzeuge des Heils (QD 321), 1. Auflage, Freiburg/Basel/Wien, 29–47, 31f.
26. Ebd., 38.
27. Ders., Gottes Wort – Gottes Zeichen, 247.
28. Dabei beschränkt Höhn diese Vorlage nicht auf die Sakramente. An anderer Stelle lehnt er so etwa „eine Kurzdefinition von Religion [an]: Sie handelt von dem, was fehlt und passt.“ Ders. (2010): Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular, 1. Auflage, Paderborn u. a., 67.
29. Ders., spüren, 49f.
30. Ebd., 39.
31. Ebd., 31.
32. Ebd., 50.
33. Ebd., 51f.
34. Ders., Wirksame Zeichen?, 34.
35. Vgl. dazu auch Hoff, Jonas Maria (2022): Konstruktion von Verbindlichkeit. Radikaler Konstruktivismus und Fundamentaltheologie im Theoriekontakt (Religionswissenschaft 31), 1. Auflage, Bielefeld, 234–284.

36. Das drückt sich auch in Höhns Umkehrung von Affirmation in Bestreitung aus: „Der Gottesglaube [...] gründet nicht in der Einsicht in die Notwendigkeit Gottes für etwas Innerweltliches und einem darauffolgenden Akt der Affirmation Gottes. Hinsichtlich seines ‚Weltbezugs‘ artikuliert er eine Negation, d.h. ein Nicht-Einverstandensein, ein Aufbegehren, einen Protest, ein Nein zum Ja zur Welt (wie sie ist) und ein Ja zum Nein der Welt (wie sie ist). Er wurzelt nicht in einem Vollzug der Behauptung, sondern in der Praxis der Bestreitung. Wenn es zutrifft, dass der Glaube an Gott nicht dem Menschen ‚von außen‘ andemonstriert werden kann, sondern existenziell verwurzelt sein muss, dann wird diese existenzielle Grundierung mit jenen Erfahrungen und Widerfahrnissen zu tun haben, in denen sich die spezifische Verfassung des Daseins in der Zeit spiegelt.“ Höhn, Hans-Joachim, *Der fremde Gott*, 57.
37. Nordhofen, Eckhard (2022): *Die Ikone – eine Antwort auf das Bilderverbot*, in: *Communio* 51,2 (2022), 179–189, 181. Vgl. dazu ausführlich Nordhofen, Eckhard (2022): *Media divina. Die Medienrevolution des Monotheismus und die Wiederkehr der Bilder*, 1. Auflage, Freiburg i. Br.
38. „Ein Ritual realisiert [...] in ‚Tateinheit‘ die Entsprechung von Idee und Wirklichkeit und es schafft selbst die Sphäre, in der es wirkt. Dogmatik ist der begriffliche Reflex einer Einsicht und Erfahrung, die den Menschen ‚gepackt‘ hat; ein Ritual vollzieht Ergriffenheit. Man kann sich im Ritual sinnlich von dem ergreifen lassen, wovon sonst in begrifflicher Distanz die Rede ist. Ein Ritual spricht nicht (nur) über etwas, sondern spricht etwas zu. Nicht das Nacheinander von Information und Rezeption, sondern die Gleichzeitigkeit dieser Aspekte, ihr Ineinander in einer ‚performance‘ ist für religiöse Rituale charakteristisch und macht sie attraktiv.“ Höhn, Hans-Joachim, *Der fremde Gott*, 82.
39. Im Stil geschieht dies zwar deutlich freier als etwa in klassischen Einführungswerken, dennoch folgt auch Höhns Essay dieser Einteilung. Für die Beschäftigung mit deinen einzelnen kirchlichen Sakramenten vgl. Höhn: *spüren*, 54–131. Die anthropologische Grundausrichtung zeigt sich freilich nicht nur in Höhns (spezieller) Sakramententheologie, sondern kennzeichnet seinen gesamten Ansatz. Vgl. auch Bienert, Miriam (2017): *Theologie und Kulturwelten. Einige Fragen zur Theologie, dem *cultural turn* und dem Dschungel im Anschluss an Hans-Joachim Höhn*, in: Dürnberger, Martin u. a. (Hg.): *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart (ratio fidei 60)*, 1. Auflage, Regensburg, 81–86, 82.
40. Höhn, Hans-Joachim, *spüren*, 77.
41. Ebd., 81.
42. Ders. (2019): *Eucharistie. Präsenz und Wandlung des Verhältnisses von Leben und Tod*, in: Chittilappilly, Paul-Chummar (Hg.): *Das Leben vertiefen. Festschrift Erhard Kunz*, 1. Auflage, Ostfildern 132–144, 133.
43. In den Worten Andreas Odenthals: „Leben kostet etwas, und oft geht das Leben des einen auf Kosten von anderen“. Odenthal, Andreas (2019): *Rituelle Erfahrung. Praktisch-theologische Konturen des christlichen Gottesdienstes (Praktische Theologie heute 161)*, 1. Auflage, Stuttgart, 145.
44. Höhn, Hans-Joachim, *spüren*, 50.

45. Ebd., 84.
46. Ders., Eucharistie, 136.
47. Ebd., 136.
48. Ebd., 140
49. Ebd., 142f.
50. Vgl. Ders., spüren, 93.
51. Vgl. zu Höhns Verständnis einer *relationalen Ontologie* bspw. Ders., Gott – Offenbarung – Heilswege, 109–128.
52. Ders. (2011): Inszenierte Ergriffenheit? Über Risiken und Nebenwirkungen ritueller Glaubenskommunikation, in: Bibel und Liturgie 84 (2011), 4–11, 7.
53. Ebd., 5.
54. Ders., spüren, 37.
55. Ders., Inszenierte Ergriffenheit, 9.
56. Ders., Der fremde Gott, 82f.
57. Vgl. ebd., 83.
58. Ders., Praxis des Evangeliums, 282.
59. Der Begriff taucht in Höhns Werk immer wieder auf, für eine explizite Bearbeitung vgl. etwa Ders. (2012): Religion – das vernunftgemäße Andere der Vernunft?, in: Schmidt, Thomas M. et al. (Hg.): Herausforderungen der Modernität, 1. Auflage, Würzburg, 277–302.
60. Vgl. u. a. Ders., Gottes Wort – Gottes Zeichen, 59.
61. Diese Formulierung nimmt einen semantischen Dreh Höhns auf. Vgl. Ders. (2014): Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik, 1. Auflage, Freiburg/Basel/Wien.
62. Ders., spüren, 39.
63. Odenthal, Andreas, Rituelle Erfahrung, 129.
64. Ähnlich argumentiert er in seiner Tauftheologie. Vgl. Höhn, Hans-Joachim, spüren, 54–65.
65. Ders., Inszenierte Ergriffenheit, 7.
66. Ders., spüren, 39.
67. Das schließt die Vernunft als Filterinstanz explizit nicht aus. Vgl. zu dieser Bedingung Ders., Praxis des Glaubens, 111.