

Hans-Joachim Höhn

Inszenierte Ergriffenheit?

Über Risiken und Nebenwirkungen ritueller Glaubenskommunikation

Zu den Zeichen unserer Zeit gehört die Gleichzeitigkeit des scheinbar Gegensätzlichen. Hier kommt zusammen, von dem man lange Zeit bezweifelt hat, dass es noch zusammen passt. Für geraume Zeit galt als unstrittige Überzeugung einer Gesellschaft, die vom Spontanen, Kreativen und Innovativen lebt und in allem Beharrenden und Wiederkehrenden nur den Widerpart des Fortschritts sehen kann, dass der „moderne“ Mensch ohne feste Riten und Rituale auskommen könne und solle. Inzwischen stellt sich die Einsicht ein, dass man keineswegs alles Beständige und Bleibende ausschlagen muss, um flexibel, spontan und kreativ zu sein. Gerade im säkularen Raum sind heute Riten und Rituale als Taktgeber oder Fixpunkte alltäglicher Lebenspraxis wieder gefragt. Ohne stabile und sich wiederholende Momente ihrer Alltagspraxis scheinen auch für „moderne“ Menschen in einer unübersichtlichen, von ständigen Innovationen geprägten Gesellschaft die notwendige Wirklichkeitsvertrautheit, Biographiekohärenz und Identitätsstabilität nicht herstellbar und erhaltbar zu sein.¹

Dieser Umschwung ist bezeichnend für eine „postsäkulare“ Gesellschaft, die inmitten des Säkularen das Religiöse wieder entdeckt. Einerseits ist in nahezu allen westlichen Gesellschaften eine enorme Erosion der traditionellen Religionskulturen erkennbar. Große Anteile kirchlicher gebundener Religiosität verdunsten. Andererseits kondensiert ein großer Teil auch wieder in der Gesellschaft – nun aber meist in säkularen Feldern, abseits der etablierten religiösen Institutionen. Dabei sind nicht nur Verluste religiöser Traditionen zu beobachten, sondern auch Neuformatierungen existenzieller Sinnsuche und ihrer Ausdrucksformen.² Signifikant für die Phänomene einer neuen sozialen Antreffbarkeit des Religiösen ist der Umstand, dass

sie sich vor allem im Format des Ästhetischen ereignen. Aus dem Fundus religiöser Traditionen werden vor allem jene Elemente nachgefragt (und angeboten), die unmittelbar die Sinne ansprechen und im Menschen einen „sensus“ wecken wollen für die Sinndimension des Daseins. Dahinter steht vielfach die Erwartung, man könne im Vollzug der Sinne die Sinnlichkeit übersteigen auf die Sphäre des Sinns – und man könne im Gegenzug mit ästhetischen Mitteln Sinnübersetzen in die Sinnenwelt. Was das Leben ausmacht und erfüllt, was ihm Wert und Bedeutung gibt, kurz: was es dem Menschen als zustimmungsfähig erscheinen lässt, muss ihm offensichtlich zu Ohren kommen, ins Auge fallen, ein Wohlgefühl erzeugen. Vielleicht muss er dafür auch „ein Näschen haben“ oder einen besonderen „Geschmack“ entwickeln. Im Rendezvous der Sinne stellt sich etwas vom Sinn des Lebens ein – so hofft man. Für Ort und Zeit dieser Verabredung stehen nicht zuletzt Riten und Rituale. Hier kann der Mensch bei allen Sinnen sein. Das Christentum sollte es ihm gleich tun und – gemäß einer häufig geäußerten Forderung – eine verkopfte Theologie und Liturgie endlich aufgeben.

Die folgenden Überlegungen plädieren für ein widerständiges Sich-einlassen von Theorie und Praxis christlicher Liturgien auf einen „sensual turn“. In einer Zeit, da den Menschen nur noch in dem Sinn kommt, was ihre Sinne anspricht, sind Theologie und Pastoral gut beraten, wenn sie sich um eine entsprechende Glaubensästhetik bemühen. Allerdings sollten sie nicht alle Bedenken in den Wind schlagen, die gegen eine ritualisierte Glaubenskommunikation angeführt werden. Auch Riten und Rituale bergen Risiken und entwickeln ungewollte Nebenwirkungen. Zwar muss auch in Religionsdingen die

Ästhetik stimmen. Aber längst stimmt nicht alles, wenn nur die Ästhetik stimmt.

Glaubensspuren – Glauben spüren

„Kann man *spüren*, was man glaubt?“ – so lautet die Kernfrage vieler religiös interessierter Zeitgenossen. Nicht mehr die rationale Denkbarkeit oder gesellschaftlich-politische Relevanz religiöser Sinnofferten steht im Zentrum. An die Stelle von Dogma und Moral tritt das Ästhetische als primäres Ausdrucksmedium von Religion und Spiritualität. Man will nicht mehr belehrt oder moralisch unter Druck gesetzt werden, sondern ein „heiliges“ Geschehen mit starken ästhetischen und emotionalen Eindrücken verlassen können. Verehrt werden charismatische Persönlichkeiten, die gerade wegen ihrer Reserven gegenüber jedweder Dogmatik in Glaubensfragen beeindruckend. Verstärkt wird diese Entwicklung durch den anhaltenden Trend zu einer „Erlebnisorientierung“, „Subjektzentrierung“ und „Psychologisierung“ religiösen Suchens und Findens.³ 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 subjektzentrierten und therapeutischen Interessen legiert. Sie hält religiöse Bekenntnisse nur 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.

Als Auslöser solcher Empfindungen empfehlen sich vor allem Riten und Rituale. Gegenüber Dogma und Moral haben sie den Vorteil, dass hier 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 Ent-

zogenen.⁴ Nicht zuletzt ist jede Religion zunächst selbst ein ästhetisch-performatives Phänomen. Was ein Beobachter stets zuerst von ihr wahrnimmt, ist ihr Erscheinen in Riten und Ritualen. In ihren Ästhetiken und Kulturpraktiken, Symbolen und Liturgien vergegenwärtigt sich eine Religion. Aber sie zeigt dabei nicht nur etwas von sich, sondern ebenso, wie sie gesehen werden will.⁵ Über die Formen ästhetisch-kultischer (Selbst-)Darstellung ebnet sich darum auch ein originärer Zugang zu den Geltungsansprüchen einer Religion.⁶ Erst „dahinter“ ist eine religiöse Lehre oder Moral zu entdecken.

Riten und Rituale haben einen entscheidenden Vorteil gegenüber dogmatischer und moralischer Glaubenskommunikation: Moral verlangt, dass Taten folgen, damit sich eine Überzeugung praktisch auswirken kann. Ein Ritual realisiert bereits in „Tateinheit“ von Wort und Wirkung die Sphäre, in der es sich bewahrheitet. Seine performative Kraft besteht darin, dass es vollzieht, was es behauptet.⁷ Dogma ist der begriffliche Reflex einer Einsicht und Erfahrung, die den Menschen „gepackt“ hat; ein Ritual realisiert Ergriffenheit. Man kann sich im Ritual sinnlich von dem ergreifen lassen, wovon sonst in begrifflicher Distanz die Rede ist. Wer an ihm teilnimmt, wird innerhalb kurzer Zeit nahezu unweigerlich vom Zuschauer zum Beteiligten und Betroffenen. Bei der katholischen Begräbnisliturgie wird dieser „kritische Punkt“ spätestens dann erreicht, wenn am offenen Grabe für den Menschen gebetet wird, der „als nächster aus unserer Mitte von uns genommen wird“. Keine philosophische Reflexion über die Sterblichkeit des Menschen vermag nachdrücklicher und unmittelbarer ein „memento mori“ zu artikulieren. Deutlich wird an diesem Beispiel: Ein Ritual stößt nicht nur etwas an, sondern löst etwas aus. Es spricht nicht (nur) über etwas, sondern spricht etwas zu, indem es einen Menschen auf Existenzielles anspricht. Nicht das Nacheinander von Information und Reaktion, von Perzeption und Rezeption, sondern die Gleichzeitigkeit dieser Aspekte, ihr Ineinander in einer „performance“ ist für reli-

giöse Rituale charakteristisch und macht sie attraktiv.

Kult ist „kult“?

Nicht selten trifft der Trend zum Ritual in der katholischen Kirche allerdings auf eine „generationentypische“ Skepsis – 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 Belieblichkeit.⁸ Nur wenige neue Formate ästhetisch-liturgischer Inszenierung des christlichen Glaubens fanden allseits Zustimmung. Das Taizé-Gebet ist hier weithin solitär geliebt.

Kultur- und religionskritische Beobachter betrachten die neue religiöse Ritenfreudigkeit ebenfalls skeptisch – wenn gleich in einem anderen Kontext und aus anderen Gründen. Nicht als ein Widerlager oder Gegenentwurf zu dominanten soziokulturellen Tendenzen, sondern als deren Dublette zeigt sich ihnen der Trend zum Ritual. Denn in ihm spiegeln sich Muster und Merkmale einer „Inszenierungsgesellschaft“, die ihre kategorischen Imperative in der Ästhetik ansiedelt und darauf erpicht ist, dass sich alles Wichtige ins rechte Bild setzen oder in bewegte Bilder umsetzen lässt.⁹ Ihr erstes Gebot lautet: „Zeig’s mir!“ Wer etwas zu sagen hat, zeigt es am besten seinen Zeitgenossen. Wer im Wettbewerb um Aufmerksamkeit bestehen will, muss über etwas Ansehnliches verfügen und

Blickfänger einsetzen. Wer nicht hören will oder fühlen kann, muss wenigstens etwas zu sehen bekommen – und zwar am besten in wiederum bildreichen Inszenierungen. Es gehört zu den Zeichen der Zeit, dass wir in einer Zeit des Zeigens leben. Die Inszenierungsgesellschaft stellt alles unter Veranschaulichungsdruck. Phänomene, die bisher exklusiv dem Hören-Sagen zugeordnet waren, können sich diesem Druck nicht entziehen. Sie müssen in ihrer Bedeutung sinnlich zur Geltung gebracht werden. Wer für ein Anliegen besondere Bedeutung reklamiert, ist gefragt, inwiefern dieser Geltungsanspruch in den Kategorien des Sinnhaften artikuliert werden kann.¹⁰ Nur sinnlich Attraktives vermag noch existenziell und intellektuell anziehend zu sein. Etwas muss „zum Anfassen“ sein, soll man mit ihm etwas anfangen können. Der Wunsch, etwas mit Händen greifen zu können, ist dann auch der Vater des Gedankens, dass der direkte Weg der Überprüfung, was es mit einer Angelegenheit auf sich hat, nur über einen handgreiflichen Beweis führt. Allerdings entscheidet das Auge dabei mit. Es rät dazu, vom Unansehnlichen tunlichst die Finger zu lassen.

Die Inszenierungsgesellschaft lebt von der Attraktivität des zur Schau Gestellten und der „Ansichtssachen“, die Blicke auf Bilder und nicht auf die Wirklichkeit „hinter“ diesen Bildern ziehen. Spätestens hier zeigen sich negative Nebenwirkungen und Spätfolgen einer Ästhetisierung und Theatralisierung medial vermittelter Wirklichkeit. Wo man in Bildern die Welt medial und massenhaft reproduziert, wird auf Dauer das Reale primär in seinen ästhetischen Reproduktionen angetroffen. Inzwischen produzieren Medien Realitäten, die nur in ihnen präsent und zugänglich sind. Hier koinzidieren Vorbild und Abbild. Es gibt für das Medium und seine Nutzer kein „Außerhalb“ mehr. Wer tiefe Gefühle erleben will, schaut sich im Fernsehen tiefe Gefühle an und hat dann selber welche. Primär- und Sekundärerfahrungen tauschen ihre Plätze. Das Medienbegräbnis von Lady Diana 1997 lieferte hierfür einen eindrucksvollen Beleg.

Inszenierter Glaube?

Inszenierungen und Rituale weisen unverkennbare Affinitäten und Analogien auf. Beide stehen im Dienst einer Aufmerksamkeitslenkung auf ein Phänomen oder Thema, das auffallen soll bzw. auffällig gemacht werden soll. Unter dem Imperativ „Präsenz zeigen!“ kommt es hierbei zur Vergegenwärtigung dessen, was sinnlich oder sinnhaft als es selbst nicht real präsent werden kann. Was sich in der Inszenierung „materialisiert“, steht im Dienste eines Abwesenden, das durch Anwesendes zwar repräsentiert wird, nicht aber als es selbst zur Gegenwart kommt. 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.

Wer im säkularen Raum den zahlreichen Inszenierungen nachgeht, stellt vielfach fest, dass diese nicht mehr transparent sind auf eine Wirklichkeit „hinter“ einer Erscheinung, sondern darin aufgehen und sich darin erschöpfen, nur das Zeigen zu zeigen. Es gibt kein „Worauf“ mehr, auf das eine solche Performance verweist. Sie zeigt nur, was sie selbst ist. Sie stellt nicht mehr „etwas“ dar, sondern ist Darstellung des Darstellens – und im schlimmsten Fall Selbstdarstellung der Darsteller. Hier wird nur „Theater gemacht“ – und sonst nichts. Wer in religiösen Kontexten unterwegs ist, hat noch mehr Grund und Anlass, den ästhetischen Eindrücken zu misstrauen – vor allem dann, wenn Erweckungsliturgien auf Eventformat getrimmt werden und säkularen Stilisierungen des Spektakulären in nichts nachstehen.¹¹ Bald sind genügend Indizien für den Anfangsverdacht gesammelt, dass auch hier Sein und Schein nicht mehr zu trennen sind. Wie lässt sich frommes Getue ausschließen, bei dem vorgemacht wird, wie es bei einem religiösen Widerfahrnis zugeht? Wie bleiben religiöse Andachten

unterscheidbar von praktizierter religiöser Gedankenlosigkeit? Wie kann man entscheiden, ob es sich hierbei nicht bloß um inszenierte Ergriffenheit handelt? Nicht in jedem Fall ergreift das Göttliche, das Heilige die Menschen. Vielfach greifen sie selbst nach etwas, von dem sie wollen, dass es sie ergreift, verwechseln aber ihr Wollen mit dem Gewollten oder halten ihre Sehnsucht bereits für das Gesuchte. Lebt das Religiöse lediglich in und von stimmungsvollen Inszenierungen, die sich am ehesten mit ästhetischen Kategorien beschreiben lassen? Was ist in religiösen Inszenierungen „gestellt“, was ist „authentisch“? Wie lässt sich entscheiden, ob die Authentizität eines Ereignisses (mit)inszeniert wurde? Wie geht man mit dem Verdacht um, dass die Elemente einer „Authentizitätsinszenierung“ ästhetisch verdeckt oder übermalt wurden?¹² Oder sollten die Protagonisten religiöser Rituale nicht endlich zugeben, dass sie in ihrem Tun nichts anderes bewerkstelligen als eine virtuelle Realität?¹³ Sie würden dann in ihrer Praxis eine Realität darstellen, die nicht in der „physischen“ Form existiert, in der sie zu wirken scheint, aber in ihrer Bedeutung und ihrer Wirkung einer real existierenden Sache gleichartig ist. Oder bezeugen sie lediglich eine Wirklichkeit, die von ihrem Zeugnis generiert wird? Mehr ist nicht „dahinter“...?

Von unangenehmen religions- und ritualekritischen Anfrägen kann man sich nicht dispensieren, wenn man ein Plädoyer für eine theologische Ästhetik halten will, die zur Ausbildung einer liturgischen Kunst der Gestaltung von Riten und Ritualen verhelfen will, mit denen sich in einer säkularen Welt noch etwas spürbar machen lässt, was in der Spur des Evangeliums den Sinn des Daseins ausmacht. Zweifellos liegt in der neuen Aufgeschlossenheit für religiöse Riten und Rituale auch die Gefahr der Projektion und der (Selbst)Manipulation. Aber wegen dieser Gefahr die Kategorien „Ritus“ und „Ritual“ nur zum Gegenstand religionskritischer Reflexionen zu machen, hieße eine Perspektive einzunehmen, die nur wahrnimmt, was religiöse Phänomene

entstellen kann. Geht es hingegen um eine Sondierung zeit- und sachgemäßer Formen religiöser Interaktion, muss man auch danach fragen, inwieweit sie auch Glaubenskommunikation *herstellen*, d.h. konstitutiv sind für die Weitergabe des Glaubens und für die Verständigung im Glauben.

Offensichtlich ist hierfür sowohl die Form des dogmatischen Diskurses als auch des ethischen Plädoyers nur sehr eingeschränkt 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.

Liturgie: sich einstimmen – sich ergreifen lassen

Jede Glaubensästhetik lebt von der Kunst, alle Beteiligten für etwas zu disponieren, das sich jenseits eigenen Tuns und Machens einstellt.¹⁴ 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! Aber ebenso gilt es, sich hier ein besonderes „passivum divinum“ bewusst zu machen: Man muss sich von Gott *ergreifen lassen*! Bei allem eigenen Aufwand, sich für ein religiöses Geschehen zu disponieren, muss der Mensch das Entscheidende *mit sich geschehen lassen*. Ästhetik und Religion, Kunst und Glaube haben die Einsicht gemeinsam, dass es nicht reicht, wenn der Mensch alles gibt, damit bei einem

Kunstwerk (einem Bild, einer Partitur, einer Skulptur) oder bei einer Liturgie am Ende alles „stimmt“. Wirklich „stimmig“ ist in Kunst-, Sinn- und Glaubensfragen 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 die Nähe von (ästhetischer) Inspiration und (religiöser) Gnade. 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 traurig und schwermütig wirkt er auf seine 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.¹⁵

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 kann auch ein Virtuose nur Lärm erzeugen. 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.¹⁶ Auch hier kommt es darauf an, „in Stimmung“ gebracht zu werden. Zweifellos liegt darin auch die Gefahr der Manipulation und der Projektion. Aber nochmals: 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.

Ist jemand „in Stimmung“, dann ist die Stimmung ebenso in ihm wie er in ihr. Stimmungen sind ihrerseits „Gegebenheitsweisen“ einer Wirklichkeit, die ebenso „in uns“ ist wie wir „in ihr“ sein können. Sie sind darum nicht weniger „transsubjektiv“ wie „intrasubjektiv“. Stimmungen sind das (trans-)subjektive Pendant dessen, was eine Spur zieht durch Mensch und Welt. Der religiöse Mensch ist einer Wirklichkeit auf der Spur, die durch ihn eine Spur zieht. 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.¹⁷ 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 Heilswillens 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 sind, dass alles seine Ordnung hat und nach Vorschrift erledigt wird?

Liturgie: vor Gott stehen – mit leeren Händen

Nicht zuletzt müssen sich Liturgie und Glaube angesichts jener Situationen bewähren, 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 Fleckchen 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 moralisch noch intellektuell zureichend 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 Zerbrechen 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 Zusehen-Können im Eingeständnis eigenen Versagens (Buße), auf die Verlässlichkeit eines Versprechens (Ehe), auf ein Leben mit dem Lebensbedrohlichen (Krankensalbung), auf ein Zehren von jener Kraft, in der sich auch der Tod aufzehrt (Eucharistie). In den Sakramenten gewinnt diese Hoffnung eine Gestalt. Aber umstellt von den Beständen eines unstimmgigen, unheilen Daseins kann diese Gestalt den Gehalt der Hoffnung nicht bleibend abgelenken. Als antizipierend vermittelnde Zeichen eines authentischen Lebens im entstellten haben sie zugleich die Funktion, das Verlogene und Zerstörte 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, bleibt über die zeitgeistigen Wellenschläge einer Ästhetisierung des Religiösen hinaus bestehen. Für einen poliorten Ästhetizismus bleibt dabei kein Raum. Wenn in der Liturgie der Sakramente die Dramatik des Men-

schenslebens von der „Theodramatik“ des Evangeliums her gedeutet wird, wird ohnehin jeder schöne Schein durchkreuzt.

Der Autor ist Prof. für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Köln.

Anmerkungen

¹ Vgl. exemplarisch J. Zirfas, Vom Zauber der Rituale. Der Alltag und seine Regeln. Leipzig 2004.

² Vgl. hierzu u.a. H.-J. Höhn, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel. Paderborn / München / Wien / Zürich 2007; ders., Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular. Paderborn / München / Wien / Zürich 2010.

³ Vgl. hierzu bereits H.-J. Höhn, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998.

⁴ Vgl. S. Lanwerd, Religionsästhetik. Studien zum Verhältnis von Symbol und Sinnlichkeit. Würzburg 2002.

⁵ Siehe hierzu etwa mit zahlreichen interreligiösen und interkulturellen Verweisen M. Neuhäuser (Hg.), Religion und Rituale. Berlin 2009.

⁶ Vgl. M. Riesebrodt, Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen. München 2007.

⁷ Vgl. E. Fischer-Lichte, Ästhetik des Performativen. Frankfurt 2004.

⁸ 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. Es ist aber höchst fraglich, ob es sich hierbei um eine produktive Ungleichzeitigkeit handelt oder ob hier nicht ein ästhetisch-dogmatischer Nostalgismus zum Zuge kam.

⁹ Vgl. H. Willems (Hg.), Theatralisierung der Gesellschaft. 2 Bde. Wiesbaden 2009.

¹⁰ Von dieser Aufforderung macht vor allem die Politik regen Gebrauch. In einer Zeit, in der politische Entscheidungs- und Gestaltungsspielräume von Seiten der Ökonomie immer stärker eingeschränkt werden, mehren sich die Situationen, in denen Politiker etwas tun müssen, obwohl sie nichts mehr machen können. Derart in Verlegenheit gebracht, bleibt ihnen nichts anderes übrig, als wenigstens ein „Ze-

chen zu setzen“. Je resultatsärmer der Ertrag politischer Gipfeltreffen und internationaler Konferenzen ist, umso aufwendiger ist das Bestreben, über die Medien den symbolisch-ästhetischen Eindruck des Gegenteils zu erzeugen. Vgl. hierzu ausführlicher Th. Meyer, Die Inszenierung des Scheins. Voraussetzungen und Folgen symbolischer Politik, Frankfurt 1992. Zum Ganzen vgl. auch J. Früchtl/J. Zimmermann (Hg.), Ästhetik der Inszenierung, Frankfurt 2001.

¹¹ Vgl. W. Gebhardt u.a. (Hg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen. Opladen 2000.

¹² Vgl. T. Knieper/M. G. Müller (Hg.), Authentizität und Inszenierung von Bilderwelten. Köln 2002.

¹³ Vgl. hierzu P. Roth u.a. (Hg.), Die Anwesenheit des Abwesenden. Theologische Annäherungen an Begriff und Phänomene von Virtualität. Augsburg 2000.

¹⁴ Zum Folgenden siehe auch H.-J. Höhn, Die Sinne und der Sinn. Religion – Ästhetik – Glaube, in: IkaZ 35 (2006) 433–443. Zum Nexus zwischen Sinnlichkeit und Liturgie vgl. 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.

¹⁵ Vgl. hierzu auch M. Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, Frankfurt 2004, 89–103.

¹⁶ Vgl. 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.“

¹⁷ Vgl. hierzu auch M. Hailer, Das Subjekt und die Atmosphären, durch die es ist, in: ThZ 60 (2004) 165–183; G. Böhme, Aisthesis. München 2001, 45–71; Ders., Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik, Frankfurt ³2000; DERS., Anmutungen. Über das Atmosphärische. Ostfildern 1998.

¹⁸ Vgl. St. Altmeyer, Von der Wahrnehmung zum Ausdruck. Zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen. Stuttgart 2006.

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