

2. Biblische und Historische Theologie

HOEPS, REINHARD (HG.), *Handbuch der Bildtheologie*. Band I: Bild-Konflikte. Paderborn: Schöningh 2007. 419 S., ISBN 978-3-506-75736-4.

Der erste von vier Bdn. behandelt in einzelnen historischen Längsschnitten klassische Bildkonflikte, ohne die Problematik theologisch zu vereinheitlichen; er ist das Teilergebnis und auch die Basis „eines strukturierten Forschungstableaus“ (so der Hg. in seiner Einleitung: 14) und rückt die theologische Ambivalenz und Strittigkeit der Bilder in den Mittelpunkt – woher also die theologischen Reserven angesichts der Bilder?

Herbert Niehr behauptet für die „Konfliktgeschichte des Bildes im antiken Syrien-Palästina“ (25–52), „der leibhaftige Gott“ sei auch durch ein Kultbild (nicht bloß als „Postament“ bzw. fester Ort der Theophanie, wie er zu Ex 32 anmerkt: 28) im Jerusalemer Tempel vertreten gewesen (unter Bezug auf Psalmen bzw. prophetische Visionen: 26–32) und in rekonstruierbare liturgische Kontexte eingebunden; das Bilderverbot „als nomadisches Erbe“ (44) sei Sonderfall und sekundäre Korrektur, Israels Kult keineswegs anikonisch. *Andrea de Santis* entwickelt die Geschichte der „Götterbilder und Theorie des Bildes in der Antike“ (53–80) aus einem präkativem Verständnis des eigentlich undarstellbaren, aber gerade deswegen vielfältig (polytheistisch) dargestellten Göttlichen, das als eine von seinen Kultbildern unterschiedene Größe wahrgenommen werde (vgl. 56); diesem Sachverhalt entspreche die philosophische Bildtheorie, die ihrerseits „als Denkbild“ (74) zu verstehen sei. Für „Bilder und Götterstatuen im Neuplatonismus“ (81–119) geht *Franz Gniffke* von einer Ablehnung jeglicher Mimesis aus, diejenige der im Bild sinnlich erscheinenden Idee ausgenommen (vgl. 87/88), wobei Plotin kein Interesse am Götterbild als Kultbild zeige (90), Porphyrios hingegen das Kultbild als Medium der Präsenz behandle (97–100) und Jamblich nur Kultbilder als wahre und nicht von Menschenhand gemachte Götterbilder begreife (105–112; als „anikonische Repräsentanten des Göttlichen: 109). *Alex Stock* resümiert für die „Frühchristliche Bildpolemik“ (120–138), in ihr bestimme sich das frühe Christentum „faktisch als anikonische Religion“ (136), die keine Bild-Kultur brauche (130): Es unterstelle in seiner Kritik „die pure Identität der Gottheit mit ihrem Bild“ (131), verwende aber kein spezifisch christliches Argument (136). Für „Die Anfänge christlicher Ikonographie“ (139–170) entdeckt *Jean-Michel Spieser* bei Eusebius und Augustinus eher Desinteresse als Bildfeindlichkeit, während die erste ablehnende kirchliche Äußerung, ein Kanon der Synode von Elvira sich wohl auf eine spezielle, aber nicht rekonstruierbare Situation beziehe (145). Christliche Grabkunst unterscheide sich nicht wirklich von paganer Konkurrenz und gehe entsprechend zunehmend selbstverständlicher auch mit eigenen Bildthemen um (145–158); dabei sei die *traditio legis* (insbes. am Sarkophag des Iunius Bassus) ein ambivalenter Versuch, die Figur Christi als ein Gottesbild zu verwenden, das sich in den Apsiden am Ende des 4. Jhdts. dann etablierte (158–165; zur Chronologie 165–169). *Günter Lange* resümiert, was „Der byzantinische Bilderstreit und das Bilderkonzil von Nikaia“ (171–190) im Ertrag bedeuten. *Jean Wirth* rekonstruiert „Die Bestreitung des Bildes vom Jahr 1000 bis zum Vorabend der Reformation“ (191–212), in der es weniger grundsätzlich um den Bildkult selbst als um dessen Fehlformen gehe, z.B. die „Bestrafung“ der Heiligen durch ihre Bilder, wie can. 17 von Lyon 1274 zeigt (197). Die Bildverehrung gelte durchaus dem Dargestellten, ohne dass über die Unterscheidung von Latrie und (Hyper-)Dulie bzw. über die Fragen der Wesens- oder der bloßen Ähnlichkeit von Bild und Urbild Einigkeit bestünde (198–200). Dies führe in der Konsequenz bei Wyclif, Hus und Gerson zur verschärften Kultbild-Kritik an dem, was seit 1376 „götze“ heiße, verbunden mit Kritik an den ikonodulen *magistri* und einer öffentlichen, von der feudalen Herrschaft geförderten Macht der Bilder (200–211). Erst die Reformation siedelt die (Kult-)Bilder „Zwischen Adiaphora und Artefakt“ (213–240) an, indem sie, wie *Thomas Lentz* entwickelt, den Diskurs von der zentralen Frage her angeht, wie „die gedächtnisstiftende Kraft symbolischer Formen“ überhaupt zu bestimmen sei (213). Gedächtniszeichen machen nicht sichtbar, sondern erinnern – ein Medienwechsel vom Bild hin zur Schrift, aber vor allem „eine Neufassung der Präsenz des Heiligen in Welt und Geschichte“ (221), die allerdings bei Luther (im Unterschied zu

Zwingli und Calvin: 224–231) weniger bildtheoretisch orientiert als vielmehr rechtfertigungstheologisch entfaltet sei. Mit dieser Entwicklung gehe die Erfindung des Bildes als Artefakt einher, die sich in der Renaissance ohnehin angebahnt habe (232–239). „Das Konzil von Trient und die katholischen Traktate *De imaginibus*“ (241–261) führen lt. *François Boespflug* und *Olivier Christin* den bildtheologischen Diskurs kaum weiter, sondern regulieren die Kultpraxis, ohne die Bilder als *adiaphora* zu vernachlässigen. Dazu passt die Diagnose von „Kritik und Modernisierung“, die *David Ganz* und *Georg Henkel* für den katholischen „Bildkult des konfessionellen Zeitalters“ stellen (262–285), der eben nicht „regressiv“ sei, wie es ein entwicklungsgeschichtliches Klischee wolle, sondern im parallelen Ablauf der Konfessionsbildungen bildtheoretisch defensiv, bildpraktisch aber deutlich offensiv und regulativ vorgehe. Das Gnadenbild trete als öffentlicher Nachfolger des mehr privaten Ablassbildes auf und erhalte modernisierende Kontexte, die das Bild rahmen und seinen Bildstatus definieren (274–285). „Das Bild im Denken Schleiermachers“ (286–299) biete nach *Gunter Scholtz* zwar eine „Anschauung“ des Unendlichen im Endlichen, aber keinen Ansatz zur Verehrung; das Religiöse sei Sache des Sujets. Für Schelling biete die „Darstellung Gottes und der biblischen Bilderwelt“ (*Ursula Franke*: 300–314) der Kunst zunächst „Stoff“; der Gegenstand, nicht das Bild sei „symbolisch“. Für Hegel erscheine die Göttlichkeit Jesu Christi nicht im „Schein“ des Gemäldes, sondern sei präsent im „Reflex“, also in der Anbetung der Gemeinde. *Richard Hoppe-Seiler* entdeckt bei Philipp Otto Runge die Krisis eines Bildverständnisses, das im Landschaftsbild ein brüchiges Naturerlebnis subjektiv inszeniert (315–325), *Reinhard Hoeps* zeigt Friedrich Schlegel als philosophischen und konfessionellen Konvertiten, der sich von Fichtes „Mystik“ der Ich-Setzung in der Tathandlung ab- und der (katholischen) Religion als Stoff der „wahren Allegorie“ im Bild zuwendet (326–338). Wenn im 20. Jhd. „Religion und Kunst im Widerstreit“ stehen, markiert Alex Stock wichtigste „Konfliktzonen“ (339–353). Allerdings verstehe angesichts eines früheren „Antimodernismus“ der Kirche das Vaticanum II (GS 62) Kunst generell und positiv „als anthropologische Entdeckungsleistung“ – eine Position, der die liturgische bzw. die Art-Sacré-Bewegung vorausgehe und die nun auf eine künstlerische Position treffe, die sich zwar „den Inhalt von Religion“, das „Spirituelle“, aneigne, aber keineswegs christlich oder kirchlich (und damit liturgisch auf Kultbild bezogen) agieren wolle. *Johannes Rauchenberger* widmet seinen Beitrag dem künstlerischen Ausdruck solcher Konfliktzonen, nämlich dem „Kreativitätspotential zwischen christlichen Bildwelten und Gegenwartskunst am Beginn des 21. Jahrhunderts“ („Bestreiten, aber unterlaufen“: 354–375). Auch im Kirchenraum selbst, als Konfliktzone von Kult und Kunst, agiere die autonome „Bestreitung“ überhaupt und inszeniere sich im innovativen freien Spiel mit christlicher Ikonographie. Boespflug sprengt die latente Eurozentrik des Bilddiskurses auf durch seinen Beitrag über die „Christliche Kunst außerhalb Europas (16.–21. Jahrhundert)“ (376–399) – ein interkultureller Bildkonflikt, der meist regulativ ausgetragen und grundsätzlich mit der Liturgiekonstitution des II. Vaticanum überwunden sei, der Boespflug eine Lizenz zur Freiheit der Stile entnimmt (392–398). Detaillierte Personen-, Sach- und Ortsregister folgen (400–419).

Das Handbuch legt eine imponierende Fülle an Daten und ideen- bzw. mentalitätsgeschichtlichen Erschließungen vor – angesichts des bildtheologischen Defizits in der aktuellen westlichen Theologie ein wirklicher Fortschritt. Aber ein Handbuch ist es bisher wohl nur in Näherungswerten geworden, denn die Beiträger und Beiträge setzen nach Ansatz und Methode zu unterschiedlich an, um diesbezügliche Erwartungen erfüllen zu können. So bietet Niehr zwar eine ebenso fachlich wie äußerst strittige Hypothese zum Jerusalemer JHWH-Kultbild, kaum aber den allgemeinen Forschungsstand und seine hermeneutischen Voraussetzungen. Stock behauptet ein anikonisches frühes Christentum, ohne den Prozess der christologischen Reflexion auf die Konzilien hin und ohne die soziologischen Voraussetzungen des Kultes einzubeziehen (z.B. seine Nichtöffentlichkeit und das Problem, sich sichtbar zu inkulturieren). Zwischen Nikaia II und den Beiträgen zur Reformation bzw. deren Vorgeschichte vermisste ich die Frage, wie sich Theorie und Rezeption der *Libri Carolini* zum Bild- und Reliquienkult verhalten. Die (ausschließlich deutsche!) Aufklärung ist erst präsent mit Schleiermacher und Schlegel. Die orthodoxe Bildtheologie und -praxis läuft gleichsam nur als Kontrastfolie mit. An-

dererseits zeigen insbesondere die Beiträge von Lange, Lentjes, Ganz und Henkel sowie Hoeps ein hohes Niveau; sie erhöhen die Spannung darauf, auch die hier vermissten Desiderate vielleicht in den nächsten Bdn. behandelt zu sehen. So bietet dieser erste Bd. einen gelungenen Anfang und vor allem einen in dieser Form ersten Zugriff auf ein zentrales Thema einer Theologie, das sie überdies kultur- und medienwissenschaftlich anschlussfähig macht. P. HOFMANN

FORME E MODELLI DELLA TRADIZIONE MANOSCRITTA DELLA BIBBIA, a cura di *Paolo Cherubini*, prefazione di *Carlo Maria Card. Martini*, introduzione di *Alessandro Pratesi* (Littera antiqua; 13). Città del Vaticano: Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica 2005. XVI/562 S./39 Taf., ISBN 88-85054-15-3.

Der emeritierte Mailänder Erzbischof, Carlo Maria Kardinal Martini, stellt diesen Bd. in den Kontext der theologischen Erneuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Prefazione*, VII–XI), das ja insbesondere in seiner Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* den hervorragenden Platz der Heiligen Schrift im Glauben und in der Lehre der Kirche von neuem formuliert (VII), so dass anschließend einer der italienischen Altmeister der Historischen Hilfswissenschaften die Initiative zu diesem Bd. hervorkehren kann (XIII–XV): Der Herausgeber wolle mittels der wissenschaftlichen Anstrengung dem kulturellen und religiösen Schatz des Buchs der Bücher für das Abendland zu neuer Wertschätzung verhelfen (XV). Im Einzelnen umfasst der Bd. folgende Beiträge:

Edoardo Crisci, I più antichi manoscritti greci della Bibbia. Fattori materiali, bibliologici, grafici (1–31), bietet zum einen den buchwissenschaftlichen Diskussionsstand über Verbreitung und Nutzung der möglichen Formen – Papyrus, Rolle, Codex – im ältesten Christentum anhand der Darstellung des heutigen Bestands, zum anderen arbeitet er überzeugend heraus, aufgrund welcher veränderter kultureller, politischer und sozialer Rahmenbedingungen sich die Buchformen der biblischen Literatur ab dem 3. Jhdt. verändert haben und wer vermutlich die Schreiber waren. *Paolo Radiciotti*, Le Sacre Scritture nel mondo tardoantico grecolatino (33–60), stellt den Aufschwung der christlichen Buchkultur der Spätantike in den Kontext der sich vertiefenden Rezeption des Evangeliums im Abendland, insbesondere auf der italischen Halbinsel. Der Abschluss des Schriftkanons und die Herausbildung von solchen Bibelhandschriften, die spezifisch für die liturgische Verwendung konzipiert wurden, favorisierten im 5. und 6. Jhdt. vor allem die Entstehung zweisprachiger Codices; diese belegen somit die einzigartige kulturelle Funktion des Schrifttextes in der Zeit des Übergangs. *Michelle P. Brown*, Predicando con la penna: il contributo insulare alla trasmissione dei testi sacri dal VI al IX secolo (61–108), präsentiert den Kenntnisstand in Bezug auf die erhaltenen insularen Bibelhandschriften des genannten Zeitraums. Unsere Kenntnis reicht erstaunlicherweise bis in die detaillierten Entstehungsumstände der Handschriften hinein; diese sind paläographisch-kodikologisch häufig untersucht und beurteilt worden, ihre jeweilige Positionierung in der Entwicklung der mittelalterlichen Buchkunst neu bedacht. Vor allem textgeschichtlich kommt die Autorin zu neuen Beurteilungen hinsichtlich der gemischten Überlieferung von *vetus latina*- und Hieronymus-Version. Im Einflussbereich der Britischen Inseln kommt es in der Spätantike weithin zu Mischtexten. Darüber hinaus zeigt die Autorin in ihrem Beitrag vor allem das Selbstverständnis der Urheber der studierten Handschriften auf: Sie verstanden das Christentum als eine Religion des Wortes, in den Handschriften findet sich bloß dessen Niederschlag. Die Produktion und Gestaltung des Wortes in textlicher, schriftlicher Form stellt mithin eine Form der Verkündigung dar. Der Beitrag *Paolo Cherubini*, Le Bibbie spagnole in visigotica (109–173), umfasst neben dem eigentlichen Aufsatz auch den Katalog der 53 erhaltenen westgotischen Bibelhandschriften (148–173). In seiner Abhandlung bietet Cherubini eingangs den Forschungsstand zu der reichen Überlieferung der Bibelhandschriften der iberischen Halbinsel dar: Welche textliche Mischüberlieferungen sind bekannt? Welche Gesamtausgaben der Bibel liegen vor? Im Wesentlichen schließt sich daran die paläographisch-kodikologische Diskussion der einzelnen Handschriften an, die der folgende Katalog in mustergültiger Aufbereitung darbietet. *Massimiliano Bassetti*, Le Bibbie imperiali d'età carolingia ed ottoniana (175–265), ordnet die von ihm zu untersuchenden Bibelhand-