

Hans-Martin Gutmann

# Variationen am Klavier und an theologisch-dogmatischer Tastatur

Ein Beitrag zum Verhältnis von Ästhetik und Theologie

## 1 Aspekte meiner ästhetischen Wahrnehmung

Solange ich mich erinnern kann, ist die Musik für mein Lebensgefühl und meine Lebensführung zentral gewesen. Ich habe als Rockmusiker und Free-Jazz-Pianist, aber auch als politisch interessierter Zeitgenosse, Christenmensch, Pastor einer lutherischen Landeskirche und Praktischer Theologe nach und nach eine in vieler Hinsicht wichtige Einsicht gewonnen. *Regelbezug und individuelle Artikulation der Regel stehen zueinander in einem unhintergehbaren Verhältnis und konstituieren sich wechselseitig.* An keiner Stelle wird die Regel – die je nach Musikstil eigentümliche melodische und rhythmische »Grammatik«, der Widerstand, den das Instrument den Kompetenzen des Musikers entgegenseetzt, die *intentio operis*<sup>1</sup> – identisch reproduziert. An keiner Stelle wird die Regelbezogenheit in einer ekstatisch-individuellen musikalischen Äußerung vollständig verlassen.

Dies gilt für alle Stile und Szenen, mit denen ich in achtunddreißig Jahren musikalischer Tätigkeit Kontakt hatte: ob als Orgelschüler, der Präludien und Fugen J.S. Bachs möglichst authentisch reproduziert, ob als Rock-Musiker, der ein begeisterte-jugendkulturelles Massenpublikum mit den schon etwas angegrauten Hits der »Stones« anturnt, ob als Mitglied eines Free-Jazz-Ensembles, das trotz seines bisweilen ekstatischen Spielgestus niemals dem kleinen, elaboriert zuhörenden Publikum die szenetypische Mischung aus Konzentration und Unglück aus derbildungshungrig angespannten Körperhaltung treiben wird.

Ich sehe diese Problemstruktur in allen Phasen meiner musikalischen Praxis. Beim einsamen Üben am Instrument und bei der Erarbeitung einer knapp notierten Komposition im gemeinsamen Spiel der Band, die sich zwischen der möglichst angemessenen Aufnahme des musikalischen Einfalls und der freien Improvisation hin- und

1 U. Eco spricht neuerdings, in z.T. deutlicher Abkehr von früheren Ausführungen zum »offenen Kunstwerk«, von der »intentio operis«, um die Grenzen einer beliebigen Interpretation des Werkes deutlich zu machen. Vgl. U. Eco, Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation (Cambridge 1992), München/Wien 1994, 29–98.

herbewegt; bei den immer wieder durch Gespräche unterbrochenen Proben, in denen kritisch und selbstkritisch Fragen gestellt werden – reproduzieren die Musiker in ihren Soli nur die Muster, die sie ohnehin »drauf« haben, oder wird das Gesicht der Komposition ernstgenommen? – und schließlich beim Abliefern eines Ergebnisses im Konzert in der Interaktion der Musiker untereinander und mit dem Publikum. Immer geht es um die nicht-identische Reproduktion des Vorgegebenen, um die individuelle Artikulation der Regel. Die musikalische Äußerung ist nie vollständig »frei«. Noch im abgedretesten Free-Jazz-Solo werden melodische und rhythmische Regeln geachtet, und sei es durch bewußte Überschreitung. Und umgekehrt wird die Regel niemals identisch reproduziert, sondern in der individuellen Artikulation verändert wiederhergestellt. »On the long run« kommt es so zu Veränderungen, die über die je individuelle Eigentümlichkeit der Artikulation hinausgehen: Der Stil verwandelt sich.

Das unableitbare Verhältnis von »Regel« und »individueller Artikulation« kann als Signatur für das Lebensgefühl der Moderne überhaupt angesprochen werden; sowohl im emphatisch-zustimmenden wie im krisenhaft und lebensbedrohlich erfahrenen Sinn. Wer in Prozessen ästhetischer Produktion engagiert ist, entwickelt gelingendenfalls »nur« eine besondere Sensibilität für ein Charakteristikum moderner Lebensführung, das er/sie mit allen ZeitgenossInnen teilt. In dem Maße, wie die feudale Welt zerfällt und damit die Identität von gesellschaftlicher Ordnung und je-individueller Lebenskonzeption sich auflöst, kann die Konstituierung des Subjektes nur in einer Vermittlungsleistung gelingen, die jedem Individuum zugemutet wird: jede/r muß auf je eigentümliche Weise, im Kontext seiner/ihrer Lebenswelt, das »Unsagbare«, die vorsprachlichen affektiven Impulse, mit der sprachlich repräsentierten Regelhaftigkeit von gesellschaftlichen Ordnungen verknüpfen lernen. Zustimmend-emphatisch wird dies als »Freiheit« oder negativ-abwehrend als grundlegende Verunsicherung, als »Furcht vor der Freiheit«, erfahren.<sup>2</sup> Denkt man ein Kontinuum, das an seinen Extremen durch die Pole einer vollständigen Übereinstimmung mit der »Regel« und einer vollständig freien, ekstatischen »individuellen Artikulation« bezeichnet würde, so lassen sich relativ mühelos theologische Orientierungen, politische Optionen, psychoanalytisch rekonstruierbare Persönlichkeitsmuster<sup>3</sup> und auch Haltungen hermeneutischer Re-

2 Vgl. E. Fromm, Frankfurt a.M. 1966.

3 Vgl. dazu z.B. F. Riemann, Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie (1962), München/Basel 1982.

flexion<sup>4</sup> danach einschätzen, ob sie stärker dem einen oder dem anderen Pol zuneigen.

Das Verhältnis von »Regel« und ihrer »individuellen Artikulation« lässt sich nicht so bestimmen, daß sich das Individuelle als »Besonderes« dem »Allgemeinen« unterordnen und aus ihm ableiten ließe; das Verhältnis ist erheblich komplexer. In ästhetischer Wahrnehmung und Produktivität wird man dafür im Vollzug wie in dessen Reflexion auf nicht-angestrengte Weise sensibilisiert<sup>5</sup> – exemplarisch für das gesellschaftliche Leben in der Moderne. Die Regel beinhaltet keine Regel, die Spontaneität des individuellen Subjekts aus sich selbst zu deduzieren; und umgekehrt gewinnt die »Grammatik« der ästhetischen Arbeit wie der gesellschaftlichen Ordnung nur in dem Maße »Sinn«, wie sie im Durchgang durchs Individuelle artikuliert wird. Das Eigentümliche der ästhetischen Wahrnehmung und Tätigkeit gegenüber anderen Bereichen gesellschaftlicher Lebenspraxis liegt darin, daß das Verhältnis von »Regel« und »individueller Artikulation« auf dem Feld des Körperlich-Sinnlichen gelingen oder scheitern wird – und nicht allein auf dem Feld begrifflicher Reflexion. Immer hat man es mit Gestaltungsprozessen von *Zeit*, *Raum* und *Körperlichkeit* zu tun.

Zur *Zeit-Erfahrung*: Lineare Zeit wird entmächtigt und tendenziell aufgehoben. Im Jazz beispielsweise ist die lineare Zeitkette durch polyrhythmische Strukturen überlagert, die insgesamt eher dem Bild eines Raumes als dem einer Linie entsprechen. Bisweilen wird die lineare Zeitkette zugunsten einer rhythmisch freien, »pulsierenden« Spielweise aufgehoben; immer aber kann die Erfahrung des »Swing« nur hergestellt werden, wenn die musikalische Äußerung knapp vor oder hinter, jedenfalls nicht *auf* dem »beat« der auf der zeitlichen Linie angesiedelten rhythmischen Punkte plaziert wird. Der durchlaufende, an der abstrakten Sekundenfolge orientierte Zeitstrom wird zugunsten einer körpernäheren, impulsiven Zeitwahrnehmung verschoben.

Über die stilistische Eigentümlichkeit des Jazz und der mit ihm verbundenen Szene hinaus ist die Zeit der Musik-Begehungen die Zeit des Hier und Jetzt.<sup>6</sup> Wer als Musiker während eines Solos schon an

4 Beispielsweise würde *J. Lacan* (Schriften I, Olten 1973) von der Notwendigkeit des gegenüber dem je-individuellen Subjekt »Anderen« der Sprache sprechen, *J.-P. Sartre* dagegen darauf hinweisen, daß die Regelmäßigkeit der »Sprache« gar keinen Sinn gewinnen würde, wenn sie nicht durch je-individuelles »Sprechen« in nicht deduzierbarer Weise selbst modifiziert würde.

5 Vgl. dazu bereits *I. Kants* Unterscheidung des ästhetischen Urteils vom Urteil der reinen und der praktischen Vernunft, in: *ders.*, »Kritik der Urteilstskraft«, 1. Teil 1790.

6 Vgl. dazu neuerdings *G.M. Martin*, Zum Stichwort »Augenblick«. Eine theologische und kulturkritische Skizze, in: *EvTh* 56 (2/1996) 145–155.

das nächste Stück denkt, wird nicht gut spielen. Wer als TeilnehmerIn einer Rave-Party daran denkt, daß er/sie morgen früh wieder auf der Matte stehen muß, bringt sich um die intendierte Erfahrung. In der populären Musikkultur ist die Zeit des musikalischen Acts eine andere als die alltäglich-profane Zeit. Das gilt niemals radikal: Wer sich in den alltäglichen Welten der verpflichtenden Macht linearer Zeitstrukturen auf Dauer entziehen wollte, wird schnell die Ausgrenzungsmechanismen zu spüren bekommen, durch die unpünktlich Arbeitende zur Raison gebracht werden.

Analog die *Raum-Erfahrung*: Wer an einer Techno-Party teilnimmt, überschreitet die Grenze von einem profan-alltäglichen hin zu einem anderen, nicht-alltäglichen Raum, und er/sie wird nach der Begehung des »anderen Raumes« – durch die Raumerfahrung verändert – in den alltäglichen Raum wieder zurückkehren. Die Reise in den »anderen Raum« hat konzentriert die Wahrnehmung und *Stilisierung des eigenen und der fremden Körper* zum Gegenstand. Der Übertritt aus dem Raum der Alltagsregeln in den »anderen Raum« wird vor allem durch Körperinszenierungen verschiedener Intensität und Stilistik markiert, die in Make-up, Klamotten und Ornamenten je nach Szenezugehörigkeit gestaltet sind. Die unterschiedlichen Rauschdrogen erleichtern den Grenzübertritt und beschleunigen die Reise in das Zentrum des »anderen Raumes«. Auf dem Höhepunkt der Reise kommt es zu Erfahrungen mit dem eigenen Körper und den Körpern der anderen, die mit den Stichworten der »Fluß-Erfahrung« und der »Communitas« zutreffend beschrieben werden können; dabei meint »Fluß« die Steigerung der körperlichen Präsenz, das Zerfließen der Grenzen zwischen Tätigkeit und unterbrechender Reflexion wie der zwischen Selbstwahrnehmung und Wahrnehmung anderer, ein Gefühl von Macht und Kontrolle über Bewegungen und Handlungen; »Communitas« meint ein beglückendes Gefühl spontaner Einung zwischen mir und den anderen, von Individualität und Sozialität, ohne daß es zu einer Verschmelzung und zur Aufgabe je eigenen Subjektseins kommt.<sup>7</sup> – Nach der Begehung des »anderen Raumes« wird die Grenze wieder in umgekehrter Richtung überschritten. Kleidung und Make-up werden gewechselt, es kommt zu unterschiedlich schmerzhaften Prozessen der Ernüchterung, vielleicht zu Konflikten mit Alltags-Autoritäten (»Junge, du hast auch schon einmal besser ausgesehen«).

Im Folgenden werde ich dem Verhältnis von Regel und ihrer individuellen Artikulation, der Gestaltung von Zeit, Raum und Körper in theologischen Texten nachgehen. Ich interessiere mich dabei für Probleme, die religionspädagogisch eher fern lie-

<sup>7</sup> Vgl. dazu die ritualtheoretischen Überlegungen bei V. Turner, *Vom Ritual zum Theater*, Frankfurt a.M. / New York 1989, insb. 28ff.

gen: für trinitätstheologische und christologische Erörterungen aus alter Zeit. Jazz-Musiker sollten auch nicht nur *Miles Davies* und *Louis Armstrong* als authentische Vertreter ihrer Musiktradition hören, sondern beispielsweise auch *J.S. Bach* und *Josquin Desprez*. Es reicht nicht zu, nur solche Werke als das Andere des freien Spiels zu wählen, die für ein spätes Stadium im Spiel von Tradition und spontaner Artikulation einstehen. Das »freie Spiel mit der Form« – die Entsprechungen in ästhetischer Perspektive reizen hier und dort.

## 2 Aus der Perspektive kreativer Praxis: Zum trinitarischen und christologischen Dogma

### 2.1 Die Regel und ihre individuelle Artikulation

#### 2.1.1 Die Ur-Gestalt des Symbols: Vollendete Intimität in der Selbigkeit der Personen

Die theologische Tradition unterscheidet in der Gotteslehre zwischen der internen und ökonomischen Trinität. Die ökonomische Beziehung des dreieinigen Gottes zur Welt und zu den Menschen, die in der Gabe des Sohnes und in seiner Dahingabe »für unsere Sünden« ihre Gestalt findet, hat die interne Beziehung zwischen Vater, Sohn und Geist zur Voraussetzung.

In einer Predigt Luthers heißt es: »Daher saget Augustinus und andere alte Lerer: Opera Trinitatis ab extra sunt indivisa, das ist: die werck der heiligen Dreifaltigkeit sind von aussen unzerteilet, der Vater, Son, heiliger Geist ist ein einiger Schöpffer, nicht drey gegen der Creatur ... Wir sollen aber Gott nicht allein ansehen von aussen in seinen wercken, sondern er wil auch erkant sein, was er inwerts ist, inwendig ist ein einig wesen und drey Personen: der Vater, Son, heiliger Geist, nicht drey Götter, Beten derhalb nur ein Gott an. Wie gehets denn zu? unaussprechlich ists, die lieben Engel können sich nicht gnugsam darüber verwundern vor freuden, uns wirds ins Wort gefasset und furgepredigt. Wenn wir den ... stinckenden Madensack abgelegt haben, wollen wir unser ewige freude und seligkeit daran haben ...«<sup>8</sup>

Luther betont das Geheimnis der innertrinitarischen Beziehung; er verwahrt sich gegen jeden Versuch einer »mathematischen«, philosophischen oder naturwissenschaftlichen Spekulation. Das theologische Nachdenken über den innertrinitarischen Verkehr zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist ist streng symbolisch gedacht, in dem einzigartigen Sinne, daß er menschliches Reden erst begründet und ermöglicht: Das Wort Gottes ist das »Wesen«, ist die eigentliche, innere Gestalt menschlicher Symbole (Bilder und Zeichen):

»Es weyßet auch wol etwas hievon das menschlich wort, denn ynn demselben erkennet man des menschen hertz ... Alßo ists ynn gott auch, da ist seyn wortt yhm so ebengleych, das die gottheyt gantz darynnen ist, unnd wer das wortt hat, der

<sup>8</sup> WA 49, 239, 21ff, Handschrift Dungersheim.

hatt die gantze gotheyt. Aber es feylet hie alß gleynchiß auch; denn das menschlich wort bringt nit weßenlich oder die natur des hertzen mit sich, sondern nur bedeutlich, odder alß eyn tzeychen ... Aber hie ynn gott bringt das Wortt nit alleyn das tzeychen und bild, sondern auch das gantz weßen mit sich und ist ebenso voller gott, alß der, des bild oder wort es ist.«<sup>9</sup>

Symbole erschließen Bedeutungen und Lebenswirklichkeiten, die anders nicht sagbar und erfahrbar werden. Die Arbeit an der symbolischen Ordnung ist zugleich Streit um die Wirklichkeit. Das Spiel zur Erschließung des traditionellen christlichen Ursymbols bewahrt »theo-ökologisch«, versuchsweise, die symbolische Ordnung vor dem Zugriff theologischer Modernisierungstheoretiker, die die christliche Religion jeweils das besagen lassen, was ihnen nach dem Maß ihrer für sich selbst reklamierten Modernität opportun erscheint.

Die interne Trinität ist der ökonomischen vor- und übergeordnet. In der Beziehung Gottes in sich selber, hier und nur hier im Verkehr zwischen Vater, Sohn und Geist, ist die Intimität in Beziehung und Selbigkeit des je-eigenen Personseins vollständig gewahrt. Alles, was dem Vater gehört, hat er mit dem Sohn gemeinsam; alles, was im Sohn ist, kommt vom Vater, und woran der Sohn teilhat, daran hat auch der Vater teil.

Von hier aus wird die ökonomische Trinität, der Verkehr Gottes mit den Menschen, erst verstehtbar. Ihr zentrales Symbol ist das Kreuz. Vom Symbol des Kreuzes her werden alle anderen Symbole in ihrer Kraft und Bedeutung bestimmbar. Ich entdecke in diesen Überordnungs- und Ablösungsbeziehungen – von der internen zur ökonomischen Trinität, vom Kreuz zur gesamten Welt der Symbole – eine Analogie zum Verhältnis von »Regel« und ihrer »individuellen Artikulation« in der ästhetischen Praxis.

Um die Beziehung von Vater und Sohn in der internen Trinität zu charakterisieren, nimmt Luther die symbolische Formulierung auf, der Vater zeuge den Sohn »in ewiger Zeugung«. Die Formel will eine Beziehung beschreiben, die zugleich vollständig intim und in Hinblick auf die involvierten Personen gleichursprünglich ist. Eine Beziehung vollendet Intimität zwischen Vater und Sohn, die trotzdem beiden Partnern Freiheit und Individualität vollständig lässt. Als »ewige Zeugung« weist das Symbol das Modell einer linearen Reihe von Daten als unangemessen ab. Christus wird immer geboren, ist geboren worden, wird geboren werden:

»... heists in praeterito, so ists in futuro; heists in futuro, so ists in praeterito; heists in praeterito, so ists in praesenti, semper idem est. Hic non est tempus.«<sup>10</sup>

9 Aus: Kirchenpostille 1522, 187, 9ff.

10 Votum Luthers zu den Promotionsthesen von Georg Maior, WA 39/2, 293, 20ff.

Eine weitere Bedeutungsdimension: Das »Vatersein« des Vaters und das »Sohnsein« des Sohnes ist nicht durch einen sexuellen Akt entstanden gedacht; ein biologisch-sexueller Ursprung ist gerade *ausgeschlossen*. Ich interpretiere: Vollendete Intimität und wechselseitig vollständig gewährte Individualität und Freiheit ist miteinander zu verbinden, *weil* die Sexualität ausgeschlossen ist. Die sexuelle Tönung der Beziehung zwischen Vater und Sohn würde unweigerlich Intimität in verschlingende Symbiose verwandeln, die die Selbstständigkeit der einzelnen Personen nicht mehr zuläßt. Das Machtverhältnis zwischen Vater und Sohn ist von der Verbindung mit sexueller Herrschaft gelöst, damit auch von einer sexuellen Konkurrenz zwischen Vater und Sohn. Die Konstituierung des Subjektes verdankt sich nicht der Triangulierung (Kind – Mutter – Vater), sondern ist in einem streng konzipierten Dual gedacht. Die Zeugung des Sohnes ist vom Vater aus ein intentionaler Akt: Er hat den Sohn, ja er hat diesen Sohn gewollt.

Im modernen Diskurs über die Konstituierung des menschlichen Subjekts und der Begründung von Kultur sind die skizzierten Argumentationsfiguren nicht ganz unbekannt: Es sei ein Ur-Symbol zu benennen, von dem aus alle anderen symbolischen Spiele bestimbar werden; und die Beziehung zwischen Vater und Sohn stelle den Ur-Konflikt dar, an dem sich das Schicksal individueller Lebensgeschichte entscheide, aber auch die Möglichkeit kulturellen Zusammenlebens. Freuds »wissenschaftlicher Mythos«: die menschliche Kultur sei in einem Vatermord begründet, den die aus sexueller Konkurrenz zum Vater haßerfüllten Söhne am Anfang der Entwicklung begangen haben; die Verbote der Kultur und die innerpsychische Instanz des Gewissens seien durch internalisierte Schuldgefühle über diese Untat begründet worden.<sup>11</sup>

Die Vater-Sohn-Beziehung der internen Trinität ist, nach Luther, frei von jeder Verbindung von Macht und sexueller Beherrschung (der Frauen), von Macht und sexueller Verdrängung (der Söhne) und insgesamt also: frei von der Verbindung von Macht, Sexualität und Gewalt. Im Gefälle von »interner« zu »ökonomischer« Trinität ist der Gedanke angelegt, daß nicht die *Gewalt* – der Kreuzestod Jesu von Nazareth – der Grund des Lebens ist, sondern die Versöhnung von Intimität und Personalität, Intersubjektivität und Individualität.<sup>12</sup>

11 S. Freud, Totem und Tabu ... (1917/19), in: ders., Kulturtheoretische Schriften, Frankfurt a.M. 1986, 287ff.

12 Hier finde ich ein von ihm selbst nicht vorgetragenes Argument für die christologischen Reflexionen von R. Girard in: Das Ende der Gewalt ..., Freiburg i.Br. 1983.

### 2.1.2 Das zentrale Symbol der ökonomischen Trinität: das Kreuz

Die Kommunikation zwischen Vater und Sohn bleibt nicht in der Intimität des innertrinitarischen Verkehrs. Der Sohn geht in die Fremde (Phil 2,6-10). Gott wird Mensch, der Sohn nimmt die Gestalt eines Geschöpfes an, er nimmt seinen Weg dorthin, wo Tod und Sünde herrschen: wo im vollständigen Gegensatz zur innertrinitarischen Beziehung Überordnung nicht ohne Gewalt, Intimität nicht ohne Verschlingung, Herrschaft nicht ohne Tod zu haben ist. Das zentrale Symbol dieses Weges ist das Kreuz. Seit frühen vorpaulinischen Texten wird betont, daß die Notwendigkeit des Kreuzestodes nicht als Konsequenz einer Sünde des Sohnes zu verstehen sei. Der Tod des Sohnes ist nicht Strafe für eine Trennung vom Vater. Er muß für unsere Sünden sterben (vgl. 1Kor 15,3-5).

Auf diese Weise wird das Kreuz als Symbol für einen Tausch, für eine »ökonomische« Interaktion zwischen Gott und seinen Geschöpfen gedacht. Der Sohn gibt uns seine Gerechtigkeit und nimmt unsere Sünde als Gegengabe an: dies ist, so Luther, der »fröhliche Wechsel und Tausch«, der die Freiheit eines Christenmenschen begründet.<sup>13</sup> Die Gabe seines Lebens an den Vater ist das Opfer, das allein in der Lage ist, zerbrochene Intimität zwischen Gott und Menschen herzustellen.<sup>14</sup>

Die Gewaltförmigkeit dieses Geschehens wird nicht verleugnet. Luther besteht darauf, daß im Kreuz auch ein Konflikt zwischen Vater und Sohn deutlich werde. Mit dem Schrei am Kreuz (Mt 27,46): »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« habe Jesus seinen Willen rebellisch dem Willen Gottes entgegengestellt, er sei in seinen Augen einem Sünder gleich geworden, wenn auch in Wahrheit ohne Sünde geblieben.<sup>15</sup> Inhaltlich handelt es sich um den Konflikt zwischen dem Willen zu leben und dem Gebot zu sterben. Liebe und Intimität, Gewalt und Konflikt zwischen Vater und Sohn sind nicht auf unterschiedliche personale Beziehungskonstellationen verteilt, sondern machen erst in ihrer Ambivalenz die Wahrheit der Beziehung aus. Die Zweigesichtigkeit der Reflexion zur internen und zur ökonomischen Trinität bindet Versöhnung von Intimität und Personalität auf der einen, Konflikthaftigkeit und Gewalt auf der anderen Seite zusammen. Sie sind die zwei unterscheidbaren, aber nicht voneinander abzutrennenden Seiten der menschlichen symbolischen Rede von Gott. Auf diese Weise wird verhindert, daß das Gottesbild in die Rede von zwei Göttern zerfällt, einen versöh-

13 WA 7, 54, 21ff; WA 7, 55, 8ff. Vgl. auch: WABr 1, 35, 24-34; WA 4, 624, 29-31; WA 2, 145, 18ff und öfter.

14 Vgl. zur ökonomischen Struktur des Gabentausches M. Mauss, *Die Gabe ...*, in: *ders.*, Soziologie und Anthropologie, Bd. 2, Frankfurt a.M. u.a. 1978, 9ff.

15 WA 5, 605, 13ff.

nenden und einen strafend-gewaltsamen Gott. Würde die dunkle Seite der Ambivalenz aus der symbolischen Rede von Gott eliminiert, würde die mit dem menschlichen Leben untrennbar verbundene Gewaltsamkeit ebenfalls verleugnet: Jeder Akt der Nahrungsaufnahme ist verbunden mit der Auslöschung von Leben. Lebenserhaltung ist nur möglich um den Preis des Todes anderen Lebens.

### 2.1.3 Die Macht des Symbols und die Konstituierung des Ich

Ohne Bezug auf die vorgegebenen zentralen Symbole der Trinitätslehre kann der Mensch – nach Luther – sein Leben nicht wahrnehmen, ich interpretiere: sein »Ich«, sein »Subjektsein«. Zugleich gibt er den Symbolen seine Gestalt. Menschliche Subjektivität und symbolische Rede von Gott sind aufeinander bezogen. Da ist sie wieder: die Beziehung zwischen »Regelhaftigkeit« und »individueller Artikulation der Regel«.

Das Nachdenken über Gott schließt das Nachdenken über das »Ich« notwendig ein. Gott gibt sich den Menschen – durch die Schöpfung in allen Kreaturen, durch die Versöhnung in seinem die Sünde tragenden Wort Jesus Christus, durch die Glaubensschaffende Predigt in seinem Geist. In seiner Gabe nimmt er das Ich des Menschen an und schafft es neu. Glauben geschieht – menschlich gesehen – darin, daß ich diese Gabe auf mein Leben beziehe: »für dich gegeben«. Das menschliche Ich wird neu – unter den Bedingungen der vorerst noch weiterbestehenden Alten Welt: *simil iustus et peccator*.

Die reformatorische Rechtfertigungslehre lässt das »Ich« des Menschen von außen, von Gott her als neue Kreatur geschaffen werden.<sup>16</sup> Aber auch in dieser Logik bleibt das »Ich« des Menschen entscheidend für die Frage, wie der Glaube Gestalt gewinnt, auch im Denken. Ohne Bezug auf menschliche Subjektivität ist dogmatische Reflexion nicht denkbar. Ihr Inhalt – die Rechtfertigung des gottlosen Menschen – findet eine anthropologische Analogie. Wie (theologisch) der in sich verkrümmte Mensch durch die Gabe des Wortes in einem »fröhlichen Wechsel« zu einem neuen Menschen in Christus verwandelt wird, so wird das Ich des Menschenkindes (anthropologisch) in einer frühen Phase seiner lebensgeschichtlichen Entwicklung aus dem Stadium des primären Narzißmus befreit und fähig, Beziehungen zu anderen und zu sich selbst aufzubauen.<sup>17</sup> In beiden Hinsichten handelt es sich nicht bloß um eine Modifikation

16 Vgl. D. Lange (Hg.), Überholte Verurteilungen? ..., Göttingen 1991, 28f.

17 Vgl. M.S. Mahler, Die psychische Geburt des Menschen ..., Frankfurt a.M. 1980; sowie B. Grunberger, Vom Narzißmus zum Objekt, Frankfurt a.M. 1982.

am sonst identisch bleibenden »Ich«, sondern um seine grundlegende, allein von außen mögliche Neukonstitution.

Gerade von Luther her gesehen, geschieht hier mehr, als daß Menschen Symbole finden, an denen sie ihr Leben verstehen lernen. Dem »Ich« begegnen nicht nur bedeutungsstiftende Symbole, sondern das machtvolle göttliche Subjekt, dem es sein Leben verdankt und durch das es zum neuen Menschen wird. Das ist ein Machtgeschehen. Luther wird nicht müde, es zu beschreiben – oft in dualen Oppositionen: sacramentum und exemplum; Regiment Gottes zur Rechten und zur Linken; zentral die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, die im Nachdenken über das Verhältnis zwischen Theologie und Ästhetik schon Karriere gemacht hat.

#### 2.1.4 Evangelium und Gesetz

G.M. Martin<sup>18</sup> hat Gesetz und Evangelium im Sinne von Eindeutigkeit und Mehrdeutigkeit unterschieden: Während das Gesetz eindeutige Ableitbarkeit von der Regel zum besonderen Fall voraussetzt, werden durch die Predigt des Evangeliums Gott, Mensch und Welt verschieden »lesbar«. Es gibt nicht nur eine, sondern verschiedene lebbare Möglichkeiten dieses Verhältnisses. Deshalb gehört es zur evangelischen Predigt, daß sie von den Hörenden in je unterschiedlicher, von keiner Regel ableitbaren Weise weitergesponnen wird.

Martin achtet auf die *Entsprechung* zwischen theologischem und ästhetischem Urteil; ein Aspekt, der mir jetzt nicht mehr ausreichend erscheint. Denn in beidem, in Gesetz und Evangelium, begegnet Gott nicht nur als eindeutige bzw. mehrdeutige Bedeutungsgestalt, sondern als Macht, die den Menschen bis an die Grenze des Selbstverlustes in die Verzweiflung treibt (Gesetz) und in einen Verkehr einbezieht, der das Personenzentrum des Menschen neu konstituiert (Evangelium).

Ich setze noch einmal bei der *Raum-Gestalt* kreativer Praxis an. Luthers Beschreibung des »fröhlichen Wechsels« läßt sich in Analogie zu den im »anderen Raum« gesuchten Erfahrungen der »Communitas« und der »Fluß-Erfahrung« verstehen.

Der Mensch wird in eine intime Beziehung aufgenommen, wie zwischen Bräutigam und Braut. Die Communitas zeigt sich im Austausch ganz ungleichgewichtiger Gaben: Christus gibt Gnade, Leben und Heil; der Mensch gibt Sünden, Tod und Elend. Beide Partner können die Gaben des anderen nicht abweisen. Sie sind verpflichtet, sie anzunehmen und wiederum eigene zu geben. Der Mensch, die »Braut«, wird durch die Communitas mit Christus – eine radikale Liebesbeziehung, die ihren Namen verdient – völlig verändert, ein anderer, eine andere als vorher, und zwar vollständig.<sup>19</sup>

Das *Fluß-Geschehen*: Ein machtvoller Strom, der nicht nur alles wegspült, was bisher Sicherheit gegeben hat, sondern die Glauben-

18 G.M. Martin, in: EvTh 44 (1984) 46-58.

19 WA 7, 54ff; mit Kontext der zitierten Stelle.

den selbst erfaßt. Der, die Glaubende wird Teil dieses Stromes, und alle Beziehungen zu anderen Menschen und zur geschöpflichen Welt insgesamt werden in den Fluß von Gnade und Liebe einbezogen. »Wenn Gottes Wort im Schwange ist, dann werden die Seelen aufgerichtet und erquickt, weil sie lebenserernden Schwingungen ausgesetzt werden ... Faktisch wird hier die gesamte Lebensstruktur des Glaubens als ein Prozeß des Fließens und Strömens beschrieben ...«<sup>20</sup>. Das Evangelium ist ein Fluß an Lebensenergie; es ist zugleich inhaltlich konturiert, gibt Gestalt-Entwürfe, die – als Gabe und als Vorbild – zu lebenserhaltenden inneren Bildern in den Glaubenden werden können. Der lebensschaffende Fluß des Evangeliums braucht eine Gestalt, um im Lebensprozeß der Menschen wirksam zu werden. Das Verhältnis von »Fluß« und »Gestalt« kommt durch die Formel von *K. Barth*, »Evangelium und Gesetz«<sup>21</sup>, sinnfällig auf den Begriff. Der Lebensstrom des Evangeliums braucht das Gesetz als seine »Form«, wenn seine »Wahrheit« in der »Wirklichkeit« des menschlichen Lebens Gestalt gewinnen soll. Die Gestalt Jesu Christi und die Geschichte des Bundes Gottes mit seinem Volk konturiert die Macht Gottes, mit der er den Menschen in seine Gnade einbezieht und neu macht.<sup>22</sup>

Ich notiere zu dieser Zuordnung von Evangelium und Gesetz einige Entsprechungen in der ästhetischen Reflexion: *F. Nietzsche* ordnet das Gegenüber des »Dionysischen« und des »Apollinischen« einander zu: Das »Ureine« und »Wahrhaft Seiende« braucht Maß und Form, die unsagbare Selbstvergessenheit braucht Grenze und Gestalt, um zur Darstellung zu kommen; umgekehrt braucht das individuell-maßvolle Apollinische das Überströmende, Leidenschaftliche, Umfassend-Vereinende des Dionysischen, um als Gestalt lebendig zu werden.<sup>23</sup> *M. Heidegger* sieht im Kunstwerk die Wahrheit des Seins als Un-Verborgenheit zur Gestalt kommen, und zwar in der Zeit-Form des Augenblicks: Nicht als würde etwas enthüllt, das ohnehin da ist, sondern als Werden der Wahrheit, das hier und jetzt geschieht.<sup>24</sup> Daß die Dimensionen Sinnlichkeit und Gestalt in Konflikt und Versöhnung aufeinander bezogen werden müssen, hat bereits *F. Schiller* eingefordert.<sup>25</sup>

Im Folgenden werde ich zu »Raum«, »Zeit« und »Körper« theologisch konzentrierte Reflexionen aufsuchen.

20 *M. Josuttis*, Die Predigt des Evangeliums nach Luther, in: *ders.*, Gesetz und Evangelium in der Predigtarbeit ..., Gütersloh 1995, 61.

21 *K. Barth*, in: Theologische Existenz heute, Heft 32, München 1935.

22 Vgl. zur notwendigen Aufeinanderbeziehung von »Macht« und »Gestalt« des Heiligen *M. Josuttis*, Die Einführung in das Leben ..., Gütersloh 1996, z.B. 159; 164.

23 *F. Nietzsche*, Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik (1872 und 1886), Stuttgart 1991.

24 *M. Heidegger*, Der Ursprung des Kunstwerkes (1936), Stuttgart 1960.

25 *F. Schiller*, Philosophische Schriften: Teil 2, Weimar/Böhlau 1962.

## 2.2 Der Raum des Heiligen und das Wort der Verheißung

Die skizzierten Überlegungen zur Trinität beinhalten Raum-Vorstellungen. Sie erscheinen als paradox: Einerseits legt die Unterscheidung an der Trinität zwischen »innen« und »außen« nahe, mit der Einbeziehung des Menschen in den Verkehr mit Gott sei eine Raum-Erweiterung verbunden, ein Über-Sich-Hinausgehen Gottes zu den Menschen. Andererseits wäre die Vorstellung absurd, Gott sei in seiner Beziehung in sich selbst auf einen Raum eingegrenzt. Augustin hat in den »Bekenntnissen« seine Erinnerungen an den Weg, auf dem er zum Christen wurde, in einer paradoxen räumlichen Struktur beschrieben: den Ort aufzufinden, an und in dem er immer schon war.<sup>26</sup> Der Text ist von Anbeginn als Anrede an Gott formuliert – nicht erst, nachdem Augustinus von seiner Bekehrungserfahrung berichtet. Damit wird unausgesprochen die Frage beantwortet, welches der eigentliche Ort des »Ich« der Bekenntnisse ist. Augustin geht den weiten Raum seiner Erinnerungen durch, stellt sich Bilder, Personen, Situationen, Gedanken und Entscheidungen vor Augen. Er unterwirft im Gebet den gesamten emotionalen und intellektuellen Prozeß Gott – und hierdurch wird Gott als das Subjekt erkannt und geehrt, das eigentlich diese Lebensgeschichte »schreibt«. Gott ist dieses Subjekt von allem Anfang an. Augustin findet zur fundamentalen Einsicht in die Unterscheidung zwischen Geschöpf und Schöpfer, damit auch in die Hinweis-Funktion aller Geschöpflichkeit auf Gott als seinen innersten Grund.

Die Raum-Vorstellung: als Weg des erinnernden Subjekts von Außen nach Innen, wo es Gott als dem begegnet, der seinem »Ich« näher ist als »es selbst«, als das Ich der erinnernden Selbstreflexivität<sup>27</sup>; oder als Weg von der Oberfläche zum Grund des Lebens.

Die paradoxe Raum-Struktur kehrt in anderer Weise in liturgischen Überlegungen wieder: Auf der einen Seite wird festgehalten, daß Allwirksamkeit und Allgegenwart Gottes die Trennung zwischen heiligen und profanen Sphären ausschließen<sup>28</sup>; auf der anderen Seite wird die gottesdienstliche Liturgie als »Weg in das Leben« beschrieben, als Überschreitung der Grenze zu einem umfriedeten Gefühls-Raum des Heiligen, der sich zentripetal zu einer heiligen Atmosphäre verdichtet, die die Kommunizierenden in sich aufnimmt und

26 Augustinus, *Bekenntnisse*. Zweisprachige Ausgabe. Aus dem Lateinischen von J. Bernhart, Frankfurt a.M. 1987.

27 Vgl. dazu: J. Ringleben, *Interior intimo meo. Die Nähe Gottes nach den Konfessiones Augustins*, Theologische Studien 135, Zürich 1988.

28 V. Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Göttingen 1959.

schließlich nach einer erneuten Grenzüberschreitung in den Raum der Profanität wieder entläßt.<sup>29</sup>

Der paradoxen Raumstruktur entspricht die unauflösbare Gleichzeitigkeit ihrer energetisch-machtvollen und ästhetisch-gestalteten Dimension. Nach *G. Böhme*<sup>30</sup> sind machtvolle Atmosphären dieser Art zugleich von Menschen gestaltete Räume. Wie Augustin an einer unvorhersehbaren Station seines Lebensweges Gott begegnet, in dem er doch von Anfang an lebt, so werden umfriedete Räume gestaltet, um die Begegnung mit dem Gott zu ermöglichen, der überall und in allem ist.

Das liturgische Handeln vollzieht sich für Liturgen und alle gottesdienstlich Beteiligten als Verhalten in einem Raum, der durch Sprechen, Singen, Beten und Begehen zugleich als gottesdienstlicher Raum hervorgebracht wird. Bevor Gottesdienst gefeiert wird, sind Architekten, Bildhauer und Maler am Werk gewesen. Die Paradoxie, daß der Mensch in einem Bereich handelt, in dem sein Handeln nichts ausrichtet, betrifft das Verständnis des heiligen Raumes in allen Stadien seiner Entstehung und Gestaltung.

Das gestalterische Moment am Wort Gottes ist in der Sprache Luthers mit »äußerlich« ausgedrückt:

»Ja, es soll und muß äußerlich sein, daß man's mit Sinnen fassen und begreifen und dadurch ins Herz bringen könne, wie denn das ganze Evangelion ein äußerlich mündliche Predigt ist. Summa, was Gott in uns tuet und wirket, will er durch solch äußerliche Ordnung wirken.«<sup>31</sup>

Das Wort ist in diesem Verständnis immer zugleich Kraft und Bedeutung (»virtus und significatio«<sup>32</sup>), energetischer Strom und gestalteter Sprechakt. Daß die Verheißung als performatorischer Sprechakt die Wirklichkeit herstellt, die sie ansagt, hat zur Voraussetzung, daß der Sprechende die Macht hat, sein Versprechen einzulösen.<sup>33</sup> Wird in den alltagssprachlichen Situationen diese Machtkonstellation durch die personale Wahrhaftigkeit bzw. die Kontextbedingungen garantiert, so im Wort der Verheißung allein durch die machtvolle Präsenz des Heiligen, die sich im Verheißungswort Raum schafft und sich auf den Menschen ausdehnt.

29 So *M. Josuttis*, Der Weg in das Leben ..., München 1991, in Aufnahme der phänomenologischen Raum-Analyse von H. Schmitz.

30 *G. Böhme*, Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik, Frankfurt a.M. 1985.

31 *M. Luther*, Großer Katechismus, zit. nach: BSLK, 1952, 697,4ff.

32 Ebd., 705,47f.

33 Zur Unterbewertung dieses Aspekts vgl. z.B. O. Bayer, Gegenwart: Schöpfung als Anrede und Anspruch, in: Luther 59 (1988) 131-144.

### 2.3 Ewige Zeit, kommende Zeit, Zeit des Augenblicks

Ich knüpfte noch einmal an die Vorstellung von der »ewigen Zeugung« an, die oben im Kontext von Luther interpretiert wurde, und führe die Diskussion jetzt mit Streiflichtern auf die Zeitvorstellungen fort, die bei *Athanasius von Alexandrien* und dann auch wieder bei Augustin greifbar werden. Dabei nehme ich jetzt nur die Formeln des arianischen Streites beim Wort und gehe auf die Formen und Funktionen der Bekenntnisse und der Ketzerpolemik nicht ein. Auch *Arius* setzt die Zeugung des Sohnes durch den Vater vor aller geschichtlichen Zeit an: »... der vor unvordenklichen Zeiten einen eingeborenen Sohn erzeugt hat, durch welchen er auch die Äonen und das All schuf«<sup>34</sup>; der Sohn sei vom Vater »außerhalb der Zeit« gezeugt, aber er »war nicht, bevor er gezeugt ward«. Arius unterlegt also der göttlichen Ewigkeit eine nach Maßeinheiten unterteilbare lineare Zeitachse. Athanasius: »Der Vater (war) immer im Logos und der Logos (immer) im Vater, so wie sich der Lichtstrahl zum Licht verhält.«<sup>35</sup>

Luthers Aussage, es sei in der internen Trinität »keine Zeit«, setzt voraus, daß die linear-abstrakte Zeit die *einige* Zeit sei. Aber auch die unanfängliche, ungeteilte, ohne Ende bestehende Ewigkeit, in der die drei Personen der göttlichen Trinität kommunizieren, beinhaltet »Zeit«, nur eben eine andere als die Zeit, die – linear oder zyklisch – alltäglich-lebensweltliche Arbeitsabläufe, Lebensgeschichten oder auch intime Beziehung interpunktiert.

Wie begegnet der Mensch, der aus der linearen Zeitstruktur seiner Lebensgeschichte nicht aussteigen kann, Gott in seiner Ewigkeit? Wir sind mit dieser Frage innerhalb der Alten Kirche wieder an die Confessiones des Augustinus verwiesen.

Die Annäherung daran, wie Gottes zeit-loses Wort dem Menschen zugänglich werden kann, geschieht in christologischer Spekulation. Das Wort, der Anfang, in dem Gott Himmel und Erde schuf, ist der Logos, Gott der Sohn, der Akt, durch den Schöpfung hindurch geschieht. Gottes schöpferisches Sprechen kann nicht unter einer zeitlichen Struktur verrechnet werden, denn er schafft durch sein Wort erst die Zeit, es ist ein ekstatisches Sprechen, durch das Gott aus seiner ewigen Gegenwart mit der Schöpfung auch alle Zeit herausfließen läßt.

34 Das Glaubensbekenntnis des Arius und Genossen an Alexander von Alexandrien, um 320, zit. nach: A.M. Ritter (Hg.), *Alte Kirche. Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen*, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 1994, 132f.

35 *Athanasius*, Über die Beschlüsse der nizänischen Synode Kap. 20,3, zit. nach: Ritter, a.a.O.

Für menschliches Zeiterleben sind »Vergangenheit« (als nicht mehr da) und Zukunft (als noch nicht da) nicht existent. Dem Erleben zugänglich ist nur die Gegenwart. Das Schema, »Zeit« sei für das Erleben eine lineare Kette von je gegenwärtigen Momenten, die von der Vergangenheit in die Zukunft verläuft, kehrt Augustin um: Gegenwart ist der winzige Zwischenraum, in dem die Zukunft in Vergangenheit umschlägt. Gegenwart ist ein stetig wandernder Punkt, der den Vorrat an Zukunft in Vergangenheit überführt.

An diesem Augenblick hängt die Selbst- und Weltwahrnehmung des Ich. Zeit ist wahrnehmbar als Bewegung aus der Zukunft in die Vergangenheit, die sich in der Gegenwart bricht. Der eigentliche Ort der »Zeit« ist also jenseits aller Ordnungen meßbarer Abläufe. Zwischen der Ewigkeit göttlichen Seins, Handelns und Sprechens und der menschlichen Zeit-Erfahrung liegt eine eigentümliche Entsprechung: Wie es in Gottes Wort, in seinem schöpferischen Sprech-Handeln, kein Vorher und kein Nachher gibt, so ist auch »Zeit« im menschlichen Erleben eine Bewegung von Augenblicken, streng genommen ebenfalls ohne zuvor und danach. Die Bewegung einer jeden menschlichen Lebensgeschichte (und der Geschichte überhaupt) begiebt der aus der Zukunft kommenden Zeit reziprok; sie ist als Weg vorzustellen, der am Ziel des individuellen und menschheitsgeschichtlichen Lebens in die Vereinigung mit Gott einmündet.

Ich denke noch einmal an meine Beobachtungen zur Zeit-Wahrnehmung in meiner musikalischen Praxis: Die Erfahrung des »hier und jetzt«, die Orientierung auf den Augenblick, auf das Spiel mit der Überschreitung linearer Zeitmuster erhalten durch die Reflexionen zur »Zeit« eine eigentümliche Tiefenschärfe und Offenheit für theologische Interpretation.

## 2.4 Die Ambivalenz des Körpers

Ich erinnere an die theologischen Bemühungen, die Aussagen zur internen trinitarischen Kommunikation der »ewigen Zeugung« von allen biologisch-sexuellen Konnotationen freizuhalten und dennoch die energetische Präsenz im Verkehr zwischen den drei Personen Gottes nicht zu schmälern. In der ökonomischen Trinität wird dagegen aller Nachdruck auf die biologische Faktizität des Körperlichen gelegt.

Athanasius bindet die Rettung des Menschen an diese Voraussetzung. Er erwägt, Gott hätte sich zur Rettung der von ihm getrennten Geschöpfe mit einem bloßen Wort begnügen können. Dann wäre zwar die Macht des Befehlenden offenbar geworden, aber doch defizitär: Der Mensch »hätte die Gnade von außen empfangen und nicht (leibhaftig) in Verbindung mit dem (eigenen) Leib besessen ... Als Gott hatte er (der fleischgewordene Logos) einen eigenen Leib, und indem er sich dieses (Leibes) als eines Werkzeuges bediente, ist er um unserwillen Mensch geworden. Darum wird auch, was diesem ... zukommt, von ihm selbst ausgesagt ... z.B. das

Hungern, Dürsten, Leiden, Ermüden u.ä.m., dem das Fleisch ausgesetzt ist ... Die dem Logos selbst eigenen Werke aber, wie daß er Tote erweckte ..., vollbrachte er mittels seines eigenen Leibes. Und der Logos trug die Schwachheiten des Fleisches, als wären es die seinigen; sein war ja das Fleisch. Umgekehrt diente auch das Fleisch den Werken der Gottheit, weil sie in ihm war; Gottes war ja der Leib.«<sup>36</sup>

Nur weil der Sohn wirklich Mensch geworden und damit alle biologischen Attribute der Körperlichkeit angenommen hat, können die Menschen, qua Einverleibung in den Körper des Sohnes (»Nehmet hin und esset, dies ist mein Leib«), in die innergöttliche Kommunikation aufgenommen und so aus ihrer Trennung von Gott befreit werden. Die Idiomenkommunikation zwischen den beiden Naturen des Sohnes hat zur Voraussetzung, daß beide Körper ungeschmälert da sind: der nicht-biologisch rekonstruierbare und dennoch heilsam präsente Körper des Logos und der menschliche Körper des Sohnes, der mit allen biologischen Attributen von Lebendigkeit und Verfall behaftet ist.

Diese Ambivalenz spiegelt sich in einer anthropologischen Basiserfahrung: Wir haben einen Körper, und wir sind ein Körper. Der menschliche Körper ist auf der einen Seite Sitz von kulturgeschichtlich und lebensgeschichtlich erworbenen bzw. zugemuteten symbolischen Einschreibungen und Objekt von Selbstkontrolle und Beherrschung. Der menschliche Körper ist zugleich Sitz von Kraft und Energie, die die symbolischen Einschreibungen, denen das Menschenkind im Prozeß der Erziehung unterworfen wird, immer übersteigt – und dennoch niemals »rein« als Kraft und Energie zugänglich wäre: »Kraft«, »Energie«, »Trieb«, »Intention« usw. sind ja selbst nur Versuche symbolischer Rede, das zu bezeichnen, was unsagbar ist und *bleibt*.

Körperwahrnehmungen und -inszenierungen in ästhetischer Praxis spielen mit der Grenze zwischen diesen beiden Körperweisen des Menschen. Es werden Überschreitungen versucht, die dennoch nur die Grenze bestätigen; im Falle einer mutwillig verhinderten Rückkehr aus dem anderen Körper wäre die Sucht noch die freundlichere Variante zum ansonsten riskierten, bisweilen auch intendierten Sterben, das den einen wie den anderen Körper mit sich reißen würde. Wo diese Unmöglichkeit geachtet wird, kann das Spiel mit der Grenze im Bereich des Körperlichen zur eigentlichen Lust ästhetischer Wahrnehmung und Produktivität werden.

Der Blick auf die theologischen Aussagen zur vollendeten Möglichkeit Gottes, die Widersprüchlichkeit beider Körper in der Idiomenkommunikation aufzuheben, mündet in die heilsame doxologische

36 Athanasius, Reden wider die Arianer, Buch 2, Kap. 67, 68; Buch 3, Kap. 31, zit. nach A.M. Ritter (Hg.), a.a.O., 155.

Unterscheidung von Gott und Mensch ein – und hier, im Lob Gottes, liegt der vornehmste Gegenstand ästhetischer Bildung.

Dr. Hans-Martin Gutmann ist Professor für Didaktik der Evangelischen Religionslehre und Kirchengeschichte an der Universität Gesamthochschule Paderborn.

*Abstract*

Improvised modern Jazz is rule-governed and yet, at the same time, finds its way in spontaneous expression of the rules. Both elements are inevitably linked. Beyond this, the space-time-body dimension is central aesthetically both to performance and perception. Considering dogmatic-theological topoi, we can detect the same mechanisms: Rules and spontaneous articulation of rules as well as the perception of space, time and body. The author gives us a few examples of this. Reading and interpreting texts from the time of the reformation (especially M. Luther) and from the Old Church (especially St. Augustine), the author comes to the conclusion that the above mentioned dimensions are not only inherent in those texts but serve a basic function for the content and practical realization of faith itself. Similar to the aesthetic experience it can result in an encounter here and now between the human subject and the Other, which is God. God inauguates the game of rules and spontaneous articulation of rules. He is the Creator of all life in the dimensions of space, time and body. It is Him who sustains life and absorbs it.