



Dokumentation

Ulrich Engel OP, Düsseldorf

Unterwegs zu einem christlichen Humanismus am Beginn des neuen Jahrtausends

Eine Stellungnahme zum Dialog zwischen Glauben und Kultur für das „Pontificium Consilium de Cultura“ im Auftrag der Vereinigung Deutscher Ordensobern“ (VDO).

„Das wäre eine schlottrige Auffassung, nach der die Kunst ein Fakultativum für solche, denen es zufällig Spaß macht, wäre. Das Wort und das Gebot Gottes fordert Kunst, so gewiß es es ist, durch das wir unter das Wort vom neuen Himmel und der neuen Erde (...) gestellt sind. Ein Mensch, der sich dem vorwegnehmenden Schaffen der Aisthesis grundsätzlich oder aus Faulheit entziehen wollte, wäre sicher kein guter Mensch.“¹

I.

Zum Jahrtausendwechsel haben ‚Postmodernismen‘ Hochkonjunktur; der Moderne scheint (endgültig?) ‚die Luft ausgehen‘.² Eine solche Entwicklung zeitigt

¹ K. Barth, Ethik II. Vorlesung Münster Wintersemester 1928/29, wiederholt in Bonn, Wintersemester 1930/31, hrsg. von D. Braun (Karl Barth Gesamtausgabe / II. Akademische Werke), Zürich 1978, 443.

² Grundlegend zu dem, was unter dem Stichwort ‚Postmoderne‘ firmiert, s. W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne (Acta humaniora), Berlin 1993.

Konsequenzen – nicht zuletzt für Theologie und Kirche. Wenn etwa entsprechende Denksätze vom ‚Posthistoire‘³ bis hin zu Francis Fukuyamas *The End of History*⁴ das Ende der Geschichte einzuläuten bestrebt sind, spricht: wenn sie die Gegenwart nicht länger geschichtlich begreifen wollen, dann bedeutet das die grundlegende Infragestellung der Möglichkeit von jüdisch-christlicher Religion und der ihr eigenen theologischen Reflexion überhaupt. Denn ohne die ‚gefährliche Erinnerung‘ an den in der Geschichte handelnden Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs und Jesu, ohne das Eingedenken seiner gerade die marginalisierten Subjekte aus Gewalt, Unterdrückung und Tod befreienden Praxis verlieren die biblisch tradierte Religion und die mit ihr einhergehende Theologie ihre Relevanz.⁵

Ähnliches ist für Kunst und Kultur wie auch für die sie begleitende Reflexion, die philosophische Ästhetik zu konstatieren. Wenn etwa Jean Baudrillards Theorie der Simulation an die Stelle der Realität die vorgetäuschte Spiegelung ihrer selbst setzt⁶, wenn Arthur C. Danto einer Kunst nach dem Ende der Kunst auf die Spur zu kommen versucht⁷ oder wenn Jean-François Lyotard mit seiner

‚affirmativen Ästhetik‘ letztlich der Wiedereinsetzung des *l’art pour l’art*-Prinzips das Wort redet⁸, dann werden auf diese Weise die Fragen nach der Intention und dem Wahrheitsgehalt von Kunstwerken, mehr noch: auch das Moment der ästhetischen Erfahrung und die damit zusammenhängenden ethischen Implikationen endgültig verabschiedet. Letztlich verliert eine solche postmoderne Ästhetik nicht weniger aus dem Blick als die Frage nach dem Subjekt.⁹

Vor dem Hintergrund der hier skizzierten Entwicklungen – in kritischer Distanz zu ihnen wie zugleich auch mit Offenheit ihrer Freiheit gegenüber – gilt es, den in *Populorum progressio* angesprochenen „vollen Humanismus“ (42) sowohl kulturell als auch theologisch zu entfalten. Dazu muss am Beginn des 3. Jahrtausends in erster Linie und wieder neu die Wahrheitsfrage gestellt werden, erweist sich doch dieses Unternehmen, das Erkunden der *veritas*, letztlich als identisch mit der vornehmsten Berufung jedweder christlichen Theologie, nämlich: der Frage nach Gott auf der Spur zu bleiben.¹⁰ Dabei ist unabdingbar bei der ‚Freiheits- und Wahrheitsuche der Subjekte anzusetzen‘¹¹. Die theologische Reflexion auf einen christlichen Humanismus ist deshalb allein aus ihrer ge-

³ Vgl. etwa S. Meier, *Posthistoire*, in: HWP 7, Sp. 1140-1141.

⁴ Vgl. F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992.

⁵ Vgl. hierzu K. Füssel, *Kritik der postmodernen Verblendung. Ein politisch-theologischer Essay*, in: W. Lesch / G. Schwind (Hrsg.), *Das Ende der alten Gewissheiten. Theologische Auseinandersetzungen mit der Postmoderne*, Mainz 1993, 134-159, bes. 138f.

⁶ Vgl. J. Baudrillard, *Der symbolische Tausch und der Tod*, München 1982, bes. 77-130.

⁷ Vgl. A.C. Danto, *Kunst nach dem Ende der Kunst (Bild und Text)*, München 1996.

⁸ Vgl. J.-F. Lyotard, *Essays zu einer affirmativen Ästhetik*, Berlin 1982.

⁹ Vgl. hierzu L. Sziborsky, *Modernes und postmodernes Denken über die Kunst*, in: *Orientierung 55* (1991), 258-265, bes. 265.

¹⁰ Vgl. G. Vergauwen, *Von der Apologetik zur Fundamentalthologie*, in: U. Altermatt / H. Hürten / N. Lobkowicz (Hrsg.), *Moderne als Problem des Katholizismus* (EichB 28 / Philosophie und Theologie 6), Regensburg 1995, 103-156, 150f. – Grundlegend zum philosophisch-theologischen Gehalt der Wahrheitsfrage vgl. Th. Eggenesperger / U. Engel (Hrsg.), *Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne* (WSAMA.P 9), Mainz 1995.

schichtlich-praktischen Verankerung heraus und im immer wieder neuen Rückbezug auf diese möglich.¹² Im Dialog etwa mit Walter Benjamins Geschichtsphilosophie wie auch in kritischer Beerbung der Aufklärung in ihrer ganzen Widersprüchlichkeit (vgl. Theodor W. Adorno und Max Horkheimer) ist zu versuchen, eine Gott-Rede („Theo-Logie“) auszuschreiben, die sowohl um die Aporien der Moderne und ihrer Bewußtseinsformen als auch um die postmodernen Verblendungszusammenhänge weiß und diese der Kritik unterzieht.

Nun reicht es heute allerdings nicht mehr hin, dass Kirche und Theologie einen Diskurs allein mit philosophischen Deutungssystemen führt. Entsprechend gilt es im Sinne des interdisziplinären Gesprächs den Dialog mit künstlerischen Ausdrucksformen und den in ihnen manifesten ästhetischen Fragestellungen zu realisieren. Bildende Kunst, Literatur, Musik, Sprache und Bewegung als bewusste Artikulationen menschlichen Lebens werden hier also mit dem Begriff ‚Kultur‘ bezeichnet. Der grenzüberschreitende Dialog muss in zunehmendem Maße auch die kirchliche Auseinandersetzung mit und in den sogenannten ‚Neuen Medien‘¹³ einschließen, stellen sie doch das Kommunikations- und Unterhaltungsmedium der jüngeren Generation dar. Im Sinne eines christlichen Humanismus, der nach Maßgabe von *Evangelium vitae* den Menschen als Geschöpf Gottes ernst nimmt und ihm solcherart eine besondere Würde zuerkennt (vgl. 82), hat die kirchliche Kulturarbeit in spezifischer Weise auf den Menschen

als Subjekt in seiner je einmaligen Individualität und mit seiner je unverwechselbaren Biographie zu zielen – ohne dass dabei der Blick auf die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen verlorengeht.

II.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird von Kirche und Theologie im immer wieder neuen Angang ‚Zeitgenossenschaft‘ eingefordert. Dieses Desiderat gilt in besonderer Weise hinsichtlich einer ‚Inkarnation‘ der christlichen Glaubenswahrheiten in die gegenwärtigen Kulturszenarien. So engagiert das genannte Anliegen auch propagiert wird (vgl. als gewichtigen Beitrag die 1998 veröffentlichte Enzyklika *Fides et ratio* von Papst Johannes Paul II.), so schlecht ist es doch um die Verwirklichung der als notwendig erachteten Inkulturation bestellt. Entsprechende Defizite sind dabei für alle kulturellen Teilsysteme zu konstatieren: für die bildende Kunst genauso wie für Musik, Literatur, Theater, Film oder Tanz.

Ausnahmen bestätigen die Regel: Aufzählen sind für den deutschsprachigen Raum einige – langsam aber sicher zahlenmäßig zunehmend – christlich inspirierte Projekte, welche „die Geschichte der modernen Kunst einer Relecture zu unterziehen und ihre Werke und Tendenzen auf religiöse Implikationen hin zu befragen“¹⁴ trachten. Als die wichtigsten dieser Dialog-Veranstaltungen zwischen Kunst und Kirche im deutschen Sprachraum sind zu nennen für den Bereich der Bildenden Kunst die Gesprächs- und Ausstellungsprogramme, wie sie von der *Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst* (D.G.), der Guardini-Stiftung, den Braunschweiger Dominikanern („Kunst im Klo-

¹¹ G. Vergauwen, *Von der Apologetik zur Fundamentalthologie*, a.a.O., 152.

¹² Vgl. dazu J.B. Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*. 1967-1997, Mainz 1997.

¹³ Vgl. U. Engel, Was ist neu an den „Neuen Medien“? Medialität und Weltverhältnis, in: *Wort und Antwort* 40 (1999), 51-56. Vgl. auch das gesamte Themenheft „Neue Medien“ der Zeitschrift *Wort und Antwort* 40 (1999), 49-96.

¹⁴ A. Stock, *Zwischen Tempel und Museum. Theologische Kunstkritik. Positionen der Moderne*, Paderborn u.a. 1991, 14.

ster“) oder dem Kölner Jesuiten Friedhelm Mennekes („Kunststation Sankt Peter“) inszeniert werden¹⁵, für die Abteilung Literatur die i.d.R. noch jungen Publikationsreihen *Ästhetik – Theologie – Liturgik* (LIT Verlag, Münster), *ikon* (Verlag Schöningh, Paderborn) bzw. *Religion und Ästhetik* (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz) oder in cineastischer Hinsicht die deutsch-schweizerische Publikation *Spuren des Religiösen im Film*¹⁶. Allen diesen Projekten, die zum Teil eine bis ins 19. Jahrhundert zurückreichende Geschichte aufweisen¹⁷, ist gemeinsam, dass sie angetreten sind, inmitten der „Schwebe von Wahrheitslicht und Wahrheitstäuschung“¹⁸ die den untersuchten ästhetischen Gebilden innewohnende, in der Regel aber verdrängte Dimension des Transzendenten aufzuspüren.¹⁹

Von den genannten Engagements abgesehen

¹⁵ Zum aktuell praktizierten Dialog zwischen Kirche und (Bildender) Kunst vgl. neben den einschlägigen Zeitschriften das *münster* und *kunst und kirche* sowie den von der Berliner Guardini-Stiftung verantworteten *TRIGON*-Bänden u.a. die folgenden Publikationen: G. Larcher (Hrsg.), *Gott-Bild. Gebrochen durch die Moderne?* (FS K.M. Woschitz), Graz – Wien – Köln 1997; J. Schilling im Auftrag des Bistums Hildesheim, *Passion. Bernward-Jahr 1993* (Ausstellungskatalog), Bönen 1993; W. Schmied (Hrsg.), *Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde. Religiöse Tendenzen in der Kunst des 20. Jahrhunderts* (Ausstellungskatalog), Stuttgart – Mailand 1980; R. Beck / R. Volp / G. Schmirber (Hrsg.), *Die Kunst und die Kirchen. Der Streit um die Bilder* (Pantheon-Colleg), München 1984; F. Mennekes (Hrsg.), *Zwischen Kunst und Kirche. Beiträge zum Thema „Das Christusbild im Menschenbild“*, Stuttgart 1985; Ch. Dohmen / Th. Sternberg (Hrsg.), *... kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch*, Würzburg 1987; A. Mertin / H. Schwebel (Hrsg.), *Kirche und moderne Kunst. Eine aktuelle Dokumentation*, Frankfurt/M. 1988; G. Rombold, *Der Streit um das Bild. Zum Verhältnis von moderner Kunst und Religion*, Stuttgart 1988.

bewegt sich die kirchlich verantwortete Auseinandersetzung mit zeitgenössischer Kunst und Kultur jedoch oftmals eben nicht auf der Höhe der Zeit. Dies gilt in besonderer Weise für einen für den gottesdienstlichen Vollzug zentralen kulturellen Bereich: die liturgische Musik.²⁰ Die Markierung ‚liturgisch‘ meint in diesem Zusammenhang solcherart Musik, die im Sinne des vom Zweiten Vatikanum angeregten Liturgieverständnisses einen Mitvollzug der Gemeinde ermöglicht, spricht: die Gottesdienstbesucher in die entsprechende musikalische Aufführungspraxis

¹⁶ P. Hasenberg / W. Luley / Ch. Martig im Auftrag der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, und des Katholischen Mediendienstes, Zürich (Hrsg.), *Spuren des Religiösen im Film. Meilensteine aus 100 Jahren Filmgeschichte*, Mainz 1995; vgl. auch die Arbeiten des Schweizer Theologen Ambros Eichenberger, so z.B. A. Eichenberger, *Auf der Suche nach „gottdurchlässigen“ Filmen. Zum Dialog zwischen Film und Theologie*, in: *Wort und Antwort* 34 (1993), 131-136.

¹⁷ Für den Bereich der Bildenden Kunst vgl. etwa die umfang- und kenntnisreiche Untersuchung von A. Stock, *Zwischen Tempel und Museum*, a.a.O.

¹⁸ K.-J. Kuschel, *Gegenwart Gottes? Zur Möglichkeit theologischer Ästhetik in Auseinandersetzung mit George Steiner*, in: W. Lesch / G. Schwind (Hrsg.), *Das Ende der alten Gewißheiten*, a.a.O., 164; mit dem Terminus »Schwebe« greift Kuschel dezidiert zurück auf den ästhetischen Entwurf von W. Schulz, *Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik*, Pfullingen 1985.

¹⁹ Vgl. K.-J. Kuschel, *Gegenwart Gottes?*, a.a.O., 147. Zur Kritik an den gängigen Dialog-Anstrengungen aus religionspädagogischer und systematisch-theologischer Sicht vgl. J. Heumann / W.E. Müller, *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Von der (Un-)Möglichkeit einer theologischen Interpretation der Kunst* (Religion in der Öffentlichkeit 1), Frankfurt/M. u.a. 1996.

einbezieht. Schon eine erste kursorische Durchsicht durch das Material des deutschsprachigen katholischen Gebet- und Gesangbuches Gotteslob legt offen, in welchem Ausmaß diese offizielle Materialsammlung barockes Liedgut, Kompositionen des 19. Jahrhunderts und sogenannte ‚Neue Geistliche Lieder‘ zum – fast – allein gültigen Standardrepertoire erhebt. Von der Gemeinde mitvollziehbare Lieder, die dem musikalisch-ästhetischen Niveau zeitgenössischer Musik entsprechen, finden sich in diesem Buch nur spärlich. (Etwas anders ist die Situation im Blick auf die ins *Gotteslob* aufgenommenen Kehrverse und Wechselgesänge zu bewerten: Hier präsentiert das katholische Gesangbuch einen in musikalischer Hinsicht recht modern anmutenden Kompositions-Fundus – der allerdings in der Regel nur unzureichend genutzt wird.)

Demgegenüber hat die konzertante (Kirchen-)Musik in den letzten Jahren eine Reihe von Instrumental- und Chorkompositionen hervorgebracht, die das Prädikat ‚zeitgenössisch‘ wirklich verdienen; als überzeugende Beispiele seien erwähnt *Maximum est unum* von Wolfgang Riehm (zu Meister Eckhart und Nikolaus von Kues), die *Komposition zu Meister Eckhart* von Daniel Glaus oder die aktuellen Werke von Oskar Gottlieb Blarr zu Fra Angelico (*Die zwölf Engel von San Marco; Fra Angelico II*). Gleichgewichtiges findet sich zwar auch in der liturgischen Musik wieder (erwähnt seien in diesem Zusammenhang die 1980 entstandene Kölner

Domfest-Messe von Heinz-Martin Lonquich, Musik, und Klaus Lüchtersfeld, Text, sowie die einschlägigen liturgischen Kompositionen von Markus Eham, Robert Helmschrott u.v.a.m.), doch auch dort mangelt es ganz wesentlich an einer breiteren Rezeption.

In seinen Tiefenschichten ist das skizzierte Defizit wesentlich theologisch-ästhetisch begründet, insofern gerade die (musik-)philosophische Ästhetik des 20. Jahrhunderts der tradierten Tonalität als Kontrapunkt das atonale Moment, der bis dato zentralen Kategorie der Schönheit den Gedanken des Bruchs entgegengesetzt hat.²¹ Exakt an dieser Stelle hat die Ausformulierung einer theologischen Ästhetik anzusetzen, welche die in der Philosophie nach 1945, vor allem als Reflex auf die nationalsozialistischen Verwüstungen formulierten Zweifel an der Harmonie des Schönen – so etwa von Theodor W. Adorno formuliert – wirklich ernstnimmt.²² Dass es sich an dieser Stelle nicht nur um philosophisch-ästhetische Einwürfe handelt, sondern dass diesen in besonderer Weise theologisch-liturgische Relevanz zukommt, liegt auf der Hand: das gottesdienstlich gefeierte Geheimnis der Auferstehung Jesu Christi ist nicht unter Umgehung des Kreuzes zu ‚haben‘. Wer die Sehnsucht nach Erlösung mit der gläubigen Behauptung von Errettung vorschnell ‚eins zu eins‘ gleichsetzen will, vergisst den dem christlichen Glauben unabdingbar eingeschriebenen eschatologischen Stachel.

²⁰ Zum folgenden vgl. J. Wohlmuth, Plädoyer für mehr Zeitgenossenschaft in der liturgischen Musik, in: *Musica Sacra* 115 (1995), 98-104; A. Gerhards, Auf dem Grat zwischen Beschwichtigung und Bräskierung. Zur Position zeitgenössischer Musik im christlichen Gottesdienst, in: *Pastoralblatt* (Köln) 48 (1996), 291-300; U. Engel, Kirchenmusik – mehr als nur schöner Schein?, in: J. Rösner (Hrsg.), *Christsein 2001. Erwartungen und Hoffnungen an der Schwelle zum neuen Jahrtausend*, Freiburg/Br. 1998, 97-100.

²¹ Vgl. hierzu das Themenheft „Schönheit“ der Zeitschrift *Wort und Antwort* 40 (1999), 1-48.

²² Vgl. Th.W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, hrsg. von G. Adorno und R. Tiedemann, Frankfurt/M. 1985; U. Engel, *Umgrenzte Leere. Zur Praxis einer politisch-theologischen Ästhetik im Anschluss an Peter Weiss' Romantrilogie „Die Ästhetik des Widerstands“* (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 9), Münster 1998.

Wenn es der Kirche gelingt, ihre Fähigkeit zu kultureller Zeitgenossenschaft überzeugend unter Beweis zu stellen, dann wird ihr im 3. Jahrtausend Zukunft beschieden sein. Wenn die notwendige Erneuerung, Weiter-schreibung und Rezeption liturgischer Musik auf der Höhe der Zeit ausbleibt, degeneriert der gemeindlich-gottesdienstliche Vollzug des Christuserignisses zu einer Veranstaltung, die in der Gefahr steht, bloß noch als Reproduktion des schönen Scheins wahr-(und deshalb nicht mehr ernst-) genommen zu werden. Um dem zu begegnen, sind Musiker wie Theologen gleichermaßen gefordert, eine neue theologische Ästhetik unter liturgisch-musikalischen Vorzeichen zu entwerfen.

Vor dem skizzierten Hintergrund erweist sich das Plädoyer für mehr Zeitgenossenschaft in den diversen kulturellen Ausgestaltungen kirchlich-theologischer Äußerungen als ein wesentliches, weil noch weitestgehend uneingelöstes Desiderat am Beginn des 3. Jahrtausends.

III.

Vor nicht all zu langer Zeit hat das von kirchlich-theologischer Seite entwickelte Dialogprojekt unerwartete Schützenhilfe erfahren. In seinem 1989 in London veröffentlichten Buch *Real Presences*²³ vertritt der Literaturwissenschaftler George Steiner die These, dass alle „gute Kunst und Literatur (...) in der Immanenz ihren Anfang [nehmen]. Doch bleiben sie dort nicht stehen. Was ganz einfach heißt, dass es Anliegen und Privileg des Ästhetischen ist, das Kontinuum zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit, zwischen Materie und Geist, zwischen dem Menschen und dem ‚anderen‘ zu erleuchteter Gegenwart zu erwecken. In diesem allgemeinen

²³ Deutsche Ausgabe: G. Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? Mit einem Nachwort von B. Strauß*, München – Wien 1990

und exakten Sinn öffnet sich poiesis in Richtung auf das Religiöse und Metaphysische, wird durch dieses bestätigt.“²⁴ Unter der explizit formulierten Voraussetzung, „dass ‚Gott‘ ist“²⁵, und, weil es dieses „Setzen auf Transzendenz“²⁶ gibt, die Grammatik erst lebt und Welten erzeugt, können im Bereich des Ästhetischen (Literatur, Bildende Kunst, Musik) Sinnerfahrungen gemacht werden, welche auf die *notwendige Möglichkeit der realen Gegenwart* Gottes schließen lassen.²⁷ Sicherlich darf sich die Auffassung Steiners in dem Ende April 1999 von Papst Johannes Paul II. veröffentlichten *Brief an die Künstler* bestätigt sehen.²⁸ Gleichwohl aber muss kritisch angefragt werden (und exakt zu einem solchen sachlichen Disput ermuntert auch Papst Johannes Paul II. in seinem Schreiben), ob ein solches wie das Steiner-sche Programm nicht in doppelter – ästhetischer wie theologischer – Weise die Zeichen der Zeit verkennt und deshalb gerade nicht in der Lage ist, im Sinne von *Evangelium vitae* den so dringlich notwendigen Dialog zwischen Kulturschaffenden und Christen in einer weitestgehend säkularen Gesellschaft zu führen (vgl. 82). Unzweifelhaft ist derzeit ein wiedererwachendes Interesse seitens einer namhaften Zahl von kirchlich nicht gebundenen KünstlerInnen und KulturarbeiterInnen

²⁴ Ebd., 296.

²⁵ Ebd., 14.

²⁶ Ebd., 15.

²⁷ Vgl. ebd., 14f. Ausdrücklich spricht Steiner in diesem Zusammenhang von dem „scheinbare[n] Paradoxon einer ‚notwendigen Möglichkeit‘„(ebd., 15).

²⁸ Eine instruktive (wiewohl streckenweise auch kritische) Einführung in den Brief bietet S.O. [St. Orth], *Schön und gut. Post von Papst Johannes Paul II. für die Künstler*, in: *Herder Korrespondenz* 53 (1999), 275-276.

nen zu konstatieren; das im Sommer 1999 ausschließlich auf kommunale Initiative hin in Szene gesetzte große Ausstellungsprojekt in Düsseldorf zum Thema *HEAVEN – An Exhibition That Will Break Your Haert* mit Werken international renommierter Künstler wie Gilbert & George oder Jeff Koons mag dafür als paradigmatisch angesehen werden.²⁹

Zugleich jedoch ist auf die diesen und ähnlichen Unternehmungen innewohnenden Differenzen zu christlichen Verkündigungsgelalten hinzuweisen. Diese begründen sich in weit verbreiteten esoterischen und mythischen Ansichten. Deutlich zeugt die (für den Dialog zwischen Kirche und – hier: darstellender – Kunst überaus bedeutsame) neueste Nummer der *Theaterschrift* zum Thema „Spirituality: a Utopia?“ davon.³⁰ Fruchtbare Ansatzpunkte für einen wahrhaftigen, das heißt: die Differenzen wie auch Gemeinsamkeiten wahr- und ernstnehmenden Dialog finden sich – das machen eine ganze Reihe der *Theaterschrift*-BeiträgerInnen deutlich – zumeist in der philosophisch-theologischen Frage nach dem alttestamentlichen Bilderverbot. Dieses zweifelsohne zentrale *link* sollte ganz im Sinne des von der Deutschen Bischofskonferenz im März 1999 in Bad Honnef veranstalteten *Vierten Kunstgespräches* (zum Thema „Bilderverbot“!) verstärkt genutzt werden.³¹

Zurück zu George Steiner: Zum zweiten gilt, dass auch die zentrale *theologische* Voraus-

setzung Steiners, *dass Gott ist und deshalb alle Kunst Widerschein des Göttlichen ist*, problematisch erscheint – und zwar aus gutem theologischen Grund, vergisst doch die einseitig betonende Rede vom Gott, der ‚ist‘, grundlegend das Moment der eschatologischen Differenz³², denn die „christliche Theologie ist (...) primär (...) eine Eschatologie“³³. Steiners „Ästhetik der Anwesenheit“³⁴ – so die Formulierung von Botho Strauß in seinem Nachwort zur deutschen Ausgabe des *Real Presences-Essays* – ‚weiß‘ zuviel von Gott. Gegen eine solchermaßen spekulativ auftretende Rede vom göttlichen Sein, vom Primären und Transzendenten muss im Namen der jüdisch-christlichen Überlieferung Einspruch erhoben werden.

³¹ Vgl. dazu S.O. [St. Orth], Kultur: Deutsche Bischöfe laden zum Gespräch über Kunst, in: Herder Korrespondenz 53 (1999), 226-228. – Zum Thema s. auch M.J. Rainer / H.-G. Janßen (Hrsg.), Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie 2), Münster 1997.

³² Der Terminus eschatologische Differenz wird hier als Kontrast zum Begriff ontologische Differenz gebraucht; vgl. J.B. Metz, Theologie als Theodizee?, in: W. Oelmüller (Hrsg.), Theodizee. Gott vor Gericht?, München 1990, 103-118, hier 104. Dazu und zum folgenden s. bes. T.R. Peters, Über Nähe und Ferne Gottes. Mit D. Bonhoeffer und J.B. Metz im Gespräch, in: Th. Eggenesperger / U. Engel / O.H. Pesch (Hrsg.), Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft (FS P. Engelhardt) (WSA-MA.P 8), Mainz 1991, 136-149.

³³ J.B. Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie, a.a.O., 158.

³⁴ B. Strauß, Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit, in: G. Steiner, Von realer Gegenwart, a.a.O., 303-320, hier 303. Weiterhin vgl. ebd., 314: »Steiners Buch ist geschrieben in der deutlichen Wahrnehmung, dass die Mitternacht der Abwesenheit überschritten ist.«

²⁹ Kunsthalle Düsseldorf, Grabbeplatz 4, D-40213 Düsseldorf. Dauer der Ausstellung: 30.7.-17.10.1999. Kuratorin: Doreet LeVitte Harten, Düsseldorf. Katalog: deutsch/englisch. Nächste Station: Tate Gallery Liverpool, 11.12.1999-27.2.2000. – Für den hier postulierten Dialog ist interessant, dass von Seiten der Ausstellungsmacherin die dem Museum direkt benachbarten Dominikaner um Mitwirkung im Begleitprogramm der Ausstellung eingeladen wurden.

³⁰ Theaterschrift Nr. 13 / September 1998.

Denn der biblische Gott ist – um mit Ernst Przywara zu sprechen – „nicht Gott (...), wenn du ihn begreifst“³⁵. Eine solche Einsicht tönt vielleicht ungewohnt, ist jedoch keinesfalls neu, sondern kann mit anerkannten Referenzen aufwarten. Zu erinnern ist zum einen kein Geringerer als Meister Eckhart, formuliert dieser doch in seinen deutschen Predigten (9. Predigt: „Quasi stella matutina ...“): „swer dâ wænet, daz er got bekant habe, und bekante er iht, sô enbekante er got niht“ („Wer da glaubt, dass er Gott erkannt habe, und dabei irgend etwas erkennen würde, der erkannte Gott nicht“).³⁶ Ebenso ist auch Thomas von Aquin als Zeuge heranzuziehen, denn „Dies ist das Äußerste menschlichen Gotterkennens“, so schreibt er, „zu wissen, dass wir Gott nicht wissen“ (De Pot. 7,5 ad 14). Und: „Gott wird durch das Schweigen geehrt – nicht weil wir von ihm nichts zu sagen oder zu erkennen vermöchten, sondern weil wir wissen, dass wir unvermögend sind, ihn zu begreifen“ (In Trin. 2,1 ad 6). Alles christliche Sprechen – und damit auch der Dialog zwischen Glauben und Kultur – muss sich bewußt sein, dass die menschliche Sprache als kultureller Vollzug niemals vollständig den zum Ausdruck bringen kann, dem wir Christen „als dem Unbekannten“ (Sth I 12,13 ad 1) verbunden sind.

Vor diesem Hintergrund stellt sich das Steinersche Unternehmen, eine *Ästhetik der Anwesenheit* konstruieren zu wollen, als undurchführbar heraus. Die aus der christlich-eschatologischen Hoffnung er-

wachsende theologische Haltung des Gott-Vermissens³⁷ kann im Blick auf adäquate Form- und Gestaltgebungen nur *via negationis* ausbuchstabiert werden. Diese steht unter dem Verdikt des Bilderverbots, ist also eine sich selbst bestreitende: „Mit den Mitteln der Kunst soll das Undarstellbare darstellbar sein“³⁸.

Einer solchen Kulturtheorie, die sich im Aspekt der Bestreitung dem alttestamentlich überlieferten Bilderverbot verdankt, ist unabdingbar inhärent das affirmative Moment der in Jesus Christus offenbar gewordenen, auf das Gemeinwohl zielenden Praxis der Nächstenliebe.³⁹ Ein die in beiden Testamenten manifest gewordene Selbstoffenbarung Gottes ernstnehmender christlicher Humanismus gibt sich nicht mit einem transzendtem *Vorschein* zufrieden, sondern ist gerade auf die gesellschaftliche *Gestaltung und Gestalt* einer umfassenden Befreiung der Menschen in Jesus Christus gerichtet. Christus ist die Offenbarung Gottes, dessen Natur – um noch einmal Thomas von Aquin zu zitieren –, „wie sie in sich ist, weder ein Heide noch ein Christ erkennt“ (Sth I 13,10 ad 5). Wenn Christen so Zeugnis geben von dem, was sie in Christus gesehen und gehört haben, können sie auch in ihren nichtchristlichen Gesprächspartnern und zusammen mit ihnen die Wahrheit, die frei macht, erkennen.

³⁵ E. Przywara, *Analogia Entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus* (Schriften 3), Einsiedeln 1962, 334.

³⁶ Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, übers. und hrsg. von J. Quint, Bd. 1: Predigten. Erster Band, Stuttgart 1958, 138-158, hier 146 (Übersetzung: ebd., 462-466, hier 463). Zur Interpretation vgl. auch J. Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen* (Edition Passagen 29), Wien 1989, 16-19.

³⁷ Zur Kultur des Gott-Vermissens vgl. J.B. Metz, *Theologie als Theodizee?*, a.a.O., 112.

³⁸ M. Leisch-Kiesel, *Diesseits der Grenze. Reflexionen zum Begriff des Erhabenen*, in: *Orientierung* 60 (1996), 9-12, 22-24, hier 10. Allerdings versieht Leisch-Kiesel ihre Aussage mit einem Fragezeichen.

³⁹ Vgl. grundlegend R. Volp, *Bilder. VII. Das Bild als Grundkategorie der Theologie*, in: *TRE* 6, 557-568; G. Bachl, *Bild. IV. Systematisch-theologisch*, in: *LThK*³ 2, Sp 445-446; J. Wohlmuth, *Schönheit/Herrlichkeit*, in: *NHThG*² 5, 17-25.



Diesem Ziel hat ein christlicher Humanismus im Dialog zwischen Glauben und Kultur, Kirche und Kunst, Theologie und Ästhetik zu Beginn des neuen Jahrtausends zu dienen.

ULRICH ENGEL OP,

Dr. theol., geb. 1961, Lehrbeauftragter für Philosophie an der Phil.-Theol. Hochschule Münster, verantwortlicher Schriftleiter der von deutschen Dominikanern herausgegebenen theologischen Zeitschrift Wort und Antwort, Ausbildungsleiter der Dominikaner-Provinz Teutonia.