

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Theologie und Glaube* 101 (2011). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Hans-Joachim Höhn,

Bei Sinnen sein! Thesen zum *sensual turn* der Theologie

in: *Theologie und Glaube* 101 (2011), pp. 62–75

Münster: Aschendorff 2011

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Aschendorff: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openaccesstop>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Theologie und Glaube* 101 (2011) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Hans-Joachim Höhn,

Bei Sinnen sein! Thesen zum *sensual turn* der Theologie

in: *Theologie und Glaube* 101 (2011), S. 62–75

Münster: Aschendorff 2011

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Aschendorff publiziert:

<https://www.aschendorff-buchverlag.de/openaccesstop>

Ihr IxTheo-Team

Bei Sinnen sein!

Thesen zum »sensual turn« der Theologie

Kurzinhalt: In einer Zeit, in der den Menschen nur noch das in den Sinn kommt, was ihre Sinne anspricht, ist die Theologie schlecht beraten, wenn sie nicht auf das ästhetische Format religiöser Sinnsuche eingeht. Eine unverkürzte Weitergabe des dogmatischen Glaubenswissens ist zwar ebenso wichtig wie eine kompromisslose Demonstration seiner moralischen Lebensrelevanz unersetzbar bleibt. Der Glaube geht jedoch nicht darin auf, um ihn zu wissen und gemäß diesem Wissen zu agieren. Er erschöpft sich weder in dogmatischen Wissens- noch in moralischen Tatbeständen. Es bedarf einer Ästhetik des Glaubens, die „sinnenfällig“ seine Relevanz für die Frage demonstriert, was es letztlich mit dem Dasein auf sich hat, welche Bedeutung ihm zukommt und auf welchen Sinngrund es verweist.

„Kann man *spüren*, was man glaubt?“ – so lautet seit einigen Jahren die Kernfrage vieler Menschen, die sich für Religion, Spiritualität, Glaube interessieren. In den Beständen religiöser Traditionen suchen sie nach Formen und Gehalten, die vor allem ihre Sinne ansprechen; Symbole, Riten, Rituale.¹ Hier gilt die Devise: Wer dem Sinn des Lebens auf die Spur kommen will, darf dies nicht sinnlos tun. Es kommt darauf an, möglichst alle Sinne des Menschen anzusprechen und spürbar zu machen, wovon ansonsten meist nur viele Worte gemacht werden. Nicht mehr die rationale Vertretbarkeit oder ethische Relevanz religiöser Sinnofferten stehen fortan im Zentrum. An die Stelle von Dogma und Moral tritt als Ästhetische als primäres Ausdrucksmedium von Religion. Man will nicht mehr belehrt oder moralisch unter Druck gesetzt werden, sondern ein „heiliges“ Geschehen mit starken ästhetischen und emotionalen Eindrücken verlassen können.² Wo es weniger um „Übersinnliches“ als um den Sinn des Daseins in einer säkularen Welt geht, werden religiöse Angebote bevorzugt, die dazu anleiten, wie man in dieser Welt ganz und bei allen Sinnen sein kann. Was das Leben ausmacht und erfüllt, was dem Menschen als zustimmungsfähig erscheint, muss ihm zuvor zu Ohren kommen, ins Auge fallen, Wohlgefühl erzeugen, rufbar werden, schmecken und genießbar sein. Im Gebrauch der Sinne kommt es ja nicht nur auf die Erschließung

¹ Vgl. hierzu H.-J. HÖHN, Sinn und Sinnlichkeit. Religiöse Symbole und Rituale in einer säkularisierten Welt, in: M. Neuhauser (Hg.), Religion und Rituale, Berlin 2009, 85-100.

² Hinter dieser Entwicklung steht der anhaltende Trend zu einer Subjektzentrierung, Erlebnisorientierung und „Psychologisierung“ religiösen Suchens und Findens. Während in den 1970er Jahren noch eine sich sozial und politisch definierende Religiosität die Relevanz jeder Glaubenspraxis an gesellschaftlich erhofften Auswirkungen festmachte, hat sich die Nachfrage nach Religion seit den 1990er Jahren zunehmend mit „innenorientierten“ Relevanzkriterien legiert. Sie hält religiöse Riten und Bekenntnisse insoweit für belangvoll, wie sie bestimmte Wirkungen *im* religiösen Subjekt hervorrufen: Gefühle, Stimmungen, Ekstasen, Betroffenheit, Ergriffenheit, Trance, die vom Subjekt als heilsam, befreiend, bewusstseinsweiternd, erhebend etc. erlebt werden. Vgl. dazu ausführlicher H.-J. HÖHN, Zerstreungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998.

der Welt an, sondern auch auf die Bewertung und Bedeutung des dabei Erschlossenen. Wo derart sinnbewusste Zeitgenossen ein existenzielles Interesse in die Nähe zur Religion führt, treibt sie beides um: Welterschließung und Weltdeutung. Im Brennpunkt ihres Interesses an einer religiösen Daseinsdeutung steht jedoch das Problem der Daseinsakzeptanz. Es ist verknüpft mit der Frage nach dem Zustimmungsfähigen: Wodurch wird das Leben akzeptabel, bejahbar? Was macht das Leben im Ganzen annehmbar – ist es das Schöne, Wahre, Gute, Wohlgefällige? Verspricht die Welt mehr als sich selbst? Ist das Dasein noch akzeptabel, wenn es darin zuviel gibt, das kategorisch inakzeptabel ist?

Wenn es von Seiten der Theologie auf diese Fragen adäquate Antworten geben soll, müssen sie dem Format der Fragen entsprechen. Unter dieser Rücksicht ist die Theologie herausgefordert, ob und inwiefern sie der „Sinnlichkeit“ religiöser Nachfrage gerecht werden kann. Offensichtlich ist hierfür weder die Form des dogmatischen Diskurses noch des ethischen Plädoyers geeignet. Gleichwohl legen noch immer viele Kirchenvertreter bei der Sicherung der kulturellen Antreffbarkeit des Evangeliums „nach innen“ den Akzent auf einer unverkürzten Weitergabe des dogmatischen Glaubenswissens und „nach außen“ insistieren sie oft auf einer kompromisslosen Demonstration seiner moralischen Lebensrelevanz. Der Glaube geht jedoch nicht darin auf, um ihn zu wissen und gemäß diesem Wissen zu agieren. Er erschöpft sich weder in dogmatischen Wissens- noch in moralischen Tatbeständen. Das eine ist zwar so wichtig und unersetzbar wie das andere. Jedes einzelne für sich und beide zusammen aber bewirken wenig ohne ein Drittes: die Ästhetik des Glaubens, die seine Relevanz für die Frage nach der Akzeptanz des Daseins angesichts des Inakzeptablen „sinnenfällig“ macht.

In einer Zeit, in der den Menschen nur noch das in den Sinn kommt, was ihre Sinne anspricht, ist die Theologie somit schlecht beraten, wenn sie für ihre Theorie und Praxis einen „sensual turn“ ausschließt. Zwar liegt er außerhalb ihres etablierten Begriffs- und Methodenrepertoires, aber sie begibt sich ihrerseits außerhalb des Diskurses um die kulturelle Relevanz des Religiösen, wenn sie ihn ausschlägt. Seine Pointe besteht - wie bei sämtlichen „cultural turns“ der Geistes- und Sozialwissenschaften in den letzten Jahrzehnten - im Umschlagen des Forschungsfocus von der Gegenstandsebene auf die Ebene von Analyse- und Deutungskonzepten, d.h. der Untersuchungsgegenstand wird selbst zum Erkenntnisinstrument und -mittel.³ So geht es etwa beim „iconic turn“ nicht mehr (bloß) darum Bilder zu be-

³ Vgl. hierzu als Überblick D. BACHMANN-MEDICK, Cultural Turns. Neuorientierung in den Kulturwissenschaften. Reinbek 2006. Zur kulturästhetisch orientierten Religionsforschung siehe etwa S. LANDWERD,

trachten, sondern ebenso darum, mit Bildern etwas zu betrachten, selbst im Bilde zu sein bzw. sich davon ein Bild zu machen, wie etwas ein Bild von sich abgibt. Bilder erschöpfen sich nicht in einer Wiedergabefunktion, sie wollen und können nicht bloß etwas zeigen, sondern zeigen auch, *wie* man etwas sehen und zeigen kann. In ähnlicher Weise sind beim „sensual turn“ neben dem Sehsinn auch die übrigen Sinne nicht bloß Gegenstand, sondern ebenso Medium der Reflexion. Statt bloß die Sinne und ihre Tätigkeit zu erforschen, geht es ebenso bzw. eher darum, Wirkliches und seine Bedeutsamkeit über spezifische Vollzüge und Konzepte des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens und Tastens zu erschließen.

Für einen „sensual turn“ in der Theologie, für den sich vor allem die Disziplinen der Fundamental- und Sakramententheologie sowie der Liturgiewissenschaft interessieren dürften, stehen folgende Fragen im Zentrum: Was spricht dafür, im Vollzug der Sinne die Sinnlichkeit übersteigen zu wollen auf die Sphäre des existenziell Sinnvollen? Kann man die fünf Sinne des Menschen für die Wahrnehmung jener Wirklichkeit schärfen, die den Sinngrund des Daseins bildet? Und kann man im Gegenzug mit ästhetischen Mitteln jenen Daseinssinn, von dem das Evangelium handelt, übersetzen in die Sinnenwelt?

Der folgende Versuch, die Voraussetzungen einer solchen „Glaubensästhetik“ näher zu bestimmen, schlägt einen weiten Bogen von einer Hermeneutik der Sinne bis zu einer Hermeneutik religiöser Riten. Er setzt an beim Nexus von Sinn und Sinnlichkeit, um von dort die Nähe von ästhetischer und religiöser Erfahrung zu thematisieren. Die Schnittstelle beider Erfahrungsbereiche markiert auch den Ausgangspunkt für den „sensual turn“ einer theologischen Ästhetik, deren Thema die Resonanzfähigkeit des Menschen für die Nähe Gottes ist und die nach adäquaten sinnlichen Wahrnehmungs- und Ausdrucksformen dieser Nähe sucht.⁴

1. Der Sinn der Sinne: Hermeneutik - Ästhetik - Metaphorik

Religionsästhetik. Studien zum Verhältnis von Symbol und Sinnlichkeit, Würzburg 2002. Zum Ganzen siehe auch A. NEHRING/J. VALENTIN (Hg.), *Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen*, Stuttgart 2008.

⁴ Wichtige Inspirationen für weitere Konkretisierungen können bezogen werden von K. RÖHRING, *Vernunft und alle Sinne. Eine theologisch-ästhetische Betrachtung der fünf Sinne*, München 2007; R. AMMICHT-QUINN, *Leben mit allen Sinnen*, in: E. Biser u.a. (Hg.), *Der Glaube der Christen*. Bd. I, München/Stuttgart 1999, 130-155; Ch. SCHÜTZ, *Mit den Sinnen glauben*, Münsterschwarzach ²1997; K. RAHNER, *Die geistlichen Sinne nach Origenes*, in: Ders., *Schriften zur Theologie XII*, Einsiedeln/Zürich 1978, 11-136; R. GUARDINI, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Würzburg 1950

Der Mensch ist ein „animal interpretans“.⁵ Er existiert als ein Wesen, das nach Bedeutung sucht. Es will nicht bloß wissen, *was* und *warum*, *wie* und *wozu* etwas ist, sondern es will auch herausfinden *als was* etwas da ist. Dieses „als“ ist selten unmittelbar gegeben. Es muss vielmehr eigens erschlossen werden. Es zählt nicht zum Vordergründigen, sondern wird offenbar in der Bedeutung hinter den Dingen, die den Menschen umgeben, hinter den Ereignissen, die ihm widerfahren, hinter dem Schicksal, dem er ausgesetzt ist, und hinter den Begegnungen mit anderen Menschen. Die Fähigkeit nach Bedeutung zu fragen, sie zu erschließen und zu vermitteln, zeichnet den Menschen gegenüber anderen Lebewesen aus. Sie macht ihm zum Kulturwesen. Denn Kultur besteht in dem Vermögen, ein Reservoir von Bedeutung(en) anzulegen und in Zeichen und Symbolen, Bild- und Sprachmedien über die Zeit hinweg zugänglich zu halten. Von allen Fragen nach Bedeutsamkeit hält der Mensch die Erkundung nach seiner eigenen Bedeutung für die wichtigste: Was hat es mit dem Dasein als Mensch letztlich auf sich?

Es mag sein, dass der Wunsch der Vater dieser Frage ist. Und es scheint bezeichnend für den Menschen zu sein, dass er sich für bedeutend hält – zumindest für bedeutender als das, was ihn an Dingen, Strukturen und Institutionen umgibt. Aber er ist sich dessen, wonach er fragt und was er sich wünscht, nie völlig sicher. Darum ist er an Vergewisserungen und Bestätigungen seiner Bedeutsamkeit interessiert – nicht zuletzt in Grenz-, Übergangs- und Schwellensituationen, in denen eine Deckungslücke zwischen Faktum und Bedeutung sichtbar wird oder der Widerstreit zwischen erhoffter Bedeutung und erlebter Bedeutungslosigkeit aufbricht. Gibt es Anzeichen oder Indizien für die Hoffnung, dass es allem Widrigen zum Trotz mit dem Dasein „etwas auf sich hat“?

Um Zugang zur Bedeutung von Dingen, Ereignissen und Personen zu gewinnen, muss der Mensch zunächst Zugang zur Faktizität von Dingen, Ereignissen und Personen finden. Diesen Zugang ermöglichen die Sinne. Dass etwas der Fall ist und „de facto“ sich so verhält, wie es jemand behauptet, lässt sich unschwer in bestimmten Formen sensorischer Wahrnehmung überprüfen – im Vollzug des Sehens, Hörens, Tastens, Riechens und Schmeckens.⁶ Im Gebrauch der Sinne kommt es aber nicht nur zur Erschließung der Welt, sondern auch zur Bewertung und Deutung des dabei Erschlossenen. Denn für die Sinne ist in mehr-

⁵ Vgl. J. HÖRISCH, *Bedeutsamkeit. Über den Zusammenhang von Zeit, Sinn und Medien*, München 2009.

⁶ Vgl. zum Ganzen R. JÜTTE, *Geschichte der Sinne. Von der Antike bis zum Cyberspace*, München 2000; M. DIACONU, *Tasten, Riechen, Schmecken: Eine Ästhetik der anästhesierten Sinne*, Würzburg 2005; A. HAMILTON/P. SILLEM (Hg.), *Die fünf Sinne. Von unserer Wahrnehmung der Welt*, Frankfurt 2008.

facher Hinsicht ein „metaphorischer“ Charakter eigentümlich, d.h. sie führen Prozesse des Übertragens und Überführens, des Hinführens und Zutragens aus:

Um wahrzunehmen, *als* was etwas da ist, muss zunächst deutlich werden, *wie* etwas für die Sinne in der Fülle seiner Aspekte und Bezüge anwesend ist, d.h. unter welchen Umständen es *erscheint* und in welchen Kontexten es sich *zeigt*. Eine Vielzahl von Wahrnehmungen verdanken sich dem Zusammenspiel mehrerer Sinnesorgane. Dass das Auge „mitisst“, zählt zu den viel gebrauchten Wendungen, wenn es zu demonstrieren gilt, dass man seine Sinne auch in alltagsweltlichen Belangen beisammen haben muss. Was sich sinnlich und zuweilen im Rendezvous mehrerer Sinne bemerkbar macht, tangiert und verändert zugleich das Bemerkende, d.h. die Art und Weise seiner Wahrnehmung. Sinneserfahrung wird zur ästhetischen Erfahrung, wenn die Art und Weise, wie wir etwas wahrnehmen und erleben, selbst zum Ereignis bzw. Thema des Erlebens und Wahrnehmens wird.⁷ Dabei wird eine Sequenz erkennbar, die von der Objekterfahrung zur Selbsterfahrung verweist: von der Berührung zum Gerührtsein, vom Gesehenwerden zum Ansehen, vom Schmecken zum Geschmack. Nicht immer ist der Selbstbezug frei von Irritationen: Dem Subjekt steigt etwas in die Nase, es stinkt ihm, es ekelt sich vor dem Gestank. Womit es in Kontakt kommt, kann ihm unter die Haut gehen – aber will ihm vielleicht nicht in den Kopf (was dem Subjekt wiederum nicht in den Kopf gehen mag...).

Für ästhetische Erfahrungen ist zudem typisch, dass sie einen „Komparativ“ in die Welt- und Selbsterfahrung des Menschen bringen. Es handelt sich um Wahrnehmungen, welche die menschliche Selbst- und Welterfahrung intensivieren. Hierbei ist das ästhetische Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit zunächst ein sehr konkret-sinnenhaftes, das jedoch zugleich die Sinne transzendiert. Anfangs gibt es lediglich „etwas“ zu sehen, zu hören, zu riechen, zu schmecken, zu tasten und zu fühlen. Aber allmählich wird nicht allein die Gegenstandswahrnehmung, sondern auch das Vollzugserleben gesteigert und die sinnliche Kompetenz des Menschen geschärft („die Ohren spitzen“, „die Augen schärfen“), so dass die Sinne gerade in diesem spezifischen Weltbezug zur Aktualisierung (und Mehrung) ihres Vermögens kommen. So können jemanden beim Betrachten eines Bildes die „Augen aufgehen“, wobei ihm/ihr nicht bloß „etwas“ aufgeht, sondern auch klar wird, was es heißt, dass jemandem etwas „aufgeht“. Ihm wird beim Sehen gezeigt, wie Erkenntnis entsteht. Er sieht „mehr“ als nur Sichtbares und kann sich dabei zusehen, wie er Einsicht gewinnt.

⁷ Vgl. ausführlicher B. KLEIMANN, Das ästhetische Weltverhältnis, München 2002.

Im ästhetischen Erleben werden schließlich die Grenzen bloßer Dinglichkeit überschritten. Dabei kommt es zur Begegnung mit dem, was nicht mehr im Bereich des sinnlichen Vermögens liegt. Es wird möglich, einen Blick für Verborgenes zu gewinnen, die Ohren zu öffnen für Unerhörtes, sich anrühren zu lassen vom Unberührbaren, empfindsam zu werden für das Unscheinbare. Deutlich wird diese „Potenz“ auch an der Tätigkeit eines „Kunstschaffenden“. Als etwas Artifizielles ist ein Kunstwerk das Resultat menschlichen Tuns, jedoch hat der Künstler etwas hervorgebracht, das die Muster herstellenden Handelns abstreift und ihre Grenzen übersteigt. Das Gelingen künstlerischen Tuns – sei es im Vollzug des Malens, Komponierens, Dichtens, Tanzens – ereignet sich über die Koordination von Leistungen, die selbst nicht mehr im Vermögen des Künstlers liegt. Sie ist letztlich ein Gelingen und unter diesem Aspekt keine Leistung mehr, sondern – theologisch gesprochen – Gnade. Die Leistung des Künstlers besteht darin, es zu diesem Gelingen kommen zu lassen und sich so zum eigenen Tun zu verhalten, dass es offen bleibt für etwas, das die Möglichkeiten gezielten Tuns übersteigt. Wo dieses Mögliche wirklich wird, ereignet sich etwas, das hinzukommt zu dem, was er von sich aus vermag und leistet. Am Ende kann ein Mensch, der solchermaßen etwas „gekonnt“ hinbekommen hat, nur sagen, dass er es *hinbekommen* hat. Er hat alles gegeben, aber das Gelingen ergab sich erst durch eine „Zugabe“ jenseits seines eigenen Tuns und Könnens. Beides steht ihm deutlich vor Augen: Wie sich die „Zugabe“ dem Zugriff seiner Hände entzieht, so gewährt sie sich auch dem Werk seiner Hände. Und eben dies „zeigt“ sein Kunstwerk. Wer es anschaut oder mit seinen anderen Sinnen wahrnimmt, dem geht genau dies auf: dass hier mehr gelang als bloßes Tun und Machen. Die Sinne verweisen das Tun und Machen auf etwas, das ihm Bedeutung gibt, ohne dass dieses Bedeutsame etwas „Gemachtes“ ist.

Die Sinne machen nicht nur im „übertragenen Sinn“ eine andere Dimension des Daseins präsent, sondern leisten auch eine „Sinnübertragung“ und vollziehen einen „Sinn(es)wandel“.⁸ Durch sie wird gegenwärtig, was dem Menschen zwar zugänglich ist, aber dennoch sich der Logik von Mittel und Zweck, Aufwand und Ertrag entzieht. Unter dieser Rücksicht ist die Dimension des Ästhetischen vom Religiösen nicht ablösbar und wird auch die Affinität ästhetischer und religiöser Erfahrungen deutlich: Beide übersteigen die Sphäre des Machbaren und Gemachten auf eine Sphäre hin, in der aufgeht, was ihm an

⁸ Vgl. W. NAUMANN-BEYER, *Anatomie der Sinne im Spiegel von Philosophie, Ästhetik, Literatur*, Köln/Weimar/Wien 2003. Zu einer Metaphorologie der Sinne vgl. auch die einschlägigen Artikel in R. KONERSMANN (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt 2007.

Bedeutsamkeit zukommt. Sie verweisen das Vorhandene auf etwas, das ihm Bedeutung gibt, ohne dass dieses Bedeutsame etwas von derselben Vorhandenheit ist.

2. Was fehlt und passt: Über Wirkliches, Wahres und Mögliches

Da ästhetische und religiöse Vollzüge über das Vorhandene mehr sagen müssen, als es de facto ist, um sagen zu können, was es bedeutet, stehen sie immer auch unter dem Verdacht, am Wirklichen vorbei zu reden. Sie scheinen bestenfalls in den Raum des Möglichen vordringen zu können. Sie operieren mit der Möglichkeit, dass es andere Präsenzformen als die der Vorhandenheit und Zuhandenheit gibt und dass es mehr als nur das Vorhandene und Zuhandene gibt. Wer aber nur vom Möglichen spricht, verfehlt nur zu oft das Wirkliche. Entkräften lässt sich dieser Verdacht nur dann, wenn man zeigen kann, dass dem Menschen grundsätzlich etwas Wahres am Wirklichen nur dann aufgeht, wenn er darüber hinausgeht. Wie man bei der Auslegung von Texten über das Gedruckte hinausgehen muss, um auf das Geschriebene so eingehen zu können, dass man seine Bedeutung erfasst, gilt auch für die Deutung menschlicher Lebenswirklichkeit: Wer auf sie eingehen will, muss über sie hinausgehen. Wer sagen will, was etwas in Wahrheit ist oder sein kann, muss über mehr reden als über das, was es „de facto“ ist. Allerdings hat dies zur Voraussetzung, dass die Wirklichkeit selbst „metaphorisch“ verfasst ist, d.h. Übergänge vom Faktischen zum Bedeutsamen (und ggf. umgekehrt) kennt. Erfüllt ist diese Voraussetzung zunächst nur im Blick auf die Wirklichkeit der Sprache und ihren Bezug zur jeweils besprochenen und sinnlich erschlossenen Realität. „Metaphorisch“ sind Sinne und Sprache, weil sie je für sich und in ihrer Korrelation von Grund auf durch Verweisungen, Übergänge und Entsprechungen konstituiert sind. Diese Korrelation wird deutlich in „RedeWendungen“. Hier nimmt das Sprechen mehrfach „Wenden“ und „Wendungen“ vor. Sie geben einen „Sinn(es)wandel“ wieder, der sich zunächst in den Sinnen abspielt. Wenn etwa davon gesprochen wird, dass sich eine Stimme durch eine bestimmte „Klangfarbe“ auszeichnet, die man als „warm“ empfindet, ist dies ein instruktives Beispiel, wie sich solche Übergänge zwischen Sprache und Sinnen, Faktum und Bedeutung ereignen können.⁹

⁹ Eben dies ist auch gemeint, wenn es von Metaphern heißt, sie würden „im übertragenen Sinn“ vom Menschen und seiner Welt reden. Durch eine Metapher wird ein Wort von einem Gegenstandsbereich in einen ihm fremden anderen Gegenstandsbereich hinübergetragen (z.B. das Alter – der Abend des Lebens), wobei ein Entsprechungsverhältnis bzw. die Entsprechung zweier Verhältnisse thematisiert wird (z.B. Alter/Leben = Abend/Tag). Zu dem Versuch, von dieser Wortbedeutung her einen Zugang zu den zahlreichen

Die Fähigkeit zur metaphorischen Welt- und Selbstverständigung korrespondiert aber auch der Signatur des menschlichen Daseins. „Der Mensch begreift sich nur über das, was er nicht ist hinweg. Nicht erst seine Situation, sondern schon seine Konstitution ist potentiell metaphorisch“.¹⁰ Denn in Zeit und Geschichte zu existieren bedeutet für alles, was ist, dass es „faktisch“ nicht schlechthin das ist, was es ist. Es hat stets noch etwas vor sich, was es noch nicht ist. Existieren heißt: das aus dem Leben herausholen, was noch nicht da ist, und das aus sich machen, was man noch nicht ist. Allerdings müssen die Möglichkeiten des Noch-nicht-seins in einem Entsprechungsverhältnis zu dem stehen, was und wie etwas schon verwirklicht ist. Nur so bleibt seine Identität im Übergang vom Wirklichen zum Möglichen, vom Vergangenen zum Künftigen gewahrt. Was fehlt, d.h. was etwas noch nicht ist, muss zugleich zu dem passen, was etwas schon ist. Das Fehlende muss als etwas Passendes ausgewiesen werden, das Mögliche muss dem Wirklichen entsprechen. Die Not und die Kunst des Existierens bestehen daher darin, das herauszufinden, was zugleich fehlt und passt. Das fehlende Passende muss sich dabei als dasjenige erweisen, das zu dem, was ist, „eigentlich“ dazugehört. Unter dieser Rücksicht lautet eine Kurzdefinition von Religion: Sie handelt von dem, was fehlt und passt. Dies gilt auch für den religiösen Grundvollzug des Transzendierens als Ausgriff des Menschen nach dem „fehlenden Passenden“. Vom Fehlenden und Passenden kann gleichermaßen nur im Vollzug des Überschreitens und in der Form des Metaphorischen etwas wahrnehmbar werden. Das fehlende Passende wird nur wahrnehmbar, wenn man sich über das Gegebene hinwegsetzt.

Was dem Menschen am meisten fehlt, sind zureichende Gründe, das Leben angesichts kategorisch Inakzeptablem, angesichts Unrecht, Ausbeutung und Gewalt dennoch akzeptieren zu können. Mit den fünf Sinnen lässt sich zwar erfassen, was im Leben zustimmungsfähig ist. Sie konfrontieren ebenso mit dem „ohne wenn und aber“ Unannehmbaren. Nicht allein das, was schön und gut scheint, wird sinnlich vermittelt, sondern auch das „Unstimmige“, von dem man am liebsten die Augen abwenden und die Ohren verschließen möchte. Zur existenziellen „Sinnfrage“ wird die Frage nach Bedeutsamkeit dann, wenn sie mit der Frage der Daseinsakzeptanz verknüpft wird: Was hat es letztlich mit der Welt und dem Menschen auf sich? Ist die Welt angesichts dieses „Letztlichen“ zustimmungsfähig?

zeitgenössischen Metaphertheorien zu erschließen, siehe W. KÜNNE, »Im übertragenen Sinne«. Zur Theorie der Metapher, in: *Conceptus* 17 (1983) 181-200.

¹⁰ H. BLUMENBERG, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt 2001, 431. Zum Ganzen vgl. auch DERS., *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt 1998; DERS., *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt 2006.

Was im Widerstreit zwischen dem „Stimmigen“ und „Unstimmigen“ in seiner Lebenswelt dem Menschen die Möglichkeit der Selbst- und Weltbejahung gibt, ist seinerseits strittig und darauf angewiesen, „kontrafaktisch“ dargestellt zu werden. Dies liegt nicht allein daran, dass vielen Zeitgenossen das Leben in dieser Welt deswegen als inakzeptabel erscheint, weil es vieles in ihr gibt, das uneingeschränkt zu verneinen ist. Es liegt auch an der Logik des Strittigen: Was sich „hinter“ allen Fakten, Tatsachen und Sachverhalten als sinngebend verbirgt, kann nicht nach Art einer Sache in der Welt vorgefunden und aufgezeigt werden. Oft genug muss es gegen die Zwänge der Fakten und Sachen dargestellt werden. Allerdings ist mit der puren „Darstellung“ im Modus der Behauptung wenig zu erreichen. Dies gilt auch im Christentum für liturgische Formen und Formate der Erschließung und Vergegenwärtigung des Sinngrundes menschlichen Daseins. Die Zusage einer Weltzugehörigkeit Gottes, in der sich der Mensch im Leben und Sterben geborgen wissen kann, hat zunächst nur den Status einer Zusatzbehauptung zur faktisch erlebten Wirklichkeit. Ihre liturgische „Inszenierung“ führt nicht zum Ziel, wenn sie nicht jener „metaphorischen“ Logik und Struktur folgt, welche ästhetische Erfahrungen auszeichnen. Sie bleibt ein bloßes Schauspiel, wenn sie nicht die Rollenverteilung zwischen Darsteller und Zuschauer aufhebt. Sie muss alle Beteiligten zu „Mitwirkenden“ machen und dafür eine spezifische Einstellung ermöglichen, die sie zugleich davor bewahrt, etwas bewirken zu wollen. Die „ars liturgica“ lebt von der Kunst, alle Beteiligten für etwas zu disponieren, das sich jenseits eigenen Tuns und Machens einstellt.¹¹ Die „Wirksamkeit“ dieser Disposition besteht darin, dass alle Beteiligten ein freies Herz und offene Hände haben, um nach dem zu greifen, von dem sie hoffen, dass es sie ergreift. Ergriffenheit setzt leere Hände voraus und verlangt wache Sinne!

3. Sich einstimmen lassen: Einstellung - Stimmung - Atmosphäre

Ästhetik und Religion haben die Einsicht gemeinsam, dass es nicht reicht, wenn der Mensch alles gibt, damit alles stimmt. Wirklich „stimmig“ ist in Sinnfragen erst ein asymmetrisches Verhältnis von Aufwand und Ertrag. Wer alles gibt, bekommt mehr zurück als investiert wurde - ohne eigenes Zutun oder den Beitrag anderer Mitwirkender. Diese Logik begründet

¹¹ Vgl. zum Folgenden auch H.-J. HÖHN, Die Sinne und der Sinn. Religion – Ästhetik – Glaube, in: IkaZ 35 (2006) 433-443; DERS., »Zeig's mir!« Theologie zwischen Ethik und Ästhetik, in: KatBl 128 (2003) 242-248; DERS., Spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente, Würzburg 2002. Zum Nexus zwischen Sinnlichkeit und Liturgie siehe W. HAHNE, Gottes Volksversammlung. Die Liturgie als Ort lebendiger Erfahrung, Freiburg/Basel/Wien 1999; DERS., De arte celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik, Freiburg/Basel/Wien 1990.

die Nähe von Ästhetik und Religion. Diese Logik liegt allerdings nicht „auf der Hand“. Man muss sich für sie sensibilisieren und darauf einstimmen lassen. Die besondere Nähe von ästhetischer und religiöser Erfahrung und die Notwendigkeit der „Einstimmung“ belegen auch die liturgischen Großveranstaltungen bei Kirchen- und `Katholikentagen. Es ist kein Zufall, dass hierbei die „Stimmung“ vor Ort den Ausschlag für ihr Gelingen gibt. Diese ästhetische Kategorie macht eine häufig verkannte Bedingung auch religiöser Erfahrungen deutlich. Gefühle und Stimmungen machen nicht nur offenbar, wie es um jemanden steht und wie jemandem ist; sie „offenbaren“ dem Subjekt auch, was in seiner Welt vorgeht. Sie haben daher eine epistemische Bedeutung: In einer bestimmten Stimmung erst geht dem Erkennenden etwas erlebnismäßig und gefühlsmäßig auf. Wie jemand eingestellt und aufgelegt ist, entscheidet darüber mit, was bei ihm und wie er bei anderen ankommt. Dem Melancholiker begegnet das Traurige und Schwermütige und ebenso begegnet er seinen Mitmenschen. Er wird sich nur schwer aufheitern lassen von „heiteren“ Umständen des Alltags. Er ist nur resonanzfähig für dasjenige in der Welt, das seiner Stimmung entspricht und ebenso „gestimmt“ ist wie er selbst.¹²

Allerdings sind Stimmungen keineswegs unbeeinflussbare Befindlichkeiten, vielmehr lassen sie sich wecken und verändern. Am Beispiel der Musik wird deutlich, welche Bedeutung dieser Umstand hat: Sich aufeinander abzustimmen und auf ein Geschehen einzustimmen, lässt dieses erst zustande kommen. Jeder Musiker muss sein Instrument erst stimmen, bevor er darauf spielen kann und das Instrument zu seiner „Stimme“ und der des Komponisten wird. Es reicht nicht, eine Partitur virtuos herunterzuspielen. Mit einem verstimmt Instrument wird dabei lediglich Lärm erzeugt. Ebenso braucht es einen Resonanzraum und ein Publikum, das nicht weniger eingestimmt werden muss als Instrumente und Orchester, damit „alles stimmt“. In ähnlicher Weise sind auch religiöse Erfahrungen darauf angewiesen, dass eine besondere Disposition, eine besondere Atmosphäre besteht.¹³ Auch

¹² Vgl. hierzu auch M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Frankfurt 2004, 89-103.

¹³ Vgl. hierzu G. SCHERER, *Grundphänomene menschlichen Daseins im Spiegel der Philosophie*, Düsseldorf/Bonn 1994, 42: „Wichtig ist es zu sehen, daß die Stimmungen alles innerweltlich Seiende in ein bestimmtes Licht tauchen. Dem heiter Gestimmten erscheint alles im Licht seiner Heiterkeit. Er fühlt sich als der heitere Mittelpunkt einer heiteren Welt. Wir sprechen aber von Heiterkeit nicht nur im Sinne einer subjektiven Befindlichkeit. Wir kennen auch heitere Farben, Landschaften, Zimmer, eine heitere Musik und ein heiteres Wetter. Wir können so von gewissen Dingen sprechen, weil das Was und Wie ihres Seins dem entspricht, was wir in uns erfahren, wenn wir heiteren Gemüts sind. Dann kann es geschehen, daß wir durch die Wahrnehmung des Heiteren selber heiter werden, aber auch, daß wir, wenn wir heiteren Gemüts sind, das Heitere in der Welt erst entdecken und wahrnehmen. So wird Heiterkeit zu einer Atmosphäre, in deren Licht alle Dinge erscheinen, ein alles umfassender Horizont.“ Vgl. hierzu auch O. F. BOLLNOW, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt 1963.

hier kommt es darauf an, „in Stimmung“ gebracht zu werden. Zweifellos liegt darin auch die Gefahr der Manipulation und der Projektion. Aber wegen dieser Gefahr die Kategorien „Stimmung“ und „Atmosphäre“ nur zum Gegenstand religionskritischer Reflexionen zu machen, hieße eine Konstellation auszublenden, die ebenso religiöse Phänomene *erstellen* wie diese *entstellen* kann.

Stimmungen sind „Gegebenheitsweisen“ einer Wirklichkeit, die ebenso „in uns“ ist wie wir „in ihr“. Sie sind darum nicht weniger „transsubjektiv“ wie „intrasubjektiv“. Stimmungen sind das (trans-)subjektive Pendant dessen, was eine Spur zieht durch Mensch und Welt. Diese Spur ist zugleich der Abdruck dessen, was nur erspürt werden kann und nur im Spüren wirklich und wahr wird. Stimmungen öffnen einen Zugang zur Wirklichkeit dessen, das eine Spur durch das Fühlen des Menschen zieht. Es ist dasjenige, das ihm nicht in den Kopf will, sondern ins Herz trifft. Dazu aber bedarf es einer Gegebenheitsweise, für die der Mensch resonanzfähig ist – eben dies sind die Atmosphären ästhetischer und religiöser Erfahrung.¹⁴ Atmosphäre aber gibt es nur trans- und intersubjektiv. Auch sie müssen eigens „gestiftet“ werden. Es reicht daher nicht, wenn in einem Gottesdienst lediglich die liturgischen Vorgaben akribisch eingehalten werden, damit alles stimmt. Wer nichts falsch macht, macht keineswegs alles richtig. Und selbst wenn alles richtig gemacht wird, muss das Richtige nicht das Wahre sein. 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 Heilswillen Gottes spürbar werden? Wie soll die performative Kraft der Sakramente erlebbar werden, wenn ihre Feier überwuchert wird von dogmatischer Starre und moralischer Rigorosität oder wenn die bürokratische Mentalität von Kultbeamten dominiert, die nur darauf aus ist, dass alles seine Ordnung hat und nach Vorschrift erledigt wird?

Vor diesem Hintergrund wird nachvollziehbar, warum sich das Interesse an Religion heute vielfach jenseits moralischer und dogmatischer Auslegungen religiöser Traditionen bewegt und charismatische Persönlichkeiten verehrt werden, die gerade wegen ihrer Reserven gegenüber jedweder Nötigung in Glaubensfragen beeindrucken. Gesucht wird eine ästhetisch-performative Kommunikation religiöser Daseinsdeutungen jenseits ihrer moralisch oder dogmatisch dominierten Präsentation. Kaum anders scheint atmosphärisch erlebbar zu

¹⁴ Vgl. hierzu auch M. HAILER, Das Subjekt und die Atmosphären, durch die es ist, in: ThZ 60 (2004) 165-183; G. BÖHME, Aisthetik, München 2001, 45-71; DERS., Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik, Frankfurt ³2000; DERS., Anmutungen. Über das Atmosphärische, Ostfildern 1998; M. SEEL, Ästhetik des Erscheinens, München 2000.

sein, was Religion leisten kann: Medium zu sein für den Grenzverkehr zwischen Immanenz und Transzendenz, für die Vergegenwärtigung des „Jenseitigen“, für die sinnliche Repräsentanz des den Sinnen Entzogenen, für das Gewährwerden vermittelter Unmittelbarkeit. Jede Religion ist selbst ein ästhetisches Phänomen. Was ein Beobachter stets zuerst von ihr wahrnimmt, ist ihr Erscheinen in Riten und Ritualen; erst viel später ist dahinter eine religiöse Lehre oder Moral zu entdecken. Moral verlangt, dass Taten folgen, damit sich eine Überzeugung praktisch auswirken kann. Ein Ritual realisiert dagegen in „Tateinheit“ die Entsprechung von Idee und Wirklichkeit und es schafft bereits die Sphäre, in der es wirkt. Dogmatik ist der begriffliche Reflex einer Einsicht und Erfahrung, die den Menschen „gepackt“ hat; ein Ritual vollzieht Ergriffenheit. Man kann sich im Ritual sinnlich von dem ergreifen lassen, wovon sonst in begrifflicher Distanz die Rede ist. Ein Ritual 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.¹⁵

4. Zumutungen: Wahrnehmen und gestalten

Wer versucht, das ästhetisch formatierte Interesse an Religion etwas genauer zu umreißen und in einer „Glaubensästhetik“ zu berücksichtigen, entdeckt neben dem Interesse an Sinnerschließung ein zweites Format, das primär auf Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins abhebt. Auch an ihm lässt ablesen, dass hier die Kunst gefragt ist, aus Nöten Tugenden zu

¹⁵ Diese These dürfte in der Katholischen Kirche auf eine „generationentypische“ Skepsis gegenüber ritualisierter religiöser Kommunikation treffen – vor allem bei den heute 50-65jährigen im pastoralen Dienst. Wer Ende der 1960er und in den 1970er Jahren Theologie studierte, geriet in die Zerreißprobe der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils und ihrer Nachwehen. Auf dem Feld der Liturgie wurde erbittert der Streit zwischen „Progressiven“ und „Konservativen“ ausgetragen. Die Verteidigung überkommener liturgischer Formen und Formeln wurde zum Identifikationsmerkmal der „Konservativen“. Wer „progressiv“ sein wollte, musste sich scharf von jedem Ritualismus und Formalismus absetzen. Wer gegen liturgische Experimente und gegen liturgischen Relativismus protestierte, sah sich selbst in der Position des dogmatisch Korrekten und in der Gegnerschaft zu dogmatischer Beliebigkeit. Diese Frontstellung lebte im Sommer 2007 wieder auf. Mit der Wiederzulassung der „tridentinischen Messe“ ist man dem Trend nach mehr Sinnlichkeit im Religiösen nachgekommen. Allerdings wurde bewusst eine unzeitgemäße Ästhetik gewählt, von der man überzeugt war, sie würde der Sehnsucht nach dem „Mysterium“ Gottes entgegenkommen. Während jedoch in religiös interessierten Kreisen diesseits und jenseits der etablierten Kirchen und Konfessionen das Ästhetische als Alternative zum dogmatischen und moralischen Code der Gottesrede nachgefragt wird, beginnt man in der katholischen Kirche wieder, das Ästhetische in den Dienst der Dogmatik zu stellen. Es sieht so aus, als habe die Kirche die postsäkulare Sehnsucht nach Religion mit der eigenen Sehnsucht nach sich selbst, d.h. nach besseren vergangenen Zeiten ästhetisch legiert. Eine solche lehramtlich betriebene dogmatisch-ästhetische Inszenierungskunst ist rückwärtsgewandt und verrät ein instrumentelles Verständnis von Ästhetik. Sie soll bekräftigen, was dogmatisch behauptet wird. Siehe hierzu die Dokumentation von Text und Diskussion des Motu proprio „Summorum Pontificum“ von A.

machen. Aber weniger die Not der Daseinsakzeptanz als die Notwendigkeit der Selbstbestimmung und Selbstbehauptung des Individuums steht hier im Vordergrund. In einer differenzierten und komplexen Gesellschaft ist die Lebensführung immer häufiger abhängig von Lebensbedingungen, die sich einer individuellen Steuerung und Beeinflussung entziehen und die das Individuum zugleich allein lassen mit der Aufgabe, sich Lebensführungsgewissheiten anzueignen, die es in einer unübersichtlichen Welt manövrierfähig halten. Mag der Lebensalltag in funktional differenzierten Gesellschaften weithin einer eigenen Logik und Rationalität folgen, so bedarf es doch eines Vermögens, das von den einzelnen säkularen Teilsystemen nicht bereitgestellt wird, angesichts der Wechselfälle des Daseins diesen Alltag bestehen zu können. Man kann darin durchaus ein „säkularisierungsresistentes“ Bezugsproblem eines religiösen Bewusstseins sehen. Religion hat es mit dem Protest zu tun, allen fragmentarischen, negativen, ambivalenten Erfahrungen zum Trotz eine konsistente Lebensdisposition nicht aufzugeben, um ein eigenes Leben führen zu können.

Das hierfür von Seiten der Ästhetik entwickelte Angebot firmiert unter dem Label *Lebenskunst*. Dieses Stich-, Reiz- und Modewort zieht heute ebenso viele Assoziationen wie Missverständnisse nach sich. Es hört sich nach fröhlicher Unbekümmertheit im Umgang mit den Widrigkeiten des Daseins an. Man kann aus ihm Egozentrik und Verantwortungsscheu heraushören. Das Ziel des Lebenskünstlers scheint zu sein, in allen Angelegenheiten hauptsächlich Stil zu zeigen. Was stilisiert wird, ist zweitrangig, wenn man dabei wenigstens eine gute Figur macht. Würde sich der Gehalt des Wortes „Lebenskunst“ in diesen Momenten erschöpfen, wäre es für die Theologie kaum von Belang. Gleichwohl kann es aber auch ein Kernstück existenzieller Bemühungen ausmachen, für die der Glaube anschlussfähig ist. Hier geht es um die Lebensführungskompetenz des Menschen, um „Lebenskönnerschaft“, um jene Schlüsselqualifikationen und Vermögen, wodurch ein Individuum „gekonnt“ auf die Herausforderungen des Lebens einzugehen vermag.¹⁶ Ein solches Bemühen hat natürlich eine ästhetische Komponente, da es stets auch die Selbstverwirklichung eines Subjekts, sein Sich-ins-Werk-Setzen, die Gestaltung seines Selbstseins zum Thema hat. Es antwortet auf die Frage, wie der Mensch sich und sein Leben in (eine) Form bringen, ihm eine eigene Gestalt geben und trotz aller Hemmnisse und Behinderungen das Bejahenswerte im Leben und

GERHARDS (Hg.), Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie, Freiburg/Basel/Wien 2008; E. NORDHOFEN (Hg.), Tridentinische Messe - ein Streitfall, Kevelaer 2009.

¹⁶ Vgl. J. KUNSTMANN, Religion und Bildung, Gütersloh/Freiburg 2002; G. ACHENBACH, Lebenskönnerschaft, Freiburg/Basel/Wien 2001.

an sich selbst befördern kann.¹⁷ Dabei geht es auch um die Frage, wie jene Situationen zu bestehen sind, in denen einem Menschen Hören und Sehen vergeht. Was richtet der Glaube aus in den Krisen und Konflikten des Lebens, die einem Menschen Sinn und Sinne schwinden lassen? Weiß er um einen Grund, warum man trotz des Unannehmbaren in der Welt das Leben in dieser Welt annehmen kann? Wie weit trägt die Kraft des Ästhetischen? Kann sie nicht auch in die Anästhesie führen: in die Betäubung der Sinne und in die Versuchung, die Zustimmungsfähigkeit des Daseins an den bloßen Schein des Schönen zu heften?

Wo man sich in Theologie und Kirche auf die ästhetische Formatierung des Interesses an Religion einlässt, wird man auch eine „Kunst der Bestreitung“ entwickeln müssen. Eine Ästhetik des christlichen Glaubens wird auch ein Design der Alterität zu entwickeln haben und auf blinde Flecke achten. Sie wird gegenüber dem Schönen, Guten und Gefälligen Markierungen des Vermissten und Fehlenden anbringen und jene Anteile im menschlichen Leben auszeichnen, die nicht mehr „wieder-gut-gemacht“ werden können. Aber ebenso wird sie die Hoffnung auf dasjenige im Leben zu stärken haben, das nicht mehr „wieder-schlecht-gemacht“ werden kann. Eine solche Ästhetik muss weniger neu erfunden als in ihren bestehenden Ansätzen fortgeschrieben werden.¹⁸ Theologie und Praxis der Sakramente sind dabei an erster Stelle zu nennen, an der die Sinnhaftigkeit und Sinnlichkeit des Glaubens ebenso manifest werden wie sein Existenzbezug.¹⁹ Hier wird die „dramatische“ Verfassung des Daseins in Szene gesetzt. Ihr „Sitz im Leben“ ist verbunden mit den Schwellen und Hemmnissen, mit den Passagen und Brüchen einer Biographie, die weder zureichend moralisch noch intellektuell bewältigt werden können.

Die Sakramente stehen in einer solchen „Pastoralästhetik“ für jene existentiellen und religiösen Situationen des Daseins, in denen uns das Hören und Sehen für das Gelingen und Zerschneiden unserer Existenz gerade nicht vergehen soll. Sie haben zu tun mit der Hoffnung der Menschen auf ein noch ausstehendes Leben – auf ein bleibendes Bewahrtsein vor dem eigenen Nichtsein (Taufe), auf ein Standgewinnen und Zu-sich-stehen-Können im Eingeständnis eigenen Versagens (Buße), auf die Verlässlichkeit eines Versprechens (Ehe). In den Sakramenten gewinnt diese Hoffnung eine Gestalt. Aber umstellt von den Beständen eines

¹⁷ Vgl. F. FELLMANN, Philosophie der Lebenskunst zur Einführung, Hamburg 2009.

¹⁸ Vgl. W. FÜRST (Hg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche, Freiburg/Basel/Wien 2002; St. ALTMAYER, Von der Wahrnehmung zum Ausdruck. Zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen. Stuttgart 2006; H.-J. HÖHN, Wider das Schwinden der Sinne! Impulse für eine zeitkritische Ästhetik des Glaubens, in: B. Kranemann u.a. (Hg.), Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft, Stuttgart 2000, 45-59.

¹⁹ Vgl. hierzu ausführlich H.-J. HÖHN, Spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente, Würzburg 2002, 54-126.

unstimmigen, inakzeptablen Daseins kann diese Gestalt den Gehalt der Hoffnung nicht bleibend abgelenken. Als antizipierend vermittelnde Zeichen eines richtigen Lebens im falschen haben sie zugleich die Funktion, das Unwahre und Unheile am und im Leben aufzuzeigen. Sie wirken dem Unheilen entgegen, indem sie durch ihren Vollzug die Bedingungen einer Praxis vermitteln, die darauf aus ist, das zu erfassen und zu realisieren, was dem Menschen fehlt und zugleich sein Dasein erfüllt. Die Herausforderung, die ästhetische Kraft dieser Rituale zu bewahren und sie lebensdienlich einzusetzen,²⁰ bleibt über die zeitgeistigen Wellenschläge einer Ästhetisierung des Religiösen hinaus bestehen.

²⁰ Vgl. P. M. ZULEHNER, Ritendiakonie, in: B. Kranemann u.a. (Hg.), Die diakonale Dimension der Liturgie, Freiburg/Basel/Wien 2006, 271-283. Die Sakramententheologie und -praxis der letzten Jahre hat den anthropologisch-biographischen Aspekt oft zugunsten der ekklesiologischen Dimension zurücktreten lassen. Nachdem auf dem II. Vatikanischen Konzil die Rede von der Kirche als „Sakrament des Heils“ (LG nr.48) etabliert wurde, sind die Einzelsakramente überwiegend als Verwirklichungsweisen dieses sakramentalen Wesens dargestellt und als „Selbstvollzüge“ der Kirche definiert worden. Es ist aber an der Zeit, ihre anthropologische Grundaussage neu zu justieren: Der „Text“ der Sakramente ist das im Evangelium bezeugte Menschenverhältnis Gottes. Diesen Text wollen sie biographisch und lebensweltlich „kontextuieren“. Ehe die Sakramente Initiationswege in die Kirche oder deren Selbstvollzüge darstellen, geht es ihnen darum, die heilsame Zuwendung Gottes zum Menschen zu bezeugen – in Gesundheit und Krankheit, in guten wie in schlechten Zeiten, im Leben und im Sterben.