

Herausgeber
Stephan Schaede

Reformation ins Bild bringen

*Ein interdisziplinäres Kolloquium zum
Themenjahr Reformation und Bild 2015*



PT Re ab 1005

Stephan Schaede (Hrsg.): Reformation ins Bild bringen. Ein interdisziplinäres Kolloquium zum Themenjahr Reformation und Bild 2015, Reihe Loccumer Protokolle Band 81/12, Rehburg-Loccum 2013.

Dokumentation eines Kolloquium der Evangelischen Akademie Loccum in Kooperation mit dem Landeskirchenamt der ev.-luth. Landeskirche Hannovers und dem Haus Kirchlicher Dienste, Hannover vom 25. bis 26. Juni 2012.

Tagungsplanung und -leitung: Dr. Stephan Schaede, Prof. Dr. Klaus Grünwaldt und Dr. Julia Helmke

Redaktion: Andreas Siemens

Sekretariat: Petra Fleischer

Das Loccumer Protokoll enthält Originalbeiträge der Tagung. Soweit diese auf Tonbandmitschnitten beruhen, wurden sie von den Autorinnen und Autoren überarbeitet und zur Veröffentlichung freigegeben.

© Alle Rechte bei den Autoren

ISSN 0177-1132

ISBN: 978-3-8172-8112-1

Layout: Anne Sator, Loccum

Druck: FORMAT GmbH, Jena

Printed in Germany

Die Reihe Loccumer Protokolle wird herausgegeben von der Evangelischen Akademie Loccum. Bezug über den Buchhandel oder direkt bei: Evangelische Akademie Loccum, Protokollstelle, Postfach 2158, 31545 Rehburg-Loccum, Tel.: 05766/81-119, Telefax: 05766/81-900, E-Mail: Protokoll.eal@evlka.de

Inhalt

Stephan Schaede	Vorwort	5
Klaus Grünwaldt	Einführung – theologische Hinführung	7
Stephan Schaede	Reformation und Bild	11
Gesche Grabenhorst	Reformation in und durch Räume	27
Philipp Stoellger	Bild als <i>locus classicus</i> reformatorischer Theologie? Bildtheoretische Thesen	31
Malte Dominik Krüger	Negative Theologie des Bildes. Zur Skizze einer zeitgenössischen Theologie	53
Thorsten Neumann	Vom Flugblatt zum Clip. Potentiale der Bildsprache von Clips und Verwandtem	71
Julia Helmke	Reformation und bewegte Bilder – Oder: Was gibt es im zeitgenössischen Kino an Reformationsmotiven zu entdecken?	79
Jens Wolff	Ausblicke in die Zukunft des Reformationsgedenkens 2017 – letzte Worte?	99

Aus den Arbeitsgruppen Das Themenjahr „Reformation und Bild“ in der Landeskirche: Wie lässt es sich umsetzen? Eine Stichwortsammlung 139

Julia Helmke Ideensammlung nach der internen Tagung zu „Reformation und Bild“ 143

Anhang

Tagungsprogramm 147

Teilnehmerinnen und Teilnehmer 151

Stephan Schaede

Vorwort

Reformation und Bild – auf den ersten Blick will das nicht zusammengehen. Protestantisch karg geht es zu, so lautet eine knappe Wendung, die man letztlich wieder häufiger hören kann. Wer mit „karg“ dann noch den reformierten Kirchenraum assoziiert, der hat ein klares Bild von der überaus zurückhaltenden Weise, in der die evangelische Christenheit dem Bild begegnet.

Aber spiegelt diese Sicht nicht auch schon für die Reformation nur die halbe Wahrheit? Künstler in der Reformationszeit, von denen Lukas Cranach einer der bekanntesten war, haben die Botschaft der Reformation in kräftige Bilder umgesetzt und unser Bild von der Reformation bis zur Gegenwart nachhaltig bestimmt. Immer wieder hat die anscheinend so bilderfeindliche Reformation bildende Künstler herausgefordert, das, was unanschaulich zu sein scheint, anschaulich zu machen. Dabei ist nicht nur an große, die Zeit überdauernde Gemälde oder Skulpturen zu denken, sondern auch an Alltags- und Gebrauchskunst, wie sie etwa in den damals sich größter Beliebtheit erfreuenden Flugblättern und -schriften in Form von Illustrationen und Karikaturen erschienen ist.

So ist schon bei kurzer Überlegung das geläufige Bild von der protestantischen Kargheit zu revidieren. Im Blick auf das anstehende Reformationsjubiläum hat sich die hannoversche Landeskirche davon bestimmen lassen, das Gespräch mit der bildenden Kunst in ihren vielfältigen Formen weiter zu führen – und so zu einer Auseinandersetzung der für den christlichen Glauben maßgeblichen Botschaft von Gottes Gnade in Jesus Christus mit den Möglichkeiten des darstellenden Bildes und mit unseren Bildern im Kopf zu kommen. Das ist in einem ersten Aufschlag in der Evangelischen Akademie Loccum geschehen, in der im Juni 2012 ein interdisziplinärer Workshop unter Beteiligung namhafter Künstler aus den verschiedenen Gebieten stattfand. Einige Beiträge dieses Dialogs sind hier dokumentiert – ebenso ein paar

Bild als *locus classicus* reformatorischer Theologie?

Bildtheoretische Thesen

Vorab: Das Bild ist natürlich *kein* klassischer *locus* der reformatorischen Theologie. Es ist vielmehr ein Unort: symptomatisch appräsent, allenfalls marginal repräsentiert und noch weniger *reflektiert* seitens der Theologie. Deswegen ist die Titelformulierung offensichtlich ein ‚frommer Wunsch‘, genauer: programmatisch zu hören und nicht deskriptiv. Programmatisch, denn nicht nur Symbole, Gleichnisse, Metaphern und Narrationen geben zu denken, sondern Bilder auch. Nur ist denen klassischerweise erstaunlich wenig Aufmerksamkeit und Theoriearbeit zuteil geworden. Das Bild gewichtiger zu nehmen, als theologisch üblich, soll *nicht* heißen, es zu feiern oder zur Anbetung zu empfehlen. Die (auch protestantisch florierende) neue Bildverehrung (meist als Kunstbildverehrung) ist mein Interesse nicht; sondern schlicht die theologische Auf- und Durcharbeitung von Bildpraktiken und -theorien, um darauf reflektiert Antwort geben zu können.

Ein guter Grund dafür ist die schlichte These: Gott spricht nicht nur, er zeigt sich auch. Daher ist das Wort nicht das exklusive Medium seiner Präsenz, sondern auch die Arten und Weisen des Zeigens.

Das eben ‚tun‘ Bilder: sie *zeigen*, sprechen aber nicht. Daher werden sie auch nicht gehört, sondern gesehen, nicht gelesen, sondern wahrgenommen. Und zwar zeigen sie mehrfach:

- Sie zeigen evtl. etwas (als etwas, für jemanden etc.), intentional;
- sie zeigen dabei nichtintentional mehr, als gewusst oder gewollt, also nichtintentional;

- sie zeigen sich, exponieren sich dem Blick;
- und sie zeigen v. a. als Kunstbild eigens das Zeigen und dessen Komplikationen.

Darin verbergen sie auch, verstellen, verdunkeln, komplizieren, sind also *auch* ‚konfus und obskur‘, ohne dass das negativ zu werten ist. Dass Bilder nicht nur sichtbar machen, sondern auch unsichtbar; nicht nur offenbaren, sondern auch verbergen; nicht nur diaphan, transparent und licht sind, sondern auch gefaltet, zerrissen, kompliziert – macht ihre kritische Negativität aus und gelegentlich ihren besonderen Reiz.

Gott spricht nicht nur, er zeigt sich auch. Das gilt dann analog: er wird auch gezeigt (im Bild als Bild). Und was für Gott gilt, gilt auch für den Glaube, die Kirche und selbst die Theologie: sie sprechen nicht nur, sie zeigen (sich) auch.

Insofern ist die Differenz von Sagen und Zeigen sowie deren Verflechtungen ein Grund dafür, nicht allein lektische, sondern auch deiktische Medien zu beachten: Medien des Zeigens, also nicht allein das Wort, sondern auch das Bild. Das allerdings ist alles andere als ein ‚*locus classicus*‘, leider.¹

Es sind allerdings nicht nur Gottesbilder, nicht nur ‚Tafelbilder‘ im Kirchenraum oder große Kunst relevant – sondern alle möglichen Formen von Bild und Bildlichkeit in den Praktiken der reformatorischen Christentümer zu reflektieren: Protestantismus im Horizont der visuellen Kulturen, Theologie als Bildtheorie und das im Horizont der Medientheorie z. B., um nur grobe Andeutung der Aufgabenstellung zu verdeutlichen.

Das ließe sich theologisch auch näher begründen, um nur eine Anspielung zu machen: Was sind die Medien des Geistes (Christi): das Wort allein, oder auch andere Formen der Sichtbarkeit? Zeugnisse, Formen des Zeigens wie in Gesten, Feiern und auch Bildern i.e.S.?

Die wohl klassisch zu nennenden theologischen Denkgewohnheiten lassen sich (sehr verkürzt) so formulieren:

¹ Nur als Anmerkung: Sagen und Zeigen sind *nicht* auf Wort und Bild abzubilden. Die beiden Unterscheidungen sind zu kreuzen als Quadrupel. Denn auch am Ort des Wortes sind Sagen *und* Zeigen präsent und zu unterscheiden. Die Rhetorik ist für diese Dimension ‚deiktischer Lexis‘ traditionell kompetent.

- Das Bild (stets: Gottesbild und im religiösen Kontext) ist teuflische Verführung und gehört zerstört, so die Reformierten (Bucer, Bullinger).
- Das Bild ist göttlich und gnadenreiches Heilsmedium, so die Katholiken (angeblich).
- Das Bild ist weder dies noch das, sondern ein Adiphoron, und daher bestenfalls gut und nützlich, mehr nicht und nicht weniger, so die Lutheraner.

Für die ‚reformatorische‘ Theologie und das Reformationsjubiläum ergibt sich damit ein unglückliches Bildbewusstsein: entweder teuflisch oder marginal und vielleicht nützlich. Die reformierte Auffassung wird ikonoklastisch, die lutherische – ist mehrdeutig: von der völligen Offenheit bis zur Gleichgültigkeit ist alles möglich.

Will man nicht banal unterstellen ‚anything goes‘ (womit Feyerabend allerdings nur unterinterpretiert würde), wird nach einem Kriterium gesucht, das legitime von illegitimen Bildern (bzw. Bildpraktiken) unterscheidet. Das ist zwar möglich, aber abstrakt. Denn dergleichen ist nur geschichtlich, kulturell und geographisch verschieden und vor allem nur in Ansehung des jeweiligen Bildes bzw. der Praxis verantwortlich zu entscheiden.

Der Grund für *manche* Probleme mit dem Bild sind problematische Voraussetzungen, von denen zu lassen empfehlenswert wäre:

- Die Sichtbarkeit des Bildes: Dann wird die Unsichtbarkeit Gottes gegen die Sichtbarkeit des Bildes angeführt. Dass das Bild nicht in seiner Sichtbarmachung aufgeht und Gott nicht nur unsichtbar (oder unwahrnehmbar) sein könnte, lässt den Einwand fraglich werden.
- Die Abbildlichkeit und Ähnlichkeit des Bildes: Dann wird die immer noch größere Unähnlichkeit Gottes geltend gemacht. Dass andererseits das Bild mitnichten als Abbild begriffen werden muss, und in ‚modernen‘ Zeiten schon gar nicht, ist ohnehin klar. Eine Bildtheorie jenseits des Abbildmodells indes, bildet eine eigene Aufgabe, an der noch zu arbeiten ist.
- Präsenz und Materialität des Bildes gefährden vermeintlich die Freiheit und Immaterialität Gottes. Das verdichtet sich im Kultbild, von den altorientalischen Götterbildern bis Ikonen, Reliquien und Gnadenbildern der

vorreformatorischen Tradition. Das meint man mit der Reformation und dem modernen Kunstbild ‚hinter sich‘ zu haben.

Ist es im lutherischen Christentum so, dass es wirklich keine Kultbilder mehr gibt und keine Kultbildverehrung? Was ist mit dem Abendmahl als lebendes Bild (kommender Gemeinschaft) und als Bildkonsum (Hostie)? Was mit dem lebenden Bild des ‚Pfarrers‘ und der (dienstrechtlich sanktionierten) Inszenierung einer heiligen Familie im Pfarrhaus? Wie steht es um protestantische Heilige und deren Verehrung?

Dass Lutherreliquien Objekte eminenten Begehrens waren (und sind), ist leicht zu belegen (Spazierstöcke, Tintenfässer, Löffel, Pokale):² „So beherbergte das Geburtshaus in Eisleben ein angeblich ‚Unbrennbares Lutherbildnis‘, in Apolda soll ein Lutherbildnis mehrfach ‚geweint‘ haben und Splitter von Möbeln aus den Lutherstätten in Wittenberg, Eisleben oder von der Wartburg halfen angeblich gegen Zahnleiden, wenn man sie als Zahnstocher benutzte.“³ Weiter heißt es: „Schließlich sei auf das Kuriosum verwiesen, dass ein späterer Abschreiber von Luthers Schrift über die ‚kleinen Propheten‘ von 1525 einen Floh entdeckt haben wollte, den er für einen beim Verfassen des Originalmanuskriptes zwischen die Seiten geratenen Plagegeist des Reformators hielt und deshalb fein säuberlich auf ein Papier aufgeklebt und mit Herkunftsangabe versehen seiner Abschrift beilegte.“⁴

Ob es nur *Lutherreliquien* im Protestantismus ‚gibt‘, ist fraglich. Wie steht es mit Bonhoeffer oder Niemöller, wie mit den Hinterlassenschaften berühmter Theologen?

² Vgl. Stefan Laube, Von der Reliquie zum Relikt. Luthers Habseligkeiten und ihre Musealisierung in der frühen Neuzeit, in: Carola Jäggi/Jörn Staecker (Hg.), *Archäologie der Reformation. Studien zu den Auswirkungen des Konfessionswechsels auf die materiale Kultur*, Berlin/u.a. 2007, S. 429-466; Mirko Gutjahr, „Non cultus est, sed memoriae gratia“. Hinterlassenschaften Luthers zwischen Reliquien und Relikten, in: Harald Meller (Hg.), *Fundsache Luther. Archäologen auf den Spuren des Reformators*, (Ausst. Kat. Landesmuseum für Vorgeschichte Halle/Saale), Darmstadt 2008, S. 100-105.

³ Gutjahr, „Non cultus est, sed memoriae gratia“, a.a.O., S. 100.

⁴ Ebd., S. 104.

Als Problemlösung wird gern die Differenz von Ikone und Idol aufgerufen.⁵ Das ist indes nicht nur unterkomplex, sondern wiederholt alle Probleme im Begriff der Ikone. Als doktrinale Legitimierung und Limitierung im lutherischen (nicht reformierten!) Kontext gilt: Das Bild sei legitim, wenn es *zeigt*, was *gesagt* ist (oder wird) – als Illustration oder als Schriftbild.

Der Protestantismus lutherischer Tradition hat sich jedoch zu schnell damit beruhigt, dass Bilder *Adiaphora* seien, dienstbar zulässig, wenn sie zum Schmuck, zur Erinnerung und zur Pädagogik dienen.⁶

Die Bildwissenschaft – prominent in Gestalt Hans Beltings – hat sich entsprechend darüber aufgeregt und polemisch beruhigt, dass das Bild theologisch, insbesondere protestantisch (und lutherisch) depotenziert und doktrinal bzw. lektisch dominiert wird. Das ist für die Theorie bzw. Lehre nicht ganz falsch. – Nur, es trifft mitnichten die Bildpraktiken etwa zur Zeit der Reformation.

Als Lösung vom Ikonoklasmus wie der doktrinalen Dominanz gilt manchen eine neue Ikonodulie (katholisch wie evangelisch) bis zur: ‚Feier der Kunst‘. Dann ist das Bild am Ort religiöser Praxis nicht nur kein Problem mehr, sondern von besonderer Dignität (die zu klären protestantisch aussteht).

Neue Ikonodulie ist mehrdeutig: Eine geläufige Vorstellung ist, dass Kunst die Steigerungs- oder Aufhebungsgestalt von Religion sei. Dann folgt leicht, dass in der Kunst eigentlich die Fragen und Themen der Religion aufgehoben seien – so dass alle Kunst vehement in Dienst genommen und fremdgedeutet wird.

Differenzierter wird Kunsterfahrung als Transzendenzerfahrung aufgerufen, so dass Kunst, wenn nicht als Königsweg, so doch als zielsicherer Weg zur Transzendenz beworben wird. Dass damit Kunst fremdbestimmt und Gott unterbestimmt wird, ist merklich. Hier ist wichtiger: Damit wird Bild

⁵ Vgl. Jean-Luc Marion, *Idol und Bild*, in: Bernhard Casper (Hg.), *Phänomenologie des Idols*, Freiburg/München 1981, S. 107-132.

⁶ Vgl. Thomas Kaufmann, *Die Bilderfrage im frühneuzeitlichen Luthertum*, in: Peter Blickle/André Holenstein/Heinrich Richard Schmidt/Franz-Josef Sladeczek (Hg.), *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorisches Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, München 2002, S. 407-454, 419.

auf Kunst reduziert, und das ist eine Engführung. Geht der Weg vom Kultbild zum Kunstbild? Und zum Kunstbild *als* Kultbild (Raffael) bis zur neuen, klärungsbedürftigen Gemengelage von Gegenwartskunst, auch im Kirchenraum?

Was ist die Frage oder Aufgabe? Mediengeschichtlich ist die These von Jochen Hörisch zu erinnern: Was nicht in die neuen Medien konvertibel ist, wird auf der Strecke der Mediengeschichte bleiben, zurückbleiben und im Orkus des Unvermittelbaren versinken. Auch wenn das übertrieben ist – es motiviert das Begehren nach Sichtbarkeit und Sichtbarmachung (Wahrnehmbarkeit *dito*). Das aber ist mehrdeutig: Geht es um die Sichtbarkeit Gottes (bzw. seine Wahrnehmbarkeit)? Um die des Glaubens – im Leben, in Werken? Um die ‚der Kirche‘, in Bauten, Verlautbarungen, webpages, Presse und Medien? Oder um die der Landeskirche Hannovers? Oder Luthers im Jahr seines Jubiläums?

Sichtbarkeit ist in Zeiten medialer Konkurrenz um Aufmerksamkeit ein erstrebtes Gut, und im Zeichen der Evaluation (in Kirchen wie Universitäten) meist als Wert angesehen. Das provoziert die Frage: Worum geht es, wenn eine Landeskirche nach Beiträgen zu ‚Reformation und Bild‘ fragt? Sinn und Zweck solcher Nachdenklichkeit im Blick auf Bild und Bildlichkeit solle es sein (dem Willen der Veranstalter zufolge), konkrete Gestaltungsvorschläge zu erarbeiten, wie die Landeskirche Hannovers (und die EKD?) im Rahmen der Lutherdekade die ‚Reformation ins Bild bringen‘ können oder sollten anlässlich des Themenjahres ‚Reformation und Bild 2015‘. Um diesem Anspruch zu entsprechen (kritisch bzw. konstruktiv), wäre es nötig, deutlich *genauer* zu wissen, worin die Erwartungen und Zielvorgaben bestehen, die mit der Dekade, dem Themenjahr und der Initiative der Landeskirche einhergehen. Solange die nicht geklärt und bekannt sind, ist daher nur sehr ungefähr darauf einzugehen.

1. Falls es darum ginge, im Rahmen des Reformationsjubiläums das weite Thema ‚Reformation und Bild‘ so zu nutzen, dass Bildmedien den Reformationseierlichkeiten dienstbar gemacht werden – wäre das bezeichnend. Die lutherische Auffassung, Bilder seien ‚gut und nützlich‘ sofern sie dem Glauben dienstbar sind, würde auf kirchenpolitischer Ebene wiederholt.

Luthers limitierte Lizenz zum Bildgebrauch im religiösen Kontext mag als Legitimation dessen dienen; oder die Beruhigungsformel vom Protestantismus als ‚Religion der Freiheit‘ ebenso. Aber problematisch wäre es, wenn es lediglich um Beiträge zur Sichtbarkeitssteigerung von Luther und Landeskirche ginge. Das wäre eine Version von Selbststeigerung in Zeiten medialer Konkurrenz um Aufmerksamkeit, im Grenzwert: Werbung und institutionell gesteuerte Bildpolitik zur Selbsterhaltung der Institution in prekären Zeiten. Dazu hätte ich – als Theologe, Religionsphilosoph und bildwissenschaftlich Interessierter – wenig beizutragen. Geht es mir doch nicht um Bildpolitik, sondern um Bildhermeneutik und Bildkritik: um unterscheidende Reflexion von Bild in Phänomen, Begriff und Praktiken.

2. Geht es mit den Fragen ‚der Landeskirche‘ um Kunst, Kunstbild – oder Bild, Bildlichkeit und visuelle Medien bzw. Wahrnehmungsmedien visueller Kultur? Das übliche Vorverständnis im Blick auf das Bild im christlichen Kontext ist an ‚Kunst‘ orientiert und verkürzt damit das Thema Bild auf ganz bestimmte Bilder, v. a. auf das Kunstbild (jenseits des Kultbildes). In erweitertem Sinne kann dann Kunst, nicht nur das ‚an die Wand zu hängende‘ Kunstbild, einbezogen werden – womit die Engführung nur fortgeführt würde.

Gegenüber dieser, ja durchaus möglichen, Konzentration ist nennenswert, dass das Wahrnehmungs- und Reflexionsspektrum weiter ist: Keiner würde die Reflexion von Wort, Text und Sprache auf Poesie konzentrieren oder auf Drama und Roman. Entsprechend sollte das Thema Bild nicht vorschnell auf das Kunstbild konzentriert werden. Es geht in weiterem Sinne um visuelle Kultur und visuelle Medien, Bildlichkeit (etwa von Räumen, Personen, Riten, Feiern), Bildwissenschaft und *studies in visual culture*, nicht nur Kunstgeschichte, Kunstwissenschaft also, sondern um Bild- und Medienwissenschaft.

3. Nachdem vor fast 30 Jahren in ausgezeichneter Weise von ‚Luther und den Folgen für die Kunst‘ gehandelt wurde, könnte man davon eine weiterführende Neuauflage planen: etwa ‚Luther und die Folgen – für die visuelle Kultur‘ oder ‚Luther und die Folgen für die Medien‘. Auffällig ist, dass in der Hamburger Ausstellung von 1984 keinerlei Reflexion seitens der Theologie

oder der Bild- und Medienwissenschaften zu finden ist. Die so mächtige wie komplizierte Medialität des Bildes wird schlicht nicht erörtert in seinen konfliktiven Konstellationen zu Wort und Sprache etwa. Erst *nach* 1984 haben sich die neueren Bildwissenschaften entwickelt, die diverse neue Fragen und Entwürfe provoziert haben – auf die seitens der Theologie bisher nur wenig geantwortet wurde.

Anzeichen des Horizontwandels in diesen Fragen sind:

- der *pictorial* oder *iconic turn*: als Horizonterweiterung der Kunstwissenschaft zur Bildwissenschaft
- Daraus folgt die Relevanz *anderer* Disziplinen: Semiotik und Philosophie, Phänomenologie und Hermeneutik, Psychologie und Kognitionswissenschaften, Archäologie und Wissenschaftsgeschichte etc.
- Die Umstellung von P. Weibel und B. Latour auf Fragen des *iconoclash*, statt Bilderstreit und Ikonoklasmus
- Die Arbeiten im Umfeld von H. Bredekamp und J. M. Krois zu Bildakt und Verkörperung
- G. Boehms großes Projekt zur Bildkritik (eikones.ch)
- S. Krämers Projekt zur Schriftbildlichkeit
- D. Merschs Projekt zu Sichtbarkeit und Sichtbarmachung
- P. Geimers Projekt zur Bildevidenz
- Oder auch das Rostocker Projekt zu Deutungsmacht
- In summa: Bild und Bildlichkeit wird zum Thema *quer* durch alle Disziplinen.

Themen und Probleme wären dann von Seiten der Theologie:

- Protestantismus als Religion des Wortes im Horizont der visuell verfassten Kulturen, in denen wir leben.
- Die Fragen nach den bild- und medientheoretischen Potentialen der Theologie – und *vice versa* nach Beiträgen von Bild- und Medientheorie für die Theologie (bzw. Reflexion der Christentümer)?
- Die Theologie ist auch Bild- und Medientheorie, denn die Präsenz Gottes ist medial: sei es in Wort, Werk oder visuellen Medien zu reflektieren. An-

dernfalls wäre Gott nur immediat gegeben, was immer das heißen sollte. Daher ist auf die Medien von Gottes Gegenwart zu reflektieren unerlässlich. Bilder könnten zu diesen Medien zählen, jedenfalls ist ihre generelle Exklusion schwer haltbar.

- Wenn vom Bild gesprochen wird, dann auch von Bildlichkeit (semiotisch: Ikonizität; kulturhermeneutisch: von visuellen Praktiken bzw. Medien). Damit gerät mehr in den Blick als ‚Bilder‘: etwa die Bildlichkeit eines Kirchenraumes; die eines Gottesdienstes, eines Sakraments („Hostie“) oder von Personen wie dem Pfarrer. Solange wir offenen Auges durch die Welt gehen, ist mit der Sichtbarkeit auch Visualität thematisch – und ggf. religiöses Gestaltungselement. Damit weitet sich der Blick der Aufmerksamkeit und das Feld der Theoriearbeit.
- Die klar zu unterscheidende Frage ist die von Bildern als Medien Gottes gegenüber den Bildpraktiken von Christen, Gemeinden und kirchlichen Institutionen bis zur Bildpolitik von deren Repräsentanten. Dafür bedarf es erst recht der Bild- und Medientheorie (als Bildkritik). Denn was dort betrieben wird, kann theologisch nicht unreflektiert bleiben.

Theologische Aufgaben wären dann:

- die Arbeit an Bildtheorie in protestantischer Perspektive
- Theologie als Bildtheorie (als Medientheorie) oder zurückhaltender theologische Aspekte der Bildtheorie
- Bild und Bildlichkeit als Bildungsgegenstand.

Das führt in eine bild- und medientheoretische Revision theologischer Themen und Reflexionen religiöser Praktiken. Protestantische Theologie ist traditionell an Wort, Schrift, Text- und Sprache gebunden, nicht nur in der Hermeneutik, sondern auch in den historischen Disziplinen. Das hat sich von letzteren her allerdings geändert, sofern in Exegese (Archäologie) und historischen Wissenschaften *visuelle* Artefakte Gegenstand wurden und sind. In der Praktischen Theologie und Religionspädagogik sind ebenso visuelle Medien thematisch und viel genutzt. Üblicherweise werden Bilder im Bildungskontext (wie der Theologie) eingesetzt, um zu zeigen, was gesagt wurde. Das ist auch

naheliegend, wenn man sie als ‚gut und nützlich‘ begreift, so dass sie dienstbar sein können und sollen – für Lehre und Verkündigung.

Eine Reflexionskultur und -tradition über Bild, Bildgebrauch und Bildlichkeit indes gibt es nicht in entsprechender Weise. Was G. Boehm die ‚Logik des Bildes‘ nennt, ist protestantisch-theologisch weitgehend unbearbeitet. Übertrieben formuliert: In Theologie und Kirche ist in den reformatorischen Kirchen und Theologien ein ikonischer Analphabetismus gängig, auch wenn vielfach mit visuellen Medien umgegangen wird.

Entsprechende Änderungen im universitären und kirchlichen Curriculum bis in die Fortbildung stehen aus. Und das wird sich wenig ändern, solange nicht an den ausdifferenzierten Diskursen um Bild und Bildlichkeit partizipiert wird. In Fragen von Text und Sprache ist das theologisch selbstverständlich, in Fragen visueller Medien hingegen kaum vorhanden.

Nochmals: damit geht es *nicht* um das etablierte Thema Kunst und Kirche, sondern um Bild und Bildlichkeit – bis hin zu Fragen der Wahrnehmungsmedien.

Theologische Streitfragen an denen die Differenz deutlich wird wären:

- *Non sola scriptura – sed etiam pictura?*
- das Abendmahl als Bildereignis, bildtheoretisch gesehen?
- der Gottesdienst als *imago agens*: als Bildgeschehen (nicht ‚nur‘ theatertheoretisch, sondern *bild-* und *medientheoretisch* zu reflektieren)?
- der Pfarrer als ‚lebendes Bild‘ (und Pfarrerdienstrecht als ‚neue Pastoralmacht‘ zur Formierung von Repräsentanten als Präsenzmedien)?
- Welche Bildpraktiken gibt es im protestantischen Kontext – bis hin zu Präsentationsformen von Kirchenleitung, Pressearbeit, Gemeindebriefen und Kleiderordnungen?
- Meine Vermutung wäre: An die Macht der Sichtbarkeit und der Bilder im Besonderen wird zutiefst geglaubt – auch wenn sie explizit gelehrt oder verharmlost wird.

Eine bildtheoretische Frage zum Beispiel:
Inwiefern ist das Bild, was es zeigt?

Eine – durchaus biblisch motivierte – These ist: Das Bild Gottes *ist* Gott, so zumindest das wahre Bild Gottes, Christus. Daher mag dann gelten, das Bild Christi *ist* Christus, so zumindest die Hostie. Unberührt davon ist die Streitfrage ob auch *andere* Bilder Christi Christus selbst sind.

Augustin hatte auf (neu-)platonischem Hintergrund die Hostie, die eucharistische *caro*, als *figura Christi* bestimmt: „Figura est ergo praecipiens passioni Dominicae communicandum“⁷. Damit begründete er eine eigene, mit der neuplatonischen Theurgie ausgeführte, *bildtheoretische* Interpretation des Abendmahls, die immer wieder in Spannung geriet zur aristotelisch-substanzontologischen Interpretation. Das Abendmahl als Bildgeschehen oder als Substanzwandel – sind zwei grundverschiedene Modelle, wobei ersteres leider in seiner Geltung zurückgewiesen wurde,⁸ obwohl es auch für noch immer aktuelle Abendmahlkontroversen erhebliches Verständigungspotential zu bieten hätte.

Eine Übertragung dieses Theorems in die Politik besagt dann: Das Bildnis des Königs *ist* der König. So wird die Präsenz des Königs im Bild als Bild praktikabel. Gilt dann auch, das Bild des Bischofs *ist* der Bischof? Das Bild der Kirche *ist* die Kirche?

⁷ Aurelius Augustinus, *De doctrina christiana libri quattuor*, herausgegeben von William Mc Allan Green, Wien 1963, III, S. 16. Vgl.: „non dubitavit Dominus dicere, h.e. corpus meum, cum signum daret corporis sui“ (c. Adim. 12, 3). Vgl. Karl Adam, *Die Eucharistielehre des hl. Augustin*, Paderborn 1908, S. 102.

⁸ Vgl. Vgl. Innozenz III., Brief „Cum Marthae circa“ an Erzbischof Johannes von Lyon, 29. Nov. 1202, in: Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 2009, 782: „Aus jenem Wort aber, dessentwegen Deine Brüderlichkeit die Frage stellte, nämlich dem ‚Geheimnis des Glaubens‘, meinten manche eine Stütze für den Irrtum abzuleiten, indem sie sagten, im Altarssakrament sei nicht die Wahrheit des Leibes und Blutes Christi, sondern nur ein Abbild und eine Gestalt und Figur, deswegen, weil die Schrift bisweilen erwähnt, da, das, was auf dem Altar empfangen wird, ein Sakrament, Geheimnis und Beispiel sei. Aber solche verfangen sich deshalb im Fallstrick des Irrtums, weil sie weder die Weisungen der Schrift angemessen verstehen noch die Sakramente Gottes ehrfürchtig aufnehmen, da sie die Schriften und die Kraft Gottes in gleicher Weise verkennen [vgl. Mt 22,29].“

Die Weiterführung dessen ist die beliebte These von den zwei Körpern, deren einer der politische Körper ein *symbolischer* Körper ist. (Hier wäre einiges zu differenzieren. Denn Kantorowicz gewinnt seine These aus einem hochmittelalterlichen Traktat, der einiges mehr und anders sagt). Es ist in einer Mediengesellschaft wenig überraschend, dass der symbolische als der *mediale Körper* maßgebend ist. Das Bild des Präsidenten ist der Präsident ‚in effigie‘. Das ist sicher differenzierungsbedürftig: Während in katholischen Häusern ein Papstbild hängt, in manchen Amtsstuben ein Präsidentenbild – hängt in protestantischen Bildungsstätten m. W. kein Bischofsbild (weder des Bischofs von Hannover noch des EKD-Ratspräsidenten).

Dabei ist ohnehin fraglich, ob wir Fotografien als Präsenzmedien auffassen: also ob sie nicht nur erinnern oder repräsentieren, sondern so gegenwärtig machen, dass sie symbolische Anwesenheit *sind*. Aber was wäre, wenn eine Gemeinde ein Foto ihres Pfarrers öffentlich verbrennen würde oder, *horribile dictu*, das des Bischofs?

Dabei ist eines offenbar weniger fraglich: dass das Medienbild der mediale Körper *ist*. Das Medienbild des Bischofs *ist* der Bischof, als öffentliche Person. Daher wird Öffentlichkeitsarbeit und PR nicht nur für Firmen und Politiker so bedeutsam, sondern auch für Kirchenpolitiker: geht es darin doch um die Arbeit am medialen Körper der Repräsentanten. Schlichter formuliert: Der Politiker als öffentliche Person *ist*, was das öffentliche Bild von ihm ist. Etwas sozialtechnisch mit Mead formuliert: Die öffentliche Person ist das *Me*, demgegenüber das *I* des Politikers sekundär ist. Denn das *Me*, die Perspektive des generalisierten Anderen oder das Bild der Anderen (von ‚mir‘) *ist*, was er für die Öffentlichkeit *ist* (ein Lügner oder Hanswurst, ein Heiliger und Messias etc.). Und nicht nur über Umfragen ist das *Me* maßgebend für die eigenen Handlungen als Reaktion darauf. Nur, im Unterschied zu Meads (arg schlichtem Modell) wird es möglicherweise nie eine Synthesis von *Me* und *I* im *Self* geben – sodass der Politiker als öffentliche Person zur Funktion des *Me* wird. Bei aller Rhetorik der Authentizität und Brüderlichkeit (in kirchlichen Kontexten) ist das lediglich eine semantische Differenz, keine strukturelle. Der ‚Primat der Anderen‘, hier der öffentlichen Aufmerksamkeit – hat kommunikative Konsequenzen: dass sie bestimmen, wer ‚*Me*‘ ist.

Ergo: die mediale Präsenz einer Person *ist* diese Person: genauer ihr mediale Körper. Das gilt im Kleinen vermutlich auch für Pfarrer und Gemeindeglieder. Dann wird es nötig und dringlich, die Präsenzmedien von Kirchenvertretern bildkritisch zu bedenken. Das ließe sich beispielsweise an der Bildpolitik des EKD-Kulturbüros und dessen Leiterin (Petra Bahr) zeigen und ausführen. Schlichter ließe sich an der Bildpolitik in der ‚*causa Käßmann*‘ erörtern.

Ein zweites Beispiel: die Macht des Bildes

Die Deutungsmacht (*pouvoir iconique* und *violence iconique*) des Bildes zeigt sich, sowie es unwiderruflich *ins Auge fällt*. Es kann nicht mehr ungesehen gemacht werden (sowenig Taten ungeschehen).

Im Horizont des *Logos* kann ein Bild dies oder jenes bedeuten. Dann wird es als Repräsentation von x verstanden. Das ist möglich – aber nicht alles.

Im Horizont des *Ethos* hat ein Bild Aufforderungs- und Anspruchscharakter. Das machen sich Politik und Ökonomie ebenso zu Nutzen wie Ethik oder Diakonie. Bilder motivieren oder schrecken ab, sie orientieren und können handlungsleitend werden.

Im Horizont des *Pathos* wirken sie noch anders als in Logos und Ethos. Bilder *bewegen*,⁹ ob es einem gefällt oder nicht. Sie widerfahren, treffen, gehen auf's Auge, auf alle Sinne, treffen ‚die Seele‘, die Emotionen und Affekte. Daher ist die Macht des Bildes stets auch eine Frage der *Macht des Begehrens*.

Die Wette auf die Deutungsmacht des Bildes impliziert die auf die *Wirksamkeit* des so Gegenwärtigen – wie Jahwes in seinen Gebotstafeln oder Baals im goldenen Kalb. Dabei ist notorisch zweideutig, ob es um die Wirksamkeit des Mediums geht oder um die des Medialisierten: um die des Wortes (Sprechakt) bzw. des Bildes (Bildakt), oder aber um die Gottes.

In Christus als Wort und Bild Gottes koinzidiert die Differenz, weil das Medium der Medialisierte ist und umgekehrt (mit der ‚Bibel‘ scheint es ähnlich zu stehen, mit der Verkündigung und dem Sakrament ebenso). Aber jenseits

⁹ Vgl. Gottfried Boehm/Birgit Mersmann/Christian Spies (Hg.), *Movens Bild. Zwischen Evidenz und Affekt*, Paderborn 2008.

dieser ausnahmsweisen Koinzidenz ist die Frage um so kritischer. Bildpolemik wie Medienschelte operieren mit einer Hermeneutik des Verdachts dem Medium gegenüber, es sei doch nur Schein und Verzerrung des Medialisierten, eigentlich tot und impotent.

Den einen ist solche Macht des kultisch begangenen Bildes Grund zur größten Freude. Die Ikonodulen feiern das Bild und im Bild den, der darin gegenwärtig ist. Den Ikonoklasten hingegen ist das ein Greul: sie verfluchen das derart mächtige Bild, um den darin *nicht* Gegenwärtigen von visuellen Medium scharf zu scheiden und vor Verendlichkeiten und Manipulationen zu retten. Wer sich über diese Macht des Bildes so richtig ärgert, wie Mose, kann schon einmal Steintafeln zertrümmern (Ex 32,19) – und würde selbst darin noch die Macht des Bildes anerkennen. Daher ist Bildpolemik immer auch Ausdruck der Deutungsmacht des Bildes, *ex negativo*. Und Bildzerstörung ist Ausdruck eines invertierten Bilderglaubens, als könnte durch die Zerstörung des Bildes, die in ihnen manifest gewordene Deutungsmacht, zerstört werden (oder diejenigen, die die Bilder so ermächtigt haben). Zudem waren die Tafeln mit den Geboten keineswegs ‚Wort allein‘, sondern Schriftbildlichkeit: Artefakte, die *auch* für die Augen gemacht waren. Aber das goldene Kalb dagegen war wortlos. Für die Schrift- und Schriftbildverehrer ein Greul, aufgeladen mit dem ‚superstitiösen‘ Anspruch, zu *sein*, zu *zeigen* und zu *vergegenwärtigen*, was nicht ist (die falschen Götter, die ‚Nichtse‘).

Die Szene von Aaron und Mose war ein *Bruderstreit*, ähnlich dem von Kain und Abel. Nur dass Aarons Kalb weder Gottes Gefallen fand noch den des Mose. Und diesmal wird nicht der Bruder totgeschlagen – sondern das Bild. Die Zerstörung des goldenen Kalbs war dabei von seltsamer Gestalt, eine Inszenierung, die den negativen Bildglauben demonstriert: Mose „nahm das Kalb, das sie gemacht hatten, und ließ es im Feuer zerschmelzen und zermalmte es zu Pulver und streute es aufs Wasser und gab’s den Israeliten zu trinken“ (Ex 32,20). Ein ‚widerwärtiges‘ Abendmahl *avant la lettre*: die Inkorporation des Unheiligen als dessen Vernichtung? Immerhin taugt das Bild, um daraus ein Fluchwasser zu brauen, und es in der Einverleibung ‚zum Gericht‘ der Götzenbildverehrer zugleich zu vernichten.

Auch die Ikonoklasten erkennen die Macht des Bildes an. Nur gilt ihnen das Bild als entweder unwürdig, Gott zu vergegenwärtigen. Wie könnte ein Endliches den Unendlichen präsentieren? Oder es gilt ihnen strikter als unfähig, Gott zu vergegenwärtigen, so dass die Bilder entweder leer und tot sind, oder aber nur Totes oder ‚Nichtse‘ (fremde Götter) präsentieren können, und damit Ausdruck von Aberglaube und Ungehorsam Jahwe gegenüber sind. *Finitum non capax infiniti*,¹⁰ wäre die scholastische Regel für die Impotenz des Bildes scholastisch formuliert: Weil das Bild nur ein weltlich und endlich Ding ist, vermag es Gott nicht zu fassen.¹¹ Was genau stört die Ikonoklasten am Bild Christi, Gottes oder gar der Trinität: die *Macht* des Bildes, Präsenz zu intensivieren und darin mit dem Wort zu konkurrieren? Oder halten sie das Bild bei aller Macht für immer noch *ohnmächtiger*, für so ohnmächtig mächtig, dass es Gott mehr verstellt als vergegenwärtigt? Präsentiert das Bild zu sehr und zu mächtig; oder verdunkelt es Gott? Ist es zu potent, oder schlicht impotent?

Das Bild als Erscheinung, Präsenz, Offenbarung und Gegebenheitsweise Gottes (oder des Heiligen), oder das Bild als Verdunklung, Verführung, Verstellung wenn nicht Verstockung und Aberglaube: Das sind gegenläufige Einstellungen (denen übrigens Luther *nicht* folgte, sondern sich *zwischen* ihnen hielt), die Disposition oder Indisposition angesichts des Bildes – und das ist nicht nur eine Frage von Logos und Ethos, von Erkenntnis und Handeln, sondern der Sitz im Leben und im Leib dessen sind die Affekte und Emotionen.

Ist das Bild ein passendes Medium für Gott (oder Christus, Sünde oder Glaube)? Vertragen sich Gottes Macht und die dem Bild eigene Macht? Bestärken sie einander oder konkurrieren sie? Eröffnet das Bild die Zugänglichkeit des original Unzugänglichen (Gottes), oder wird er durch das Bild *noch* unzugänglicher? Der Konflikt geht nicht primär um die Macht der Theologen gegen

¹⁰ Zur Erinnerung: Diese Wendung stammt aus den Abendmahlstreitigkeiten und kennzeichnet die reformierte Position, der zufolge das endliche Abendmahlelement nicht fähig ist, den Unendlichen aufzunehmen und er zu *sein*. Die lutherische Position dagegen lautet ‚*finitum capax infiniti*‘. Daher kann im Sakrament Christus realpräsent sein.

¹¹ Es ist bemerkenswert, dass die Kapazität des Bildes bei Maria und allen Heiligen kaum ein Problem darstellt. Die Bildakzeptanz und -kapazität für Menschen ist ein Indiz für deren Unterscheidung von Gott).

Macht des Bildes (wie Hans Belting meinte), sondern um die Macht von Bild und Gott genauer: der Macht des Bildes und der Macht Gottes.

Kann das Bild Gott zeigen? Ist es so mächtig, Gott zu vergegenwärtigen? Die Deutungsmacht des Bildes ist weder eine eindeutige Offenbarungspotenz (*Gott als Bild*), noch deren eindeutige Negation, sondern eine These dazwischen. Das Bild kann Gott deuten, andeuten, auf ihn hin deuten – und darin ist es *capax infiniti*, ohne selber dieser Infinite zu sein. Aber die (semantische) Infinität des Bildes ist seine Macht und Kraft: Medium des Geistes sein zu können (theologisch gesagt). Im Zeigen, dass es ist, kann es zum Raum des Sichzeigens Gottes (oder des Glaubens) werden. Aber dieses Zeigen hat die Form und Gestalt des Deutens, Andeutens und Hindeutens – mehr nicht, aber auch nicht weniger.

Wenn das Bild wesentlich Zeigen ist, wenn es darin lebt und wirkt, etwas zu zeigen, darin *sich* zu zeigen, und (reflexiv) auch das Zeigen zu zeigen und wenn dabei (nichtintentional) sich noch so manches zeigt heißt das: die Macht des Bildes ist zu Zeigen, genauer noch: dass es Sehen lässt und Sehen macht. Das ist das Deuten: etwas als etwas sehen lassen und machen, bis in das leibliche *Bewegen*.

Zu *Zeigen* ist eine Pathosgeste – im Register von Gebärde, Mimik, Ausdruck und Bewegung. Die Wendung von der ‚Macht des Zeigens‘ ist daher eine Pathosformel. Sie wird üblicherweise gebraucht für Figuren des Zeigens im Bild, aber hier übertragen für das Zeigen des Bildes *als* Bild – also für die ihm eigene Deutungsmacht mit ihrer Potenz der Ermöglichung und Verunmöglichung wie in *Visibilisierung* und *Invisibilisierung*.

Was bildtheoretisch oft agonal konzipiert wird, die Macht des Bildes gegenüber der Macht der Sprache oder des Wortes – wie zwischen Aaron, dem Bildverehrer, und Mose, dem Wortverehrer und Bilderfeind – konvergiert in der Geste des Zeigens wie des Deutens (auf und von etwas). Das Deuten (auf und von) ist eine Geste, in der sich Wort und Bild berühren – wenn auf etwas gezeigt wird und ein Wort hinzutritt, entsteht Bedeutung: Semantik aus der Mantik.¹²

¹² Vgl. Wolfram Högbe (Hg.), *Mantik. Profile prognostischen Wissens in Wissenschaft und Kultur*, Würzburg 2005.

‚Deutung, Deixis und Zeigen‘ sind brauchbare Namen für die *ursprünglich gemeinsame und gelegentlich geteilte Geste von Sprache wie Bild*. Bild wie Sprache sind dann mächtig in Gestalt von *Deutungsmacht* (nicht von Ursprungs- oder Handlungsmacht). Mit Deutungsmacht wird eine besondere Modalität von Macht deutlich – die Macht des Ermöglichens, des wirklich Möglichen und möglicherweise Wirklichen bis zum Erhellenden, Plausiblen, Hilfreichen oder Heilsamen. Und ‚wunderbarerweise‘ vermag die Sprache wie das Bild auch Unmögliches möglich, wenn nicht sogar wirklich zu machen: indem es so gesagt oder gezeigt wird. Das als Täuschung, nonsense oder absurd abzutun, ist leicht möglich. Aber es würde die Möglichkeiten pauschal verspielen, den Horizont des aktual Wirklichen und Möglichen durch das Bild überschreiten und erweitern zu lassen. Die Deutungsmacht des Bildes geht einher mit der ‚Lizenz zum Unmöglichem‘.¹³

Ein drittes Beispiel: Bildkonflikte

Hans Belting erklärte in *Bild und Kult*: „Die Theologen haben immer wieder versucht, materiellen Bildern ihre Macht zu entreißen, wenn diese im Begriff waren, zuviel Macht in der Kirche zu gewinnen“¹⁴. Aber „die religiösen Bilder, die auf lange Zeit überhaupt die einzigen Bilder waren“, seien „in ihrer wirklichen Rolle nicht allein mit ihrem theologisch begriffenen Inhalt zu fassen“ – im Gegensatz zu „der Art und Weise, wie Theologen über Bilder geredet haben und immer noch reden. Sie machen sich vom sichtbaren Bild einen so allgemeinen Begriff, als existiere es nur in der Idee, und handeln ganz allgemein vom Bild schlechthin, weil sich nur daran eine schlüssige Definition mit theologischer Substanz entwickeln läßt“¹⁵.

Selbst wenn man Beltings Theologiekritik nicht in jedem Fall zu widersprechen geneigt wäre, betreibt er strukturell leider genau das, was er angreift: eine Generalisierung, kraft derer ‚alle Theologen grau‘ werden. Was die

¹³ Das gilt *ceteris paribus* auch für die Sprache, maßgeblich in der Form der Literatur.

¹⁴ Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 2011, S. 11.

¹⁵ Ebd., S. 13.

Theologen den Bildern angetan haben sollen, wiederholt Belting im Verhältnis zur Theologie, mit einem Mal und im Ganzen. Generalisierung aber schützt vor Kurzschlüssen nicht und ist auch kein probates Mittel gegen Differenzierungsbedarf.

Dass Bildwissenschaft Theologiekritik wird, ist wenig überraschend, zumindest angesichts der römisch-katholischen Indienstnahme, der reformierten radikalen Bildphobie und der lutherischen Duldung, wenn nicht Gleichgültigkeit ‚den Bildern‘ gegenüber.

Bemerkenswert ist bei Belting indes, wie von ihm im Zuge seiner Theologiekritik eine *Theologie gegen die Theologie* aufgebaut wird: Religion sei „viel zu zentral“, um nur eine persönliche oder kirchliche Angelegenheit zu sein.¹⁶ Und die Bildpraktiken der Religion – ein Aspekt dessen, was praktische Theologen ‚gelebte Religion‘ nennen – sei viel zu gewichtig, um sie der Theologie allein zu überlassen. Leben vor Lehre, Bild vor Wort und das Phänomen vor der Theorie – so sind die Vorzüglichkeit hier verteilt, allerdings von Gnaden einer Theorie, die nicht nur die Deutungsmacht über die Bilder, sondern im Zuge dessen auch noch über die Religion (und die Theologie) beansprucht. So gilt Belting die Reformation mit ihrer „Bildopposition“ als „Machtergreifung der Theologen“ in der sich nur „die These von ihrer früheren Ohnmacht“ bestätige.¹⁷ Luther erscheint dann lediglich als der, „der den schrumpfenden Anteil der Religion am Leben verwaltete“¹⁸. Dass damit Bildlichkeit in Text, Sprache und Vorstellung vergessen gemacht wird, bleibt verschwiegen, ebenso wie die ästhetisch produktiven Nebenwirkungen der reformierten Bildkritik. Bei Belting wird die Reformation so zum nicht nur ästhetischen Irrtum: „Das Wort dient dem rationalen Argument. Es ist die Zuflucht des denkenden Subjekts, das dem Augenschein der Welt keine symbolische Evidenz mehr zutraut und die Wahrheit nur mehr in abstrakte Begriffe fassen will“¹⁹ (wobei Wort hier Wort Gottes zu meinen scheint, aber auch das Wort der antiken Autoren).

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 24; mit entsprechender Karikatur der lutherischen Worttheologie (vgl. ebd., S. 25f).

¹⁸ Ebd., S. 510.

¹⁹ Ebd., S. 518.

Hier zeigt sich jedenfalls mehr als deutlich, wie der Kunst eine religiöse und antitheologische Valenz zugeschrieben wird – und der Theologie eine religiöse und ästhetische Impotenz.

Für die Bilder hieße das, sie wurden in der Reformation „jener Aura entkleidet“²⁰, die Bedingung des Kultes (also Bilderkultes) gewesen sei. Die (reformatorischen) Theologen gelten pauschal als Gegner, sowohl der Bilderkult-Institution der römischen Kirche, als auch der eigentlich mächtigen Bilder – und damit Gegner der ‚wahren Religion‘: „Die Theologen [...] entziehen dem Bilde alten Schlages die sakrale Aura“. Dagegen wurde nun *das Wort* „auratisiert [...] wie nie zuvor“²¹.

Damit wird eine theologische Differenz zu einer *bildtheoretischen* gemacht – und kritisch invertiert in einer Logik der Gegnerschaft (wenn nicht Feindschaft, in der wiederholt würde, was man kritisiert): Wort versus Bild, wobei theologisch gilt: Wort Gottes gegen Bild Gottes, und bildtheoretisch: Wort (als Sprache oder Text) gegen Bild (Kult- und Kunstbild). Die Verschiebung der Bedeutung sollte man nicht übersehen. Ich würde vorziehen, anders zu unterscheiden: Sagen versus Zeigen – und damit würde die schlechte Entgegensetzung hinfällig (wie sie auch bei Luther ja keineswegs geteilt wird). Denn im Sagen ist stets ein Zeigen präsent: durch die Bildlichkeit des Sagens (Metapher, Gleichnis, Erzählung) und die Bildlichkeit im Lesen (Imagination). Und im Zeigen ist stets ein Sagen präsent: wenn denn etwas gezeigt wird, etwa im protestantischen Lehrbild das Verhältnis von Gesetz und Evangelium, oder Christus.²² *Zwischen* Sagen und Zeigen gibt es Hybride oder Uneindeutigkeiten, die es unentscheidbar werden lassen, was denn hier dominiert, das Sagen oder das Zeigen. Möglicherweise kann dieser Agon von Sagen und Zeigen unterlaufen werden, sie können auch konvergieren, oder aber es kann sich im vermeintlich vom Wort dominierten Bild dessen Bildlichkeit ‚emanzipieren‘.

Klar ist wohl (oder übel), dass im christlichen Kontext (wenigstens explizit) meist das Sagen das Zeigen beherrscht (oder das zumindest prätendiert),

²⁰ Ebd., S. 25.

²¹ Ebd., S. 517.

²² Vgl. Ebd., S. 520ff.

das Wort das Bild, auch das Wort im Sakrament. Denn erst durch das Wort werde das Element zum wirksamen Zeichen (*signum efficax*). Analoges gilt für die Musik, die erst kraft des Wortes theologisch zulässig wird. Sonst wäre sie gefährliches Verführungsmedium (man denke an Augustins *De musica*). Die Musik zeigt, dass das Wort vonnöten scheint, um die Eigendynamik, die Macht der Musik (der akustischen Performanz der Affekte) zu bändigen.

Das gilt auch für das Bild, für die *ikonische Performanz* und *ikonische Energie* des Zeigens. Das zeigt sich nicht nur in Bildern, sondern auch in der *visual culture*, in den visuellen Inszenierungen des Protestantismus: Das ganze liturgische Geschehen gilt bekanntlich als *Inszenierung* – und ist damit eine Aufführung und Darstellung, ein visuelles Ereignis (nicht nur, aber auch), ein aufgeführtes narratives Bild, ein *tableau vivant*. – Mit der Pointe: dass im Sakrament (besonders des Abendmahls) verändert wiederkehrt, was als ‚Bilderkult‘ verurteilt wurde. *Daher* ist das Sakrament eine Figur des Dritten gegenüber Wort und Bild, eine Figur der *Sprachbildlichkeit*, in der die schlechte Opposition von ‚Wort versus Bild‘ irreführend wäre.²³

Beltings *Bildwissenschaft ist Theologiekritik*, auch antikerikale Religionskritik, und gründet in einer Bildthese: dass die Bilder auratisch²⁴ und mächtig sind – und damit sowohl Medium der Religionskritik (der verwalteten und gelehrten Religion) und Medium der ‚wahren‘ Religion (der gelebten). Denn Religion *ohne* Bild gilt ihm als ‚entsinnlicht und abstrakt‘ (gegen die Reformation).²⁵ Ob hier den Bildern eingeschrieben wird, was *de facto* die Bildtheorie treibt? Jedenfalls wird das Bild zum Medium des Konflikts zwischen Theologie und Bildtheorie und zwischen Religion und Religionsinstitution – jeweils mit normativer, wertender Differenz.

Zum einen wird hier mit Aura (und Präsenz) durchaus dem Bild eine *religiöse* Dimension unterlegt, zum anderen der Theologie (ihrer Bildkritik) eine antireligiöse Haltung und Wirkung, und schließlich den Bildern der Reforma-

²³ Vgl. ebd., S. 522.

²⁴ Auratisch heißt wohl ‚vergoldet‘ und ‚vergöttlicht‘ – zum Kultobjekt und Medium von Gottes Gegenwart ‚gemacht‘ (als ‚nicht gemacht‘).

²⁵ Vgl. ebd., S. 510.

tionszeit eine bloß lehrhafte, ‚religionslose‘ Dimension zugeschrieben. Kurz gesagt: Die Ausgangsthese (der Herausgeber, wie oben genannt) bestätigt sich bei Belting *nicht*.

Belting versteht – wie seine Bild- und Theologiekritik erwarten lässt – die protestantischen Altarbilder der Cranach-Schule als bloße ‚Lehrbilder‘,²⁶ so dass das Altarbild in Wittenberg (1547) etwa als ‚Schaubild der Lehre‘ mit der nur das abgebildet werde(n dürfe), was „Gott selbst als sichtbare Handlung des Glaubens eingerichtet hat“²⁷; oder die Predella des Wittenberger Altars als Exempel und Illustration des Predigtamts.²⁸ So sieht es aus, und darauf kann man zeigen, wenn man ein Vorurteil bestätigt finden will.

Dann aber wird eine Differenz in der Deixis nötig, eine Unterscheidung im Zeigen: was gezeigt wird, gleichsam oberflächengrammatisch, und tiefen-grammatisch *was sich zeigt*. Erst mit dieser Unterscheidung kann man fassen, dass sich mehr zeigt, als gezeigt wird (und als gelehrt wird). „Der Gott, auf den man hinzeigen kann, ist ein Götze, und die Religiosität, auf die man hinzeigen kann, ist eine unvollkommene Art von Religiosität“²⁹, meinte Kierkegaard.³⁰ So recht das klingt in Tradition der Bild- und Götzenkritik von Judentum wie Christentum – es könnte doch die Pointe der Christologie übersehen: *Ecce imago*. Und es würde der Bildpraxis des Christentums wenig mehr Raum geben, als Belting der Theologie zuschreibt.

Dagegen ist an Régis Debrays These zu erinnern: „Die Theologie des Bildes ist nur eine konsequente Christologie (so wie die Mediologie in ihrem Bereich eine späte, in die profane Sphäre gespiegelte Christologie ist).“³¹

²⁶ Vgl. ebd., S. 520.

²⁷ Ebd., S. 522.

²⁸ Vgl. ebd.

²⁹ Søren Kierkegaard, Gesammelte Werke: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken Bd. 2, herausgegeben von Emanuel Hirsch/Hayo Gerdes, Gütersloh 1982, S. 183.

³⁰ „Denn die wahre Religiosität ist, gleichwie Gottes Allgegenwart an der Unsichtbarkeit kenntlich ist, eben an der Unsichtbarkeit kenntlich, d.h. sie ist nicht zu sehen“ (ebd.).

³¹ Régis Debray, *Jenseits der Bilder. Eine Geschichte der Bildbetrachtung im Abendland*, Rodenbach 1999, S. 70.