

Glaubens als moralische Religion wird dabei relativiert. Ausdrücklich distanziert B. sich und das Christentum von Vorstellungen eines den Menschen mit Geboten und Verboten überfordernden, rächenden und bestrafenden Gottes, vor dessen „Dunkelseite“ der Mensch sich stets fürchten müsse. Die Bedeutung Jesu als des größten Revolutionärs der Religionsgeschichte besteht nach B. darin, daß er die Vorstellung von der Ambivalenz eines gütigen und strafenden Gottes endgültig in die Eindeutigkeit der Liebe gewendet hat.

Von diesem existentiellen Zugang her kann B. nun die Grunddaten des christlichen Heilsglaubens neu erschließen. Allen voran setzt er die Auferstehung, seiner Auffassung nach das zu sehr vernachlässigte Zentralereignis des Christentums. Als Überwindung des Todes ist sie die Heilung der Existenzangst schlechthin. Die existentielle Bedeutung des Auferstehungsglaubens für jeden einzelnen Menschen in jeder geschichtlichen Situation kann B. einleuchtend machen, indem er – ganz paulinisch – das Innere jedes Menschen als den Ort der Auferstehung Christi bestimmt: Christus ist in das Herz der Gläubigen hinein auferstanden. Er lebt in der Innerlichkeit des Menschen fort als der „inwendige Lehrer“. Von daher gewinnt die Theologie der Zukunft eine dezidiert mythische Grundausrichtung.

Mit ihrem Programm einer Neuentdeckung des ursprünglichen Sinnes der christlichen Botschaft verfolgt die Theologie der Zukunft einen hohen Anspruch. Zweifels- ohne gelingt es B., mit bewundernswertem geistigem Weitblick und erfrischendem Optimismus, historische Fehlentwicklungen im Selbstverständnis des Christentums als solche aufzudecken und somit den Blick freizumachen auf die befreiende Ursprungswirklichkeit des Christentums selbst. Die Auseinandersetzung mit B.s Theologie kann entscheidend dazu beitragen, dass die christliche Botschaft ihren Ort und ihre lebensfördernde Bedeutung im Inneren der menschlichen Existenz (wieder-)erlangen kann. Freilich fordert B.s Neuansatz gerade in seinem universalen Anspruch auch zu kritischem Nachdenken heraus, was aber wiederum ein Ergebnis seiner befreienden Wirkung ist. In einer kritischen Würdigung könnte man an B. die Frage stellen, ob nicht etwa in seiner Existenzanalyse und der darauf aufbauenden Christentumsinterpretation die Dimension der Leiblichkeit menschlicher Existenz fehlt. Die an sich zu begrüßende Tendenz zur Verinnerlichung birgt offenkundig die Gefahr, die leiblichen Ursprungsvollzüge des Menschseins zu vergessen. Und gerade diese leiblichen Ursprungsvollzüge scheinen dem Rez. ein wesentliches Moment auch der ursprünglichen Wahrheit des Christentums zu sein, auf die sich jede theologische Neuentdeckung im Blick auf die Zukunft zu beziehen hat: Man denke nur an die Bedeutung von Phänomenen in den Quellen des Christentums wie z. B. Zeugung, leibliche Geburt, leibliches Kind-Sein, Essen, Sterben. Zwar nimmt B. Nietzsches Kritik an der Morallastigkeit des Christentums radikal ernst und wendet sie innerhalb der Theologie konstitutiv ins Positive; aber die damit zusammenhängende Neubewertung des Leiblichen bei Nietzsche greift er nicht auf. So könnte man an B.s Theologie die Anfrage stellen, ob neben der therapeutischen Angstüberwindung nicht auch die Leibwerdung oder gar Fleischwerdung der Liebe das bisher (in seiner ursprünglichen Bedeutung) unentdeckte Unterscheidungskriterium des Christlichen ist und wie sich beide Phänomene zueinander verhalten. Die „konservative“, ebenso dem Ursprung zugewandte „Erneuerung“ der christlichen Theologie in der Jacob-Böhme-Rezeption Franz von Baaders, in der die Angst als Durchgangsmoment der Leibwerdung gedeutet wird, könnte ein solcher Ansatz für eine zukünftige Diskussion mit der „Theologie der Zukunft“ sein.

M. THURNER

SCHNEIDER, MICHAEL, *Zur Frage nach dem Spezifikum der christlichen Kunst*. Eine theologische Standortbestimmung (Edition Cardo; Band 115). Köln: Koinonia-Oriens 2004. 214 S., ISBN 3-936835-03-9.

An- und Abstoß dieser Standortbestimmung bildet ein Beitrag von F. Mennekes: *Moderne Kunst in der Kirche*, in: Canisius, Pfingsten 2003, 9–13. Dessen Fazit in sieben Thesen: 1. Die Geschichte der christlichen Ikonographie als Illustration des Glaubens ist abgelaufen. 2. Nur die Leere kann dem Kunstwerk die Chance eröffnen, in den Raum hineinzuwirken. 3. Der Sinn neuer Kunst besteht in einer atmosphärischen Aufladung des sakralen Raums. 4. Neue Kunstwerke sollten nur zeitlich begrenzt Eingang in die

Kirche finden. 5. Jedes neue Werk braucht die Vermittlung einer kritischen Auseinandersetzung. 6. Kunst und Glaube sollten sich gegenseitig in Frage stellen, eher robust als zimperlich. 7. Im erneuerten Sehen hat die Kunst ihr Ziel, nicht im Besitz eines oder mehrerer Werke. Von christlicher Kunst ist dort nicht die Rede. Und ob Kunst, welcher Art auch immer, überhaupt Antworten geben wollte/sollte – statt daß sie uns die Fragen stellt, die wir nicht stellen?

Schneider (= S.) nun erfüllt meines Erachtens Punkt 6 der Thesenliste, und zwar in beiden Richtungen: Der Theologe läßt sich von der Kunst in Frage stellen, fragt indes auch seinerseits zurück (was bei den Kunst-Theologen wohl eher selten begegnet). Dabei begrenzt sich dieses Buch (zu anderweitig Vorgelegtem siehe Anm. 6) im „weiten Feld“ der einschlägigen Themen auf das Bild und dessen Theologie.

Zunächst geht es um das theologische Interesse an Kunst: I. Theologie im Kontext. Trotz eingetretener Entfremdung muß der Kirche an zeitgenössischen Ausdrucksformen liegen, weil die Wahrheit konkret ist und die Verkündigung nicht ohne Zeitindex sein darf. Theologie hat existentiell, biographisch zu sein, von konkreter Nachfolge bestimmt (statt bloß die „Sache mit Gott“ zu erörtern), da „nur die Mystik sie davor bewahrt, unglaublich zu werden“ (19). Zum Kontext der ihr gebotenen Aktualität gehören vor allem die Künste.

II. Problemanzeige. Heidentum ist Idolatrie. Darum das Bilderverbot. Heute ist wieder wie bis zum Hochmittelalter der Altar ohne Großbild. Brachte das Christentum das Ende der Kunstreligion, so macht jetzt offenbar die Kunst ihre Emanzipation von der Religion pseudoreligiös wett (Museen beerben die Kirchen [und die Kirchen schlagen mit Ausstellungen zurück?]). Dies indes konsumistisch; S. referiert Steiners Alarmruf zum Verlust realer Gegenwart mit seiner Forderung von „cortesia“ gegenüber dem Kunstwerk. An die Stelle der realen tritt im Kunstbild (Belting) die ästhetische Präsenz, Kunst wird (G. Benn versus R. Schneider) zum Transzendieren ohne Transzendenz. Demgegenüber ist dem Glauben das vollkommene Kunstwerk Christus selbst (36). Nicht schön, weder am Kreuz noch als Hostie, aber Quell aller Schönheit. Wozu dann Bilder?

Ihr Ort ist zwischen Wort und Sakrament zu suchen. III. Zugänge. Ein Gottesbild wird verboten (explizit im jahwistischen Geschichtswerk, im Blick auf den Untergang des bilderverehrenden Nordreichs), weil Jahwe selbst sich nicht im Bild gezeigt hat. Doch auch die Ausweitung des Verbots gilt für den Kult, nicht die Kunst. Die Inkarnation des Wortes relativiert dann auch den Text. Jesus spricht in Bild und Gleichnis. Aus den Typologien von Liturgie und Taufkatechese kommt es zur *Biblia pauperum*. Jesus erscheint als schaftragender Hirte wie als Pantokrator. Doch stehen auch für ihn (in der Spannung von Jes 53,2 und Ps 45,3) zunächst Symbole im Vordergrund. Die ikonoklastischen Gegner führen die historische Ungenauigkeit ins Feld; das einzig wahre Bild sei das konsekrierte Brot. Dagegen stehen die Legenden der Acheiropoietia; die *Libri Carolini* heben auf den *Titulus* ab, der ein Marien- vom Venusbild unterscheidet. Und gegen den Vorwurf, entweder nestorianisch oder monophysitisch zu werden, berufen die Ikonenverehrer sich auf die erfahrbare Hypostase. Die Person, nicht die Natur, wird dargestellt. Der Übergang von der Romanik zur Gotik bringt die Wende zum Nachbild (inwieweit prägt sie uns bis heute? Im fraglosen Sprachgebrauch: „Ebenbild“ statt Bild als [121] „das Sichtbare des Unsichtbaren“? So wäre vielleicht auch der Gnadenstuhl [81], der das Bilderverbot bzgl. des Vaters verletzt und der *maiestatis aequalitas* des Geistes nicht gerecht wird, schärfer von der schriftgemäßen Christus-Gestalt des Schöpfers [Joh 14,9] an den Kathedralen zu unterscheiden). Eigens kommt die Entzweiung von Ost- und Westkirche gerade auch im Bilderverständnis zur Sprache. „Spätestens seit dem 15. Jhd. spielt das Bild keine Rolle mehr in der Philosophie und Theologie“ (83). In der Neuzeit wird dann das Kunstwerk „zu einem Ort, wo sich das Genie ausdrückt“ (85). Die Künste trennen sich, und die Architektur verliert ihre Führungsrolle. Die Bildtheologie wird von der Kunsttheorie beerbt. S. zitiert R. Bague [89] mit dem Hinweis, „daß ‚ästhetisch‘ im Griechischen dasselbe besagt wie im Lateinischen ‚sensationell‘“.

IV. Theologie des Bildes. Sie hat von der Bildwerdung des Wortes auszugehen. S. übernimmt sogar (92) für das Wort H. Beltings Übersetzungsvariante „Im Anfang war das Bild ...“ Christus selbst ist – in seiner unüberholbaren Einmaligkeit – das Mysterienbild. Ihn umgeben die Mysterienbilder (O. Casel) der Sakramente (statt daß sie

bloße Verweiszeichen wären). Von hierher ist „in der ‚Bildwerdung‘ die Grundbestimmung des Menschen zu sehen“ (114). Gleichsam ein Konzentrat dessen stellt der „Widerschein im Antlitz“ dar. Am Beispiel Newmans wird anschaulich, wie „sich eine ganze Lebensgeschichte in der Landschaft eines Gesichts eingraben“ kann (119), auch wenn der Mensch „nicht so sein [muß], wie er aussieht“. (In der Tat besagt das physiognomische Paradox Rudolf Kassners, daß der Mensch nur so sei, wie er aussehe, weil er nicht so aussieht, wie er ist.) Die Ausgestaltung von Jesu Christi Bild in uns geschieht wesentlich durch „Wegnahme“ (127). Um das Urbild zu sehen, in sich – vom „Ecce agnus“ zum „Ecce homo“ bis zum Ausruf des Centurio (131) – wie in seiner Schöpfung, bedarf es einer „Ekstase des Sehens“ (132: auf Tabor geht nicht mit Jesus eine Veränderung vor, sondern mit den Augen der Jünger). Eindeutig wird das Bild durch das Wort, gerade auch in der Liturgie. Dabei dient die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn auch dem Verständnis der Kunst. Es gipfelt in einer Theologie des Schönen – als des Aufgangs der Wahrheit im ganzen. Die Frage nach dem Spezifikum der christlichen Kunst verweist uns dann auf die Gestalt des Gott-Menschen: das Kapitel läuft auf Tabor zu. Und die Erfahrung der (Ver-)Wandlung verwandelt auch den Menschen zu einem „Übermaß an Unentgeltlichkeit“, wie bei der Salbung in Bethanien (156f.).

V. Theologie der Ikone. Der dramatische Bilderstreit endet mit dem Bekenntnis zum Bild, „nur zu verstehen auf dem Hintergrund der Theologie des Schauens“ (162). Der Anblick Gottes tötet den Menschen, und doch verlangt er danach und erhofft für das Ende ohne Ende Gottes Alles-sein in allen. Schon jetzt will der Blick auf die Ikone nicht eigentlich sehen, sondern weiß sich angeschaut. Und solcher An-Blick ruft zur Angleichung in Tun und Leben. Darum hier die große Zurückhaltung gegenüber individuellen „Phantasien“ (179). (Es geht eben nicht um Ab- = Ebenbilder, die einen Abwesenden vertreten, sondern – in Durchdringung – um die Gegenwart = Erscheinung des Mysteriums im Bild.) So ist der Ort des Mysterienbildes der Chorraum, der des Andachtsbildes eine Seiten-Kapelle. Vor ihnen betet man, und das Gebet ist (Isaak der Syrer) „die Schau der Flamme der Dinge“ (186 [darum muß man solche Bilder auch nicht wechseln]). Insofern eignet der Ikone, mit Gregor von Nyssa gesprochen, vor dem moralischen ihr anagogischer Sinn.

VI. Theologie und Kunst. Die Herausforderung dieser Begegnung „ist bis heute noch nicht angenommen und verarbeitet“ (191). „Das Bild als das andere Wort läßt im Wandel der Formen die Urgestalt der Schöpfung und des Menschen erkennen“ (192), in einem Dienst, der die subjektive Impression des Künstlers hinter sich läßt. Theologisch ist Schönheit „die Sichtbarkeit der Liebesordnung göttlichen Lebens“ (197). Damit stellt auch hier das Kreuz die entscheidende Frage. Andererseits, je konsequenter man die Bilder verbietet, desto drohender wird „die Gefahr einer Idolatrie des Wortes“ (199, E. Nordhofen). „Theologische ‚Ästhetik‘ verweist auf die Urform gläubiger Existenz, nämlich die Wachheit des Geistes in den Sinnen“ (201). Während asiatische Meditation die Augen schließt, tut christliche sie auf. Kein Glaube ohne den Leib und die Sinne. Zur Theologie gehört die Destruktion der Gottesbilder: um der Begegnung mit dem wahren Gott willen. Und das gilt auch für den Künstler. Die Sprachform solcher Begegnung ist der Lobgesang. Darum bildet die Endgestalt der *theologia* der Hymnus.

Auf gut drei Seiten faßt S. sein Ergebnis zusammen. Die Übernatürlichkeit des Gnadenlebens läßt sich nur in irdischen Entsprechungen veranschaulichen. Gott-Rede hat eine praktische Seite: „Die Praxis der Nachfolge gehört konstitutiv in die Christo-Logie.“ Mögen Bilder weinen oder bluten, nur der Glaubenszeuge kann sagen: „Einen Leib hast du mir gegeben, siehe ich komme ...“ So verweisen die Bilder auf Christus als Bild – und auf unseren Beruf dazu, sein Bild zu werden.

J. SPLETT

MIDELFORT, H. C. ERIK, *Exorcism and Enlightenment*. Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-Century Germany. New Haven: Yale University Press 2005. XIII/219 S., ISBN 0-300-10669-6.

In der angesehenen Reihe der „Terry Lectures“ (Yale) legt der an der University of Virginia lehrende Verf., der sich bereits mit seiner *„History of Madness in Sixteenth Century Germany“* und besonders mit seinen Arbeiten zur Geschichte der Hexerei und He-