

Emanuel Hirsch, die sich wohltuend von den bemühten Apologien der Schüler und Enkelschüler, aber auch von schlichter Denunziation eines in vielfacher (leider auch persönlicher) Hinsicht gefallenen Theologen unterscheidet: »Theologie und Politik hingen bei Hirsch eng und beängstigend zusammen« (175).

S. schreibt nicht nur Professorengeschichte, sondern trägt auch Zahlen und Details über Studierende zusammen: Walther Zimmerli, Hans-Heinrich Harms – für den Geschmack des Kirchenhistorikers könnte man noch ausführlicher Hans Freiherr von Campenhausen behandeln, dessen in charakteristischem baltischen Tone abgefasste Autobiographie Ruth Sienczka unter dem Titel »Die »Murren« des Hans Freiherr von Campenhausen« herausgegeben hat (Books on Demand, Norderstedt 2005; S. 121–155 behandeln die Zeit als Stiftsinspektor in Göttingen). Was hält »Mose«, »die zehn Gebote«, »das akademische Göttingen«, einen (leider stark gekürzten) Beitrag über die Gießener Fakultät von 1877 bis 1882, das Verhältnis des Pastorensohnes Lessing zu Luther, über Herder, Wellhausen und den erwähnten Karl Barth, von der geschmackvollen, fadengehefteten Broschur des Tübinger Verlages einmal abgesehen, zusammen? Alle Texte sind Werk eines Historikers, der zusammenhält, was zusammenzuhalten deutschen Historikern im 20. Jh. vielfach nicht gelungen ist: das meisterliche und unterhaltsame Erzählen, das aus nüchterner Analyse der Quellen geschöpft ist. Und dezent ist immer auch der Theologe präsent, der weiß, was gute Theologie ist und was nicht. An den Gelegenheitsarbeiten des Göttinger Alttestamentlers kann studiert werden, wie man nicht nur als Kirchenhistoriker immer arbeiten sollte. Und wie man, um so arbeiten zu können, studieren sollte: »[F]ür verwöhnte junge Amerikaner« sind nach Ansicht des Göttinger Orientalisten Eichhorn »zwölf Stunden täglich zunächst genug« (67).

Ch. M.

## Christliche Kunst und Literatur

Asselt, Willem van, Geest, Paul van, Müller, Daniela, u. Theo Salemink [Eds.]: *Iconoclasm and Iconoclasm. Struggle for Religious Identity. Second Conference of Church Historians Utrecht. Leiden-Boston: Brill 2007. VIII, 506 S. m. Abb. gr. 8° = Jewish and Christian Perspectives Series, 14. Geb. EUR 169,00. ISBN 978-90-04-16195-5.*

2002 erschien der Katalog »iconoclasm. beyond the image wars in science, religion and art«, herausgegeben von Bruno Latour und Peter Weibel anlässlich der gleichnamigen Ausstellung in Kooperation von ZKM Karlsruhe und dem MIT Cambridge/Mass. Der Band gilt als maßgebend für die neueren Diskussionen um Bilderstreite, Bildkritik und Ikonoklasmus wie »iconoclasm«. 2005 fand an der Universität Utrecht die in dem o. g. Band dokumentierte Konferenz »Iconoclasm: The Struggle for Religious Identity« statt. Die Herausgeber konzentrieren sich vor allem auf die Fragen: »what role does the image controversy play in the genesis and transformation of religious identity? What special place is held by the imagination of the transcendent God? What actually was at stake in the various image-related clashes? ... how to define and evaluate the tension between W/word and icon in these religions of the book?« (3 f.)

Die Beiträge bilden vier Gruppen: I. Word and image: fundamental questions, II. Jewish and Christian debates on images until the reformation, III. Protestant Reformation and catholic Reformation, IV. Modern Times.

In Teil I skizziert *Willemien Otten* »The tension between word and image in Christianity« (33–48) und plädiert mit Augustin für ein »Embracing the Pictorial« (46). Wenn Wörter als Zeichen analysiert werden, würden implizit auch andere Medien akzeptiert: »images, the senses, the body« wie im Ideal der »beatific vision« (47). *Anton Houtepen*, »The dialectics of the icon: a reference to God?« (49–73): Basal gelte es, die idolatrische Identifikation von »res et signum« im Falle des Bildes auszuschließen. Houtepen zielt auf eine »iconic hermeneutics of monotheistic religious tradition«, d. h. (mit Marion) eine »hermeneutics of the icon differs from aesthetics in that it does not look at the icon with an aesthetic gaze ... but concentrating on its ideictic function: the icon ... demands me something to do« (66). Bilder in dieser religiösen Funktion ermöglichen »real participation in the life of the divine referent« (66, womit die »referential function« maßgebend bleibt). Damit wird die Frage nach »dem Bild« funktional und pragmatisch reduziert: »The real iconoclasm is about the concerns and the references of our prayer-life« (71). *Gerrit Rouwhorst*, »Word and image in christian rituals« (75–94), untersucht den »shift from a predominantly text-oriented to a strongly visual liturgy im Frühmittelalter (Merowinger, Karolinger). Die liturgische »Fremdsprachlichkeit« weckte den Verdacht des Geheimnisvollen, während neue visuelle Elemente die Kraft (virtus) und Performanz der Liturgie stärkten. Damit ergab sich die Gefahr der Idolatrie und gegebenenfalls der Reformbedarf. *Alexander Even-Chen*, »Seeing the divine: A holy controversy« (95–105), meint, »Iconoclasm has never been a big issue in Judaism« (95). Deswegen fragt er, ob es für den Menschen möglich sei »to »see« God« und umgekehrt »for God to »see« mankind« (95). Dem geht er anhand von Abraham Joshua Heschels Theologie nach. *Daniela Müller*, »Our image of »others« and our own identity« (107–123), erörtert am Beispiel von Gregors VII. Konzept der »Christianitas« (111 ff.) die Produktion und Funktionen von religiösen Selbst- und Fremdbildern. Die »pictures of he [!] others« seien »self-assuring and self-identifiable« (121). *Marcel Poorthuis*, »Idolatry and the mirror: Iconoclasm as a prerequisite for interhuman relations« (125–140), geht von der alteritätstheoretischen Differenz aus zwischen dem Anderen als »Mirror-Image of Myself and the Other as Other« (125). Damit führt er von Heschel weiter zu Levinas. Basal für seine Studie ist »a curious contradiction« im biblischen Idolatrieverbot: »The deification of man constitutes the essence of idolatry while at the same time only man is created in the image of God« (139). Um diese Ambiguität zu desambiguieren, diene die Asymmetrie der Andersheit des Anderen: Wenn der Andere als »source of holiness« ausgezeichnet wird (137 f.), gilt er als *imago* und *vice versa die imago Dei* wird im Anderen wahrgenommen, nicht im Artefakt. In dieser Perspektive könne auch die Christologie davor geschützt werden, idolatrische Züge zu bekommen (138).

Die Teile II und III versammeln Einzelstudien zur vorreformatorischen und reformatorischen Zeit von *Shulamit Laderman* (Biblical Controversy: A clash between two divinely inspired Messages?, 143–156), *Shamma Friedman* (Anthropomorphism and its eradication, 157–178), *Paul van Geest* (Augustine's thoughts on how God may be represented, 179–200), *Nienke Vos* (The saint as icon: Transformations of biblical imagery in early medieval hagiography, 201–216), *Els Rose* (»Erat enim sine deo uero«: Iconoclasm in apocryphal and liturgical apostle traditions of the medieval west, 217–233), *Babette Hellemans* (Tangible words: Some reflections on the notion of presence in gothic art, 235–246), *Anne Brenon* (Cathars and the representation of the divine: Christians of the invisible, 247–261), *Beverly Kienzle* (The clash between catholics and cathars over veneration of the cross, 263–278), *Gerard Pieter Freeman* (Poor building: The case of the friars minor, 279–296), *Casper Staal* (Aspects of iconoclasm in Utrecht – today and in the past, 313–329), *Joke Späans*

(The alphen pig war, 331–352), Jan Hallebeek (Papal prohibitions midway between rigor and laxity. On the issue of depicting the Holy Trinity, 353–383).

Willem J. van Asselt, »The prohibition of images and protestant identity« (299–311), rekonstruiert (nochmals, aber knapp und präzise) die differenten Bildkritiken von Karlstadt, Luther, Zwingli und Calvin. Dabei unterscheidet er ikonoklastische Theologie von entsprechender Politik, denn gegen Bilder zu predigen ist etwas anderes als ein Bild zu zerstören. Zu unterscheiden sei auch der illegale (vorreformatorische) Ikonoklasmus vom legalen, der erst möglich wurde, als etwa ein städtischer Magistrat das Gesetz änderte und Ikonoklasten dadurch legalisiert wurden (299 f.). Der reformatorische Ikonoklasmus erscheint als *mehrdimensionales* Phänomen, in dem (ökumenisch gesagt) sich »visible difference« manifestiert (vgl. 299) – Differenz vor allem gegenüber dem mittelalterlichen Kultus in der Funktion der »self-affirmation« of the Protestant movement« (308). Die gängige Unterscheidung der wortorientierten reformatorischen von der bildorientierten katholischen Frömmigkeit sei zu revidieren: »Protestantism ... contributed to the rise of what can be called »popular images« (309), und er entwickelte seine eigene »visual culture in which living saints were celebrated: the reformer, the Protestant martyr, the godly preacher etc.« (ebd.). Das Fazit, »the Protestant »image-breakers« became, in their turn, »image-makers« (ebd.), ist zwar prägnant, bedürfte aber näherer Ausdifferenzierung.

Teil IV wendet sich den »Modern Times« zu: Angela Berlis (The politics of representation: Prussian monarchy and roman catholic church in the making of saints during the 19th century, 387–405), Christopher König (Christ, art and the nation. The Berlin »Christ exhibition« of 1896 and the search for a protestant identity in Wilhelminian Germany, 407–433), Jaap Goudegebuure (The written icon: Images of God in modern Dutch literature, 435–444); Alexander Demandt, »Vandalism as secular iconoclasm« (471–488), ist eine revidierte Version seines Textes »Vandalismus. Kultur im Kriege«.

Theo Salemink, »The new iconoclasm. The avant-garde and the catholic church« (445–469), erörtert den katholischen Ikonoklasmus gegen Avantgarde-Kunst des 20. Jh.s im Kirchenraum. Während in der zweiten Hälfte des Jh.s diese Kunst als »authentic door« to spiritual reality in a materialistic world« geschätzt werden konnte, wurde sie in der ersten Hälfte als blasphemisch verurteilt und als »competitive spiritual movement« verdächtigt (446, als »degenerate«, 456 ff.). Exemplarisch dafür stehen die Illustrationen von Aad de Haas zur Passion Jesu (1949) (460 ff.). Versteht Salemink mit A. Besançon (The Forbidden Images, London 2000) die Avantgarde als »spiritual-political revolution« und neuartigen Ikonoklasmus, die das Bild als »reality sui generis« und diese Position »as a new religion« feierte (466), wurde sie aus »metaphysical anxiety« (467) von Rom verurteilt. Erst in den 1960ern sei im Zuge der Wiedertdeckung der »negativen Theologie« die Avantgarde neu und positiv beurteilt worden.

Der Band versammelt viele und anregende Studien unter dem weiten Titelthema. Die Sorgfalt der Beiträge und deren Zusammenstellung machen die Lektüre lohnend und entdeckungsreich. Der bildwissenschaftliche Ertrag bleibt allerdings überschaubar. Eine theologische oder religionsphilosophische Aufnahme und Weiterführung des Modells des »iconoclasm« bietet der Band leider nicht.

Rostock

Philipp Stoellger

Garhammer, Erich [Hrsg.]: **BilderStreit**. Theologie auf Augenhöhe. Würzburg: Echter 2007. 326 S. m. zahlr. Abb. 8°. Kart. EUR 17,80. ISBN 978-3-429-02889-3.

Der Würzburger Pastoraltheologe Erich Garhammer legt mit diesem Band die Beiträge einer Würzburger Ringvorlesung von »2007/2008« vor (10; erweitert um zusätzliche Texte). Als leitende Frage gelten zwei Herausforderungen: die Ubiquität der Bilder und ihre Instrumentalisierung. Einerseits sei die Ubiquität Grund der »Blindheit«, der gegenüber Kunst »sehend machen« solle (mit Canetti); andererseits führe die Instrumentalisierung der Bilder »gerade im kirchlichen Kontext« dazu, dass sie einen nicht mehr »wirklich berührend« könnten (7). Unter dieser Problemstellung werden 15 Beiträge versammelt, die sich in zwei Gruppen unterteilen lassen.

Im ersten Teil sind vor allem historische Studien versammelt: Friedhelm Hofmann, Recht auf Kultur – Pflicht zur Kultur. Kirchliches Kultur-Engagement zwischen Martyria, Liturgia und Diakonia (11–19); Stefan Weigand, Auf Tuchfühlung. Ein Zugang zur Kreuzwegstation von Waldemar Kolmsperger (20–27); Theodor Seidl, Kunstverbot oder Kultverbot? Zum Verständnis des alttestamentlichen Bilderverbotes (29–45); Franz Dünzl, Bilderstreit im ersten Jahrtausend (46–76); Wolfgang Weiß, Bilderzauber – Zauberbilder. Bild und Plastik in der westlichen Kirche des Mittelalters (77–114).

Dominik Burkard, Bildersturm? Die Reformation(en) und die Bilder (115–140), schildert die historische Entwicklung der vorreformatorischen und reformatorischen Bilder»stürme«, ausgehend von der Kritik an »törichten Einbildungen«, wie sie bereits von Erasmus im »Lob der Torheit« (1509) formuliert wurde. Als These spitzt er zu, dass die Entfernung von Bildern »bereits von den Zeitgenossen als der eigentliche Vollzug der Reformation« angesehen worden sei (120). Ob das in historischer und theologischer Perspektive zu überzeugen vermag, wäre zu diskutieren. Erhellend ist, wie Burkard den Praktiken der Entfernung und den Gebrauchsweisen der so entsorgten Bildwerke nachgeht (120 ff.). Über die bekannten Differenzen von Karlstadt, Luther, Zwingli und Calvin hinaus wird die katholische Reaktion von Trient knapp dargestellt (132 f.). Inwiefern die Bilderfrage in nachtridentinischer Zeit als ein Faktor der Konfessionalisierung wirkt, wird als differenzierte Forschungsfrage offen gelassen.

Den zweiten Teil des Bandes eröffnet Stephan Ernst. Das »christliche Menschenbild«. Norm oder Fiktion? (141–168) geht über die Fragen der Bildtheorie im eigentlichen Sinn hinaus und fragt, ob und wie sich aus der »Gottesebenbildlichkeit« des Menschen ethische Normen ableiten lassen (149 ff.). Sein Ergebnis in Bezug auf Sterbehilfe, Altersrationierung und die Verpflichtung zu solidarischem Handeln ist im Wesentlichen negativ. Die »Begründungskraft des christlichen Menschenbildes« für die Ableitung konkreter ethischer Normen sei »relativ gering« (156, vgl. 163). Dieses Ergebnis kommt allerdings zustande aufgrund eines (rationalistischen?) Modells »ethischer Begründung«, die hermeneutische Formen ethischer Urteilsbildung, wie sie u. a. von Johannes Fischer entfaltet werden, außer Acht lässt. »Lässt sich der Gedanke der Menschenwürde aber prinzipiell auch allein mit der Vernunft begründen, kann er nicht mehr im eigentlichen, strikten Sinne als Inhalt des christlichen Glaubens verstanden werden« (158). Ernst meint darüber hinausgehend, dass die unbedingte Würde der Person nicht »als spezifisch christliches Menschenbild« zu »reklamieren« sei (163). Vielmehr setze der Glaube die unbedingte Achtung der Menschenwürde bereits voraus (166). Eigentlich sei das christliche Menschenbild nicht durch *imago* und Geschöpflichkeit bestimmbar, sondern durch Erschaffung und Erwählung »in Christus« (164). Daher argumentiert er (rechtfertigungstheologisch) für die mundane Unerkennbarkeit dieser Bestimmung, die als »Geheimnis der Welt« (mit Jüngel) in Gottes Liebe gründe (165). Bildwissenschaftlich ist zwar durch diese Ausführungen nichts gewonnen, aber anthropologisch einiges geklärt.