

Die Gute Nachricht in einer Welt der Ästhetik

Jean-Georges Gantenbein

Einleitung¹

Die Ästhetik als „Wissenschaft der Schönheit“ hat die Aufgabe, ihr Objekt im Gegensatz zur „Hässlichkeit“ zu definieren. Insbesondere beschäftigt sie sich auch mit der Frage nach der Bedeutung von Kunst. Obwohl sie erst im 18. Jahrhundert eine philosophische Disziplin wurde, waren einige Ideen auf diesem Gebiet schon früher erforscht worden. So beispielsweise durch Platons Philosophie der ontologischen Ästhetik, die sich auf die „Schönheit“ der Idee gründete, Aristoteles' Vorstellung von der transformativen Wirkung des Dramas auf die Emotion, und Plotins Gleichsetzung des totalen Seins mit der Idee des „Schönen“.

Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) prägte als Erster den Begriff „Ästhetik“, den er als Wissenschaft der sensitiven Erkenntnis verstand. Jedoch wurde sein Versuch, einen Raum für „das Schöne“ zu schaffen, vom klassischen Rationalismus beeinflusst: Kunst muss die Natur kopieren. Paradoxerweise verlieh Immanuel Kant (1724-1804) der Ästhetik zunächst einen Status innerhalb und später ausserhalb der Philosophie.

Für ihn galt die Ästhetik als eine *Philosophia prima*, d. h., als ihr wesentlichstes Element. Gleichzeitig erlaubte ihm sein Verständnis, sie letztendlich aus seinem philosophischen Ansatz herauszunehmen.

Die deutsche philosophische Bewegung, die ästhetische Vorstellungen prägte, findet ihre Entsprechung in der poetischen Bewegung (Winckelmann, Klopstock, Lessing, Hamann, Herder, Goethe und Schiller). Die Synthese beider Strömungen im frühen 19. Jahrhundert stellte den Ursprung der metaphysischen Ästhetik des deutschen Idealismus dar. Seit damals hat man verschiedene wissenschaftliche Disziplinen auf die „Wissenschaft der sensitiven Erkenntnis“ angewandt. Der Nihilismus Friedrich Nietzsches (1844-1900) markierte jedoch das Ende der Einheit zwischen „dem Schönen“ und dem „Guten.“ Immer noch empfinden Wissenschaftler es als grössere Herausforderung, zu einem Konsens bezüglich einer Theorie der Ästhetik zu gelangen.

Meine Definition von Ästhetik umfasst ein breites Verständnis, das alle gegenwärtigen Formen der Kunst, Erfahrungen, Bilder, Musik und Gefühle sowie viele andere Gegenstände des ästhetisch Sensitiven einschliesst.

Weltweit stehen Christen und Missionare, die in modernen urbanen Gesellschaften in einer Welt der Ästhetik leben, vor drei Herausforderungen:

Kontext Ästhetik beherrscht zunehmend den Kontext unserer Gesellschaft – Bilderflut, Erhöhung der Gefühle, Erlebnis getriebene Gesellschaft, Selbstdarstellung, Kommunikation, Marketing, soziale Medien und vor allem, der virtuelle Raum, sind Schlüsselworte, welche die zunehmende Ästhetisierung unserer Gesellschaft treffend beschreiben.

Theologie Protestantische und evangelikale Christen sind für diesen neuen Kontext schlecht ausgerüstet, denn sie denken und handeln auf Grundlage einer Theologie, welche die Betonung auf das Wort Gottes legt. Diese theologische Tradition, die während der Reformationszeit zu Bildersturmexzessen führte, steht in hoher Spannung zur Ästhetik. In dieser Tradition spielt das „Wort“, die Heilige Schrift, eine kritische Funktion in Bezug auf das Bild.

Kirche Das stärkste Wachstum innerhalb der weltweiten Kirche ereignet sich gegenwärtig im „ästhetischen“ Flügel der Christenheit – dem pfingstlerischen, charismatischen und neo-charismatischen Teil der universalen Kirche. Ich bezeichne ihn als „ästhetisch“, weil in diesen Bewegungen die Erfahrung, die Gefühle und das Ausserordentliche häufig in den Vordergrund gestellt werden.

Ein evangelikaler „Workshop“ muss sich nun folglich mit der Ästhetisierung der Gesellschaft und der weltweiten Kirche auseinandersetzen, besitzt aber nur wenig Ressourcen und Instrumente, ihren Chancen und Herausforderungen zu begegnen.

Kontext In diesem schnelllebigem, schillernden Kontext benötigen wir zunächst eine „schöne“ Theologie und dann, vor allem anderen, eine theologische Ästhetik. Erstere betrifft die Sprache, Struktur und Erscheinungsform dieser Wissenschaft; Letztere wurzelt im schönen Wesen Gottes. Viele Gemeinden, Jugendliche und Künstler versuchen, Gottesdienste, Gemeindeaktivitäten und Evangelistikmethoden an die ästhetischen Ausdrucksformen unserer Zeit anzupassen. Dennoch, man trifft nur auf sehr wenig Nachdenken über eine attraktive Theologie, ganz zu schweigen auf eine Betrachtung der Schönheit Gottes.³ Vieles von dem, was sich dennoch finden lässt, ist jedoch nicht mehr als eine Anleihe an die gegenwärtige Mode. Einiges davon ist nützlich, manches nur Imitat.

Theologie Während der Reformation brachte die evangelische Theologie verschiedene Interpretationen für den Umgang mit Bildern hervor. Das damalige Bilderverbot wurde ganz bewusst theologisch vom Dekalog her begründet. Trotzdem galten schöne und darstellende Künste durchaus als legitime Darstellung Gottes innerhalb des Rahmens seiner Gebote. Dennoch fehlt bis heute

immer noch eine positive Korrelation zwischen dem Bild und dem Wort Gottes. Während die katholische und liberale protestantische Theologie sowie die Prozesstheologie über eine Theologie der Kultur nachdenkt, tendieren evangelische Theologen dazu, das Thema zu vermeiden. Diesem Mangel im evangelikalen Denken gilt es, Abhilfe zu schaffen.

Kirche Das Wachstum des ästhetischen Teils der weltweiten Gemeinde betrifft alle Kontinente. Einige Beobachter halten diesen Ausdruck des Glaubens für eine erfolgreiche, wenn auch ungeplante Kontextualisierung der ästhetischen Praktiken unserer Gesellschaft. Andere befürchten, er sei nur ein weiterer Schritt, eine Art Vorstufe, auf dem Weg zur Säkularisierung – eine unkritische Kontextualisierung, die nach einer Wachstumsphase zum Zusammenbruch führt. Theologen sind mit der realen Herausforderung eines erneuerten Modells der Ekklesiologie konfrontiert, das auf diese „Charismatisierung“ Antwort geben und die Kirche vor einer „Verflüssigung“ ihrer Botschaft und ihrer selbst retten kann.⁴

So fordert uns eine Theologie der Ästhetik in einer Epoche heraus, die sich selbst in Form von vier „Nach-Zeiten“ definiert. Wir leben in einer Zeit, die als post-säkular, post-christlich, post-modern und post-faktisch gilt. In diesem Kontext ist die Ästhetik – sei es in westlichen Industriegesellschaften oder in Entwicklungsländern – ein solch dominantes Merkmal, dass wir sie kaum umgehen können. Sie ist in unseren säkularen Gemeinschaften gleichermaßen präsent wie in unseren Gemeinden. Darum ist es nun Aufgabe evangelikaler Theologen, sich dieser Realität zu stellen und mit ihr in einen anspruchsvollen Dialog zu treten, der uns dabei hilft, ihre Möglichkeiten voll auszuschöpfen.

Aufgrund der zunehmenden Vorherrschaft der Ästhetik in unserer Gesellschaft schlage ich eine Theologie der ausgewogenen Ästhetik vor. Eine Theologie des Wortes bewahrt die Ästhetik vor ihrer Isolation und Implosion und verbindet sie mit einem soliden Fundament – dem Wort Gottes.

1. Eine Theologie der Ästhetik

Ein Teil der biblischen und ein Teil der christlichen Tradition – vor allem in protestantisch-reformierten Kreisen – haben sich stets gegen die Vorherrschaft der Ästhetik gestellt, da sie diese als Widerspruch zum Wort Gottes betrachteten, bzw. als etwas, was fast unweigerlich zum Götzendienst führt. Ich möchte zunächst auf diese theologische Kritik der Ästhetik eingehen und danach eine biblische Theologie der Ästhetik entfalten.

1.1. Theologische Kritik an der Ästhetik

Die Kritik an der Ästhetik aus theologischer Perspektive hat ihren Ursprung im Dekalog, insbesondere dem Verbot des zweiten Gebots, sich ein Gottesbild zu machen. Je nach theologischer Interpretation, die auf die massgeblichen Texte angewendet wurde, entstand in einigen Regionen und während verschiedener Perioden des Christentums eine positive (*pro*) oder negative (*kontra*) ikonoklastische Tradition in Bezug auf bildliche Darstellungen. Der radikale Ikonoklasmus, der die protestantischen Reformen kennzeichnete, setzte sich in der reformierten Tradition und in geringerem Masse auch im Pietismus fort, als die sakrale Kunst der mittelalterlichen Kirche ihren Höhepunkt erreicht hatte.

Die negative Interpretation des zweiten Gebots beruht auf

seiner Nähe zum ersten Gebot. Diese beiden Gebote zusammen genommen bilden eine Barriere gegen jegliche Art von Götzendienst, einer realen und konstanten Gefahr zur Zeit der Propheten. Eine Darstellung Gottes kann für den Betrachter eine autonome Rolle einnehmen und zum Gegenstand direkter oder indirekter Anbetung werden. Das erste und zweite Gebot dienen dem Schutz des Herzstücks der Theologie (hier im engeren Sinne des Begriffs verstanden) – der Einzigartigkeit Gottes, was auch die zum Teil berechnete und zum Teil übertriebene Radikalität der Interpretationen des zweiten Gebots erklärt. Das Gebot schützt Gott vor götzendienerischen Angriffen jeglicher Art. Dieser Schutz betrifft aber auch den Menschen, denn Gott bedarf des Schutzes durch Menschen nicht. Der Mensch muss vor dem Götzendienst geschützt werden, damit er keinen falschen nicht-existenten Gott verehrt.



Ein Teil des Dekalogs befindet sich auf dem Papyrus Nash, einer Sammlung von vier Papyrus Fragmenten, die 1903 von W. L. Nash in Ägypten erworben wurden. Dies waren die ältesten zu dieser Zeit bekannten hebräischen Fragmente.⁵

Die von den ersten beiden Imperativen aufgerichtete Barriere ist gerechtfertigt, da sie die Menschen vor jeglichem Versuch schützt, sich von dem unsichtbaren Gott ein Bild zu machen. Damit rückt sie ein präziseres Mittel der Offenbarung ins Licht – nämlich das Wort. Im Neuen Testament endet das irdische Leben Jesu Christi, die Zeit, als er sichtbar war, mit seiner Himmelfahrt als Auferstandener, und Gott wird wieder unsichtbar. Ihn sichtbar vor Augen zu haben, muss dem Hören des Wortes Gottes weichen, das von der Offenbarung der Vergangenheit berichtet.

Thomas wird zum Vorbild für alle nach-österlich Glaubenden, die Jesus so sehen möchten, wie er ist, aber ihren Wunsch nicht erfüllen können.⁶ Im Gegensatz zur Auslegung vieler Kommentare, hat Jesus Thomas nicht gerügt, sondern ihm eine grosse Verheissung in Form eines Makarismus – einer Seligpreisung – anvertraut (Joh 20,29). Thomas muss sich nun nicht mehr als benachteiligter Jünger sehen, weil er nicht wie die anderen Jünger Augenzeuge der Erscheinung des Auferstandenen wurde.

Thomas, und mit ihm alle Jünger der nachfolgenden Generationen, sind ebenso privilegiert wie die Jünger zur Lebenszeit Jesu, weil Gott sich weiterhin offenbart; doch nun nicht mehr durch

das Schauen, sondern durch das Hören. Sie müssen alle *auf das Wort Gottes hören*. Die Vorrangstellung des Wortes Gottes gegenüber dem Schauen bleibt so wie im Alten Testament beibehalten. Im Dekalog wird die Wahrheit und Einzigartigkeit Gottes geschützt. Im Neuen Testament gibt es nach der Himmelfahrt eine privilegierte Form der Offenbarung – die letztgültige nicht zu übertreffende Offenbarung Gottes in seinem Sohn Jesus (Hebr 1,1-4). Alles, was uns bleibt, ist die Erzählung dieses Ereignisses durch das Wort Gottes. Diese beiden Hauptachsen, die durch die gesamte Schrift verlaufen, geben angesichts des Übergewichts der Ästhetik Anlass zur fundamentalen theologischen Kritik.

1.2. Von einer ästhetischen Theologie zu einer theologischen Ästhetik

Diese Kritik bedeutet nicht, dass wir keine ästhetische Theologie entwickeln können. Im Gegenteil: Die Lehre vom Wort Gottes verlangt eine Theorie der ästhetischen Erfahrung, denn das Wort Gottes wird immer auf sinnliche Weise vermittelt und zielt auf eine ganzheitliche menschliche Erfahrung. Die Lehre vom Wort Gottes nimmt gegenüber der Ästhetik eine kritische Haltung ein, muss aber dennoch für einen biblisch legitimierte Raum sorgen, damit sich Ästhetik entwickeln kann.

Wie im Folgenden dargestellt, gibt es für die Entwicklung einer solchen ästhetischen Theologie vielfältige Ansatzpunkte:

Der *Kulturauftrag* des Menschen (Gen 1,28) und seine körperliche Beschaffenheit fordern ein allgemeines kulturelles Schaffen, zu dem auch die Ästhetik gehört.

Das *zweite Gebot verbietet nicht die Erschaffung* von Gemälden und Skulpturen, sondern deren *Anbetung* als Gottheit. In Verbindung mit dem ersten Gebot kämpft es gegen Götzendienste und Abbildungen Gottes. Das Alte Testament ist nicht gegen den künstlerischen Ausdruck, wie die göttlichen Anweisungen zum Tempelbau zeigen. Die hebräische Schrift verbietet jedoch jeglichen götzdienenrischen Missbrauch menschlicher Macht über Gott – den Versuch, Gott durch künstlerisches Schaffen zu „kontrollieren“. Wo Gott sich durch seine Offenbarungen zeigt, könnte der Wunsch entstehen, ihn durch künstlerische Schöpfung zu definieren. In diesem Sinne bildet das zweite Gebot ein Gegengewicht zu den göttlichen Offenbarungen – Gott erlaubt nicht, dass man ihn aufgrund seiner Erscheinungen identifiziert, sondern aufgrund seiner Befreiungstaten, seines Bundes und seines Gesetzes.



St. Thomas von Peter Paul Reubens⁵

Ansätze zur Entwicklung theologischer Ästhetik gibt es, aber mit Ausnahme des Werkes von Balthus bleiben sie rudimentär.⁷ Eine solche Theologie stellt die Schönheit der theologischen „Substanz“ (z. B. Gott selbst, die Gestalt Christi, Ostern und das Heilswerk) und nicht die Schönheit der „Form“ in den Mittelpunkt. Zwischen der Ästhetik der „Substanz“ und der Ästhetik der „Form“ muss strenge Kongruenz herrschen. Die Beziehung zwischen beiden ist untrennbar. Der Gegenstand der Theologie – Gott selbst – ist schön. Seine Schönheit bildet den Ausgangspunkt für diese gesamte theologische Thematik.

Eine *ästhetische Theologie* hingegen wird sich einerseits auf die „Form“ der Botschaft des Evangeliums konzentrieren, andererseits aber auch auf die Wahrnehmung der Botschaft durch den Empfänger. Die ästhetischen Exzesse in unserem kulturellen Kontext haben an dieser Stelle natürlich auch Schnittpunkte mit der biblischen Ästhetik. Die Herausforderungen dieser Korrelation für die Missiologie der Gegenwart sind enorm und sollten die Hauptachse unserer kontextuellen Theologie bilden. Ob es uns gefällt oder nicht: Missiologie wird ihren Ausgangspunkt in der Vorherrschaft der Ästhetik unserer Zeit finden. Sie sollte dann Verbindungen zur ästhetischen Theologie knüpfen und weiter zur theologischen Ästhetik führen: Einer Begegnung mit dem wahren Gott jenseits aller Formen des Wahrnehmbaren. So muss eine ästhetische Theologie definitionsgemäss attraktiv und unkritisch sein, um Menschen zu einer theologisch grundlegend kritischen Ästhetik zu führen, die zwischen dem „Hässlichen“ und dem „Schönen“ der göttlichen Offenbarung und Gott selbst ein Gleichgewicht schafft.

Theologische Ästhetik wird immer wieder die Fesseln der Isolation durchbrechen, die sie festzuhalten versuchen. Das ästhetisch Sensitive kann auf Dauer keine Eigenexistenz führen, wie wir bereits gesehen haben. Die theologische Ästhetik ist philosophisch und anthropologisch mit der Ethik verbunden, was natürlich auch für die Theologie gilt. Gott ist schön *und* gut. Die Rechtfertigung des Sünders durch Gnade wird letztlich immer eine moralische Implikation haben. Das „Gute“ (Ethik) und das „Schöne“ (Ästhetik) sind untrennbar miteinander verbunden. So könnte man von einer ästhetischen Ethik des Neuen Testaments sprechen, die uns beispielsweise im 1. Petrusbrief begegnet, wo der Apostel von „Werken“ spricht. Das „gute“ und „schöne“ Verhalten von Christen in einer feindseligen Umgebung kann eine missionarische Wirkung auf Ungläubige haben (1 Petr 2,11-12).

Im Griechischen besitzt *kalos* beide Bedeutungen – sowohl Sittlichkeit als auch Schönheit. Wenn man das „Schöne“ vom „Guten“ trennt, wie es in unserer vielschichtigen Kultur häufig geschieht, wird das ästhetisch Sensitive nach und nach an Substanz verlieren und verfallen. Es ist ihre Beziehung zur Ethik, welche die Ästhetik nährt. Moral kann theologisch gesehen ohne „Schönheit“ leben, doch die Ästhetik ist ohne Ethik zum Sterben verurteilt.

Die Ästhetik als wissenschaftliche Disziplin macht *Schönheit und Hässlichkeit* zu Rivalen. Die theologische Ästhetik hingegen beschäftigt sich nicht nur mit dem „Schönen“, wie unsere Erfahrung der unendlichen Schönheit des Ewigen uns glauben machen könnte. Auch wenn in Gott nur Licht ist, so schwankt seine Offenbarung doch zwischen beiden Polen. Schönheit ist ein eschatologischer Begriff und passt in die Kategorie „des durch die Christologie Gebrochenen“. Das Gottesknechtslied in Jesaja 53 beschreibt uns diesen Knecht in abstossender Weise. Das Christentum hat den Text messianisch interpretiert. Die

Kreuztheologie ist in diesem Sinne „hässlich“. Jedoch ist ihre Hässlichkeit zugleich eine Verheissung ihrer Verwandlung am Ostermorgen, an dem sie erneut die wunderbare Schönheit des Heilswerks widerspiegelt. Die theologische Ästhetik hat daher die entscheidende Aufgabe, die Ambivalenz einer Erscheinung infrage zu stellen.

Somit genügt es uns, eine ästhetische Theologie und insbesondere eine konstruktive ästhetische Theologie, im Licht der Lehre des Wortes Gottes zu schaffen.

2. Eine Theologie des Wortes Gottes

Dass Gott kommuniziert, ist eine Voraussetzung für jegliche Gotteserkenntnis und Beziehung zu Gott. Das Wort Gottes nimmt daher in der Offenbarungslehre eine Vorrangstellung ein.

2.1. Die Bedeutung des Wortes Gottes

Ich möchte zu Beginn dieses Abschnittes die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Gottes in Schrift und Theologie zusammenfassen.

Gott spricht durch seine Schöpfung, die er bereits durch sein Wort erschaffen hat.

Das Wort Jahwes kommt zu seinen berufenen Dienern, zuerst zu Abraham, dann zu Moses und schliesslich zu den Propheten. Auf diese Weise offenbart Gott seinen Willen, sein Volk Israel zu retten oder zu richten.

Der Ausdruck „Wort Gottes“ bedeutet im Alten Testament das Wort, das von Gott gesprochen und von den Menschen wiederholt wird. Dieses Wort bezieht das mündliche Erbe und später die schriftliche Tradition mit ein.

Im Neuen Testament bezieht sich dieser Ausdruck fast ausschliesslich auf die Person, das Werk und die Lehre Jesu Christi. Im Prolog seines Evangeliums identifiziert der Evangelist Johannes das Wort Gottes mit dem Fleisch gewordenen Christus – der Fülle der Offenbarung Gottes. Christus wird zum Wort Gottes *par excellence*.

Die apostolische Verkündigung stellt den gekreuzigten und auferstandenen Christus in den Mittelpunkt und definiert das „Wort Gottes“ als den historischen Christus, dessen Heilswerk sie als etwas in der Gegenwart Liegendes betrachtet.

Die Reformatoren stimmen darin überein, das Gewicht auf die lebensnotwendige Bedeutung der Schrift und ihrer Verkündigung zu legen, in deren Mittelpunkt Christus steht. Die gesamte Schrift ist Wort Gottes. Somit spricht Gott durch prophetische und apostolische Worte zu uns. Ebenso ist die Predigt „das Wort Gottes“. Gleich den Sakramenten, gilt sie als besonderer Ausdruck der Gnade Gottes.

Alle Reformatoren waren sich einig, dass das Wort Gottes ohne das Werk des Heiligen Geistes nicht gehört, angenommen oder geglaubt werden kann. Die Lutherische Theologie argumentiert, dass der Geist durch das verkündete Wort (*per verbum*) wirkt, während in der reformierten Tradition das Wirken des Geistes mit dem Wort (*cum verbo*) verbunden ist.

Karl Barth unterscheidet zwischen dem inkarnierten Wort (Chris-

tus), dem geschriebenen Wort (der Bibel) und dem verkündeten Wort (der Predigt). Die beiden letzten Formen werden nur indirekt mit dem Wort Gottes gleichgesetzt. Gott allein entscheidet, wann sie zu einem direkten Wort Gottes werden. Die erste Form entspricht der direkten Identifikation.⁸

2.2. Die Auswirkungen des Wortes Gottes im Neuen Testament

Das Wort Gottes ist lebendig und ewig (1 Pet 1,23). Mit dem Evangelium gleichgesetzt, wird es zur rettenden Kraft (Röm 1,16) und führt zur Neugeburt (1 Pet 1,23), einer Realität, die beweist, dass es „das Wort des Heils“ (Apg 13,26) ist. Das bevorzugte Medium für die Kommunikation des Wortes Gottes ist das Hören (Röm 10,17). Der Glaube entsteht nach der Himmelfahrt durch das Wort Christi. Der erhöhte und unsichtbare Christus wird nicht mehr durch das Schauen offenbart, sondern durch das Hören, wie wir in unserer früheren Diskussion über Thomas gesehen haben.

Der Heilige Geist spielt eine entscheidende Rolle dabei, das Wort Gottes lebendig zu machen, sowohl kanonisch als auch kerygmatisch. Seine verheissene Gegenwart für das Zeitalter nach Ostern lässt seine Jünger späterer Zeit angesichts des Unsichtbaren nicht hilflos zurück. Vielmehr wird der Geist der wahre Herr des Wortes sein (Joh 14,26), der jedes menschliche Gewissen zum Heil oder zum Gericht erleuchtet (Joh 16,8-11).

Diese Wirkungen definieren ihn als „Geist der Wahrheit“ (Joh 14,17). Das Wort Gottes und der Heilige Geistes schaffen Glauben. Jedoch bleibt das Wort auch die treibende Kraft in der Lehre, die zur Heiligung führt (Hebr 5,11-6,3; 1 Petr 2,2). Es ist also entscheidend für die „Vervollkommnung“ des Gläubigen. Das „Gleichnis vom Sämann“ (Luk 8,4-15) sollte besser als „Gleichnis vom Hörer“ bezeichnet werden, denn der Same – das Wort Gottes – sucht nach einer positiven Aufnahme in dem Boden, in den es gesät wird, nämlich durch das Hören. Die dynamische Wirkung des Wortes Gottes und seine Korrelation mit dem menschlichen Empfang durch das Zuhören werden durch dieses Gleichnis am klarsten deutlich.

Schliesslich schafft dieses Wort eine neue Gemeinschaft und sammelt sie (Luk 8,19-21). Die Kirche entsteht in dem Moment, in dem sie das Wort Gottes hört und ihm gehorcht.

2.3. Die Bedeutung der Ästhetik in der Bibel

Diese wenigen Skizzen mögen genügen, um die essenzielle Bedeutung des Wortes Gottes in der Schrift und deren Höhepunkt – den Sohn Gottes, der das Wort Gottes ist – aufzuzeigen. Natürlich fehlt in der Bibel – trotz des Vorbehalts gegenüber bildlichen und plastischen Darstellungen – nicht der ästhetische Ausdruck. Gott sieht ihn in seinem Schöpfungsplan vor und stellt ihn in dem „schönen Kultus“ Israels zur Schau. Die Propheten setzen dramatische Symbole ein, wenn das Wort nicht mehr angenommen wird. Christus verwendet verschiedene Metaphern, um eine geistliche Wahrheit bildhaft zu vermitteln und seine Zuhörer zu einer Antwort herauszufordern. Der Begriff des Gleichnisses in Markus stellt die Metapher im Dienste des Wortes dar (Markus 4,11-13, 33-34). Die extrem ästhetische Form, die Jesus in diesem speziellen Literaturgenre manchmal anwendet, entspricht der verschlossenen Haltung seiner Zuhörer: Sie „sehen“ und verste-

hen das Gleichnis, wollen aber nicht Gottes performatives Wort hören, welches über das Gleichnis hinausgeht. Somit hat das Gleichnis nur eine zeitlich begrenzte und sich selbst auflösende ästhetische Funktion, wenn das Wort Gottes gehört und empfangen wird. Die Bibel verwendet eine anthropomorphe Methode, um eine metaphysische Welt zu beschreiben, die das menschliche Verstehen übersteigt. Weiterhin wird Christus sogar „das Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15-20) genannt, ein Ausdruck, der nicht mit der griechischen Vorstellung von Bild zu verwechseln ist, sondern im Sinne der Offenbarung Gottes verstanden werden soll. Jesus ist das „Abbild“ Gottes, der „Erstgeborene“. Dieses Wort spricht ebenso für seine Präexistenz und Inkarnation wie für seine Auferstehung.



Der Sämann von James Tissot.
Opakes Aquarell über Graphit auf grauem Taubpapier, 24,8 x 13,7 cm. Von: Brooklyn Museum, <https://www.brooklynmuseum.org/Open-collection/Objects/4502> (abgerufen 5. Juli 2019).

Der biblische Fokus des „Wortes Gottes“ wurde von verschiedenen Theologien untersucht, die von der Sicht des Wortes als historisch – kanonischen und kerygmatischen Rede bis hin zur theologischen Hermeneutik und zur hermeneutischen Theologie reichen. Das geschriebene Wort Gottes bezieht sich auf das ewige Wort, das schöpferische Wort und das inkarnierte Wort. Dieses Wort wird jedes Mal, wenn es heute verkündet und vom Heiligen Geist belebt wird, zum „sprachlichen Ereignis“.

2.4. Das Verhältnis zwischen Ästhetik und dem Wort Gottes

Wir haben die theologischen Möglichkeiten der Ästhetik und des Wortes Gottes getrennt voneinander untersucht. Nun ist es notwendig, diese beiden Themen miteinander zu verbinden. Die Substanz des Wortes Gottes siegt über der Nichtigkeit irdischer Ästhetik (Matt 24,35). Ästhetik weckt Emotionen oder stimuliert Anziehungskraft, formuliert aber im Gegensatz zu Worten keine Botschaft. Das Ereignis des Kreuzes zerreiht alle oberflächliche Ästhetik und führt uns zurück zum Herzen unserer verborgenen

Existenz. Sünde hat auch mittels Ästhetik Eingang gefunden. Reine Schönheit ist darum nur in Ewigkeit erreichbar. Reine Ästhetik ist für uns unerreichbar, weil sie einer eschatologischen Kategorie angehört. Letztendlich ist das Wort Gottes allein Träger des Heils in Jesus Christus. Es bringt uns das Heil, jedoch unter dem Deckmantel einer ambivalenten Ästhetik, da die Christologie nicht nur „schöne“, sondern auch „hässliche“ ästhetische Merkmale beinhaltet. Das Wort Gottes muss also immer an erster Stelle bleiben und vor der Ästhetik Vorrang haben - diese Ordnung ist unantastbar. Doch obwohl die Unterordnung der Ästhetik unter das Wort Gottes theologisch notwendig ist, steht die Ästhetik im Dienste der Kommunikation.

Unkritische und kritische ästhetische Missiologie und Theologie

Unkritische Ansätze:	Ästhetische Missiologie: <ul style="list-style-type: none"> • Qualität der Kommunikation und Relevanz der Evangeliumsrezeption • Die Kunst dient dem Missionsmandat 	➔	Ästhetische Theologie: <ul style="list-style-type: none"> • Korrelation Kultur-Evangelium • Theologie der Kultur • Kontinuität-Diskontinuität • Bewahrung-Innovation • Kunstressource: zeitgenössische Ästhetik
↕			↓
Kritische Ansätze:	Ästhetische Missiologie: <ul style="list-style-type: none"> • Erneuerung und Reinigung zeitgenössischer Ästhetik durch die theologische Ästhetik • Schönheit von Form und Inhalt • Innovation in der Kunst 	➔	Theologische Ästhetik: <ul style="list-style-type: none"> • Intrinsische Schönheit Gottes • „Schönheit“ und „Hässlichkeit“ in der theologischen Ästhetik • Kunstressource: Gottes Wesen und Gottes Inspiration

➔ = Funktion des Wortes Gottes: Ressource, Erneuerung und Kritik

3. Eine kritische ästhetische Missiologie

Wenn wir nun von der Theologie zur Missiologie übergehen, ist es notwendig, denselben Ansatz zu verfolgen, da die ästhetische Theologie einer „schönen“, unkritischen Missiologie und die theologische Ästhetik einer kritischen ästhetischen Missiologie entspricht.

„Unkritische“ Missiologie bedeutet, dass wir ein Verständnis für die ästhetischen Maßstäbe und Ausdrucksformen unserer Zeit besitzen und sie positiv für unsere missionarischen Bemühungen einsetzen. Dieser Ansatz ist das implizite Gebot des Missionsauftrags Jesu an seine Kirche. Eine kritische ästhetische Missiologie ist ein missionarischer Ansatz, der in seiner Form und seinem Inhalt schön ist *und* sich von einer soliden theologischen Ästhetik nährt, nämlich der inneren Schönheit Gottes. Sie wird die Ausdrucksweisen christlicher Spiritualität und pastoraler und missionarischer Tätigkeiten der Kirche in Frage stellen und erneuern sowie selbst neue Formen und Werke der Kunst hervorbringen

Während das erste Modell nur an der Form arbeitet, führt das zweite zur Substanz der Dinge. Ziel ist es, einen zweifachen Gegensatz aufzubauen: Den der Schönheit und des hässlichen Aspekts einer ästhetischen Theologie und den einer kritischen ästhetischen Missiologie, die sowohl fähig ist, die ästhetischen Ansprüche unserer Zeitgenossen willkommen zu heißen als sie auch prophetisch zu sortieren und dem Wort Gottes auszusetzen. Ein solches missiologisches Modell bringt zwangsläufig eine Destabilisierung in die scheinbare Gewissheit bezüglich der Wirkungen der heutigen, ambigen ästhetischen Kultur.

Die „Schönheit“ Jesu am Kreuz wird bei der Förderung einer kri-

tischen ästhetischen Missiologie eine ultimative kritische Funktion ausüben.

4. Eine Hermeneutik der Apokalypse

Welche biblische Ressource hilft uns am besten, eine kritische ästhetische Missiologie aufzubauen? Das letzte Buch der Bibel – ein Brief voller Bilder und Symbolik – hat meine Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Im Buch der Offenbarung konfrontiert die theologische Ästhetik die Ambiguität der zeitgenössischen Ästhetik. Man könnte auch sagen: Der doppelte Gegensatz der Schönheit und Hässlichkeit der theologischen Ästhetik destabilisiert die eindrucksvollen, aber ambigen Symbole und Wunder des Römischen Reiches.

Eine apokalyptische Hermeneutik zu wählen, um zeitgenössische ästhetische Kultur zu deuten, erscheint riskant. Es ist jedoch möglich, wenn wir die Botschaft der Offenbarung wieder auf ihren ursprünglichen Kontext zurückführen, indem wir ihr Genre, die Rolle ihrer Bilder und den politischen Kontext, auf den sie sich richtet, klarstellen.⁹

Die Offenbarung ist zunächst eine christliche Prophetie, dann eine Apokalypse und schliesslich ein Rundschreiben. Ein solcher Interpretationsrahmen vermeidet die Irrtümer einer rein zeitlosen oder ausschliesslich wörtlichen Interpretation. Er sucht nach der theologischen Bedeutung der Texte und ermöglicht uns, eine Hermeneutik für die Offenbarung zu verwenden, die eine Deutung zeitgenössischer ästhetischer Kultur erlaubt. Wir haben das Thema oben bereits eingeführt – die Mehrdeutigkeit (Ambiguität) der Bilder des römischen Imperiums in der Offenbarung trifft auf die theologische Ambivalenz (zweifältige und gegensätzliche theologische Ästhetik) des Buches. Da sich dieses Buch selbst als prophetisch definiert, können wir uns an den Versuch einer kritischen Kontextualisierung der ambivalenten Bildersprache der Postmoderne wagen.

Offenbarung 13 beschreibt die exzessive Ästhetik des Römischen Reiches durch das Auftreten der beiden „Tiere“, die zur „satanischen Trinität“ gehören: den Drachen oder die Schlange in Kapitel 12, von der alle Opposition gegen Gott ausgeht, das erste Tier, das aus dem Meer emporsteigt, und das zweite Tier, das sich von der Erde erhebt. Die beiden furchterregenden Tiere sind mit aussergewöhnlicher Macht ausgestattet, mit der sie wundersame Zeichen vollbringen. Das erste wird auf wundersame Weise nach einer tödlichen Wunde geheilt und ersteht von den Toten – zur staunenden Bewunderung der Menschen auf der Erde (Offb 13,1-10). Das zweite hält die Anbetung des ersten Tieres aufrecht und vollbringt ebenso Wunder (Offb 13,11-18). Wir stehen hier vor einer Ästhetik des Wunders.

Offenbarung 13 ist Teil des „Buches der Zeichen“, das in Kapitel 12 begann und sich bis Kapitel 19 fortsetzt. In diesen acht Kapiteln gibt es sieben Zeichen: Drei im Himmel (Offb 12,1, 3; 15,1) und vier auf Erden (Offb 13,13-14; 16,14; 19,20). Nur das erste ist ein „gutes“ Zeichen, das von Gott kommt. Die anderen sind Ausdruck von Gottes Gericht oder des Bösen. Zeichen schaffen Gewissheit; sie „beweisen“ die Legitimität der Person, der Macht, der Götter oder des wahren Gottes, die sie bewirken. Sie sind mit ihrem Verursacher verbunden, der ihre wahre Bedeutung offenlegen muss, weil Wunder nicht alles über den Kontext des Ereignisses aussagen. Doch ihre Wirkung macht sie attraktiv,

da sie im Beobachter sowohl Angst als auch Gewissheit hervorrufen, obwohl sich das Ereignis nie vollständig erklärt und folglich eine Erklärung vom Verursacher des Phänomens erfordert.

So weisen beispielsweise die sieben Hauptzeichen im Johannes-Evangelium (Kapitel 1-11) alle auf Jesus als Christus hin. Nach ihm hört der Gebrauch von Zeichen auf, weil seine Verherrlichung am Kreuz kein Zeichen mehr ist, sondern die höchste und letztgültige Wirklichkeit des gesamten Universums. Hier verschmilzt das Zeichen mit seinem Urheber. Es bleibt nur noch eine Realität, so dass das Zeichen sich auflöst, weil dessen vollständige Bedeutung offenbar geworden ist. Die Wundertaten der beiden Tiere (Offb 13,3-4 und besonders 13-15) spiegeln, wie viele Kommentatoren ausführen, die militärische und politische Macht Roms wider. Dem zweiten Tier gelingt es, einen Kaiserkult in dem Ausmass zu inszenieren, dass die Bewohner Götzengestalten vom ersten Tier machen. Das zweite Tier schafft es dann sogar, den Bildern des Tieres „Geist zu verleihen“ (Offb 13,15).

Nachdem wir die Vergewisserung durch die Ästhetik des Wunders erkannt haben, wenden wir uns nun der Mehrdeutigkeit der Ästhetik zu. Das Zeichen verleiht der Ästhetik Vergewisserungskraft, aber Letztere ist ambig, weil sie mit dem symbolischen Tier – „dem Biest“ – verbunden ist, das die römische Macht repräsentiert. Johannes auf Patmos enthüllt damit die falsche Beweiskraft des Wunders, weil es mit der irreführenden Macht des Imperiums und letztendlich – so lautet die prophetische Botschaft – mit der ganzen Macht des absolut Bösen verbunden ist. Die Mehrdeutigkeit (Ambiguität) der Ästhetik kann zu einer totalen Perversion beitragen, wie bei beiden Tieren erkennbar wird: Dem ersten, das die imperiale Macht vertritt, und dem andern, seinem mächtigen Propagandaapparat. Johannes beschreibt auf Patmos die Ergebnisse ihrer Taten: Die Verheissung der Gewissheit durch Wunder übt eine beträchtlich verführerische Macht über die Menschen aus, und die Ästhetik des Wunders macht sie gegenüber der wahren Natur der Ästhetik, die immer ambig ist, blind.

Johannes' apokalyptische Bilder liefern eine ästhetische Gegeninszenierung. Diese bringt die zweifältigen Aspekte der theologischen Ästhetik ins Spiel – die „Schönheit“ und „Hässlichkeit“ der Botschaft des Evangeliums und, in der Offenbarung, die Schönheit des Thrones Gottes und der himmlischen Wesen in Kapitel 4 – während sie die Gewissheit durch die Ästhetik des Wunders infrage stellt. Die theologische Ästhetik trifft auf eine ästhetische Ambiguität, und das ist der Zeitpunkt der Offenbarung (Apokalypse). Die theologische Ästhetik übernimmt – hier in der Botschaft der Offenbarung – die prophetische Rolle, einen möglicherweise pervertierten, ambigen ästhetischen Ausdruck anzuprangern, der dazu dient, Menschen zu manipulieren. Die römische Macht wird durch den Kaiserkult und seinen Propagandaapparat (Bildersymbolik) unterstützt, um die Bevölkerung zu manipulieren. Hier steht das Bild (Ästhetik) im Dienste der Perversion.

Diese Deutung der Offenbarung hilft uns, unser unkritisches und attraktives ästhetisches Modell mit Hilfe einer kritischen Missiologie ins Gleichgewicht zu bringen. Das bedeutet, dass sich die Meta-Erzählung des römischen Imperiums unter anderem durch eine ambige ästhetische und pervertierte Bildersprache aufrechterhalten konnte. Das Postulat der Postmoderne, das Ende aller Meta-Narrativen, wird durch das prophetische Genre der Offenbarung infrage gestellt. Obwohl wir das Ende vieler historischer

Meta-Narrativen erlebt haben, dürfen wir nicht dieser allgemein vertretenen Idee verfallen, denn sie führt zu einem ideologischen Vakuum. Gegen diese Illusion richtet sich die Apokalypse.

Fazit

Wir werden unsere kurze Einführung in eine kritische ästhetische Missiologie, die sich vor allem auf Forschungsergebnisse im westlichen Kontext stützt, nun mit einigen klaren Stellungnahmen zu den in der Einleitung genannten Themenbereichen schliessen.

Kontext

- Das Ende von Meta-Narrativen – der grossen, allumfassenden ideologischen, politischen, religiösen oder philosophischen Erzählungen – das die postmoderne Epoche charakterisiert, markiert seltsamerweise auch das Ende der Kunstgeschichte.¹⁰ In der Logik und Dynamik dieser Epoche werden Kunstobjekte autonom, das heisst, sie stellen einen Wert an sich dar, ohne notwendigerweise zu einer Denk- oder Geschichtsschule zu gehören. Kunst (vor allem moderne Kunst), so sagt man, sei selbstständig, und man solle sie auch so behandeln.
- Die nahezu vollständige „Museumifizierung“ aller christlichen westlichen klassischen Kunst ist ein Produkt des Säkularisierungsprozesses. Von Gemälden mit biblischen Sujets bis hin zu sakraler Musik und liturgischen Geräten hat man Kunstgegenstände von ihren ursprünglichen Plätzen entfernt und in Museen aufbewahrt, damit sie dort von Besuchern bewundert werden.
- Das Gleiche gilt für eine wachsende Anzahl christlicher Gemeinden im Westen – man betrachtet sie zunehmend als „Museen“ der Vergangenheit. Die „Museumifizierung“ betrifft daher auch die Kirche als menschliche Gemeinschaft. In den Augen unserer westlichen Zeitgenossen ist das Christentum bereits Teil der Geschichte, und Christen gelten als veraltet, manchmal sogar als reaktionär.

Theologie

- Werden wir bald irgendwann in eine Zeit eintreten, die sich als fünfte „Post-“ Ära bezeichnen lässt – in die post-ästhetische? Egal, ob dies der Fall ist oder nicht, ich habe versucht, uns zu einer prospektiven theologischen Ästhetik zu führen, welche die ästhetischen Forderungen unserer Zeitgenossen akzeptiert, um sie mit der Schönheit Jesu Christi zu konfrontieren. Die Human- und Geschichtswissenschaften müssen die Welt mit Hilfe ihrer eigenen Werkzeuge und Methoden beschreiben. Das Dogma des Empirismus und des wissenschaftlichen methodischen Reduktionismus zwingt sie dazu. Jedoch besteht ihr Nachteil darin, dass sie den Horizont verengen, denn ihre Analyse bezieht sich auf die Vergangenheit und endet abrupt in der Gegenwart. Der Mangel an Hoffnung in der säkularen westlichen Kultur ist himmelschreiend.¹¹
- Welchen Zusammenhang könnten wir also zwischen der Ästhetisierung der Welt und der Theologie herstellen? Wir haben vorhin gesehen, dass Schönheit ihr theologisches Habitat in der Eschatologie findet. Eine prospektive Theologie für heute muss darum genau über diesen Raum zwischen einer vermeintlich ästhetischen Periode – oder vielleicht einer, die bereits vergangen ist – und der Hoffnung auf die vollendete

Schönheit, die kommen soll, der Rückkehr des Herrn in Herrlichkeit, nachdenken und diesen Raum einnehmen. Ein post-ästhetischer Kontext muss mit einer Theologie der Präparusie korrelieren. Die Eschatologie setzt somit in unserer gegenwärtigen Geschichte eine wesentliche Bewegung in Gang. Die Jünger Christi warten sehnsüchtig auf dieses Geschehen. Man könnte sagen, dass die erwartete alles überragende Schönheit dieses bevorstehenden Ereignisses die Kraft erzeugt, zu verkündigen (theologieren) und schöpferisch tätig zu sein (Kunst zu schaffen).

- Das Werk des Kunstkritikers Hans Belting ist für Theologen aussagekräftig. Sein Forschungsinteresse gilt nicht mehr nur einem Kunstobjekt, sondern der Beziehung zwischen Person und Objekt oder, wie er es formuliert, dem „Glauben“, der zwischen diesen beiden besteht. Das Interesse verschiebt sich vom Werk auf die Beziehung zum Werk. Welcher „Glaube“ ruft das Bild hervor? Wie definiert ein Beobachter das „wahre Bild“? Das sind die Fragen, die er untersucht. Beltings Forschungsarbeit lädt Theologen ein, diesen „Glauben“ an das Bild zu erforschen und mit dieser auch für die Bibel grundlegenden Idee einen kontextuellen Ansatz aufzubauen.¹²

Kirche

- Die Kirche wird ihre reiche Tradition kritischer und positiver Ansätze in Bezug auf Bilder fortführen und das heutige künstlerische Schaffen fördern und kritisieren.
- Der ästhetische Flügel des Christentums, der die heutige Forderung nach Bildern und Erfahrungen so bereitwillig aufgreift, führt auch das Schwert der Ästhetik des Wunders – des Aussergewöhnlichen des Glaubenslebens im Allgemeinen und der Heilung im Besonderen. Dieses Schwert ist jedoch zweischneidig, sowohl im Bereich der Kontextualisierung als auch im Bereich des Spektakulären. Es besteht die Gefahr, dass es selbst einer nicht-kritischen Kontextualisierung erliegt oder zu einem autonomen Zeichen wird, das sich von seinem Ursprung (Gott) trennt. Wenn dies geschieht, erliegt die Kirche einem manipulierten Bild und der Anbetung ihrer eigenen Erfahrungen. Hier befinden wir uns im Bereich dessen, was die Bibel Götzendienst nennt. Die Erfahrung wird von der Botschaft des Evangeliums getrennt, sie ist nicht mehr *extra nos*. In diesem Fall bedeutete es das Ende des protestantischen Postulats oder, kurz gesagt, die Zerstörung des Evangeliums.
- Die Hermeneutik der Offenbarung hält die Kirche wach. Die scharfe Kritik des Buches an der römischen Ideologie wird zur Warnung an die westliche Kirche: Sie darf die ästhetische Seite ihres missiologischen Modells nicht unkritisch nutzen; sonst wird sie nur noch auf das „Schöne“ reduziert. Eine autonome Ästhetik existiert nicht, sondern sie ist mit einer Ideologie oder einer Meta-Erzählung verbunden. Die Christen jener Zeit hatten nicht automatisch ein klares Verständnis für die Bildersymbolik des römischen Imperiums, obwohl sie unterdrückt wurden.
- Einige Teile der Gesellschaft, darunter Christen, wurden vom Reich bevorzugt und genossen Privilegien; sie konnten leicht dem Kaiserkult erliegen.

Missiologie

- Junge Evangelisten entdecken den Cyberspace als einen neuen

Raum der Mission. Viele Menschen leben jeden Tag mehrere Stunden in dieser neuen Realität. Der Cyberspace ist die Synthese einer technischen Meisterleistung und des menschlichen Strebens nach einer schönen Parallelwelt, ein Produkt, das scheinbar vom klassischen christlichen ästhetischen Ausdruck weit entfernt ist. Der Schein trägt jedoch. Wie die Journalistin Margaret Wertheim erklärt: „Der virtuelle Raum ist kein religiöses Konstrukt *per se*, aber ... eine Möglichkeit, diesen neuen digitalen Bereich zu verstehen, besteht darin, es als Versuch zu sehen, einen technischen Ersatz für den christlichen Raum des Himmels zu schaffen.“¹³

- Diese Art, eine andere Realität zu definieren, findet sich auch teilweise im künstlerischen Schaffen. Kunst ist ein Medium der Mission in unserer westlichen Gesellschaft, in der Bilder Worte ersetzt haben und Kunst autonom geworden ist. Für Evangelikale ist die Evangelisation in diesem Bereich jedoch eine anspruchsvolle Tätigkeit, weil nach Jahrzehnten, in denen wir uns von Kultur und insbesondere der Kunst distanzieren haben, es viel aufzuholen gilt.

Dabei geht es nicht nur darum, die Anbetungsmusik zu verbessern oder den Kommunikationsstil der Kirche zu bereichern, sondern auf Grundlage einer soliden Theologie der Kultur, neue Kunst zu schaffen, die unsere Zeitgenossen anspricht. Vor allem Missiologen verfügen über sehr gute Ressourcen, um Künstler in unseren Reihen zu unterstützen, denn für sie ist die Auseinandersetzung mit der Kultur ihr tägliches Brot.

Unsere künstlerischen Bemühungen müssen Teil eines anspruchsvollen Kontextualisierungsmodells werden, das ich als *provisorische ästhetisch-eschatologische Missiologie* der Krise bezeichnet habe. Uns bleibt keine Wahl mehr. Zwar müssen wir an einer Theologie des Wortes Gottes festhalten, doch uns gleichzeitig freudig und ernsthaft mit der Ästhetik auseinandersetzen. Wir wissen, dass uns in der gegenwärtigen Krisenzeit bestimmt ist, diesen herausfordernden Weg vorübergehend zu beschreiten, bevor das helle Licht der Parusie endgültig anbricht.¹⁴

Dr. Jean-Georges Gantenbein lebt mit seiner Familie seit fast 30 Jahren in Frankreich und besitzt sowohl die schweizerische als auch französische Staatsbürgerschaft. Er ist Pastor, Dozent für Interkulturelle Theologie am Theologischen Seminar St. Chrischona, Basel, und Regionalleiter Elsass-Lothringen des evangelischen Gemeindeverbandes *Perspektiven* in Frankreich. Dr. Gantenbein wurde 1991 ordiniert und war seither in drei verschiedenen französischen Gemeinden als Pastor tätig. Zudem war er über 10 Jahre lang Mitglied der Gemeindegründungskommission der evangelischen Allianz in Frankreich. Seine Forschungsarbeit konzentriert sich auf die Entwicklung einer Missiologie für den westlichen Kontext.

Fussnoten:

¹ Dieser Beitrag ist eine Synthese und Überarbeitung folgender Kapitel meiner Doktorarbeit: „La domination de l'esthétique et l' éthique“ (197-203), „L' esthétique et la parole“ (246-55) und „Une missiologie esthétique“ (314-22). Jean-Georges Gantenbein, *Mission en Europe. Une étude missiologique pour le XXI siècle. Studia Occumenica Friburgensia* 72 (Münster: Aschendorff, 2016) sowie einer Konferenz an der Doktorandenschule der theologischen Fakultät der katholischen Universität von Louvain, Belgien, 5. Okt. 2018. Die Mehrzahl der Fussnoten meiner

Doktorarbeit sind in diesem Artikel zur Vereinfachung weggelassen worden. Im Original verwendete ich folgende Bibelübersetzung: *Nouvelle Bible Segond*, 2002.

- ² Patrick Evrard, „Esthétique“, *Encyclopédie du protestantisme* (Paris: Cerf und Genf: Labour et Fides, 1995), 521-527.
- ³ Ich spreche hier über unsere Zeit und nicht über den kulturellen Reichtum der Vergangenheit, das reiche Erbe der Menschheit, das nun, zumindest, was den Westen betrifft, „museumifiziert“ wird. Ich spreche von einer ästhetischen Erneuerung durch das Wort Gottes. Mir ist dabei sehr bewusst, dass jede Verallgemeinerung Ausnahmen hat.
- ⁴ Damit verweise ich auf das soziologische Modell von Zygmunt Bauman, seine *liquid society*. (Dieser Begriff lässt sich am ehesten mit „Verflüchtigung“ oder „Verflüssigung“ der Gesellschaft übersetzen). Siehe zum Beispiel *Flüchtige Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003).
- ⁵ Public Domain, über Wikimedia Commons. Das Bild ist eine originalgetreue fotografische Wiedergabe eines zweidimensionalen, öffentlich zugänglichen Kunstwerks und befindet sich in seinem Herkunftsland, den Vereinigten Staaten und anderen Ländern und Gebieten, in denen der Urheberrechtshinweis für die Lebensdauer des Autors plus 100 Jahre oder weniger gilt.
- ⁶ Frédéric Rognon, „La foi au risque du doute“, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 88 (Januar-März 2008): 21-53.
- ⁷ Hans Urs Von Balthasar, *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*, 7 Bd. (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1984-2009).
- ⁸ Markus Bockmühl, „Wort Gottes a) biblisch“, im *Evangelischen Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Hrsg. Helmut Burkhardt et al. (Wuppertal/Zürich: Brockhaus, 1994), Bd. 3, 2186-8.
- ⁹ Ich folge hier hauptsächlich Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: CUP, 1993).
- ¹⁰ Hans Belting, *Das Ende der Kunstgeschichte?* (Berlin/München: Deutscher Kunstverlag, 1991).
- ¹¹ Siehe den letzten Beitrag von Bosch vor seinem Tod: David J. Bosch, *Believing in the Future. Toward a Missiology of Western Culture* (Valley Forge: Trinity Press International, 1995).
- ¹² Hans Belting, *Das echte Bild: Bilder als Glaubensbrüder* (München: Beck, 2005).
- ¹³ Margaret Wertheim, *The Pearly Gates of Cyberspace: A History of Space from Dante to the Internet* (New York and London: W. W. Norton, 2000), 18.
- ¹⁴ Ich möchte Dipl. Übers. Birgit Currin für die Übersetzung des französischen Originalartikels ins Englische und anschliessend ins Deutsche danken.

Dieser Artikel wurde zuerst in Englisch publiziert in: *Mission Round Table. The OMF Journal for Reflective Practitioners* Vol. 14:2 (May–August 2019): pages 11–17.

Mit freundlicher Erlaubnis des Herausgebers durfte diese deutschsprachige Version veröffentlicht werden.