

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 7 (1951)
Heft: 5

Artikel: Zu einem theologischen Begriff des Schönen
Autor: Buess, Eduard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877499>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Wesen fremd und habe dementsprechend auf deutschem Boden nicht tiefgreifend gewirkt, zu entkräften. Weitere Forschung wird bestätigen, daß die deutsche Scholastik von beträchtlicher Lebenskraft war. Ihre originellste und zugleich (wesensmäßig) «deutscheste» Leistung wird aber wohl die Stuttgarter Uebersetzung bleiben, die uns Morgan-Strothmann in ihrer Ausgabe auf so überraschende und schöne Weise erschlossen haben.

Schiers/Kt. Graubünden.

Kurt Ruh.

Zu einem theologischen Begriff des Schönen.

*Probevorlesung vor der Theologischen Fakultät
der Universität Basel am 22. Mai 1951.*

Ich möchte das Thema als *Frage* formulieren: Gibt es einen theologischen Begriff des Schönen? Diese Frage richtet das theologische Denken an sich selbst. Aber indem es sich selbst fragt, kann es nicht bei sich selber stehen bleiben. Theologie ist nie allein mit sich selbst, sondern stets auf das Wort der Heiligen Schrift als auf ihr konkretes Gegenüber bezogen. So richtet sich unsere Frage *an das Wort der Heiligen Schrift*, sie richtet sich letztlich *an das in ihm sich bezeugende Wort Gottes selber*. Von ihm erwarten wir die Antwort.

Es ist alles andere als selbstverständlich, daß das Schöne in den Kreis der Begriffe gehört, in denen die Theologie sich ihrem einen und ausschließlichen Gegenstand, dem verborgenen Gott in seiner Selbstbezeugung, offenhält. Das Schöne ist zunächst Gegenstand einer allgemeinen, allgemeinzugänglichen Erfahrung und also Gegenstand einer allgemeinen, der menschlichen Vernunft als solcher aufgetragenen Besinnung. Es ist zunächst ein philosophisches Problem. Weit mehr als etwa das Gute und Wahre ist es auf eine Interpretation festgelegt, die sich im Umkreis allgemeiner Erfahrung und Besinnung, neutestamentlich gesprochen: im Umkreis dieses «Kosmos» hält. Es scheint weit weniger als das Gute und Wahre über den Umkreis dieses Kosmos hinauszudeuten. Ist es nicht *das Kosmische, Profane schlechthin*, das Kosmische in seiner reinsten Verklärung, aber ebenso das Kosmische, Welt in ihrer Weltlichkeit? Ist es nicht auch uns, auch uns als Theologen

und Gliedern der christlichen Gemeinde zunächst und unmittelbar als dieses Kosmische, um nicht zu sagen Heidnische, gegenwärtig? Das Zeugnis der Theologiegeschichte jedenfalls gibt zu denken. Wo rechtschaffen Theologie getrieben wurde, da blieb der Begriff des Schönen zumeist schlicht draußen. Wo er in den Umkreis theologischer Begriffe aufgenommen wurde, da hörte die Theologie zumeist auf, rechtschaffene Theologie zu sein. Kann er uns wirklich nur um den Preis des Verrats an der Sache der Theologie interessant werden?

Uns Abendländern des 20. Jahrhunderts ist er unmittelbar in der Gestalt vertraut, die er in der letzten großen Epoche abendländischen Humanismus, *im deutschen Idealismus der Goethe-Zeit*, empfangen hat. Ob wir wollen oder nicht, wir denken das Schöne in den Gedanken, die damals, im Schatten Mozarts und Goethes, gedacht wurden. Wir müssen uns kurz Rechenschaft geben über Inhalt und Richtung jenes Denkens. Wie verstanden jene Zeitgenossen Mozarts und Goethes das Schöne, wie verstanden sie sich selbst als Menschen, denen durch Mozart und Goethe die Augen für das Schöne geöffnet worden waren?

Die Grundbeziehung, in der sich jenes Denken bewegt, ist die Kantische zwischen Ich und Erscheinungswelt, zwischen Freiheit und Sinnlichkeit, der sich bei Schiller die allgemeinere zwischen Natur und Geist, bei Schelling, Schleiermacher, Hegel, in neuer Wendung bei Schopenhauer die metaphysische zwischen Wirklichkeit und Idee unterschob. Im Rahmen dieser Gegensätze erschien das Schöne als ihre Versöhnung. Schon bei Kant hält die ästhetische Vernunft die Mitte zwischen der an die Sinnenwelt gebundenen theoretischen und der in sich freien, selbstgewissen praktischen. Schiller weist der ästhetischen Anschauung die geistesgeschichtlich-pädagogische Funktion zu, die sinnliche Natur zu so edler Empfindung zu erheben, daß sie in sich selbst sittlich gerechtfertigt und vollkommen ist. Nach dem Schelling des «transzendentalen Idealismus» ist die Kunst als die höchste Synthesis aller Vernunfttätigkeiten das wahre Organon der Philosophie: in ihr findet der Mensch, was er als theoretisches und praktisches Ich umsonst sucht: sich selber in der verwirklichten Einheit seiner selbst. Wie kommt das Schöne zu dieser Mittelstellung, inwie-

fern löst sich in ihm die Spannung? Vergegenwärtigen wir uns den Gegensatz — der beim monistischen Zug dieses Denkens doch immer ein sehr relativer bleibt! — in seiner ganzen Schärfe! Der Geist auf der einen Seite ist, als Idee verstanden, das letzte göttliche Geheimnis des Daseins schlechthin: aus seiner eigenen Tiefe leuchtend, ist er Quelle allen Lichts; als das in sich Freie schlechthin notwendig, als das unbedingt Notwendige Inbegriff aller Freiheit; Einheit, die, im Unterschied zur armen, ausschließlichen Einheit des Verstandes, die Mannigfaltigkeit der Möglichkeit nach in sich schließt; Zielgewißheit, die, im Unterschied zum bloßen Begriff des Zwecks und Ziels, das Zweckfremde als ein zu Ueberwindendes mit voraussetzt. Wie kann es geschehen, daß sich der Geist, als dieses Geheimnis verstanden, der Natur eint? Natur, das ist auf der andern Seite, was immer Inhalt unserer Erfahrung wird, was immer sich unserer innern und äußern Anschauung aufdrängt, das Gegebene, das massiv und konkret Wirkliche: jenes Gemisch von Kosmos und Chaos, von Zufall und Notwendigkeit, von Dauer und Wechsel; jenes harte Nebeneinander von seelenloser Körperlichkeit und der Verkörperung bedürftiger Seele; jenes Hin und Her zwischen Gut und Böse, zwischen Krieg und Frieden, zwischen Lebenserfüllung und Lebensverlust, das uns nur allzu vertraut ist. Wie kann es geschehen, daß Natur, als dieses Handgreifliche und Gegebene verstanden, sich dem Geiste eint? Wie wird das Ideelle wirklich, das Wirkliche ideell? Jene Zeit antwortet mit dem Hinweis auf das Schöne. Aber nun eben: inwiefern ist das Schöne diese Versöhnung? Es ist es als die reine Form freier Notwendigkeit, im Mannigfaltigen sich bewährender Einheit, im Zweckfremden sich durchsetzender Teleologie: diese Form nämlich, sofern sie sich am empirisch Wirklichen als ihrem Stoff ausprägt. Im Schönen legt sich die Idee der Wirklichkeit als reine Form über, die den Inhalt als solchen, indem sie ihn verklärt, unangetastet läßt. Im Schönen geht das Wirkliche in die reine Form ein, die die Idee, indem sie sie zur Darstellung bringt, frei und unberührt läßt. Das Schöne ist, mit Schiller zu reden, der von der Idee zur Wirklichkeit hin denkt, «Freiheit in der Erscheinung», nach Goethe, der umgekehrt vom Wirklichen zur Idee hin denkt, «das Lebendige in seiner größten Vollkommenheit», nach Hegel, der

dialektisch zwischen beiden Gesichtspunkten schwebt, «das sinnliche Scheinen der Idee». So oder so ist es das Anschauliche, sofern es ins Licht des Geheimnisses tritt, das Geheimnis, sofern es anschaulich wird. Schön ist also die Naturerscheinung, die kraft der sie überspielenden reinen Form der Einheit mit dem Geist zusammenklingt. Schön ist die geschichtliche Entwicklung und Verwicklung, in deren Verlauf die reine Form der Zielstrebigkeit aufleuchtet. Schön ist die Seele, die in ihrer alltäglichen Wirklichkeit das Gesetz der Freiheit erfüllt, der die Freiheit zur Natur geworden ist. Schön ist das Kunstwerk, das als die geistige Leistung, die es ist, spielend und absichtslos zustande kommt wie ein Gebilde der Natur, das als das Natürliche, Gegebene, Seelisch-Leibliche, das es ist, in der Klarheit und im Geheimnis des Geistes steht. — Subjektiv entspricht dem Schönen jene reine Genugtuung, jene Weite und Gelöstheit, die da entsteht, wo Eigeninteresse und Pflichtbewußtsein schweigen und die Not alltäglicher Selbstbehauptung und Selbstüberwindung zurückbleibt. Das Schöne schafft nicht unbedingt Lust und Genuß, wohl aber jene höhere Heiterkeit, die über dem Gegensatz von Lust und Unlust steht, jenes verweilende Betrachten und Empfangen, das satt und reich wird in seinem Gegenstand. So spiegelt sich im subjektiven Verhalten die Versöhnung wider, die das Schöne objektiv ist.

Wir können hier nicht auf die Geschichte eingehen, die dieser Begriff in jener Zeit, die, verdeckt und verschüttet, auch noch die unsere ist, erlebte.¹ Wir erinnern nur gerade daran, daß mit seiner Kraft und Wahrheit sofort auch seine Proble-

¹ Ich erinnere nur gerade daran, daß die Aesthetik des deutschen Idealismus auch ihre theologisch orientierten Vertreter gehabt hat. Martin Deutiger, katholischer Priester und Professor der Philosophie in München, hat in seinem Hauptwerk «Grundlinien einer positiven Philosophie als vorläufiger Versuch einer Zurückführung aller Theile der Philosophie auf christliche Prinzipien», dessen 1845 f. erschienener vierter und fünfter Band die Aesthetik bildet, den Versuch unternommen, Schelling ins katholisch Christliche zu übersetzen. Auf protestantischer Seite wäre vor allem der als Evangelienkritiker bekannt gewordene Christian Hermann Weiße zu nennen, dessen 1830 erschienene «Aesthetik» eine im Sinne Hegels konzipierte Idee des Schönen in einem christlich-theistischen Gottesbegriff zu verankern sucht. Vgl. zum Ganzen: Eduard von Hartmann, Die Deutsche Aesthetik seit Kant, Berlin 1886.

matik sichtbar wurde. Die Fragen ließen sich nicht unterdrücken. Wie verhält es sich mit der Versöhnung des Gegensatzes im Schönen? Ist sie, vom Wirklichen her gesehen, nicht Schein, bloßer Schein, ein Traum, der beim Erwachen zerfließt? Ist sie von der Freiheit, vom Geist, von der Idee her gesehen nicht Spiel, nämlich bloßes, leeres Spiel, Spiel, in das der Geist als bloße, leere Form eingeht, während er nach seiner Substanz und Wahrheit unerlöst draußen bleibt? Doch auch wo er als Lebensprinzip versagte, blieb der ästhetische Idealismus als Möglichkeit neuer Würdigung des Schönen in Kraft. In jener Zeit war das Abendland noch einmal bei sich selber, und wir werden, wenn wir uns klar werden wollen, was uns das Schöne weniger faktisch gibt, als zu geben verheißt, was das Schöne seiner Idee, seiner wahren Meinung nach ist, unvermeidlich in den Bahnen denken, die jene Männer, die Zeitgenossen Mozarts und Goethes, freilegten. Wir werden unvermeidlich selber jener Zeitgenossen. —

Das ist es, was wir, indem wir an unsere Frage herantreten, als Fragende selber in Frage gestellt, mitbringen. Es ist ein Denken, das das Schöne als das Wunder versteht, in dem das Geheimnis des Geistes im anschaulich Wirklichen als dessen reine Formung aufleuchtet.

Wir wissen es zum vorneherein: was wir mitbringen, ist als unser Eigentum und Ausdruck *untauglich, das Werk mitzutreiben, das der Theologie aufgetragen ist*. Die Voraussetzungen, auf die sich die Theologie gründet, sind zu verschieden von denen, auf die sich jene allgemeine, philosophische Aesthetik bezieht. Zwischen dem Grund und Licht theologischen Erkennens und dem Reich, in dem das Schöne herrscht, ist eine Grenze gezogen, die damit, daß sie vielleicht mitten durch uns hindurchgeht, als klare, scharfe Grenze nicht aufgehoben, sondern nur bestätigt ist. Theologie ist ja Erkenntnis des Glaubens, sofern sie sich wissenschaftlich-methodischer Bemühung unterwirft. Der Glaube aber ist Glaube an den verborgenen Gott in seiner freien Selbstbezeugung. Als Glaubende stehen wir vor dem Gott, der hoch erhaben ist über die Beziehung von Geist und Natur, in der jene Zeit das göttliche Geheimnis erfährt. Wir stehen in der Beziehung drin, die der verborgene Gott selber mit uns geknüpft hat. Und diese Be-

ziehung ist völlig anderer Art als jene zwischen Vernunft und Erscheinungswelt, zwischen Geist und Natur, zwischen Idee und Wirklichkeit. In ihr sind wir uns selber als Zeitgenossen Mozarts und Goethes fremd geworden. Der Gegensatz, an dessen Ueberwindung wir glauben, ist der zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Geschöpf — angesichts dieses Gegensatzes, angesichts der Mühe, des Kampfes, des Opfers, das seine Ueberwindung kostet, angesichts des Lebens und Sterbens Jesu Christi ist es sinnlos und lästerlich, von Spannung im Sinne jener Aesthetik zu sprechen. So ist es angesichts des Friedens, an dem wir glaubend teilhaben, sinnlos, von Harmonie und Schönheit in jenem Sinn zu sprechen. Das Geheimnis, das hier als das Geheimnis Gottes selber offenbar wird, ist das einer Freiheit, die unmöglich mit jener ideellen zusammen genannt werden kann. Die Freiheit, die hier waltet, ist urbildlich die der Liebe, in der sich Gott selber seiner entäußert, um in der Solidarität mit dem sündigen Geschöpf, selber Geschöpf in der Knechtsgestalt der Sünde, der ewige, heilige Gott zu sein; sie ist abbildlich diejenige des Menschen, dem es in Gnaden geschenkt ist, als der, der er als Geist und Natur faktisch ist, zu sterben, um fortan als Lobpreis der Liebe Gottes zu leben. Die Form, um die es im Blick auf Gott und seine Offenbarung allein gehen kann, ist urbildlich keine andere als die jener freien Gnade, die alle uns gegebene Form und Anschaulichkeit zerbricht; sie ist abbildlich die des uns in unsern Tod hineingeschenkten Lebens in dieser Gnade, das nicht weniger aller runden, schönen Anschaulichkeit spottet. Nein, Gottes Offenbarung und Gabe ist nicht schön in dem Sinn, in dem jene Aesthetik von Schönheit spricht, und so ist, was diese Aesthetik schön nennt, nicht göttlich in dem Sinn, in dem Gottes Offenbarung und Gabe göttlich ist. Im Licht der Offenbarung Gottes gesehen, ist jenes Schöne nicht göttlich, sondern kreatürlich, nicht ewig, sondern vergänglich, nicht in sich gültig, sondern allein durch Gottes schaffende, bewahrende Geduld und Güte. Wem das verborgene Licht Gottes und seiner Offenbarung aufgegangen ist, für den hat jene Schönheit ihre bannende Gewalt verloren. So gründlich verloren, daß er sich, statt mit Petrarca ins Brevier zu flüchten, in aller Einfachheit und Aufgeschlossenheit ihrer freuen kann. —

So muß, was wir von uns aus mitbringen, mit in das Gericht, in den Tod hinein, dem alle menschliche Herrlichkeit und Weisheit vor Gott verfällt. Was immer sie im Bereich kreatürlicher Beziehungen bedeuten mag, über Gott und also über den Grund und das wahre Geheimnis kreatürlichen Seins und Bezogenseins, vermag unsere Weisheit aus sich nichts auszusagen. Sollte es ihr widerfahren, daß Gottes Wort sie für seine Bezeugung in Anspruch nimmt, so widerfährt ihr damit eine Gnade, mit der sie nicht rechnen, auf die sie nicht warten, die sie, wenn sie ihr widerfährt, als das *Wunder reiner Gnade nur hinnehmen kann*. Wir suchen die Antwort, die die Theologie da empfängt, wo sie als reine, durch ihr Gegenüber selber gereinigte Frage an das Wort Gottes herantritt, in zwei frontal, gleichsam dialogisch sich gegenüberstehenden Sätzen zusammenzufassen. Der erste lautet: *Der Begriff des Schönen ist von der Theologie gefordert; aber er ist der Begriff einer Wahrheit und Wirklichkeit, die uns verschlossen ist*. Der zweite lautet: *Der Begriff des Schönen ist als streng eschatologischer, als Grenzbegriff gefordert; als solcher aber ist er der Begriff einer Wahrheit und Wirklichkeit, die sich uns verheißungsweise erschließt*.

Zum Ersten. Wir sind aufgefordert, den Begriff des göttlichen Schönen zu bilden. Es ist vor allem *der biblische Begriff der Herrlichkeit Gottes*, alttestamentlich *kābōd*, neutestamentlich *doxa*, der uns nötigt, von göttlicher Schönheit zu sprechen. *Doxa* meint mehr als Schönheit. Der Begriff bezeichnet die Hoheit und Majestät, in der Gott in seiner Offenbarung Gott ist. Er bezeichnet, weil diese Hoheit und Majestät als eine zu uns durchbrechende, alle Widerstände siegreich überwindende, überstrahlende verstanden wird, den *strahlenden Lichtglanz* der Erscheinungen, der einen Enderscheinung, in der Gott in einer dunkeln Welt offenbar wird, die *Siegesgewalt* der Taten, der einen Tat, die Gott in Offenbarung seiner selbst vollbringt, das *sieghafte Sichvollenden* des einen Weges, den Gott als Offenbarer seiner selbst im Weglosen dieser Welt geht. Und damit sind wir allerdings da, wo der Begriff der Schönheit von uns gefordert ist. Wenn wir ihn im Gehorsam gegen die an uns ergehende Forderung darbringen, so als ein Opfer, das als unsere Gabe nur verbrennen kann, um allein aus der Kraft

und Wahrheit zu leben, die Gott ihm verleiht. So aber darf und muß es schon dabei bleiben: die Doxa Gottes hat in der Heiligen Schrift eine Gestalt, in der sie durch den ihr dargegebenen, von ihr her gefüllten und bestimmten Begriff der Schönheit bezeugt sein will. Gottes Schönheit ist *Gottes Doxa*, *sofern sie mitten in einer ihr fremden Welt die ihrem Geheimnis entsprechende anschauliche Gestalt gewinnt*. Wenn wir die Schönheit Gottes so definieren, so halten wir uns auch darin an die Heilige Schrift, daß wir bei der in Gottes Offenbarung uns aufleuchtenden Herrlichkeit Gottes stehenbleiben. Die Heilige Schrift läßt freilich durchblicken, daß sie um eine Schönheit weiß, die Gott für sich selber, für seine eigene Anschauung als der Vater im Sohn durch den Heiligen Geist besitzt; daß sie weiter um eine Schönheit weiß, die Gott in dem ihm fremden und vertrauten Bereich der «oberen Schöpfung», des «Himmels» für angelische Anschauung gewinnt. Aber sie läßt diese uns unzugängliche Tiefe und Höhe der göttlichen Doxa in dem Hintergrund stehen, in dem sie, von Gottes Offenbarung her gesehen, tatsächlich steht.

Gottes Doxa ist schön für unsere sinnliche Anschauung. Sie wird in der Heiligen Schrift immer auch sinnlich geschaut. So im Alten Testament in der sie verhüllenden lichten Wolke, in der sie sich menschlichem Auge enthüllt. So nochmals im Alten Testament in Visionen, die, wie die von Jes. 6 und Ez. 1, in all ihrer Uebersinnlichkeit die menschlichen Sinne, sei es denn ins Uebersinnliche geöffneten Sinne affiziert. So im Neuen Testament in der Gestalt der Engellerscheinungen, die den Eingang und Ausgang der Geschichte Jesu umgeben, in der Erscheinung Jesu Christi in seiner himmlischen Herrlichkeit selber. Ueberall geht es darum, daß das Geheimnis der freien Liebe Gottes in der ihr entsprechenden Herrlichkeitsgestalt inmitten einer es verdunkelnden, ihm verschlossenen Welt, alle Dunkelheit überwindend vor blinden, törichten menschlichen Sinnen aufleuchtet: *göttliche* Schönheit fürwahr, aber *Schönheit*, menschliche Augen erfüllende, beseligende Lichterscheinung.

Gottes Doxa ist aber in der Heiligen Schrift schön vor allem für die innere, sozusagen «intellektuelle» Anschauung, der das Sinnliche, so gewiß sie es mit einschließt, bloßes Zeichen

des geschichtlich-geistigen Akts bedeutet. Die biblischen Zeugen erfahren die Wirklichkeit primär nicht als Physis, sondern als Geschichte — nicht optisch gleichsam, sondern akustisch; sie ist ihnen, indem sie ihnen sinnlich erscheint, entscheidend nicht sinnlich, sondern nach ihrer innern Gestalt, nach ihrem Sinn und Telos gegenwärtig. Gottes Doxa wird primär in den Taten gesehen, in denen er sich in der Welt als Gott erweist, in der einen Tat seines siegreichen Hereinbrechens und Herrschens. Die Doxa des Vaters, die auch diejenige des Sohnes ist, wird bei Johannes nicht in der sichtbaren Erscheinung Jesu als solcher, sondern in seinen Taten und Tatworten, zutiefst im siegreich sich vollendenden Weg Jesu geschaut. Schön ist Jesus als der, der in der teleologisch geordneten Folge seiner Taten, in der Einheit und Kontinuität seines unbegreiflichen Weges vom Vater in die Welt und von der Welt über das Kreuz zum Vater Gottes Doxa darstellt.

Aber eben von dieser auch als Schönheit zu verstehenden Herrlichkeit Gottes ist nun zu sagen: sie ist eine uns *verschlossene Wahrheit und Wirklichkeit*. Das Zeugnis der Schrift ist hier einhellig. Wo die Herrlichkeit Gottes als seine Schönheit anschaulich wird, da wirkt sie auf der Seite des Menschen jedenfalls zunächst nicht Anschauung, sondern Blindheit. Die Gestalt gewordene Liebe Gottes bringt die Trennung zwischen Gott und Mensch an den Tag. Der beseligende Glanz des Angesichtes und Weges Gottes erschreckt die Kreatur. Wo Gott ihm in beseligender Schönheit nahekommt, flieht der Mensch.

So der sinnlich geschaute Lichtglanz Gottes. Er wirkt, wo immer er hereinbricht, Schrecken, Entsetzen, Blindheit. Und dies nicht nur bei den Ungläubigen, nein, gerade auch bei den Gläubigen. Der Mensch kann ihn als der, der er ist, nicht ertragen. Gottes Licht ist zu hell, sein Glanz zu reich und rein, als daß er in den Umkreis menschlichen Sehens eingehen könnte, ohne ihn zu sprengen. Gott ist dem Menschen eben in seiner Nähe und Liebe zu fremd, als daß dieser, indem sich Gott seiner Anschauung schenkt, sich dieser Anschauung freuen, als daß er in der Anschauung Gottes ruhen und satt werden könnte. Er kann aus ihr eben nur als ein gebrochener Mensch wieder herausfallen (2. Kor. 12), als ein Geblendeter und Gebrochener hervorgehen (Act. 9).

Und wie mit der sinnlichen Anschauung Gottes verhält es sich mit der innern, intellektuellen. Der Mensch vermag die Schönheit, nämlich die am Gegensätzlichen sich bewährende Einheit, die sieghafte Geschlossenheit und Kontinuität des Weges und Werkes Gottes unmöglich denkend anzuschauen. Wer ist er, daß er das Ganze des Weges und der Geschichte Gottes in einem umfassenden Gedanken einzufangen vermöchte? Gottes Weg ist schön in der bewegten Einheit von Gericht und Gnade, von Gesetz und Evangelium. Aber welcher geschaffene Geist vermöchte die Einheit dieses Weges in der Einheit seiner Gedanken widerzuspiegeln? Wo entspräche dieser Einheit die Einheit einer theologischen Schau? Gottes Weg ist schön in der Einheit des Weges von der Verheißung zur Erfüllung, vom Alten zum Neuen Bund. Aber wer vermöchte diese Einheit denkend nachzuzeichnen? Was ist bei dem Versuch herausgekommen, die Einheit der Heiligen Schrift als die Einheit etwa eines sich entwickelnden Organismus, einer kontinuierlich sich durchzusetzenden Entelechie anschaulich zu machen? Gottes Weg ist, um das Letzte und Eigentliche zu sagen, schön in der Einheit der Hoheit und Niedrigkeit Christi, in der Kontinuität seines Weges vom Himmel zur Erde, von der Erde zum Himmel und wieder zur Erde, in der Klarheit und Sieghaftigkeit seines Ganges von Weihnachten zum Karfreitag, vom Karfreitag zu Ostern. Aber nochmals: welche irdische Kreatur vermöchte diese Erde und Himmel versöhnende Einheit mit einem sich in sich rundenden und schließenden und insofern «schönen» Bild und Gedanken nachzudenken? Wo wären wir je anders als so dran, daß wir jetzt die Niedrigkeit Christi anschauen, um seine Hoheit einfach glauben zu müssen, jetzt seine Hoheit anbetend betrachten, um dann seine Niedrigkeit einfach glauben zu müssen? Wer könnte die Synoptiker und Johannes zusammen schauen? Wer könnte vor dem Kreuze Christi um seine Auferstehung anders als im Glauben wissen, der ins reine Dunkel göttlicher Zukunft und Verheißung blickt? Wer könnte vor dem Auferstandenen anders um den Gekreuzigten wissen als im Glauben an das nackte Wort? Wer könnte in der reinen Diskontinuität der Wende vom Kreuz zur Auferstehung die in ihr allerdings offenbare und siegende Kontinuität unverwirrten Auges

schauen? Ich denke mir, die Glossolalie sei auch als der Versuch zu verstehen, das Ganze der göttlichen Wege, wie es sich im erhöhten Christus darstellt, preisend zu bezeugen. Aber was kommt bei diesem Versuch schon heraus? Die menschlichen Worte zerbrechen unter diesem Inhalt, sie zerfallen in ein hilfloses Gestammel.

Der Unanschaulichkeit der göttlichen Schönheit entspricht subjektiv die Tatsache, daß die *biblischen Zeugen* keineswegs als Menschen auftreten, die in der Anschauung Gottes verweilten und zur Ruhe kämen, die darin satt und reich würden. Was man später *fruitio*, *meditatio*, *contemplatio* oder *visio Dei* nannte, ist wirklich nicht ihr Bezeichnendes. Ihr Leben ist von einer *seltsamen Unruhe* vorangetrieben, einer Zukunft entgegen, die als reine Zukunft alle in sich verweilende Gegenwart unmöglich macht. Verglichen mit dem Lebensgang etwa Goethes wirkt derjenige Paulus' zweifellos unschön, er läßt kaum zum verweilenden Betrachten ein. Wie ihr Leben, so sind ihre Schriften offen, sie sind unterwegs, vielfach geradezu auf Plätzen und Wegen, während großer Reisen gesprochen und geschrieben, sie sind in einer Bewegung begriffen, die sich keineswegs vollendet und schließt — wir denken an den abrupten Bruch, in dem das Markus-Evangelium endet, an die Offenheit des Johannes-Evangeliums, der Apostelgeschichte; wir denken an die fragmentarische Gestalt vieler biblischer Schriften, an jene ihre Gebrochenheit, die vielfach nicht nur der schlechten Ueberlieferung zur Last fällt, sondern schon die Urgestalt kennzeichnet; da war keiner, der die Muße und Freiheit hatte, ein vollendetes Ganzes zu schaffen. Die Unruhe und Gebrochenheit ihres Lebens und Redens entspricht der Gestalt, in der ihnen die Offenbarung anschaulich wird. Gott selber ist ihnen in der Offenbarung nur als ein Vorübergehender und Weitergehender offenbar, nirgends so, daß er zu genießender Betrachtung einlüde. Gottes Weg selber kann man nur folgen, indem man, wie verhüllten Angesichts im Dunkel schreitend, Schritt für Schritt sich führen läßt. Vor der reichen, reinen Einheit und Schönheit, in der sich der göttliche Logos allerdings offenbart, verwirrt sich alles menschliche Schauen. Eben von dieser seiner uns anschaulichen Doxa bleibt unserm Schauen nur die schwache Spur, die dunkle Rückseite gleich-

sam wie bei Moses auf dem Berg. Eben als der zu uns gesprochene ist der Logos Gottes von menschlichem Denken nur nachzubuchstabieren, so wie ein Kind Buchstaben um Buchstaben, Wort für Wort hinsetzt, von jedem Wort so in Anspruch genommen, daß es das folgende nicht mitumfassen kann. Ἐκ μέρους γινώσκουμεν.

Von hier her fällt auf den ganzen Bereich dessen, was wir als *christliche Kunst* zu bezeichnen pflegen, ein *Schatten*, den er nie mehr loswerden wird. Gibt es das überhaupt, christliche Kunst? Gibt es sie in dem Sinn, daß sich das Prädikat christlich nicht nur vom traditionell gebotenen, mehr oder weniger traditionell behandelten Stoff, sondern vom Wesensgesetz dieser Kunst selber herleitete? Lebt die christliche Kunst nicht von eben der Geduld Gottes, die die menschliche Kultur, die Kultur in ihrer ganzen heidnischen Weltfreudigkeit überhaupt trägt? Ist sie, ästhetisch betrachtet, nicht denselben Kriterien unterworfen wie Kunst überhaupt? Was kann ein Christ als Künstler anderes und Besseres tun, als schlecht und recht Künstler zu sein, als sich den profanen Gesetzen, denen künstlerisches Schaffen nun einmal unterliegt, im vollen Bewußtsein ihrer Profanität, schlicht zu beugen? Was ist denn eigentlich bei all den Versuchen herausgekommen, die göttliche Schönheit Jesu Christi, das Wunder der Einheit Gottes mit dem Menschen, des Menschen mit Gott künstlerisch darzustellen, was beim Versuch, die göttliche Schönheit der Heiligen und Zeugen Jesu Christi sichtbar zu machen? Was ist das Ergebnis der Versuche, Gottes Wort in Poesie und Musik zu verwandeln? Ging es im schlimmeren Fall je anders als so, daß man nicht nur die göttliche Schönheit nicht erreichte, sondern auch die profane verlor, während sich im bessern Fall die profane Schönheit, dem ihr fremden Stoff zum Trotz, als solche einigermaßen behauptete? Wie verhält es sich, um auch diese Sache wenigstens zu nennen, mit der Schönheit, die gewissen Werken und Leistungen der Theologie und Verkündigung zukommen mag? Wie verhält es sich mit der Schönheit theologischer Zusammenschau, wie sie in der Kirche immer wieder gelang? Ist sie eine andere als die profane wohlgestalteter Synthesen und Lösungen überhaupt, als das Werk einer sehr weltlichen techné? Es muß schon gelten: Gottes Schönheit ist eine uns verschlossene

Wahrheit und Wirklichkeit. Auch in ihren reinsten Gestaltungen ist die christliche Kunst der Frage unterworfen, inwiefern sie angesichts der Verslossenheit göttlicher Schönheit in einem substantiellen Sinn des Wortes christlich zu heißen verdiene.²

² Es wird gut sein, wenn wir uns, statt in abstracto zu diskutieren, konkrete Fälle vergegenwärtigen. Ich nenne als besonders instruktives Beispiel die kirchliche Kunst des Ostens. In der *kirchlichen Kunst des Ostens* haben wir es zweifellos mit religiöser und nun also, auf ihren Gegenstand gesehen, religiös-«christlicher» Kunst zu tun, mit «christlicher» Kunst in einer Kraft und Inbrunst der religiösen Auffassung, vor der die kirchliche Kunst des Westens verblaßt. Es ist nicht kosmische, sondern gar sehr meta-kosmische Schönheit, nach der diese Kunst greift. Der Kosmos ist durchbrochen auf ein Jenseits, auf sein überschwängliches Geheimnis hin. Darin hebt sich diese Kunst ergreifend ab von derjenigen etwa der Renaissance, die, gerade auch wo sie christliche Stoffe behandelt, zumeist in einem in sich gerundeten und geschlossenen Kosmos bleibt. Aber das ist nun die Frage, die sich einem evangelisch gebundenen Denken hier unvermeidlich stellt: Ist das Jenseits, gegen das hin sich diese Bilder öffnen, nicht eher das mythisch-mystische der Gnosis und des Neuplatonismus als dasjenige, dessen Geheimnis Christus ist, «sitzend zur Rechten des Vaters»? Ist es, mit andern Worten, nicht ein doketischer Christus, der hier erscheint? Christus als Erzengel gleichsam, als Manifestation des «unstofflichen, göttlichen Lichtes», das im «Vergänglichen» als solchem nur trübe widerscheint? Wo bleibt die Herrlichkeit, die unter aller irdischen und überirdischen Doxa nun eben diejenige Christi ganz allein ist: seine Herrlichkeit als wahrer Gott *und* wahrer Mensch? Wo bleibt die wahre Menschlichkeit, in der Christus Gott ist, die er auch in seiner göttlichen Hoheit als der «Pantokrator» nicht verleugnet, sondern erfüllt? (Bei der Kunst des Abendlandes wäre umgekehrt zu fragen: hat sie es nicht, mindestens seit der Renaissance, von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen, mit einem ebionitischen Christus zu tun?, passiert es ihr nicht ständig, daß ihr das göttliche Geheimnis vor der sinnenfälligen, oft an griechische Heroen erinnernden Kraft und Schönheit seiner menschlichen Erscheinung entschwindet?) Im Osten ist das Sinnenfällige transparent auf das Geheimnis hin. Der Körper ist «unsinnlich, unwirklich, flächenhaft, das Antlitz streng stilisiert». Aber die Frage ist eben die, ob sich mit den Mitteln bildender Kunst eine andere Transparenz darstellen lasse als die mythisch-mystische, die von der Erscheinungswelt auf ihren göttlichen Ursprung und ihre göttliche Ueberwindung weist. Es ist ein Eschaton, das in diesen Bildern in unsere Welt hereinglänzt. Aber ist es, in sich selber, von diesen Bildern als solchen her gesehen, wirklich das Eschaton der Auferstehung und Parusie Christi? Müssen wir, um dieses Eschaton darin zu entdecken, nicht die Augen schließen?, müssen wir, um zu sehen, was hier zu sehen ist, nicht solchen Bildern gegenüber blind werden? (Vgl. an leicht zugänglichen

Unser erster Satz muß feststehen und zu Ende gedacht sein. Nur dann kann der zweite recht verstanden werden. Mit ihm fängt ein Neues an, das aus dem ersten keineswegs abgeleitet werden kann. Es ist nicht irgendeine immanente Notwendigkeit, es ist ganz einfach der Gehorsam gegen Gottes Wort in seiner verborgenen Notwendigkeit, der uns nötigt, dem ersten Satz einen so völlig disparaten zweiten gegenüberzustellen. Im Licht dieser verborgenen Notwendigkeit ist es nun allerdings klar: der erste Satz vermag für sich allein die Wahrheit nicht zu bezeichnen, er bedarf des zweiten, so wie dieser seiner bedarf; nur in ihrer gegenseitigen Bestimmung und Begrenzung, im Dialog gleichsam, den sie miteinander führen, sind sie wahr, nämlich offen für die ihnen überlegene Wahrheit, fähig, von ihr her auf sie hinzuweisen. Der zweite Satz steht notwendig an zweiter Stelle. In dieser Ordnung und Bezogenheit verstanden, will er nun aber genau so ausgeschöpft und zu Ende gedacht sein wie der erste.

Der Begriff göttlicher Schönheit ist als streng eschatologischer, als Grenzbegriff gefordert; als solcher aber ist er der Begriff einer verheißungsweise uns sich erschließenden Wahrheit und Wirklichkeit. Was will dieser Satz in der frontalen Gegenüberstellung mit jenem ersten besagen?

Wenn wir die Schönheit Gottes denken, so denken wir das Unbegreifliche und Unvorstellbare. Wir schauen in eine Zukunft hinaus, die ganz bei Gott verborgen liegt. Dieses erste muß feststehen. Aber ebenso deutlich muß nun auch das zweite gesagt werden.

Nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift geschieht es, daß sich die streng verschlossene Grenze öffnet: es ereignet sich *so etwas wie ein menschliches Schauen der Schönheit des Angesichts und Wortes, des Weges und der Geschichte Gottes*. Solches Schauen ist in seiner Fülle und Erfüllung die *Gabe der letzten, vollendenden Offenbarung Gottes in der Wiederkunft Jesu Christi*. Aber dieses Letzte ist *als göttlich Letztes immer auch ein Erstes*. Es ist als Zukünftiges ein heimlich-offenbar schon immer Gegenwärtiges. Der vollendete Friede,

Monographien: Werner von Matthey, *Russische Kunst*, Einsiedeln 1948, S. 48—71; Doris Wild, *Ikonen, Kirchliche Kunst des Ostens*, Bern 1946.)

dem die Zeugen entgegeneilen, umfängt doch schon ihr Eilen selber.

Wir denken zunächst wieder an die sinnliche Anschaulichkeit der göttlichen Doxa. Sie wird immerhin, sei es mit erblindenden Augen, geschaut. Der Auferstandene erscheint, sei es nur wie in grüßendem Vorüberschreiten, seinen Jüngern in voller Sichtbarkeit. Paulus wird nun, sei es um nachher ein gebrochener Mann zu sein, immerhin ins Paradies versetzt, um dort unaussprechliche Worte zu hören, jedenfalls sinnlich zu hören.

Und wenn wir an die innere, intellektuelle Anschauung der göttlichen Doxa denken, so ist der Sachverhalt noch schlagender. Alles, was wir von der Gebrochenheit und Offenheit der nachdenkenden Schau zu sagen hatten, muß in vollem Umfang stehen bleiben. Es muß nun aber in einem völlig neuen Ansatz danebengestellt werden: diese Gebrochenheit ist selber gebrochen: begrenzt durch die Verheißung und verheißungsweise Gewährung göttlicher Ganzheit und Schönheit. Wir haben hier vor allem an das Johannes-Evangelium zu erinnern. Ihm ist es doch offensichtlich geschenkt, in der Niedrigkeit Jesu seine Hoheit, in seiner Hoheit seine Niedrigkeit verweilend anzuschauen, seinen Weg zum Kreuz, vom Kreuz zum Vater vom strahlenden Bogen der Herrlichkeit und Erhöhung überspannt zu sehen. Ihm ist es in einem den biblischen Zeugen sonst unbekanntem Maß gegeben, in seinem Gegenstande meditierend still und satt zu werden. Es ist weiter aber auch an Paulus zu erinnern. Die denkende Schau dieses ersten und größten Theologen entbehrt bei aller Gebrochenheit doch nicht der die verschiedenen Einzelaspekte in sich versöhnenden Ganzheit und Einheit. Er macht es freilich deutlich, daß es einer besonderen Gabe und Erleuchtung von Gott her bedarf, um das Ganze nichterkennend zu erkennen, erblindend anzuschauen; nicht jedermann hat die Gnosis, so wenig wie jedermann in Zungen redet, und wer sie hat, der hat sie als reine, neue, freie göttliche Gabe und Erleuchtung. Es ist eine neue, besondere göttliche Gabe und Erleuchtung, kraft deren Paulus in Röm. 11 den Anfang, die Mitte und das Ende der Wege Gottes nachzudenken vermag; es ist ein mysterion, das sich ihm erschließt; was er hier bezeugt, im Widerschein seines strahlenden Glanzes in hymni-

scher Bewegtheit und Freude bezeugt, ist das Unausprechliche; sein Nachdenken muß in das Bekenntnis einmünden: Ὡς βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ. Ὡς ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ. Aber eben im Zeichen dieses Bekenntnisses, dieses anbetenden Verstummens kommt es zu jenem lichten, freien, hymnisch bewegten Schauen und Zeugen. Auch die Zungenrede ist reines Charisma. Sie offenbart unsere ganze Not dem in seiner Einheit und Fülle zu bezeugenden Geheimnis der Offenbarung gegenüber. Seine Doxa sprengt unsere Sprach- und Anschauungsformen und läßt nur einen Wirrwarr unverständlicher Laute übrig. Aber indem sie unsere Not offenbart, offenbart die Glossolie auch eine überschwängliche Verheißung. Es ist nun immerhin menschlicher Anschauung und Rede zugemutet, diese Doxa zu fassen und zu bezeugen; menschlicher Rede, die in aller Verworrenheit nun doch der Auslegung fähig ist, der Logos, Ordnung und, wie verborgen auch immer, Schönheit, keineswegs einfach fehlen, die ihre besondere «Schönheit» gerade darin hat, daß sie unter ihrem Inhalt, indem sie ihn faßt, zerbricht.

Es wird von hierher nun doch auch *zur Frage christlicher Kunst noch anderes* zu sagen sein, als vorhin gesagt wurde. Es muß hier freilich alles noch viel mehr als vorhin bloße Frage bleiben. Ist es nicht denkbar, ist nicht vom biblischen Zeugnis her sehr ernsthaft mit der Möglichkeit zu rechnen, daß im kirchlichen Sagen, Gestalten, Musizieren, Denken als reine, freie Gnadengabe Gottes, verborgen, aber nun doch nicht nur verborgen, in kosmischer Schönheit und Unschönheit beschlossen, aber mit ihr nun doch nicht einfach zu verwechseln, als deren besondere Qualifikation vielmehr deutlich von ihr zu unterscheiden: ist nicht *ernstlich damit zu rechnen, daß, verborgen-offenbar in kosmischer Schönheit und Häßlichkeit göttliche Schönheit sichtbar wird?* Ist es nicht immer wieder geschehen, daß im Lobgesang der Kirche so etwas wie ein Echo des Lobgesangs der Engel und Seligen hörbar wurde? Ist über kirchlich-christlicher Malerei — vielleicht dürfen wir an Rembrandt denken — nicht da und dort ein Licht aufgeleuchtet, das als das Licht, das über biblischen Szenen hell wurde, für die Augen des in das biblische Geschehen mit einbezogenen Betrachters wie zuvor schon für die Augen des

Schöpfers einen Glanz annahm, durch den es über diesen Kosmos hinauswies? Ist nicht auch im Musizieren der Kirche immer wieder das Ereignis geworden, was andern Zeiten in der Zungenrede geschenkt war? Und fällt von dem, was im kirchlichen Raum Ereignis wird, nicht ein Licht auch auf unser Dichten und Musizieren überhaupt, eine Bestimmung und Verheißung, die auch Mozart und Goethe, ihnen selber fremd, in den anbrechenden Tag der Gnade und des Reiches rückt? ³ Ist nicht, um auch darauf zurückzukommen, christ-

³ Es wäre von hier aus der Frage nach dem *kosmisch Schönen*, nach dem Schönen also, wie es dem Kosmos als solchem und im allgemeinen zukommt und vom Menschen als Angehörigen des Kosmos geschaut und gestaltet werden kann, näher nachzugehen. Es kann hier nur kurz angedeutet werden, in welcher Richtung von den in der Vorlesung berührten Gesichtspunkten aus weiterzudenken wäre. — Das Problem hat seinen subjektiven und seinen objektiven Aspekt. Nach seinem subjektiven Aspekt ist es die Frage nach dem ästhetischen Vermögen oder, wie wir theologisch richtiger sagen, nach dem ästhetischen «Beruf», der ästhetischen «Begabung» des Menschen. Es wäre Aufgabe einer theologischen Anthropologie und Ethik, nach dem Licht zu fragen, das von der Menschwerdung Gottes her auch auf diesen Aspekt der Humanität fallen mag. Eine theologische Anthropologie wird, von der offenbarten Wahrheit Gottes her fragend, in der auch die Wahrheit des Menschen offenbar wird, wie der Kultur als ganzer, so auch der sog. «ästhetischen Kultur» mit großer Distanz gegenüberstehen. Es wird ihr schon fraglich sein, ob die gewisse Besonderung und Isolierung, in der wir das «Aesthetische» dem «Ethischen» und «Theoretischen» gegenüberstellen, der Wahrheit des Menschen entspreche — der neutestamentliche Begriff *kalos*, der nicht schön bedeutet, was wir so nennen, sondern menschliches Sein und Tun nach seiner «Güte» und Integrität bezeichnet, in der dann allerdings die Bestimmung «schön» eingeschlossen ist, muß ihr zu denken geben. Sie wird alles ästhetische Schaffen und Schauen des Menschen unter dem *Gericht* sehen, das vom Kreuze Christi her über alle menschliche Selbstrechtfertigung und Kreaturvergötterung ergeht. Sie wird sich außerstande sehen, irgendeine, und sei es die reinste Möglichkeit dieses Schauens und Schaffens vom Gericht auszunehmen und andern Möglichkeiten als Kriterium ihrer Wahrheit gegenüberzustellen. Sie wird, indem das Gericht dasjenige Gottes allein ist, nicht selber Gericht halten mögen zwischen Wahrheit und Lüge: zwischen «entarteter» und «gesunder», zwischen aufbauender und zersetzender Kunst und Poesie. (Sie wird also z. B. weder, wie Adolf Koeberle in seiner Schrift «Bach — Beethoven — Bruckner als Symbolgestalten des Glaubens» 1936, 5. Aufl. 1948, es tut, mit Hilfe eines bestimmten Begriffes «frommer Kunst» Bach, Beethoven und Bruckner als göttlich bevollmächtigte Kündler der Wahrheit und Tiefe unseres Daseins preisen, noch, wie es heute in gewissen

liche Theologie da und dort, wie zufällig und doch nicht zu verkennen, vom Abglanz einer Schönheit gestreift, die menschlichem Denken und Schauen als solchem fremd ist? Um schließlich das Allernächste und Schlichteste zu nennen: darf es nicht immer wieder geschehen, daß in der sonntäglichen Predigt ungesucht und ungewollt ein Sprechen und Loben frei wird, das an das Geheimnis göttlicher Schönheit rührt? Ja wirklich: ungesucht und ungewollt! Das wird von der abbildlichen Schönheit des Wortes Gottes im Zeugnis der Kirche und des Wortes Gottes ganz allgemein gelten: suchen und wollen kann man sie

Kreisen zum guten Ton gehört, die ganze musikalische Entwicklung seit Bach als Abfall werten, wobei Bach selber schon die Grenze überschreiten soll, die das Gültige vom Fraglichen scheidet.) Sie weiß zu gut um die Relativität aller solcher Urteile, um *göttliche* Gültigkeit für sie in Anspruch nehmen zu können; sie weiß um die Totalität und Unentrinnbarkeit des Gerichts als des Gerichts Gottes selber. Indem sie aber alles ästhetische Sein und Tun unter dem Gericht Gottes selber und allein sieht, weiß sie um die *Gnade*, die in diesem Gericht triumphiert; sie weiß um das Kreuz als um das Kreuz des *Auferstandenen*, sie weiß um das Licht der Verheißung, das von der Auferstehung her auf allem Geschaffenen liegt. Sie weiß darum, daß der Mensch berufen ist, mit seinem ganzen Sein und Sichverhalten Gott zu preisen, daß er auch nach seiner rein «profanen» Beziehung zu einem rein «profanen» Kosmos mit hineingenommen ist unter die kräftige Verheißung und Bestimmung, die alles Geschaffene auf das Reich Gottes hinbezieht: daß er auch mit der Freiheit zum Spiel, zum reinen Einklang mit dem Kosmos die «herrliche Freiheit der Kinder Gottes» bezeugen und abbilden darf. Die theologische Anthropologie und Ethik wird sich kaum ermächtigt wissen, eine eigene Lehre vom kunstschaffenden und -genießenden Menschen zu geben. Es liegt schon im Sinne des Wortes «Beruf», daß sie das nicht kann. «Beruf» weist auf «Berufung», Berufung nämlich durch Gott, nämlich durch den frei und verborgen entscheidenden, frei und verborgen gewährenden und versagenden Gott. Wozu Gott in dieser, ihrer Aufhebung im Reiche Gottes gewärtigen Welt den ästhetisch Schaffenden und Genießenden faktisch beruft, das ist Gegenstand unserer immer neuen Frage, keineswegs einer allgemeinen Theorie. Das ändert nichts daran, daß es eine nicht zu vernachlässigende Aufgabe theologischer Anthropologie und Ethik ist, darauf hinzuweisen, daß der Mensch auch als spielender und spielend gestaltender, auch als mit seinem Kosmos kindlich einiger Mensch berufen ist, Gottes Gnade zu bezeugen und zu preisen: Ihn, Gott, den Heiligen und Gnädigen, den die Kirche Christi als den kennt, der selber als der vollendete Friede aller Kreatur offenbar werden wird. — Nach seinem objektiven Aspekt stellt sich das Problem des kosmisch Schönen als Frage nach der *ästhetischen Qualität des menschlichen und außermenschlichen Kosmos* dar. Es wäre Aufgabe

nicht, sie ist ein *donum superadditum*, das sich dem gewährt, der sich seiner nicht würdig weiß und es für sich weder zu erstreben noch zu beanspruchen wagt. Man kann von ihr wirklich nur als von einer vom biblischen Zeugnis uns nahegelegten Frage, als vom Gegenstand einer völlig anspruchslosen Erwartung sprechen. Göttliche Schönheit ist eine Wahrheit und Wirklichkeit, deren Erschließung uns verheißen ist. In ihrer Bestätigung als reiner Verheißung, so und nicht anders kommt es da und dort zu Zeichen ihrer nahen Erfüllung. So aber darf es allerdings dazu kommen.⁴

einer theologischen Schöpfungslehre, darauf hinzuweisen, daß der von Gott geschaffene und erhaltene Kosmos, indem er «gut» ist (Gen. 1, 31), auch «schön» ist. Es wäre hier, genau wie in den entsprechenden anthropologischen Aussagen, die Unselbständigkeit und Inklusivität der Bestimmung «schön» zu betonen. Auch hier müßte die Theologie große Zurückhaltung üben. Sie müßte sich bewußt bleiben, daß sie weder die allgemeine Wissenschaft und Phänomenologie des Schönen ersetzen, noch auch sich zu einer allgemeinen Philosophie und Metaphysik des Schönen ausbauen kann. Sie müßte sich begnügen, darauf hinzuweisen, daß der Kosmos auch als schöner Kosmos im Licht göttlicher Verheißung steht, das von der Auferstehung des Gekreuzigten her über alles Geschaffene ausgebreitet ist; daß seine vergängliche Schönheit, ihrer immanenten Verkehrung ungeachtet, im Gericht über diese ihre Verkehrung die Bestimmung hat und neu empfängt, Hinweis auf die sich offenbarende Herrlichkeit Gottes zu sein. Sie wird die Freiheit des Wortes Gottes respektieren, das es sich selber vorbehält, seine Verheißung wahr zu machen. Man vergleiche, was Heinrich Vogel in seiner Schrift «Die Krisis des Schönen» (Furche-Verlag, Berlin, o. J.) über «Das Schöne als Gleichnis» sagt: «Nicht daß das Schöne in seiner Idealität an sich und in sich selber Hinweis wäre. Der Hinweis ist durch die Selbstherrlichkeit verkrümmt und verkehrt zu einem Hinweis auf sich selbst. Aber daher gerade, wo diese Verkrümmung offenbar wird, ist sie gleichsam unschädlich gemacht und muß dorthin weisen, wohin sie von sich selber nicht weist... In der Krisis des Schönen wird das Schöne eschatologisch qualifiziert. In Wahrheit will alle Schönheit (eben als Gleichnis) eschatologisch genommen werden. Von dieser eschatologischen Qualifikation ist kein Schönes ausgeschlossen. Ein im Hören auf Gottes Wort reines Ohr möchte selbst eine unreine Musik in einer Reinheit hören, die nicht in ihr ist, sondern über ihr.»

⁴ Wie verhält es sich mit der *sakralen Schönheit*, die man, neuerdings auch in evangelischen Kreisen, der *kirchlichen Liturgie* zuerkennen möchte? Wir bestreiten keinen Augenblick, daß es liturgische Schönheit gibt. Es gibt sie als Ausdruck stilvoller, zweckmäßiger, reiner Gestaltung der Liturgie. Die Liturgie wäre dann in der schlichten, anspruchslosen, «natürlichen» Weise schön, in der der Kosmos, kosmisch-menschliche Ordnung

Vielleicht darf ich mit dem Namen eines Mannes schließen, der mit seinem ganzen Leben den Weg ging, den wir denkend zu durchmessen versuchten. Ich denke an Kierkegaard. Kierkegaard hat mit dem als göttliche Offenbarung erfahrenen Erlebnis kosmischer Schönheit begonnen, wie er sie in Mozarts Musik verkörpert fand. Dieses Erlebnis mußte der Unruhe eines Suchens und Kämpfens weichen, in dem er sich körper-

überhaupt schön sein kann: schön als bloßer, vergänglicher Hinweis, als fernes Gleichnis der Doxa Gottes in Christus. Warum sollte der Liturgie das Akzessorium solcher Schönheit nicht zukommen dürfen?! Es ist doch wohl nicht gesagt, daß eine häßliche, stilllose Liturgie geistlicher, sachgemäßer sei als eine schöne, stilvolle. Es ist aber weiter ernstlich mit der Möglichkeit zu rechnen, daß dieser kosmisch-menschlichen Schönheit der Liturgie von ihrem Gegenstand her eine Qualifikation widerfährt, durch die sie am Geheimnis göttlicher Schönheit teilbekommt: eine verborgene und doch nicht nur verborgene Freiheit, die *ecclesia militans* an der Freude der *ecclesia triumphans* teilhaben zu lassen. Ist die unvergleichlich reine, die tief demütigende Gewalt, die gewissen Chormelodien und -sätzen in ihrer Einheit mit dem Text innewohnt — innewohnen kann! —, nicht von dieser ihrer Qualifikation zum Zeugnis göttlicher Schönheit her zu verstehen? Es wäre Unglaube dem neutestamentlichen Zeugnis gegenüber, wenn wir diese Möglichkeit ausschließen wollten. Sie ist das letzte Geheimnis, das über aller Liturgie schwebt, deren an sich rein «natürliche» Schönheit damit allerdings unter einen Horizont rückt, den kosmisch-menschliche Schönheit als solche und im allgemeinen nicht kennt. In diesem Sinne ist «natürliche» Schönheit in der Kirche, indem sie nichts anderes zu sein beansprucht, nun doch eine andere als in der Welt als solcher und im allgemeinen. Wir müssen mit jener Qualifikation rechnen. Doch wir müssen mit ihr als mit einer Möglichkeit rechnen, deren Verwirklichung bei Gott steht. Es ist lästerliche Torheit, Liturgie als anschauliche Vergegenwärtigung göttlicher Doxa von sich aus schaffen, gestalten, auf den Plan führen zu wollen. Alle hochkirchlichen Bemühungen, die darauf ausgehen, die Ausstattung des kirchlichen Raums, Form und Aufbau der Liturgie, Gang, Gebärde, Kleidung und Sprache des Liturgen im betonten Sinn des Wortes «sakral» zu gestalten, können die wahre Heiligkeit und Herrlichkeit, um die es hier geht, nur verdunkeln. Entweder gleitet man dann unvermerkt auch mit dem ganzen Inhalt der Liturgie in Mystik und Gnosis hinüber, oder dann begibt man sich mit dem relativ rein bewahrten Inhalt der Liturgie in einen halb lächerlichen, halb empörenden Widerspruch. Es bleibt schon dabei, daß das eigentlich Christliche christlicher Kunst eine Auszeichnung darstellt, um die man wohl wissen, für die man sich wohl bereit halten, die man aber in keiner Weise selber schaffen kann. Göttliche Schönheit: eben die Schönheit des fleischgewordenen Wortes, der menschgewordenen Agape Gottes(!), ist nach ihrer vollzogenen Enthüllung ein strenges Eschaton.

lich und seelisch aufrieb. Der Friede, der ihn in dieser Unruhe umfing, kam ihm von derselben Seite, von der auch seine Unruhe kam. Er ist der Friede, der sich nach seiner von ihm selbst verfaßten Grabinschrift in der Gnade erfüllt, «ewig, ewiglich mit Jesus zu sprechen».

Strengelbach/Kt. Aargau.

Eduard Bueß.

Rezensionen.

Hans Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, hrsg. v. J. Jeremias und O. Michel, Nr. 2), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1951, VI u. 295 S. DM. 24.—.

Daß das Neue Testament das Weltbild seiner Zeit teilt und in vielen seiner Aussagen voraussetzt, ohne davon zu reden, ist ein unbestreitbarer Tatbestand. Freilich haben die Theologen zu diesem Tatbestand die verschiedensten Stellungen eingenommen: von dem selbstverständlichen oder ausdrücklich verteidigten Festhalten an diesem Weltbild bis zur unreflektierten oder grundsätzlichen Eliminierung aller mit dem antiken Weltbild zusammenhängenden Züge der neutestamentlichen Verkündigung werden alle möglichen Standpunkte bis zur Gegenwart vertreten. Und das Problem ist neuerdings wieder besonders aktuell und umstritten geworden durch die Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmanns Forderung einer konsequenten Entmythologisierung des NT, die eine völlige Lösung vom antiken Weltbild einschließen soll (vgl. ThZ 1950, 323/5). Weil so das NT über das von ihm vorausgesetzte Weltbild nur sehr unvollkommen Aufschluß gibt und weil andererseits die Rolle dieses Weltbilds im NT von neuem umstritten ist, benötigt die Forschung dringend Untersuchungen, die in religionsgeschichtlichem Rahmen Einzelfragen des nt.lichen Weltbildes abklären.

Es ist darum sehr dankenswert, daß sich *Hans Bietenhard* in seiner Berner Habilitationsschrift die Aufgabe gestellt hat, die nt.liche Vorstellung vom Himmel auf dem Hintergrund ihrer spätjüdischen Voraussetzungen allseitig darzustellen. Er