

Versöhnte Endlichkeit aus der Hoffnung von Kunst und Religion¹

Gerhard Larcher, Graz

1. Prolegomena

Zur Aktualität der Frage nach dem endlichen Menschen

In der gegenwärtigen Moderne gibt es seit einiger Zeit eine neue Debatte um „den Menschen“ im Kollektivsingular. Was vor kurzem für bestimmte philosophische Positionen oder etwa für politische Theologien noch eher verpönt war, da vermeintlich zu abstrakt, zu ungeschichtlich, zu ideologiefähig, scheint nun interessanterweise wieder zu einem vorrangig angezielten Erkenntnisgegenstand zu werden: der „Mensch an sich“ als singulare tantum mit seinen diversen, universalen Zuschreibungen vom „biologischen Mängelwesen“ bis hin zum „Abbild Gottes“². Dies ist bemerkenswert, da schon in der neueren philosophischen Diskussion weder ein a priori konstruiertes Selbst- und Subjekt-Sein des Menschen mehr selbstverständlich war, noch ein Projekt zur dynamischen Einholung eines solchen Selbst ohne Aspekte der Pluralität, Relativität und Alterität mehr denkbar schien³. Und besonders sind es die zahlreichen, z.T. sehr innovativen, aber auch sehr kontroversen Fragestellungen und Ergebnisse aus den Einzelwissenschaften der letzten 20 Jahre – von den „hard-core“ Natur- und Bio-Wissenschaften, über die Hirnforschung, die Neuro-Wissenschaften, die Humangenetik bis hin zu den Gender-Studies, die irritieren. Dazu kommen Fragen der Körper-technologie (z.B. maschinelle Körperextensionen), der Cyborgs, der künstlichen Intelligenz, welche die „scientific community“, vor allem Philosophen und sonstige Geistes- bzw. Humanwissenschaftler, und die politischen Verantwortungsträger heute geradezu nötigen, die überkommenen anthropologischen Auskünfte

- 1 Im Folgenden wird (stark gekürzt) die thesenhafte Anlage mündlicher Referate im Rahmen der Salzburger Hochschulwoche beibehalten (2.-8. August 2010, Gesamtthema „Endlich! Leben und überleben“).
- 2 Vgl. exemplarisch das siebenbändige Sammelwerk von Schmidinger, Heinrich/Sedmak, Clemens (Hg.), *Der Mensch – ein animal rationale? Vernunft – Kognition – Intelligenz*, Darmstadt 2004; dies. (Hg.), *Der Mensch – ein zoon politikon? Gemeinschaft – Öffentlichkeit – Macht*, Darmstadt 2005; dies. (Hg.), *Der Mensch – ein freies Wesen?*, Darmstadt 2005; dies. (Hg.), *Der Mensch – ein „animal symbolicum“? Sprache – Dialog – Ritual*, Darmstadt 2007; dies. (Hg.), *Der Mensch – ein kreatives Wesen? Kunst – Technik – Innovation*, Darmstadt 2008; dies. (Hg.), *Der Mensch – ein Mängelwesen? Endlichkeit – Kompensation – Entwicklung*, Darmstadt 2009; dies. (Hg.), *Der Mensch – ein Abbild Gottes? Geschöpf – Krone der Schöpfung – Mitschöpfer*, Darmstadt 2010.
- 3 Vgl. exemplarisch Ricoeur, Paul, *Das Selbst als ein anderer*, München 1996.

über den Menschen, etwa bezüglich seines freien Willens, seines moralischen Subjekt-Seins, seiner Kreativität etc., in Erinnerung zu rufen bzw. neu zu überdenken⁴. Dabei ist vorrangig mit der implizierten, natur- bzw. biowissenschaftlich gestützten These einer scheinbar unproblematischen, naturalistischen Gesamtperspektive faktischer Endlichkeit als kleinstem gemeinsamem, anthropologischem Nenner umzugehen. Diese reduktionistische Sicht wurde von Teilen der „scientific community“ gegenüber früheren Konzeptionen von Endlichkeit mit ihren metaphysischen Konnotationen und Ansprüchen als befreiend und entlastend empfunden. Das traditionale, anthropologische Wissen von Philosophie und Theologie um den Menschen als Wesen der Transzendenz, d.h. einer einmaligen unendlichen Sinnbestimmung („ich habe dich bei deinem Namen gerufen“; Jes 43,1), essentiell geprägt von einer unsterblichen Seele – ontologisch als „anima forma corporis“, und erkenntnismetaphysisch als „quodam modo omnia“ – erschien wie aus einem vorwissenschaftlichen, mythischen Zeitalter herüberreichend zu pathetisch antiquiert bzw. philosophisch zu kompliziert und wurde deshalb eher überhört oder verdrängt.

Dennoch oder gerade darum kommt es aber gegenwärtig zu einer erkennbar neuen Konjunktur interdisziplinären Nachdenkens über den einen Menschen als „zoon“, nicht nur „logon echon“, sondern über seine genuine Verfasstheit als endliches Wesen in einem sehr konkreten empirischen Körper mit vielfältigen Fähigkeiten darüber hinaus, z.B. als „animal symbolicum“, als „zoon politikon“ etc. Insofern es dabei nicht nur um eidetische Wesensbetrachtungen oder funktionale Anthropologien im Schatten rein soziologischer, politologischer, jedenfalls unmittelbar gesellschaftsrelevanter Fragestellungen geht, ist die aktuelle anthropologische Besinnungswelle durchaus eine methodische und inhaltliche Chance, die alte kantische Frage „Was ist der Mensch?“ als finale und umfassende Leitfrage nach dem Durchlaufen der Erkenntniswege der theoretischen Vernunft (Was kann ich wissen?), der praktischen Vernunft (Was soll ich tun?), in religionsphilosophischem Horizont (Was dürfen wir hoffen?) neu zu stellen. Diese neue alte Frage nach dem Menschen wollen wir im thematischen Rahmen dieser Hochschulwochen besonders als Frage nach der Möglichkeit „versöhnte(r) Endlichkeit aus der Hoffnung von Kunst und Religion“ aufwerfen. Dies soll im Rahmen religionsphilosophischer bzw. fundamentaltheologischer Reflexionen im Blick auf die religiöse Erfahrung und die analoge, genuin ästhetische Erfahrung in/mit den produktiven und reproduktiven Künsten (für uns vor allem in den bil-

4 Diese neue Diskussionslage wird z.B. berücksichtigt bei Quitterer, Josef/Rungaldier, Edmund, *Der neue Naturalismus. Eine Herausforderung an das christliche Menschenbild*, Stuttgart 1999; Müller, Klaus, *Glauben – Fragen – Denken. III Selbstbeziehung und Gottesfrage*, Münster 2010, bes. Teil A: Anthropologie; vgl. auch die in Anm. 2 genannten Autoren und Themen.

denden Künsten) geschehen. Dabei steht weniger die Thematisierung jedes der beiden Bereiche für sich vor Augen, als vielmehr die Erörterung beider in ihrem Zusammenwirken, ausgehend von einer Phänomenologie der alltäglichen Praxis des Menschen.

Für die konkretere Auswahl und Bearbeitung des Themas waren da ferner zwei bestimmte Jubiläums-Anlässe von Bedeutung, die vorweg noch kurz benannt seien: einmal der 2011 anstehende 150. Geburtstag eines der bedeutendsten katholischen Philosophen der neueren Moderne, der wie kaum ein anderer die Frage nach dem Menschen aus der Dynamik von dessen elementarem Wollen und Handeln heraus als phänomenologische, religionsphilosophische und ontologische zum Thema gemacht hat; und zum anderen die Festspiel-Location „Salzburg“ im 90. Jubiläumsjahr ihres Bestehens, welche selbst eine Art ästhetischer Utopie als eine Einheit von „Idealstadt“, Spiritualität und Kunst verkörpert.

Salzburg als ästhetische „Idealstadt“

Wo sollte der Ruf nach einer ästhetischen Thematisierung von Endlichkeit im Lichte von Kunst und Religion, letztlich im Sinne der Bergung bzw. Versöhnung dieser Endlichkeit, überzeugender erklingen als in dieser, nach ihren fürsterzbischöflichen Planern konzipierten, von Renaissance und Barock geprägten, ästhetischen „Idealstadt“? Zwar mag in ihrer Geschichte oft eher der Geist von Macchiavellis „Il Principe“ in Dom und Residenzpalästen geherrscht haben, denn der eines der *Communio* der Ortskirche dienenden Erzbischofs. Ein Kirchenfürst, wie z.B. Wolf Dietrich von Raitenau, konnte da für seine Pläne eines Rom, nördlich der Alpen, bekanntlich die halbe mittelalterliche Altstadt niederreißen lassen. Dennoch, vor diesem Hintergrund der historischen, ästhetisch repräsentativen Überhöhung von Erzbischofssitz und Bürgerschaft, hat diese Stadt durch den katholischen Literaten Hugo von Hofmannsthal und den jüdischen Kulturtheoretiker und Regisseur Max Reinhard nach den Schrecken des ersten Weltkriegs noch einmal ganz anders den Gedanken eines idealen Gemeinwesens bekräftigt, nämlich durch die Festspielidee, die mit dem Jahr 2010 zum 90. Mal konkret umgesetzt wird. Damit verbindet sich im Zusammenklang der Künste mit ihren heute aufgeführten, traditionellen, klassischen, modernen und zeitgenössischen Werken auch eine Art Kritik an der Moderne als geschlossenem Immanenzzusammenhang. In diesem Sinne war die ästhetische Utopie des Festspielprojektes Salzburg von den Anfängen an gegen die moralische und soziale Verelendung zahlloser Menschen gerichtet, die bitter ihre Endlichkeit in den Schrecken und Folgen des Ersten Weltkrieges erfahren hatten. Die ganze Stadt sollte zur kathartischen Bühne werden, ausgehend vom legendären Mysterienspiel des „Jedermann“ im barocken Welttheater-Typus. Dabei war der darin erkennbare Katholizismus Hofmannsthals eher ein antimoderner, moderner Katho-

lizismus, insofern er mit den Mitteln der Kunst eine scharfe Zivilisationskritik formulierte, dennoch aber nicht im pauschal verurteilenden Apologetikschema der offiziellen, antimodernistischen Theologie stecken blieb, sondern im Dialog mit den Künstlern bzw. mit den Künsten als geistigen Seismographen die Hand am Puls der Zeit behielt. Es gab also auch innerkatholisch schon in der Aufmerksamkeit auf Kunst durchaus die Möglichkeit bereits um die Jahrhundertwende 1900 und danach kritisch auf der Höhe der Zeit zu sein, ohne deshalb modernistisch zu werden⁵.

Eine wegweisende philosophische Position

Zugleich noch ein paar Stichworte vorweg zur religionsphilosophisch – fundamentaltheologischen Hauptausrichtung dieses Beitrages in der Linie unserer Bezugnahme auf den 150. Geburtstag eines bedeutenden Philosophen⁶. „Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens et l’homme a-t-il une destinée?“ – mit diesen Elementarfragen wie Hammerschlägen pochte der gesuchte, vor ziemlich genau 150 Jahren geborene Philosoph an die ehernen Tore der klassischen, wissenschaftstheoretischen und philosophischen Moderne im Frankreich zu Ende des 19. Jahrhunderts. Dieses geistige Lager war einerseits, seit den Zeiten A. Comtes mit seinem Drei-Stadien-Gesetz überschrieben mit den programmatischen Slogans „Positivismus“, „Naturalismus“, „Evolution“, „Immanenz“, und hatte andererseits in einer – avant la lettre – schon fast dekonstruktivistischen Geisteshaltung wie im sogenannten „Dilettantismus“ bzw. „Pessimismus“ den Tod des alteuropäischen Subjekts und seiner transzendenten, religiösen Sinnverankerung angesichts eines heranrückenden, positivistischen Zeitalters proklamiert. Dieses mentale Lager sollte nun also von unserem noch kaum bekannten, jungen, seinen Katholizismus offen praktizierenden Philosophen aus der Provinz (Dijon) herausgefordert werden durch die Publikation seiner großen Doktoratsthese „L’Action. Essay d’une critique de la vie et d’une science de la pratique“ (1893) und zwar im Namen einer durchgehenden, inventorischen Dynamik des Wollens bzw. einer Sinn-Geladenheit menschlicher Praxis, die metaphysische Bedeutung gewinnt. Dadurch fordert er auf, elementarer und zugleich offener und höher vom Menschen zu denken und zu sprechen, z.B. von diesem als moralisch verbindlichem und verantwortlichem Subjekt überhaupt. Ganz anders jedenfalls als der reduktionistische, wissenschaftliche und weltanschauliche „common sense“ seiner Zeit (und unserer Tage) es erlaubte, wobei freilich als förderlicher Kon-

5 Man vergleiche eine analoge kulturelle Reaktion auf den Ersten Weltkrieg in der dadaistischen Bewegung des Katholiken Hugo Ball in Zürich.

6 Den es in einem allgemeinen „Ratespiel“ im Rahmen der Vorlesung zu benennen galt.

text auch der große wissenschaftsphilosophische Paradigmenwechsel um die Jahrhundertwende, wie bei H. Bergson, E. Boutroux, H. Poincaré u.a., gesehen werden muss. Es handelt sich also bei dieser beispielhaften Position, deren 150. Geburtstag 2011 begangen wird, um den 1861 in Dijon geborenen Maurice Blondel (+1949). Man dürfte ihn eigentlich nicht erwähnen, ohne zugleich auch darauf hinzuweisen, dass er als einer der bedeutendsten, katholischen Philosophen in dem Zeitraum zwischen I. und II. Vatikanum auch ein wichtiger (indirekter) Wegbereiter der die Kirche definitiv für die Moderne öffnenden konziliaren Versammlung war.

2. Provokationen und Paradoxien der Endlichkeit

Neuere anthropologische Diskussionsbeiträge kreisen in der Regel nicht um den Menschen in seiner genuin kreatürlichen Endlichkeit, welche aus sich heraus bereits als Verweis auf eine letzte Sinnbestimmung hin verstanden werden könnte und durch die es erst um des Menschen wahre Freiheit und Erfüllung ginge. Weil dies in der Regel sich nicht so verhält, deshalb ist für eine zu entwickelnde, fundamentaltheologisch relevante Anthropologie aus dem Geiste Blondels phänomenologisch beim Wollen bzw. bei der Praxis des Menschen anzusetzen und zunächst von einer philosophischen Mindestvorgabe auszugehen, die vielleicht alle teilen können; einer Mindestannahme, nämlich, dass der Mensch als einmaliges Subjekt (nicht als abstraktes cogito), als schon inchoativ mit sich vertraute und sich selbst gewisse Gegebenheit, zugleich ein naturales, kognitives und soziales Wesen eines prinzipiell unbegrenzten Begehrens und Wollens ist – wie der „volonté voulante“ bei Blondel, des „élan vital“ bei Bergson, des „désir de l'être“ bei Ricoeur. Vor dem Hintergrund einer solchen elementaren Spannung, die sich in einer dynamischen Erfahrungsgeschichte realisiert und von „Überschusserfahrungen“⁷ durchwirkt und vorangetrieben wird, verspürt der Mensch spontan einen mehrfachen Stachel der Endlichkeit in seinem Fleisch. Diesen kann er sich eingestehen, zum Anlass eines Über-sich-hinaus-Fragens, aber auch der Verdrängung nehmen. Er lässt sich exemplarisch etwa folgendermaßen ausdifferenzieren:

7 Für das Stichwort der „Überschusserfahrung“ vgl. insbes. das Schrifttum des Grazer Philosophen Peter Strasser, exemplarisch ders., *Die einfachen Dinge des Lebens*, München/Paderborn 2009.

Woher? Wohin? Warum? - Faktizität und Sinnverlangen

Als erstes ist auf dem Grund der mehr oder weniger reflektierten Lebenspraxis eines/r Jeden der Stachel der „Faktizität“, der Vorgegebenheit des eigenen Daseins als Gebürtigkeit und Todverfallenheit bzw. als ungeklärtes Woher, Wohin und vor allem Warum der menschlichen Existenz zu verspüren. Diese aus einer ontologischen Differenzerfahrung resultierenden Elementarfragen enthalten Probleme, die nicht punktuell und nur theoretisch ein-für-allemal zur Beantwortung aufgetragen sind, sondern die uns ein Leben lang schon präreflexiv als virulente Aufgaben unausweichlich zufallen und umtreiben; und die jedenfalls eine Provokation für das Selbstverständnis auch und gerade moderner Subjektivität in ihrer reklamierten, autonomen Selbstbestimmung verkörpern. Von daher hat z.B. auch das unerschöpfliche Faszinosum einer archetypischen Jedermann-Inszenerung vor dem Salzburger Dom mit ihren charakteristischen Figuren im „Spiel vom Sterben des reichen Mannes“ seinen fundierenden Sitz im Leben („Wie, ausgesandt nach mir?“). Und deshalb eröffnen sich auch als Verdrängungs- bzw. Fluchtstrategien wie in Kierkegaards „Krankheit zum Tode“ mit den Haltungen des „Verzweifelt sich-selbst-los-Werdens“ – oder des „Verzweifelt man selbst sein-Wollens“ Fluchtwege in die Endlichkeit alltäglicher Zerstreuung und Betriebsamkeit (wie für „Jedermann“ in der Gesellschaft des „Mammon“, des „guten Gesell“, der „Buhlschaft“ etc.) oder in einen ironisierenden Ästhetizismus bzw. in eine Haltung der verbissenen Selbstbehauptung hinein.

Im Dynamismus des Erkenntnisprozesses

Ferner ist da die Irritation der Kontingenz von Erkenntnis und Freiheit im Dynamismus einer gleichwohl überschießend unabschließbaren Erfahrungsgeschichte des menschlichen Willens und Bewusstseins. Begrenztheit, Perspektivität, Überholbarkeit sind Indizes der Endlichkeit in jeder Phase des experimentellen, aus Praxis hervorgehenden und auf neue Praxis zielenden Erkenntnisprozesses. Ebenso ist für diesen eine elementare Haltung der Rezeptivität konstitutiv, weshalb er trotz oder wegen des Dynamismus seiner ihn vorantreibenden Spontaneität durch verschiedene Dimensionen von Wirklichkeitserfahrung hindurch niemals in einem sich selbst durchsichtigen absoluten Wissen ins Ziel kommen kann. Hegel hatte ein solches für seine „Phänomenologie des Geistes“ (1807) noch in Anspruch genommen. Der Erkenntnisprozess kann aber auch nicht einfach dogmatisch abgebrochen werden und muss das Problem der Totalität aufwerfen. Blondel selbst hatte diese Fragestellung im Schlusskapitel seiner schon erwähnten Hauptschrift „L'Action“ von 1893 nach einem exemplarischen, enzyklopädischen Durchgang durch die Praxis- und Wissensgebiete des Menschen

in einer ganzheitlichen Letztoption, die Pascals Wetteinsatz oder Kierkegaards Sprung ähnelt, als ontologische Affirmation (der Liebe) angezielt. Als mögliche Vermeidungs- oder Fluchtversuche bieten sich auch hier camouflierend an: ein potentiell unabschließbarer Fallibilismus wie im Kritischen Rationalismus unserer Tage oder – falls die Alternative eines positivistischen Szientismus nicht ernsthaft in Frage kommt – ein wissenschaftlich methodischer Anarchismus bzw. gleichfalls ein ironisierender Ästhetizismus.

Ethische bzw. personale Überschusserfahrungen

Als ein dritter Stachel im Fleisch der Endlichkeit zeigt sich der Anspruch der Interpersonalität mit seinen implizierten, moralischen bzw. ethischen Normen für das sittliche Subjekt – von der asymmetrischen Inanspruchnahme durch die unmittelbare Evidenz und Autorität eines ethischen Appells aus dem Antlitz des leidenden Nächsten (vgl. E. Levinas), über generelle Prozesse zwischenmenschlicher Anerkennung bis hin zu den großen, regelgeleiteten Interaktionen gesellschaftlich sittlicher Vernunft. Der zugrundeliegende Sollens- und Freiheits-Anspruch als evidentes Faktum der praktischen Vernunft (Kant) besteht trotz physischer und moralischer Kontingenz, Situationen der Fehlbarkeit und tatsächlicher Schuldverstrickung und trotz moralischer Überforderung des sittlichen Subjektes, vor allem angesichts des Phänomens des Bösen, in einem dramatischen, individuell wie menscheitsgeschichtlich unauflösbaren Prozess. Wiederum legen sich Fluchtversuche vor dem Leben mit dieser irritierenden Paradoxie nahe in Richtung eines moralischen Agnostizismus, eines subtilen Egoismus oder in einen radikalen ethischen Dezisionismus hinein, etwa als terroristischen Amoklauf.

3. Leben mit der offenen Wunde der Existenz auf Hoffnung hin

Mit dieser Einsicht in eine vom Menschen her unaufhebbar spannungsvolle Endlichkeit mit den ihr durchaus zugehörigen, alltäglichen „Überschusserfahrungen“, wie z.B. lieben und geliebt werden, wahrhaftig und solidarisch füreinander eintreten, Schönheit bzw. Kunst erfahren – ausgehend also von jener Endlichkeitssituation, welche aus sich alleine heraus aporetisch bleiben muss, da wir ihr nie ganz entsprechen, uns ihr aber auch nicht entziehen können und zu der wir innerhalb unserer begrenzten Lebenszeit irgendwie Stellung nehmen müssen – überkreuzt sich von Anfang an ein hartnäckiger Anschein von normativer Sinnbestimmung und anfänglicher Zustimmung; und zwar von der Sache selbst her, ohne dass wir viel dazu tun müssten. Blondel spricht hier von einem unabweis-

baren „il y a quelque chose“, dem im Verlauf seiner Phänomenologie der „action“ unbedingt Raum zu geben sei⁸. Das entspricht dem, was Ricoeur in seiner Philosophie des Willens eine „anfängliche Zustimmung“ („affirmation originaire“)⁹ im dynamischen Prozess des „Verlangens nach Sein“ („désir de l'être“) nennt. Je intensiver sich diese paradoxe Verfasstheit des Subjektes in dessen Erfahrungsprozessen abzeichnet, umso mehr gilt es, mit solch offener Wunde der endlichen Existenz leben zu lernen. Dies bedeutet, die schon erwähnten, alternativen Fluchtversuche zu vermeiden bzw. sie kritisch konstruktiv zu reflektieren, um sie damit aufzulösen. Auf alle Fälle ist impliziert, das endliche Menschsein nicht etwa im Sinne eines Gottes „Logos“ (Freud) für völlig aufklärbar zu halten. Dazu gehört auch, es nicht im Sinne platter naturalistischer Reduktionen zu definieren (früher: „der Mensch ist, was er isst“ (Feuerbach); heute: „er ist nichts anderes als seine Gene“), noch Menschsein im Sinne „ideologischer“ Endlichkeit in ein monistisches, gar in ein totalitäres System aufzuheben (Marx, Lenin), worin es nur ein verschwindendes, dialektisches Moment wäre, oder schließlich in einer Grundeinstellung der Absurdität, wie A. Camus' Sisyphus, jene Wunde der Existenz heroisch zu ignorieren und ein befremdliches Glück im „Verachten der Götter und im Hass auf den Tod“ zu empfinden. Im Grunde käme es da längerfristig nur zu einem durch die paradoxen Irritationen des Lebens überforderten Zustand des endlichen Subjekts als eines „unglücklichen Bewusstseins“ im Hegelschen Sinne, zurückgeworfen auf sich selbst, ohne erkennbaren Vermittlungsbezug zur erahnten Totalität. Um hier weiterzukommen, hätte es dann wirklich konsequent an sich zu verzweifeln, wie der Hegelkritiker Kierkegaard meint.

Also, nur über eine Haltung restloser Offenheit für das begegnende Andere, d.h. einer Offenheit auch für den Appell- und Versprechenscharakter von sinnlich begegnender (leibhaft, symbolisch, ästhetisch, personal verfasster) Wirklichkeit, wird sich die konsequente, vorbehaltlose Annahme von Endlichkeit als zu einem möglicherweise authentischen, sinnerfüllten Daseinsvollzug gehörig erweisen. Und dies umso mehr, wenn in der Konsequenz jener Annahme – angesichts der schon erkennbar aufgebrochenen, inneren Spannungen der „condition humaine“ mit ihren Überschusserfahrungen – man sachgerecht vom endlichen Menschen zugleich als von einem Wesen potentiell unbedingter Freiheitsbegabung und prinzipiell unendlicher Sinnoffenheit sprechen kann. Dabei muss es – wie schon gesagt – nicht um große dramatische Ereignisse gehen, sondern viel-

8 Blondel, Maurice, *L' Action*. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, 1893, neuabgedruckt Paris 1950, 40ff. Der ganze umfangreiche Teil III von „L' Action“ dient dieser Absicht.

9 Ricoeur, Paul, *Négativité et affirmation originaire*, in: ders., *Histoire et vérité*, Paris 1955, 336-360; zum Stichwort des „consentement“ vgl. auch ders., *Philosophie de la volonté*. *Le Volontaire et l'Involontaire*, Aubier 1967, bes. 319-452.

leicht nur um die kleinen, unspektakulären Transzendenzen, oder besser: „Transdeszendenzen“, die einfachen und doch so schweren Dinge des Lebens (P. Strasser). Als Wesen, das diese Fähigkeiten im Sinne einer Grundentscheidung in der weiteren Dynamik und Dramatik des Lebens aktuiert durch interpersonale und sozial kommunikative Handlungsbereiche hindurch, über die der Wirtschaft, Arbeitswelt, Politik und Kultur, bis hin zu jenen von Weltanschauung und Religion, realisiert es sich allerdings nicht als Wille zur Macht oder zum Aufbau eines Übermenschen wie bei Nietzsche. Blondel sieht vielmehr in der überschießenden Dynamik des Lebens, deren Ausdruck die sich anreichernde „volonté voulante“ ist, eine Anzeige von Unendlichkeit, die zu einer definitiven Option der Liebe herausfordert – trotz oder gerade wegen der gegenläufigen Realitäten von Tod, Leid und Schuld. Für den endlichen Menschen als „krumme(m) Holz“ (Kant) mit Bestimmung zu „aufrechtem Gang“ (Bloch) schließt dies einen Entwurf von Hoffnungspostulaten und auch ein poetisch-visuelles Sensorium dafür ein; und ebenso für das Vernehmen-können einer möglichen, unbedingten Sinnerschließung als Gabe (Marion) unter den Bedingungen unserer sinnlichen Endlichkeit, also im Körper, in sozialer Interaktion, im Aufbau von Kultur etc. Dieses Äußerste menschlicher Sinnbestimmung – Blondel spricht formal von „L'Unique nécessaire“¹⁰ – als dem Menschen „absolut notwendig und absolut unverfügbar“, wäre als Verdanktes zu denken. Es bezeichnete die prinzipielle Durchbruchsstelle der religiösen Erfahrungsdimension bzw. der religiösen Haltung inmitten des Endlichen, wie auch prinzipiell die der hereinwirkenden Dimension des Ästhetischen, welche beide Dimensionen im Sinnbestimmungsprozess des endlichen Menschen ja sinnlich erfahrbar sein müssen. Vor dem Hintergrund der anfänglichen Zustimmung und der Begrenztheit unserer Lebenssinnentscheidungsmöglichkeiten kann man nach Blondel jene konkrete, letztgültige Sinnoption nicht beliebig aufschieben oder dahingestellt sein lassen. Und er möchte inhaltlich mittels einer zustimmenden Option eine sich mitteilende Versöhnung erhoffen; dergestalt, dass es einen unendlichen Mittler unter den Bedingungen der Endlichkeit geben möge, der das Endliche umfängt und erlöst. Durch diese affirmative Grundentscheidung teilte sich dem Subjekt in einer Haltung restloser Hingabe der Sinn von Sein als Liebe und Schönheit mit. Denn mit dieser Option berühren wir nach Blondels universaler Christozentrik den inkarnierten Emmanuel als den kenotischen Schöpfungsmittler und heiligen dadurch die Sinnlichkeit, wie Blondel in einer seiner Notizen zur Ästhetik vermerkt.¹¹

10 Vgl. Blondel, *L'Action* 339ff.

11 Babolin, Sante, *L'estetica* di Maurice Blondel. Una scienza normativa della sensibilità con estratti dei manoscritti sull'estetica di M. Blondel, Roma 1974, 222.

4. Zur Rolle der Kunst in der Grundspannung zwischen (tragischer) Endlichkeit und Hoffnungs-Zeichen möglicher Versöhnung

Mit dem erreichten Reflexionsstand des Nachdenkens über den endlichen Menschen ist nun zu realisieren, dass gleichsam als weiterer Reflexionsimpuls zusammen mit Aspekten philosophischer und fundamentaltheologischer Anthropologie wie selbstverständlich ästhetische Gesichtspunkte ins Spiel gekommen sind. Damit können die Kunst bzw. die Künste auf den Plan treten; wenn schon nicht direkt selbst als Mediatoren, so doch zumindest als Zeichen der Unterbrechung und des Offenhaltens jener Fragen letzter Sinnbestimmung, vielleicht auch als präsentischer Vorschein von Indizien möglicher symbolischer Sinnantworten. Es ist also die Kunst, oder besser: es sind die Künste, in unserem Fall vor allem die bildenden und darstellenden Künste oder – etwas weiter gefasst – die „visual arts“ und – für Salzburg als ästhetische Idealstadt besonders wichtig – das Theater (Schauspiel, Oper) sowie die Musik, die jene paradoxe, aus sich unversöhnt tragische Situation des Menschen aufhellen und auf Möglichkeiten eines versöhnenden Wirklichkeitsgewinnes hin symbolisch durchspielen können. Um dabei jene besondere und aktuelle Tragweite der Künste recht zu verstehen, muss man eine zeitdiagnostische Beobachtung einschieben: die Künste werden gegenwärtig gerne angesichts eines allgemeinen Ideologiedefizites und einer dominierenden ästhetischen Unterströmung in der realisierten Moderne in ihrer Fähigkeit zu vermitteln entweder philosophisch hochgepuscht im Sinne von Nietzsches Diktum, dass „nur als ästhetisches Phänomen ... uns das Dasein immer noch erträglich“ ist¹² bzw. dass „wir ... die Kunst [haben], damit wir an der Wahrheit nicht zugrunde gehen“¹³; oder sie werden populär mit steilen Sinnerwartungen belegt, wie dies schlaglichtartig etwa die Programmatik der Festrede von E. Heidenreich bei den Salzburger Festspielen 2008 verdeutlicht: „Wir vergehen. Die Liebe erlischt. Der Tod räumt ab. Die Geschichten, die Bilder, die Musik bleiben, erzählen von uns durch die Jahrhunderte, durch die Jahrtausende ...; es ist die Kunst, die das Menschsein rettet. Es ist die Kunst, die uns hält, tröstet, die die einzige Gewissheit im Unbegreiflichen ist.“¹⁴ Angesichts solcher Heilsansprüche werden die Künste – gerade auch von Theologen – in eben jener, ihnen an sich zukommenden, wichtigen subjekttheoretischen und ontologischen Mediatorenfunktion oft verkannt oder unterschätzt, nicht zuletzt deshalb, weil sie angeblich nur behübschend seien und an der allgemeinen medialen Verschleierung partizipierten. Dabei handelte es sich hier beim Thema „Künste“ für die (Fundamental-)Theologie u. E. um nichts weniger als um die sogenannten „loci alieni“. Diese

12 Fröhliche Wissenschaft 107, 3. 464.

13 NF VIII, 3, 16, 296.

14 Kleine Zeitung, 29. Juli 2008.

wären in der Auseinandersetzung mit M. Cano neben Vernunft und Geschichte – die wichtigsten säkularen Entdeckungs- und Fundorte für die inhaltliche Konstitution theologischer Rede in unserer Zeit¹⁵. Auf den ersten Blick erscheint diese Einbeziehung der Künste, was die Theologie betrifft, tatsächlich für diese wie die Gefahr einer *metabasis eis allo genos*, weg von der scheinbaren Sicherheit rationaler Theologumena und deren diskursiven schlussfolgernden Ableitungen. Dass eine solche Einstellung im Ernstfall der Offenbarungs- und Glaubensvermittlung die entscheidende Rolle von Bildern, Zeichen und körperlichen Pathosgesten im Zeugnis verkennt, welches ja mehr als bloß extrinsezistisches Glaubwürdigkeitszeichen sein will, wird heute langsam bewusst.

Es kann hier im Rahmen dieser Vorlesung nun nicht unsere primäre Aufgabe sein, die Rolle von Bildern, Zeichen und Zeugnisgesten hermeneutisch im Einzelnen für den theologischen Gebrauch aufzubereiten. Doch ist vorweg zu bedenken, dass nicht nur seit der Wissenschaftsgeschichte um die Jahrhundertwende 1900 und den neueren wissenschafts-theoretischen Entwicklungen (bis herauf zu Popper, Feyerabend, Kuhn u.a.) eben methodisch vieles möglich geworden ist, sondern dass es auch grundsätzlich eine eigene vermittelnde Rolle der *Imaginatio* bzw. der Einbildungskraft im entscheidenden, dynamischen Orientierungsprozess des endlichen Subjektes zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, zwischen praktischer Vernunft und ihren Hoffnungspostulationen oder in Blondelschen Termini: zwischen „*prospection*“ und „*reflexion*“ in der „*action*“ zu sehen gilt¹⁶. Was durch jenes oben angesprochene poetisch-visuelle Sensorium etwa als „höchstes Gut“ („*L'Unique Necessaire*“)¹⁷ bei Blondel inhaltlich imaginiert wird, nämlich konsequente, liebende Anerkennung in der Gestalt eines Mittlers – P. Strasser spricht von „bedingungslose(r) Liebe“¹⁸ – wird zugleich in das Vollzugspotenzial der Existenz, in deren Aufnahme- und Entscheidungsfähigkeit hinein umgelegt. Insofern es bei dieser synthetisierenden Kraft zuhächst um einen inneren ästhetischen Sinn geht, darf man entsprechend die Stärke der Künste darin sehen, dass diese mittels ihrer symbolisch generierten Bildsprache in Komposition, Farbe und Form bzw. in Dramaturgie und Re-

15 Vgl. dazu Körner, Bernhard, Melchior Cano. *De locis theologicis*. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994.

16 Blondel geht erkenntnistheoretisch bzw. hermeneutisch davon aus, dass die *prospection* den Ausgriff des Handelns imaginativ-intuitiv anleitet, während die *Reflexion* die Entscheidung nachträglich aufhellt; vgl. dazu Blondel, Maurice, *Histoire et Dogme. Les lacunes philosophique de l'exégèse moderne*, in: ders., *Oeuvres complètes 2*, Paris 1997, 390-453 (deutsche Übers.: *Geschichte und Dogma*. Regensburg 2011); ders., *Le point de départ de la recherche philosophique*, in: *APhC 151* (1906) 337-360; *152* (1906) 225-250.

17 Vgl. Blondel, *L'Action* 339ff.

18 Strasser, Peter, *Was ist Glück? Über das Gefühl lebendig zu sein*, München 2011, bes. 161-183.

gearbeit die innere Spannweite des Menschseins über den Begriff und das begriffliche Postulat hinaus thematisieren und damit offenhalten können; d.h. ein Bewusstsein dessen zu provozieren vermögen, was aussteht, und diesem Bewusstsein es ermöglichen, daraufhin wach zu bleiben bzw. es, wenn es sich zeigt, evtl. anzueignen.

Die Künste sind es also vorrangig, die das durch Natur- und Humanwissenschaften dem Menschen fix verpasste Label „Endlichkeit“ näher bestimmen und diese Endlichkeit zugleich unterlaufen und aufsprengen können; d.h. eine authentische Lebensform von Endlichkeit aus dem Bezug zu einem Offenen, zum Unendlichen heraus prä- und metareflexiv verstehen lassen, eine gesteigerte Wirklichkeitsdichte und -wahrnehmung (Blondel spricht von einer Ontologie zweiter Potenz) implizierend. Mit dem P. Handke der Salzburger Jahre könnte man hinzufügen: „das geglückte Leben, wie es der Dichter phantasiert, und die Erlösung gehören zusammen“¹⁹. „Ja, aufatmen die Dinge!“ „Jetzt kann ich sagen, was »das Sein« ist: der Freudenstoff; Sein“.²⁰ Die eigene Endlichkeit nicht als resignierend verzweifelndes, unglückliches Bewusstsein erfahren zu müssen, sondern als potentiell versöhnbare, realsymbolisch schon antizipierbare Wirklichkeit annehmen zu können, hängt also mit jener aus der Annäherung zwischen den Künsten und der Religion(sphilosophie) zuvor schon als real möglich erhofften Letztbestimmung bzw. „Eschatologie“ der endlichen Subjektivität zusammen. Beide, Kunst und Religion, bedürfen einander auf dieses Ziel hin, wo es um Aneignung der Hoffnungspostulate im höchsten Gut und um Entgegennahme von möglicher freier Sinnerschließung geht, um keine verkürzten Lösungen zuzulassen.

5. Kunst und Religion als kommunizierende Gefäße im Medium des Hl. Geistes

Es ist eine Erfahrung besonders unserer Zeit, dass die autonomen Künste, wie hier in Salzburg zur Festspielzeit unter den diesjährigen „Jahresregenten“ „Dionysos“ und „Ödipus“ und dem Evergreen „Jedermann“ jene schon angesprochene Grundspannung zwischen einer vom Menschen her unauflösbaren, tragischen Endlichkeit und einem unendlichen Hoffnungshorizont sowie einem Vorschein der Erfahrung möglicher Versöhnung zu ihrem bevorzugten Thema machen. Die ästhetische Erfahrung des endlichen Menschen auf Hoffnung hin als

19 Den Hinweis auf Peter Handke verdanke ich meinem Grazer Kollegen Peter Strasser. Vgl. ders., Sich mit dem Salbei freuen. Das Subjekt der Dichtung bei Peter Handke. Unveröff. Ms., 12.

20 P. Handke, Phantasien der Wiederholung. Frankfurt a.M. 1983, 86 u. 89; zit. bei Strasser, Was ist Glück.

potentiell versöhnende und versöhnbare anzusprechen, erweist sich dabei als besonders fruchtbar von Hofmannsthals und Reinhardts Konzept der Vermittlung einzelner gezeigter bzw. aufgeführter Kunstwerke und der Festspielstadt als idealem Rezeptions- und Lebensraum insgesamt her. Musik, Bildende Kunst, Schauspiel oder Oper vermögen in der Programmatik von Festspielen einerseits genau wie ein Spiegel oder scharf wie ein Seziermesser unsere menschliche Endlichkeit gegenüber fragwürdigen Projektionen bzw. fragwürdigen Überhöhungen freizulegen; z.B. gegenüber einer Vergötzung des Geldes als Gott (im Jedermann), einem Eigensinn der Macht (Ödipus auf Kolonos), gegen eine Veruntreuung des Lebens (Nietzsche/Dionysos). Indem sie diese kritische Arbeit tun, helfen die autonomen Künste andererseits de facto mit, das Proprium der Religion – die Alterität, die sich erfahrbar gemacht hat – zu schützen; ebenso dadurch, dass sie Hoffnungsbilder der Religion in sprachlicher und visueller Schönheit autonom rekonfigurieren (wie beim „Jedermann“) und zu einer spirituellen Lebensform offener Endlichkeit in deren Horizont ermutigen. Eine solche Spiritualität als Lebenshaltung schöpfte dann als ästhetische ebenso wie die religiöse Grundhaltung – kommunizierenden Gefäßen ähnlich – schon aus gemeinsamem Grunde; in meiner fundamentaltheologischen Sicht aus dem Grunde des universal „über alles Fleisch“ ausgegossenen Geistes (Joel 3,1-5), „der Herr ist und lebendig macht“ (Apostolicum) und pfingstlich durch alle Sprachen dieser Welt vernehmbar wird (Apg 2,1-13). Dieser heilsgeschichtlich universale Geist („qui ex patre filoque procedit“) ist es auch, der noch Justins, des frühen Apologeten, Konzept eines ausgestreuten logos (logos spermatikos) für heute verständlich machen kann, weil er diese Logoi auch noch in Anonymform „einzusammeln“ vermag. Von hier aus könnte man ebenso unseren Hauptgewährsmann M. Blondel, um seiner christozentrisch fundierten theologischen Ästhetik willen, noch einmal aufrufen. Denn durch die bei ihm angesprochene Option als ontologische Affirmation teilt sich dem Subjekt in der Lebenshingabe restloser Offenheit der Sinn von Sein als Liebe und Schönheit mit. Mit dieser Option berühren wir – christozentrisch gedacht – den kenotisch inkarnierten Emmanuel und verwandeln dadurch Materie, Sinnlichkeit, Körperlichkeit wie Blondel in seiner abschließenden Notiz zur Ästhetik vermerkt; diese lässt er in den Sonnengesang des Franziskus ausmünden als in eine beispielhafte „Einheit von Mystik, Gebet und ästhetischer Praxis“²¹.

Die Künstler und ihre Werke können also – unbeschadet ihrer Fragmentarität und Säkularität – auch im Horizont der Gegenwart Hoffnungsbilder entwerfen helfen und zu einer Spiritualität versöhnter Lebensformen hinführen. Dabei kann auch die Form der Lebenspraxis als Lebenskunst (für Künstler und Rezeptor) schon versöhnte Endlichkeit bedeuten, ja Anonymform der Präsenz des Hl. Geis-

21 Babolin, *L'estetica* 222.

