

das Braun. Dreimal wird es immerhin genannt (abgesehen vom Namen des Co-Autors, zu seinen Graphiken; doch nicht im Goldkapitel [dort nur einmal ‚ocker‘]); aber wo – beim Violett – auf die Einsilbigkeit unserer deutschen Farbnamen abgehoben wird (161), ergänzen die Verf. zwar Goethes Aufzählung „Gelb, Blau, Rot, Grün“ durch „Schwarz, Weiß und Grau“; aber das Braun wird geradezu dröhnend verschwiegen. Erst im Resümee „Gott in Farben sehen“ (ehe dann noch etwas zur Praxis gesagt wird: Einsatz von farbigen Tüchern in meditativem Spiel bei der Kommunionvorbereitung oder Malen des Gottesverhältnisses in Schulklassen wie Erwachsenenbildung), als die Farben nochmals kurz aufgeführt werden (ohne Violett und Orange), erscheint es zwischen Grün und Gold: „Braun – von uns nicht ausdrücklich als Kapitel behandelt [?] überhaupt nicht!] – ist die Farbe der Erde, aus der selbst eine Reihe brauner Farbstoffe gewonnen werden. So drückt die Farbe das, was als Teil der Schöpfung materiell ist, aus“ (216). Zwar findet sie sich nicht im Regenbogen; doch worüber wölbt sich dieser? Stünde nicht eben hier an, gegen eine weithin herrschende Materie-„Distanziertheit“ in der Welt des Religiösen wie auch in (klassisch)moderner Kunst (zugleich auch gegen „wilde“ Schmutzverherrlichung in Reaktion hierauf) ein unterscheidend Biblisch-Christliches zur Sprache zu bringen? (Natürlich wäre dabei auch vom Kot zu reden, doch mehr von Acker und Brot – wie von der Wüste, von Pferd und Reh sodann, vom Teddybär, von Honig und Bernstein ... I. Riedel zitiert G. Trakl; Rez. möchte an Nietzsche erinnern: an die braune Nacht Venedigs und erst recht den „alten braunen Tropfen goldenen Glücks“ in Zarathustras Mittagsstunde ...). Dringende Ergänzungsbitte! Gerade weil das Buch Empfehlung verdient.

J. SPLETT

ENTGEGEN. RELIGIONGEDÄCHTNISKÖRPER IN GEGENWARTSKUNST. Hrs. *Alois Kölbl/ Gerhard Larcher/Johannes Rauchenberger*. Ostfildern-Ruit: Cantz 1997. 271 S.

Zur II. Europäischen Ökumenischen Versammlung, 23.–29. Juni 1997 in Graz, sollte das in Deutschland auf Kirchentagen begonnene Gespräch mit der zeitgenössischen bildenden Kunst fortgesetzt werden, in erweitertem Kontext: „So steht die orthodoxe Ikonentradition neben katholischem Barock, calvinistische Bilderabstinenz neben evangelikaler Bilderfeindschaft“ (13, *Rauchenberger/Kölbl*). 44 in Europa lebende Künstler waren beteiligt, darunter S. Anzinger, J. Beuys, B. J. Blume, G. Brus, V. Export, A. Kapoor, M. Lassing, R. Opalka, W. Pichler, R. Schwarzkogler, D. v. Windheim, L. Zogmayer: im „musealen Kulturhaus“, einigen kleineren Galerien, im ehemaligen Jesuitenkollegium und jetzigen Priesterseminar, dem angrenzenden Mausoleum sowie einigen Innenstadtkirchen. Doch soll hier nicht auf die Bilder, Objekte, Installationen eingegangen werden, sondern auf den Essayteil.

Leider wird gleich eingangs Front gemacht gegen „Christliche Kunst“ (ebd.), als gäbe es nicht legitime Aufgaben im engeren kirchlichen und liturgischen Bereich, und als wäre individualistische „Autonomie“ eine notwendige, gar hinreichende Bedingung für Qualität. Warum den Doppelsinn von „Entgegen“ (Widerstand und Auf-einander-Zugehen) nicht auch hier einbringen? Vielleicht jedoch braucht es gerade dazu jenen „unerhörten Mut“, den Larcher beiden Miteditoren bescheinigt – indem nämlich der Provokation der Gläubigen durch die Künstler deren Provokation durch jene entspräche. – Die drei Begriffe des Untertitels sollen in verschiedenen Verschränkungen gelesen werden: Religionsgedächtnis (postmodern), Gedächtnisreligion (biblisch), Körperreligion, Religionskörper, Gedächtniskörper, Körpergedächtnis ... (einschlägig hierzu, daß die Möglichkeit unserer Sprache im Entgegen von ‚Leib‘ und ‚Körper‘ ungenutzt bleibt).

Nach einem differenzierten Rückblick *Larchers* – „Brüche und Wandlungen“ (er weist rechtens „das schnelle Verdikt vom ‚Verlust der Mitte‘“ ab, bestätigt indes das Faktum im „Staunen über den weithin vorhandenen Respekt vor der freigehaltenen und vielleicht [heimlich] ersehnten Mitte“ – 24) und theologischen Museumsgedanken *A. Stocks* (vgl. *ThPh* 67 [1992] 622–624) behandelt *P. Strasser* die Aktualität der Frage nach der Kunst (= die Rede von ihrem Ende), im Blick besonders auf A. Warhol und A. C. Danto. Zwar folgt m. E. aus dessen Thesen nicht, daß (35) der Künstler nicht wisse, ob er Kunst oder Verpackungsmaterial mache; doch wem außer dem Philosophen die Frage nach der Unterscheidung des Ununterscheidbaren stellen? In der Tat gibt S.

selbst eine philosophische Antwort. Er wagt es allerdings, die Brillo-Kartons eine Versuchung zu nennen und gegen individuelle Willkür – „it had all been done“ (Colacello [31/37]) – für einen ästhetischen Normativismus im Licht der Schönheit zu plädieren (36f.). Religionskritik im Bild stellt G. Rombold vor (M. Ernst, Picasso, Hrdlicka), ohne Anbiederung, mit dem Fazit: Genau hinschauen, wem sie gelte (übt Picassos Kreuzigung sie überhaupt?). Über mystische Tendenzen zwischen Religions- und Kunstbetrieb schreibt – etwas laut – R. Volp (*myéomai* heißt übrigens: eingeweiht werden, schließen = *myo*). Er bezieht sich auf E. Schumacher, Tapiés, Willekens ... Katase, Kapoor. Nach übernommenen Beiträgen von W. Hofmann zu W. Pichler (den Grenzgänger trage die Ungewißheit wie den Fisch das Wasser – 56) und F. Menekes zum Kreuz bei Beuys (leider ohne Diskussion seiner „Transformation“ [oder Umfunktionierung?] zum Symbol für Denken im Sinn der These: jeder ein Künstler) bedenkt anhand von Videos M. Leisch-Kiesl mit Derrida die „Durchlässigkeit der Körper“ bei schwindenden Identitäten. Vielleicht stellt doch Identität – jenseits von Körperbildern wie Gedanken-Experimenten (75) – eine ursprünglich ethische Kategorie dar? Das fragt sich auch zu F. Rötzers Reflexionen über Zweit- und Drittkörperlichkeit, ist Körper (als Leib) doch nicht bloß „Schnittstelle mit der Welt und Maschinen“ (83), sondern Medium der Interpersonalität, gegenüber dem Cyber-Angebot einer „Selbstpreisgabe ohne Zwang zur Authentizität“ (77). Etwas davon erscheint im „nicht domestizierten Blick“ der Bilder von M. Dumas, denen sich S. Eiblmayer widmet. Zähmungsabwehr männlich in H. Nitschs Exzessen? Dazu wurde eine Auslegung von A. Rohsmann übernommen.

Die folgenden drei Essays gelten dem Gedächtnis. K.-U. Hemken befaßt sich mit den Archiv-Projekten A. Sanders, der Neuen Realisten und Spurensicherer bis zu den organischen Archiven A. Oppermanns und S. Sigurdsons; J. B. Metz beschwört gegen kulturelle Amnesie (Enzensberger: „Speichern heißt vergessen“ [103]) die Shoah; K. M. Woschitz denkt über Zeit und Apokalyptik nach, d. h. über den Menschen im Schnittpunkt von Geschichte und göttlicher Ewigkeit. Der Spannungsbreite und Mehrdeutigkeit der sprachlichen Bilder im letzten Buch der Bibel (der Löwe aus Juda = das Lamm) korrespondiert die Vielheit und Gegensätzlichkeit der Interpretationen (Angst und Hoffnung, Dekadenz, Protest) bis zu den späten Engeln Klees und H. Boeckhs Fresken in Seckau. Das führt erneut in ethische Reflexionen: zu „vorläufige[n] Erkundungen“ von J.-P. Wils des Areals Kunst, Moral, Religion („der Wunsch, ein anderer zu sein, leitet jede wirkliche Rezeption“ [118]) und Thesen S. Wendels zur Konstellation von Ethik und Ästhetik. Dem Nacheinander von passiver Erschütterung und aktiv „kognitive[r] Aufarbeitung“ (117) würde ich gern ein „mediales“ Sich-Ergreifen-lassen entgegenhalten. (In welchen Werken hier uns – G. Steiner – Hierophanie angehe, hat nicht Rez. zu beurteilen [er erlaubt sich den Hinweis auf A. Kapoor, L. Zogmayer und A. Graf]). Steht hier das Erhabene im Vordergrund, so votiert Wendel für eine Ethik als Reflexion gelingender Lebensführung, um so Kunst und Lebenskunst enger zu verbinden, bei Betonung des Wahrheitsbezugs in beidem (auch in der Kunst nicht mimetisch, sondern im modus der „apparition“ [Adorno], so daß auch ohne Trennung der Bereiche die Nicht-Darstellbarkeit des Absoluten gewahrt bleibt).

Schließlich wird die Ökumene thematisiert. M. Richter führt nach eigenen Reflexionen ein Gespräch mit W. Ivanov über die Bilderfrage. T. Belhajewa informiert über junge Kunst Rußlands. (Das „Entgegen“ zwischen *istina* und *pravda* im Titel dürfte sich aus dem Text dem Normalleser kaum erschließen; hier hätte der Bearbeiter mit einer Fußnote einspringen sollen, gerade weil die Sache nicht einfach auf den Begriff zu bringen ist). S. Mehnert berichtet über Tendenzen in osteuropäischen Ländern. Dann zwei evangelische Pfarrer und Ausstellungsmacher: H. A. Müller (Junge Kunst in alten Kirchen) merkt dankenswert an, daß Kunst im Sakralraum anderen Gesetzen unterliegt als im Galerien- und Museumsbetrieb (147) und verteidigt andererseits Th. Lehnerers ungebundener Kunstreligion gegenüber die Freiheit des Christen (149). Haben sich indes wirklich (148) die Künstler im Mittelalter „zu Dienstmägden der Theologie instrumentalisieren“ lassen (148)? Und wie muß man Theologie, vor allem Offenbarung, verstehen, um zustimmend zu referieren, heutige Künstler sähen ihren Zugriff „gleichsprüchlich zu dem der Theologen“? Der Streit um das Kirchenraum angemessene Bilder setze das alttestamentliche Bilderverbot in Kraft (150)? In der Tat (und katholisch

angesichts der Realpräsenz im Tabernakel und auf dem Altar erst recht zu bedenken). Aber auch bei der Kürze des Beitrags verblüfft es, dazu von einem Theologen nur zu erfahren, statt daß es einfach verbiete, leite es vielmehr dazu an, überkommene Bilder zu überschreiten. I. Witsche beschreibt die Ausstellung im Grazer Kulturhaus – unabhängig von kirchlichen Geldern und so „unabhängig von kirchlichen Erwartungen und differenzierter konzeptioneller Binnendiskussion“ inszeniert (153). Einige Differenzierungen hätte man sich tatsächlich gewünscht; als Beispiel nur die Bemerkung zu Rainers Teddybär-Applikation „Christus“: „als ironischer Kommentar zu christlichen Sujets innerhalb des Rainerschen Werkes ... und darüber hinaus. Einspruch gegen den vor-schnellen kirchlichen Rainer Vereinnahmungs-Trend“ (154). Was das zweite angeht, fragt man sich, wie man es „kirchlich“ dem Herrn recht machen soll: kritisiert man Rainer, ist man gestrig; nimmt man ihn nicht auf, ist man banausisch (siehe die Diskussion um sein Weinkreuz); läßt man sich dankbar auf ihn ein und sich von ihm herausfordern, dann ist das Einvernahme – und natürlich nicht bloß einfach so, sondern dann auch gleich „vorschnell“. Zum ersten aber: wer nimmt sich heraus, die ernste Auseinandersetzung Arnulf Rainers mit dem Kreuz und Jesu Christi Antlitz bedürfe eines ironischen Kommentars, ausgerechnet von theologischer Seite? Auch ohne einerseits das Werkstück selbst zu interpretieren (Farbabbildung; 183) und andererseits das Thema klerikaler Jesus-Aggression zu vertiefen (B. Hellinger 1993), weise ich den Vorwurf der Vereinnahmung nicht bloß, sondern gebe ihn ausdrücklich zurück. Im Blick auf die Kunst wie Religion/Kirche/Theologie, oder genauer: auf die Künstler wie auf religiöse und näherhin christusverbundene Menschen.

Doch selbstverständlich hat weder Rainers Arbeit noch haben andere überzeugende Arbeiten eine Verteidigung nötig; sie behaupten sich selber, oder besser, mit Celan gesagt, anstatt sich aufzudrängen, setzen sich aus: sich selbst und eben so ihr Gegenüber selbst. – Wem? Die Antwort darauf wird nicht eindimensional ausfallen dürfen – und tut dies, wie dem Referat der Wortmeldungen zu entnehmen, auch in diesem Band nicht.

J. SPLETT

4. Praktische Theologie

SIEDLACZEK, KORNELIA, *Die Qualität des Sittlichen*. Die neuscholastische Moraltheorie Viktor Cathreins in der Spannung von Norm und Natur (Frankfurter Theologische Studien 52). Frankfurt/M.: Knecht 1997. X/278 S.

Vorliegende Untersuchung zu zentralen Themen der neuscholastischen Moraltheorie Viktor Cathreins wurde 1994 als Dissertation von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt/M. angenommen. Nach einer informativen Einführung zu Person und Werk Cathreins (4–53) folgen die drei zentralen Kapitel: 2. Die Vernunftnatur des Menschen als *norma honestatis* (54–89), 3. Die Lehre von den Quellen der Moralität (90–135) und 4. Gesetz und Gewissen 8136–182). Das 5. Kapitel „Die Moraltheorie Viktor Cathreins in Konkretion“ rekonstruiert die Mausbach-Cathrein-Kontroverse über die *norma honestatis* (183–198), erörtert den bekannten Vorwurf an den Jesuitentheologen, der Zweck heilige die Mittel (198–211), und endet mit der Darlegung des Probabilismusstreites im Kontext der Moraltheorie Cathreins (211–235). Mit einer zusammenfassenden Würdigung schließt die Arbeit (6. Kapitel: 236–243).

Bei ihrer Vorstellung von Person und Werk Cathreins legt S. Wert auf die Feststellung, daß es sich im Werk Cathreins um *Moralthologie* und nicht -philosophie handele, weil ohne die theologischen Voraussetzungen dieser neuscholastische Entwurf seine Plausibilität verliere. (Warum wird dem Leser dieser wichtige Hinweis „nur“ in einer Fußnote – Anmerk. 4/Seite 1 – mitgeteilt? Kritisch bleibt zu fragen, ob im Verständnis Cathreins statt von theologischen eher von metaphysischen Voraussetzungen zu sprechen wäre, die auf einer theistischen Position basieren!) Neben biographischen Daten und der Präsentation des breiten literarischen Wirkens wird Cathrein im ersten Kapitel als Neuscholastiker, Jesuitentheologe und Anti-Kantianer vorgestellt. Für den interessierten Leser dürfte vor allem die Darstellung des verwickelten und nicht ganz durch-