

zu überbieten, und zwar auf der Basis von Gründen, die die Kirche selbst exklusiv hervorbringt“ (172). Es geht darum, den geistlichen Anspruch der Kirche in das Völkerrecht in der Weise einzubringen, dass weder das Völkerrecht durch den Anspruch der Kirche noch der Anspruch der Kirche durch das Völkerrecht aufgehoben wird. Weil das Völkerrecht auf göttlichem Recht beruht, ist für diese Vermittlung der Theologe zuständig. Das Ziel der geistlichen Gewalt, das ewige Heil, ist dem der zeitlichen Gewalt, dem irdischen Glück, übergeordnet; deshalb darf der Papst, wenn es um geistliche Belange geht, in die zeitlichen Belange eingreifen. Er darf jedoch keinen Anstoß erregen, woraus sich das Verbot der Zwangsbekehrung ergibt. Aber bei dieser Einschränkung gehorcht die Kirche ausschließlich sich selbst, „und nicht den möglicherweise moralisch oder naturrechtlich legitimen Ansprüchen der ihr gegenüber stehenden zeitlichen Gewalt [...]“. Indem Vitoria die Reichweite der geistlichen Gewalt einerseits indirekt ausdehnt und andererseits selbstrekursiv limitiert, versucht er geistliche und weltliche Gewalt auszubalancieren“ (186 f.). Man darf annehmen, dass der Anspruch der geistlichen Gewalt, in zeitliche Belange einzugreifen, als Schutzmechanismus für die indigene Bevölkerung gedacht war.

Thema der beiden letzten Beiträge ist die Kritik an *De Indis*. Grundlegend für Vitorias Argumentation in der *Sectio tertia* ist das Recht auf freie Einreise. 1593 erklärt Luis de Molina SJ genau diese Propositon für falsch. *Oliver Bach* rekonstruiert die vierzehn Beweise Vitorias und stellt ihnen Molinas Kritik gegenüber. *Norbert Brieskorn* beurteilt die Kritik von Bartolomé de Las Casas an Vitorias Argumenten. „Unter den acht legitimen Titeln, welche Vitoria vorgestellt hat“, so das Fazit, „trifft damit lediglich der sechste Titel auf die Zustimmung von Las Casas. Die spanischen Könige haben also ein Recht, in Amerika zu wirken, sei es durch freie Annahme ihrer Herrschaft, sei es als Missionare“ (244). Der sechste Titel ist die freiwillige Entscheidung der Barbaren, sich der Herrschaft der Spanier, deren Klugheit und Menschenfreundlichkeit sie erkannt haben, zu unterstellen. Der Titel der Mission beruht auf dem von Las Casas vertretenen Prinzip, dass jede Herrschaft sich einer anderen Herrschaft unterstellen müsse, sobald von dieser eine Mehrung des Wohls der Untertanen zu erwarten sei.

F. RICKEN S. J.

STOELLGER, PHILIPP/KLIE, THOMAS (HGG.), *Präsenz im Entzug*. Ambivalenzen des Bildes. Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 573 S., ISBN 978-3-16-150821-9.

Der vorliegende umfangreiche, mit zahlreichem Bildmaterial ausgestattete Bd. beschäftigt sich – hauptsächlich aus protestantischer Sicht – mit dem Problem der Bildlichkeit im philosophisch-theologischen Kontext und versucht, damit einen Anschluss der Bildwissenschaft an ästhetische und liturgische Problem- und Fragestellungen zu gewährleisten. Wie der Titel bereits ankündigt, zeichnen sich Bilder im Allgemeinen dadurch aus, dass sie nicht nur etwas zeigen, sondern im Zeigen auch etwas verdecken. Alles, was sich demnach zeigt, nimmt somit Bestimmungen der Präsenz und des Entzuges auf. Dabei darf allerdings weder der Präsenz noch dem Entzug der Vorrang in der phänomenologischen Konstitution des Bildes eingeräumt werden, denn die reine Präsenz wie auch der ausschließliche Entzug können im Hinblick darauf, was Bilder zu zeigen vermögen, ein „unglückliches Bildbewusstsein“ (7) erzeugen. Um daher zwischen Präsenz- und Entzugsmomenten im Bild richtig unterscheiden und Potenziale sowie Gefahren bildlicher Darstellungen ausmachen zu können, muss den Herausgebern zufolge eine bestimmte „Bildkompetenz“ erworben werden, um deren theoretische Entwicklung und praktische Aneignung sich die Autoren dieses Bds. bemühen.

Zunächst werden im ersten Teil des Bds. Ansätze zu einer Bildphänomenologie und Bildakttheorie vorgestellt. Der erste Beitrag des bekannten Phänomenologen *Bernhard Waldenfels* widmet sich dabei dem Verhältnis von Eidos und Pathos im Prozess des Erscheinens von Bildern. Dabei plädiert Waldenfels für das pathische Moment im Rezeptionsprozess. Gegen Gottfried Boehms „aufgeklärten Animismus“ (53), dem zufolge Bilder ähnlich wie lebendige Personen zu betrachten und zu behandeln sind, stellt Waldenfels seine Idee des Widerfahrniserlebnisses. Das Widerfahrnis wird ausgelöst durch die dem Bild innewohnende Tendenz zur Beunruhigung, welche dem dadurch

angesprochenen Betrachter eine Antwort abnötigt. So vermag Waldenfels in Abgrenzung zu anderen Theorien sein eigenes Bildprogramm wie folgt zu beschreiben: „Was weiter hilft, ist keine Personalisierung von Bildern zu Quasi-Subjekten und keine Flucht zu reinen Ereignissen (Mersch), sondern ein Achten auf die Fremdheit inmitten des bildlichen Sehens, die jedem Bild Züge eines Fremdbildes aufprägt“ (54). Hieran lässt sich gut ablesen, wie Waldenfels seine Phänomenologie des Fremden auf die Bildtheorie anwendet. Innerhalb dieser xenologischen Ästhetik nimmt das Geheimnis im Bild bzw. das Geheimnis des Bildes Züge des Unheimlichen und Befremdlichen an. Das bildhafte Fremde wird damit zum paradigmatischen Begriff für das entzauberte Andere, das zwar keinen Verweis über sich selbst hinaus duldet, aber weiterhin eine unvertraute Wirkung auf den Rezipienten ausübt. Im darauf folgenden Aufsatz wendet sich der Bildwissenschaftler *Klaus Sachs-Hombach* seiner elaborierten Bildakttheorie zu. Mit dem Ziel der Schaffung neuer Sehordnungen bei gleichzeitigem Abstandnehmen von der Kategorie des Kunstbildes soll eine Bildtheorie geschaffen werden, die eine enge Verbindung von Sprache und Bild eingeht. Sachs-Hombach spricht hier ausdrücklich von dem Versuch, das Bild zu versprachlichen. Bilder übernehmen dabei eine prädikative Funktion, d. h. sollen jemandem „etwas zu verstehen geben“ (69). So ist die Rezeptionshaltung gegenüber Bildern hier weder kontemplativ noch pathisch zu verstehen, sondern allein auf den aktiv-kommunikativen Gebrauch in kontextspezifischen Handlungszusammenhängen beschränkt.

Im zweiten Teil des Bds. beschäftigen sich die Beiträge verstärkt mit der religiösen Dimension von Bildlichkeit. Im Aufsatz von *Hannes Langbein* wird der Leser mit einem Phänomen konfrontiert, das vor allem in Hinblick auf die Gestaltung der Kirchenräume und im Kontext des Devotionalienwesens interessant erscheint. Langbein beschäftigt sich hier mit der Idee des Gottesglanzes, wobei er ein wahres Glänzen nicht im prächtigen Schmuckwerk ausgedrückt sieht, sondern vielmehr im inneren Leuchten von Menschen aufzufinden glaubt. Eine paradigmatische Darstellung dieses inneren Leuchtens, das wohl einer Anthropologisierung der göttlichen Herrlichkeit entspricht, findet Langbein in den Bildern Rembrandts, die „schmucklos und doch leuchtend“ (276) sind. Was nun bei Hannes Langbein bereits durchscheint, wird bei *Heinrich Assel* noch augenfälliger. Die Idee einer Realpräsenz, welche jene Idee des Realereignisses eines überirdischen Scheins im liturgischen Geschehen voraussetzt, muss Assel zufolge der Idee einer Präsentifikation weichen. Präsentifikationen stellen dabei die Performativität in der Bildwahrnehmung in den thematischen Vordergrund. Demgegenüber steht die Idee einer „verherrlichenden“ Zurschaustellung, welche die Darstellung überbordenden Glanzes und transluzenter Farbigkeit in Form von bestimmten Bildern und repräsentationalen Objekten erlaubt bzw. sogar vorschreibt. Schon am Anfang des Bds. macht *Phillip Stoellger*, einer der beiden Herausgeber, allerdings deutlich, für welche Position der Großteil der Autoren optiert: „Was sich präsentiert, kann sich nicht zeigen“ (5). Man könnte es auch anders formulieren: Was sich nicht präsentieren kann, muss zwangsläufig ein Bild sein. Folglich ist die Behauptung Assels auch einsichtig, dass es keinen zwingend anzunehmenden Unterschied zwischen Bild und Sakrament gebe, weil die wahren Unterscheidungskriterien unserem Erkenntnisvermögen nicht zugänglich sind. Sein Urteil begründet Assel folglich in Abgrenzung zu zwei prononcierten bildtheoretischen Positionen: Einmal stellt sich Assel gegen den von Hans Belting vertretenen Dualismus von Kunst- und Kultbild. Gleichzeitig verwahrt sich Assel aber auch gegen die Auffassung des französischen Phänomenologen Jean-Luc Marion, wonach Christus in der Ikone intentional und in der Eucharistie substanzial präsent sei. Wohl kann Assel an der von Marion entwickelten und von seinem Kollegen Ingolf Dalferth geteilten Idee einer Passivitätserfahrung im sakramentalen Geschehen Gefallen finden. Es wäre allerdings zu fragen, inwieweit man hier den Überlegungen des Katholiken Marion überhaupt gerecht werden kann und ob nicht eher die protestantische Idee einer *sola gratia* den Hintergrund dieses Passivitätsarguments, das nach Auffassung Dalferths eine dementsprechende Hermeneutik erzwingt, bildet. So münden Assels konzessionsbereite Analysen in die wenig informative AbschlussThese, wonach zwischen Bild und Sakrament eine eigentümliche Dialektik herrsche, die uns als Ergebnis nur eine paradoxe Erkenntnissituation hinterlasse. Dieses

Paradox markiert Assel zufolge die Grenze unseres Verstehens; es sorgt dafür, dass wir – anstatt dadurch produktiv und schöpferisch zu werden – in die besagte Passivität zurückfallen. *Thomas Klie*, neben Stoellger der zweite Herausgeber des Bds., ist in seinen Ausführungen stärker als die vorangegangenen Beiträge an einer konstruktiven Entwicklung einer protestantischen Liturgik interessiert. Die bekannte Kritik von Martin Mosebach an der katholischen Liturgiereform wendet Klie nun auch auf das Protestantische an und untersucht anhand der Elevationsgeste während der Abendmahlzeremonie, wie zur verbalen Verkündigung des Wortes etwas hinzutreten kann, das diese visuell unterstützt und dadurch aufwertet. Durch das präsentierende Erheben der Hostie wird das symbolische Geschehen gewissermaßen sinnfällig inszeniert, ohne das in der Hostie Verborgene preiszugeben. Im letzten Teil des Bds. wird die dem Leser bis dato ausführlich vorgetragene und minutiös entfaltete Dialektik von Präsenz und Entzug noch für das Feld der Naturwissenschaft und Technik thematisiert und kritisch hinterfragt.

Resümierend lässt sich sagen, dass der Bd. eine hervorragende Einführung in ein spezifisches Bildverständnis darstellt, das bei Weitem noch nicht ausformuliert ist. In den aussagekräftigsten Aufsätzen dieses Bds. wird Bildlichkeit vornehmlich als etwas verstanden, das mit Zeigen und Handeln zusammenhängt. Geradezu einhellig verstehen die Autoren dabei unter Präsenz ein Sich-Zeigen (*Deixis*) von etwas, ohne dass der Ursprung des Gezeigten mit erscheint. Demzufolge kann *das*, was sich zeigt, niemals identisch sein mit dem, *was* sich zeigt. Anlässlich einer angemessenen Explikation dieser These werden hierzu mehrere dialektische Varianten durchgespielt, die entweder von einer Kookkurrenz von Präsentischem und Entzogenen sprechen oder sogar so weit gehen, im Entzug von realer Gegenwart eine Maximalpräsenz (6) anzunehmen. In diesen und anderen Beispielen tritt aber auch in auffälliger Weise zutage, dass an der größtenteils katholischen Idee einer Realpräsenz oder Selbstdarstellung des Gezeigten, wobei dann eher vom Sakrament die Rede sein sollte, Bedenken geäußert werden. Traditionellerweise üben Bilder im Protestantismus im Unterschied zum katholischen Verständnis eine „supplementäre Funktion“ aus (15). Der Vorrang des Wortes, welches man im Rahmen der protestantischen Liturgie vor allem zu hören habe, wird in den dafür relevanten Passagen des Buches zwar nicht bestritten, aber auch nicht ausdrücklich affirmiert. So gibt es immer wieder Versuche, das Bild mit dem Wort zu versöhnen, wie es uns unter anderem in der islamischen Kalligraphie begegnet. Indes entsprechen diese Bestrebungen keineswegs dem urprotestantischen Gedankengut. Die ikonoklastische Tendenz protestantischer Bildtheologie hat demnach ihren wohl begründeten Sinn: Bilder können lügen oder verführen und damit die Wahrheit, die durch das zu hörende Wort des Evangeliums verkündigt wird, verfälschen.

An dieser Stelle spielt zudem die evangelische Forderung nach Authentizität und Redlichkeit eine entscheidende Rolle, was letztlich dazu führt, dass dem Schein, der sich in beliebiger und unkontrollierbarer Bilderverehrung manifestieren kann, keine eigene Dignität zugesprochen werden kann und darf. Allerdings ist die katholische Bilderverehrung, wie sie z. B. in der Wertschätzung von Ikonendarstellungen zu finden ist, dahingehend zu verteidigen, dass liturgisch verwendete Bilder keine reinen Kultbilder sind, sondern mit ihrer Herkunft vertraute und verbundene Darstellungen des Einen und Wahren, Jesus Christus. Sie bereiten vielmehr auf den Kult vor bzw. begleiten ihn. Daher sind sie auch keine konstitutiven Teile des Kultes. Der entscheidende Grund für diese und andere konfessionelle Differenzen in Bilderfragen scheint wohl aller Wahrscheinlichkeit nach in den verschiedenen Wirklichkeitsverständnissen der Glaubensrichtungen begründet. Während das Sakrament im katholischen wie orthodoxen Sinne eher als Kunstwerk zu betrachten ist, das ein eigenes Zentrum von Bedeutsamkeit ausbilden kann, wird nach protestantischem Verständnis das Bild in diesbezüglich regedierter Form und vornehmlich von seiner rezeptiven Seite her als Blick-, Andachts- oder Affektbild definiert, das den distanzierten Betrachter beim Anblick allenfalls emotional ergreifen kann, aber nicht wie beim zu berührenden Sakrament *in actu* verwandeln soll. Es wäre demnach ein ausgesprochenes Desiderat, einmal die interkonfessionellen Unterschiede und Gemeinsamkeiten in Bilderfragen näher zu bestimmen. Der

Ruf nach einer ökumenischen Bildkompetenz, der vor allem in die katholische Richtung ertönt, sollte endlich gehört werden. Der vorliegende Band ist dafür ein erstes Signal.

M. HÄHNEL

OXFORD STUDIES IN PHILOSOPHY OF RELIGION; VOLUME 3. Edited by *Jonathan L. Kvanvig*. Oxford: Oxford University Press 2011. X/256 S., ISBN 978-0-19-960321-3 (Hbk.); 978-0-19-960322-0 (Pbk.).

Von den elf Beiträgen dieses Bandes befassen sich drei mit einer Frage, die (zumindest in den USA) auch in einer breiteren Öffentlichkeit diskutiert wird: Wie verhalten sich die Lehre von der Evolution und der christliche Schöpfungs Glaube? *Phil Dowe*, Darwin, God, and Chance, vertritt einen Kompatibilismus. Darwin bringt das Beispiel eines Baumeisters, der ein Haus bauen will und der am Fuß eines Felsens Steine findet, die sich für seinen Zweck eignen. Können wir annehmen, dass der Schöpfer bewusst die Anordnung gab, dass bestimmte Bruchstücke des Felsens bestimmte Formen annehmen sollen, so dass der Baumeister damit das Haus bauen kann? Darwins Antwort ist ‚Nein‘, und Dowe (= D.) widerspricht ihm. „I believe in natural selection but not design, nevertheless I [...] will argue that they are compatible“ (56). D. diskutiert drei Theorien. (a) „Neo-Leibnizianism“. Gott schafft alles nach seinem Plan, und die Welt entwickelt sich durch einen laplaceschen Determinismus. Gott ordnet alles so, dass jede Variation so stattfindet, dass sie der natürlichen Auslese dient. (b) „Neo-Molinism“. Wir gehen davon aus, dass der Determinismus falsch ist. Gott sieht die Folgen nicht determinierter Ereignisse (z. B. freier Entscheidungen) voraus, und er richtet die Ausgangsbedingungen und die Gesetze so ein, dass jedes physische Ereignis nach seinem Plan geschieht. Auch hier ordnet, um mit Darwins Bild zu sprechen, Gott also alles so, dass die richtigen Steinbrocken auf den Boden des Felsens fallen, so dass der Baumeister die richtigen Elemente für sein Haus findet. (c) „Occasionalism“. Gegen die Neo-Leibnizianer und die Neo-Molinisten könnte der Einwand des Deismus erhoben werden. Werden diese Positionen dem Phänomen des Bittgebetes gerecht? Nach dem Okkasionalismus bewirkt Gott, entsprechend seinem Plan, alles, was geschieht, unmittelbar; den geschaffenen Seienden kommt keine Ursächlichkeit zu. Damit wird jedoch der freie Wille des Menschen gelehnt, und Gott wird Ursache des Bösen. (d) „Chance and Immediate Action“. Das ist die Position, die D. vertritt; es handelt sich um einen Molinismus ohne die *scientia media*. Gott hat einen Plan, aber er weiß nicht im Voraus, ob alles Geschehen nach diesem Plan verlaufen wird; er braucht es auch nicht zu wissen, denn er hat die Absicht einzugreifen, wenn die Ereignisse nicht seinem Plan entsprechend verlaufen. Gottes unmittelbare Eingriffe sind keine Wunder, wenn wir unter einem Wunder die Verletzung der Naturgesetze verstehen; sie sind in demselben Ausmaß zufällig wie z. B. die Ereignisse der Quantenmechanik, so dass die Naturgesetze, die auf der Statistik der Quantenmechanik beruhen, durch Gottes Eingreifen nicht verletzt werden. D. schließt mit der Diskussion der Frage, ob auch nach seiner Theorie, wie im Okkasionalismus, Gott das Böse verursacht.

*Peter J. Graham*, Intelligent Design and Selective History: Two Sources of Purpose and Plan, kritisiert Alvin Plantingas Intelligent-Design-Argument. Auf die kürzeste Form gebracht lautet es: (erste Prämisse:) „things in nature are well designed“; (zweite Prämisse:) „analytically the only way they could be designed is if a powerful intentional designer exists“; (Folgerung:) „so God exists as the intelligent designer and creator of all things“ (85). Ein Naturalist könnte die erste Prämisse mit der Unterscheidung angreifen: Es scheint zwar so, als seien die Dinge zweckmäßig geplant; in Wirklichkeit ist es aber nicht der Fall. Dagegen greift Graham (= G.) die zweite Prämisse an. Die für Plantingas Argument wesentlichen Termini „function“, „purpose“ und „design“ seien „ordinary English words with ordinary meanings“ (85). Im „ordinary English“ sei es jedoch nicht analytisch, dass etwas nur dann eine Funktion oder einen Zweck habe, wenn es absichtlich geplant sei. G. unterscheidet zwei Ursachen (*sources*) der Zweckmäßigkeit: vernünftige Planung (*intelligent design*) und Selektion. Eine Population von Käfern unterscheidet sich in der Farbe; es gibt grüne und braune Käfer. Die Käfer leben in einer grünen Umgebung, wo sie von Vögeln gefressen werden. Die grünen Käfer sind