Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 60 (2004)
Heft: 2

Artikel: Das Subjekt und die Atmosphären, durch die es ist : ein religionsphilosophischer Versuch

Autor: Hailer, Martin

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877870

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

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

Das Subjekt und die Atmosphären, durch die es ist

Ein religionsphilosophischer Versuch

Auf dem Vorsatzblatt meines Terminkalenders steht: «Wir sind ein Teil unserer Zeit». An diesem Ort ist das zweifelsohne ein ärgerlicher Satz, denn dass ein Termin den anderen jagt und die Telefonlisten zu lang sind, erfahre ich fast jeden Tag, so dass ein Kalenderverlag das nicht auch noch an gut sichtbarer Stelle hätte eindrucken müssen. Gleichwohl steckt mehr dahinter: Dass ‹wir ein Teil unserer Zeit› seien, dieser Satz spielt mit der Konvention, dass Zeit etwas ist, was wir haben: Man hat Zeit oder eben nicht, man gewährt sie anderen, man spart sie sich und der eigenen Familie als Freizeit, unterteilt solche und solche Zeiten. ‹Ein Teil der Zeit sein› kehrt das Bestimmungsgefüge um: Es ist nicht so, dass ich meine Zeit gestaltete, vielmehr finde ich mich in ihr vor, von ihr gestaltet und gesteuert. Im Alltagsleben ist das zumeist unangenehm konnotiert, eben als Stress, eben als das Gefühl, ein Gejagter und Gehetzter zu sein. Freilich gibt es auch angenehmere Beispiele.

Ich interessiere mich im folgenden für diejenigen Phänomene, die auftauchen, wenn man die Logik eines solchen Satzes überprüft. Was heisst es, Teil eines anderen Phänomens zu sein, wo wir umgangssprachlich doch gewohnt sind, uns als Subjekte unseres Erlebens und Handelns zu verstehen? Welche Phänomene kommen dabei in den Blick und wie können sie beschrieben werden? Gesetzt, auf diese Fragen liessen sich vorläufig plausible Antworten finden, dann spätestens ist auch die Theologie gefragt, wie sie sich denn dazu stelle: andere Phänomene, deren Teil der Mensch ist – hier besteht offenkundig von Seiten der Dogmatik Auskunftsbedarf. Damit ist der Erwägungsgang der folgenden Seiten vorgezeichnet: Nach Überlegungen zum Begriff der Atmosphäre, der als terminus technicus für das gemeinte Phänomen gehandelt wird (I), schliesse ich (II) einige Erwägungen zu den darin enthaltenen subjekttheoretischen Überlegungen an. Von hier aus ergibt sich eine Parallele zur theologischen Rede vom Subjekt. Abschliessend (III) wird überlegt, wie der Begriff Atmosphäre theologisch zu fassen sein könnte und welche Aufgaben für die Dogmatik sich daraus ergeben würden.

I

«Wo sind wir, wenn wir Musik hören?» fragt Peter Sloterdijk, und bei dem Religionsphilosophen Georg Picht wird ähnliches durch die Frage nach dem «Klangraum» angesteuert.[1] Was also geschieht beim Hören von Musik oder in welchem eigentümlichen Raum befindet sich der Hörer, die Hörerin? Hören, so heisst dessen erster Schritt, ist eben nicht das Einsammeln von Infor-

mationen, sondern eine Form des Ausgesetztseins. Beim Hören befindet sich das perzipierende Subjekt nicht in einem gewissen Abstand zu seinem Objekt, um es zu betrachten, sondern gleichsam *in* ihm. Der Gesichtssinn operiert überall mit der Logik des Abstands: Etwas betrachten heisst eo ipso, von ihm zurückzutreten und es in Augenschein zu nehmen. Wer betrachtet, ist von seinem Objekt geschieden, sonst würde er eben nicht betrachten. Er ist distant, er sammelt Informationen, er setzt sie zusammen.[2] Nicht so der Hörende. Der Gehörsinn kann sich nicht aus oder von seiner Quelle entfernen. Der Gesichtssinn distanziert, wer aber Musik hört, ist in der Musik oder er hört nicht. Es gehört, schreibt Sloterdijk, «zur Natur des Hörens (...), nie anders zustandezukommen als im Modus des Im-Klang-Seins. Kein Hörer kann glauben, am Rand des Hörbaren zu stehen. Das Ohr kennt kein Gegenüber, es entwickelt keine frontale ‹Sicht› auf fernstehende Objekte, denn es hat ‹Welt› oder ‹Gegenstände› nur in dem Mass, wie es inmitten des akustischen Geschehens ist – man könnte auch sagen: sofern es im auditiven Raum schwebt oder taucht.»[3]

Diese Beobachtung stimmt für den Konzertsaal, der vielleicht unter anderem deshalb noch nicht ausgestorben ist, weil es in ihm in einer Weise um die unmittelbare Präsenz der Musik geht, die von einer auch noch so perfekten Hifi-Anlage nicht herzustellen ist. Sie stimmt ganz sicher für die Discotheken, denn diese bieten das totale akusto-kinetische Eintauch-Erlebnis: Wer dort tanzt, nimmt nicht einen Gegenstand wahr, er/sie ist in emphatischer Weise *in* der Musik, *im* Rhythmus. Obschon mit anderen Klängen, geht es dem häuslichen Streichquartett letztlich nicht anders, und selbst die funktionale Musik in den Kaufhäusern ist nicht anders geplant, nur perfider: Sie soll den Konsumenten in sich bergen und in eine Stimmung versetzen, die für den Verkäufer günstig ist. Dies vielleicht und nicht nur ihre miserable Machart macht solche ‹Musik› zu einer Form der akustischen Umweltverschmutzung.[4]

[1] P. Sloterdijk, Weltfremdheit, Frankfurt/M. 1993, 294; G. Picht, Kunst und Mythos. Vorlesungen und Schriften, hg. von C. Eisenbart i. Vbg. m. E. Rudolph, Stuttgart [5]1996, 466.

[2] Das gilt auch dann, wenn die Phänomenologie selbst den Gesichtssinn zum Gegenstand hat, wie etwa in zahlreichen Arbeiten E. Husserls, so etwa in den Analysen im zweiten Teil, Abschnitt V der Logischen Untersuchungen, Husserliana XIX/1, in der Meiner-Ausgabe der Gesammelten Schriften Bd. 3, 352ff.

[3] Sloterdijk, Weltfremdheit (vgl. Anm. 1) 296.

[4] Die Musik sei «domina et gubernatrix affectuum humanorum» heisst es bei Martin Luther (WA 50, 371), der ausweislich dieser und anderer Stellen phänomenologisch in dieselbe Richtung wie die hier Referierten zielt. Für diesen Hinweis und weitere Bemerkungen vgl. R. Preul, Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktion der Evangelischen Kirche, Berlin/New York 1997, 327f. Freilich wäre zu sagen, dass Preuls eigene Interpretation, die Musik habe den Zweck der «Identitäts*darstellung* im Kultus» (ebd. 328, Herv. M.H.), das Sachmoment der ‹domina et gubernatrix› zugunsten einer Repräsentationslogik ändert.

Der akustische Sinn also kehrt den visuellen Sinn um: Nicht Distanz, sondern Drinsein, nicht die Festigkeit des perzipierenden Subjekts in seiner Tätigkeit, sondern dessen tendenzielle Auflösung im akustischen Raum. Für Erfahrungen wie diese steht der philosophische Terminus ‹*Atmosphäre*›. Im 20. Jahrhundert wurde er v.a. im so monumentalen wie unerschlossenen System der Philosophie von Hermann Schmitz geprägt.[5] Zustimmende und kritische Aufnahme fand er u.a. in der Theologie des Gottesdienstes von Manfred Josuttis und bei Schmitz' Schüler Gernot Böhme. Ich beziehe mich zunächst auf Arbeiten des letzteren.

Böhmes Argumentationsgestus ist vorsichtig: «Die Prävalenz des Dinges in der Ontologie hat etwas Erstaunliches. Warum orientiert sich die Frage, was das Seiende als solches ist, nicht eher an Mächten, Erscheinungen, Gestalten?»[6] Ausdrücklich heisst es denn auch, dass die Erwägungen zum Phänomen der Atmosphäre den Status eines Versuchs haben und nicht als ausgeführte Ästhetik verstanden werden wollen.[7] Folgende Beobachtung aber ist gewiss nachvollziehbar:

> «In der Wahrnehmung der Atmosphäre spüre ich, in welcher Art Umgebung ich mich befinde. Diese Wahrnehmung hat also zwei Seiten: auf der einen Seite die Umgebung, die eine Stimmungsqualität *ausstrahlt*, auf der anderen Seite ich, indem ich in meiner Befindlichkeit an dieser Stimmung teilhabe und darin gewahre, daß ich jetzt hier bin. Wahrnehmung qua Befindlichkeit ist also spürbare Präsenz. Umgekehrt sind Atmosphären die Weise, in der sich Dinge und Umgebungen *präsentieren*.»[8]

Atmosphäre ist im hier gegebenen Zitat zu einem Phänomen, das *zwischen* Ding und perzipierendem Subjekt zu stehen kommt: Dinge präsentieren sich anhand ihrer, das Subjekt spürt durch sie. Atmosphären sind etwas, das sozusagen zusätzlich zu Dingen und Subjekten existiert. Der Fehler des gewöhnlichen Denkens besteht darin, nur Subjekte und Dinge zu kennen und die Atmosphären trotz ihrer Wirksamkeit zu übersehen.

Um was für Grössen aber handelt sich es sich bei Atmosphären? Es geht darum, «sich über den eigentümlichen Zwischenstatus von Atmosphären Rechenschaft zu geben.»[9] Dazu parallelisiert er zunächst Atmosphäre und Aura und versucht beides durch «jene Atmosphäre der Distanz und des Achtunggebietenden zu bestimmen, die originale Kunstwerke umgibt.»[10] Das freilich

[5] H. Schmitz, Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie, Bonn 1990, 18ff.292ff. Der Band stellt eine Kurzfassung und zugleich Retraktation des grossen Systems dar, weshalb er sich als Zugang eignet. Die Auseinandersetzung mit Schmitz' Theorie der Atmosphäre würde hier zu weit vom Thema abführen.

[6] G. Böhme, Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik, Frankfurt/M. 1995, 161.

[7] Ebd. 11f.

[8] Ebd. 96.

[9] Ebd. 22.

[10] Ebd. 26. Hier ist der Hinweis auf die Einführung des Terminus Aura bei Walter Benjamin fällig: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei

heisst noch kaum mehr als einen Begriff durch den anderen zu ersetzen. Böhmes Grundgedanke geht weiter dahin, dass Atmosphären zu Dingen gehören, ja, dass sie gleichsam die Aussenseite der Dinge sind. Er spricht von Atmosphären als den «Ekstasen des Dings».[11] Durch den Ausdruck ‹Ekstasen des Dings› soll die klassische Dingontologie ergänzt werden. Diese hatte als Form des Dings das bestimmt, was es abgrenzt, also von anderen Dingen und vom leeren Raum trennt und was sein Volumen nach innen bestimmt. Hier aber gilt es nun zu sehen: «Die Ausdehnung eines Dinges und sein Volumen sind aber auch nach außen hin spürbar, geben dem Raum seiner Anwesenheit Gewicht und Orientierung. Volumen, gedacht als Voluminizität eines Dinges, ist die Mächtigkeit seiner Anwesenheit im Raum.» Atmosphären sind dann «etwas, das von den Dingen, von Menschen oder deren Konstellationen ausgeht und geschaffen wird.»[12] In einer anderen, ebenfalls treffenden Formulierung: «Wir spüren das Material, insofern die Atmosphäre, die Materialien ausstrahlen, in unsere Befindlichkeit eingeht. Wir spüren die Anwesenheit der Materialien, indem wir uns in ihrer Gegenwart in bestimmter Weise befinden.»[13]

Die oder eine bestimmte Eigenschaft eines Dings ist nicht nur bei diesem Ding selber, sondern besitzt eine Ausstrahlungskraft über die ‹Grenze› des Dings hinaus. Optische, akustische oder haptische Qualitäten eines Dings oder eines Menschen sind so, dass sie eine Aura erzeugen, hinweisen, in den Bann dessen ziehen, wozu sie gehören. Die Atmosphäre artikuliert Präsenz, sie ist die Weise der Anwesenheit des Dinges, zu der sie gehört. Es scheint sich, in klassischen Termini gesprochen, um eine Theorie zu handeln, die einigen Akzidentien einer Substanz einen besonderen Status einräumt und diese Qualitäten als Grössen denkt, die nicht ohne die Substanz gedacht werden können, über sie hinaus jedoch eine eigenständige Beschreibung ermöglichen und erfordern. Man könnte an Substanz und Wirken oder Substanz und Qualität aus der aristotelischen Kategorienlehre denken oder, allgemeiner, an ὕλη und μορφή aus dessen Metaphysik. Weiter dürfte dies nicht zu spezifizieren sein, soll nicht der Skizzencharakter von Böhmes Ausführungen umgangen werden.[14]

Studien zur Kunstsoziologie, Frankfurt/M. 2003, bes. 13-16.25. Benjamin geht es um die Aura des originalen Kunstwerks, die durch massenmediale Techniken zerstört wird. An diesem kunstwissenschaftlichen Begriff sind Böhmes Erwägungen sichtlich orientiert. In den hier vorliegenden Erwägungen wird versucht, über den Bereich des Kunstwerks hinauszugehen.

[11] Böhme, Atmosphäre (vgl. Anm. 6) 33.

[12] Beide Zitate ebd. Dort auch zum Unterschied zur Schmitz'schen Sicht, zu dieser ferner ebd. 28-31.

[13] Ebd. 54.

[14] Im Entwurf von Hermann Schmitz wird die Dingontologie als ganze bestritten. Es dürfte erfahrungsnäher sein, diesen radikalen Schritt nicht mitzugehen, sondern wie Böhme den der Ergänzung.

Atmosphären gehen von Kunstwerken aus genauso wie von Naturstimmungen; sie sind im zwischenmenschlichen Bereich einfach ‹da› oder sie werden in den Inszenierungsformen der Politik bewusst gestaltet und eingesetzt – und das beileibe nicht nur in autoritären Systemen, sondern genauso in freiheitlichen Demokratien. Könnte man diese vielfältigen Formen von Atmosphäre nicht wahrnehmen und nicht beschreiben, liefe man wohl Gefahr, achtlos an ihnen vorüber zu gehen oder – ethisch gewiss bedenklicher – ihnen und denjenigen ausgesetzt zu sein, die sich der Inszenierungsform der Aura und der Atmosphäre in geschickter Weise bedienen. In diesem Sinne sind die Reflexionen zum Phänomen des Atmosphärischen keineswegs versponnene Ästhetik, sondern ein Beitrag zum Realismus des Alltags, des Kunstwerks und der Politik.

Freilich geht Böhme an einer Stelle sehr weit. Wie schon zitiert: «werden Atmosphären nicht freischwebend gedacht, sondern gerade umgekehrt als etwas, das von den Dingen, von Menschen oder deren Konstellationen ausgeht und geschaffen wird.»[15] Dem Prädikat ‹freischwebend› wird man nun eine gewisse Pauschalität nicht absprechen können, und in dieser liegt meines Erachtens ein Problem: Böhme droht einen wichtigen Teilaspekt aus dem Blick zu verlieren, indem er das ‹freischwebend› ablehnt und Atmosphären an Dingen und Menschen gleichsam festmacht. Dadurch wird der Eindruck erweckt, als sei das Subjekt in seiner Selbigkeit durch das Wahrnehmen einer Atmosphäre nicht wirklich affiziert. Böhme spricht vom ‹Wahrnehmen›, vom ‹Eingehen in die Befindlichkeit›, vom ‹Spüren› einer Stimmung. Diese und andere Formulierungen sind ohne weiteres im Rahmen einer neuzeitlichen Subjekttheorie denkbar, die das Subjekt als sich selbst gleiches, perzipierendes Organ versteht. Dieses Subjekt nimmt Objekte wahr und – belehrt durch die neue Ästhetik – eben auch Klimata, Stimmungen, Auren, Atmosphären. Ungedacht bleibt dabei, dass die Rede von der Realität der Atmosphäre eo ipso diejenige von der Selbigkeit des Subjekts kritisiert.[16] Denn zur Atmosphäre gehört es, dass sie nicht die Form von Information hat, sondern dass es sich bei ihr um eine *Machtförmigkeit* handelt. Sie determiniert den, der sich in ihr befindet. Das gilt dann, wenn es sich um eine erwünschte Determination handelt, wie im Konzertsaal oder beim Eingeständnis des Verliebten, ‹es hat mich erwischt›, also dabei, nicht mehr Herr im eigenen (Verstandes-)Haushalt zu sein. Es gilt genauso bei Atmosphären, die gewöhnlich als weitaus weniger

[15] Ebd. 33.

[16] Böhme kommt in einem Exkurs auf die Diskussion um den sogenannten homerischen Menschen zu sprechen, also darauf, dass v.a. in der Odyssee Menschen nicht als Aktzentren gedacht werden, sondern als Gefäss und Spielball der Götter, die ihre Macht in auratischer Weise ausüben, bzw. diese auratische Macht sind, vgl. ebd. 112f.124f. Es ist freilich nicht erkennbar, ob dieses Motiv über eine historische Rückerinnerung hinaus in der systematischen Theorie der Atmosphäre eine Rolle spielt.

wünschbar gelten, bei Stimmungen von kollektiver Angst oder kollektivem Hass, in Verrohung und Verblendung. In allen diesen Fällen erfährt sich das Subjekt als aus-sich-heraus-seiend, als in eine Sphäre eingetaucht, von dieser bestimmt, an und in ihr existierend. Nichts anderes ist das Widerfahrnis von Macht. Das lässt sich exemplifizieren, indem noch einmal das Eingangsbeispiel vom Musikhören aufgegriffen wird: Was wir hören, ist gleichsam ‹in uns›, ob wir wollen oder nicht. Das Ohr nimmt nicht Objekte wahr, es ist den Tönen und Geräuschen ausgeliefert, und nur einem sehr kleinen Teil der Geräusche kann man die Klangquelle eindeutig zuordnen. Insofern lässt sich sagen, dass sich die Menschen in einem Klangraum befinden. Dazu bemerkt der eingangs erwähnte Georg Picht:

> «Was fassen wir auf, wenn wir hören, wie das Meer rauscht oder wie der Wind saust? Das Bewußtsein hat sich gegen die Sprache seiner Sinnesorgane blockiert. Es registriert noch Geräusche, aber es nimmt sie nicht wahr. Die synästhetische Wahrnehmung hat sich desintegriert. Wenn wir jedoch auf das Verhalten von Völkern oder Gruppen achten, für die die Wahrnehmung von Natur noch lebensnotwendig ist, oder wenn wir uns aus der Dichtung über von uns verdrängte Wahrnehmungen belehren lassen, so ist ganz unverkennbar, was das Ohr im Unterschied zum Auge wahrnimmt. Im Rauschen des Meeres oder im Sausen des Windes vernehmen wir Mächte, Kräfte, dynamische Felder. Wir erfahren durch das Ohr die Natur nicht als Anordnung von Objekten im Raum sondern als einen schwebenden, schwingenden, flutenden, von Spannungen geladenen Bereich.»[17]

Hören ist Ausgesetzt-Sein und Widerfahrnis. Das Widerfahrnis aber konstruiert nicht Objekte, sondern fühlt sich inmitten von Mächten, die auf es wirken, inmitten von Energien, die es zu spüren bekommt. In diesem Sinne lässt sich sagen, dass Hören auf eine andere Weise als Sehen die primäre Form der Phänomene wahrnimmt und die Abstraktionsleistungen des Subjekt-Objekt-Schemas dabei unterläuft.[18] Für die Wahrnehmung von Atmosphären ist, darauf laufen diese Überlegungen hinaus, der Vorstellung vom

[17] Picht, Kunst und Mythos (vgl. Anm. 1) 390, vgl. 392.435.

[18] Zum gesamten Zusammenhang vgl. ebd. 383-395. Pichts Unterscheidung zwischen Auge und Ohr greift das Motiv von Friedrich Nietzsches «Duplicität des *Apollinischen* und des *Dionysischen*» in der Geburt der Tragödie auf (Tragödienschrift Abschnitt 1, KSA 1, 25). Picht führt beide Formen der Sinneswahrnehmung auf ihren jeweiligen mythologischen Grund zurück; er plante, die Vorlesung mit einer Gegenüberstellung der Mythologien des Apollon und des Dionysos zu beschliessen, was aber nur teilweise ausgeführt wurde. Der Anschluss an die Nietzsche'sche Leitdifferenz ist aber auch so deutlich genug: Die Attribute des Sehens – Klarheit, Ordnung, Strenge, Möglichkeit zur Distanznahme u.a. – lassen sich in der Tragödienschrift ebenso mühelos wiederfinden wie diejenigen, die dem entgegengesetzten Pol zugeordnet werden. Der Nietzsche dieser Epoche sieht zwei Grundstrebungen am Werk, die in schwer zu enträtselnder Weise aufeinander angewiesen sind: «welche aesthetische Wirkung entsteht, wenn jene an sich getrennten Kunstmächte des Apollinischen und des Dionysischen neben einander in Thätigkeit gerathen? Oder in kürzerer Form: wie verhält sich die Musik zu Bild und Begriff?» (Tragödienschrift Abschnitt 16, KSA 1, 104). Als Auskunft über Grundweisen der Wahrnehmung hat sich Picht dem offenkundig angeschlossen, vgl. Kunst und Mythos 485. Ähnlich argumentiert P.

Subjekt als einem geschlossenen System der Abschied zu geben. Wahrnehmung ist ein beständiges Wechselspiel aus sinnlichen Eindrücken und affektiver Rückprojektion derselben in den zuvor schon erschlossenen Horizont der Welt, aus der sie stammten. Das ‹Subjekt› – das kein Subjekt im Sinne des Gegenübers zum Objekt sein kann – der Wahrnehmung *ist* das Wechselspiel aus Sinneseindruck und affektiver Projektion. Ihm gegenüber erscheint das Subjekt der Erkenntnis und das der romantisch konnotierten Perzeption von Atmosphären als abstrahierendes Derivat, dem Theodor W. Adorno vorgehalten hatte, dass es sich verstellend vor das schiebe, was es doch begreifen wolle.[19]

II

Stimmt die Rede von der Wirklichkeit der Atmosphären also ein in die modernen Abgesänge auf Subjekt und Individualität? Es will zumindest so scheinen, als sei damit ein Selbstgefühl angesprochen, das die Stetigkeit des Selbst eben nicht mehr kennt und von dem sich mit Claude Lévi-Strauss sagen liesse: «Ich habe nie ein Gefühl meiner persönlichen Identität gehabt, habe es auch jetzt nicht. Ich komme mir vor wie ein Ort, an dem etwas geschieht, an dem aber kein *Ich* vorhanden ist. Jeder von uns ist eine Art Straßenkreuzung, auf der sich Verschiedenes ereignet. Die Straßenkreuzung selbst ist völlig passiv; etwas ereignet sich darauf.»[20] Einige Beiträge zur Debatte lesen sich in der Tat in diesem Sinne. So spricht Peter Sloterdijk in der eingangs zitierten Publikation davon, dass es Grund genug gebe, von der Vorstellung eines Subjekts als Substrat Abschied zu nehmen. Richtig sei, «dass Subjektivität nicht von fundamentaler, sondern von medialer Natur ist.»[21] Denken, Fühlen, Erleben – all dies, so Sloterdijk, geschehe zwar im Subjekt, habe dieses aber nicht zum Urheber und zum Garanten: «Das Denken ist im Subjekt wie der Ton in der Violine – kraft eines Schwingungsverhältnisses. Menschen sind, sofern sie denken, gleichsam Musikinstrumente für Vorstellungen, die die Welt bedeuten.»[22] An Erfahrungen wie denen des Atmosphärischen, von denen

Sloterdijk in seiner Nietzsche-Studie: Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus, Frankfurt/M. 1986, 156-169.177-185.

[19] Th.W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt/M. [5]1988, 17. Es liesse sich wohl zeigen, dass Böhmes Ästhetik an diesem Punkt romantisch geprägt ist, also durch eine Vorstellung, die der szientifischen Erkenntnistheorie der Neuzeit wohl die Rechnung präsentiert, durch die von ihr selbst beworbenen Erfahrungsgehalte gleichwohl die Selbigkeit und die Steigerung der eigenen Subjektivität zu erreichen wünscht. Eine Theorie der Atmosphäre ist kritisch gegen beide in Stellung zu bringen.

[20] C. Lévi-Strauss, Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge. Sonderausgabe Frankfurt/M. 1996, 17.

[21] Sloterdijk, Weltfremdheit (vgl. Anm. 1) 317.

[22] Ebd. 313.

der genannte Band unter seinem Titelthema reichlich Beispiele liefert, sei genau dies zu lernen: Das Subjekt ist nicht der Herr seiner selbst, es findet sich in Verhältnissen vor, die es konstituieren und von Zeit zu Zeit und Gelegenheit zu Gelegenheit es sich auch verlieren machen.

Der Gedanke ist bestechend und problematisch zugleich. Bestechend ist er zunächst, weil vom Phänomen des Atmosphärischen her einiges für ihn spricht: In der Tat werden dabei Erfahrungszusammenhänge beschrieben, die Erfahrungen vom sich-Verlieren des Subjekts sind. Sofern neuzeitliche Subjektivitätstheorien Erfahrungen dieser Art nicht einzurechnen in der Lage sind, müssen sie als unvollständig bezeichnet werden. Zu rechnen ist allerdings damit, dass in der Diskussion zu schnell auf ‹die› neuzeitliche Subjektivitätstheorie geschlossen und diese sodann abqualifiziert wird. Bereits ein jeweils flüchtiger Blick in Kants Kritik der Urteilskraft und die darin enthaltene Analytik des Erhabenen wie in Hegels Ästhetik und seine Theorie des Ideals als externer Be-Geisterung – wenn ich mir diese sprachliche Gewaltsamkeit erlauben darf – zeigt, dass im Kontext aufklärerischer und postaufklärerischer Theoriebildung weit differenzierter gedacht wurde, als manches sich postmodern nennende Feuilleton glauben machen will.[23]

Zu fragen ist viel eher, ob nicht auch die eben zitierten Formulierungen auf ihre Weise der Erfahrung Gewalt antun. Es erstaunt doch, dass sich gleichsam alles umgekehrt zur bisherigen Denkgewohnheit verhalten soll: Nicht mehr Zentrum des Erlebens, sondern ‹neutrale Strassenkreuzung›, nicht mehr cartesianisches Cogito, sondern ‹Violine, auf der gespielt wird›. Ohne die hier nun eigentlich fällige Diskussion neuerer Theorien des Subjekts und des Geistes führen zu können,[24] ist doch zurückfragen: Kann und soll man dies für Regionen und Zeiten zugeben, ist zugleich mitgesetzt, dass sie die ganze Konstitutionsgeschichte des Subjekts erzählen? Ist in den von ihnen kritisierten Konstitutionsgeschichten nicht mindestens die Wahrheit enthalten, dass es Orte und Zeiten gibt, an denen das Subjekt legitimerweise so über sich denkt? Damit ist keine Verteidigung des ‹ich denke, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können› oder des Fichte'schen Sichselbstsetzens gemeint, wohl aber die, von ihr nicht umstandslos zum Gegenteil überzugehen. Die damit einhergehenden Überziehungen drohen, den berechtigten Punkt der Kritik vergessen zu machen. Dieser besteht m.E. darin, das Subjekt nicht als geschlossenes, sondern als *offenes System* zu denken. Es

[23] Vgl. I. Kant, Kritik der Urteilskraft, Werke hg. von W. Weischedel Band V, Darmstadt 1983, 328ff. (§§ 23ff.); G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, Werke 13, Frankfurt/M. 1986, 202ff.

[24] Dazu sind u.a. hilfreich: Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre, hg. von M. Frank, Frankfurt/M. 1993; Analytische Philosophie des Geistes, hg. von P. Bieri, Bodenheim [2]1993; Analytische Theorien des Selbstbewußtseins, hg. von M. Frank, Frankfurt/M. 1996.

treffen in ihm konstituierende Momente verschiedener Provenienz aufeinander: In bestimmten Regionen ist der transzendentalen Apperzeption ihr Recht überhaupt nicht zu bestreiten. Ähnlich fundamental aber sind Erfahrungen, die vom externen Gegründetsein und vom sich-Finden in Atmosphären sprechen. Es macht wenig Sinn, hier ums schlechthinnige Prae streiten zu wollen. Die Verfechter der Selbstkonstitution haben dies in den immer neuen Auflagen der Selbstbewusstseinsdebatten gesehen, die der externen Gegründetheit sähen sich zu Schmitz'schen Totalerklärungen oder zum bloss historischen Rückgriff auf das Konstrukt des homerischen Menschen gezwungen. Es bleibt doch, dass *eine* Gründungsgeschichte des Subjekts alleine nicht erzählt werden kann, auch und gerade dann, wenn sie sich modern und antimetaphysisch geriert. Von einer Theorie der Atmosphäre her gelangt man nicht direkt ins andere Extrem, wohl aber zur Subjektivität als offenem System.

Das ist der Punkt, wo das genuin theologische Interesse am Thema beginnt. Dafür gibt es mindestens zwei Gründe. Zum einen hat die neuzeitliche Theologie v.a. protestantischer Signatur sich weitgehend darauf eingestellt, im Rahmen des Paradigmas ‹Subjekt› die eigene Sachlichkeit voranzutreiben. Gerät dies selbst in den Blickwinkel der Kritiker, scheint Aufmerksamkeit geboten. Und zum anderen scheint sich eine Parallele aufzutun, die im Rahmen der Subjekttheorien nur wenig anschlussfähig war: die Rede davon, dass die Subjektivität des Menschen letztlich in Gottes Subjektivität verankert ist. «Fides facit personam» heisst Martin Luthers Kurzformel dafür, «Ich ist ein anderer» könnte man – ihm selbst gewiss keine theologische Intention unterstellend – Arthur Rimbaud zitieren.[25]

Die Theologie insistiert darauf, dass das Sein des Menschen von anderwärts her ist. Dabei geht es nicht nur um die schöpfungstheologische Grundrelation im landläufigen Sinne, also darum, dass wir nicht unsere eigene Hervorbringung sind. Vielmehr ist gemeint, dass die Identität eines (Christen-) Menschen sich dem Werk bzw. der Anwesenheit Gottes verdankt. Deshalb ist das letzte Wort in der Formel ‹fides facit personam› hier durchaus zu betonen. Es versteht sich, dass diese Rede aufgerufen ist, wenn es gute Gründe für das Thema der Atmosphäre und der ihr zugehörigen Subjektivität gibt.

An mindestens zwei prominente Metaphern Martin Luthers kann dabei angeknüpft werden. Die eine ist die vom ‹fröhlichen Wechsel› aus der Freiheitsschrift von 1520, die andere die vom menschlichen Willen als iumentum (Lasttier), bei dem entweder Gott oder der Teufel im Sattel sitzen, aus De servo arbitrio, der grossen Streitschrift aus dem Jahr 1525.[26] Man wird sich vor

[25] M. Luther, WA 39/1, 282 aus der Zirkulardisputation von 1537 (ebd. 265-333) bzw. A. Rimbaud, Œuvre de vie. Edition du centenaire, établie par A. Borer, Paris 1991, 184 (Brief an Georges Izambard vom 13.5.1871). Vgl. R. Frisch/M. Hailer, Ich ist ein Anderer. Zur Rede von Stellvertretung und Opfer in der Christologie, NZSTh 41 (1999) 62-77.

[26] WA 7, 25 bzw. 18, 635.

vorschneller Parallelisierung der beiden hüten, kann sie aber gleichwohl in folgenden Zusammenhang bringen: Die Rede vom fröhlichen Wechsel liest sich wie ein Kommentar zu Gal 2,20: «nun nicht ich, sondern Christus in mir». Die Grundverfasstheit des Lebens eines Christenmenschen ist hier angesprochen. Christsein ist Ek-sistenz, ist Gegründetsein in Gottes heilvollem Gegenüber. Insofern gibt es eine starke Parallele der theologischen Rede von Subjektivität zu derjenigen, die sich im Umfeld der Atmosphäre-Theorien als sinnvoll erweist. Das freilich ist erst eine recht vorläufige und äusserliche Bestimmung, sagt sie doch wenig mehr, als dass beide Theorien in der Annahme des Subjekts als offenem System übereinkommen. Die Rede von der Atmosphäre ist inhaltlich weitgehend offen, die vom fröhlichen Wechsel an die Sätze der Christologie geknüpft. Ob und wie die Sätze der Christologie ‹atmosphärisch› interpretiert werden können, ist dabei durchaus noch die Frage.

Hier kommt man nun mit Luthers Rede vom Lasttier ein Stück weiter. Mit dem Bild antwortet er auf die Vorstellung des Erasmus, dass es zwischen dem Wollen und dem Nichtwollen des Guten eine neutrale Mitte, gleichsam den Begriff des Wollens überhaupt, gebe. Dagegen hält Luther: «Factus sum sicut iumentum (et) ego semper tecum. Si insederit Satan, uult (et) uadit, quo uult Satan, nec est in eius arbitrio, at utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum (et) possidendum.»[27] Es bietet sich nachgerade an, dieses Bild im Sinne der Atmosphäre-Theorien zu interpretieren. Das Subjekt – hier genauer: sein Wille – ist in der Tat ein offenes System. Für sich mag es überzeugt sein, dem eigenen Antrieb zu folgen und coram mundo würde Luther dies ja auch ohne weiteres zugestehen. Gleichwohl aber gibt es Regionen und Sachverhalte, in denen dies zuhöchst nicht

[27] Ebd., Text nach der Studienausgabe, hg. von H.-U. Delius, Leipzig ²1996, 208. K. Zickendraht, Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit, Leipzig 1909; W. v. Loewenich, Gott und Mensch in humanistischer und reformatorischer Schau. Eine Einführung in Luthers Schrift De servo arbitrio, in: ders., Humanitas – Christianitas, Gütersloh 1948, 65-101; H. Bandt, Luthers Lehre vom verborgenen Gott. Eine Untersuchung zu dem offenbarungsgeschichtlichen Ansatz seiner Theologie, Berlin 1958; H.J. Iwand, Um den rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze, hg. und eingel. von K.G. Steck, München 1965, 13-30 (‹Die grundlegende Bedeutung der Lehre vom unfreien Willen für den Glauben›) und 31-61 (‹Studien zum Problem des unfreien Willens›); H.-M. Barth, Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers, Göttingen 1967; G. Ebeling, Existenz zwischen Gott und Gott. Ein Beitrag zur Frage nach der Existenz Gottes, in: Wort und Glaube 2, Tübingen 1969, 257-286; K. Schwarzwäller, Theologia crucis. Luthers Lehre von Prädestination nach De servo arbitrio, München 1970; E. Jüngel, Quae supra nos nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – in Anschluß an Luther interpretiert, in: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1980, 202-251; G. Wenz, Luthers Streit mit Erasmus als Anfrage an die protestantische Identität, in: Protestantische Identität heute, hg. von F.W. Graf und K. Tanner, Gütersloh 1992, 135-160; Th. Reinhuber, Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von *De servo arbitrio*, Berlin/New York 2000.

gilt. In ihnen ist das Subjekt/der Wille ein in nahezu dramatischer Weise offenes System, in welchem andere am Werk sind. Es gibt das Fürsichsein des Willens nicht, er befindet sich stets entweder in der Sphäre Gottes oder der Sphäre des Deus «huius saeculi».[28] Die Offenheit des Systems namens Subjekt/Wille und sein Getriebensein durch externe numinose Faktoren werden in dieser Bildlichkeit in wünschenswerter Weise deutlich. Atmosphäre ist eine machtvolle Äusserungsweise, eine, die nolens volens in ihren Bann zieht und die sich, so gesehen, niemand aussucht. Über diese Grundbedeutung darf sich der am Museums- und Konzertbesuch gebildete bürgerliche Begriff der Atmosphäre nicht hinwegtäuschen lassen.

Theologisch ist damit über Atmosphären behauptet, dass es a) bei ihnen um nicht weniger als um Heil und Verderben des Menschen geht, dass sie b) dem menschlichen Zugriff weiter entzogen sind, als in der Selbstreferenz des menschlichen Wollens und Vollbringens ausgesagt werden kann, dass c) in der Perspektive von Heil und Verderben nicht eine Atmosphäre, sondern offenbar eine Mehrzahl derselben eine Rolle spielt und schliesslich d), dass nicht nur die gottferne Welt, sondern auch Gottes Gegenwart selbst – zumindest auch – atmosphärisch gedacht werden soll. Diese Beobachtungen könnten ein Beitrag der Theologie zur Theorie der Atmosphäre sein.

III

Thesenartig gehe ich den am Ende des vorigen Abschnitts genannten Punkten a) - d) entlang, um den theologischen Beitrag zur Sache zu umreissen. Dabei ergibt sich sowohl eine Anschlussfähigkeit der theologischen Rede an die philosophische als auch eine charakteristische Verschiebung gegen die allgemeine Diskussion. Inwiefern sich hier Nähen im Sinne einer neuen Eristik auftun oder die philosophische Debatte lediglich Anlass zur Bearbeitung der eigenen theologischen Sachlichkeit ist, muss die Diskussion zeigen.

Der biblisch-theologische Ort der Atmosphären ist die Rede von den *Mächten und Gewalten*. Das Neue Testament kennt ‹Grössen›, deren Eigenschaft es ist, zwischen Menschenwelt und Gott zu stehen und auf die eine oder andere Weise Einfluss auszuüben: Es sind Begriffe wie δύναμις (Eph 1,21; Kol 1,17; Apk 17,13), ἐξουσία (Eph 1,21; Kol 1,16; Apk 17,13), θρόνος (Kol 1,16), κυριότης (Eph 1,21; Jud 8; II Petr 2,10), ἀρχαὶ (Kol 1,16; Röm 8,38; I Kor 15,24), mit denen die biblischen Schriftsteller diese Phänomene beschreiben.[29]

[28] Luther, WA 18, 635, Studienausgabe 207.

[29] Zum Vorkommen in zwischentestamentlicher Literatur und NT vgl. W. Wink, Naming the Powers. The Language of Power in the New Testament, Philadelphia 1984, 13-35 (Überblick) und 151ff. (detaillierte Wortstatistiken). Wink, amerikanischer Neutestamentler, hat eine vielbeachtete Trilogie zu diesem Thema vorgelegt; zu dem erwähnten Band gehören noch ders., Unmasking the Powers. The Invisible Forces That Determine

Unter Bezug auf das paarweise am häufigsten vorkommende αρχαὶ καὶ ἐξουσίαι hat das facettenreiche Phänomen den Sammeltitel ‹Mächte und Gewalten› erhalten.

Die loci classici dieser Redeweise sind deuteropaulinisch: Kol 1,16f.; 2,9f.13-15 und Eph 1,20-23; 2,1-2; 6,12. Besonders wirkmächtig wurde unter ihnen die Stelle aus Kol 1, in der davon die Rede ist, dass die Mächte und Gewalten durch und in die εἰκών des ungesehenen Gottes geschaffen wurden. Eph 1,22 berichtet dann davon, dass diese Mächte ihm unter die Füsse getan sind. Das umreisst in etwa das Spannungsfeld der neutestamentlichen Rede von den Mächten und Gewalten: Sie – was immer sie im einzelnen sein mögen – sind Teil der Schöpfung Gottes, keinesfalls dunkle Gegenmacht eines zweiten schöpferischen Prinzips. Sie entfalten ein Eigenleben als Mächte, das als solches sehr schwer zu beschreiben ist. Es liegt in ihrem numinosen Wesen begründet, dass das Themenfeld, wie Thomas Zeilinger zurecht notiert, «sich einer angemessenen Beschreibung hartnäckig entzieht.»[30] Zugleich aber, und das macht Schwierigkeit wie Faszination der Rede von ihnen aus, wird neutestamentlich von ihnen bekannt, dass ihre Macht vor Gott gebrochen sei. Sie sind unter die Füsse des Erhöhten getan, der das Haupt der Kirche ist (Eph 1,22, Anspielung auf Ps 8,7). Geschöpflichkeit also, Eigenmacht/eigentümliches Sein und doch unter Gottes Füsse getan zu sein – in diesem Rahmen bewegt sich der biblische Vorstellungskomplex. Die von Eph und Kol gleichsam in extremis beschriebene Thematik findet sich an nicht wenigen anderen Stellen des NT wieder, paulinisch etwa in der berühmten Schlusswendung zur Rede vom Seufzen der κτίσις Röm 8,38f. oder den Kettenschlüssen über die allgemeine Auferstehung I Kor 15, bei der von der schlussendlichen Überwindung der Mächte die Rede ist (I Kor 15,24-27a). – Die Schriftstellen, an denen von den Mächten und Gewalten explizit die Rede ist, stehen nun natürlich in vermittelter Verbindung zu Redeweisen, die weniger ausdrücklich von Macht, Kraft und numinosen Phänomenen reden: von Geistern und Dämonen, von Mächten und Kräften auch dort, wo sie relativ eindeutig als Personen oder Institutionen identifiziert werden können und anderem mehr. Sieht man dies, so leuchtet ein, dass es sich um eine biblisch gleichsam beherrschende Thematik handelt. Walter Wink: «The language of power pervades the whole New Testament.»[31] Die systematisch-theologische Erschliessung dieses Sachverhalts liegt diesseits der evangelikalen Vereinnahmung durchaus noch vor uns.

Bei den Atmosphären geht es ‹ums Ganze›

Im durch die Luther-Metapher angezeigten Sinn findet eine Bedeutungsverschiebung des Begriffs der Atmosphäre statt. Es wird behauptet, dass Atmosphären nicht ‹irgendwelche› Erlebnisqualitäten des Geschöpfs im Geschöpflichen meinen, sondern dass es in ihnen zumindest auch um solche geht, bei denen der Mensch als ganzer, sein Welt- und Gottesverhältnis als ganzes zur Disposition stehen. Der Sachgrund dafür liegt darin, dass Atmosphäre, als konstituierendes Externum des offenen Systems Subjekt verstan-

Human Existence, Philadelphia [3]1988; Engaging the Powers. Discernment and Resistance in a World of Domination, Philadelphia 1992. Im deutschsprachigen Bereich sind die Arbeiten von O. Böcher einschlägig, vgl. u.a. Das Neue Testament und die dämonischen Mächte, Stuttgart 1972; Dämonen IV. Neues Testament (ders.), TRE 8, 279-286 (Lit.!).

[30] Th. Zeilinger, Zwischen-Räume. Theologie der Mächte und Gewalten, Stuttgart 1999, 11. Zeilinger diskutiert die einschlägige, v.a. englischsprachige Literatur und präsentiert sie in einer eigenen Systematisierung (Lit.!).

[31] W. Wink, Naming 7, i.O. herv.

den, mehr ist als eine Erlebnisqualität unter anderen. Es handelt sich um kräftige Bestimmungsgründe des Individuums. Und wenn denn nun gilt, dass das, was den Menschen zum Menschen macht, letztlich Gottes Werk und Wille ist, dann kann dies nicht einer falsch verstandenen innergeschöpflichen Beliebigkeit überlassen werden, übrigens auch dann nicht, wenn diese im Gewand einer neuen Verzauberung der Wirklichkeit durch Weltfrömmigkeit daherkommen sollte.[32]

In der Auslegung zum 1. Gebot im Grossen Katechismus heisst es: «Siquidem haec duo, fides et Deus, una copula conjugenda sunt. Jam in quacunque re animi tui fiduciam et cor fixum habueris, haec haud dubie Deus tuus est. / Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf Du nu (sag ich) Dein Herze hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott.»[33] Diese existentielle Grundbestimmung des Gottesbegriffs, dass Glaube und Gott ‹zuhauf gehören›, macht es im Sinne Luthers nötig, die Faszination durch atmosphärische Phänomene nicht einem neutralen Bereich zuzuschlagen, sondern zu erklären, dass es sich dabei um theologisch relevante Sachverhalte handelt. Die Formel ist oft voluntaristisch fehlinterpretiert worden, so als ginge es um eine Entscheidung, woran man denn nun seine Aufmerksamkeit wenden wolle. Vielmehr ist sie wohl als Deskription zu verstehen, so also, dass, wer sie sich zu Herzen nimmt, merkt, dass sein Vertrauen, sein ‹Herz› in gewisser Weise schon gebunden ist. Das offene System Subjekt findet sich schon in Atmosphären vor.

Theologisch geht es nun nicht darum, dem überhaupt zu widersprechen und dafür zu werben, sich gänzlich dem Einfluss der Atmosphären zu entziehen. So ist das Bultmann'sche Entmythologisierungsprogramm gelesen worden und so hat man gelegentlich Karl Barths § 17 KD über «Religion als Unglaube» verstanden. Freilich kann es bei dieser Deutung nicht bleiben. Die Begriffswahl ist zu intellektualistisch und setzt die Vorstellung eines einfachen Gegenübers von Mythos und Vernunft oder Mythos und Evangelium mit. Es wird damit suggeriert, dass es gleichsam einen einfachen Übergang gäbe von der in Bildern verstrickten Macht des Mythos hin zu den Denk- und Sprachformen, die solchen Zwängen eben nicht mehr erlegen sind. Die philosophischen und theologischen Auseinandersetzungen um Mythos und Mythologie haben allerdings gezeigt, dass es einen solchen Übergang nicht gibt.[34]

[32] Das wäre gegen die verschiedenen religiösen Formen der Weltbejahung zu sagen, die je auf ihre Weise auratische Bereiche aufsuchen und diese zum Vorfeld des Heiligen oder zum in sich gültigen Spiel der auratischen Selbststeigerung des Individuums erklären, so etwa in der von Hermann Timm beworbenen Kosmosfrömmigkeit. Dazu u.a. H. Timm, Geerdete Vernunft. Von der Lebensfrömmigkeit des Okzidents, Hamburg/Zürich 1991; ders., Wahr-Zeichen. Angebote zur Erneuerung der religiösen Symbolkultur, Stuttgart u.a. 1993. Eine Auseinandersetzung damit bei Vf., Theologie als Weisheit. Sapientiale Konzeptionen in der Fundamentaltheologie des 20. Jahrhunderts, Neukirchen 1997, 181-237.

[33] BSLK 560.

Wir sind und bleiben ‹in Geschichten verstrickt›,[35] wir sind und bleiben in Bilder verstrickt. Insofern ist es richtiger und hilfreicher, von einem ‹Kampf der Bilder› als von Entmythologisierung zu sprechen. Was im theologisch präzisen Sinne entmythologisiert, ist das Einheimischwerden in einer anderen Geschichte, als sie von den inhaltlich als gottfern qualifizierten Atmosphären aufgedrängt wird, das Bewohnen anderer Bildwelten als diejenigen, die sie vorgaukeln. Das bedingt allerdings die inhaltliche Auseinandersetzung.

Atmosphären sind dem menschlichen Zugriff (auch) entzogen

Luthers Sprache an diesem Punkt ist an Drastik wohl kaum zu überbieten: Entweder sitzt der Teufel im Sattel oder Gott, keinesfalls aber kontrolliert der menschliche Wille sich selbst. Modern ausgedrückt: Niemand wählt sich die Atmosphären, denen er zugehört, und ganz gewiss nicht diejenigen, in denen es um seine Bestimmung und sein Geschick schlechthin geht. Das ist angesichts einer Theorie, die Atmosphäre als ästhetisches Phänomen beschreibt, in Erinnerung zu rufen. Gewiss hat Gernot Böhme recht, wenn er schreibt: «Die ästhetische Arbeit besteht darin, Dingen, Umgebungen oder auch dem Menschen selbst solche Eigenschaften zu geben, die von ihnen etwas ausgehen lassen. D.h. es geht darum, durch Arbeit am Gegenstand Atmosphären zu *machen*. Diese Art von Arbeit finden wir überall. Sie ist gegliedert in viele Berufszweige und fördert im ganzen die zunehmende Ästhetisierung der Realität.»[36] Fraglich wird dies nur, wenn dadurch die Vorstellung gefördert würde, alle Atmosphären seien machbar und folglich sei wählbar, welchen man sich aussetzen wolle, so wie man ja gemeinhin wählen kann, das eine oder das andere Konzert zu besuchen. Man kann zwar wünschen, von einem bestimmten Musikstück bezaubert zu werden; ob es tatsächlich geschieht, ist aber unverfügbar. Auch ist der Entschluss, sich zu verlieben, gewiss zum Scheitern verurteilt. Riskanter wäre noch, Atmosphäre auf das äs-

[34] Einige neuere theologische Arbeiten zum Mythosbegriff erwägen statt der Fortschreibung von Bultmanns Entmythologisierungsprogramm einen differenzierten Umgang mit dem Phänomen, der zumeist darauf hinausläuft, die Theologie als Instrument des verantwortungsvollen Umgangs mit Mythos und Bildlichkeit zu verstehen. Der christliche Glaube ist ihnen zufolge weder einfachhin mythisch noch einfachhin nichtmythisch: «Zu allen Bedeutungen des Mythos verhält sich der christliche Glaube in merkwürdig gebrochener Form. Er gehört weder eindeutig auf die Seite des Mythos noch auf die Seite der Kritik am Mythos. Der christliche Glaube nimmt in beiden Fällen Schaden, sowohl wenn er eindeutig als Mythos bestimmt wird, als auch wenn er eindeutig als nichtmythisch angesehen wird.» M. Leiner, Mythos. Bedeutungsdimensionen eines unscharfen Begriffs, in: Die Wirklichkeit des Mythos. Eine theologische Spurensuche, hg. von V. Hörner und M. Leiner, Gütersloh 1998, 30-56 (53).

[35] Vgl. W. Schapp, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, Wiesbaden ^{2}1976.

[36] Böhme, Atmosphäre (vgl. Anm. 6) 35.

thetisch Herstellbare zu beschränken. Atmosphären sind aber genauso kollektive Stimmungen ganz anderer Grössenordnung: einer Gruppe, einer Region eines ganzen Gemeinwesens, ja vielleicht sogar die Grundgestimmtheiten einer ganzen Kultur.[37] Solche Atmosphären liegen jederzeit im Rücken dessen, der ‹Atmosphäre macht›, sie determinieren ihn und die anderen Teilnehmer seines Gemeinwesens bereits, bevor sie sich an die Gestaltungsarbeit machen. In diesem Sinne gilt der theologische Einspruch auch der neuen Ästhetik. Es wäre fatal, geriete sie zur Fortsetzung des homo faber mit ästhetischen Mitteln.

Die theologische Herausforderung besteht in der Pluralität der Atmosphären

Wieder lässt Luthers Sprache an Drastik wenig zu wünschen übrig. Hier tut sich zwischen dem theologischen Anliegen und der neuen Ästhetik eine interessante Parallele auf: Die Theoretiker der Atmosphäre – hier: Schmitz, Picht, Böhme – hegen keinerlei Zweifel, dass es vielgestalte Formen von Atmosphären gibt. Verschiedentlich erwägen sie Klassifizierungen und Ordnungen derselben. Wie weit man mit ihnen kommt, wäre eigens zu erwägen. Interessant ist nur, dass sowohl theologisch als auch philosophisch von einer Mehrzahl der gemeinten Phänomene die Rede ist. Luthers in Rede stehende Formulierung ist eine Grenzgängerei zur dualistischen Sprache, die er erst durch den Bezug auf die eschatologische Perspektive aufzulösen trachtet, wobei diese – notabene – nicht ins gegenwärtige theologische Kalkül gezogen werden kann.[38] Fascinosa, Atmosphären, Besetzer der offenen Systemstelle Subjekt können eine Vielzahl von Inhalten haben. Zugespitzt gesagt: Das Problem des minderheitlichen Dialekts Theologie ist nicht, dass die Menschen keinen Gott hätten, das Problem ist viel eher, dass die Menschen zu viele Götter haben.

Auf diesen Umstand gibt es gelegentliche Hinweise, so von William James und Thomas Luckmann. James erwähnt in den letzten Zeilen seines Werks den «Polytheismus (der übrigens immer die wahre Religion der gewöhnlichen Leute war und noch heute ist)» und fährt fort: «Gäbe es verschiedene Götter, die jeder nur für ihren Teil sorgten, ständen bestimmte Bereiche bestimmter Menschen möglicherweise nicht unter göttlichem Schutz und der göttliche Trost käme nicht zur vollkommenen Verwirklichung. (...) Das Alltagsbe-

[37] Ein ähnliches zielt Michel Foucault mit der Rede von der Episteme einer Kultur und der Methode der Genealogie zu ihrer Erforschung an und dürfte Friedrich Nietzsche mit der Vorstellung determinierender Kräfte unter der Oberfläche kultureller Rationalität im Sinn gehabt haben, die er apollinisch und dionysisch nannte. Vgl. M. Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: ders., Von der Subversion des Wissens, hg. und übers. von W. Seitter, Frankfurt/M. 1987, 69-90; ders., Archäologie des Wissens, übers. von U. Köppen, Frankfurt/M. [6]1994, 7-112.

[38] So in der Schlusspassage von De servo arbitrio, der sog. assertio, WA 18, 785-787.

wußtsein kehrt jedoch nicht mit einem so strengen Besen wie die Philosophie oder die Mystik und kann durchaus die Vorstellung ertragen, daß die Welt nur zum Teil gerettet wird, während ein anderer verloren geht.» [39] Das Selbstverständnis der Dogmatik ist freilich noch in weiten Teilen von dem Bewusstsein geprägt, dass ‹die Gottesfrage› einem agnostisch oder atheistisch eingestellten Zeitgenossen zu vermitteln sei. Dass dem nicht so ist und wo anzusetzen wäre, lehrt eine theologische Adaption des Themas der Atmosphäre auf deutliche Weise. Polytheismus ist weder vergangen noch primitiv – er gehört zur geistigen Signatur der Religion wahrscheinlich aller Zeiten und gewiss unserer Zeit.[40] Die Gotteslehre vor seinem Hintergrund zu entwickeln ist eine theologische Aufgabe der Gegenwart.

Der Heilige Geist als Atmosphäre(n)

Der Eindruck würde trügen, als sei das Geschäft von Kirche und Theologie die Entzauberung der Atmosphären als gottferner Grössen, um so zur Gottunmittelbarkeit des Individuums wieder zu gelangen. Luthers Rede vom Reitpferd mutet die Vorstellung zu, dass, wie der Widergöttliche, so auch Gott der Vater Jesu Christi als ‹Besitzender›, als atmosphärische Grösse gedacht werden soll. In Gottes Hand zu sein heisst, folgt man der Logik dieses Bildes, nicht, keiner Atmosphäre mehr ausgesetzt zu sein, es heisst, in Gottes Schutzraum und Atmosphäre sich zu befinden und die eigene Identität als in ihm gegründet zu erfahren. In diesem Sinne konkret ist das ‹fides facit personam› offenbar zu denken. Aber wie soll dies genauer zugehen?

Hier wäre nun zunächst an die Adaption der Atmosphäre-Theorien für die Theologie des Gottesdienstes zu denken, wie sie im evangelischen Bereich Manfred Josuttis vorgelegt hat:[41] Was immer der Gottesdienst noch ist

[39] W. James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, übers. von E. Herms und C. Stahlhut, Frankfurt/M. und Leipzig 1997, 502. Von Th. Luckmann vgl.: Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch, Frankfurt/M. [3]1996, 87ff.108ff.

[40] In diesem Sinne wäre eine Denkgewohnheit aufzubrechen, die Polytheismus als vergangenes Phänomen in die Vorhalle des theologisch Interessanten verschiebt, wie es in vielen klassischen Arbeiten geschieht, vgl. z.B. F.D.E. Schleiermachers Einordnung des Polytheismus in seiner Glaubenslehre § 8 (de Gruyter-Ausgabe, hg. von M. Redeker, Berlin 1960, I, 51-58). Nicht minder klassisch wohl die Formulierung bei E. Troeltsch: «Die massenhaften Religionen der unzivilisierten Völker und die Polytheismen bedeuten nichts für die Frage nach den höchsten religiösen Werten.» (Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte [1902/1912] mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen. KGA 5, hg. von T. Rendtorff in Zusammenarbeit mit S. Pautler, Berlin u.a. 1998, 173, vgl. 192); in der Fluchtlinie dieses Gedankens auch E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem, in: ders., Theologische Traktate, München 1951, 45-147 (81-93.102-105).

[41] M. Josuttis, Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage, Gütersloh [2]1993, zum Terminus Atmosphäre bes. 32-

und welche Funktionen ihm noch zukommen, sicher ist er auch eine bewusst inszenierte Atmosphäre bzw. ein Ensemble von Atmosphären. Das ist für die Funktion des gottesdienstlichen Raumes, der hervorgehobenen Zeit, des symbolischen Handelns, der Musik usw. leicht zu erklären. Sie haben, je auf ihre Weise, zumindest auch die Funktion, die Gottesdienstbesucher/innen ‹in eine Atmosphäre zu versetzen› und von den Atmosphären des Alltags zu distanzieren. Ob dies wesentlich als Stütze der alltäglichen Atmosphären gedacht ist oder als deren Kritik, bleibt dann der jeweiligen Anlage einer Gottesdiensttheologie überlassen. Wesentlich ist dem Ansatz jedenfalls, dass liturgische Gestaltung in bewusster Weise atmosphärische Gestaltung ist. Das gilt, denkt man an Ernst Langes Schlagwort vom ‹Gottesdienst im Alltag der Welt›, auch und gerade dann, wenn auf Gestaltungselemente, die als ‹typisch atmosphärisch› gelten, bewusst verzichtet wird.[42] So oder so: Der Kirchenraum ist bewusst eigener Raum, die in ihm üblichen Verhaltenssequenzen unterscheiden sich bewusst von denen, die ‹draussen› eingespielt sind usw. All dies geschieht nicht als ein Ensemble propositionaler Aussagen, sondern als Inszenierung einer Atmosphäre, von der behauptet wird, es sei recht, in sie einzutreten und sich von ihr bestimmen zu lassen, weil sie dem Willen Gottes entspreche. Eine Liturgik, gleich welcher konfessioneller Ausrichtung, sollte keinen geringeren Erklärungsanspruch haben.

Probleme treten dann auf, wenn die Idee der gottesdienstlichen Atmosphäre in gewisser Weise verabsolutiert wird, so als sei der Gottesdienst die atmosphärische Form der Gegenwart Gottes schlechthin. Dieses Risiko besteht in Manfred Josuttis' bereits erwähnter Theologie des Gottesdienstes zumindest tendenziell. Es wird vor allem an der vorherrschenden räumlichen Metaphorik deutlich: Verhalten im Gottesdienst gilt ihm als der Versuch, «sich der Wirklichkeit des Göttlichen auf angemessene Weise zu nähern».[43] Das ist nach Josuttis freilich nur in einem besonderen Raum möglich: «Die Begegnung zwischen Göttlichem und Menschlichem ist auf die Begrenzung durch einen umfriedeten Raum angewiesen, weil das Göttliche immer auch abgründig und unheimlich ist.»[44] In «den Bereich des Heiligen» gilt es die Gläubigen hineinzutransformieren, so dass sie sich in ihm aufhalten können und zur Steigerung ihres Lebens ihn auch wieder verlassen können.[45] Bei die-

34.71-76.278f.

[42] Vgl. E. Lange, Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart, Stuttgart 1965.

[43] Josuttis, Weg in das Leben (vgl. Anm. 41) 34.

[44] Ebd. 75.

[45] Ebd. 274.

sem Raum handelt es sich um «die verborgene und verbotene Zone des Heiligen», in welche nur besonders geeignete Personen einführen dürfen.[46]

Diese Bestimmungen sind freilich nicht unproblematisch, nicht nur wegen der Implikationen ihrer Amtstheologie. Ebenso schwierig ist die weitgehende Entgegensetzung eines Raums des Heiligen auf der einen und von Weltzonen und Praktiken, in denen dies offenbar nicht der Fall ist, auf der anderen Seite. Atmosphäre wird hier einseitig als Raum-Atmosphäre gedeutet und zudem mit Attributen versehen, die zwar einer allgemeinen Rede vom ‹Heiligen› entsprechen mögen, theologisch aber wohl einer differenzierten Beurteilung bedürften: ‹verboten und verborgen› als Attribute der Heiligkeit Gottes allein scheinen doch problematisch. Atmosphäre ist nicht nur im Raum, sondern mit und bei Personen, Handlungen, Stimmungen; ‹heilige› Atmosphäre ist nicht nur beim Verborgenen und Verbotenen, sondern mindestens genauso bei der erlebbaren Zuwendung in geschwisterlicher Liebe und Erneuerung, bei prophetischer Kritik und im konstruktiven Miteinander. Deswegen scheint es mir geraten, die Rede von der Atmosphäre theologisch nicht nur am Gottesdienstraum festzumachen, sondern in einem weiteren Sinn von ihr zu sprechen: Was als Rede vom heiligen Raum mit einer Tendenz zur Einseitigkeit erscheint, wäre m.E. angemessener im Rahmen der Theologie des Heiligen Geistes zu entwickeln. Er als Gegenwart Gottes ist die Vielfalt seiner uns zugewandten Atmosphären, in denen sich das Leben der Christinnen und Christen entfaltet.

Man kann dem ein Stück näher kommen, indem man eine unverfängliche Sprachgewohnheit theologisch interpretiert, die Rede von: ‹in einem Geist handeln›, ‹im Geist, nicht nur nach dem Buchstaben eines Vertrages›, ‹im Geist der Schlussakte von Helsinki› u.a.m. – es ist geläufig, so zu reden, und zumindest mitgesetzt ist, dass es sich bei Reden und Handeln ‹im Geist› um einen Vorgang handelt, der als ein Bestimmtwerden beschrieben werden muss. Wer ‹im Geist von x› handelt, der ist sozusagen nicht sein eigenes Subjekt, sondern hat an der Subjektivität dieses anderen oder dieses Etwas teil. Dass es sich dabei um ein atmosphärisches Phänomen handelt, auch und gerade ausserhalb eines Kirchenraums oder ausserhalb explizit ‹religiöser› Bezüge, dürfte evident sein. In der Atmosphäre des Heiligen Geistes fragt einer nicht, was denn nun die richtige christliche Handlungsmaxime sei, sondern er kann schlicht nicht anders, als nach ihr zu handeln. Am biblischen Beispiel gesagt: In einer Konfliktsituation steht dann nicht zur diskursiven Erörterung an, ob das jesuanische Nächstenliebegebot die richtige handlungsleitende Prämisse sei; ‹im Geist› kann jemand gar nicht anders, als seine Feinde zu lie-

[46] Ders., Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität, Gütersloh 1996, 85. Die damit angezielte Amtstheologie hat Josuttis inzwischen zu der eines Handwerks im Heiligen ausgebaut, vgl. ders., Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden, Gütersloh 2002.

ben. Johannes Fischer ist recht zu geben: « (...) die Ausrichtung auf das Gute ist dann davon abhängig, welchem Geist Menschen sich in ihrem Leben und Handeln anvertrauen bzw. von welchem Geist sie sich darin leiten lassen. Mit dieser Frage wird jener Subjektwechsel vollzogen (...): Die Lebensführung wird wesentlich zu einem Sich-führen-Lassen bzw. Geführt-Werden.»[47]

Die Pneumatologie als Rede der Konkretionen Gottes unter uns wäre in diesem Sinne zumindest auch als Rede von Gottes Atmosphäre in unserem Leben zu entwickeln. Dass dies wünschenswert ist, hoffe ich gezeigt zu haben; dass es jenseits einer falschen Beliebigkeit der Geister möglich ist, sei einstweilen als Postulat gesetzt.

Martin Hailer, Bayreuth

[47] J. Fischer, Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart 2002, 156, vgl. die instruktiven Darlegungen zum Thema ‹Geist› ebd. 120-159, und ders., Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik, Zürich 1994. Fischer konzipiert in überzeugender Weise eine Pneumatologie, um einer Fixierung der theologischen Ethik auf Normen oder Ziele zu widersprechen. Auf diesem Wege wird der besonders in der evangelischen Ethik verblasste Begriff des *Ethos* wieder neu ins Spiel gebracht. Vgl. mit ähnlichen Zielvorgaben, u.a. der, den ‹Charme› der christlichen Lebensperspektive entdecken zu helfen, K. Stock, Grundlegung der protestantischen Tugendlehre, Gütersloh 1995.