

STEFAN ORTH · FREIBURG

VIELSCHICHTIGE BEZIEHUNGEN

Theologie und Ästhetik

Die Geschichte des Christentums ist mit der Kunstgeschichte eng verwoben. Genauso wie ein aller christlicher Referenzen beraubter Kanon der wichtigen Werke, Texte und Stücke unserer Kultur nur ein Torso wäre, sind die Beziehungen zwischen der Theologie und den Künsten äußerst vielgestaltig – wenn Theologie und Kirche auch anerkennen müssen, dass das Verhältnis heute durch den Bruch der Moderne geprägt ist, der beide Welten einander entfremdet hat.

Im kirchlichen Leben in Gemeinden, Klöstern, Akademien und anderen Bildungshäusern spielen Kunstausstellungen dennoch oft genug eine wichtige Rolle, kirchenmusikalische Konzerte sind in vielen Pfarreien weiterhin eine Selbstverständlichkeit.¹ Auch auf Seiten der Kunst gibt es inzwischen wieder eine größere Neugierde auf religiöse Traditionen, Deutungen und Sinnangebote. In den Zeiten der viel beklagten Ökonomisierung aller Lebensbereiche kommt es oft genug zum Schulterschluss zwischen Religion und Ästhetik. Beide fühlen sich gesellschaftlich an den Rand gedrängt, werben für einen zweiten Blick hinter die polierten Oberflächen und verschreiben sich dem radikalen Fragen. «Nicht der Dialog an sich, sondern der qualifizierte Dialog von Kunst und Kirche ist heute die Frage» (Albert Gerhards). Seit einiger Zeit scheinen immerhin die ernsthaften Bemühungen Einzelner um eine neue Verhältnisbestimmung zwischen der Kirche und der aktuellen Kunstszene wieder an Tiefe zu gewinnen.²

1. Theologie und Ästhetik

Seit zwei, drei Jahrzehnten setzen sich Theologen wieder verstärkt mit dem Facettenreichtum des Ästhetischen auseinander. Die gegenwärtige theologische Auseinandersetzung mit den Künsten findet vor allem auf den Feldern der Bildenden Kunst, der Literatur und jüngst auch des Films statt.

STEFAN ORTH, geb. 1968, Dr. theol., hat in Freiburg, Paris und Münster katholische Theologie studiert. Er ist seit 1998 Redakteur der Herder Korrespondenz und dort unter anderem für Theologie, Kunst und Kultur zuständig.

Insgesamt jedoch hat sich das theologische Erkenntnisinteresse in den vergangenen Jahrzehnten hin auf die unterschiedlichen ästhetischen Felder ausgeweitet. Die Auseinandersetzung mit der Ästhetik ist sogar eines der wichtigsten Kennzeichen der Theologie am Beginn des 21. Jahrhunderts geworden. Auch wenn man bei der neuerlichen Beschäftigung die gelegentlich maßlose Ausweitung des Kulturbegriffs ablehnt und sich auf die klassischen Künste beschränkt, hat die Beschäftigung mit diesen in der Theologie eine «nie gekannte Intensität und Komplexität» (Karl-Josef Kuschel) erreicht – einschließlich der notwendigen Kritik des lediglich schönen Scheins, mit der im Namen des wahren Gottes gegen die falschen Götter des Ästhetizismus angegangen wird.

Die Bilder und das Bilderverbot

Grundsätzlich hat im vergangenen Jahrhundert in vielen geisteswissenschaftlichen Disziplinen eine zunehmende Besinnung auf die Bedeutung von Bildern für die Interpretation von Welt und Wirklichkeit stattgefunden, die als «ikonische Wende» bezeichnet worden ist. Nachdem die vornehmliche Orientierung am Wort es in den vergangenen drei Jahrtausenden der Geistesgeschichte verhindert hat, so zumindest die Kritik, dass man dem Bild die ihm gebührende Aufmerksamkeit gewidmet hätte, hat sich nun mit der Einsicht in die Bildhaftigkeit der Sprache und ihres enormen Einflusses auf das Denken, aber auch der zunehmenden Bedeutung von Bildern jeglicher Herkunft und Art ein Wandel vollzogen. Fiktionalität und Imagination sind zu Schlüsselwörtern der geisteswissenschaftlichen Debatten geworden.

Bilderflut und Ästhetikbegeisterung sind auf der anderen Seite in der Theologie auch nicht ohne Kritik geblieben. Gerne wird in diesem Zusammenhang mit dem Bilderverbot argumentiert, das eine religiös motivierte grundsätzliche Skepsis gegenüber Bildern gebiete. Die Diskussion führt, vor allem in der systematischen Theologie an dieser Stelle dann freilich oft genug dazu, das Verhältnis von Theologie und Ästhetik eng zu führen, weil das durchaus wichtige Bilderverbot zu *dem* zentralen Theologumenon der Theologie wird, die dann aber nur vermeintlich an ästhetischen Fragen interessiert ist. Dies gilt vor allem für den Umkreis der neuen politischen Theologie, wo unter Bezug auf das alttestamentliche Bilderverbot einerseits und die Erfahrung von Auschwitz als wichtigstes Symbol für die Erfahrung menschlichen Leids andererseits jene Extremposition eingenommen wird, die einer tatsächlichen Auseinandersetzung mit konkreten Kunstwerken dann im Wege stehen kann.

Gerade deutschsprachigen Theologen hat etwa der Bielefelder Literaturwissenschaftler Wolfgang Braungart vorgeworfen, sich im Gefolge ihrer Bezugswissenschaften auf Aspekte der Negativität zu beschränken und alles,

was mit den Kategorien der Erhabenheit oder der Epiphanie zu diskutieren wäre, zu meiden. Eine solche «Ästhetik der Zerknirschung» sei aber im Grunde nur die ebenso schlechte Kehrseite einer Konzeption, der es um die Unüberbietbarkeit, Unendlichkeit und Unausschöpflichkeit des Sinns in seiner Totalität gehe. Bei aller Berechtigung der Tatsache, dass im Leiden gerade aus christlicher Perspektive Wahrheit liege, dürfe man sich nicht auf Schmerz, Trauer, Melancholie oder das Verstummen beschränken und dabei ins Misslingen geradezu «verliebt» sein. Die damit zusammenhängende Versuchung bestehe darin, letztlich auch nichts mehr über Gott aussagen zu wollen.³

Der Grazer Fundamentaltheologe Gerhard Larcher, vielfältig im Dialog mit der Kunst engagiert, hat im Sinne einer vermittelnden Position seit längerem bereits auf die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in erster Linie «sozio-moralische Orientierung» des kirchlichen Lebens wie auch der Theologie aufmerksam gemacht, die sich aus diesem Grund der Künste als wichtiger Quellen für den Glauben zu wenig bedienten. Es habe jedoch schwer wiegende Konsequenzen, wenn man die ästhetische Dimension außer acht lasse: «Ein nur historisch-narratives oder mystisch-spiritueller bzw. sozio-moralisches Paradigma dürfte, je für sich genommen, nicht mehr ausreichen, die Menschen innerhalb und außerhalb von Kirche als Letztadressaten theologischer Arbeit zu erreichen und zu bewegen; es sei denn, es gäbe eine emotional aufstörende, sinnlich ästhetische Vermittlung zwischen jenen Ansätzen theoretischer und praktischer Vernunft», wie er jüngst zusammenfasste.⁴

Larcher plädiert für einen entschiedenen und unvoreingenommenen Umgang mit den modernen Künsten insgesamt. Mit dem Hinweis auf Hans Urs von Balthasars ästhetisch akzentuierter Interpretation des Heilsdramas weist er etwa auf den «symbolischen Selbstausdruck» der Offenbarung und die bildhaft verfasste Glaubensbezeugung hin.⁵ Von diesem Bildpotential der religiösen Zeugnissprache dürfe man nicht ohne weiteres abstrahieren. Sie hat sich schließlich auch dogmengeschichtlich durchgesetzt, als im Bilderstreit in der Spätantike zwar anerkannt wurde, dass Bilder ganz im Sinne des alten Testaments zu Idolen werden können, sie aber aufgrund des christlichen Inkarnationsglaubens auch nicht per se verboten sind. Mit dem Inkulturationsprozess in die antike Kultur und in der Auseinandersetzung mit den christlichen Bilderfeinden vermochte das Christentum «bei voller Wahrung des Bilderverbots als Idolatrieverbot theologisch den sinnlich symbolischen Ausdruck des Heilsgeschehens und die Alterität des Wortes Gottes in Bildwerken zusammenbringen.»⁶

Angesichts der drohenden «Exkulturation» des Christentums fordert Larcher Mut zu einer wirklichen Inkulturation, die sich von der Überzeugung getragen weiß, dass sich auch in der heutigen Kultur «logoi spermatikoi»

des Geistes Gottes finden lassen. Die Künste werden auf diese Weise zu jenen «loci theologici», die nach Melchior Cano befragt werden müssen, um zu theologischen Erkenntnissen zu gelangen. Die Theologie habe sich aufgrund ihrer Zurückhaltung im Dialog mit den Künsten in der Neuzeit immer mehr auf eine «selbstreferentielle, kopflastige Konklusionentheologie zurückgezogen», die nicht mehr hinreichend «wirklichkeitshaltig» ist. «Dem Phänomen der Musealisierung der klassischen Kunst steht weiterhin eine «Musealisierung der Religion» in Abstinenz von realen Lebensfragen der Menschen und d.h. auch von neueren ästhetischen Entwicklungen gegenüber.» Die Konfrontation mit der Kunst verspricht hier Abhilfe.

Auch Larcher liegt an dem Eingeständnis, dass sich jede theologische Auseinandersetzung mit der Kunst nach dem Bruch der Moderne bewegt. Die Rede von Gott ist eben für die Zeitgenossen nicht mehr fraglos symbolisch-sinnlich erfahrbar, das frühere Ineinander von Wahrheit, Gutsein und Schönheit als scholastischer Ausweis der Offenbarung gescheitert. Nach Larchers Einschätzung sind die gegenwärtigen «Erfahrungen der Annäherung von Kunst, Kultur und Gottesrede» im Übrigen durchaus vergleichbar der «altkirchlich praemodernen Suche nach einem neuen kulturellen Bildausdruck für die Glaubensüberlieferung» in der Zeit der Spätantike, als die Kirche sich ebenfalls auf neue Kulturhorizonte einzustellen hatte.

Daraus folgt freilich auch, dass heute nicht mehr einfach ein naiver Begriff von Schönheit als Maßstab für christlich akzeptable Kunst angelegt werden darf. Aber auch schon 2000 Jahre zuvor galt ja die Kunde von der in Christus inkarnierten Herrlichkeit und Schönheit Gottes nicht nur den Kunstbeflissenen, Gebildeten und Feingeistigen. Die zentrale Bedeutung des Kreuzesgeschehens für den christlichen Glauben hat immer schon jenes Schönheitsideal in Frage gestellt, nach dem Hinweise auf Leiden und Tod, Zerstörung und Untergang, Negativität und Nichtigkeit die künstlerische Qualität von Bildern beeinträchtigten. Das Schöne im christlichen Sinne ist vielmehr im hohen Maße von der Gebrochenheit des Daseins gezeichnet – eine Einsicht, der schon seit dem Mittelalter viele Künstler gefolgt sind. Deshalb ist der Geschichte des Christentums tatsächlich auch ein «ikonoklastischer Zug» eigen, «eine immer wiederkehrende Bereitschaft zum Bildersturz und Bildersturm» (Hans Maier).

Neues Interesse an einer theologischen Ästhetik

Das neue Interesse der Theologen an der Ästhetik ist selbstredend nicht ohne Vorbilder. Schon in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts haben mit Paul Tillich auf der protestantischen Seite und Romano Guardini und Hans Urs von Balthasar auf katholischer Seite bedeutende Theologen

wichtige Vorarbeiten geleistet. Sie sind aber letztlich doch Solitäre geblieben. So urteilt etwa Hans Maier mit Recht, dass «der bedeutendste vorliegende Entwurf einer theologischen Ästhetik», Hans Urs von Balthasars sieben Bände unter dem Obertitel «Herrlichkeit», bisher kaum Eingang in den «normalen Wissenschaftsbetrieb» gefunden habe und bis heute als «erratischer Block am Weg der Forschung» liege. Ähnliches gilt für die fünf Bände seiner Theodramatik, jener heilsgeschichtlichen Dogmatik, die sich mit ihren Kategorien an der Welt des Theaters orientiert. Wobei umgekehrt auch darauf hinzuweisen wäre, dass gerade Balthasar häufig genug ausgehend von der Theologie dachte und einzelne Kunstwerke nur als Beleg für seine theologischen Ausführungen heranzog. Ähnlich gilt für Guardini, dass seine Auseinandersetzung mit den Künsten im Allgemeinen und einzelnen Kunstwerken im Besonderen zwar viele Leser fand, innerhalb der Theologie selbst aber auf vergleichsweise wenig Resonanz gestoßen ist.

Auch für die gegenwärtige theologische Beschäftigung mit der Ästhetik gilt, dass sie im Wesentlichen ein Engagement Einzelner ist. 1993 hat die Deutsche Bischofskonferenz eine Arbeitshilfe veröffentlicht, in der gefordert wird, dass die Auseinandersetzung mit Kultur und Kunst eine wichtigere Rolle in der Ausbildung der Theologen spielen solle.⁷ Allein der Erfolg blieb ihr bisher versagt. Die Auseinandersetzung mit den Künsten gehört inzwischen zwar zu den produktivsten theologischen Feldern, es wurden Schriftreihen ins Leben gerufen und auch darüber hinaus liegen eine Fülle von veröffentlichten Arbeiten vor. In das Studium integriert ist eine solche Beschäftigung nicht, theologische Lehrstühle mit einem Schwerpunkt auf ästhetischen Fragestellungen sind die Ausnahme. Der Löwener Theologe Walter Lesch hat mit Recht kritisch gefragt, ob es sich bei den existierenden Beispielen theologischer Reflexion ästhetischer Phänomene nicht einfach «um disparate Privatinteressen handelt, die innerhalb der jeweiligen Disziplinen und innerhalb des theologischen Fächerkanons eher luxuriöse Ausnahmerecheinungen sind, oder um zukunftssträchtige Projekte, die für das Profil theologischer Zeitgenossenschaft relevant sind.» Dabei ist natürlich auch Lesch davon überzeugt, dass sie kein «Außenseitervergnügen» sein sollten, sondern angesichts des drohenden Relevanzverlusts der Theologie überlebensnotwendig sind.⁸

Die Beschäftigung von Theologen mit den Künsten ist inzwischen immerhin insofern in eine neue Phase eingetreten, als in jüngerer Zeit auch theologische Werke veröffentlicht worden sind, die über die Interpretation von Kunstwerken oder eine eher allgemeine Reflexion auf das Verhältnis zwischen dem Glauben und dem Schönen hinaus faktisch einen eigenständigen theologischen Ansatz darstellen.

Dies gilt zum einen für den evangelischen Raum und die drei Bände umfassende «ästhetischen Theologie» des Würzburger Systematikers Klaas

Huizing, die freilich über weite Strecken assoziativ vorgeht und gelegentlich in durchaus geistreichen Einzelbeobachtungen zum gegenwärtigen Kulturgeschehen stecken bleibt.⁹ Insgesamt immerhin ist für den Protestantismus festzustellen, dass auch dort die Einsicht wieder wächst, dass sich der Glaube stärker, als man dies in den vergangenen Jahrzehnten berücksichtigt hätte, über die Ebene des Wortes hinaus auch äußern muss. Der anschaulich gewordene Glaube ist Protestanten nicht mehr per se Verrat an der rechten inneren Disposition des Christenmenschen, wie man dem Katholizismus wiederholt vorgeworfen hatte.

Eigenständige Ansätze ästhetischer Theologie gibt es auch innerhalb der katholischen Theologie. Bemerkenswert sind hier vor allem die Arbeiten des Kölner Systematikers Alex Stock, der schon lange im Dialog, vor allem mit der Bildenden Kunst engagiert ist. Die vier christologischen Bände seiner «Poetischen Dogmatik» sind bereits erschienen, von der Gotteslehre liegen immerhin die ersten beiden Bände vor.¹⁰ Bei seiner theologischen Relecture der christlich relevanten kunsthistorischen Bestände stehen jene Werke im Vordergrund, die von der Liturgie über die Volksfrömmigkeit bis hin zur modernen Kunst den Glauben der Christen sinnlich ausdrücken wollen oder sich zumindest von einer entsprechenden Tradition haben inspirieren lassen. Dabei wird die gesamte ästhetisch relevante Wirkungsgeschichte des Christentums in Angriff genommen und mit der detailfreudigen Interpretation von Hunderten entsprechender Lieder, liturgischer Elemente, einschlägiger Prosa und großer Malerei geleistet. Maßstab ist die biblische Poetik im engeren Sinne, wie sie sich im Alten und Neuen Testament findet. Nicht postmodern, sondern traditionsbewusst werden die künstlerischen Paraphrasen der biblischen Botschaft in Liturgie, Literatur und vor allem der bildenden Kunst interpretiert, um die Welt des christlichen Glaubens anschaulich zu erschließen.

Die Wahrheit autonomer Kunst

Das größte Problem der theologischen Auseinandersetzung mit den Künsten besteht hier wie andernorts bis zum heutigen Tag in der spezifischen Wahrheit der Kunst, die eben immer am Kunstwerk zu belegen und nicht ohne weiteres universalisierbar ist – gerade wenn die religiöse Dimension des Kunstwerks nicht an dessen Thematik oder einzelner Motive hängt. Der wenn auch nicht beliebige, so doch offene Prozess der Interpretation von Kunstwerken verträgt sich vor diesem Hintergrund nur begrenzt mit dem Unbedingtheitsanspruch christlicher Dogmatik.

Es kann genau deshalb bei der theologischen Reflexion ausgehend von zeitgenössischer Kultur nicht darum gehen, lediglich Bilder zu suchen, um Theorieansätze oder Glaubensgehalte zu illustrieren. Abzuschwören ist auch

der Versuchung eines mehrfach beklagten «theologischen Imperialismus», mit dem die Kunstwerke ausschließlich nach binnenkirchlichen Kriterien bewertet werden.

Die inzwischen intensiver gewordene Beschäftigung mit der Kunst ist sich zumindest darin einig, dass die Autonomie der Künste nicht mehr in Frage gestellt werden darf. Dies ist besonders angesichts der Gefahr einer Instrumentalisierung der Künste wichtig – immerhin ist das Interesse an den Künsten als vermittelnde Instanz zwischen Glaubenswelt und säkularer Gesellschaft in der praktischen Theologie und insbesondere in der Religionspädagogik besonders groß. Bereits Johannes Paul II., der als junger Priester selbst künstlerisch tätig gewesen ist, hat demgegenüber 1980 bei seinem ersten Deutschlandbesuch im Münchener Herkulesaal gesagt: «Die Welt ist eine eigenständige Wirklichkeit, sie hat ihre Eigengesetzlichkeit. Davon ist auch die Autonomie der Kultur und mit ihr die der Kunst betroffen. Diese Autonomie ist, recht verstanden, kein Protest gegen Gott und gegen die Aussagen des christlichen Glaubens; sie ist vielmehr der Ausdruck dessen, dass die Welt eigene, in die Freiheit entlassene Schöpfung ist, dem Menschen zur Kultur und Verantwortung übergeben und anvertraut.»

Tatsächlich geht es bei einem theologischen Interesse an der Ästhetik auch nicht darum, die vermeintlich heilsgeschichtlich feststehenden theologischen Inhalte einfach um eine Schönheitsdimension zu erweitern oder im direkten wie im übertragenen Sinne geeignete Bebilderungen dogmatischer Wahrheiten zu finden. Im Sinne von Zeitdiagnostik und Kulturhermeneutik ist es gegenwärtig vielmehr notwendig, die Künste auf ihre je eigenen Weltdeutungen zu befragen und diese als Herausforderung für den christlichen Glauben heute zu begreifen. Nur *nach* einer entsprechenden Auseinandersetzung mit den widerstreitenden Geltungsansprüchen lässt sich auch die Gotteserfahrung in der modernen Welt wirklich umfassend zur Sprache bringen.

Konkrete Kunstwerke als Orte theologischer Wahrheitsfindung zu würdigen, kann freilich nur gelingen, wenn man nicht nur darauf vertraut, dass auch in den Spiegelungen der biblischen Botschaft in der Kultur und den Künsten jener Sinn – wie verschattet und verfremdet auch immer – erkennbar und identifizierbar ist, sondern darüber hinaus auch für den Glaubenden neue und bedenkenswerte Aspekte des eigenen Selbstverständnisses zu Tage treten. Anders als beim scholastischen Sparsamkeitsprinzip, die Dinge nicht ohne Not vervielfältigen und Vielgestaltigkeit vielmehr reduzieren zu sollen, muss Pluralität in diesem Zusammenhang kein Nachteil für das theologische Arbeiten sein.

Diese Vielgestaltigkeit der theologischen Auseinandersetzung mit ästhetischer Erfahrung soll nun im Folgenden aufgefächert werden.¹¹

2. Die Theologie und die Künste

Bildende Kunst und Architektur

Die religiösen Dimensionen der bildenden Kunst in der Moderne sind spätestens durch die beiden großen Berliner Ausstellungen zu den Katholikentagen 1980 und 1990 auch einer breiteren Öffentlichkeit bekannt geworden. Insgesamt hat sich in der Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts trotz des aufs Ganze gesehen recht gespaltenen Verhältnisses zu religiösen Traditionen ein bemerkenswertes Interesse an Jesus- beziehungsweise Christusbildern erhalten. Angefangen von Malern wie Alexej Jawlensky über die Größen Pablo Picasso und Salvador Dalí bis hin zum österreichischen Künstler Arnulf Rainer, der für seine «Übermalungen» bekannt geworden ist und gleich mit mehreren theologischen Ehrendoktoren gewürdigt wurde, lassen sich die Wandlungen verfolgen.¹² Bei ihm wie bei anderen gehört gerade das Kreuz zu den bevorzugten Motiven moderner Kunst, mit dem religiöse Topoi aufgegriffen, ironisch verfremdet, aber auch neu interpretiert und aufgrund eigener, teilweise auch areligiöser Interessen benutzt werden.

Hinsichtlich der theologischen Beschäftigung mit der bildenden Kunst sind damit freilich auch schon Grenzen beschrieben: «Hatte man sich im Blick auf die bildende Kunst (...) auf die klassische Moderne, etwa von Rouault bis Chagall, in den Religionsbüchern vor allem auf den deutschen Expressionismus, in manchen Pfarrzentren auf eine biedere Moderne (mit einer Vorliebe für Holzschnitte), glücklich eingestellt, so machten das Entstehen neuer Ausdrucksformen (Environments, Readymades, Performances, Happenings) die fortschreitende technologische Diversifizierung (z.B. experimenteller Film, Video, Computer, Laser...) überhaupt die Ausweitung des Kunstbegriffs (...) die Situation wiederum schwieriger.»¹³ Dass neben der klassischen Moderne die vielfältige Gegenwartskunst überhaupt wahrgenommen wird, ist eine junge Entwicklung.

Auf der anderen Seite wird man in der profanen Bildwissenschaft selbst inzwischen auch über die explizit christlichen Bezüge der Kunst hinaus zunehmend auf die theologischen Voraussetzungen des Mediums aufmerksam. Die dogmengeschichtlichen Auseinandersetzungen um ein tieferes Verständnis von Bildern sind, bis zum heutigen Tag, für das Verständnis von Fotografie und Film, World Wide Web und Virtual Reality und deren unterschiedliche Ansprüche auf Authentizität und Wahrheit entscheidend. Das ist zumindest die Überzeugung des Kunsthistorikers Hans Belting in der Relecture seiner mit «Bild und Kult» veröffentlichten Überzeugungen in der vor kurzem erschienenen Monographie «Das echte Bild».¹⁴

Die Bildende Kunst ist das Feld theologischer Beschäftigung mit ästhetischen Phänomenen, das – auf einem insgesamt denkbar niedrigen Niveau –

mit eigenen Instituten an theologischen Fakultäten oder Fachbereichen beispielsweise in Köln, Münster oder Linz am besten institutionalisiert ist.¹⁵ Auf der evangelischen Seite ist vor allem das Marburger Institut für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart mit seinem ehemaligen Direktor Horst Schwebel zu nennen, der jüngst einen breit rezipierten Abriss der Geschichte des Verhältnisses von Malerei und Christentum vorgelegt hat.¹⁶

Zu den wenigen Publikationen zum Spannungsfeld von bildender Kunst und Kirche, die über einzelne Aufsätze, Gelegenheitsschriften und Sammelbände hinaus gehen, gehört die Monographie des Theologen und Kurators Johannes Rauchenberger, in der dieser die bildtheologischen Diskussionen von ihren antiken Anfängen bis in die jüngste Gegenwart bilanziert, um die Kunst nicht nur als einen Raum für religiöse Erfahrungen, sondern auch als Ort theologischen Wissenszuwachses zu rehabilitieren.¹⁷ Der Anspruch geht dabei durchaus über den Bereich der bildenden Kunst hinaus. Nach Rauchenberger könnte jede theologische Besinnung auf das Wort noch stärker von der Einsicht in die Bildlichkeit jeder Wahrnehmung profitieren, wie umgekehrt das Interessante an den Bildern darin besteht, dass sie beispielsweise die Sukzessivität biblischer Erzählungen in Simultanität übersetzen können und auf diese Weise Narrativität anschaulich machen – ohne dass damit der Sinnüberschuss im Vergleich mit den textlichen Vorlagen unterschlagen werden sollte. Für die theologisch wichtige Frage nach der geschichtlich tradierten Bezeugung der Selbstoffenbarung Gottes und den Rückschlüssen, die man aus dieser Wirkungsgeschichte ziehen kann, sind demnach auch Bilder von größerer Bedeutung, als man dies bisher gesehen hat.

Angesichts der Tatsache, dass in den vergangenen Jahrzehnten nur noch in einigen wenigen Einzelfällen neue Kirchen gebaut werden,¹⁸ spielt die Beschäftigung mit der Architektur – nach Einschätzung von Hans Maier immerhin «die älteste, bis heute am wenigsten von Störungen heimgesuchte Symbiose von Kirche und Kunst» – in der Theologie kaum noch eine Rolle. Es sind in erster Linie die Liturgiewissenschaftler, die sich in der Auseinandersetzung mit dem Umbau oder gar der Entwidmung von Gottesdiensträumen noch der Auseinandersetzung mit Architektur widmen.¹⁹ Quer dazu liegt die Beobachtung, dass zeitgenössische Architekten selbst etwa bei Banken und Flughäfen, Messengeländen und Einkaufszentren durchaus Anleihen bei religiösen Bauten machen und bewusst eine sakrale Atmosphäre schaffen wollen. Auch gesellschaftlich gibt es durchaus ein gesteigertes Interesse an «heiligen Räumen». Wie der Philosoph Gernot Böhme beim 24. Kirchbautag in Leipzig 2002 kritisiert hat, wäre für ein Gespräch zwischen Theologie und Architektur gerade an der Untersuchung der spezifischen Atmosphäre von Kirchenräumen anzusetzen. Viele Monographien über den Kirchbau konzentrierten sich auf Grundrisse. Dabei sei die Atmosphäre eines Raumes stets das Erste, was man wahrnehme, wenn man eine Kirche betritt.

Literatur und Theater

In der Literatur ist das Thema Religion auch nach dem Abdanken explizit christlicher Schriftsteller wieder virulent, wenn auch weiterhin kein Massenphänomen. «Vielfalt ist geradezu zum Signum der Zeit geworden. Aber eben in dieser Vielfalt hat Religion wieder ihren Platz, konkreter: einen Platz, der unter anderen Vorzeichen steht als noch vor 20 oder 30 Jahren», urteilt der Augsburger Theologe Georg Langenhorst.²⁰ Es gibt weiterhin die Bibeladaptionen, die Verarbeitung biblischer Motive und Themen, mit denen innerhalb anthropologischer Reflexionen auch theologische Grundfragen durchgespielt werden.²¹ Auch hier reizt die Person Jesu immer noch zur Auseinandersetzung, wenn auch zunehmend mit einem Interesse an der spekulativ-spektakulären Ausmalung der Leerstellen neutestamentlicher Texte.

Auffallend aber ist daneben das neue, teilweise unverkrampfte Interesse an religiösen Fragestellungen, nachdem viele ältere Schriftsteller unter ihrer explizit religiösen Erziehung gelitten und diese dann in autobiographisch geprägten Romanen verarbeitet haben. So kann es nicht verwundern, wenn neben Literaten wie Günter de Bruyn, Hans Magnus Enzensberger, Peter Handke und Adolf Muschg jetzt auch Schriftsteller wie beispielsweise der Romancier Hanns-Josef Ortheil, Patrick Roth mit seiner Christus-Trilogie oder der Georg-Büchner-Preisträger Arnold Stadler mit ihren gelegentlich auch ausdrücklich religiös intonierten Gegenwartsbeschreibungen auf sich aufmerksam machen. Jüdischen Schriftstellerinnen und Schriftstellern wie etwa Paul Celan, Nelly Sachs, Rose Ausländer oder Hilde Domin half die Reflexion auf ihre religiöse Herkunft ohnehin oft genug, mit dem Grauen des zwanzigsten Jahrhunderts umzugehen.

Selbst wenn die Hoffnung des neunzehnten Jahrhunderts, vermittels ästhetischer Erfahrungen der Entzweiung der modernen Welt zu entkommen, in der Literatur der Gegenwart längst nicht mehr trägt, kann auf der anderen Seite nicht die Rede davon sein, dass die Sehnsucht nach Sinn verloschen wäre und die Fragen nach dem Transzendenten nicht mehr gestellt würden – wenn die Antworten auch schwer fallen. Petra Morsbachs Roman «Gottesdiener», in dem es um das Leben eines Landpfarrers in der Jetztzeit geht, ist sogar ein gutes Beispiel dafür, dass sich Literatur heute mit einem gewissen Realismus selbst in einem engeren Sinne kirchlichen Themen widmen kann, ohne dabei einerseits biedere christliche Literatur zu bieten und sich andererseits nicht lediglich an zwangsläufig im Mittelpunkt stehenden Skandalen religiöser Existenzen abzarbeiten.

Besonders eifrig stellt man sich derzeit im Theater religiöse Fragen.²² Dramen von Anton P. Tschechow und inzwischen auch von Paul Claudel stehen wieder auffällig häufig auf dem Spielplan deutscher Bühnen. Die

Bearbeitungen von Romanen Fjodor M. Dostojewskis oder Theateradaptionen von Krzysztof Kieslowskis «Dekalog» werden inszeniert, die Münchener Kammerspiele haben den Zehn Geboten gar eine ganze Spielzeit gewidmet. In Freiburg stand das Theaterfestival 2006 unter dem schlichten Titel «Glauben», in Duisburg fand das Kulturfestival «Akzente» unter der Überschrift «Woran glauben?» statt. Das beste Beispiel für die sich gegenseitig befruchtenden Perspektiven ist der Oberammergauer Regisseur Christian Stückl, der sowohl die Passionsspiele in seinem Heimatdorf als auch auf wichtigen Bühnen des deutschen Sprachraums sehr erfolgreich inszeniert hat. Die Offenheit des Theaters gegenüber der Religion ist freilich antiproportional zum Interesse der Theologie: Das Theater ist wohl der kulturelle Ort, der am wenigsten theologisch gewürdigt wird; Theaterbesuche von Theologen gibt es, wenn überhaupt, nur als Privatvergnügen.

Zu einem viel beachteten Feld theologischer Beschäftigung mit der Ästhetik hat sich hingegen in den vergangenen beiden Jahrzehnten die systematische Beschäftigung mit der Literatur entwickelt. In dieser Zeit ist, maßgeblich durch Anstöße der Tübinger Hans Küng, Walter Jens und Karl-Josef Kuschel, das Verhältnis von Literatur und Theologie in nahezu allen theologischen Fächern bearbeitet worden – mit einem entsprechenden Ausstoß an publizierten Einzelstudien sowie Sammelwerken.²³

Auf Seiten der Theologie hat man sich in der Zwischenzeit von der Ausgangsfrage emanzipiert, was – zumeist klassische – literarische Texte inhaltlich zur Auslegung des Glaubens unter den Bedingungen der Moderne leisten können. Nach der Aufarbeitung der klassischen Moderne ist man heute bis in die Gegenwartsliteratur vorgestoßen, die auf ihre Rezeption und Auseinandersetzung mit «Religion» untersucht wird – wobei auch hier in den meisten Fällen die Beschäftigung mit einem Schriftsteller im Vordergrund steht.

Ein wichtiges dreibändiges Werk zu den Zusammenhängen von ästhetischer und religiöser Erfahrung bestätigt als Ausnahme der Regel das vorherrschende Desinteresse der Literaturwissenschaftler an diesen Themen.²⁴ Dabei wäre den theologischen Erkenntnissen eine breitere Rezeption zu wünschen, weil viele Sinnpotenziale der Texte ohne Kenntnis der Hintergründe nicht angemessen erläutert werden können, Literaturwissenschaftler aber zunehmend weniger mit der Geschichte und Gegenwart des christlichen Glaubens vertraut sind. Stattdessen konzentriert sich die Literaturgeschichte bevorzugt auf Prozesse, «die tendenziell heterodox, gar häretisch sind, in denen sich Frömmigkeit individualisiert, subjektiviert, die entinstitutionalisierend wirken, also irgendwie als religiös subversiv gelten können».²⁵

Musik

Im in vollständiger Neubearbeitung gerade wieder aufgelegten Neuen Handbuch Theologischer Grundbegriffe findet sich als Definition des gegenwärtigen Verhältnisses von Musik und Religion: «Beide haben es mit der Rhythmisierung und Strukturierung von Zeit zu tun, die sie aber so gestalten, dass sie die Zeit dabei vertreiben. Beide haben es mit Körpervollzügen zu tun. Beide bringen Menschen in Bewegung. Beide sind nicht zu enträtseln, weil sie ein Geheimnis haben. (...) Wer Musik und Religion verstehen will, muss sie ausüben und sich aufs Spiel setzen. Beide, Musik wie Religion, sind Darstellungsflächen für unsere Gefühle, beiden laden ein zur Projektion. Doch beide tragen auch das Potential des Unerhörten in sich, welches uns irritiert und zu neuen Ufern aufbrechen lässt, umkehren lässt».²⁶ So unspezifisch diese Parallelisierungen sein mögen, so gut zeigen sie an, wie schwer religiöse Implikationen in der Musik auf den Begriff zu bringen sind.

Das weiterhin erstaunliche große Interesse an Orchestermessen und anderen Werken der Kirchenmusik bis hin zur anhaltenden Faszination des gregorianischen Chorals, die durch ihre historischen Wurzeln, die Praxis ihrer Aufführung und teilweise auch durch die Texte als explizit religiös kenntlich sind, lässt sich leicht einordnen. Ähnliches gilt für Musicals und Popmusik, die vielerlei spirituelle Erwartungen befriedigen, trotzdem auch kommerziell erfolgreich sind, es oft genug aber an einer wirklich künstlerischen Qualität fehlen lassen.

Die Einschätzung gegenwärtiger E-Musik bis hin zum zeitgenössischen Jazz bleibt demgegenüber schwierig und voraussetzungsreich. «Wer Strawinsky und Schönberg noch immer zur Avantgarde zählt, wird kaum sein Ohr an der Musik der Zeit haben», kritisiert Joachim Hertens.²⁷ Aber umgekehrt gefragt: Welche Breitenwirkung erreichen lebende Komponisten wie Dieter Schnebel, Wolfgang Rihm, Thomas Daniel Schlee, Krzysztof Penderecki, György Ligeti oder Klaus Huber, um nur einige Beispiele zu nennen? Am ehesten gilt dies noch für den praktizierenden Katholik und Mystiker Olivier Messiaen, der in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhundert weltweit rezipiert wurde und vielerlei Anregungen vermittelt hat. Immerhin haben sich nach der Einschätzung Hertens durch die Übersetzungsarbeit des Amerikaners John Cage auch ostasiatische Denk- und Komponierweisen in unseren Kulturraum durchgesetzt: Merkmale wie Pausen oder Stille, Langsamkeit und Wiederholung sind verantwortlich dafür, dass zeitgenössische Stücke als spirituell dicht empfunden werden. Die geradezu rituell anmutenden Wiederholungen in der so genannten Minimal Music, geben manchen Aufführungen von Gegenwartsmusik einen «fast geistlich-liturgischen, jedenfalls äußerst meditativen Charakter».

Einer der wenigen Orte, an denen Neue Musik mit betont religiösem Charakter gepflegt wird ist das Kirchenmusik-Festival in Schwäbisch Gmünd, das sowohl Kompositionsaufträge an renommierte Komponisten vergibt als auch Kompositionswettbewerbe ausschreibt. Innerhalb der Theologie sind es im Wesentlichen Kirchenmusiker und Liturgiewissenschaftler wie der Bonner Fachvertreter Albert Gerhards oder der Musikwissenschaftler, Theologe und Organist Wolfgang Bretschneider, die sich über die im engeren kirchliche Musik hinaus auch für Neue Musik interessieren. Ein Grund für die atmosphärischen Störungen auf diesem Feld liegt wohl darin, dass die Beziehungen zwischen dem christlichen Glauben und der Musik durch die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils gelitten haben, weil seitdem stärker auf die Feier des Gottesdienstes und die pastoralen Erfordernisse geachtet wird, weniger hingegen auf künstlerische Exzellenz. Unter den neuen Bedingungen konnte sich nur wenig anspruchsvolle Musik innerhalb der Kirche als breitenwirksam durchsetzen, monieren die Kritiker.

Film

Schließlich nimmt heute kaum eine Kunst in solcher Intensität und Breite auf das Fühlen und Reflektieren der Menschen Einfluss wie der Film – auch wenn er es weiterhin sehr schwer hat, als eigenständige Kunstform akzeptiert und nicht nur unter den Rubriken Unterhaltung und Zerstreung subsumiert zu werden.

Gerade auf diesem Gebiet ist das Thema Religion derzeit ebenfalls besonders präsent.²⁸ Explizit religiöse Filme finden im Kino wieder ihr Publikum, nachdem sie ins Fernsehen abgedrängt schienen. Allein ausgehend von Mel Gibsons «Die Passion Christi» wurde oft genug von der Rückkehr des religiösen Films gesprochen; die drei Teile der Verfilmung von J.R.R. Tolkiens «Herr der Ringe» und die erste Verfilmung einer Narnia-Novelle von C.S. Lewis sind nur die Speerspitze einer Entwicklung hin zu einem Kino, das nur wenig Scheu vor christlichen Bezügen oder zumindest religiösen Subtexten hat. Selbst das Leben von für die Geschichte des Christentum wichtiger Personen wie Martin Luther oder Dietrich Bonhoeffer wurde jüngst vergleichsweise erfolgreich verfilmt. Der Film «Die große Stille» von Philip Gröning über das Leben im Ursprungskloster der Kartäuser hat ein für eine Dokumentation sensationell großes Kinopublikum gefunden.

Insgesamt freilich ist die Zeit der großen Bibelfilme auch trotz Mel Gibsons «Die Passion Christi» längst vorbei. Jesusfilme werden heute nur noch selten gedreht, das Motiv des Erlösers und Retters kommt vor allem in der Figur des «Christus inkognito» vor, teilweise durchaus mit direkten Anleihen an der Symbolik der neutestamentlichen Passionsgeschichten.

Beispiele für einen christlich interpretierbaren Opfertod finden sich nicht zuletzt in populären Action- und Science-Fiction-Filmen (bestes Beispiel die «Matrix»-Trilogie und die christomorphen Züge der Erlöserfigur Neo).

Aber auch darüber hinaus ist das Kino mit seinem gezielten Angriff auf die Gefühle «mythenproduktiv». Besonders stark beachtet wurde die These des evangelischen Theologen Jörg Herrmann, dass auch das aktuelle Hollywood-Kino mit Blockbustern wie «Pretty Woman» implizit wie explizit auf religiöse Fragestellungen oder gar jüdisch-christliche Traditionen verweise, oft sogar in Schlüsselszenen. Dies liegt allerdings in erster Linie daran, dass solche Filme ähnlich wie die Bibel auf spannende und eingängige Weise allgemeine Grundkonflikte menschlicher Existenz thematisieren. Herrmann kommt zu dem – aus theologischer Sicht lediglich unterkomplexen – Ergebnis, dass das populäre Kino die Theologie über die gegenwärtigen Vorstellungen von «Liebe» aufklären, während die Theologie dem populären Kino die Einlinigkeit seiner Liebesbotschaft bewusst machen könne.²⁹

Die Theologie selbst nimmt die bewegten Bilder ob ihrer Flüchtigkeit bisher nur wenig ernst.³⁰ Die Filmerzählung als ästhetisches Ereignis und die Theologie als Wissenschaft, die sich vornehmlich mit Texten befasst, scheinen auf höchst unterschiedlichen Diskursebenen zu agieren, die eine Beschäftigung vereiteln. Umgekehrt wäre eine intensivere Auseinandersetzung dringend notwendig, verfügen doch nicht wenige Menschen heute in aller Regel über bessere Kenntnisse der populärer Mythologien des Massenmediums Kino als über religiöse Traditionen.

Auf katholischer Seite ist es vor allem die «Internationale Forschungsgruppe Film und Theologie», die hier seit Ende der achtziger Jahre kontinuierlich arbeitet.³¹ Ausdrücklich geht es dabei in erster Linie nicht um explizit religiöse Filme, sondern um die Breite cineastisch anspruchsvoller Spielfilme. Aber auch über die Filme von so unterschiedlichen Autorenfilmern wie Wim Wenders, Krzysztof Kieslowski, Theo Angelopoulos oder Lars von Trier sind Spielfilme eine wahre Fundgrube für die theologische Reflexion.

Filmautoren und -regisseure greifen selbst immer wieder religiöse Motive und Themen auf, um die Fragen menschlicher Existenz, die Suche nach einem Sinn des Lebens und nach der ethischen Orientierung des eigenen Handelns zuzuspitzen und – zumindest teilweise – auch zu beantworten. Besonders Themen wie Schuld und Sühne, Erlösung und Befreiung stoßen hier zwangsläufig auf Interesse. Ebenso entschieden war die von Anfang an geäußerte Zielsetzung der Gruppe, dass es bei der Auseinandersetzung nicht um eine dogmatische oder gar moraltheologische Bewertung und auch nicht um die pädagogische Verzweckung von Filmen gehen dürfe. Vielmehr steht im Mittelpunkt, die gezeigte Weltsicht und das implizierte

Menschenbild zu analysieren und im Sinne der Zeitdiagnostik ernst zu nehmen, zugleich aber auch mit den Deutungsangeboten der christlichen Theologie zu konfrontieren.

3. Ist das Paradigma des Dialogs zu Ende?

Georg Langenhorst hat jüngst mit Blick auf das Verhältnis von Theologie und Literatur die These aufgestellt, dass sich das lange strapazierte Paradigma des Dialogs überholt habe.³² Sie lässt sich auch grundsätzlich auf die anderen Felder der Auseinandersetzung zwischen Theologie und Kunst ausweiten, da es nur in Ausnahmefällen zu wirklichen Dialogen gekommen ist oder kommt.

Unter dem Dach eines vorgeblichen Dialogs von Theologie und Ästhetik interessieren sich in der Regel Theologen für die eine oder andere der Künste, untersuchen einzelne Kunstwerke auf ihre wie auch immer gearteten religiösen Gehalte und interpretieren sie aus ihrer spezifischen theologischen Perspektive. Zu den Höhepunkten des «Dialogs» gehört es, wenn Theologen ins Gespräch mit einzelnen Künstlern kommen, seien dies Maler, Literaten, Komponisten oder Regisseure.

Solche Gespräche finden dann insofern nicht unter Gleichen statt, als es im Grunde viel stärker auch darum gehen müsste, Kunsthistoriker, Germanisten, Musik- und Filmwissenschaftler mit einzubeziehen. Auch wenn letzteren jeweils anzuraten wäre, sich intensiver mit der Kirchen-, Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte auseinanderzusetzen, um selbst die religiösen Dimensionen ihrer Forschungsgegenstände besser zu verstehen, verzichten diese in aller Regel darauf. Die jeweiligen Künstler, die sich auf ein Gespräch einlassen, geben in der Regel bereitwillig Auskunft über ihre eigene Interpretation ihrer Werke, die Hintergründe und ihre ursprünglichen Absichten. Aber auch diese Gespräche bleiben asymmetrisch, weil es im besten Fall beim freundlichen Interesse des Künstlers für die letztlich als subjektiv angesehene Deutung des Theologen bleibt – einmal abgesehen davon, dass hier die Gefahr droht, die vermutete religiöse Dimension der Kunstwerke aus Stellungnahmen der Künstler abzuleiten.

Das Scheitern des Dialogparadigmas anzuerkennen, so hat Langenhorst betont, heißt im Grund nur, die Realitäten zu akzeptieren. Es sei durchaus auch eine Entlastung, wenn man nicht mehr kontinuierlich bedauern müsse, dass einen der andere gar nicht recht wahrnehme.

Die theologische Beschäftigung mit den Künsten hat dadurch nicht an Relevanz verloren. Im Gegenteil: In einem Zeitalter, in dem ästhetische Phänomene immer wichtiger werden, müsste es das ureigenste Interesse der Theologie sein, ihre eigenen Kompetenzen zu erweitern. Die Kirche, die Verkündigung und die Theologie müssen, um mit dem Zweiten Vatikani-

schen Konzil zu sprechen, stets neu für die «Zeichen der Zeit» sensibel werden, um überzeugend von Gott reden zu können. Insofern ist es auch legitim, in der Auseinandersetzung mit ästhetischen Phänomenen theologische Herausforderungen zu sehen, die ihre Urheber so gar nicht im Sinn hatten.

Unabhängig von den Intentionen der Künstler bleibt es dabei, was auf den unterschiedlichen Feldern der Auseinandersetzung mit den Künsten immer wieder hervorgehoben wird: dass die Theologie um einer umfassenden Wirklichkeitserkenntnis willen, die ihre Sache sein sollte, auf die anderen Deutungen angewiesen ist. Hier und da erweisen sie sich sogar als Fremdprophetien, als Interpretationshilfen für ein besseres Verständnis des christlichen Glaubens in einer säkularen Gesellschaft. Wo die Auseinandersetzung dies leistet, geschieht im wahrsten Sinne des Wortes Inkulturation.

ANMERKUNGEN

¹ Die Koordinierung des weiterhin großen kulturellen Engagements der Kirchen steckt noch in den Kinderschuhen. Vgl. «Anfänge kirchlicher Kulturpolitik. Ein Gespräch mit dem Münsteraner Akademiedirektor Thomas Sternberg», in: *Herder Korrespondenz* 60 (2006), 178–182.

² Vgl. beispielsweise den Schwerpunkt «Kultur und Kirche» der Zeitschrift *Politik und Kultur. Zeitung des Deutschen Kulturrates*, Nr. 05/06, September/Oktober 2006, 3–18.

³ Wolfgang Braungart, *Literaturwissenschaft und Theologie*, in: Erich Garhammer und Georg Langenhorst (Hg.), *Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur*, Würzburg 2005, 43–69.

⁴ Gerhard Larcher, *Annäherungsversuche von Kunst und Glaube. Ein fundamentaltheologisches Skizzenbuch*, Theologie.Kultur.Ästhetik. Grazer fundamentaltheologische Reihe, Lit-Verlag, Wien 2005, 8.

⁵ Vgl. hier und im Folgenden: Gerhard Larcher, *Kunst – Kirche – Theologie. Wechselbezüge zwischen Tradition und Modernität*, in: Eckhard Nordhofen (Hg.), *Bilderverbot. Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, Paderborn 2001, 173–187.

⁶ Hier und im Folgenden: Gerhard Larcher, *Annäherungsversuche von Kunst und Glaube*, 8–13.

⁷ *Kunst und Kultur in der theologischen Aus- und Fortbildung*, Arbeitshilfen 115, Bonn 1993.

⁸ Walter Lesch, *Autonomie der Kunst und Theologie der Kultur. Zugänge zum theologischen Interesse an Kunst und Kultur*, in: Walter Lesch (Hg.), *Theologische und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst*, Darmstadt 1994, 16.

⁹ Klaas Huizing, *Ästhetische Theologie*, Bd. 1: *Der erlebte Mensch*, Bd. 2: *Der inszenierte Mensch*, Bd. 3: *Der dramatisierte Mensch*, Stuttgart 2000–2004.

¹⁰ Alex Stock, *Poetische Dogmatik, Christologie*, 4 Bände, Paderborn 1995–2001; *Gotteslehre*, Bd. 1: *Orte*; Bd. 2: *Namen*, Paderborn 2004–2005.

¹¹ Vgl. auch die vier Beiträge zu religiösen Phänomenen in Literatur, Theater, Film und Musik im Themenheft *Renaissance der Religion. Mode oder Megathema?*, Herder Korrespondenz Spezial, Freiburg 2006.

¹² So beispielsweise Günter Rombold, *Ästhetik und Spiritualität. Bilder – Rituale – Theorien*, Stuttgart 1998.

¹³ Gerhard Larcher, *Annäherungsversuche von Kunst und Glaube*, 27.

¹⁴ Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990; *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*, München 2005.

¹⁵ Vgl. auch die von Alex Stock und Reinhard Hoeps herausgegebene Reihe *ikon* im Paderborner Ferdinand Schöningh Verlag.

¹⁶ Horst Schwebel, *Die Kunst und das Christentum. Die Geschichte eines Konflikts*, München 2002, 15.

¹⁷ Johannes Rauchenberger, *Biblische Bildlichkeit. Kunst – Raum theologischer Erkenntnis*, Paderborn 1999.

¹⁸ Vgl. Wolfgang Jean Stock, *Europäischer Kirchenbau 1900–1950 / European Church Architecture 1900–1950. Aufbruch zur Moderne / Towards Modernism*, München 2002; Marcus Nitschke (Hg.), *Raum und Religion. Europäische Positionen im Sakralbau. Deutschland, Österreich, Polen*, Katalog zur Ausstellung in der Kunsthalle Krems, Salzburg 2005.

¹⁹ Vgl. hier neben den Zeitschriften *Kunst und Kirche* und *Das Münster*: Rainer Bürgel und Andreas Nohr (Hg.), *Spuren hinterlassen... 25 Kirchbautage seit 1946*, Hamburg, 2005.

²⁰ Georg Langenhorst, *Neue Unbefangenheit. Religion und Gottesfrage bei SchriftstellerInnen der Gegenwart*, in: *Herder Korrespondenz* 56 (2002), 227–232, hier 231.

²¹ Vgl. vor allem Heinrich Schmidinger, *Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts*, 2 Bände, 2. Aufl., Mainz 2000. Vgl. auch Magda Motté, «Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit». *Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2004; Christoph Gellner, *Schriftsteller als Bibelleser. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2004.

²² Vgl. Klaus Dermutz, *Gott auf der Bühne. Das zeitgenössische Theater und die Transzendenz*, in: *Herder Korrespondenz* 59 (2005), 529–534.

²³ Vgl. allein die im Mainzer Matthias-Grünewald-Verlag seit 1994 erscheinende und von Karl-Josef Kuschel und Georg Langenhorst herausgegebene Reihe *Theologie und Literatur*.

²⁴ Wolfgang Braungart u.a., *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden*, 3 Bände, 1997–2000.

²⁵ Wolfgang Braungart, *Literaturwissenschaft und Theologie*, 56.

²⁶ Hans-Martin Gutmann und Harald Schroeter-Wittke, *Musik und Religion*, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Hg. Peter Eicher, München 2005, Bd. 3, 117–127, hier 117.

²⁷ Joachim Herten, *Geistlicher Brückenschlag. Kirche im Dialog mit neuer Musik*, in: *Herder Korrespondenz* 54 (2000) 366–370. Vgl. diesen Text auch zum Folgenden!

²⁸ Peter Hasenberg (Hg.), *Religion im Film*. Erweitert und durchgesehen als Lexikon mit Kurzkritiken und Stichworten zu 2400 Kinofilmen, Köln 1999.

²⁹ Jörg Hermann, *Sinnmaschine Kino. Sinndeutung und Religion im populären Film*, Gütersloh 2001.

³⁰ Vgl. Reinhold Zwick, *Theologie und Film*, in: *Zur Debatte*, September bis Dezember 2000, 16–19.

³¹ Vgl. die seit 2000 im Marburger Schüren-Verlag erscheinende Schriftenreihe *Film und Theologie*.

³² Georg Langenhorst, *Ertrag und Perspektiven*, in: Erich Garhammer und Georg Langenhorst (Hg.), *Schreiben ist Totenerweckung*, 175–189.