

# „Dem Himmel entgegen...“

Licht- und Kunstinstallation zur Fasten- und Osterzeit 2015

incl. der „Langen Nacht der Kirchen“

in der Metropolitan-, Dom- und Pfarrkirche zum Hl. Stephanus  
und Allen Heiligen; Bischofskirche der Erzdiözese Wien  
von Stefan W. Knor

in Zusammenarbeit mit dem Studenten des Masterstudienganges  
„Religion, Kultur und Spiritualität“ der KPH Wien/Krems

## 1. Die Idee

### 1.1. Die Fastentuchskulptur von Aschermittwoch bis zum Karsamstag

Für den Zeitraum der Fastenzeit 2015 wird vor dem Hochaltar des Wiener Stephansdom ein interaktives Fastentuch bzw. eine Fastentuchskulptur installiert werden. Diese Fastentuchskulptur besteht aus 40 Kuben, die jeweils aus einem Aluminiumrahmen mit einer Kantenlänge von 1,5m x 1,5m x 3m bestehen und in die im Vorfeld jeweils 200m weiße DIN B1 (schwer entflammbar) Leinenbänder von den Studierenden des Masterstudienganges „Religion, Kultur und Spiritualität“ der KPH Wien/Krems eingewoben wurden. Diese Kuben werden in Verbindung mit farbigem (rot-violett-blauen) Licht so aufgestellt werden, dass sie den gesamten Hochaltar verdecken – ohne ihn aber den Augen der Gläubigen ganz zu entziehen.

An jedem Fastenzeittag (beginn der Aktion ist der Aschermittwoch und endet am Karsamstag) wird ein Kubus aus der Skulptur herausgenommen und am großen Gitter im Eingangsbereich aufgestellt, damit die Besucher des Stephandomes während der Fastenzeit ihre Gebetsanliegen zum Thema: „Was möchten Sie dem Himmel entgegen bringen?“ auf vorbereiteten Zetteln aufschreiben und in den jeweiligen Kubus einknoten können. Ist dieser erfüllt mit Gebetsanliegen wird er in die Fastentuchskulptur am Hochaltar eingebaut und durch einen Neuen ersetzt, so dass nach und nach interaktiv alle Kuben mit Gebetsanliegen gefüllt sind – und das Fastentuch mit der Zeit immer dichter wird durch die Gebete der Gläubigen – so können tausende von Besuchern in dieses Projekt mit einbezogen werden.

### 1.2. Die Himmelsleiter von Ostermontag bis zum Pfingstfest

Am Karsamstag wird die Fastentuchskulptur bzw. die 50 Kuben mit den Gebetsanliegen, abgebaut und nach den Osterfeierlichkeiten am Abend des Ostermontages zu einer abstrakte Himmelsleiter umgebaut.

Dabei werden die Kuben mit den Gebetsanliegen an Drahtseilen aufgehängt; sie werden sich dann vom Haupteingang in Richtung Zelebrationsaltar aufsteigend durch den Kirchenraum erstrecken. Die so entstehende Groß-Skulptur mit entsprechender Ausleuchtung erhebt sich in die Höhen des Domes

und findet ihren Abschluss unter dem Deckengewölbe über dem Zelebrationsaltar; scheint dieses optisch zu durchbrechen und wird so ins Unendliche fortgesetzt – es entsteht eine Himmelsleiter von ca. 90m Länge und einer Höhe von ca. 3m bis hin zu ca. 25m.

Bei der „Langen Nacht der Kirchen“ wird die Himmelsleiter durch eine raumfüllende Lichtinstallation ergänzt, die sowohl die Skulptur als auch die gesamte Architektur des Stephandomes mit einbezieht und zur erklingenden Musik variiert. Für die „Lange Nacht der Kirchen“ selber, werden die Studierenden des Masterstudienganges „Religion, Kultur und Spiritualität“ der KPH Wien/Krems in Zusammenarbeit mit den bestehenden Gremien ein Konzept aus kurzen Texten, besonderen Gebetsanliegen der Besucher und vor allem Musikstücken erarbeiten und darbringen.

Es entsteht eine zweifach inhaltlich aufgeladene Himmelsleiter – nicht nur die Skulptur als solche strebt dem Himmel entgegen, es sind vielmehr die gesammelten Gebetsanliegen der Besucher aus der Fastenzeit, die sich dem Himmel entgegenstrecken.

## **2. Grundüberlegungen zu dieser Installation**

Ausgangspunkt pastoralen Handelns ist die Frage, wie Glaube fruchtbringend vermittelt werden kann. Einfache frontale Mitteilungen über vorgegebene Glaubenswahrheiten erreichen in der heutigen individualisierten, subjektorientierten und differenzierten Welt den Menschen nicht mehr. Der Gläubige muss selbst in den Prozess der Glaubensaneignung eingebunden werden. Er ist Subjekt und nicht Objekt in diesem Prozess. Die dialogische Struktur ist Kernbestand christlichen Glaubens: Eugen Biser bringt es auf die einfache Formel: „Ohne Dialog zwischen Gott und Mensch kommt der Glaube nicht zustande.“ So ist es ein wesentlicher Schritt bei der Vermittlung von Glauben, die individuelle Auseinandersetzung der Menschen anzustoßen und zu fördern.

Kunst ist ein geeignetes Medium, um diese Form individueller, spiritueller Auseinandersetzung möglich zu machen und zu fördern: „Kunst steht nicht für etwas, was genauso gut in Sprache gefasst werden kann“, formulierte der badische evangelische Theologe und Kunstmäzen Paul Gräb 1993; „Kunst ist für sich selber Sinn und wird der Erkenntnis immer einen Schritt voraus sein. Auch das hat sie mit dem Glauben gemein.“ Dabei übernimmt Kunst in der säkularisierten Welt – trotz und gerade in einer Zeit der reproduktiven und virtuellen Bilderflut - mehr und mehr Aufgaben der Religion: Kontingenz wird reflektiert, das Alltägliche wird durch Un- und Über-Praktisches überstiegen, d. h. transzendiert.

Gerade im Bereich der Deutung ist es genuine Kompetenz der Kirche, die ikonologische Dimension aufzuzeigen und anagogische Perspektiven zu eröffnen. Dabei steht die Kirche in der Verantwortung, das in der Kunst ermöglichte Sehen ihrerseits zu hinterfragen und durch dessen Pendant, das Nicht-Sehen, zu brechen und dies in zweifacher Hinsicht: Zum einen entspricht das Nicht-Sehen der Situation des Menschen vor Gott: Der Mensch verlangt Gott zu sehen und vermag es nicht. Er macht sich ein Bild, das jedoch Gott niemals genügen kann, wie es bereits das biblische Gottesbild-Verbot verdeutlicht hat. Das Thematisieren des Nicht-Sehens bricht dabei ständig das Sehen und ist so angemessenes Äquivalent zur Alterität Gottes. Zum anderen bindet ein Thematisieren des Nicht-Sehens in seiner offenen und dynamisch-

dialogischen Form in zeitgemäßer Weise den Rezipienten aktiv in den Prozess der Kunsterschließung sowie der Glaubensaneignung ein, wie es in Ecos „Offenem Kunstwerk“, in der Rezeptionsästhetik und in der performativen Betrachtungsweise zum Ausdruck kommt. Richard Hoppe-Sailer nennt in einem Artikel über den Kronzeugen der Kunst der Übermalung, Arnulf Rainer, die wesentlichen Elemente: „Emanzipation des Betrachters (...), (...) offene[r] Struktur und Vieldeutigkeit des Kunstwerks“ Und eben die Aktivierung des Rezipienten kann diesen weiterführen auf seinem Weg zu Gott, dem „Ganz-Anderen“, wie es der Jesuit Henri de Lubac (1896-1991) ausgedrückt hat: „Jede Vorstellung von Gott ist menschlich – aber im Menschen selbst ist etwas über jede Vorstellung hinaus, das ihn Gott in Wahrheit erkennen lässt.“

In der Philothea schreibt Franz von Sales: „Gott ist ja in allem und überall; es gibt keinen Ort und kein Ding, wo er nicht wirklich gegenwärtig wäre. Wohin die Vögel auch fliegen, sie finden ihr Element, die Luft in der sie sich bewegen; so finden auch wir, wohin immer wir gehen mögen, Gott überall gegenwärtig.“<sup>1</sup> Die große Botschaft des Evangelium lautet: Gott ist da, er ist jedem von uns – zu jeder Zeit – nahe.

### **3. Theologische Grundlagen zur Fastentuchskulptur**

#### **3.1. „Denn als Glaubende gehen wir unseren Weg, nicht als Schauende“ - *Sehen und Glauben in biblischer Perspektive***

##### **3.1.1. Altes Testament**

In der Bibel gibt es keine Unterscheidung von geistiger und sinnlicher Welt wie in der griechischen Philosophie und dem Hellenismus, weshalb auch nicht, wie etwa beim hellenistisch geprägten jüdischen Autor Philo, darüber geklagt wird, dass die sinnliche Wahrnehmung zur Erkenntnis der geistigen Realität nicht genüge. Vielmehr wird das Sehen als Faktum der Schöpfung betrachtet, auf dessen Grundlage dann auch seine Beurteilung als Funktion im Geschehen der Offenbarung geschieht. Biblische Schriftsteller setzten sich immer wieder mit der Frage nach dem Sehen, speziell der Sichtbarkeit Gottes und deren Bedeutung für den Menschen, auseinander.

Bei den Theophanien des Alten Testaments wird Gott lediglich an seiner Stimme und den Begleitumständen seines Erscheinens sowie der Reaktion der Betroffenen manifest (vgl. etwa 1 Kön 19,11-13), ohne dass sein Aussehen beschrieben würde. Wenn in Jes 6,1-7 davon gesprochen wird, dass König Usija den Herrn „sah“, wird im biblischen Text lediglich der großartige Rahmen um den „hohen und erhabenen Thron“ beschrieben, Gott selber jedoch nicht. Grundsätzlich wird immer wieder die Unmöglichkeit, Gott zu sehen, konstatiert: In Ex 33,20 spricht der Herr zu Mose: „Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben.“ In Ex 33,23 heißt es: „Dann ziehe ich meine Hand zurück, und du wirst meinen Rücken sehen.“ Dtn 4,15 betont: „Denn eine Gestalt habt ihr an dem Tag, als der Herr am Horeb mitten aus dem Feuer sprach, nicht gesehen.“ Sir 43, 31 fragt: „Wer hat ihn (Gott) gesehen, dass er erzählen könnte...?“ Dieser Unmöglichkeit, Gott zu sehen, steht der Wunsch des Menschen nach einem Sehen des Göttlichen gegenüber. Ex 33,18 thematisiert diese urmenschliche Sehnsucht bzw. Seh-Sucht<sup>178</sup>: „Dann sagte Mose: Lass mich doch deine Herrlichkeit sehen.“ In Ps 17,15 heißt es: „Ich aber will in Gerechtigkeit dein Angesicht schauen, mich satt sehen an deiner Gestalt“. Ein unverstelltes Sehen Gottes wird jedoch erst in späteren alttestamentlichen Schriften und dort nur im Zusammenhang mit endzeitlichen Visionen als Möglichkeit angedeutet: So prophezeit Deuterocesaja in seiner Vision von der messianischen Zeit: „Dann offenbart sich die Herrlichkeit des Herrn, alle Sterblichen werden sie sehen.“ (Jes 40,5) Die Frage nach einem Sehen Gottes ist aufs engste verknüpft mit der Frage nach der Darstellung Gottes im Bild.

---

<sup>1</sup> DaSal1,73.

Bereits in Gen 1,26 wird die Frage nach einem Bild Gottes thematisiert und mit dem Menschen beantwortet – verbunden mit unaussprechlicher Würde und Verantwortung, die dem Menschen damit zukommt: „Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich.“ In dieser Arbeit, in der die Sichtbarmachung der Nicht-Sichtbarkeit Gottes durch bildnerische Maßnahmen thematisiert wird, ist die Auseinandersetzung mit der Möglichkeit der Darstellung Gottes im Bild besonders grundlegend.

### **3.1.2. Neues Testament**

Die Auseinandersetzung mit dem Sehen und der Frage nach der Sichtbarkeit Gottes im Neuen Testament ist immer vor dem Horizont des alttestamentlichen Gottesbild-Verbotes zu betrachten. Dabei wird im Neuen Testament dem Sehen in seiner physiologischen und psychologischen Dimension keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Paulus reflektiert im 1. Timotheusbrief in seiner Aussage über Gott die Grundsituation des Menschen, zu dessen Wesen es gehöre, dass er das Göttliche eben nicht sehen könne: „der selige und einzige Herrscher, der König der Könige und Herr der Herren, der allein die Unsterblichkeit besitzt, der in unzugänglichem Licht wohnt, den kein Mensch gesehen hat noch je zu sehen vermag“ (1 Tim 6,15f). Ebenso wie im Alten Testament wird auch im Neuen Testament die Sehnsucht des Menschen konstatiert, das Göttliche zu sehen: „Viele Propheten und Gerechte haben sich gesehnt zu sehen, was ihr seht...“ (Mt 13,17, vgl. auch Lk 10,24). Besonders im Johannesevangelium wird das menschliche Bedürfnis betont, das Göttliche sehen zu können. Joh 6,36 lässt darauf schließen, dass ein Sehen eigentlich das Glauben leichter machen sollte: „Aber ich habe euch gesagt: Ihr habt (mich) gesehen, und doch glaubt ihr nicht“. Freilich wird bereits in Joh 1,18 herausgestellt: „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht.“ Und dieser (Jesus Christus) ermöglicht gleichsam als Ikone Gottes ein vermitteltes Sehen des Göttlichen: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9). Andrea De Santis weist auf die Sondersituation des Sehens für die Jünger in der Zeit des Wirkens Jesu hin und auf die Bedeutung des kommenden Leidens und Todes Jesu für diese gemeinsame Gegenwart: Alles werde aus der Vorschau auf den Tod von der Endlichkeit und dem Ende Jesu her betrachtet und als „einmalige Geste“ realisiert. Deshalb sei auch die „größte Schuld“ der Jünger die „Mißachtung der Gegenwart“, „die falsche Sehnsucht, das falsche Schauerlangen, ja die Seh-sucht, die das einmalig Gegenwärtige nicht wahrzunehmen vermögen und es für immer verlieren.“ De Santis betont, dass es Philippus noch nach der Fußwaschung und dem Voraussehen des Verrates durch Judas und Petrus wagt, „seh-süchtig zu verlangen“: „Herr, zeig uns den Vater; das genügt uns. Jesus antwortete ihm: Schon so lange bin ich bei euch, und du hast mich nicht erkannt, Philippus? Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen. Wie kannst du sagen: Zeig uns den Vater?“ (Joh 14,8-9). De Santis schließt: „Das Schauerlangen scheint sich umzukehren: nicht nur verlangt der Mensch das zu sehen, was er blindlings vor Augen hat, vielmehr verlangt der menschengewordene Gott vom Menschen nur ein einziges: als Gott erkannt zu werden, was selten und gebrochen gelingt.“ Ähnlich, so betont De Santis, sind die Jünger auf dem Weg nach Emmaus (Lk 24,13-32) nicht in der Lage „die begleitende Gegenwart Jesu“ zu erkennen. Hieraus werde „auch die Ohnmacht des Wortes ersichtlich“, denn Jesus werde nicht durch die Auslegung der Schrift „in einem einmaligen Augenblick erkannt“, sondern im Tun beim Brechen des Brotes bei Tisch. Und erst nachdem Jesus verschwunden sei, merkten die Jünger, wie das Herz ihnen in der Brust gebrannt hatte in der Gegenwart Jesu: „Ihre Ohnmacht lässt die Gegenwart nur in der Form der enttäuschten Erwartung oder der nachträglichen Erinnerung zu. (...) Im Grunde scheint die Gestalt Jesu durch die Anerkennung seiner Göttlichkeit den verblendeten Menschen zu einer Gegenwart mit jenem Gott heranzubilden, der nur als Mensch zu erscheinen sich bestimmt hat und darin das Menschliche und Weltliche zum Zeitraum seiner Gegenwart freigesprochen hat.“

Bei der berühmten Begegnung des Auferstandenen mit dem Apostel Thomas in Joh 20,24-29 wird der Zusammenhang von (nicht) sehen und glauben eingehend thematisiert. In Joh 20,24 berichten die Jünger dem Thomas, genannt Δίδυμος (Zwilling), mit denselben Worten wie zuvor Maria ihnen selbst es verkündet hatte: „wir haben den Herrn **gesehen**“. Thomas entgegnet ihnen: „Wenn ich nicht (selbst) die Male der Nägel in seinen Händen **sehe** und meinen Finger in diese Nägelmale lege und meine Hand in seine Seitenwunde, werde ich das nie und nimmer glauben!“

Das Sehen wird aus dem Mund des Thomas hier geradezu als unabdingbare Voraussetzung für das Glauben genannt und Thomas fordert darüber hinaus gar noch den haptischen Beweis einer Berührung des Auferstandenen. Als Jesus in Vers 26f nun mit dem Friedensgruß in der Mitte der Jünger erscheint, greift er, der anscheinend das vorhergehende Gespräch zwischen Thomas und seinen Mitjüngern mitverfolgt hat, sofort das zweifelnde Bedürfnis des Thomas, ihn selbst, den Nicht-Immer-Sichtbaren, zu sehen, auf und tritt ihm gegenüber mit den Worten: „Reiche mir deinen Finger her und sieh dir meine Hände an; und gib mir deine Hand und lege sie (in die Wunde) in meine(r) Seite. Und sei nicht ungläubig, sondern glaube!“ Thomas antwortet darauf mit dem „Bekenntnis: ‚Mein Herr und mein Gott!‘ Dies ist das adäquateste und gefüllteste Bekenntnis des gesamten Evangeliums“. Thomas wird häufig wegen seines Wunsches, selbst zu sehen und zu fühlen und nicht um des reinen Glaubens willen glauben zu wollen, kritisiert oder gar karikiert. Lothar Steiger bemerkt hierzu jedoch scharfsinnig: „um diese falsche Reinheit geht es gar nicht. Und Thomas will ja nicht nur sehen, sondern auch anfassen. Selber will er seine Erfahrung machen, will nicht glauben, weil andere erfahren haben. Diesen Thomas darf keiner sich schenken.“ Hier kann der Schrifttext bereits als Hinweis verstanden werden, dass sich hinter dem Bedürfnis des Menschen nach Sehen auch der Wunsch nach aktiver Beteiligung im Glaubensprozess ausdrückt, der freilich – ganz im Sinne der Rezeptionsästhetik – erst in der Ambivalenz von Sehen und Nicht-Sehen adäquate Verwirklichung findet. In der Thomas-Perikope wird dann in Joh 20,29 das Verhältnis von Glauben und Sehen explizit thematisiert: „Weil du mich gesehen hast, glaubst du.“ (Vers 29b) Und dann der stakkatoartige Makarismus: „Selig, die Nicht-Sehenden und [doch] Glaubenden.“ Die Frage ist, weswegen und ob überhaupt hier ein scharfer Gegensatz von Sehen und Glauben betont wird. Klaus Wengst verweist darauf, dass es höchst unwahrscheinlich sei, dass Johannes gänzlich unkritisch drei Erscheinungserzählungen hintereinander stellt, um sie dann mit einem einzigen Makarismus zu kritisieren. Wengst betont, dass nur vom Osterzeugnis der ersten Zeugen her überhaupt Glaube tradiert werden konnte. Entscheidend bliebe jedoch, ihn so im Evangelium und im Handeln lebendig zu sehen und in der Nachfolge lebendig werden zu lassen. Lothar Steiger stellt heraus: „Zu tadeln ist Thomas nicht, weil er seinen Herrn so nahe haben wollte. Damit machte er ja nur aufmerksam auf den Zusammenhang, der besteht zwischen Geist, Seele und Leib. Dass es um die ganze unteilbare Wirklichkeit im Glauben zu tun ist. Sondern zu tadeln ist, dass Thomas etwas zur Bedingung seines Glaubens macht. Wenn ich nicht ..., kann ich nicht glauben (20,25).“ Diese Bedingtheit von Thomas Glauben ist nach Steiger verständlich, denn er wolle nicht von der Erfahrung der anderen Jünger ausgeschlossen sein. Allerdings verschließe „er sich so die Möglichkeit, den Auferstandenen zu sehen. In keiner Geschichte, in der sich Jesus lebendig zeigte, hieß es, dass ‚deswegen‘ geglaubt wurde. Ja vom Glauben war nicht eigens die Rede, weil von der Erfahrung erzählt wurde, durch die Glaube entsteht.“ Gleichsam durch das Nicht-Sehen aktiviert, geht die Bewegung des Jüngers hin zur Erfahrung. Weiter betont Steiger, dass der Auferstandene selbst dafür Sorge, dass die falsche Fragestellung des zweifelnden Thomas nicht ins Leere laufe: Er spreche mit Thomas und führe dessen Finger, womit der Zweifler nicht rechnen konnte, „der doch ‚selber‘ sehen und anfassen wollte.“ So dürfe Thomas dennoch die Gegenwart des Auferstandenen erfahren: „Sein Zweifel wird nicht ausgeschlossen, sondern behoben und über sich aufgeklärt. Behoben wird er, weil er sehend und fühlend wird! Über sich aufgeklärt wird er, weil Thomas glaubend seinem früheren

Sehenwollen gegenüberstehen darf. In diesem Gegenüber ist er nicht mehr unglücklich, sondern selig.“

Zwei Erfahrungen können ihn dabei reicher machen: Zum einen das erlebte Anschauliche, das ihn auf Transzendentes verweist, zum anderen die Erfahrung, dass eben dieses Anschauliche dem Transzendenten und dem Glauben nicht genügen kann. Entscheidend ist es, eben diese Ambivalenz aufrechtzuerhalten. In Joh 20,29c wird vielleicht eine geradezu logische Verbindung von Nicht-Sehen und Glauben hergestellt. Immerhin ist - freilich entsprechend der griechischen Grammatik - der scheinbare Gegensatz durch ein „καί“ (und) verbunden, das zuallererst eine enge Verbindung zwischen beiden Wörtern und erst sekundär einen Gegensatz oder gar Widerspruch betont. Wer nicht sieht, kann glauben, wenn dieses Nicht-Sehen mit einer Erfahrung in Verbindung steht, die immer mit Sinneseindrücken – also Sehen – verbunden ist. Auch der Apostel Paulus betont in Hebr 11,1 die Bedeutung des Nicht-Sehens für das Glauben: „Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht.“ D. h. Glaube umfasst nicht nur das für die zukünftige Zeit Erhoffte, „sondern auch das, was hinter dem Sichtbaren ist, in dem nach oben gerichteten Blick als Wirklichkeit.“ Die Einheitsübersetzung ist an dieser Stelle ungenau. Laub betont die Mehrdeutigkeit des Wortes „ελεγχος“: es bedeutet: „Beweis“, „Garantie“, „Bürgschaft“ und „Überzeugung“. Laub schlägt als Übersetzung vor: „Glaube aber ist ein Überführtsein (wie von einem Beweis) von nicht sichtbaren Tatbeständen.“ Mit anderen Worten: Glaube als menschliche Haltung ist wiederum gleichsam das Medium, durch das nicht sichtbare Tatbestände als Wirklichkeit ‚bewiesen‘ werden.“ Auch hier wird also die Aktivierung und Betonung der Bedeutung des Glaubenden durch die Tatsache, dass der Glaubensgrund und Glaubensgehalt nicht-zu-sehen sind, herausgestellt.

Bemerkenswert ist zudem, wie vorsichtig Texte des Neuen Testaments mit dem Sehen in Verbindung mit dem Glauben umgehen: So wird wiederum im Johannesevangelium in Kapitel 20,8 berichtet, wie „der andere Jünger“, der mit Petrus zum Grab gelaufen war, das leere Grab betritt und es heißt: „er sah und glaubte“: Die Bedeutung des „Sehens“ wird hier betont. Und dennoch, was sieht der Jünger? Nicht Christus, sondern Leere, das leere Grab - und eben dies führt ihn zum Glauben. Das Sehen selbst ist differenziert zu betrachten: „Deshalb rede ich zu ihnen in Gleichnissen, weil sie sehen und doch nicht sehen...“ (Mt 13,13, vgl. auch Mk 4,12, Lk 10,24, vgl. auch Jes 6,9, Apg 28,26; Joh 12,40). Es gibt also ein „wirkliches“ Sehen, das mit Erkennen verbunden ist und ein Sehen, das das Entscheidende über-sieht.

Ein unverstelltes Sehen Gottes ist, ähnlich wie schon bei Deuterocesaja, etwas für den irdischen Menschen Unerreichbares, Zukünftiges, mit der Endzeit Verbundenes. So äußert der Apostel Paulus in 1 Kor 13,12: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht.“ Und in 2 Kor 4, 18 spricht er von „uns, die wir nicht auf das Sichtbare starren, sondern nach dem Unsichtbaren ausblicken; denn das Sichtbare ist vergänglich, das Unsichtbare ist ewig.“ Für die Zeit des irdischen Daseins freilich gibt es doch eine Möglichkeit, Gott zu sehen, - nämlich im Menschen - wie es bereits die Rede von der Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen in Ex 1,27 grundlegt. In Fortführung dieses Gedankens betont Paulus in 2 Kor 6: „Wie verträgt sich der Tempel Gottes mit Götzenbildern? Wir sind doch der Tempel des lebendigen Gottes“. In Ambivalenz stehen sich biblische Aussagen gegenüber, in denen vom Sehen-Wollen des Menschen und der Bedeutung des Glaubens ohne Sehen die Rede ist: Psalm 63,3 stellt fest: „Darum halte ich Ausschau nach dir im Heiligtum, um deine Macht und Herrlichkeit zu sehen.“ Der Psalmist hebt das Heiligtum als besonderen Ort heraus, an dem er Gott zu sehen sucht, nennt aber zugleich auch andere Orte und Gelegenheiten seiner Suche, so das Nachdenken auf dem nächtlichen Lager und in wachem Zustand. Demgegenüber betont Hebr 11,3: „Aufgrund des Glaubens erkennen wir, dass die Welt durch Gottes Wort erschaffen worden und dass so aus Unsichtbarem das Sichtbare entstanden ist.“ Und 1 Petr 1,8 stellt heraus: „Ihn [Jesus Christus]

habt ihr nicht gesehen, und dennoch liebt ihr ihn; ihr seht ihn auch jetzt nicht; aber ihr glaubt an ihn“ 2 Kor 5,7 kann als Feststellung und Aufforderung zugleich den biblischen Befund auf den Punkt bringen: „denn als Glaubende gehen wir unseren Weg, nicht als Schauende“.

## **4. Theologische Grundlagen zur Himmelsleiter**

### **4.1. Das Symbol der Himmelsleiter**

„Schon im alten Ägypten verwendete man das Bild einer Leiter als Symbol für den Aufstieg, näher hin für den Aufstieg zum Himmel. Auch im Mithras-Kult wurde der Aufstieg der Seele zum obersten Himmel durch eine Leiter versinnbildlicht, die aus acht Toren zusammengesetzt war. Im ersten Buch der Bibel findet sich dieses Bild einer die irdische und himmlische Sphäre verbindenden Leiter in der Erzählung von Jakobs Traum, die sich vielfältig in der Kunstgeschichte niedergeschlagen hat. Die Heilige Schrift erzählt, dass sich Jakob auf einem Stein zur Ruhe legte und träumte: „Er sah eine Treppe, die auf der Erde stand und bis zum Himmel reichte. Auf ihr stiegen Engel Gottes auf und nieder“ (Gen 28,12). Was in der Kunst zumeist als Leiter abgebildet wird, hat man sich altorientalisch wohl eher als Treppenaufgang vorzustellen, wie sie die Flanken der Stufentürme (vgl. „Turm von Babel“, Gen 11) säumten. Die Bedeutung des Aufstiegs in höhere Sphären ist wohl auch bei den Stufen in der Tempelvision Ezechiels (Ez 40,26.31) sowie am Thron Salomos (1 Kön 10,19) mitgedacht und in den Stufen des traditionellen Kirchenbaus verbildlicht, die den Altarbereich vom Kirchenschiff abheben.

Im Evangelium wird zwar das Bild von der Leiter nicht direkt aufgegriffen, jedoch von Jesus indirekt durch seine Weissagung gegenüber Natanael ins Spiel gebracht: „Ihr werdet den Himmel geöffnet und die Engel Gottes auf- und niedersteigen sehen über dem Menschensohn“ (Joh 1,51).

Die Theologen der Alten Kirche, die Kirchenväter, verglichen früh das Kreuz des Erlösers mit der Jakobsleiter, weil der Menschheit durch den Kreuzestod Christi der Weg in den Himmel erschlossen wurde. Dieser Gedanke findet sich bis heute im Gotteslob im Gesang „O du hochheilig Kreuze“ (GL Nr. 182), in dem es in der vierten Strophe heißt: „Du bist die sich're Leiter, darauf man steigt zum Leben, das Gott will ewig geben.“ [...]

Die Lesung von der Jakobsleiter wird heute bei einer Altarweihe vorgetragen – sind unsere Kirchen doch Orte, an denen der Himmel die Erde berührt: Insbesondere gilt das natürlich während der Eucharistiefeier, denn das Opfer Christi am Kreuz wird in der Hl. Messe Gegenwart. [...] So wird im uralten Bild der Leiter auch in einem modernen Kunstwerk deutlich, was unsere Kirchen sind: Orte der auch heute noch möglichen Begegnung mit Gott, Orte, an denen der Himmel die Erde berührt.“<sup>2</sup>

### **4.2. Das Zweite Vaticanum**

hat zu dem Verhältnis zwischen Kirche und Kunst und gerade zur Thematik der zeitgenössischen Kunst Stellung bezogen: „Zu den vornehmsten Betätigungen der schöpferischen Veranlagung des Menschen zählen mit gutem Recht die schönen Künste, insbesondere die religiöse Kunst und ihrer höchste Form, die sakrale Kunst. Vom Wesen her sind sie ausgerichtet auf die unendliche Schönheit Gottes, die in menschlichen Werken irgendwie zum Ausdruck kommen soll, und sind um so mehr Gott, seinem Lob und seiner Herrlichkeit geweiht, als ihnen kein anderes Ziel gesetzt ist, als durch ihre Werke den Sinn der Menschen in heiliger Verehrung auf Gott zu wenden.“<sup>3</sup> „Auch die Kunst unserer Zeit und

---

<sup>2</sup> Dr. Norbert Jung, Serie zu christlichen Symbolen Teil 17 - Leiter; Auf: [http://www.erzbistumbamberg.de/eob/dcms/sites/bistum/glauben/christliche\\_symbol\\_e.html](http://www.erzbistumbamberg.de/eob/dcms/sites/bistum/glauben/christliche_symbol_e.html) Samstag 24.09.2011, 18:49 Uhr (c) 2011 Erzbistum Bamberg

<sup>3</sup> II. Vaticanum, Sacrosanctum Concilium (SC 122).

aller Völker und Länder soll in der Kirche Freiheit der Ausübung haben, sofern sie nur den Gotteshäusern und den heiligen Riten mit der gebührenden Ehrfurcht und Ehrerbietung dient.“<sup>4</sup>

Es ist wichtig, dass Kirche, heute, endlich wieder, wie sie es in früheren Zeiten tat, an der zeitgenössischen Kunst partizipiert. Die kulturelle Tat der Menschen ist der tiefe Ausdruck ihres Innersten, ist Ausdruck von Wünschen, Ängsten und Sehnsüchten. Kunst als zweckloseste Form menschlicher Kreativität, spiegelt gerade als Sakralkunst die Auseinandersetzung mit Gott wider; sie bittet, sie dankt, sie klagt aber auch an, sie ist der Dialog zwischen der Schöpfung und ihrem Schöpfer, mit den Mitteln ihrer Zeit, die den Künstlern zur Verfügung stehen. Kunst in der Kirche war und ist immer noch ein wichtiges Gerüst, Geländer und Stütze, die den gläubigen Menschen in seiner Spiritualität unterstützt, seinen Horizont erweitert und neue Perspektiven und Emotionen ermöglicht.

In diesem Sinne handelt es sich bei den hier vorgestellten Ideen von der Fastentuchskulptur und der Himmelsleiter, Licht und Musik auch nicht um ein Spektakel, das den Kirchenraum nur als Baukörper benutzt. Es geht vielmehr darum ihn von seinem Wesen und seiner Bestimmung her aufzugreifen und diese Intention in neue Medien und Formen zu übertragen und fortzuführen, dabei bleiben alle wesentlichen Elemente dieses heiligen Raumes unangetastet. Aus diesem Grund sollten auch die konsekrierten Hostien an ihrem Ort im Tabernakel bleiben. Ein Räumen des Tabernakels wäre sogar kontraproduktiv, da damit eine vermutete Unvereinbarkeit der Installation an diesem Ort eingestanden würde. Die Präsenz Gottes im geheiligten Brot während einer Installation ist Ausdruck der Überzeugung, dass die Inkarnation Gottes kein geschichtlich abgeschlossenes Ereignis ist, sondern ein dynamischer Prozess, der sich fortwährend in seiner Kirche und ihren Lebensäußerungen vollzieht. So auch in ihren aktuellen Bemühungen, die Botschaft vom befreienden Gott mit den zeitgemäßen Medien in solchen Installationen erfahrbar zu machen. Der Gebrauch von Licht, Musik und anderen Materialien vermeidet die Reduktion auf eine einzige Kommunikationssituation und ermöglicht so unterschiedliche Kommunikationsformen für die *communio* von Gott und Mensch. Durch die Kombination so verschiedener Medien wird eine heilsame Wirkung des Sakralraums auf den Besucher erstrebt, was der Urintention sakraler Räume entspricht.

## 5. Projektplanung und Umsetzung

Die künstlerische Leitung dieses Fastenskulptur- und Himmelsleiterprojektes liegt bei dem Künstler und Theologen Stefan W. Knor. Unterstützt wird dieser in der Vorbereitung der Kuben, in der Programmplanung und Durchführung der „Langen Nacht der Kirchen“ 2015 von den Studierenden des Masterstudienganges „Religion, Kultur und Spiritualität“ der KPH Wien/Krems.

Die technische Umsetzung der Fastenskulptur und Himmelsleiter und die Installation der Licht- und Steuerungsanlagen liegen bei der Firma Eventac aus Aachen, Technischer Leiter und Koordinator ist hier Herr Martin Theißen.

Im Vorfeld der Aktion werden die Kuben, die vorzubereitenden Gebetszettel und eine entsprechenden Erläuterung für die Besucher (in Deutsch/Englisch/Französisch) von den Studierenden des Masterstudienganges „Religion, Kultur und Spiritualität“ der KPH Wien/Krems in Zusammenarbeit mit Stefan W. Knor für den Aschermittwoch 2015 vorbereitet bzw. zusammengebaut.

Während der Fastenzeit muss die Betreuung der Kuben bzw. deren Austausch, wenn diese voll sind mit Gebetszetteln, von der Domaufsicht übernommen werden.

Alle weiteren technischen Details (Statik, Aufhängerpläne der Kuben usw.), Kostenvoranschläge und Bilder von schon verwirklichten Projekten werden in einem gesonderten Schreiben anbei gefügt werden.

---

<sup>4</sup> II. Vaticanum, Sacrosanctum Concilium (SC 123).