

Kulturkampf um Bilder? Zur Einleitung

Das Attentat auf die französische Satirezeitschrift »Charlie Hebdo« und die schon vorher unter dem Begriff »Karikaturenstreit« bekannt gewordene Kontroverse (in der Folge des Abdrucks diverser Mohammed-Karikaturen in einer dänischen Zeitung) sind im sogenannten »Westen« nur sehr unzureichend unter den Oberbegriffen Presse- bzw. Meinungsfreiheit diskutiert worden und nicht unter bildphilosophischen bzw. bildtheologischen Aspekten negativer Theologie, die viel tiefer reichen, und zwar bis zum alttestamentarischen Bilderverbot. Für Navid Kermani haben in der Aufarbeitung des Konflikts beide Seiten versagt¹ und eine Chance verpasst, sich über tiefergehende Hintergründe der unterschiedlichen kulturellen Vorstellungen auszutauschen. Der IS-Propaganda im Internet kann man entnehmen, dass dort der sogenannte »gottlose« »Westen« pauschal der Idolatrie, d. h. der Bilderverehrung und damit des Götzendienstes bezichtigt wird. Man vergisst dabei gerne, dass es auch in jüdischen, christlichen und buddhistischen Kulturen Ikonoklasmus und bis heute wirksame anikonische Strömungen gab und immer noch gibt, und auch in arabischen Ländern muss die Thematik durchaus differenzierter gesehen werden.

Vor diesem Hintergrund ist es besonders schade, dass Andreas Schelske in seinen »soziologischen und semiotischen Überlegungen zur visuellen Kommunikation« zwar die kulturelle Bedeutung von Bildern zum Thema macht, aber nicht die *je anderen* kulturellen Sichten auf Bildlichkeit streift.²

Vor allem birgt es Konfliktpotential, die eigenen Selbstverständlichkeiten unbefragt ins Fremde zu projizieren und sie dort wie

¹ Kermani, Hassbilder und Massenhysterie, in: Baatz/Belting et al. (Hg.), *Bilderstreit 2006: Pressefreiheit? Blasphemie? Globale Politik?*, S. 63, wo er sogar von einem »globalen Kulturkampf« spricht.

² Schelske, *Die kulturelle Bedeutung von Bildern. Soziologische und semiotische Überlegungen zur visuellen Kommunikation*.

selbstverständlich vorauszusetzen. Verallgemeinernde Pauschalisierungen sind wenig hilfreich und können Vorurteile unzutreffend und unnötig verfestigen.

Das führt mich zu Beginn des Buches zur Schilderung meiner Grundpositionen, vor allen zu einer antiessentialistischen Haltung in Bezug auf den Begriff der Kultur.

Denn ganz unabhängig von unzulässigen Verallgemeinerungen bestimmter »Wesenszüge« muss man sagen, dass Personen und Kulturen sich verändern können. Man kann daher Kulturen keineswegs jeweils wie auf einem Volksgeist aufruhende »Container« sehen, die sich so, von anderen Kulturen abgetrennt, einer gemeinsamen Natur oder Kultur, Geschichte oder auch Sprache verdanken³.

Mit der Absage an den Essentialismus wird für mich der dynamische Kulturbegriff Cassirers bedeutsam. Und immer sind die jeweiligen Lebensformen – wie auch die Religionen – an Sprachen gebunden, die sich in große Sprachfamilien einteilen lassen. Deshalb greift für mich hier auch das in der Kulturphilosophie Wittgensteins (von Hume entlehnte) Konzept der Familienähnlichkeiten, mit dem Wittgenstein eine Position zwischen Essentialismus und Nominalismus bezieht.

Der mittelalterliche Universalienstreit ist also wieder hochaktuell, denn *gegen* die Vorstellung einer gemeinsamen Substanz oder eines gemeinsamen Wesens als Grund für eine gemeinsame Bezeichnung favorisiert Wittgenstein ein relationales Modell, das zusammenhängende Cluster von Phänomenen mit Überschneidungen (in den Gemeinsamkeiten) und elementfremden Bereichen (in den Differenzen) ausmacht. Sieht man auch die Diversität von Kulturen unter dem Aspekt der Familienähnlichkeit und betont so ihren Zusammenhang, so muss man gleichwohl nicht auf Analyseinstrumente verzichten, an denen sich ihre Verschiedenheiten, aber auch teilweisen Gemeinsamkeiten aufweisen lassen. Daher beschreibe ich Typisierungen von Kulturen anhand bestimmter Strukturmerkmale und zeige, dass man sich manchmal gefährlich dem Essentialismus nähert, etwa bei zuschreibenden Etikettierungen, gleichzeitig aber auch das Bewusstsein für und die Einfühlung in kulturell bedingte Unterschiede schärfen kann, solange man nicht wesensmäßige Zuschreibungen vornimmt. Vor allem sind diese Strukturmerkmale ge-

³ s. z. B. Becks Kritik in Beck, *Was ist Globalisierung?*, S. 49 ff.

eignet als *tertium comparationis* für die vergleichende Betrachtung von Kulturen und können als Beobachtungskriterien dienen.

Da man für den religionsphilosophischen und religionsgeschichtlichen Teil genügend Offenheit aufbringen sollte (ich befeißige mich dort bewusst der Husserl'schen Urteilsenthaltung), gehört zu meinen Grundpositionen auch die pragmatische und pluralistische (Religions-)Philosophie von William James, der analog zu Cassirers Kulturbegriff Gemeinsamkeiten im Tun und in der religiösen Erfahrung sieht (und dabei auch religiöse Gefühle nicht ausklammert, denn religiöse Gefühle sind ein anthropologisches Phänomen und quer durch die Kulturen zu beobachten). Sein pragmatischer Wahrheitsbegriff (Wahrheit als Be-währung in der Praxis) schiebt ganz im Sinne Lessings die Wahrheitsfrage auf und vermeidet so jeden einseitigen Dogmatismus, der in interreligiösen Dialogen kontraproduktiv ist. Ich ergänze aber die etwas privatistischen Vorstellungen des Protestant James mit denen von Matthias Jung, der den Ansatz von James auf das WIR, auf gemeinsames Erleben in Gemeinschaften, ausweitet.

Zum Begriff der Interkulturalität liegen inzwischen genügend Einführungen in die interkulturelle Philosophie wie auch in die Philosophie der Interkulturalität vor. Ich unterscheide den Begriff aber von dem der Transkulturalität und einem bloßen beziehungslosen »Multikulti«, bei dem verschiedene Kulturen nebeneinander her leben und sich wenig füreinander interessieren. Mit Wimmer unterscheide ich drei Haltungen, die man gegenüber anderen Kulturen und in interkulturellen Diskursen einnehmen kann: exklusiv, egalitär und komplementär.⁴ Interkulturelle Philosophie ist also weit mehr als ein bloßes komparatistisches Unterfangen. John Rawls hatte die Idee eines »overlapping consensus« formuliert, und dementsprechend findet sich bei Ram Adhar Mall eine »Überlappungsthese«, nach der wir in diesen »Überlappungen«⁵ oder Überschneidungen tragfähige Gemeinsamkeiten finden können. Interkulturelle Philosophie hat also auch zu sagen, »was als unveräußerbar zwischen den Kulturen und als das genuin Menschliche in Erscheinung tritt«.⁶

⁴ Wimmer, Exklusiv – egalitär – komplementär: Drei Verhältnisse zwischen Traditionen, in: Bickmann/Scheidgen et al. (Hg.), *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik*, S. 99ff.

⁵ Rawls, *The Idea of An Overlapping Consensus*, in: *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (1987), S. 1–25, und Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, S. 47–50.

⁶ Zimmermann, *Kritik der interkulturellen Vernunft*, S. 14.

»Die historische Erforschung des Zusammenhangs zwischen religiösen Gemeinschaften und den Entwicklungen in der Malerei ist bis heute nicht weit fortgeschritten.«⁷ Doch im Hinblick auf unterschiedliche Bildauffassungen finden hier m. E. auch Vorprägungen für den aktuellen philosophischen Bilderstreit statt. Daher untersuche ich zunächst die Entwicklung dieser Bildauffassungen in verschiedenen religiösen Kulturen.

Der religionsphilosophische Teil beginnt mit dem biblischen Bilderverbot des Alten Testaments, das für das Judentum, die älteste monotheistische Weltreligion, entscheidend wurde. Von Anfang an war die Religionsphilosophie interkulturell: Man musste sich von den Götzenbildern der heidnischen Umgebung absetzen. Da anders als im Christentum und im Hinduismus im Judentum eine Inkarnation des Göttlichen undenkbar ist – Gott muss wie im Islam transzendent bleiben –, wird gezeigt, wieso sich im Judentum erst sehr spät bildhaftes Gestalten entwickelt hat (und in Synagogen bis heute völlig fehlt). Stattdessen wird wie im Islam das Symbolische (auch in der Mystik) gepflegt, was eine Entscheidung für die Bildsemiotik befördern kann.

Es ist nämlich die vermeintliche Präsenz des Abgebildeten im Bild⁸, die als gefährlich bekämpft werden muss, da sie falsche Illusionen schafft und zur Verehrung von Bildern Anlass geben könnte. Das (Ab)bild könnte für das Urbild gehalten werden oder mit ihm in Verbindung stehen und es ersetzen. (Bildsemiotiker ziehen daher mit der Auffassung vom Bild als Zeichen eine symbolische Zwischenebene ein, die verhindern soll, dass die Dimensionen von Urbild und Abbild konfundiert werden.)

Die andere Entwicklung im Christentum liegt sicher daran, dass für Christen Gott Mensch geworden ist, den man in seiner menschlichen Gestalt abbilden konnte. Doch gibt es auch bereits seit Paulus und erst recht im byzantinischen Bilderstreit starke bilderfeindliche Traditionen, die erst mit dem 2. Konzil von Nicäa, das (mit einer Stimme Mehrheit!) Bilder erlaubte, zeitweilig zurückgedrängt wurden. In der Reformation brach die Bilderphobie wieder auf, mit Bil-

⁷ Obert, *Welt als Bild*, S. 73.

⁸ Man betrachte z. B. die sehr »lebendigen« und sehr individuell ausdrucksstarken Gesichter in Rembrandts »Nachtwache« und die der im gleichen Raum im Amsterdamer Rijksmuseum aufgehängten Bilder von Frans Hals.

derstürmen und -zerstörungen, z. B. in der Schweiz und in den Niederlanden, wo sie sogar einen achtzigjährigen Krieg entfachten.

So hat sich in Ländern, die von der Reformation weniger berührt wurden, wie in Spanien und Südamerika, im Katholizismus eine andere und unbefangene Haltung zum Bildhaften erhalten. Doch keinesfalls rechtfertigt das den pauschalen Vorwurf der Idolatrie des »gottlosen« »Westens« in den Medien des »Islamischen Staates«.

Der Islam ging sicherlich am radikalsten mit dem Bilderverbot um. Es wird gezeigt, wie sich so eine spezifisch islamische abbildfreie Kunst mit Ornamentik und Kalligraphie entwickeln konnte. Doch auch hier muss man unterscheiden: Der Wahabismus ist sicherlich am radikalsten, die Schiiten gelten als bilderfreundlicher (nicht nur wegen der vorislamischen Bildtradition der persischen Miniaturmalerei, auch wegen anderer Hadithsammlungen); bei ihnen findet man sogar eine Art Heiligen- und Gräberverehrung, was die streng auf die Schrift fixierten Sunniten ablehnen. Die Entwicklung der arabischen Philosophie im sog. »goldenen Zeitalter« wird verfolgt, der Einfluss von Plotins Emanationslehre auf die Lichtmetaphysik und auf symbolische Formen islamischer Kunst (wie Maschrabiyyas und Muqarnas) analysiert, was auch eine andere Art des Sehens mit sich brachte.

Die Weltabgewandtheit teilen viele buddhistische mit vielen islamischen Strömungen, und auch im Buddhismus finden wir anikonische Tendenzen, im Gegensatz zum sehr bilderfreundlichen Hinduismus (in dem es viele Inkarnationen des Göttlichen gibt). Zwar ist der Buddhismus aus dem Hinduismus in einer Gegenwendung gegen diesen entstanden, doch ist die Lehre von der Advaita Vedanta, der Zwei-Einheit, die alle Dualismen in eine kosmische Einheit zusammendenkt, sicher eine Quelle des buddhistischen Nirwanagedankens geworden, der sich von Indien über China bis hin nach Japan ausbreitete.

Ironischerweise hat es gerade im Buddhismus die größten Bildnisse überhaupt gegeben, was die Taliban veranlasste, den Buddha von Bamiyan in Afghanistan als gotteslästerlich zu zerstören. Auch die heidnischen Statuen im Baal-Tempel von Palmyra fielen – obwohl Weltkulturerbe – den Bilderstürmern zum Opfer. Die bilderfeindlichen Auffassungen der Weltreligionen haben sich aber nicht ohne philosophische Argumentationen entwickelt, und dieser Einfluss wird nachgezeichnet.

Unabhängig von religiösen Bildtheorien und Bildhaltungen haben sich aber auch im sog. »abendländischen« Denken seit Platon philosophische Bildtheorien entwickelt.

Die Lehre von den Schattenbildern in Platons Höhlengleichnis hat eine Traditionslinie begründet, die Bilder bzw. Ab-Bilder als sekundär gegenüber den Urbildern in der eigentlichen vollkommenen (idealen) Realität erachtet und ihnen einen geringeren ontologischen Status zuschreibt. Über Aristoteles und Plotin bis hin zu Kant und Fichte, der im Rahmen seiner Wissenschaftslehre eine erste konstruktivistische Bildtheorie entwickelt hat (die viel mit Einbildungskraft und Bildung zu tun hat), lässt sich verfolgen, dass es hier meist um mentale Bilder geht.⁹ (Leider ist die im Englischen übliche Unterscheidung von *picture* und *image* im Deutschen nicht vorhanden.) In Herders früher Aufklärungskritik (gegen Descartes: »Ich fühle mich! Ich bin!!«) wird aber eine andere, eine sensualistische Linie deutlich, die leibliche Sinneserfahrungen privilegiert, denn Herders Denkweg war vom französischen Materialismus und angelsächsischen Empirismus geprägt. Doch »das Bild ist weder mentalistisch im Subjekt noch im Bildträger zu verorten [...]. Das Bild gibt sich als Licht, es gibt sich dem Auge als Bündel von Lichtstrahlen.«¹⁰ Stellenweise meint man in Simons Herder-Interpretation Bergson zu lesen, der, wie Merleau-Ponty bekannt hat, Einfluss auf Teile seines phänomenologischen Denkens gehabt hat. Ein philosophischer Bilderstreit, für den hier ein ganz anderes Panorama entfaltet werden muss, war also schon vorgebahnt: Im einen Falle kann das Abbild als Zeichen des abwesenden Referenten gesehen werden, auf den es verweist, im anderen Falle geht es um die Präsenz des im Bild Wahrzunehmenden, um seine Erscheinung als »bloß Sichtbares«, da ihm andere Sinnesqualitäten fehlen. Denn der zwar imaginäre, aber doch in der Darstellung sichtbare Bildgegenstand ist ja doch irgendwie im Bild präsent und kann unmittelbar angeschaut werden.

Der zweite Hauptteil beschäftigt sich also mit dem aktuellen Streit um Bildsemiotik und Bildphänomenologie und setzt nach einer allgemeinen Einführung zum Bildbegriff in der Philosophie ein mit den jeweiligen Begründern der modernen Semiotik und Phänomenologie, mit Peirce und Husserl. Während Peirce und Husserl als idea-

⁹ Vgl. Neuber / Veressov (Hg.), *Das Bild als Denkfigur*.

¹⁰ Zu Herders Aufsatz »Über Bild, Dichtung und Fabel« s. Simon, Herders Bildtheorie, in: Neuber/Veressov (Hg.), *Das Bild als Denkfigur*, S. 141–151, hier S. 148.

listisch bzw. quasi-idealitisch gelten können (Husserl bleibt trotz seiner Absicht, »zu den Dingen zu gehen« doch noch Bewusstseinsphilosoph), sind die jeweiligen internen Gegenpositionen bei Goodman und Sartre antimetaphysisch bzw. materialistisch, und die jeweils dritten Autoren, Eco und Merleau-Ponty, erweisen sich als Vertreter vermittelnder Positionen, jedenfalls im Hinblick auf die jeweils zugrundegelegte Ontologie.

Man hat in der Bildtheorie zwischen Bildträger, Darstellung (dem eigentlichen Bild) und Dargestelltem unterschieden. Peirce unterscheidet in seiner Semiotik zwischen dem Zeichen selber, seinem Referenten (Sachbezug) und dem Interpretanten – mit Frege gesprochen: zwischen Bedeutung (Extension, Goodman spricht von »Erfüllungsklassen«) und Sinn (Intension) – und entwickelt u. a. mit seiner Lehre von Ikon, Index und Symbol ein ganzes komplexes System von triadischen Beziehungen. Ich führe aus, weshalb man m. E. bei Goodmans antimetaphysischem Nominalismus von einer Reduktion des Interpretanten, bei Eco von einer Reduktion des Referenten und bei Husserl von einer Reduktion des Zeichens überhaupt reden kann, denn es geht Husserl ja nicht wie den Symboltheoretikern um die Vermitteltheit der Darstellung, sondern um möglichst große Unmittelbarkeit und Lebensnähe. Dabei ist mir immer auch eine Analyse der jeweiligen ontologischen Hintergrundprämissen der genannten Autoren wichtig, erstens um einem gelegentlich anzutreffenden etwas oberflächlichen bildphilosophischen Eklektizismus vorzubeugen, der sich etwa bei Peirce mit dem Begriff des Ikons und bei Goodman mit dem der syntaktischen Dichte bedient, zweitens aber auch, um die bildphilosophischen Positionen im Lichte der vorangegangenen religionsphilosophischen Erörterungen besser reflektieren zu können.

Sind (Ab-)Bilder Zeichen, die auf ein Urbild verweisen und *gelesen* werden müssen, bettet man also Bilder wie Schrift und Sprache in eine allgemeine Zeichentheorie ein? Oder sind sie primär optische *Erscheinungen*, die man zunächst wie einen zwar imaginären, aber doch im Bild präsenten Gegenstand *schauen* muss, um sie in ihrem Eigenwert zu erfassen? Die Bildsemiotik (mit Peirce, Goodman, Eco) ist mehr der analytischen und postanalytischen Tradition verpflichtet und hält die Phänomenologie für zu subjektiv und unwissenschaftlich. Die Bildphänomenologie hingegen (mit Husserl, Sartre und Merleau-Ponty) glaubt, dass Semiotiker die eigenen Denkvoraussetzungen nicht kritisch genug hinterfragen und eine blutleere Lehre produzieren, die mit der Lebenswelt und ihrer leiblichen Wahrneh-

mung wenig zu tun hat. Dabei wird auch deutlich, dass sich in der Bildphänomenologie eine Verschiebung vom intentionalen – und damit unsichtbaren – Bild hin zum Sichtbaren, und zwar zum bloß Sichtbaren, ereignet (denn der im Bild anwesende Gegenstand hat keine anderen Sinnesqualitäten.) Man kann also im Falle von Semiotik und Phänomenologie durchaus auch von zwei verschiedenen philosophischen Kulturen mit je anderen Traditionslinien und anderen Sprachen sprechen; und die unterschiedlichen Schulen wirken sich bis hinein in die Besetzung von Lehrstühlen aus.

Präsenz also oder Zeichen? Vermitteltheit oder Unmittelbarkeit? Auslöschung oder Verkörperung?¹¹

Die bisher im deutschen Sprachraum vorgeschlagenen Lösungen (Sachs-Hombach, Abel¹²) werden im Lichte der vorangegangenen Untersuchungen zu den Weltreligionen verworfen, da sie noch zu sehr einer Metaphysik der Präsenz verhaftet bleiben und als zu eurozentristisch nicht gut geeignet sind, im Bilderstreit eine auch interkulturell akzeptable Lösung zu ermöglichen.

Hier soll auch mit dem Vorurteil aufgeräumt werden, Bildsemiotiker, insofern sie ein ideelles transzendentes Signifikat bevorzugen und Zeichen als sekundär deuten, seien notwendig Idealisten und Bildphänomenologen, wenn sie unmittelbar Sichtbares als primär sehen und sich mit der unmittelbar gegebenen materiell erfahrbaren Realität beschäftigen, seien eher dem materialistischen Lager zuzuordnen und hätten mehr die gesellschaftliche Funktion der Kunst im Blick. Es wird gezeigt, dass solche Verallgemeinerungen an zentralen Unterscheidungen vorbeigehen. Unabhängig von der Tatsache, dass der klassische Materiebegriff durch die moderne Physik obsolet geworden ist und sich die Debatte um Idealismus und Materialismus heute in anderer Form in der mind-brain-Thematik (unter anderen Etiketten als Konstruktivismus und Physikalismus) wiederfindet, muss man feststellen, dass die bildphilosophische Kontroverse andere Bruchstellen produziert und keineswegs nur eine alte Debatte in neuem Gewand ist.

¹¹ vgl. die zwischen Abstraktion und Körperlichkeit schwingende progressive Malerei von Arnulf Rainer auf dem Hintergrund bildtheologischer Überlegungen in Rainer, *Auslöschung und Inkarnation*.

¹² Sachs-Hombach, *Das Bild als kommunikatives Medium*, S. 73 ff spricht von »wahrnehmungsnahen Zeichen«, Abel im gleichnamigen Buch von »Zeichen der Wirklichkeit«.

Die dargestellten fundamentalen Unterschiede zwischen Bildsemiotik und Bildphänomenologie münden dann ein in einen neuen Lösungsvorschlag, der sich m. E. in der sog. »Differenzphilosophie« finden lässt. Man hat zwar »die« Postmoderne – es handelt sich um Strömungen in verschiedenen Ländern – als anti-aufklärerisch bezeichnet (so z. B. Habermas), doch muss sich – mit Adorno – am Ende die aufklärerische Vernunft auch selbst hinterfragen, sodass man bei postmoderner Rationalismuskritik auch von einer neuen Welle der Aufklärung sprechen kann. Man kann »die« Postmoderne – ich spreche lieber von einem Syndrom – wegen ihres Beitrags zu zunehmender Pluralisierung, Individualisierung und Fragmentarisierung der Gesellschaft zu Recht kritisieren: es droht der Verlust des Sozialen. Doch ist sie mit ihrem Paradigma der Pluralität (das keineswegs in die so viel gefürchtete »Beliebigkeit« münden muss¹³) in der Lage, das Denken für kulturell andere Sichtweisen zu öffnen, und dies gilt – wie ich zeigen möchte – auch für die Bildphilosophie.

Ausgehend von der ontologischen (und auch ikonisch deutbaren) Differenz bei Heidegger wird das Bilddenken der Differenzphilosophie verfolgt, um dann über Foucaults Beitrag hinaus bei Derrida – mit einem anderen Zeichenbegriff und einer Metaphysik der Absenz – eine mögliche Lösung der Kontroverse zu entwickeln. Diese geht über die Dichotomisierung von Bildsemiotik und Bildphänomenologie hinaus und entspricht den transkulturell vorfindbaren bildkritischen Denkansätzen in den Weltreligionen besser. Das ist kein Zufall: Derrida steht seiner Herkunft wegen mehr in der Tradition der negativen Theologie als Heidegger und Foucault, die aber gleichwohl als Hinführung zu seinem Denken von Belang sind. Doch Derrida hat sich intensiv mit mystischen Strömungen im Christentum und asiatischen Religionen beschäftigt. Auch er will generell die klassischen Dichotomisierungen des »abendländischen« Denkens überwinden. Derridas Ausweitung des Schriftbegriffs um ikonische Dimensionen¹⁴ könnte sogar eine Brücke für islamisches Denken in die

¹³ Postmoderne Denker entwickeln nämlich eine sehr anspruchsvolle Pflichtethik, s. Münnix, *Anything goes?* Zum Schlagwort von der postmodernen Beliebigkeit, in Fuchs/Farokhifar/Schütte (Hg.), *Freiheit, Moral, Beliebigkeit. Was sollen wir tun?*, S. 43–60.

¹⁴ Derrida, *Grammatologie*, S. 21: »[...] all das, was Anlass sein kann für Einschreibung überhaupt; sei sie nun alphabetisch oder nicht, selbst wenn das von ihr in den Raum Ausgestrahlte nicht im Bereich der Stimme liegt: Kinematographie, Choreographie, aber auch die ›Schrift‹ des Bildes, der Musik, und der Skulptur [...].«

»westliche« Moderne darstellen. Er macht – wie Peirce und Eco – eine unendliche Kette von Signifikanten aus (Sprache, Schrift, Bildhaftes), die alle auf das Gemeinte verweisen, das sich aber entziehen muss und nie voll erfasst werden kann: Es kann nur Annäherungen geben. Derrida, der mit seiner Behandlung der Mystik zwischen Judentum, Islam, Christentum und Daoismus steht, schafft es daher, mit einem anderen Zeichenbegriff Bildsemiotik und Bildphänomenologie zusammen zu denken: Man muss vom Signifikanten, d. h. von der Materialität der Zeichen ausgehen, und das erlaubt phänomenologischen Zugriff. Ich zeige, dass sowohl bildphänomenologische als auch bildsemiotische Positionen sich in seinem Denken nachweisen lassen. Doch anders als bei Abel ist seine Position mit dem Bilddenken anderer Kulturen kompatibel. Damit wird hier erstmals eine Lösung des Streites vorgeschlagen, die nicht bilderfeindlich ist, aber dennoch den bildkritischen Bildauffassungen in anderen Kulturen Rechnung trägt.

Unabhängig davon ist zu hoffen, dass zukünftig mit mehr Wissen um kulturell andere Prägungen interkulturelle Bilddiskurse geführt werden können, um jeweils Unerträgliches im Bildhaften als Grenze des im Bild Darstellbaren besser wahrnehmen zu können. Das wäre ein Beitrag zur interkulturellen Hermeneutik und damit auch Gewaltprävention, und dazu will auch dieses Buch einen Beitrag leisten.