

ekkesiologischen Rahmen zurückgebunden war (oder auch nicht)! Zum Abschluss verbindet F. dieses Modell eines doppelten „Repräsentationsmodus“ (164) mit der Eucharistietheologie des Berengar von Tours; sie nimmt eine gemeinsame Basis an, die zum einen besagt, dass, da nach Berengar die Eucharistie lediglich für den Gläubigen der Leib Christi sei, der Gläubige auch gegenüber dem Bild niemals idolatrisch handeln könne – im Gegensatz zum Ungläubigen. Auch bedeuteten die Überlegungen Berengars einen Antwortversuch für die Frage nach dem Ort des Heiligen im Himmel und auf Erden (nach Arnold Angenendt).

Die theoretischen Überlegungen F.s werden im dritten Kap. „Tote Maske – belebte Blicke“ (165–247) kontrastiert mit der Wahrnehmung bzw. dem Sehen der Fides-Statue, d. h. der Kommunikation von Bild und Betrachter nach den Beschreibungen Bernhards von Angers im *Liber Miraculorum*. Dabei ist gerade zu Beginn des Kap.s nicht immer ganz deutlich, wessen Betrachtereindruck geschildert wird (Bernhards von Angers oder der Verf.in?). Die verschiedenen Materialien der Figur in ihrem Zusammenspiel und ihren Kontrasten, vor allem die auratische Funktion des Goldes spielen hierbei eine immens wichtige Rolle. Holzichtig werden diese Figuren erst etwa hundert Jahre nach ihrem Auftreten; daher ist davon auszugehen, dass legitimatorische Fragen keine Rolle mehr spielen (209). Auch das letzte inhaltliche, sich den „Schatzgestalten“ widmende Kap. 4 (249–310) beschreibt die Wahrnehmung und Rezeption der Fides von Conques. Abschließend folgen ein kurzes Nachwort, eine Danksagung, ein umfangreicher Bildteil sowie ein Anhang mit Index.

In ihrer Dissertation lässt F., zahlreiche Stränge kunsthistorischer und bildtheologischer Forschung neben- und ineinanderlaufen. Nicht nur die häufig einem neu einsetzenden Diskurs vorangestellte Forschungsgeschichte verdient großes Interesse gerade bei den Nicht-(Kunst-)Historikern unter F.s Lesern. Auch die Verortung etwa des abseitig scheinenden Narziss-Mythos, den auch Gerhard Wolf gerne in die Diskussion einbringt, erhöht bei F. aber die Plausibilität des Argumentes einer Kontinuität des Bewusstseins von der „Aura“ des Bildes. Daneben gelingt es F., aktuelle Diskurse (über Zeugenschaft bzw. Schatz) in ihre Themenstellung organisch zu integrieren. Insgesamt wird im Laufe der Arbeit deutlich, dass es – wie schon zu Anfang festgestellt – nicht um eine Arbeit über die Fides von Conques, sondern um die Stellung der Fides im Kontext eines theologischen Bilddiskurses im Westen geht. Mit diesem breiten Betrachtungsspektrum mutet F. dem Leser die Verknüpfung einer ganzen Reihe disparat erscheinender Einzelheiten zu. Allerdings verortet sie derart auch Begriffe wie „Repräsentation“ und „Aura“ in einem konkreten Denkschema; damit erhalten sie einen präziseren Sinn, als ihnen in der gegenwärtigen bildtheologischen Diskussion oft angeschlossen wird. Überall könnte eine theologische Diskussion anknüpfen, auch wenn sie sich mit der Rezeption eines Berengar von Tours sicherlich schwertäte; dabei wäre hier evtl. zu reflektieren, ob sich nicht auch eine Möglichkeit böte, das objektive Sakrament vom subjektiv erlebbaren Bild zu unterscheiden. Die weiterführende Frage müsste aber dem ontologischen Status des Bildes gelten – falls überhaupt noch Spielraum für die Bestimmung eines solchen Status bliebe.

P. HOFMANN

LUTZ, GERHARD, *Das Bild des Gekreuzigten im Wandel*. Die sächsischen und westfälischen Kruzifixe der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts (Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte; 28). Petersberg: Imhof 2004. 304 S./Ill., ISBN 3-937251-61-8.

Seit mehr als einhundert Jahren beschäftigt sich die Forschung mit den Triumphkreuzgruppen von Halberstadt, Freiberg und Wechselburg. Sie wurden kurz nacheinander, in Abständen von wenigen Jahren geschaffen, unterscheiden sich aber dennoch stilgeschichtlich deutlich voneinander: Sie zeigen verschiedene Stadien des Übergangs von der Spätromanik zur Frühgotik in Mitteldeutschland. Dazu kommt die bekannte ikonographische Veränderung: Der gekreuzigte Christus wird nicht mehr als Sieger über den Tod gezeigt, sondern als leidender, sterbender Mensch.

Die anzuzeigende Arbeit von Gerhard Lutz (= L.) hat diesen ikonographischen und stilgeschichtlichen Wandel der Kruzifixdarstellung zum Thema. Im ersten Teil wertet L.

die Forschungsliteratur und die Quellen zur Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte aus, im zweiten Teil beschäftigt er sich mit den kunstgeschichtlichen Fragestellungen. Dabei konzentriert sich L. auf ein geographisch begrenztes Gebiet – „das Gebiet des hochmittelalterlichen Herzogtums Sachsen“ (9). Um es vorwegzunehmen – viel Neues enthält das Buch nicht. Niemanden wird überraschen, dass zwischen der Kruzifixikonographie des 12. und 13. Jhdts. und den „theologischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Tendenzen“ dieser Zeit (168) Zusammenhänge bestehen und „dass der zentrale Impuls für die künstlerischen Umwälzungen wahrscheinlich von den geistigen Strömungen ausging“ (168). Ebenso wenig neu ist die Feststellung, dass nicht Bernhard von Clairvaux persönlich, sondern erst die Generation nach ihm die Kruzifixikonographie in besonderer Weise beeinflusste. L.'s Erklärungen dafür sind jedoch schwer nachzuvollziehen; hier nur ein Beispiel: L. nimmt an, dass die Generation nach Bernhard „dem asketisch-geistigen Charakter seiner [Bernhards] Lehre eine affektivere Note und zugleich den Texten eine visuelle Ausrichtung ... [gab], die eine künstlerische Umsetzung erleichterte“ (39). Deswegen – so L. – änderte sich die Darstellungsweise des Gekreuzigten (vgl. 31, 37). Nach Meinung des Rez. ist diese Vermutung falsch. Der unterschiedliche Einfluss Bernhards und seiner Nachfolger auf die Kruzifixikonographie ist vielmehr auf ihre verschiedenen Auffassungen vom erlösenden Leiden Christi zurückzuführen. Der Theologie und der Frömmigkeit Bernhards zufolge litt Christus vor allem durch seine Menschwerdung. Der Kreuzestod ist dabei lediglich die letzte Steigerung der Passion. Die Generation nach Bernhard sah im Leiden Christi vor allem sein schmerzvolles Sterben am Kreuz – und dies war der Grund für den Wandel der Kruzifixdarstellung. Abgesehen von diesen Detailfragen macht L. nach Meinung des Rez. vor allem den Fehler, die Analyse der „geistesgeschichtlichen Hintergründe“ auf die Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte zu beschränken. Weder die Philosophie noch die Literatur des 12. und 13. Jhdts. und auch nicht die wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Entwicklungen dieser Zeit werden berücksichtigt. Alle Schlussfolgerungen zu den Ursachen der untersuchten Veränderungen bleiben somit zwangsläufig unvollkommen.

Auch die kunstgeschichtliche Auswertung reicht nach Meinung des Rez. nicht aus. Gegen die regionale Ausrichtung der Untersuchung ist an sich nichts einzuwenden. Wenn man aber – wie L. – die Geschichte der Domneubauten in Magdeburg, Naumburg und Halberstadt bewusst aus der Betrachtung ausschließt (22 und Anm. 110 auf 181), kann man die Kunst in Mitteldeutschland in der ersten Hälfte des 13. Jhdts. nicht angemessen beurteilen. Fällt es wegen dieses eingeschränkten Blickwinkels so schwer, sich vorzustellen, dass Werke wie der Halberstädter Domkruzifixus in Mitteldeutschland geschaffen wurden? Hinzu kommt, dass L. fast durchgehend auf die Stilbegriffe „Romanik“ und „Gotik“ verzichtet. Stattdessen verwendet er Formulierungen wie „künstlerischer Paradigmenwechsel“ (30). Nach Meinung des Rez. ist die Preisgabe der bewährten Stilzeichnungen so lange zu vermeiden, bis die in dieser Hinsicht ohnehin schon zu beobachtende Unsicherheit der Forschung überwunden ist.

Das Buch dürfte trotzdem anregend sein. Wichtig sind z. B. die Erläuterungen zum Verhältnis von Bildschnitzerei und Bildhauerei, zur Fertigungsweise von Holzsulpturen und zu den – von L. angenommenen – Wanderungen der Bildschnitzer. Am Beispiel der drei gotländischen Kruzifixe untersucht L., wie Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Kunstwerken im Einzelnen erklärt werden können. Ähnliche Nachforschungen wünscht man sich für andere Regionen.

Auch der Katalog (96 Titel) dürfte die Forschung voranbringen, nicht zuletzt, weil L. mehrere bislang unpublizierte Kruzifixe vorstellt. Allerdings wäre zu empfehlen, sämtliche Skulpturen unter Berücksichtigung der teils beträchtlichen Größenunterschiede ganzfigurig abzubilden. Die Texte sind kurz und pointiert abgefasst, enthalten aber nicht immer alle verfügbaren Informationen: So vermisst man beim Text über den Naumburger Westletner-Kruzifixus einen Hinweis auf die hier unbedingt zu erwähnenden Reliquien im Haupt des Gekreuzigten (270f.).

Trotz einiger Mängel zeigt das Buch nach Meinung des Rez., was die zukünftige Forschung noch zu leisten hat: Die Inventarisierung mittelalterlicher Skulptur muss fortgeführt werden – hier hat L. einen wichtigen Beitrag geleistet. Außerdem ist der Wandel des Christusbildes und der Kruzifixdarstellung im 12. und 13. Jhd. wie die anderen iko-

nographischen und stilgeschichtlichen Veränderungen dieser Zeit auf breiterer Grundlage zu erforschen. Wichtig wäre vor allem auch eine genauere zeitlich-regionale und gattungsbezogene Differenzierung der Stilbegriffe. Die wissenschaftliche Diskussion ist bekanntlich im Fluss.

V. SEIFERT

GABRIEL, KARL (Hg.), *Jahrbuch Für Christliche Sozialwissenschaften 2007: Solidarität*. Münster: Aschendorff 2007. 376 S., ISBN 978-3-402-10980-9.

Der sozialetische Leitbegriff „Solidarität“ hat in der katholischen Kirche an Relevanz gewonnen. Häufig wird aktuell in öffentlich-sozialpolitischen Debatten Solidarität aber in Abgrenzung zu „Selbststeuerung“ und „Eigenverantwortung“ diskutiert. Hat das Solidaritätsprinzip in der individualisierten Gesellschaft noch einen Platz?

Das renommierte „Jahrbuch Für Christliche Sozialwissenschaften 2007“ widmet sich in seinem 48. Bd. dem Begriff der Solidarität. Begründet von Joseph Höffner wird aktuell das Jahrbuch vom Münsteraner Sozialetiker und Religionssoziologen Karl Gabriel unter Mitwirkung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Sozialetiker und Sozialetikerinnen herausgegeben.

Solidarität ist ein Containerwort geworden und gehört heute zu jenen Begriffen, die durch ihren inflationären Gebrauch ihr Profil und ihren Sinn zu verlieren drohen. Dies gilt für das politische Feld, wie ein Blick in den Gebrauch des Solidaritätsbegriffs in allen Parteiprogrammen deutlich macht. Dies gilt aber auch für die Beschwörung der Solidarität als gesellschaftlicher Wert, von dem kirchliche und öffentliche Akteure nicht müde werden zu reden, weil es ihn angeblich immer weniger gibt. Eine gewisse Beliebigkeit heftet heute dem Solidaritätsbegriff an. Mit Blick auf die katholische Tradition darf Solidarität als geglückte Übersetzung christlicher Anliegen in eine säkulare Sprache verstanden werden, die innerhalb des katholisch-sozialen Denkens eine erstaunliche Karriere machte. In seiner von den Jesuiten Pesch, Gundlach und Nell-Breuning grundgelegten Variante diente er sowohl der identitätssichernden Abgrenzung nach innen wie der Verständigung nach außen. Als Identitätsformel politisch-sozialer Milieus ist der Solidaritätsbegriff heute aber längst funktionslos geworden. Vor diesem Hintergrund stellen sich grundlegende Verständnisfragen: Welche Rolle und Funktion kommt dem Solidaritätsbegriff innerhalb der sich neu formierenden ethischen Debatten zu? Lässt sich ein wissenschaftlich brauchbarer, gegenüber der öffentlichen Sprachverwirrung hinreichend resistenter Solidaritätsbegriff überhaupt entwickeln? Oder sollte man auf ihn – zugunsten des Gerechtigkeitsbegriffs etwa – gänzlich verzichten? Wenn nein, was nötig dazu, am Solidaritätsbegriff neben dem Gerechtigkeitsbegriff festzuhalten? Was die christliche Sozialetik angeht, so scheint der Solidaritätsbegriff hier einen gesicherten Status zu besitzen, hat sie ihn doch – in ihrer katholischen Variante – zu einem ihrer Sozialprinzipien ausgearbeitet. Welche Bedeutung kommt aber der Solidarität und ihrer Begründung innerhalb der christlichen Sozialetik zu, nachdem der Solidarismus von Pesch und Nell-Breuning sich als zeitbedingte, heutigen ethischen Begründungsansprüchen nicht mehr genügende Denktradition erwiesen hat? Ist der Solidaritätsbegriff als typischer moderner Begriff trotz seiner historisch relativ kurzen Beheimatung innerhalb des christlich-sozialen Denkens als unverzichtbar für die christliche Sozialetik aufweisbar? Wie lässt sich ein Solidaritätsbegriff in Unterscheidung zu Gerechtigkeitsprinzipien entwickeln?

Diesen Leitfragen widmet sich das aktuelle „Jahrbuch Für Christliche Sozialwissenschaften“ und diskutiert auf einem hohen fachlichen Niveau die Vielgestaltigkeit eines allgemein anschlussfähigen Solidaritätsbegriffes. So umfassend die verschiedenen Beiträge aus katholischer und evangelischer Feder das Solidaritätsthema aufarbeiten, so scheint es doch ein gemeinsames ökumenisches Merkmal zu geben, das sie vom Solidaritätsbegriff der Tradition des politischen Liberalismus unterscheidet, nämlich der Einschluss einer Gerechtigkeitsbewandnis: In dieser ökumenischen Tradition wird Solidarität nicht nur als Liebespflicht – in freilich ganz unterschiedlichen Ausformungen – verstanden, sondern sie reicht in den Bereich der Rechtspflichten hinein, wird als strukturelle Komponente gedacht und erhält damit eine unbedingte Bedeutung im Hinblick auf Fragen der Sozialstaatsbegründung und der globalen Entwicklung.