

# THEOLOGISCHE REVUE

118. Jahrgang

– Mai 2022 –

---

**Bilder, Heilige und Reliquien.** Beiträge zur Christentumsgeschichte und zur Religionsgeschichte, hg. v. Mariano DELGADO / Volker LEPPIN. – Stuttgart: Schwabe 2020. 446 S. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 28), geb. € 84,00 ISBN: 978-3-7965-4198-8

Der Bd. dokumentiert die Akten der Tagung Bilder, Heilige und Reliquien in der Christentumsgeschichte mit einem Seitenblick auf die Religionsgeschichte vom September 2018 in Freiburg/Schweiz. Der Fokus liegt auf der Schnittstelle von „Heiligenverehrung und Ikonizität“ im Christentum und exemplarisch gewählten anderen Religionen. Zum interreligiösen Horizont tragen die Beiträge von Lutz Doering (Judentum), Vasile-Octavian Mihoc (früher Islam), Josef Estermann (andine Kosmo-Spiritualität) und Johann Figl (Buddhismus) bei. Diese leicht erweiterbaren komparativen Gegenproben ergänzen die christentumsgeschichtlich angelegte Sammlung von profunden, prägnanten und innovativ konzipierten Beiträgen.

I Bibel und Antike: Lutz Doering („Bilderverbot und Götzendienst. Zum Verständnis des ‚Bilderverbots‘ in Texten des hellenistisch-frührömischen und des rabbinischen Judentums mit einem Blick auf den archäologischen Befund“) rekonstruiert die Konstellationen von Bilderverbot und Fremdgötterverbot im antiken Judentum. Er zeigt in profundem Quellenbezug, wie zwischen Bild und Bildverehrung (als Fremdgötterverehrung) präzise unterschieden wurde, mit der produktiven Nebenwirkung, Bilder im profanen Kontext zu tolerieren.

Gregor Emmenegger („Die Entstehung des Bilderkultes im Christentum angesichts des biblischen Bilderverbots“) erörtert die Bildpraktiken im frühen Christentum und dessen Verarbeitung und Aufhebung des Bilderverbots (als Bilderverehrungsverbot). Die Befunde sind nicht ganz neu, die Darstellung gleichwohl prägnant und pointiert. Im Ergebnis vertritt Emmenegger mit Blick auf ‚die Ikone‘: „Die Materie selbst hat ihre Göttlichkeit – durch Christus“ (65). Ob die Ikone als ‚eidos‘ des Heiligen in seiner unwandelbaren Form als ‚Göttlichkeit der Materie‘ zu explizieren ist, wäre zu diskutieren.

Hartmut Leppin („Heiligkeit und Macht in der Spätantike“) widmet sich dem ebenso gewichtigen wie oft marginal gebliebenen Aspekt der Macht von ‚Heiligkeit‘ und ihrer Bildlichkeit bzw. Sichtbarmachung. Dazu werden Fragen der Konkurrenz um den Besitz von Reliquien, deren Rolle im Krieg und die „Kontrollierbarkeit Heiliger Männer“ (69) erörtert. Im Fokus stehen damit v. a. Fragen personal konzipierter politischer Macht (potestas) und religiöser Macht (auctoritas, charisma?). Die Aspekte einer genuinen Bildmacht wären eigens zu untersuchen.

II Mittelalter: Vasile-Octavian Mihoc („Wandel religiöser Visualität. Konkurrierende Identitätskonstruktionen im frühen Islam“) erhellt die Konstellation von atl. Bilderverbot als Kritik-

und Rekurshintergrund für christliche und islamische Bildkontroversen. Im Besonderen die letztlich in der Gottesfrage verortete Konfliktivität von visueller Religionspraxis wird systematisierend erhellt, wenn das christliche Identitäts- zum religiösen Differenzmerkmal wird (109).

Andreas Odenthal („Hier ist nichts anderes als das Haus Gottes und das Tor des Himmels (Gen 28,17). Zur Genese der ‚Sakralität‘ mittelalterlicher Kirchenbauten“) zeichnet nach, wie der Altar als Märtyrergrab zum Gravitationszentrum des Kirchenraumes und der Liturgie wird, worin sich zugleich die „liturgiegenerierende Kraft der Reliquien“ manifestiert (138).

Volker Leppin („Stigmata und Kreuzeswunder. Zur Verschiebung der Vorstellung von repraesentatio Christi in der Armutsförmigkeit des 13. Jahrhunderts“) stellt dar, inwiefern nicht nur in der Eucharistie, sondern auch in verschiedenen Ausprägungen ‚der Heiligkeit‘ eine Repräsentation Christi möglich und praktisch wurde. Was genau dabei repraesentatio bzw. „Präsentwerdung“ (141) meint, wäre genauer zu erörtern. Des ungeachtet wird in den Paradigmen von Martyrium, Teufelskampf, Wunder, gute Taten und konverser Repräsentation (Christophorus) gezeigt, was an Vergegenwärtigungsformen und -praktiken mittelalterlich nachweisbar ist. Im Besonderen die Stigmatisierung Franz von Assisi (148-153) als Repräsentation der passio Christi ohne Martyrium wurde zum Modell, dessen Kontext und Wirkungsgeschichte Leppin erhellend darlegt.

III Frühe Neuzeit: Peter Walter („Praepostera religio‘. Richtige und falsche Heiligenverehrung nach Erasmus von Rotterdam“) entfaltet die mehrfältige Bild- und Religionskritik des Erasmus. Statt Heiligenverehrung seien deren Tugenden nachzuahmen; statt die Gebeine des Paulus zu verehren, sei sein Geist in seinen Briefen zu suchen. Die eher platonische als ntl. Regel dieser Kritik ist die Blickwendung von den visibilia auf die invisibilia (170). Umso überraschender ist es, wenn Erasmus humanistisch moderat die Duldung der Bilderverehrung fordert, da sie auch fromme Zuwendung zu den Heiligen sein könne (177f). Die Bilder und deren Gebrauch als gute und nützliche Adiphora zu relativieren und zu tolerieren, könnte man mit Luthers Bildtheologie ins Verhältnis setzen und fände überraschende Nähen.

Martin Sallmann (*Heilige und Bilder in der Züricher und der Berner Reformation*) legt dar, dass und wie das Verhältnis von Heiligem und Bildern bei Zwingli (und Calvin) dual formatiert wird – in der Spannung von Gott und Teufel oder Glaube und Unglaube (183). So radikal Bildlichkeit abgelehnt wird, werden die Heiligen (nur) heilsökonomisch relativiert. Ist doch letztlich Christus der einzige Heilige und sein Bild eines im Herzen der Gläubigen, die entsprechend leben (185-188, 194). Der Bildersturm erscheint Sallmann als „Zeichen der sichtbaren Reformation“ (187, womit sichtbare Zeichenhandlungen vollzogen werden, gleichsam negative visuelle Kultur). Solch ein Bildglaube ‚in Schwarz‘, der Glaube an die Widrigkeit der Bilder und der Bildpraxis der ‚Altgläubigen‘, wäre dann eigens durchzuarbeiten.

Andrea Strübind, („Tempel ohne Steine, Bilderkritik und Ikonoklasmus in den täuferischen Bewegungen“) geht den Formen und Gestaltungen der ‚Bilderstürme‘ nach wie sie in Zürich, Waldshut, Nikolsburg und Münster zu beobachten sind. Dabei wird das alte Deutungsmuster gewaltsamen Aufstands oder obrigkeitlicher Beseitigung der Bilder überschritten zugunsten einer differenzierten Beschreibung ikonoklastischer Praktiken. Schon die schlichte Umbesetzung von Hostie und Kelch durch Brot und Geschirr ist offensichtlich selbst ein ebenso ikonoklastischer wie ikonisch gestalteter Bildakt (205). Analoges wäre für die Umbesetzung von Kirchengebäude und Kirchengang durch Privathäuser und ‚freie Natur‘ zu sagen (207). Strübind erhebt diese Veränderungen der visuellen Kultur als Ausdruck täuferischer Ekklesiologie, exemplarisch in Waldshut und Münster.

Dass Ikonoklasmen ihrerseits ikonischen Charakter tragen, bildkritische visuelle Kommunikation sind, zeigt sich auch hier.

Thomas Lau („Heiligkeit. Das anglikanische Modell zwischen 1536 und 1660“) behandelt die englische(n) Reformation(en) im Blick auf die Heiligen/verehrung bzw. deren Umbesetzung durch Märtyrerfiguren (234f), denen dann ‚nur‘ Vorbildlichkeit, aber keine soteriologische Wirksamkeit zukommt.

Mariano Delgado („Heiligsprechung und kirchliche Domesticierung: Teresa von Ávila“) entfaltet und begründet eindrucksvoll die These, dass die Selig- und Heiligsprechung Teresas einen Akt kirchlicher Domesticierung darstellte, mit der aus einer nonkonformistischen Figur eine „gehorsame, unterworfenen Tochter der Kirche“ gemacht wurde (249, 263). Die Differenz zu diesem institutionell fabrizierten Bild der Heiligen wird von Delgado exemplarisch ausgeführt, so dass die ordensinterne Ikonographie umso befremdlicher wirkt. Die „Stilllegung ihrer gefährlichen Erinnerung als selbstbewusste Frau in der Kirche“ (260) begegnet hier einer angemessenen Beunruhigung durch historische Forschung.

Claudia Gerken („Bilder- und Reliquienkult im nachtridentinischen Italien zwischen Kritik und Inszenierung“) geht vom Tridentinum aus, in dem für Heiligenbilder und -reliquien Kultregeln formuliert wurden, die allerdings von der Frömmigkeits- und Bildpraxis schnell überholt wurden. Die Verehrung vor der Heiligsprechung und die hoch artifiziellen Reliquien-Inszenierungen werden exemplarisch an Filippo Neri, Ignatios und Carlo Borromeo ausgeführt. Konkret wird die Bildpraxis der Totenmaske und deren Besonderheit als ‚wahres Bild‘ und ‚Berührungsreliquie‘ (273) erörtert (was einen Vergleich mit der Luther-Effigies in Halle nahelegen könnte).

Ines Weber („daß wir uns die Tugendbeispiele der Heiligen zur Nachahmung vorstellen‘. Heiligen- und Reliquienverehrung in der katholischen Aufklärung“) erörtert, wie unter den Bedingungen der Aufklärung im Katholizismus Heiligen- und Reliquienverehrung transformiert und neu interpretiert wurden. Anhand der Linzer-Monatschrift wird einerseits die Kritik falscher Verehrungsformen rekonstruiert, andererseits die rechte und echte Verehrung von Heiligen und Reliquien geklärt: in ihnen Tugendbeispiele zur Nachahmung zu finden und dabei letztlich strikt „Gott in den Seligen“ zu ehren (293). Die Wendung zur Innerlichkeit und Resonanz in Gefühl und Gedanken sowie die Ethisierung der Verehrungspraxis wird eingebettet in die „paulinische Idee von Heiligkeit“, nach der Heilige alle Christ:innen seien, wodurch die Heiligenverehrung letztlich die eigene Pflicht zur „maximale[n] Gottes- und Nächstenliebe“ vor Augen führt (299).

IV Moderne und andere Religionen: Markus Ries („Neobarocke Heiligkeit: Kontinuität und Neuschöpfung“) wendet den Blick ins 19. Jh. im Kontext der frömmigkeitsgeschichtlichen Umbrüche und Transformationen im Gefolge der Aufklärung. Wallfahrten, wie 1844 nach Trier, die neue Herz-Jesu-Verehrung und die Bruderschaft zur Heiligen Familie sind Beispiele der in aller Kontinuität innovativen Weiterentwicklung der Heiligenverehrung. Ries erhebt ein „Neobarockes Heiligkeitsprofil“ (315-318) und erörtert die Wandlungen der Reliquienverehrung vor diesem Hintergrund.

Augustin Sokolovski („Kirche im Werden‘. Aspekte der Heiligenverehrung in der gegenwärtigen Orthodoxie“) stellt das Selbstverständnis gegenwärtiger Orthodoxie in seiner Perspektive dar mit Blick auf die Heiligenverehrung. Stellung, Funktion und Gewicht der Heiligenverehrung werden theologisch eingeordnet, differenziert und mit der katholischen Tradition verglichen.

Tim Lorentzen („Zerstörung – Umdeutung – neue Kulte. Reliquien in der totalitären Geschichtspolitik“) wechselt das Register von Religionspraktiken der Heiligen- und Reliquienverehrung zu politischen Praktiken totalitärer Systeme, dem Sowjetkommunismus und dem Nationalsozialismus. Deren ‚totalitäre Geschichtspolitik‘ verdamme konkurrierende Traditionen (wie die christlichen), codiere bestehende identitätspolitisch um und führe neue ein. Das wird prägnant und präzise dargelegt an bolschewistischen Angriffen auf christliche Körperreliquien in der Oktoberrevolution; an der nationalsozialistischen Vereinnahmung von Herrschergräbern und in Totenkultpraktiken der Nationalsozialisten und der Sowjetunion. Diese Geschichtspolitik sei nicht ‚politische Religion‘, sondern mit Religion konkurrierende Politik (359f), in der Formen und Praktiken religiöser Traditionen auf befremdliche Weise ‚wiederholt‘ und reanimiert werden – unter Verkennung und Verdrängung der religiösen Ladung dieser Geschichtspolitik (wie in der Leninverehrung). Lorentzen öffnet mit seiner hervorragenden Studie das Forschungsfeld des Bd.es für kultur- und bildwissenschaftliche ‚Parallelaktionen‘, die die Brisanz und Aktualität der Konstellation von Bild, Heiligen und Reliquien vor Augen führen.

Josef Estermann („Maria und Pachamama: Transkulturelle Heilige und deren Darstellung im andinen Kontext“) bietet eine religionsethnologische Studie zur Kosmo-Spiritualität in den Anden. Die Verehrung der Pachamama (der Mutter Erde bzw. Kosmos, 374) interferiert mit der Verehrung der Jungfrau Maria. Diese Verschränkungen werden von Estermann in ikonographischen Beispielen analysiert. Mit der interkulturellen Philosophie erkennt er hier ‚homöomorphe Äquivalente‘ (389).

Johan Figl („Heiligen- und Reliquienkult im Buddhismus. Historische und vergleichende Aspekte“) klärt zunächst das Konzept des Heiligen und der Heiligen (Personen) im Buddhismus in seiner diachronen Differenzierung. Entsprechend werden die Formen der Reliquienverehrung geklärt und exemplifiziert. Diese konzeptuellen und materialen Ausführungen bilden die Basis für religionsvergleichende Überlegungen, in denen Figl Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Christentum und Buddhismus erhebt (418–424).

Dass zur ‚Moderne und anderen Religionen‘ noch manche weitere Studie möglich und zu wünschen wäre, versteht sich von selbst. Dessen ungeachtet ist dieser Bd. eine überzeugend kohärente und gut gereimte Sammlung gewichtiger Studien, die von der Themenstellung überzeugend zusammengehalten werden.

Die Reliquien- und Heiligenverehrung bildet den konsequent durchgehaltenen Fokus des Bd.es. Was indes genau das Bild als Bild in dieser Konstellation jeweils leistet, ist noch näherer Forschung fähig und bedürftig. Fungiert es als ethisches Vorbild, als ontologisches Urbild, als memoriales Gedächtnisbild, als pädagogisches Mittel, als Abbild oder mehr als das, etwa als Transzendenzmedium oder als soteriologisch wirksames Bild? Sind Ikonoklasmen ihrerseits Bildpraktiken, wenn in und mit ihnen visuell kommuniziert wird? Fragen bildwissenschaftlicher Prägung, wie sie klassisch von Belting, Boehm und Bredekamp aufgeworfen wurden, bleiben teilweise auffällig im Hintergrund, wie auch anschließende hermeneutische und medientheoretische Fragen nach der Unheils- oder Heilsmedialität von Bildern bzw. visuell adressierten Artefakten.

Die Texte des Bd.s bieten viel gewichtiges Material, erhellende Beispiele und gelehrte Quellenbefunde, die einiges zu denken geben. Das systematisch näher zu explizieren, bleibt eine eigens auszuführende Arbeit. Dazu könnten medien- und bildwissenschaftliche, bildanthropologische und bildtheologische Arbeiten der letzten 20 Jahre hilfreich sein, wie nicht zuletzt Reinhard Hoeps’ Handbuch der Bildtheologie.

Über den Autor:

*Philipp Stoellger*, Dr., Professor für Dogmatik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg ([philip.stoellger@ts.uni-heidelberg.de](mailto:philip.stoellger@ts.uni-heidelberg.de))