

AUF DEM WEG ZU EINER THEOLOGISCHEN ÄSTHETIK. EINE FREUNDESGABE FÜR KARL-JOSEF KUSCHEL ZUM 50. GEBURTSTAG. Hg. Georg Langenhorst. Münster: Lit 1998. (Ästhetik – Theologie – Liturgik 2). 154 S.

In seinen „Thesen zur Theologie im Diskurs der Moderne“ bemerkte Kurt Anglet kürzlich (vgl. ThPh 73 [1998] 481–506), daß die moderne Theologie an ihrer eigenen Harmlosigkeit kranke, „um von ihren Zeitgenossen als Herausforderung für eine säkularisierte Gesellschaft erkannt zu werden“ (Anglet, 504). Das vorliegende Buch steht für den Versuch, diesem Herausfallen der Theologie aus der Sphäre des Gesellschaftlichen nachhaltig zu begegnen. Die Autoren wollen jedoch nicht nur eine Antwort auf die Unwirksamkeit der modernen Theologie finden, vielmehr formulieren sie mit Hilfe des Ästhetischen eine spezifische Lösungsstrategie. Dies Unterfangen ist löblich und diskussionswürdig wie zugleich problematisch. – Gewidmet ist vorliegender Aufsatzband dem Werk und Schaffen Karl-Josef Kuschels, der mit verschiedenen Publikationen u. a. zur Jesus-Rezeption in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur zeitgemäß literarische und theologische Problemfelder verknüpft, was ihn zu einem der „kreativsten und meistbeachteten Theologen seiner Generation“ (vgl. Vorwort) macht. Darüber hinaus leitet er den „Arbeitskreis Theologie und Ästhetik“ im Rahmen des „Instituts für Ökumenische Forschung“ an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Ausgangspunkt der Freundesgabe für Kuschel ist die Bedeutung der Ästhetik als Bezugswissenschaft der modernen Theologie par excellence. Der Rekurs auf die Ästhetik ist den Autoren allerdings mehr als eine Auseinandersetzung mit einem Modephilosophem. Die Ästhetik dient der Theologie im Dialog als Medium zur Selbstreflexion, um innerhalb einer Erlebnisgesellschaft, in der sämtliche Lebensbereiche zunehmend auf mediale, resp. künstlich-künstlerische Vermittlung – d. h. „ästhetische Aufbereitung“ (vgl. Vorwort) – angewiesen sind, den geeigneten Zugang zur Befindlichkeit des konkreten Menschen zu finden und die eigene Wirkungsfähigkeit hiernach auszurichten. Dies verlange einen qualifizierten theologischen Blick auf den „Gesamtbereich von Ästhetik“ (vgl. Vorwort), wozu die Autoren einen Beitrag leisten wollen. Die Ästhetik wird beispielsweise in Urs Baumanns Beitrag folgerichtig zur Strategie, um unter Berücksichtigung der menschlichen Kreatürlichkeit und sinnlichen Wahrnehmung, die „religiöse Sprachlosigkeit“ (15) unserer Zeit – das Verstummen der Theologie vor aktuellen Problemen – zu durchbrechen. Obgleich Baumann mit einem unreflektierten und trivialen Postmoderne-Verständnis argumentiert, könne nach seiner Meinung das Ästhetische helfen, das Transzendente wieder in einer verständlichen und zeitgemäßen Weise – eben dem sinnlichen und mediengewöhnten Menschen angemessen – auszusprechen: „Es handelt sich schlicht darum, jene Bilder und Ahnungen des Transzendenten (wieder) aufzufinden, welche Menschen tatsächlich in sich tragen und sie erst einmal *ipsissima voce* zur Sprache kommen zu lassen. Die Geschichten, Chiffren, Metaphern und Symbole zeitgenössischer Transzendenzerfahrung sind das Material, aus dem heute theologische Begriffe neu gebildet werden müssen“ (27). Die Ästhetik, so läßt sich hinzufügen, gerät hier zur Schlüsseldisziplin, um das Ungegebene und Unsagbare, amalgamiert mit Sinnlichkeit, kommunizierbar zu machen. Eine Auslotung religiöser Wirkungsräume verlangt die Abstimmung auf spezifische menschliche Befindlichkeiten. Ästhetik wird als Verknüpfungsleistung erkannt, um Religiosität und Lebenswelt erneut zu verbinden. Denn ein Wert kommt einem Etwas ja erst zu, wenn es bedeutsam für jemanden wird. Und Bedeutsamkeit kann in dieser Hinsicht nur erlangt werden, sofern Theologie die faßlich-gefühlsmäßige Existenz des Menschen berücksichtigt. Konkret wird diese Verbindung folgerichtig in der Begegnung von Theologie mit Kunst und Literatur, wie sie beispielsweise Georg Fröhlich mit der Betrachtung Romano Guardinis (29–38), Dirk Steinfurt mit der Poesie Hilde Domins (39–56), oder Petra Wagner (57–72) und Georg Langenhorst (73–90) mit dem schriftstellerischen Umgang mit Jesus ansprechen. Thomas Kucharz beschließt den Band mit einer Darstellung des christlichen Medienprojekts „Radio Paradiso“ in Berlin (139–150).

Die Aufsätze überzeugen, solange vom heutigen Standpunkt aus die Zusammengehörigkeit von Religion und Kunst betont wird. Denn beide benötigten, wie es zum Vergleich in dem aktuellen Positionspapier „Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von



Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert“ (hrsg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland [EKD], Hannover, Frankfurt am Main 1999) heißt, „Symbole als Zeichen, die im Anschaulichen das Unanschauliche darstellen. [...] Das Werk wird zum Kunstwerk erst im Prozeß ästhetischer Erfahrung; ebenso finden bloßes Offenbarungswissen und kirchliche Lehre so lange keine Plausibilität und Akzeptanz, wie sie nicht das Selbstverständnis von Individuen besser erschließen“ (EKD, 35–37). Schwierig bleibt dagegen, daß man hierbei die historisch gewordene und entgegengesetzte Ausdifferenzierung beider Sinnsysteme vernachlässigt. Es hat den Anschein, als handele es sich beim Dialog zwischen Kunst und Religion um bloße Analogie statt um strukturelle Ähnlichkeit. Freilich bleiben beide Bereiche auf Veranschaulichung des Unanschaulichen angewiesen; es stellt sich jedoch die Frage, ob neben der Methode der so ausgesprochene Gehalt der gleiche ist, resp. sein muß, und welche Folgen dies für beide Sphären impliziert. Bevor man also über eine Verknüpfung von Theologie und Ästhetik nachdenkt, müßte vorab das historische Verhältnis zwischen beiden Sphären erschlossen werden. Und ein solcher Zugang müßte sich erklärend den Bereichen der Wirkungsästhetik und der Autonomieästhetik widmen wie auch der Herausbildung der Ästhetik als Wissenschaftsdisziplin selbst. Denn ein Dialog zwischen Theologie und Ästhetik mag sich aus dem gesamten ästhetischen Denken und einem Teil der Kunstwissenschaft im besonderen begründen lassen; die von Alexander Gottlieb Baumgarten 1750 projektierte Ästhetik unterscheidet sich hiervon allerdings nach Gehalt und ideologischer Funktion wesentlich. Baumgarten formulierte sie nicht als Kunst doktrin, sondern als Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis, um das untere Erkenntnisvermögen gegenüber der Ratio aufzuwerten. Insofern bildete sich mit der Thematisierung von Sinnlichkeit ein Diskurs der Diesseitigkeit heraus, der dem aufstrebenden Bürger im 18. Jh. leibliche und politische Autonomie gegenüber Adel und Klerus sichern sollte (vgl. T. Eagleton, *Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie*, Stuttgart, Weimar 1994). D. h., die Forderung der Autoren, den „Gesamtbereich von Ästhetik“ auszuleuchten, darf sich der mentalitäts- und ideengeschichtlichen Analyse nicht entledigen. Denn eine solche Behandlung zeigte auf, daß Ästhetik mehr bedeutet als Kunst. Was wiederum davor bewahren würde, eine „theologische Ästhetik“ bzw. eine „Ästhetik der Theologie“ (vgl. Vorwort) zu fordern, ohne die Konsequenzen abschätzen zu können. Diese müssen freilich auch bedacht werden, wenn es im kleinen zu einer Verbindung von Kunst und Theologie kommt, zu einer Literarisierung bzw. Ästhetisierung des Theologischen. So sehr man hier versucht ist, ein Durchbrechen moderner Sprachlosigkeit bezüglich Glaubensfragen zu entdecken, handelt es sich durchaus um eine Gratwanderung. Beispielsweise forderten die Autoren des „Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus“ (1796/1797, in: *G. W. F. Hegel: Werke*. Bd. 1, Frankfurt am Main 1979, 234–236) gegenüber der Entfremdung und Mechanisierung des bürgerlichen Lebens die dialektische Vereinigung aller Widersprüche unter der Idee der Schönheit; sie stimmten für eine Ästhetisierung der Religion. Und diese „sinnliche Religion“ müßte folglich in eine neue Mythologie münden: „Ehe wir die Ideen ästhetisch, d. h. mythologisch machen, haben sie für das Volk kein Interesse“ (Hegel, 236). Würde die von den Autoren der Freundesgabe für Kuschel angedachte Ästhetik die Theologie sukzessive zugunsten bloßer Mythologie auflösen? – Zuletzt besteht auch an der Wirksamkeit christlicher Radioprojekte als Reaktion der Kirche auf den sogenannten „aesthetic turn“ berechtigter Zweifel. Lassen sich die von Theologie und Religion abgewandten Individuen erneut auf religiöse Integration ein, wenn sich, wie es in Thomas Kucharz' Aufsatz anklingt, Kirche nur mediengerecht inszeniert und das mediale Rauschen und die erschreckende Ton- und Bilderflut vermehrt? Gegenüber der obszönen medialen Entäußerung und einer total-ästhetisierten Kultur wäre aus theologischer Sicht statt dessen vielleicht über eine „Anästhetik“, eine „*Kultur des blinden Flecks*“ (W. Welsch, *Ästhetisches Denken*, Stuttgart 1990, 38) nachzudenken. Es wäre ein Plädoyer für Stille und Besinnung, fernab „der schwülen Sensitivität einer Aneignungsgesellschaft“ (Welsch, 40). – D. h., der Weg zu einer theologischen Ästhetik ist noch weit und dornenreich, und man sollte sich gut überlegen, ob man ihn bis ans Ende gehen will. So wichtig wie der vorliegende Versuch erscheint, Lebenswelt und christlichen Glauben einander anzunähern, es bleibt ein fader Beigeschmack. Weitere Differenzierung wäre wünschenswert und notwendig, auch hin-



sichtlich einer begrifflichen „Geschichte der theologischen Ästhetik“ (vgl. beispielsweise G. Ph. Chr. Kaiser, *Ideen zu einem Systeme der allgemeinen theologischen Ästhetik für seine Vorlesungen entworfen*, Erlangen 1822). M. A. VÖLKER

CLAYTON, PHILIP, *God and Contemporary Science* (Edinburgh Studies in Constructive Theology). Edinburgh: Edinburgh University Press 1997. XII/274 S.

Das Buch arbeitet eine zweifache Spannung heraus. Das Christentum ist eine historische Erscheinung, eine Religion, die in einer bestimmten Kultur in einem bestimmten Land zu einer bestimmten Zeit entstanden ist, aber es erhebt trotz dieser geschichtlichen Partikularität einen universalen Anspruch. Würde eine rationalistische Auflösung des christlichen Glaubens in Metaphysik der Geschichtlichkeit des Christentums nicht gerecht, so läuft eine postmoderne Betonung der Partikularität des Christentums als einer geschichtlichen Erscheinung und einer Weltdeutung unter vielen anderen Gefahr, in einem historisierenden Relativismus den universalen Anspruch der christlichen Religion aufzugeben. Die zweite Spannung ist die zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Hier stehen sich ein naturwissenschaftlicher Reduktionismus oder Physikalismus und eine fundamentalistische oder eine dialektische Theologie, die sich dem Gespräch mit den Naturwissenschaften verweigern, als extreme Positionen gegenüber. Clayton (C.) sucht nach einer spekulativen Synthese, die den berechtigten Anliegen sowohl der Theologie als auch der Naturwissenschaften gerecht wird. Kann der christliche Theologe die Ergebnisse der Naturwissenschaften in das Weltbild seines Glaubens integrieren, ohne dabei Gesichtspunkte, die für die Theologie wesentlich sind, aufzugeben? Eine theologische Hermeneutik, so Cs. Forderung, muß die Ergebnisse der Naturwissenschaften und der Philosophie in ihren Interpretationsprozeß miteinbeziehen. Theologie und Naturwissenschaft seien aufeinander angewiesen. Die Naturwissenschaften könnten einen positiven Beitrag zur Theologie leisten, und die Ergebnisse der Naturwissenschaften bedürften der Interpretation durch die Theologie und die Metaphysik. Durch die Methoden und Ergebnisse der Naturwissenschaften stellten sich theologische und metaphysische Fragen; Theologie und Naturwissenschaft teilten basale Prinzipien der Rationalität; der physikalische Determinismus und Reduktionismus seien als Theorien unhaltbar. Die Ergebnisse der Naturwissenschaften sind nach C. für eine theologische Interpretation offen; Theologie und Naturwissenschaft dürften einander nicht widersprechen; für die Theologie ergebe sich daraus die Forderung, entsprechende Thesen zu revidieren.

Das inhaltliche Problem, auf das C. diese hermeneutischen Grundsätze anwendet, ist die Beziehung Gottes zur Welt und Gottes Wirken in der Welt. Er sucht nach einer Konzeption, die sowohl den Aussagen der Bibel als auch dem zeitgenössischen philosophischen und naturwissenschaftlichen Kontext gerecht wird. Das Buch ist in drei Teile gegliedert. Die biblische Theologie des Verhältnisses von Gott und Welt (Teil I) arbeitet zunächst die soteriologische Zielsetzung der Schöpfungslehre und den universalen Anspruch der jüdisch-christlichen Religion heraus, um sich abschließend spekulativen Deutungen des Gott-Welt-Verhältnisses zuzuwenden. Hier entwickelt C. die These, welche dann die Grundlage seines Gesprächs mit der gegenwärtigen Philosophie und Naturwissenschaft abgibt: Er vertritt einen Pantheismus. Teil II ist dem gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Kontext gewidmet. C. referiert und kritisiert neuere Arbeiten, die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Kosmologie philosophisch-theologisch interpretieren, und vermittelt so einen interessanten und gründlichen Einblick in die entsprechende angelsächsische Diskussion. Der Überblick, so wird abschließend festgestellt, könnte insofern enttäuschen, als die gegenwärtige Naturwissenschaft keine Gründe für fundamentale theologische Thesen über die Schöpfung liefert. C. antwortet mit drei Überlegungen. Erstens könne die Naturwissenschaft die Schöpfungstheologie zu Modifikationen zwingen; zweitens könne die Naturwissenschaft dem Menschen erst dann eine Antwort auf seine Sinnfrage geben, wenn ihre Ergebnisse in einen weiteren, metaphysischen Kontext eingeordnet seien; drittens sei der Theismus, und vor allem der Pantheismus imstande, die Ergebnisse der Naturwissenschaft in unser Menschenbild zu integrieren. Von Bedeutung für die Theologie seien nicht einzelne Ergebnisse der physikalischen Kosmologie; das positive Ergebnis der referierten Diskussion liege viel-