

UNTERSUCHUNGEN

Die Ästhetik von C. I. Nitzsch

Von Gustav A. Krieg

I. Vorbemerkungen

Gegenstand leidenschaftlichsten Interesses ist die theologische Ästhetik des 19. Jahrhunderts zur Zeit gerade nicht. Betrachtet man etwa die neueren Zugänge zu *Schleiermachers* Ästhetik, so liegt an Gesamtdarstellungen bislang erst eine philosophisch orientierte vor.¹ Doch auch dort, wo innerhalb der neueren theologischen Reflexion wohl für mehr als eine Dekade am gründlichsten über ästhetische Fragen nachgedacht worden ist, in *H. E. Babrs* Arbeit „Poiesis“,² fungiert *Schleiermacher* als eine marginale Größe. Sofern in dieser Arbeit Gestalten des 19. Jahrhunderts als ästhetisch relevant erscheinen, dann eher *Hegel*, *Schelling* oder *Baudelaire*, am Ende einige Vertreter des Kulturprotestantismus, aber kein Theologe des 19. Jahrhunderts von größerem Gewicht.³

Die Gründe für diese Vernachlässigung des 19. Jahrhunderts in der Frage der Ästhetik sind vielgestaltig, im Detail jedoch nahezu alle bekannt, da sie sich mit denjenigen Gründen überschneiden, aus welchen heraus das 19. Jahrhundert über Dekaden hinweg ohnehin als theologisch problematisch empfunden wurde. Seit dem 1. Weltkrieg ist es nicht zuletzt das Mißtrauen der Dialektischen Theologie gegen alle theologischen Reflexionshorizonte gewesen, die nicht offenbarungs- und wort-theologisch bestimmt waren, welches sich naturgemäß auch gegen die Ästhetik des 19. Jahrhunderts richtete, sofern diese mit dem *Religionsproblem* unabdingbar verknüpft ist. Doch auch dort, wo das Religionsproblem weniger aggressiv behandelt wird, etwa im Bereich der neueren lutherischen Theologie, wo infolgedessen auch ästhetische Fragestellungen nicht so radikal gegen die Frage der Offenbarung ausgespielt werden,⁴ erscheint das 19. Jahrhundert gleichwohl in einem negativeren Licht: Zwar „religiös“, ist es doch nicht „kirchlich“ gewesen; mithin ist auch seine Ästhetik im allgemein Religiösen verblieben, d. h. — und hier treffen sich dia-

¹ *Tb. Lehnerer*, Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers (= Deutscher Idealismus. Philosophie und Wirkungsgeschichte in Quellen und Studien 13), Stuttgart 1987; philosophisch orientiert auch die Spezialuntersuchung von *G. Scholtz*, Schleiermachers Musikphilosophie, Göttingen 1981.

² Stuttgart 1961.

³ Vgl. insgesamt bes. 165 ff., 202 ff., 37 ff.

⁴ Vgl. etwa *O. Söhngen*, Theologie der Musik, Kassel 1967, 192 ff.

lektische und lutherische Theologie durchaus – von offenbarungs- und wort-theologischen Fragestellungen her im Grunde irrelevant, sofern Offenbarung und Wort Gottes hier zwar nicht im *Gegensatz* zur „Religion“ verstanden werden, sich aber doch – nicht zuletzt sacramentaliter – in die *ecclesia visibilis* hinein prolongieren als dem unüberholbaren Zentrum aller Religion.⁵ Es ist dabei nur eine milde Ironie der Theologiegeschichte, daß beide Positionen zu ihrer Verwerfung des 19. Jahrhunderts aus Voraussetzungen des 19. Jahrhunderts heraus gelangen, den anti-ästhetischen Elementen im Denken *Kierkegaards* wie dem sakramentalen Neuluthertum.⁶ Hat andererseits *Bahr* auch seine kritische Stimme gegen manche Bemerkungen *Kierkegaards* zu ästhetischen Fragen erhoben,⁷ so war doch seine Verpflichtung gegenüber der Dialektischen Theologie zu groß, als daß er die Positionen des 19. Jahrhunderts unbefangener hätte würdigen können. Paradigmatisch für ein allgemein-theologisches und ästhetisch-theologisches Grundgefühl der sechziger Jahre macht *Bahrs* Arbeit im übrigen verständlich, daß auch *Tillichs* ästhetischer Ansatz nur zögernd im deutschen Sprachraum Einfluß gewinnen konnte.⁸

Immerhin sind seit einiger Zeit wenigstens Ansätze erkennbar, die beschriebenen theologisch-ästhetischen Defizite aufzuarbeiten, nicht zuletzt im Gefolge der Neubewertung des Religionsbegriffs. Gelegentlich wird etwa *Schleiermachers* Ästhetik praktisch-theologischen Fragestellungen neu nutzbar gemacht.⁹ Darüberhinaus ist auch ein anderer Theologe der Zeit deutlicher ins Bewußtsein gerückt, nämlich *Carl Immanuel Nitzsch*. Betrifft dies seinen systematisch- und praktisch-theologischen Ansatz allgemein,¹⁰ seine Homiletik,¹¹ so hat *Schröer* darüberhinaus – und zwar innerhalb eines ästhetischen Rekurses vornehmlich auf *Schleiermacher* – auch *Nitzschs* Ästhetik zumindest in charakteristischen Einzelheiten benannt.¹²

Gerade bei einer Betrachtung der Theologie *Nitzschs* ist freilich zu bedauern, daß seine Ästhetik bislang noch nicht umfassender dargestellt worden ist; denn so wie zahlreiche (nicht nur theologische, sondern auch philosophische) Denkrichtungen in seiner Theologie sowohl widerspiegelt wie verarbeitet erscheinen, so auch zahlreiche Denkbewegungen seiner Theologie in seiner Ästhetik. Geht es um diese, dann auch um Theologie,

⁵ *Söhngen* ebd.

⁶ Zur Beziehung der Ästhetik der Dialektischen Theologie auf *Kierkegaard* s. *Bahr* a.a.O. 6078 und 263 ff.

⁷ A.a.O. 277 ff.

⁸ Vgl. *Bahr* a.a.O. 48 ff.

⁹ Vgl. etwa *Chr. Albrecht*, *Schleiermachers Liturgik*, Göttingen 1961; *H. Schröer*, „Ästhetik III. In praktisch-theologischer Hinsicht“: *TRE* I, 566–572; *F. Harz*, *Musik, Kind und Glaube*, Stuttgart 1982, bes. 21 ff.

¹⁰ Vgl. *F. Wintzer*, C. I. *Nitzschs* Konzeption der Praktischen Theologie in ihren geschichtlichen Zusammenhängen: *EvTh* 29 (1969) 93 ff.

¹¹ Vgl. *H. Theurich*, *Theorie und Praxis der Predigt bei Carl Immanuel Nitzsch*, Göttingen 1975.

¹² A.a.O. 568.

Philosophie, Ästhetik in *Nitzschs* Gegenwart allgemein, um seinen Lehrer *Schleiermacher* nicht weniger als um *Kant* und *Hegel*, in gleicher Weise um die theologie- und philosophiegeschichtliche Vergangenheit wie um die neuesten, an *Nitzschs* eigene Gegenwart heranreichenden Strömungen wie Pietismus und Aufklärung, interdisziplinär darüberhinaus um *Nitzsch* als „praktischen“ wie als „systematischen“ Theologen und zugleich – *Nitzschs* theologisches Etikett ist nicht falsch – um einen Theologen, dessen Interesse letztlich auch in seiner Ästhetik die *Vermittlung* ist, im Spannungsfeld von Idealismus und Romantik einerseits und andererseits in einem bewußt akzeptierten „kirchlichen“ Rahmen; und bei alledem um einen Theologen, der ein durchgebildetes ästhetisches Konzept vorzulegen wußte und dieses vielleicht sogar in seiner eigenen Persönlichkeit, seinem eigenen Kunstinteresse verifizierte.¹³

Nichtsdestoweniger stößt eine Beschäftigung mit *Nitzschs* Ästhetik auf Schwierigkeiten. Zum einen, so ausgebildet und in sich stringent *Nitzschs* ästhetische Konzeption auch sein wird, so hat *Nitzsch* gleichwohl keine ausgeführte „Ästhetik“ etwa in der Art *Schleiermachers* entworfen. Das, was *Nitzsch* „ausgeführt“ hat, ist knapp und gedrängt, umfaßt nur einige Blätter und einige wenige Anmerkungen innerhalb seiner „Praktischen Theologie“. Zum anderen, sofern die Ästhetik ein Teil der Praktischen Theologie ist, besagt das für *Nitzsch*: Sie ist ein Teilbereich der Wissenschaft vom Handeln der *Kirche*, d. h. sie verweist zum einen auf die Kirche in ihrer Tatsächlichkeit, auf das, was er ihr „Leben“ nennen wird, zum anderen aber auch auf dieselbe als einen Gegenstand theologisch-spekulativer Besinnung innerhalb der Systematischen Theologie. Ästhetik als Teilbereich der Wissenschaft vom Handeln der Kirche ist mithin, systematisch-theologisch, in der *Ekklesiologie* verankert, und das heißt bei *Nitzsch*: in einer Ekklesiologie, die wiederum von *Nitzschs* theologisch-spekulativem Grundansatz nicht zu trennen ist, damit aber ohne diesen auch nicht zu verstehen.

Methodisch bedeutet dies, daß eine Betrachtung von *Nitzschs* Ästhetik nicht möglich ist ohne eine Vergewisserung ihrer Grundlagen in *Nitzschs* systematisch-theologischem Grundansatz und dessen ekklesiologischem Gefälle, d. h. seiner Zielrichtung auf ein Verstehen des Handelns der Kirche hin. Erst wenn dieser Weg begriffen ist, kann auch die Frage nach *Nitzschs* Ästhetik selbst, in ihrer praktisch-theologischen Verankerung wie in ihrer Entfaltung, in den Blick kommen.

II. Die systematisch-theologischen Voraussetzungen

1. Religion – Symbol – Gestalt

Von *Nitzschs* Ästhetik in ihren systematisch-theologischen Grundbedingungen zu sprechen, heißt zunächst, *Nitzschs* schleiermacherianischen

¹³ Vgl. *F. Nitzsch*, „Nitzsch, Karl Immanuel“: RE³ XIV 135.

Ansatz wahrzunehmen. Zu handeln ist somit zunächst von *Nitzschs* Religionsbegriff, und zwar in seiner allgemeinsten Bedeutung; denn er ist sowohl in seiner Ekklesiologie als der Norm und Quelle seiner Praktischen Theologie relevant als auch in seiner Ästhetik selbst, als Grundansatz einer Verortung kirchlichen und näherhin kirchlich-künstlerischen Gestaltens in der Welt menschlicher Erfahrungen und Erscheinungen überhaupt.

In diesem Sinne ist die menschliche Grundbefindlichkeit als eine religiöse das *Gefühl*, konkreter das „Gottesgefühl“,¹⁴ definiert als eine „durch die Beziehung auf Gott oder die bewußte Abhängigkeit von Gott“ bestimmte Zuständlichkeit.¹⁵ Wir sagen mit *Nitzsch* bewußt Zuständlichkeit;¹⁶ denn es geht in dieser Bestimmung des Menschenlebens weder um eine „ausschließlich[e]“ Zuordnung zu „Erkenntniß und Vorstellung“ noch zu „Handlung und dem Willen“, sondern zu „allen Verrichtungen und Gebieten“ menschlicher Existenz.¹⁷

Geht es aber zugleich um Erkenntnisse und Handlungen, dann will *Nitzschs* Grunddefinition von Religion zugleich in weiterem Horizont gesehen werden; zum einen im Kontext des Denkens *Kants*, d. h. *Nitzschs* eigener „aufklärerischer“ Herkunft,¹⁸ zum anderen aber auch im Zusammenhang mit der spätestens seit 1807 (d. h. seit dem Erscheinen der Phänomenologie des Geistes) deutlichen Auseinandersetzung zwischen *Schleiermacher* und *Hegel* und im Zusammenhang ihrer Frage, ob Religion in der Tat ihren Ort im Gefühl habe oder nicht vielmehr im Begriff.¹⁹ Gerade an dieser Stelle – und dieser Punkt ist für den Vermittlungstheologen *Nitzsch* wichtig – stehen sich die letzteren beiden antagonistisch gegenüber. Denn so gewiß Religion unumstrittenermaßen Eingabe des göttlichen Seins ins Subjekt ist, Erscheinung werden will und zur ‚Übung‘ drängt,²⁰ bleibt es bei *Hegel* gegen *Schleiermacher* dabei, daß aller ‚sinnlich vorgestellte Inhalt der Religion‘ ‚verändert und verklärt‘ werde „zum absoluten Begriffe als dem vollkommenen Abschlusse aller Momente, in denen die Idee der Religion zur Entwicklung gelange“.²¹

Gerade hier aber stellt sich *Nitzsch* zunächst auf *Schleiermachers* Seite, indem er alle menschliche Existenz vom „fühlbaren Sein“²² ausgehen und in dasselbe zurückgehen sieht²³ und die anderen Bestimmungen der Religion als

¹⁴ System der Christlichen Lehre. Sechste, verbesserte und vermehrte Auflage, Bonn 1851 (= System), 25; vgl. auch Akademische Vorträge über die christliche Glaubenslehre, Berlin 1858 (= Vorträge), 19.

¹⁵ System 7.

¹⁶ Vgl. System 25.

¹⁷ System 7.

¹⁸ Vgl. *F. Nitzsch* a. a. O. 129f.; *W. Beyschlag*, Karl Immanuel Nitzsch. Eine Lichtgestalt der neueren deutsch-evangelischen Kirchengeschichte, Halle 1882², 156.

¹⁹ System 23 ff.

²⁰ A. a. O. 24.

²¹ Ebd.

²² System 26. Hervorhebung vom Verfasser.

²³ Ebd.

„eine Besonderung des allgemeinen Geisteslebens“ daraus ableitet, nämlich das „Denken . . . und das Thun nicht minder“:²⁴

„Für sich können diese das Sein und das selige Leben nimmermehr erreichen, und andererseits nur in dem Sein durch den fühlenden Geist, durch den glaubenden und erfahrenden Immanenz behalten.“²⁵

In letzteren Erwägungen zeigt sich freilich zugleich an, in welcher Weise *Nitzsch* den Ansatz *Schleiermachers* korrigiert. Gilt das Gefühl auch bei ihm als principium der Religion, so bleiben doch zugleich *Hegel* und *Kant* in ihrem Recht; zunächst ersterer in seinem Beharren auf dem „Begriff“: Mag auch das „Denken“ eine Besonderung des allgemeinen Geisteslebens sein, so doch eine *notwendige*, sofern dieses – als „Vernunft“ und „Idee“ gefaßt²⁶ – sich nicht in der „zufälligen Phantasie und Empfindung“ verlieren will, sondern einen „Selbstberichtigungsproceß“ vornehmen,²⁷ sich auf „stätige Weise“ objektivieren und „in dieser Stätigkeit gegen das wechselnde und gemischte Gefühls[leben] . . . sondernd und reinigend“ reagieren kann.²⁸ Nur so – und damit tritt auch das Denken *Kants* wieder hervor – ist auch *sittliches Handeln* möglich insofern, als der „Selbstberichtigungsproceß“ auch Ausdruck von „Gewissen“ ist.²⁹ Eben dieses beide, Vernunft und Gewissen, sind somit eine „nothwendige, dem Geiste immanente Vergegenständlichung des Gefühlsinhaltes“.³⁰

Ist damit Religion Erfahrung des göttlichen Geistes im Subjekt, zugleich aber auch in Vernunft und Idee dessen immer schon vollzogene Vergegenständlichung, dann konstituiert dieses beide im Zusammenhange sittlichen Handelns zugleich das religiöse *Leben*, sofern durch diesen Begriff gleichsam die innere Einheit aller Existenzdialektik synthetisiert wird.³¹

Ist „Leben“ gerade aber auch als Ausdruck menschlichen Handelns immer schon an die Duplizität von religiöser Erfahrung und ihrer Objektivierung in der Idee gebunden, eine Stiftung von Transrationalität und Rationalität zugleich, dann ist es als geistiges und objektiviertes Leben zugleich an den *Mythos* gebunden, wobei dieser wiederum inhaltlich „[d]argestellt und in seiner Gegenwart bewahrt wird . . . durch das *Symbol*“, d. h. „durch denjenigen . . . Gegenstand, der durch sich selbst über sich hinaus etwas zu erkennen giebt“.³² Will der Mensch sich also von seinem Existenz-Zentrum her ausdrücken, sich selbst als ein prinzipiell religiöses Wesen gestalten, dann

²⁴ Ebd.

²⁵ A. a. O. 26f.

²⁶ A. a. O. 25f.

²⁷ A. a. O. 27.

²⁸ A. a. O. 25.

²⁹ Vgl. Vorträge 20.

³⁰ System 27. Im Original Hervorhebungen.

³¹ Vgl. Praktische Theologie. Erster Band (Einleitung und erstes Buch), zweite, durchgesehene Auflage, Bonn 1859 (= PTh I), 4.

³² System 49.

auf symbolische Weise, wobei Impuls und Substanz dieses Gestaltungsaktes dem Menschen letztlich *voraufgehen*. Die „Idee“ selbst „wählt“ und „schafft“ das Symbol.³³

Im Grunde ist mit diesen Ausführungen auch *Nitzschs* Kunsttheorie als solche bereits umgriffen; denn gerade auch „künstlerisches“ Gestalten wird heißen, daß der Mensch als homo religiosus die als „Idee“ ihm entgegentrete Erfahrung seinerseits kreativ ab-bildet, zur „Kunst“ werden läßt.

Zusätzlich ist mit alledem auch *Nitzschs* Wissenschaftstheorie umgriffen, sowohl im Sinne ihres Übereingehens mit der Kunsttheorie als auch ihrer Unterschiedenheit von dieser. Auch in der Wissenschaft geht es um die religiöse Grunderfahrung und ihre Objektivation in der „Idee“. Auch die Wissenschaft ist im übrigen symbolbezogen, wie sich an der Predigt zeigen wird (s. u.). Sofern „Leben“ jedoch als „wissenschaftliches“ Leben in Erscheinung treten will, dann in der Weise, daß die symbolische Einheit des Lebens in ihrer Dialektik das Moment der Rationalität nicht verliert, die Objektivation des Gefühls auch als *solche* bedacht werden will. Insofern ist es gerade das Geschick der Idee, Ausgangspunkt der Wissenschaft zu sein.³⁴

Für diesen Zusammenhang wichtiger ist jedoch zunächst, daß diese Dialektik von Transrationalität und Rationalität, die menschliches Handeln auf das Symbol gewiesen sein läßt, will es seiner religiösen Grundlagen innebleiben, zwar formal-ontologisch unanfechtbar sein mag, ontisch jedoch als tief problematisch erscheint, und zwar schon im *Vorfeld* spezifisch christlicher Betrachtungsweise. Denn dies scheint ja *fait accompli* zu sein: daß die ontologischen Grundlagen, vermittelt welcher der Mensch in der Welt seinem Wesen nach „sein“ könnte, zwar spekulativ „gedacht“ werden können, aber keine Lebens-Realität sind, daß mithin auch die Wirklichkeit, innerhalb welcher der Mensch ontologisch das Symbol schaffen kann, ontisch eine gebrochene ist. Die ontologische Grundlage allen Gestaltens, die dialektische *Zusammengehörigkeit* von Gefühl und Idee mitsamt ihren Folgen für sittliches Handeln, mithin die Grundlage aller Symbolik, steht ontisch in der Gefahr, zur *Trennung* oder zur *Vermischung* zu führen. Stets neu findet sich der Mensch mit der Realität konfrontiert, daß die religiöse Erfahrung, die ihm trans-gestaltlich und dennoch immer schon objektiviert entgegentritt, auf seiner Seite den „*Unglauben*“ heraufbeschwört, d. h. die „Verläugnung der Grunderkenntnisse des Geistes von Gott und der Welt“,³⁵ so daß seine Weltsicht gott-los wird, da er sich selbst unter dem Vorschein von Freiheit von der Eingabe des Geistes in die Subjektivität abkehrt; aber ebenso den „*Aberglauben*“, sofern der Mensch die Objektivation der religiösen Erfahrung, des Gefühls, mit dieser Erfahrung selbst zu identifizieren vermag, so daß der *symbolische* Grund, von welchem her er religiös lebt und sittlich handelt, sich in eine *fetischisierte Welt verwandelt*.³⁶

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. etwa Vorträge 32.

³⁵ System 33

³⁶ Ebd.

So erkennbar diese Problematik ist, so wenig kann man ihr ontisch ent-rinnen. Der Mensch, ontologisch religiös und von religiösen Gestalten her lebend, lebt zugleich mit der Erfahrung des Bösen, welche sich ihm „während der beschaulichen und thätigen Vollziehung des ursprünglichen idealen Bewußtseins an dem Leben ... aufdrängt“.³⁷ Angesichts dieser Erfahrung kann auch die ontologische Realität idealen Bewußtseins keine teleologische Geschichtsschau konstituieren, welche dem Bewußtsein die Hoffnung gäbe, die ontische Realität in Richtung auf ihren ontologischen Grund hin zu überwinden, d. h. von einem symbolischen Grund her zu leben, der in seiner Dialektik *verweilt* und welcher sich in menschlichem Bewußtsein eben nicht als gott-lose oder fetischisierte Welt zeigt; denn das ontologische Wissen bleibt ideales Wissen. Anthropologisch ist die Welt des „Lebens“ nicht durch die Welt des „Denkens“ einholbar, bleibt die Idee der Erscheinung vorauf.

Nitzsch schreibt über *Pythagoras* und *Plato*: „Die religiöse Idee des Guten hatte in ihnen Vollkräftigkeit genug, den schlimmen Gemeinzustand der Welt wahrzunehmen, ... zu betrauern, und doch zu bestehen, nämlich den allmächtigen Sieg des denkenden Willens über das Scheinleben einzuleiten und zu glauben. Die Philosophie setzte sich das Heil der Welt zum Zweck ... Bewirken konnte sie es nicht. Sie konnte einen Heiland irgendwie denken oder ersehnen, aber weder ihn weissagen noch glauben, ehe er da war.“³⁸

Damit aber wird die Frage akut, inwieweit Gott selbst sich in der Welt objektiviert, religiöse Erfahrung als Gestalt erscheinen läßt, von welcher her der Mensch leben kann, d. h. die Frage nach der Offenbarung.

2. Die Gestalt der Religion angesichts der Offenbarung und die Gestalt der Kirche

Objektiviert sich Gott selbst, kommt er selbst zu den Menschen und bestimmt er selbst „den Weg, den diese zu gehen haben, um zu ihm zu kommen“,³⁹ dann „durch Gesetz und Propheten“, „durch den Sohn“, „durch das Wort“,⁴⁰ durch einen „neuen Anfang“,⁴¹ wobei sich das Kommen Gottes in all diesem als der neue Anfang nicht allein durch die „Idee“ offenbart, sondern – und damit werden die vorigen Überlegungen durch die *Heilsgeschichte* überholt – „durch Thatsachen“ und „als Thatsache“:⁴²

³⁷ System 60.

³⁸ Ebd.

³⁹ Praktische Theologie. Zweiter Band. Zweites Buch. Erste Abtheilung, Bonn 1849; Zweite Abtheilung, Bonn 1851 (= PTh II), 251.

⁴⁰ System 74 f.

⁴¹ A. a. O. 66. Im Original z. T. hervorgehoben.

⁴² A. a. O. 69.

„Die Sünde ist getilgt, der Schmerz geheiligt zur Beseligung, die Auferstehung hat begonnen, die Natur wartet ihrer Verklärung; im Lichte göttlichen Wohlgefallens und im Vorgefühle der Seligkeit wandelt der kindliche Mensch, wandelt des Herrn Bruder, auf der Erde schon Himmelsbürger, ihm nach“.⁴³

Gleichwohl gilt fernerhin, daß auch in der Offenbarung die Strukturen der Religion nicht außer Kraft gesetzt sind. Gerade sofern sich Gott im „Wort“ objektiviert und dieses Wort ein Wort von Tatsachen ist, mehr als „Idee“, so bleibt dieses Wort dennoch *auch* Idee, die im „Bewußtsein“ wirkt,⁴⁴ „christliche“ Idee freilich nunmehr in einem „christlichen“ Bewußtsein, dieses aber in gleicher Weise ‚richtend und normierend‘,⁴⁵ wie die „religiöse“ Idee allgemein das Bewußtsein reinigte und berichtigte. Auch die Offenbarung spricht sich somit in Mythos und Symbol aus.⁴⁶ Gegen die „Philosophie“ ist in beidem nunmehr freilich die „Wirklichkeit des Ereignisses“ mit-gemeint,⁴⁷ wobei allerdings die *Deutung* des Ereignisses – des persönlichen Wunders Christi⁴⁸ – über die Wirklichkeit des Ereignisses hinausgehen mag, indem sie etwa der Geschichte „typischen und poetischen ... Charakter“ gibt, so daß Mythos und Symbol „mehr Wahrheit des Glaubens als Wirklichkeit des Ereignisses“ enthalten können.⁴⁹ Dergleichen ist ja an den biblischen Überlieferungen abzulesen.

In solchen Zusammenhängen wird bei *Nitzsch* im übrigen die ontologische Dialektik des Lebens auf Leben als „wissenschaftliche Existenz“ hin durchsichtig, wie an seiner Auseinandersetzung mit *D.F. Strauss* sichtbar wird; denn mit alledem steht ja die – eben auch „rationale“ – historische Kritik im Raum: Implizit ist ihr mit den obigen Ausführungen von *Nitzsch* bereits Recht gegeben.⁵⁰ Nichtsdestoweniger müßte ihre schlechthinige Alleinherrschaft „Unglaube“ im oben definierten Sinne bedeuten, da Herauslösung aus dem „Lebenszusammenhang“ christlicher Existenz, besonders aus ihren gefühls-mäßigen Bindungen, die zugleich Bindungen des Geistes sind; eine solche Alleinherrschaft bedeutete mithin auch Abkehr von der allein angemessenen, nämlich der dialektischen Hermeneutik zur Dechiffrierung der Ontologie des Lebens und der Gestalten, von welchen her das Leben „religiös“ sein Zentrum empfängt.⁵¹

Anders gewendet: Auch wo sich Gott selbst objektiviert, setzt dergleichen anthropologisch den (wiederum symbolischen) *Umgang* mit dieser Selbstobjektivierung Gottes voraus, „irgend eine Empfänglichkeit für religiöse

⁴³ PTh I 310.

⁴⁴ System 25.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ System 50.

⁴⁷ A. a. O. 48.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Vgl. auch *Beyschlag* a. a. O. 168.

⁵¹ Vgl. *Beyschlag* a. a. O. 171. S. a. *Nitzsch*, Eine theologische Beantwortung der Philosophischen Dogmatik des Dr. D. F. Strauß: Gesammelte Abhandlungen, Bd. II, Gotha 1871, u. a. 310f.

Erscheinungen und irgend ein Vermögen origineller oder nachahmender Darstellung“, die Fähigkeit eines Menschen dort, „wo die ganze Gemeinde Offenbarung empfangen hat . . . [,] sie zu deuten, auszulegen, in Symbolen zu fixieren“.⁵² Steht also auch die Offenbarung unter den im Begriff des Symbols synthetisierten Strukturen von Transrationalität und Vernunft unter beider Bezug zugleich auf das menschlich-sittliche Handeln, dann ist auch sie wiederum ein Ereignis innerhalb der Einheit des *Lebens*:

„Die Offenbarung Gottes verfährt in Gemäßheit der Vollkommenheit und Ganzheit des menschlichen Lebens, dessen Fortschritte nie ohne gegenseitige Beziehung des Aeußern und Innern, und theils des Wortes und Werkes, theils der Vorstellung und des Willens, zu denken sind.“⁵³

Hier aber tritt die offenbarungstheologische Frage nach der Selbst-objektivierung Gottes in die Frage nach der *Kirche* ein. Gerade in ihr ist ja das göttliche Wort präsent,⁵⁴ sofern es die Menschen als der Ruf Christi meint, der diese in die Christusgemeinschaft führen will.⁵⁵ Bewußtseinsmäßig ist naturgemäß auch dieses Wort als eine „Geistesmittheilung“⁵⁶ zu verstehen, als eine „ursprüngliche Beseelung des Gemüthes“,⁵⁷ wobei sich die „Darstellung des Göttlichen“ dann in eine „adäquate Vorstellung“ verwandelt, wenn das „zuständige Bewußtsein göttliche Bestimmungen“ erhält,⁵⁸ d. h. vermittels des „Wortes“ seine Objektivierung gewinnt. In diesem Sinne geht es naturgemäß immer auch um die Stiftung der „Symbolik“ der Taufe⁵⁹ und des Abendmahls.⁶⁰

Sicherlich muten im Kontext dieser Ekklesiologie *Nitzschs* Einzeldefinitionen von Kirche konservativer an als diejenigen seines Lehrers *Schleiermachers*.⁶¹ Dieser denkt ja bekanntlich eher vom „inneren Beruf“, vom „religiösen Interesse“ des (individuierten) Subjekts her, im gelegentlichen Blick auf „Amerika als Musterland“, wo sich „Kirchen bilden, wieder auflösen und von neuem um einen reineren Mittelpunkt sammeln“.⁶² Konsequenter bleibt aber die *Schleiermacher*-Korrektur *Nitzschs* allemal, weil sie in *Nitzschs* Korrektur von *Schleiermachers* Religionsbegriff selbst begründet ist: Alle religiöse „Empfänglichkeit“ kommt ja auch innerhalb des Christentums immer

⁵² PTh II 251.

⁵³ System 72. Im Original z. T. Hervorhebungen.

⁵⁴ System 368.

⁵⁵ A. a. O. 358.

⁵⁶ A. a. O. 72. Im Original hervorgehoben.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ A. a. O. 368 ff.

⁶⁰ Vgl. bes. auch PTh II 375. Dabei haben die „sacramentlichen“ Symbole Taufe und Abendmahl als „schriftgemäße“ gegenüber den anderen Symbolen unbedingten Vorrang (vgl. PTh II 375 f.).

⁶¹ Vgl. auch *W. Birnbaum*, Theologische Wandlungen von Schleiermacher bis Karl Barth. Eine enzyklopädische Studie zur praktischen Theologie, Tübingen 1963, 42.

⁶² *Birnbaum* a. a. O. 18.

schon von ihrer eigenen Objektivation her, entwirft sich mithin auch ekklesiologisch nicht jeweils aktual neu. Vor allem ist aber *Nitzschs* Verständnis der Kirche als der Selbst-objektivierung Gottes nicht undialektisch. Auch die Kirche ist ja als Gestalt der Offenbarung weiterhin eine religiöse Gestalt, d. h. partizipiert als solche weiterhin an den Ambivalenzen allen Gestaltens. So kann, anthropologisch, auch das Christentum zu einer gott-losen Gestalt werden, „Gott“ zu einer bloßen Denk-Figur; aber: Wer ihn „nur denkt, ohne ihn zu lieben und reinen Herzens zu werden, kann ihn nie lebendig erkennen“. ⁶³ So hat die Kirchengeschichte aber umgekehrt auch Gruppen hervorgebracht, die dem „Quietismus“ zugetan sind; aber: Auch „die Innerlichkeit kann ... fehlerhaft sein ... , wenn sie als ausschließliche Gefühligkeit die Ansprüche des Gedankens abwehrt, sich des Handelns begiebt“. ⁶⁴

Dabei sind auch diese Ambivalenzen, anthropologisch gesehen, ähnlich wie die Ambivalenzen der Religionsgeschichte allgemein zwar erkennbar, aber nicht überwindbar, auch nicht in einer sozusagen „eindeutigen“ Gestalt von Kirche, etwa im Sinne einer kirchlichen Hierarchie. So wie, allgemein religiös, die Idee der Erscheinung voraufbleibt, so, ekklesiologisch, der Geist der Gestalt. Sofern sich Gott in seinem Wort objektiviert, dann substantialiter in einem strengen Er-selbst, in einer „Geistesmittheilung“, ⁶⁵ im Charisma. ⁶⁶ Als Symbol und Gestalt bleibt die Kirche „menschlich, geschichtlich, beweglich“. ⁶⁷

III. Die Ästhetik im Zusammenhang der Praktischen Theologie

1. Kunst-lehre und Kunst-gegenstand

Bislang ging es darum, das „Christentum geschichtlich und begrifflich zu verstehen“, den Ort zu bestimmen, von welchem her Gestalt als ein unausweichliches Element von Religion als theologisch relevant erfahrbar, denkbar und realisierbar wird. Wurde dabei auch schon gelegentlich deutlich, wie sehr all dies auf die Frage „künstlerischen“ Gestaltens zuläuft, da gerade in diesem das Gestaltproblem besonders deutlich wird – interdependent mit der Frage von Religion, Mythos und Symbol –, so hat dennoch *Nitzschs* „Ästhetik“ innerhalb dieser Ausführungen noch nicht ihren Ort. Diese ist eine Wissenschaft des *Umgangs* mit konkreten Gestalten, zwar Lehre – aber

⁶³ System 37.

⁶⁴ Ebd. Derlei bedeutet naturgemäß stets auch Abirrung der „Wissenschaft“ christlicher Theologie, d. h. eben nicht nur der „heidnischen“, cartesianischen, spinozistischen Philosophie, vgl. System 36 ff.

⁶⁵ System 72. Dort hervorgehoben.

⁶⁶ A. a. O. 366 f.

⁶⁷ A. a. O. 367.

eine Lehre, die alles Gestalten in seiner *Lebendigkeit* ergreift, und zwar so, wie sich seine innere Dialektik *darstellt*. Damit hat Ästhetik als Wissenschaft eine „Idee“, ein „Urbild“ vor Augen, von welcher her Konkreteion und Abbild in den Horizont des Urteils gelangen, und die Aufgabe ist die angemessene *Beziehung* zwischen der Konkreteion (und ihrer mehr oder minder vorhandenen „Vollkommenheit“) *auf* dieses Urbild, der „Thatsache“ auf „Denken ... und ... Bewußtsein“. ⁶⁸

Das Gewicht solcher Definitionen ist groß; denn damit sind Ästhetik, Ästhet und Gegenstand der Ästhetik zunächst auf denkbar umfassende Weise bestimmt. Dergleichen bezieht sich zunächst auf mehr als auf künstlerisches Schaffen im engeren Sinne, auf mehr als auf jene Erscheinungsweisen von Gestalten, die in den einzelnen „Künsten“ ausdifferenziert erscheinen. Ästhetik, „Kunstlehre“⁶⁹ ist zunächst – und das ist gut schleiermacherianisch⁷⁰ – *die Praktische Theologie als solche*, und ihr Gegenstand ist *die Kirche als solche*. Denn eben dies ist ja auch die Intention der Praktischen Theologie gegenüber der bisher angewandten „theoretischen ... Theologie“:⁷¹ „die Methode des darstellenden ... Thuns“ zu liefern,⁷² eines Tuns freilich, das „im Denken vorgebildet“ worden ist.⁷³ Ganz in der Weise, wie sich *Nitzsch* auch jener – wiederum schleiermacherianischen – These *Ehrenfeuchters* anschließen kann, daß die „angemeßne Aeüßerung der Religion ... die Kunst“ ist,⁷⁴ verhalten sich mithin auch (Praktischer) Theologe, (Praktische) Theologie und Kirche zueinander wie Kunstlehrer, Kunstlehre und Kunstgegenstand. Insofern heißt es bei *Nitzsch* über die Aufgabe der Praktischen Theologie als Ästhetik: „Künstler und Kunstwerke gehen zwar den Kunstlehrern und Kunstlehren allenthalben voraus, und durch ihre Verwirklichungen hindurch leuchten alle Urbilder am vollkommensten, allein sowie doch das befriedigendste der That ein prius der Idee wiederum anerkennt, so muß es der angeschaute Typus des Handelns sein, welcher theils das noch schlummernde Talent *weckt* und zur Verwirklichung auffordert, theils ... es in seiner Entwicklung vor der überall drohenden *Verbildung* behütet.“⁷⁵

Derlei geschieht naturgemäß weiterhin im „wissenschaftlichen“ Sinne und im Dialog mit anderen Wissenschaften, d. h. sowohl mit anderen *theologischen* Fachdisziplinen als auch mit außer-theologischen Wissenschaften, sofern in ihnen allen ja mit ontologischer Notwendigkeit die innere Dialektik des Lebens unter dem Vorzeichen seiner rationalen und rational zu bedenkenden Dimension in Erscheinung treten will. Im übrigen hat für *Nitzsch* auch die Wissenschaft eine „symbolische“ Dimension, da ja auch sie an der Dialektik des in Erscheinung getretenen „Lebens“

⁶⁸ PTh I 29.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Vgl. etwa *Schröer* a. a. O. 567.

⁷¹ PTh I 29.

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ PTh II 249.

⁷⁵ PTh I 29.

partizipiert. Ontologisch „Idee“, Ausdruck von „Vernunft“, kann sie sich ja nicht, will sie legitime Wissenschaft bleiben, zur bloßen spekulativen Abstraktion weiterbilden. Ein solches Verfahren führte etwa in der Theologie zu „Intellectualismus und Dogmatismus . . . , zur mechanischen und terroristischen Handhabung geltender Formeln, zum Obscurantismus, zur Inquisition und Ketzermacherei“.⁷⁶ Ist Wissenschaft aber in diesem Sinne auch „Gestalt“, dann ist sie von der Kunst auch nicht prinzipiell, sondern nur graduell unterschieden; denn ist es gerade auch das Gefälle des „Gefühls“ zum „Begriff“ hin, welches Wissenschaft konstituiert, so gilt doch zugleich: Auch „der Geist, Begriff, Gedanke findet entweder oder schafft sich Zeichen und Laute, welche keine Natur- sondern Kunsterzeugnisse sind“.⁷⁷ Auch das Denken hat mithin seine „Form“, die „Logik“ ihre „Ästhetik“, wie *Nitzsch* an der Predigt zeigt.⁷⁸ Und so wie alle Gestalt darüberhinaus auch zum sittlichen Handeln anleiten soll – dem dritten Element der Lebensgesamtheit – enthält nicht allein die Wissenschaft (wiederum an der „Rede“ dargestellt⁷⁹) neben ihrer „Logik“ die „Aesthetik“, sondern auch die „Ethik“. Eben dieses Moment wird auch im Symbol als Kunst-Symbol im engeren Sinne wiederum eine erhebliche Rolle spielen (s. u.).

Die Kriterien für einen in der Kunstlehre der Praktischen Theologie zu entwickelnden Umgang mit der Kirche als Kunstgegenstand sind dabei naturgemäß im „begrifflichen“ Verständnis des Christentums begründet, wie es im vorigen dargestellt wurde, im Sinne obigen Zitats konkreter: im „Urbild“ der Kirche und im „Typus“ ihres Handelns.⁸⁰

Eben hier bleibt gleichwohl noch einmal einzusetzen: Als Urbild oder Typus ist der Kunstgegenstand Kirche ja nirgendwo festzumachen, weil die Kirche als geschichtliche, also ab-bildliche Größe grundsätzlich hinter ihrer Idee zurückbleibt. Aus diesem Dilemma könnte auch nicht der im „Überschwang“ der Romantik so beliebte⁸¹ – und, wie sich zeigen wird, auch in der romantischen Ästhetik wirksame – Rekurs auf die Urgemeinde retten. Auch sie kann nicht als „Urbild“ gelten, ebensowenig wie die Reformation.⁸² Im Gegenteil, wenn *Nitzsch* sich in seiner Kunstlehre „Praktische Theologie“ dem Gegenstand Kirche nähert, dann fast noch deutlicher als in seiner (allerdings ohnehin sehr komprimierten) theologischen Systematik im Sinne des *Umkreisens* seines Gegenstandes; einerseits im Rückgriff auf die Symbolik von Bibel und Bekenntnis,⁸³ andererseits – und charakteristischer noch – via negationis, insofern als *Nitzsch* sich radikal gegen alle gestaltliche Gesetzmäßigkeit ausspricht.⁸⁴ Vor allem aber wird gegen alle gestaltliche Fixierung gerade in der Praktischen Theologie noch einmal von *Nitzsch* der

⁷⁶ PTh I 295.

⁷⁷ PTh I 312.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ PTh I 29.

⁸¹ Vgl. *Wintzer* a. a. O. 103.

⁸² PTh I 336f.

⁸³ PTh I 365ff.

⁸⁴ PTh I 339ff.

charismatische Aspekt allen Gestaltens hervorgehoben. Objektiviert sich Gott in der Kirche, dann weiterhin nur durch den *Geist in Personen*: Nicht das „Amt“ ist die Gestalt des Geistes, sondern die Gemeinde;⁸⁵ ihr gegenüber ist jegliche Amts-Gestalt der Kirche nur in der Notwendigkeit begründet, „Störungen“ des Gemeinwesens zu wehren und zu ihrer Abwehr die „Begabten“ – und zwar „irgendwie“ – dazu zu berufen, „wozu sie sich eignen“.⁸⁶

2. Die Kunst und die Künste

Betrachten wir von hier aus nunmehr *Nitzschs* Ästhetik im engeren Sinne, d. h. die Art und Weise, wie er sich nach vollzogener Begegnung von Praktischer Theologie als Kunstlehre mit der Gestalt der Kirche insgesamt in theologisch-ästhetischer Betrachtung die einzelnen Künste zu verorten sucht, dann spiegeln seine diesbezüglichen Gedankengänge in der Tat sein religiös-offenbarungstheologisches Verständnis von Gestalt im allgemein systematisch-theologischen wie im systematisch-theologisch ekklesiologischen Sinne und im Sinne der praktisch-theologischen Abzweckung seiner Ekklesiologie wider.

Anders gewendet: Kommt die Gestalt der Kirche auch in den einzelnen sie konstituierenden „Künsten“ zu ihrer Erscheinung, dann strukturell wiederum in der gleichen Weise wie alle Gestalt. Auch hier steht wiederum – nunmehr „religiös“ wie ekklesiologisch-charismatisch zugleich – der ‚führende Geist‘ am Anfang,⁸⁷ dem ein – dialektisch erfahrenes und zugleich vermitteltes und vergegenständlichtes – Anderes begegnet, die „Natur in ihrer Geistigkeit“, die „sich selbst wieder dem Geiste zur innern und äußern Gestaltung“ anbietet⁸⁸ und „dem betrachtenden Subjecte die Spur ihres prius, des übernatürlichen . . . Seins“ anzeigt.⁸⁹

„indem dieses aber den fühlenden Geist rührt und erfüllt, erwacht . . . eine bildende Kraft, deren Thätigkeit so sehr die Kunst ist, daß diese, wäre sie sonst nicht notwendige Erscheinung im Menschenleben, doch aus der Religion sich nothwendig ergeben müßte“.⁹⁰

Dergleichen geschieht (*Nitzsch* steht in seinen diesbezüglichen Überlegungen in alter religionswissenschaftlicher Tradition) von seinen Anfängen her im Kultus: Dieser wird, anthropologisch, erst eigentlich durch Kunst möglich, sofern er sich eben erst von dem Augenblick an denken läßt, wo Offenbarung geschehen und symbolisch fixiert worden ist, eben „Religion“ ihre nach *Ehrenfeuchter* „angemeßne“ Äußerung in der Kunst gefunden hat. Dabei gilt

⁸⁵ PTh I 14ff.

⁸⁶ PTh I 18.

⁸⁷ PTh II 248.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Ebd. Im Original z. T. hervorgehoben.

all dies prinzipiell, für den Kult allgemein wie für die protestantische Liturgie.⁹¹

Vor allem schließt schon diese „ursprüngliche“ Konzentration der Kunst im Kultus ihre grundlegende Differenzierung in Künste ein, in „Gestalten, Töne, Bilder und Handlungen“,⁹² sofern

„die Kräftigkeit des religiösen Triebes und die Allseitigkeit des Darstellungserfordernisses sämtliche Kunstformen und Künste, die in der menschlichen Natur Grund haben, für den Cultus in Thätigkeit bringt“,⁹³

wobei all dies naturgemäß ein Reflex der Dialektik des Lebens selbst ist, welche dem Subjekt als Wirken Gottes, des Geistes selbst, vermittelt entgegentritt, konkreter: ein Reflex der ursprünglichen „Vorstellung“ Gottes, die „Gedankenwelt“ und ethische „Gesinnung“ wird.⁹⁴ In diesem Zusammenhang verdient im übrigen Beachtung, daß *Nitzsch* – in romantischer Tradition⁹⁵ und aus noch zu erklärender Ursache – „die bildende Kunst gegen die redende sprachliche Symbolisierung, die Sculptur und Malerei gegen die Musik“ zurücktreten läßt.⁹⁶

Noch einmal: Ontologisch gelten die dialektischen Bestimmungen von Kunst auch für die Wissenschaft, nur daß die letztere vornehmlich ein Sich-Aussprechen der „Idee“ ist, wohingegen in der Kunst dieses Sich-Aussprechen zwar ebenfalls geschieht, aber gegenüber der Wissenschaft „unbewußter Weise“.⁹⁷

So wie die Kirche in Mythos und Symbol an allen Gestalten von Religion allgemein partizipiert, so auch in ihren einzelnen Künsten; und läuft die Religionsgeschichte auf die Offenbarung zu und durch diese auf die Kirche (wobei die Kirche weiterhin auch eine „religiöse“ Gestalt bleibt), so gilt strukturanalog in der Frage der Kunst das gleiche: Der Theologe, der die Frage nach dem kirchlichen Umgang mit der Kunst bedenken will, weiß gleichwohl, daß schon bei den Naturvölkern „der dunkle Trieb des Geistes“ Kunst hervorgebracht⁹⁸ und der „asiatische Geist“ in seiner „Naturverehrung“ die „göttlichen Eigenschaften und Verhältnisse“ als „Sterne, Thiere und Pflanzen“ zu symbolisieren unternommen hat.⁹⁹ Dabei sind bereits diese Vorstufen christlicher Kunst durchaus positiv zu werten, wie *Nitzsch* vornehmlich an der griechischen Kunst zeigt. So wie in der Religionsgeschichte allgemein bei *Plato* und *Pythagoras* die Ahnung eines Erlösers sichtbar wird, so erscheint eben auch in der Kunst der Griechen eine ähnliche Ahnung: In ihrem Wissen um „die Untiefen und Abgründe des Verderbens und

⁹¹ PTh II 373 f.; PTh I 313.

⁹² PTh II 248.

⁹³ Ebd. Im Original z. T. hervorgehoben.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Vgl. etwa C. *Dahlhaus*, Die Idee der absoluten Musik, Kassel u. a. 1978, 94 ff.

⁹⁶ PTh II 248.

⁹⁷ Vorträge 32.

⁹⁸ PTh I 306.

⁹⁹ A. a. O. 306 f.

Todes¹⁰⁰ und ihrem Versuch ihrer Bewältigung und Bändigung durch konkretes Gestalten erscheint sie *Nitzsch* mit *Goethe* als „eine vorläufige Erlösung, ein Evangelium des natürlichen Geistes“.¹⁰¹ Als religiöse Gestalt, „ein selbständiger Factor des gebildeten Lebens“ bleibt für *Nitzsch* aber auch die allgemeine Kunst seiner eigenen Gegenwart durchaus positiv zu werten.¹⁰²

Wichtiger ist ihm allerdings die im engeren Sinne „kirchliche“ Kunst, der „kirchliche[] Styl“:¹⁰³ Es geht ja nicht allein um „Religion“, sondern zugleich um „Offenbarung“ – wenn auch weiterhin um Mythos und Symbol. Wird die Offenbarung Gottes nach dem oben¹⁰⁴ gegebenen Zitat durch das Kommen des Sohnes symbolisiert, die Tilgung der Sünde, die Heiligung des Schmerzes zur Beseligung, dann ist ja in alledem zugleich „ein Weltall unerschöpflich neuer Motive und Stoffe künstlerischer Darstellung“ enthalten,¹⁰⁵ und

„wo sie Mutter aller Bildung werden soll und kann, wird die Kirche nach und nach aller Künste Schooß und Pflege, und zwar so, daß sie, der Bestimmung aller Künste zufolge, Eigenthümliches und Neues hervorbringen, jede Kunst aus den rohesten und einfachsten Anfängen und Versuchen heraus ... zur Meisterschaft hervor- bildet. Demnach baut sie dann ihr eigenes und des Reiches Gottes Bild, setzt der Geschichte des Sieges Christi und der Märtyrer Denkmäler, tönert und singt ihre Andacht und Minne, zeichnet und malet angesichtlich die Buße, die himmlische Sehnsucht, und die Glorie der Heiligen“.¹⁰⁶

Wohl muten solche Aussagen auf den ersten Blick eigentümlich klerikalistisch an, vor allem, wenn man sie mit jener Rede vom „kirchlichen Styl“ verbindet. Dergleichen scheint am Ende ja doch wieder auf „Abgrenzungen“ der kirchlichen von der „weltlichen“ Kunst hinauszulaufen, sei es im Sinne des Neuluthertums und seiner Favorisierung etwa des *Palestrina*-Stils oder der vorreformatorischen Sakralarchitektur als eigentlich „kirchlich“,¹⁰⁷ sei es, daß man sich wie *Schröer* unmittelbar auch an katholische Äußerungen zum Thema „Kunst“ erinnert fühlt,¹⁰⁸ und in beiden Fällen liegt ja tatsächlich eine andere Ekklesiologie vor.

Im Sinne der Forderung nach einem kirchlichen Symbol-Katalog darf man *Nitzschs* Ausführungen jedoch nicht verstehen; dem widerspräche ja sein Verstehen von Religion und Offenbarung wie seine Ekklesiologie. So wie die Offenbarung aus der Religion ihre Gestalt gewinnt und die Kirche aus der Offenbarung, so bleibt Kunst immer auch „mehr“ als Kirche. Auch wenn sie

¹⁰⁰ A. a. O. 308.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² A. a. O. 305.

¹⁰³ A. a. O. 304.

¹⁰⁴ S. 154.

¹⁰⁵ A. a. O. 310.

¹⁰⁶ A. a. O. 310f.

¹⁰⁷ Vgl. etwa *L. Schöberlein*, *Der liturgische Ausbau des Gemeindegottesdienstes in der deutschen evangelischen Kirche*, Gotha 1859, 79 und 235.

¹⁰⁸ So *Schröer* a. a. O. 568.

in der Kirche ihre eigene Symbolik hervorbringt, bleibt die „Geschichte des kirchlichen Styls mit der Geschichte des weltlichen in Wechselwirkung“. ¹⁰⁹ Doch auch der kirchliche Stil an sich ist keine kriterial ein für allemal fixierbare Größe, muß bei dem Syrer *Ephräm* ein anderer sein als bei *Basilius*, in Indien ein anderer als in Nordamerika, in der Zeit *Theremins* ein anderer als in der *Luther-Zeit*. ¹¹⁰ Auf ein Charisma gegründet, ¹¹¹ läßt er sich nicht „nach Sätzen des kanonischen Rechts ... entscheiden“, „denn die Sitten der Künste bleiben sich nicht gleich“. ¹¹²

Dennoch wäre mit alledem die Aufgabe der Praktischen Theologie als Kunstlehre nicht erfüllt; denn besteht diese darin, die Kirche vor „Verbildung“ zu bewahren, dann führte zwar die Aufstellung eines Symbol-Katalogs oder ein Stil-Kanon zu einer Auflösung der Lebens- und Geschichtsdiagnostik, ein alleiniger Rekurs auf das Charisma aber zu gestaltlicher Unverbindlichkeit. Nach Maßgabe der ontologischen Dialektik des Lebens, wie sie *Nitzsch* in seinem Religionsbegriff wie in seiner Ekklesiologie formuliert hat, war freilich eine solche Alternative nicht notwendig, wie sie auch nicht in seiner Weise angelegt war, mit der Kirche als solcher als einem Kunstgegenstand umzugehen. Ähnlich wie in *Nitzschs* Deutung der Kirche als dem Bereich, in welchem die praktisch-theologische Wissenschaft vom Handeln der Kirche in das Handeln selbst zu übersetzen sei, nur die „Rahmenbedingungen“ nachzuzeichnen waren, die kirchliches Handeln zu kennzeichnen hatten – ähnlich hat sich *Nitzsch* auch im Blick auf konkrete „künstlerische“ Gestaltungsanweisungen gegenüber der Kirche verstanden. Auch hier können Anweisungen nur Sinn haben, wenn sie sich ihrerseits ihrer inneren Dialektik bewußt bleiben, ihres allgemein-religiösen Bezugspunktes, ihrer immer nur geschichtlichen Objektivierung, ihrer ethischen Zielrichtung, nicht zuletzt ihrer ontischen Ambivalenzen. Auch sie können also eher Grenzen ziehen als eine „Mitte“ fixieren; auch sie haben also eher wieder die Funktion, einen Rahmen abzustecken.

In diesem Sinn waren für *Nitzsch* aber zwei Gefahren wichtig, die im Umgang mit aller künstlerischen Symbolik hervortraten:

Zum einen, daß die Kunst in den „Aberglauben“, d. h. die Fetischisierung der Welt zurückfällt, zu einem „recreierten Heidentum“ wird, ¹¹³ „die Religion in Kunst aufgeht, und diese ... in sinnliche Schwärmerei ausartet“, ¹¹⁴ wenn die Kunst als Symbol mithin mit dem Symbolisierten *identisch* wird, ihre *hinweisende* Funktion verliert, d. h. den Menschen nicht mehr „in den Geist ... verweist“. ¹¹⁵ Hier sieht *Nitzsch* etwa die Gefahren der mittelalter-

¹⁰⁹ PTh I 314.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ A. a. O. 313.

¹¹² A. a. O. 327.

¹¹³ A. a. O. 311.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ A. a. O. 321.

lichen Messe;¹¹⁶ hier liegt aber auch der Grund, warum er die Sprachsymbolik und die Musik Skulptur und Malerei vorzieht.¹¹⁷ Es ist zugleich die Abgrenzung des „geistigen“ Protestanten gegenüber dem „sinnenhaften“ Katholiken, die hier augenfällig wird.¹¹⁸

Dabei vermag sich für *Nitzsch* solcherart „Versinnlichung“ der Kunst mancherorts zu zeigen; in der darstellenden Kunst, im Drama, etwa dort, wo die Heilsgeschichte, Jesus Christus selbst dramatisch dargestellt wären. Hier ginge es in der Tat nicht mehr um die „Nachgestaltung“ eines Urbildes, sondern um die „freie Eigenthümlichkeit des Künstlers“, der sich gleichsam Jesu Christi Sein anmaßt, anstatt die Nachgestaltung Jesu Christi in seinem „ganzen ringenden, glaubenden, betenden Selbstbewußtsein und Leben“¹¹⁹ zu verwirklichen zu trachten. Aber auch die Architektur hat sich einer solchen Versinnlichung zu entziehen: Ein Gotteshaus als Verwirklichung der „Vorstellung von natürlicher Gegenwart des Herrn“ ist nicht mehr denkbar, da „das glaubende Herz des heiligen Geistes Tempel“ ist.¹²⁰ In diesem Sinne ist für *Nitzsch* auch der im 19. Jahrhundert beliebte Rekurs auf die altchristliche Basilika nicht möglich,¹²¹ d. h. jene Lösung, die im Berlin seiner Zeit des öfteren für den Neubau des Domes anvisiert und in Potsdams Friedenskirche auch realisiert worden war;¹²² denn nicht nur wäre hier jene Identität von Gestalt und Idee architektonisch postuliert, welche *Nitzsch* ekklesiologisch in seiner Abkehr von der Urgemeinde als Modell zu vermeiden unternommen hatte. In der Präferenz der Basilika wäre architektonisch vielmehr auch die Chance vertan, den Verweisungscharakter aller Symbolik darzustellen, wie er für *Nitzsch* zumindest insofern darstellbar ist, als „die Höhe des Baues über die Breite, das Streben über die ruhende Masse siegen“ müsse,¹²³ in „Kuppel“, „Thurm“ und – gegen alle nur „weltliche“ Architektonik – im „Spitzbogen“; denn will man in kirchlicher Architektur nicht allein vom „Realzweck“ eines Gebäudes her denken (was *Nitzsch* allerdings auch möglich erscheint), dann muß es doch gerade vermittels des Spitzbogens

„dem Baumeister gelingen, im kleinern ja kleinsten Verhältnisse des Raumes und der Größe ... Kirchengebäude aufzurichten, welche ... die Frage, ob das eine christliche Kirche sei, nicht mehr übrig lassen“.¹²⁴

Zum anderen insistiert *Nitzsch* darauf (und auch dies entspricht ganz seinem ursprünglichen Ansatz), daß alle Kunst eine ethische Abzweckung hat, d. h.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ S. Anm. 113.

¹¹⁹ A. a. O. 326.

¹²⁰ A. a. O. 322.

¹²¹ A. a. O. 321.

¹²² Vgl. etwa die Arbeit von C.-W. *Schünemann*, *Der Berliner Dom im 19. Jahrhundert* (= *Die Bauwerke und Kunstdenkmäler von Berlin*, Beih. 3), Berlin 1980, u. a. 32 ff.

¹²³ PTh I 322.

¹²⁴ Ebd.

nicht nur die geistige „Idee“ gegenüber allem sinnlichen „Schwärmen“ bewahrt, sondern zusammen mit ihr als der symbolisch synthetisierten Dialektik des Lebens allgemein die „Gesinnung“. Zwar hat die Kirche „überhaupt keine Macht, in unmittelbarer Weise die Kunst ... zu hemmen ... Sie soll sich eine solche weder wünschen noch anmaßen ... Dagegen hat sie alles, was offenbar vom Reize zur Sünde lebt und von Unsittlichkeit und Unglauben Profesz macht, es sei Handlung, Rede oder Person, von ihrem Bekenntniß und Weihe-Gebiete zurückzuweisen“.¹²⁵

IV. Würdigung

Es mag das Geschick der neueren Theologie sein, jene Universalität des Denkens kaum mehr erreichen zu können, die *Nitzsch* als systematischem und praktischem Theologen noch nahezu selbstverständlich war. Ausdifferenziert wie sie ist, gibt die neuere Theologie mithin auch nur noch selten Gelegenheit, theologisches Denken als das Denken einer einzigen Person von einem theologischen Grundansatz konsequent durch die verschiedenen Fachdisziplinen zu verfolgen bis in einen Bereich hinein, der heute fast schon eine eigenständige, wenn auch häufig unterschätzte,¹²⁶ vielleicht aber auch schon unübersichtlich gewordene¹²⁷ Größe ist, eben den Bereich der Ästhetik, um zugleich in der Entfaltung dieses Bereiches am Ende doch den Grundansatz des infrage stehenden Denkers wiederzuerkennen. Dergleichen mag *Nitzschs* Ästhetik noch mit derjenigen *Schleiermachers* verbinden, macht sie jedoch als solche fast unwiederholbar.

Eine Würdigung dieser Ästhetik wird somit auch etwas bescheidener ausfallen müssen, da sie diese nicht mehr in ihrem stringenten Bezug auf *Nitzschs* systematische und praktische Theologie als ganze zum Paradigma auch einer gegenwärtige Ästhetik macht, sondern sie in ihren einzelnen Fragestellungen zu bewerten sucht.

Hat man in diesem Sinne innerhalb der neueren Theologie wiederum stärker auf den religiösen Bezugspunkt allen Gestaltens hingewiesen, so hat man sich im Blick auf die Geschichte der Ästhetik vornehmlich auf *Schleiermacher* berufen.¹²⁸ Ähnliches gilt, wo man die Praktische Theologie als solche als Kunst-Lehre verorten will, nicht zuletzt, um sie nicht zu einer bloßen Methodik des Operationalisierens degenerieren zu lassen.¹²⁹ Und diese Berufung geschieht zu Recht: Statt *Schleiermacher* hier *Nitzsch* zum Kronzeugen anzurufen, wäre ein müßiges Unterfangen, denn *Nitzsch* ist in diesen Punkten Epigone. Akuter wird die Frage nach *Nitzschs* Bedeutung

¹²⁵ A. a. O. 327.

¹²⁶ Vgl. *Bahr* a. a. O. 33.

¹²⁷ Vgl. *Schröer* a. a. O. 569.

¹²⁸ Vgl. etwa *Harz* a. a. O. 22 ff.

¹²⁹ Vgl. *Schröer* a. a. O. 568.

dort, wo dieser von *Schleiermacher* abweicht; und das geschieht, wo er zum „Vermittlungstheologen“ wird, damit „biblischer“, „dogmatischer“, „kirchlicher“. Hier scheiden sich ja schon im Urteil über seine systematisch-theologische Leistung die Geister: Nicht zuletzt *Nitzschs* biblisch-kirchliche Orientierung, die in seinem systematisch-theologischen Hauptwerk zu finden ist, läßt ihn den einen zur „Lichtgestalt“ werden¹³⁰ und gibt den anderen eher Grund zu wissenschaftlich-theologischem Argwohn.¹³¹ Und überblickt man neuere Ansätze zu den Problemen von Gestalt, Symbol, Ästhetik, so ist ja des längeren umstritten gewesen, inwieweit man sich auf spezifisch „kirchlich“-ästhetische Fragestellungen gegenüber „universal“-ästhetischen einzulassen habe. Dabei ist vergleichsweise irrelevant, daß in diesen Zusammenhängen – *Bahr* sei genannt – der Begründungskontext eher aus der Dialektischen Theologie heraus gewonnen wurde denn aus einem schleiermacherianisch orientierten Religionsbegriff. Vielleicht haben sich aber in dieser Diskussion mittlerweile die Wogen geglättet, zum einen etwa im Sinne von *Jettens* Einsicht, daß religiöse Sondersprachen immer unvermeidlich sein werden (und gelassen hinzunehmen sind),¹³² zum anderen im Sinne der Einsicht, daß die tradierte kirchliche Symbolik auch deshalb vertiefte Reflexion verdient, weil nicht zuletzt sie einem immer deutlicheren Verfallsprozeß ausgesetzt ist (und sei’s durch ihre Säkularisierung im Kulturbetrieb), zur Identitätsfindung von Kirche jedoch notwendig bleibt. In der Reflexion eben dieser Fragen könnte *Nitzschs* Position freilich hilfreich sein, nicht zuletzt deshalb, weil er sich nicht voreilig durch Alternativen hat faszinieren lassen. Ist ihm Kunstbetrachtung, da „religiös“ motiviert, zugleich universal, so blendet er diesen Aspekt nicht aus, wenn er sich der Kirche zuwendet; umgekehrt bleibt die kirchliche Kunst ein Phänomen der allgemeinen Kunstentwicklung und auf diese verwiesen – sofern eine exklusiv „kirchliche“ Kunst tatsächlich nur um den Preis der Irrelevanz zu haben wäre. Hilfreich könnte *Nitzschs* Position aber auch in der *Begründung* des Sachverhalts sein, daß er kirchliche und weltliche Kunst in Wechselbeziehung gesehen hat, nämlich in ihrer inneren Dialektik. Gewiß, gemessen an *Schleiermachers* Höhenflügen mag diese Dialektik eine eher biedere Versöhnung von Tradition und Neuzeit indizieren. So gehören bereits ontisch-dialektische Schlüsselbegriffe von *Nitzschs* Theologie – etwa die Entgegensetzung von „Unglaube“ und „Aberglaube“ – zum Vokabular des Laientheologen Friedrich Wilhelm III. und seines Hofpredigers *Eylert*,¹³³ verweisen also weniger auf ein dialektisches Ingenium *Nitzschs* als vielmehr auf theo-

¹³⁰ Vgl. den Anm. 18 zitierten Untertitel der Arbeit von *Beyschlag*.

¹³¹ Vgl. etwa *E. Hirsch*, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. V, Gütersloh 1968⁴, 377f.

¹³² *W. Jetter*, Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst, Göttingen 1977, 77.

¹³³ Vgl. etwa *G. A. Krieg*, Beobachtungen zur Gottesdiensttheologie der Altpreußischen Agende: JLH 30 (1986) 78.

logische Grundgefühle der Zeit. Zugleich aber hat die Konsequenz, mit der *Nitzsch* diese Dialektik durchgehalten hat – mitsamt ihrer pneumatologischen „Spitze“ –, *Nitzsch* vor einem klerikalistischen Gestaltkanon bewahrt. Beispielhaft kann im übrigen auch die Vorsicht sein, mit der *Nitzsch* eben aufgrund seiner Dialektik alle Gestaltfragen angegangen ist. In ihrem Engagement ist diese Vorsicht etwas anderes als die gestaltliche Indifferenz mancher Kulturprotestanten des ausgehenden 19. Jahrhunderts, in ihrer Irenik etwas anderes als die gestaltliche Apodiktizität mancher Neulutheraner jener Zeit.¹³⁴

Als Produkt der Zeit ist *Nitzschs* Ästhetik dennoch nicht die unsre. Die allgemeine Kultur als eine solche zu nehmen, die folgerichtig in Geschichte und Gegenwart auf das Christentum zuläuft – derlei ist nur bedingt nachvollziehbar.¹³⁵ Schon das 19. Jahrhundert ist diesen Weg bekanntlich nicht mehr gegangen. Nicht nur *Novalis* gehört zu *Nitzschs* Zeitgenossen, sondern auch *Baudelaire*. Auch innertheologisch bestehen Bedenken, so etwa im Blick auf die konsequent ontologische Strukturierung seiner Theologie allgemein, seiner Ekklesiologie und Ästhetik. Letztlich wird über das Urbild-Abbild-Schema nicht hinausgedacht. Wohl deuten sich existentielle Momente an, die Erfahrung des Bösen, der Abgründigkeit der Welt allgemein wie in der Welt der Kunst. Doch in der Theologie der Kunst im eigentlichen Sinne werden diese Momente – nach *Tillichs* Formulierung – rasch „weg-ontologisiert“: Die Offenbarung macht zwar alle nur „religiöse“ Kunst vorläufig, aber nur insofern, als diese dem Christus vorläuft, nicht aber in dem Sinne, daß sie durch ihn zugleich gebrochen ist. Und der Glaube darf zwar sagen, daß ihm die Welt „gekreuzigt“ ist,¹³⁶ aber auch das Kreuz reichert die symbolische Ontologie nur an, macht die Kunst nicht fraglicher, öffnet sie nicht deutlicher auf die Dialektik von versöhnter und leidender Welt. Doch einer der Zeitgenossen *Nitzschs* war auch *Schubert*, der Komponist der „Winterreise“.

Der Kopenhagener Sonderling *Kierkegaard* wäre für den *Hegel*- und *Schleiermacher*-Verehrer *Nitzsch* kaum ein geeigneter Gesprächspartner gewesen. Fraglich bleibt indes ebenso, ob sich *Nitzsch* mit konkreten künstlerischen Gestalten und konkreten Künstlern überhaupt auseinandergesetzt hat. Man muß nur an seine Bemerkungen zur Architektur denken: Bezeichnet er etwa den Spitzbogen als notwendig für den „kirchlichen“ Stil, dann ist dies wohl von seinem Bemühen her verständlich, den Verweisungscharakter aller architektonischen Symbolik zumindest für den Bereich der Kirche in die Gestalt zu erheben. Doch ist ein solcher Baustil nicht nur eo ipso „kirchlich“, sondern auch als kirchlich „erkennbar“, wie *Nitzsch*

¹³⁴ Zur gestaltlichen Indifferenz im Kulturprotestantismus vgl. auf der Ebene der Kirchenmusik etwa *G. Feder*, Verfall und Restauration: *F. Blume* (Hrsg.), Geschichte der evangelischen Kirchenmusik, Kassel u. a. 1965, 262. Zum Neuluthertum s. Anm. 107.

¹³⁵ Vgl. schon *Schröder* a. a. O. 568.

¹³⁶ PTh I 310.

behauptet? Immerhin entstehen zu *Nitzschs* Lebzeiten nicht allein die Werdersche Kirche in Berlin, sondern auch das Parlamentsgebäude in London.

Wir hörten anfangs: Auch in seiner eigenen Vita hat *Nitzsch* der Kunst Raum gegeben. Dennoch scheint hinsichtlich künstlerischer Konkretion seine Wahrnehmung versagt zu haben. Sicher ist dies im Blick auf das 19. Jahrhundert zumindest zu Teilen auch soziologisch erklärbar: Wahrnehmung von Kunst setzt ihre Präsenz voraus. Bei einem noch nicht im heutigen Sinne entwickelten Medienmarkt ist die Präsenz etwa von Musik aber auch für den Wissenschaftler keineswegs selbstverständlich.¹³⁷ Aber folgenreich mußte dieses Versagen allemal bleiben; denn damit bleibt der Theologe *Nitzsch* trotz seiner Offenheit für künstlerisches Gestalten am Ende doch innerhalb eines Dialoges seiner Wissenschaft mit sich selbst.

Von diesem Problem vermochte sich allerdings auch die theologisch-ästhetische Diskussion des 20. Jahrhunderts nur unter Schwierigkeiten zu befreien.

¹³⁷ Zur musiksoziologischen Betrachtungsweise vgl. schon *A. Schering*, Vom musikalischen Kunstwerk, Leipzig 1949, 82.