

vierter Faden schließlich könnte der ökumenische sein: Die Verfasserinnen und Verfasser gehören zur evangelischen oder zur katholischen Kirche, lassen aber konfessionsspezifische Eigenakzente nur zurückhaltend zum Zuge kommen. Das Böse als solches bleibt in diesen Beiträgen unerörtert und wird stattdessen in biblischen oder literarischen oder historischen Brechungen und Spiegelungen ansichtig. Dadurch bleiben die Annäherungen an das Grenzphänomen des Bösen in rechter Weise behutsam. Das Thema möglicher genderspezifischer Ausprägungen und Erfahrungen des Bösen wird von allen Autorinnen und Autoren angesprochen und durchweg in bemerkenswerter Zurückhaltung entfaltet. Offenbar gehen sie davon aus, dass man hier im Ganzen über erste Vermutungen noch nicht hinauskommt. Die Erörterung dieses Themas ist ja auch noch so jung, dass die von den Autorinnen und Autoren geübte Vorsicht gut begründet ist.

*Barbara Schmitz* bietet den ersten Beitrag, in dem sie ein zentrales Thema der biblischen Urgeschichte (Gen 1–9) entfaltet: die Bedeutung des Erkennen- und Wählenkönnens nicht nur des Guten, sondern auch des Bösen für die Begründung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. *Karl Matthias Schmidt* steuert einen Text aus dem Bereich der neutestamentlichen Exegese bei. Paulus hatte ordnend in die Gemeinde von Korinth einzugreifen, als dort das Verhalten Einzelner ein schwerwiegendes Ärgernis hervorgerufen hatte. Um die Identität der christlichen Gemeinde zu sichern, wurden Akte der Exkommunikation und der Reintegration notwendig. *Ruth Albrecht* erinnert an Jane Leade, eine englische Mystikerin und Visionärin aus dem 17. Jhd., die auf den englischen und europäischen Pietismus Einfluss auszuüben vermochte. Sie vertrat die Lehre von der Apokatastasis, also von der endzeitlichen Aufhebung alles Bösen. *Barbara Henze* teilt mit, was ihre Untersuchungen zur frommen hagiographischen und katechetischen Literatur an der Wende zum 20. Jhd. ergeben haben. Die biblische Gestalt der Maria Magdalena dient in den katholischen Werken, die sie bearbeitet hat, immer wieder zur Illustration dessen, was Sünde und Buße heißt und gemieden bzw. getan werden soll. *Ralph Kunz* und *Ute Nürnberg* haben sich den reichen Schatz der Kirchenlieder angeschaut, den es seit dem 16. Jhd., vorwiegend im evangelischen Raum, gibt, und das Augenmerk auf das Vorkommen der Motive der Sünde, des Todes und des Teufels gerichtet. Sie wurden dabei wohl fündig. Die Verschiebungen in der Art und Weise, wie diese Motive im Laufe der Jhdte. entfaltet werden, sind aufschlussreich: Es gibt eine Tendenz zu wachsender Erfahrungsnähe. *Béatrice Acklin Zimmermann*, die sich schon häufiger zur Rechtfertigungstheologie, wie sie bei Barth, von Balthasar, Jünger, Pesch u. a. vorliegt, geäußert hat, geht in ihrem Beitrag „Grenzüberschreitungen“ ausdrücklich der Frage nach, ob die lutherische Formel „simul iustus et peccator“ genderspezifisch verstanden oder eingesetzt wird. Was sie dabei entdeckt, bietet eher eine Anregung für ein weiteres Nachspüren als ein bereits abgerundetes Ergebnis des Forschens. *Pierre Bühler* lässt sich ebenfalls auf eine genderrelevante Thematik ein: Er teilt mit, was sich ihm an Einsichten und Empfindungen ergeben hat, als er das Buch „Die dunkle Seite Gottes“ von Ivone Gebara gelesen hat. Er versteht seinen Beitrag als „ein Gespräch mit Ivone Gebara“ und bewegt sich darum in einer betont persönlichen und um Aufrichtigkeit bemühten Sprache. Er lässt erkennbar werden, wo er seiner Gesprächspartnerin zu folgen vermag, aber auch, wo er der Genderperspektive gegenüber zurückhaltend bleibt. Der Bd. endet mit einem Beitrag von *Walter Lesch*, der eine sozialpsychologische und ethische und schließlich theologische Reflexion zum Thema „Terror“ geschrieben hat. Der Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist der Terrorakt vom 11. September 2001.

So bietet der Bd. ein weitgespanntes Panorama exemplarischer Studien zu jeweils sehr begrenzten, dafür aber umso konkreter gefassten literarischen Verarbeitungen des Phänomens des Bösen. Es trifft zu: Es handelt sich um „theologische Erkundungen“, denen man sich mit Gewinn anvertraut.

W. LÖSER S. J.

BELTING, HANS, *Das echte Bild*. Bildfragen als Glaubensfragen. München: Beck 2006. 240 S., ISBN 3-406-53460-0.

„Was ist ein echtes Bild?“ Belting (= B.) stellt sich dieser Frage bewusst „im Bannkreis der Religion“ und knüpft dabei an seine Bild-Anthropologie von 2001 an, deren Parameter Bild, Körper und Medium er für Rezeption und Interpretation bildwissenschaft-

lich fruchtbar macht. Schon seine Einleitung (7–44) verdeutlicht, wie sehr die traditionellen religiösen Medien in den neuen Medien wiederkehren, wenn Visualisierungen dort eine Art säkularen „Glauben“ für ein authentisches Bild einfordern, das als Platzhalter für eine geglaubte Wirklichkeit eintritt und damit die theologische Bildkritik bis hin zum aufklärerischen Ikonoklasmus (oder besser „Idoloklasmus“: 175) wachruft. Im postmodernen Diskurs eines Baudrillard verfallen die Bildzeichen dem Konsum. Sie kommunizieren nicht mehr, sondern werden erzeugt als „event“ einer scheinbaren Realität – eine „Ikonomanie“ (G. Anders) der *in effigie* erfahrenen Welt, der nur dasjenige Bild entgegentreten könne, das eine eigene, mit der Weltwirklichkeit nicht vertauschbare Realität habe (22). Öffentliche Bilder als Propaganda oder Kunst werden als „Platzhalter der Macht, die sie repräsentieren“ (26), abgelöst, denn moderne Medien sind „undurchschaubar“, was ihre Produktion und auch Fälschung betrifft; damit schwinden die Chancen eines aufgeklärten Ikonoklasmus (29). Gleichwohl bleibt, auch in einem „Kult des freien Blicks, der zu einem Symbol wird für persönliche Freiheit“ (30), die Sehnsucht nach dem echten Bild. „Religion“ reduziere sich nach R. Debray auf „Gemeinschaft“ bildvermittelter Kommunikation, museale Kunstreligion sei in diesem gehaltlos und bloß historisch (39). Am Beispiel neuerer Jesus-Filme: „zwischen der historischen Realität und mir ist die Dichte des Mythos entstanden“ (Pasolini: zit. 44).

Teil I „Die Maske und die Person Christi“ (45–85) entwickelt die christlich-theologischen Voraussetzungen einer solchen Bildkultur. Was die Problematik visueller Repräsentation sei, zeige bereits die Sehnsucht nach dem authentischen Christusbild, das weder Toten- noch Götterbild sein, sondern als öffentlicher Konkurrent der Kaiserbilder auftreten müsse (48/49). Neben das zunächst tabuisierte mimetische Bild trete der mechanische Abdruck (50; vgl. 153 bzw. 161), da Christus innertrinitarisch zwar unkörperliches Bild [des Vaters], geschichtlich-ökonomisch aber das nicht von Menschenhand gemachte Bild Gottes sei (unter Bezug auf Eusebios: 52–56). Das Mandylion als echtes Bild kompensiere die Abwesenheit des Körpers, indem es zugleich als Kontakt- und Bildmedium auftrete (56–62), ebenso das fotografisch versichtbarte Grabtuch von Turin (63–67). „Acheiropoieton“, das nicht von Menschenhand gemachte echte Bild, beziehe sich von Paulus her (2 Kor 5, 1 bzw. 2, 11) auf den verklärten Auferstehungsleib; diesem *eikon* solle die Ikone kongruieren (73). Der christologische Bildbegriff (von *prosopon* über *facies*, *vultus* und *effigies* bis hin zu *imago* und *persona*) changiere, wenn er lateinisch den Bedeutungsgehalt von „Maske“ und griechisch „Gesicht“ transportiere; da habe „es heute selbst der Wissenschaftler schwer, der Argumentation der Theologen noch einigermaßen zu folgen“, wie der Nichttheologe B. resigniert anmerkt (78).

Teil II „Körper und Bilder als Themen des Glaubens“ (86–132): Das gegenwärtig ambivalente Körperbild erbe die Komplexität des *corpus Christi*, das B.s Bildparameter (Bild, Körper, Medium) in sich vereine. „Im Licht dieses ungewissen Archetyps entglitt dem Körper der Allgemeinbegriff“ (86), wie B. mehrfach aufzeigt: an den klassisch-theologischen Theorien der Transsubstantiation (und ihrer reformatorischen Kritik: 89–93), an den zwei Naturen des Gekreuzigten („von widersprüchlicher *Körperontologie*“: 94), am Auferstehungsleib (mit Blick auf Strozzi's „Thomaswunder“ das Paradox von körperlicher Berührung und körperloser Glaubenserkenntnis: 101–109), an der Sexualität Christi (tabuisiert nicht wegen Körperfeindlichkeit, sondern aus Respekt: 109–113), am Referenzüberschuss von Dürers Selbstbild im Christusbild (114–117). Das Bild entziehe sich schließlich wieder dem körperlichen Blick (Dantes „*faccia*“ in seiner *Divina Comedia* 33, 136: 117–119), erzeuge in der Kunst de Zurbaráns ein virtuelles Bild im Bild (120–125). Nach dem *Sacco di Roma* werde der *Santo volto* selbst verborgen und existiere nur noch im Kontaktmedium der Reliquie, die erst durch das Kunstwerk (die Veronikastatue am Kuppelfeiler von S. Pietro) visualisiert oder bezeichnet werde (126–132 [lässt sich dies ausreichend dokumentieren?]).

Teil III behandelt die „Zeichen als Waffen im Bilderstreit“ (133–172); hier macht B. bildanthropologisch den Bedeutungsüberschuss bzw. die Repräsentation des Bildes gegenüber den semiotischen Entwürfen von Peirce und Eco stark; nicht Subsumption des Bildes unter einen Zeichenbegriff, sondern „der Konflikt zwischen Bild und Zeichen“ (136) ist sein Thema, soweit hier „die Zeichen privilegiert waren, um mit ihnen die Bilder loszuwerden“ (161) – am Beispiel des Ikonoklasmus (139–146), der im Islam eman-

zierten Schrift (146–150), der Bildtheorie in den *Libri Carolini* (150–167), dem vielfältigen Wortfetisch der Gutenberg-Ära (der sich die Reformation einfügt: 162–167), am Abendmahlsstreit zwischen Präsenz und bloßem Zeichen (168–172).

Dabei zeige die Reformation unter den Vorzeichen der Gutenberg-Ära selbst einen ambivalenten Bildgebrauch, wie Teil IV „Kontroversen der Reformation. Porträt und Karikatur“ (173–216) darlegt. Sie vervielfältige das Humanistenbildnis (173–174 bzw. 190–197), dessen Betrachter vor allem Leser ist (196); sie versuche die öffentlich wirk-same „Sichtbarkeit der Bilder“ (180) ikonoklastisch zu zerstören, ohne auf die alte oder neue katholische Bildtheologie einzugehen (175–182), und Bilder als bloße Merkzeichen einzusetzen (182–189); sie verwende bildpolitisch Karikaturen als Waffe (198–209). Die katholische Bildpraxis reaktiviere hingegen die Lukas-Legende und kehre zur Idee des Acheiropoieton zurück (209–216).

B. wirft bildwissenschaftliche Fragen zu Bild und Kult auf, „die sich nicht mehr in einer linearen ‚Geschichte des Bildes‘ abhandeln lassen“ (so im Nachwort: 217) und daher im Ansatz die christlich-theologische Frage nach dem echten Bild Christi mitformulieren. Dessen Rezeption und Interpretation transportiere auch die Probleme, vor die sich eine heutige Bildwissenschaft gestellt sieht. Damit arbeitet B. an der interdisziplinären Schnittstelle vieler methodischer Zugänge zum Thema Bild bzw. Zeichen, vor allem aber an einem Themenbereich, der insbesondere Bildtheorie und Theologie verbindet. Dies bringt den theologischen Rez. in eine gewisse Verlegenheit: *sua res agitur*, ohne dass er jedoch an dieser Verhandlung direkt teilnehme. Denn eine wirkliche theologische Bildtheorie über dogmengeschichtlich-patristische Studien hinaus, wie sie vor allem Christoph Schönborn 1998 in seiner Studie über „Die Christus-Ikone“ vorgelegt hat, gibt es nicht, auch nicht in den neueren Ansätzen von Alex Stock und Reinhard Hoeses (hier wäre das vollständige Erscheinen des „Handbuchs zur Bildtheologie“ abzuwarten). Auch historisch ist die Tradition überfordert: Die *Libri Carolini* repräsentieren weder die gesamte Theorie noch Praxis der lateinischen Kirche; der knappe Bildtraktat in der Summe des hl. Thomas (III, q. 25) ist mehr um Abgrenzung als um theologische Grundlegung bemüht (und verweist zuletzt in einer noch zu klärenden Weise auf die Acheiropoieton-Figur des Lukasbildes: q 25 a. 3, art. 4). Zu sehr hängen auf Grund der Parameter von Bild Körper und Medium, die Fragen nach dem Status von Sakrament, liturgischem Kultbild und Reliquie in ihrer Christozentrik zusammen, um separat in einer Bildtheologie behandelt werden zu können. Zu differenzieren wären etwa der Topos des „jüdischen Bilderverbots“, der auf das authentische Kultbild zielt (vgl. die Studien von Christoph Dohmen), der christologische Personbegriff, der weniger mit der Bedeutung von „Maske“ konnotiert ist, als B. nahelegt, die Frage nach körperlicher Präsenz im Blick auf Inkarnation, Auferstehungsleib und Sakrament, die Frage nach der Sichtbarkeit von Bild- und Kontaktmedium in ihrem Verhältnis zur authentifizierenden Bezeugung, die eine verhüllte Präsenz ermöglicht – um nur Wichtigstes zu nennen. Hier enden die Möglichkeiten einer Rez., die B.s Thesen nicht nur kommentieren, sondern nicht selten im Detail auch bestreiten müsste. Damit zeigt sich ein Problem an, das auf die Qualität von B.s Beitrag zurückschließen lässt: Es gibt, erneut gesagt, keine theologische Theorie medialer Präsenz, die nicht alle Grundfragen christlicher Theologie nochmals zu entwickeln hätte, um hier mitzureden, und diese Theorie ist ein Desiderat, das nach der Lektüre von B.s Buch geradezu schmerzlich bewusst wird. P. HOFMANN

LENGERKE, GEORG VON, *Die Begegnung mit Christus im Armen* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; 43). Würzburg: Echter 2007. X/357 S., ISBN 978-3-429-02852-7.

Dass im Armen Jesus Christus begegnet (Mt 25,31–46), gehört von Anfang an zur kirchlichen Verkündigung. Davon zu sprechen ist jedoch nicht unproblematisch. Im Blick auf unangebrachte Spiritualisierung, lieblose Erklärungs- und Tröstungsversuche, beginnt darum v. Lengerke (= L.) mit einer Selbstbesinnung zu verantworteter Rede und stellt vor allem gleich eingangs klar, dass er die Theodizee-Thematik ausspart. Er will nach den „drei konkreten Beteiligten“ fragen: nach Jesus Christus, in dem Gott unser Leben und Leiden teilt, nach dem leidenden, „in jeder Hinsicht verkommen(d)en Men-