

Michael Schneider

Theologie des Bildes

(Radio Horeb, 10. November 2014)

Augenblicklich ist der Streit um die Kunst, ihren Sinn und ihre Bedeutung für den christlichen Glauben erneut erwacht. So heißt es bei einem angesehenen Kenner der heutigen Kunstszene recht provokant: »Das Verhältnis zwischen Kunst und Kirche ist aus dem Lot geraten. Dieses Lied wird immer wieder angestimmt, von manchen melancholisch, von anderen als Fanfare. Die einen hoffen auf die Wende in einer vorüberziehenden Krise, die anderen auf unumgehbare Einsicht in unumkehrbare Gegebenheiten. Dazwischen aber - Propheten rechts! Propheten links! - erstreckt sich das weite Feld des frommen 'Weltkinds', das seine Welt nicht mehr versteht. Dort lebt die große Menge, die davon ausgeht oder dumpf darauf hofft, letztlich ginge alles so weiter wie gehabt: ohne Bruch, ohne Entfremdungen, ohne alles in Frage zu stellen.«¹ Schließlich werden »sieben Grundsätze für den neuen Umgang mit der modernen Kunst in der Kirche« genannt: »1. Die Geschichte der christlichen Ikonographie als Illustration des Glaubens ist abgelaufen. 2. Nur die Leere kann dem Kunstwerk die Chance eröffnen, in den Raum hinein zu wirken. 3. Der Sinn neuer Kunst besteht in einer atmosphärischen Aufladung des sakralen Raums. 4. Neue Kunstwerke sollten nur zeitlich begrenzt in die Kirche Eingang finden. Georg Baselitz weiß: 'Bilder, die nicht neu sind, sieht man nicht!' 5. Jedes neue Werk braucht die Vermittlung einer kritischen Auseinandersetzung. Kunst und Glaube sollten sich gegenseitig in Frage stellen, eher robust als zimperlich. 7. Im erneuerten Sehen hat die Kunst ihr Ziel, nicht im Besitz eines oder mehrerer Werke.«²

Im säkularen Bereich erhält die Kunst gegenwärtig eine immer größere Bedeutung. Heute werden die Stadtkirchen abgelöst durch Architekturmuseen, und die Krönung der Stadtzentren sind opulente Museumsneubauten, wenn auch in architektonischer Konkurrenz wie beispielsweise in Frankfurt (Dom - Schirn), Köln (Dom - Wallraff Richartz Museum / Museum Ludwig, Philharmonie) oder Mönchengladbach (Abteikirche - Museum Abteiberg). Die Zahlen der Kirchenbesucher fallen, doch die der Museumsbesucher steigen: 14 Millionen waren es im Jahr 1969, 22 Millionen im Jahr 1975 und 66 Millionen im Jahr 1987. 10% der Stadtbewohner besuchen heute regelmäßig Museen. Was sich de facto an neuer Konstellation ergeben hat, wird gegenwärtig vielfach bedacht und ins Wort geholt.

Es stellt sich die Frage, ob das Anliegen unserer Überlegungen, nämlich die Bedeutung des Bildes für das Leben aus dem Glauben herauszuarbeiten, überhaupt noch relevant ist. Scheint unsere Fragestellung nicht wieder zu insinuieren, daß es in der Kunst, sobald sie im Kontext des christlichen Glaubens gesehen wird, nur um Inhalte und »Antworten auf ungestellte Fragen«³ geht, die dem Künstler vorgeführt werden, ohne weitere Berücksichtigung seiner Situation wie auch seiner eigenen Anliegen und Fragen? Ist es nicht zeitnahe und der Suche des heutigen Menschen gemäßer,

¹ F. Mennekes, *Moderne Kunst in der Kirche*, in: Canisius. Pfingsten 2003, 9-13, hier 9.

² Ebd., 11f.

³ Ebd., 13.

wenn man den Künstler selbst auffordert, eine Antwort auf die Frage nach dem Wesen und Auftrag der Kunst zu suchen, statt sie »bloß« aus der christlichen Glaubensbotschaft zu übernehmen?

Unsere Überlegungen⁴ versprechen insgesamt nahezu ein Abenteuer zu werden, weil die Art und Weise der Darstellung des Bildgeschehens bisher noch nicht in der vorliegenden Form erfolgt ist. Aber indem man immer intensiver an diesem einen Faden arbeitet, finden sich immer neue Verästelungen und Verzweigungen. Der Titel »Die Theologie des Bildes« im Leben des Glaubens erhält seine Bedeutung vor allem dadurch, daß unsere Zeit nicht nur die Sprache, sondern auch das Bild verloren hat. Während Martin Heidegger die »Seinsvergessenheit« als das eigentlich nihilistische Urdatum der abendländischen Entwicklung deutet, sieht Leopold Ziegler in der gegenwärtigen »Bildvergessenheit« eine viel grundlegendere und folgenschwerere Vergessenheit, weil sie dazu führt, daß sich der Mensch mit den äußeren Erscheinungen seines Daseins, transparentlos und ohne Gestalt und »Gesicht«, begnügt.⁵ Ohne Bild, so führt Ziegler aus, verliert der Mensch den Zugang zum Urgrund der Wirklichkeit. Demnach geht es in der Frage nach der Bedeutung des Bildes im Leben des Glaubens um kein rein theoretisches oder gar ästhetisches Problem, sondern um eine Grundfrage menschlichen Daseins. Doch es bleibt die Frage: Welcher Gegenstand ist es gegenwärtig noch wert, unbedingt behandelt und bildhaft dargestellt zu werden? Hat nicht längst schon eine unübersehbare und scheinbar in die Beliebigkeit ausartende Verzettelung der Künste eingesetzt: »Die Kunst verliert an Gewicht, wird zu einem Schmuck des 'eigentlichen Lebens', einem Schmuck ohne Wahrheit und Ernst.«⁶ An etwas von ihm selbst Fabriziertes kann der Mensch nicht glauben.⁷ Unsere Zeit steht in einem akuten Bildverlust. Wir leben in Begriffen, von denen wir selber nicht mehr ganz wissen, was sie beinhalten und was sie sagen sollen, aber das Bild ist für uns nicht mehr relevant, weil es uns als unscharf und subjektiv erscheint.

Die Werke großer Denker und Gelehrter, wie die der Philosophen, erfordern eine Einführung in ihre Begriffssprache, damit man ihre Begriffssprache versteht. Selbst wenn in Religionen große Werke entstanden sind, geht es im wesentlichen auch da zunächst um Begriffe. Aber im Neuen Testament und seinen Vorbereitungen im Alten Testament geht es um das Bild, nie um den Begriff. Wer Jesu Kommen und Leben in seiner Wirkung nach außen verdeutlichen will, wird auf seine Taten und Gleichnisse verweisen, nicht auf Begriffe. Hierzu heißt es in Mt 13,34f.: »Das alles sprach Jesus in Gleichnissen zu den Volksscharen, und ohne Gleichnisse sprach er nicht zu ihnen, damit erfüllt werde, was durch den Propheten geweissagt wurde: Ich will meinen Mund in Gleichnissen auftun,

⁴ Es werden in unseren Ausführungen einige Grundinhalte aus der letzten Vorlesung Wilhelm Nyssen aufgegriffen und weitergeführt. Vgl. M. Schneider, Zur Frage nach dem Spezifikum der christlichen Kunst. Eine theologische Standortbestimmung, Köln 2004.

⁵ Vgl. hierzu A. André, Ereignismacht im Schönen. Vorbemerkungen zu einer Ontologie und Theologie des Ästhetischen, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 19 (1974) 283-314, bes. 283f.

⁶ R. Brague, Gottes Meisterwerk. Geburt der Kunst aus der christlichen Mitte, in: IkaZ 11 (1982) 527-543, hier 532.

⁷ Es handelt sich um die letzte Vorlesung von Wilhelm Nyssen wenige Tage vor seiner schweren Erkrankung. Er erwähnt in der Vorlesung ausdrücklich, daß er die dargelegten Gedanken einmal veröffentlichen möchte, weil »die ungeheure Konsequenz dieser Gedanken noch nie oder nur bei wenigen« in der Literatur zum Ausdruck komme. Wichtig sei, dem Menschen Wege aufzuzeigen, wie er von einer Theologie des Bildes her in den eigenen Bildgrund eintreten kann. Ein solcher Weg ließe sich nicht dadurch darlegen, daß man einfach Bilder im Sinne der Kunst und Kunstgeschichte zeigt, sondern einen neuen Weg weist, wie er im folgenden dargelegt ist. - Vgl. W. Nyssen, Theologie des Bildes. Köln 1997.

ich will verkünden, was seit Grundlegung der Welt verborgen war.«

Jesus spricht in Gleichnissen. Doch diese sind Bilder: das Gleichnis vom Unkraut, das Gleichnis vom Sauerteig, das Gleichnis vom Sämann. Alle Gleichnisse, in denen Jesus zu dem Volke spricht, enthalten in ihrem Gehalt kaum auslotbare Bilder. Um den Gehalt eines Bildes zu verstehen, bedarf es keiner bestimmten intellektuellen Stufe, die man zu erreichen hat. Vielmehr erschließt sich jedes dieser Bilder in dem Augenblick, wo sich unser Menschsein auftut; dann können wir in den Bildsinn eintreten und damit in das, was Jesus gemeint hat.

Jesus spricht nicht von intellektuellen Voraussetzungen für das Eintreten in das Reich Gottes, wie er auch keine Religion der Erhabenen gegründet hat, vielmehr wendet er sich dem Menschen zu mit all seinen Voraussetzungen des Zugangs zum Bild. Schon von Kindestagen an hat jeder Mensch die ihm eigene Bildfähigkeit. Indem Jesus in Bildern und Gleichnissen spricht, lehrt er den Menschen, sich und sein Leben tiefer zu verstehen und zu deuten. Für Jesus und seine Verkündigung läßt sich nicht sagen, daß Gleichnis und Bild im Munde Jesu unscharf sind und der Begriff präziser sei, vielmehr führt gerade das Bild in die größere Tiefe menschlichen Daseins und Glaubens.

Was geschah in der frühen Christenheit, um die Gestalt Jesu tiefer zu erkennen? Lk 24,13-27 berichtet, wie die beiden Jünger, die am Morgen des Ostertages von Jerusalem nach Emmaus ziehen, auf einen Fremden treffen. Er tut so, als ob er von nichts etwas weiß, schließlich sagt er zu ihnen: »Ihr Unverständigen, wie träge ist euer Herz, an all das zu glauben, was die Propheten gesprochen haben. Mußte nicht Jesus all dieses leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen?« Sodann heißt es: »Und er begann mit Mose und allen Propheten und legte ihnen in allen Schriften dar, was von ihm geschrieben stand.« Diese Aussage wird erweitert im 44. Vers desselben Kapitels, wo er sagt: »Dies sind meine Worte.«

Nicht anders die Begegnung des Auferstandenen mit seinen Jüngern, die ihm ein Stück Brot geben mußten und ein Stück gebratenen Fisch, das er vor ihren Augen gegessen hat, weil sie fürchteten, er wäre ein Geist. Er nahm es und aß es vor ihren Augen, doch dann sagte er zu ihnen: »Dies sind meine Worte, die ich zu euch gesprochen habe, da ich bei euch war, auf daß alles erfüllt werden müsse, was im Gesetz des Mose und in den Propheten und Psalmen von mir geschrieben steht.« In Vers 45ff. heißt es: »Dann öffnetet er ihnen den Sinn für das Verstehen der Schriften und sprach zu ihnen: So steht es geschrieben, daß Christus leiden und am dritten Tag von den Toten auferstehen werde. Ausgehend von Jerusalem, sollen in seinem Namen Umkehr und Vergebung der Sünden allen Völkern verkündigt werden. Ihr seid Zeugen dafür.« Jesus eröffnet den Seinen, die bei ihm sind, den Sinn für das Verstehen der Schriften. Im Evangelium heißt es: »Sie verstanden es noch nicht, was er sagen wollte«, »erst nach seiner Auferstehung verstanden sie, was damit gemeint war«; so stellt sich die Frage, was mit diesem Erkennen genauer gemeint ist.

Anfangs ging die junge Gemeinde zum Gebet in den Tempel nach Jerusalem und feierte dort mit den Juden das tägliche Gebet der Psalmen. Zunehmend aber keimt in der jungen Gemeinde ein anderer Sinn der Psalmen auf. Sie versteht unter den gebeteten Psalmen etwas ganz Anderes als die Judengemeinde, in deren Mitte sie sich befindet. Nachdem der Auferstandene ihnen den Sinn

der Heiligen Schriften geöffnet hat, vollzieht sich das ganz Eigenartige, nämlich das langsame Erkennen, daß in den Psalmen und in den Texten, die vorgegeben sind, etwas Neues zu verstehen ist. Das Kommen Jesu wird jetzt aus den Worten des Alten Bundes erkannt, und die einzelnen Geschehnisse des Alten Bundes werden nun, da Jesus den Sinn geöffnet hat, auf ihn hin gedeutet.

Schon im Alten Bund offenbart sich Jahwe im Ablauf der Geschehnisse seinem Volk Israel immer stärker, und zwar in menschlich faßbarer Bildhaftigkeit. Wir sagen gewöhnlich heute vom Islam und erst recht von Israel, daß sie Gott ganz bildlos denken. Doch dem Christen stellt sich die Frage: Wenn Gott den Menschen mit seinen fünf Sinnen erschaffen hat, damit er sich nach ihm sehne, Gott selbst aber für die Sinne des Menschen nicht faßbar ist, was kann dann der Mensch von Gott erfassen? Wie kann der Mensch sehnsüchtig werden nach einem nahezu völlig unfaßbaren Gott, der sich als großes, geheimnisvolles »Da-Sein« offenbart, von dem man aber nicht sagen kann, wer er ist und wie er ist?

In der Geschichte Israels und des Alten Bundes tritt Jahwe immer deutlicher auf den Menschen zu. Er offenbart sich dem Menschen nicht von außen, sondern von innen und gibt sich zunehmend in seinen Eigenschaften zu erkennen, die der Mensch verstehen kann. In Stufen wird für den Erwählten seines Volkes die Gestalt Jahwes eindeutiger. Das erste, wie sich Jahwe zu erkennen gibt, ist, daß der Mensch ihn *hören* darf. Jahwe spricht, und der Mensch versteht ihn. So spricht Jahwe mit Abraham, Mose, Elija und den anderen Propheten, er erscheint ihnen im Traum. Schon das Sprechen Jahwes bedeutet eine Annäherung an den Menschen, wenigstens an sein Ohr, ohne daß die Gestalt Jahwes selbst gesehen werden kann.

Jahwe offenbart sich im brennenden Dornbusch, und zwar durch das Hören, indem er sagt: Ich bin da als der ich da bin. Als der sprechende Gott der Geschichte gibt sich Jahwe auch den Propheten zu erkennen und offenbart sich ihnen mehr und mehr. Bei *Amos* erweist sich Jahwe als der Gerechte, der gegen jedes Unrecht aufsteht; in Jahwe ist ein über allen Menschenverstand hinausgehendes Unterscheidungsvermögen für Recht und Unrecht. Bei *Hosea* offenbart sich Jahwe als der Liebende, eine Eigenschaft, mit der er dem menschlichen Empfinden unendlich nahe kommt: Jahwe trägt Ephraim auf seinem Schoß und bleibt so seinem Volke tatsächlich nahe. In der Aussage, daß Jahwe Ephraim auf seinem Schoß hat, kann man Ephraim verstehen als einen einzelnen Menschen und auch als Stamm von vielen einzelnen. Aber wo ist der Schoß Jahwes? Ist das nur ein Bild? In dem Augenblick, wo man sagt, es sei nur ein Bild, ein Bild für die Gegenwart Jahwes, wird darin deutlich, daß die Sprache mindestens für die Annäherung Gottes an den Menschen gerade des Bildes bedarf, weil der Mensch, so wie er erschaffen ist, keine anderen Möglichkeiten hat, als im Bild der Liebe die Gegenwart Gottes zu erkennen.

Bei *Jesaja* lesen wir, daß Jahwe der Heilige ist, der Ausgesonderte, der allem entrückt ist und doch alles durchdringt. Bei *Ezechiel* hören wir, daß Jahwe der Ankommende ist, der immerfort für den Menschen Eintretende, der wahre Hirt seiner großen Herde, nämlich seines Volkes. Nicht anders beim Propheten *Daniel*, ihm erscheint Jahwe als Gott der Geschichte, der die Zeiten festlegt, der den Anbruch seiner Herrschaft auf der Erde verkündet, das Kommen des Gottesreiches durch die Herrschaft des Messias. Bei *Jeremia* bezeugt sich Jahwe als Gott der Leidenden, er selber ist der Leidende, der Schrei seines eigenen Leidens zu seinem Volke hin.

Bei all diesen Aussagen könnte man fragen, ob sie nicht die Jenseitigkeit Gottes auf die Verstehbarkeit des Menschen hin vermenschlichen. Bedeutet das nicht eine Verkleinerung, ein unstatthafes Zugeständnis an die Einfalt und an das Nichtbegreifenkönnen des Menschen? Doch läßt sich gleich die Gegenfrage stellen: Warum hat Jahwe den Menschen erschaffen: etwa um nur als der Jenseitige und Nichtfaßbare auf den Menschen zuzukommen, höchstens im Wort? Oder sagen diese Aussagen nicht das eine, daß Gott sich dem von ihm geschaffenen Menschen gerade in seinen Sinnen faßbar machen will?

Eine solche Aussage erhält ihre Bedeutungsschwere gerade im Ausgang der prophetischen Zeit. Mit dem Abschluß der Schriftprophetie beim Propheten Daniel zwischen 167-164 v.Chr. endet das prophetische Geschehen in Israel, dafür tritt immer stärker die Periode der apokalyptischen Literatur in den Vordergrund, die auf die sichtbar werdende Herrschaft Jahwes in seinem Volke hinweist. In der weiteren Zeit ohne Propheten, etwa 200 Jahre bis zur Erscheinung Christi, soll sich offenbar etwas anderes vorbereiten: Jahwe erscheint nicht mehr so, wie er sich durch die Propheten geöffnet hat, sondern auf eine andere Weise, nämlich im Messias.

Die Erfüllung, die jetzt offenbar wird im Kommen des Sohnes, und zwar in seiner unfaßlichen Erniedrigung, läßt die Rede Jesu an sein Volk auch dem einfachsten und ärmsten Menschen nahe werden. In der Zeit nach den Propheten bereitet Jahwe sein Volk langsam auf eine neue Weise seines Gegenwärtigwerdens in der Zeit vor. Die Weise seines Gegenwärtigseins in der Zeit, an einem kleinen Ort, am Rande des Weltgeschehens, ist eigentlich in einem Maße, das keiner begreifen kann, ein Gegenwärtigwerden voller Bildinhalte. Jede einzelne Stufe des Gegenwärtigwerdens Jesu: bei der Geburt des Täuflers, bei der Verkündigung an Maria, bei der Heimsuchung, ist eingehüllt in eine Bildwerdung, die sich der einzelne Mensch, wenn er die Evangelien liest, bildhaft neu vergegenwärtigen kann. Die einzelnen Szenen: Verkündigung, Geburt, Beschneidung, Darstellung im Tempel, Ankunft der Magier, Flucht nach Ägypten, Auftreten des Zwölfjährigen im Tempel und des Vorläufers, des Täuflers, alle diese Szenen sind Vermittlung des Geschehens durch Bildwerdung, ja, die Bildwerdung erweist sich als die eigentliche Vermittlung des göttlichen Geschehens an den Menschen. Daraus läßt sich schließen, daß der Bildgrund im Menschen die tiefste Weise seiner Affinität zum Geheimnis des göttlichen Handelns sein muß.

Das Tiefste, was vom Menschen ausgesagt wurde, wird sein, daß er Bild Gottes ist. Der Mensch ist Bildgrund für alles, was Gott mit seiner Welt veranstalten will. Wenn alles auf ein Bildgeschehen hinausläuft, wird sich gerade diesem Ereignis kein Mensch entziehen können. Einer Lehre, einem Manifest, einem Gebot, einer Mitteilung von Begriffen kann man sich entziehen, indem man sagt: »Das verstehe ich nicht!« Solches kann man aber nicht gegenüber einem Bildgeschehen sagen, denn es ist dem Menschen als Ereignis mitgeteilt. Angesichts des Bildgeschehens kann keiner einfach sagen: »Ich verstehe das nicht«, sondern nur: »Ich will es nicht.« Das Bildgeschehen, die Bildwerdung, die jeder versteht, der sie anschaut, führt zur Annahme oder Ablehnung.

Die frühen Christen erfuhren sich mit dem Bildgeschehen der Evangelien und den einzelnen Stationen der Menschwerdung Gottes verschwistert. Es gibt keinen Augenblick, daß man hingehet und die einzelnen Begebenheiten des Kommens und Handelns Gottes in seinem Sohn Jesus Christus

relativiert oder sogar abtut, weil nach ihm das Eigentliche anfinde. Im Gegenteil, was im Menschensohn geschehen ist, kann die frühe Kirche nicht vergessen, weil es der entscheidende Grund ihrer Befreiung ist. Deshalb sieht sich die junge Gemeinde aufgerufen, den gesamten Rhythmus des Lebens und der kosmischen Ordnung auf dieses Geschehen der Befreiung zu beziehen: das Ostergeschehen in der Verbindung mit der frühen Sonne in jährlicher Wiederkehr, den Fortgang der österlichen Zeit, ganz streng nach den Maßgaben der Heiligen Schrift, die vierzig Tage bis zur Himmelfahrt des Herrn, das Pfingstgeschehen als Abschluß der fünfzig Tage, den langen Weg durch die Geschichte, wie er sich in der nachpfingstlichen Zeit als Einübung in die Nachfolge dessen, der da erschienen ist, darstellt, und das Weihnachtsgeschehen als Gedächtnis des Anfangs und als Vorwegnahme seiner Wiederkunft. Der Rhythmus des Jahres und die Ordnung des Lichtes dienen der Wiederkehr der Bildhaftigkeit des Heils. In dieser Bildhaftigkeit lernt der Mensch, das unerwartete Geschenk des Heils, das dem Menschen in Christus zuteil wurde, tiefer zu verstehen.

In die einzelnen Geschehnisse des neutestamentlichen Heils werden auch die *Psalmen* mit einbezogen. So stellt die Kirche in ihrer liturgischen Feier das Ereignis des Kommens oder der jeweiligen Tat des Herrn unter das Wort des Psalms. Nirgendwo nämlich tritt die Gegenwart des Kommens Christi so deutlich an den Menschen heran wie durch die Psalmen des Alten Bundes. In der Mitternachtsmesse an Weihnachten heißt es im Introitus mit den Worten des Psalms: »Dominus dixit ad me: filius meus es tu, ego hodie genui te - Der Herr sprach zu mir: mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.« Mit dem Wort des Psalms bekennt die Kirche, daß jener, der da gekommen ist, der einziggeborene Sohn des Vaters ist. So können wir das ganze Kirchenjahr durchgehen und dabei in den Worten der Psalmen die Verschiedenheit der einzelnen Stufen des Heils so bildhaft erkennen, daß wir im Beten der Psalmen einen neuen Lebensgrund finden. Demnach sind die Psalmen kein poetischer oder musikalischer Gesang, sie dürfen auch nicht bloß als ein kleines Gebet verstanden und verrichtet werden, vielmehr bilden die Psalmen das Grundgebet der Christenheit, weil sie das Gebet der Erkenntnis Jesu darstellen. Nicht anders heißt es in der dritten Weihnachtsmesse mit den Worten des Propheten Jesaja (9,5): »Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt, die Herrschaft ruht auf seiner Schulter, sein Name wird sein: Frohbote des großen Ratschlusses.« Kurzum, die aus den Psalmen und anderen Worten des Alten Testaments gebildeten Gesänge des Kirchenjahres sind das Gebet der Kirche, das in die Erkenntnis des Sohnes führt. Sie rufen den einzelnen nicht so sehr zum privaten Gebet auf, sondern sie laden dazu ein, sich mit dem eigenen Leben in das Gebet der Kirche einzuschwingen.

Dieser Gedanke hat eine ungeheure Konsequenz für das in der Christenheit gemalte *Bild*. Es geht nicht darum, festzustellen, daß wir hier eine Marienikone oder ein anderes Bild haben, vor dem wir ein Gebet verrichten, vielmehr sind Ikone und Bild das Fortbestehen und die »Garantie« des gefeierten Heilsgeschehens im Ablauf der Kirchenjahres. Der Mensch schaut das Bild an, um durch das Anschauen sozusagen im Einschwingen zu bleiben. Wenn man dies recht bedenkt, geschieht hier etwas ganz Neues, erst recht im Vorgang des Gebetes.

Wer beklagt, daß unsere Zeit das Bild verloren hat, wird leicht erkennen, daß wir in dem Augenblick, wo wir das Bild verloren haben, in die Privatfrömmigkeit eingetreten sind. Man muß morgens beten, mittags beten, abends beten, das Vaterunser beten, das Ave-Maria beten, die Psalmen

beten, das Tischgebet halten, und wir verrichten all dies manchmal nur noch notvoll und unter Seufzen. Was wir so als Gebet verrichten, ist nicht das Eigentliche. Beten in seinem tiefsten Sinn ist vielmehr das Mitschwingen unseres Lebens mit dem Heil. Deswegen wird z.B. im Tischgebet der Kirche an den großen Festen nicht bloß das Vaterunser gesprochen, sondern auch etwas vom Festgeheimnis mitgeteilt. An Ostern betet man zum Essen: »Pascha nostrum: immolatus est Christus, alleluia: itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis, alleluia - Unser Osterlamm ist geschlachtet, Christus, so laßt uns nun essen auch die ungesäuerten Brote der Lauterkeit und Wahrheit.« An Pfingsten wird gebetet: »Spiritus Domini replevit orbem terrarum, alleluia; et hoc quod continet omnia, scientiam habet vocis, alleluia - Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis, er, der das All erfüllt, hat die Kenntnis des Wortes.« Bevor wir essen, um unser Leben zu erhalten, erinnern wir uns im Gebet also der Befreiung, die uns zuteil geworden ist; sie gelangt zum Ausdruck im Festgeheimnis, das wir mit der Kirche feiern und in das wir uns nun betend hineinbegeben.

Hier zeigt sich ein Vorgang, der uns in seinem Bedeutungsgehalt vielleicht noch gar nicht bewußt geworden ist. Im christlichen Leben geht es letztlich nicht um all das, wessen wir uns in der Beichte anklagen: daß wir unandächtig gebetet und das Freitagsgebot nicht eingehalten haben u.a.m.; das alles ist eine trostlose Angelegenheit, wenn man sich vorstellt, daß man hier Sünden sozusagen nur punktuell vergegenwärtigt. Bekenne ich jedoch: »Ich habe versäumt, in meinem Leben an das Heil zu denken, das die Kirche feiert; ich habe wie ein Heide gelebt, der nichts mit dem Gebet der Kirche zu tun haben will; ich habe mich über die Kirche geärgert, maßlos, weil ich nicht einsehen wollte, daß Kirche etwas ganz anderes ist als ihre äußere Organisation« - so beginnt in einem solchen Bekenntnis die wahre Erneuerung des geistlichen Lebens, nämlich als Mitschwingen mit dem Leben und Beten der Kirche.

Von hier aus wird ein weiteres verstehbar. Noch bevor es in der Kirche ein Bild gab, enthielten die ältesten Darstellungen in den Katakomben über den Gräbern der Märtyrer einen Schmuck, den man im Putz der Wand über den Gräbern anbrachte. Der Schmuck im Putz der Wand über den Gräbern, zu denen man hinauszog, um Gedächtnis zu feiern, war zuerst ein Rankenwerk mit Blüten und Vögeln. Noch heute sehen wir in Ravenna, wie das mit Blüten und Vögeln erfüllte Rankenwerk den Fruchtekreis des Jahres darstellt, um über dem Grab schonend eine Zone der fruchtbaren Ewigkeit sichtbar werden zu lassen. Mitten im Rankenwerk, wie in einer Laube von Blättern und Früchten, findet man Jonas, selber Bild der *Soteria*, der Befreiung und Rettung. Aber nicht nur das Bild des Jonas, alle Bilder der Katakomben sind Bilder der Befreiung. Darin zeigt sich, daß die frühen Christen auf neue Weise die alttestamentlichen Worte und Psalmen hörten, nämlich als Bilder der Befreiung durch den Menschensohn.

So wird deutlich erkennbar, was die Aufgabe einer »Theologie des Bildes« zu sein hat. Einer Theologie des Bildes hat es nicht um Kunst und Kunstgeschichte zu gehen, sondern darum, den Bildgrund in seiner eigentlichen Tiefe und Aussage für uns zu erforschen. Nur so trägt eine Theologie des Bildes dazu bei, wieder neu die Bildwirklichkeit christlichen Daseins offenkundig werden zu lassen.

Zum Schluß unserer Überlegungen einige praktische Überlegungen zur Frage nach der Bedeutung des Bildes im Leben des Glaubens.

1. Christus selbst ist für uns im Glauben das vollkommene »Kunstwerk«. Aber an dem göttlichen »Meisterwerk«, nämlich dem Kreuz, ist nichts »schön«. Im Leben des Glaubens ist Schönheit ein theologischer Begriff⁸, nämlich das Sichtbarwerden der Liebesordnung göttlichen Lebens: Gott ist schön, selbst in seiner vollkommenen Opferhingabe am Kreuz. Fern von jeder ästhetischen Vollkommenheit trägt der Glaube aus den Bildern der Passion des Herrn eine »Spur wie Wunde«, die der liturgischen Feier die ihr eigene »Schönheit« verleiht. Der im Garten Gethsemane leidende Jesus von Nazareth ist kein »Kunstwerk« - weder eine klassische Statue des leidenden Menschen noch ein Werk atonaler Musik -, sondern ein konkreter Mensch aus Fleisch und Blut, der von den anderen verlassen wird und in die äußerste Zerreißprobe des Vertrauens und der Todesangst gerät. Der »Schönste unter den Menschenkindern« (vgl. Ps 45,3) hat eben »keine schöne und edle Gestalt« (vgl. Jes 53,2). So gehört die christliche Ästhetik, wie Erich Przywara betont, zwischen »Viehtrog« und »Kreuz-Galgen«.⁹ Die grundsätzliche Frage an die Ästhetik lautet: »Zerbricht nicht das Ereignis der Kreuzigung Christi in radikaler Weise das Spiel der Kunst mit Gott?«¹⁰ Das Evangelium Jesu Christi enthält weder eine sakrale noch eine schöne Ästhetik, wie auch die Sakramente keine ästhetischen Größen darstellen, die im rein Sakralen oder Ästhetischen verbleiben.

Auf einen am Kreuz Aufgehängten paßt kein ästhetisch schönes Kunstwerk und kein feierliches, konzertantes Hochamt. Der Transitus vom Kreuz zur Auferstehung erhält in den Sakramenten, besonders in der Feier der Eucharistie, eine unverwechselbare Prägnanz, denn in der ästhetischen Größe ihrer kunstvollen Feier hat sich die zerreißende Spannung des glanzvollen »resurrexit tertia die« und des dunklen »mortuus et sepultus« durchzuhalten. Gewiß, das Kreuz bedeutet die Infragestellung der Kunst, was aber der Kunst und den ihr eigenen vielfältigen Ausdrucksmöglichkeiten keineswegs die Aufgabe bzw. Möglichkeit nimmt, »ein Mittel zum Lobpreis Gottes und seiner Erlösungstat am Menschen zu sein; ebensowenig, wie das Kreuz Christi der Natur die Schönheit genommen hat, ihren Schöpfer zu loben«¹¹.

Was im Glauben als »schön« bezeichnet werden kann, kommt nicht von außen, gesetzt durch einen Künstler oder einen Beschauer, sondern von innen, nämlich von dem, der die Beleidigungen und Leiden erduldet. Er verschönert nicht das Faktum, er schenkt ihm vielmehr seine ihm eigene »Verklärung« dadurch, daß er selbst die Passion erduldet. Demnach gehört das Kreuz nicht in die Ordnung der Betrachtung, sondern des Handelns. Der Vater handelt, indem er seinen Sohn in die Auferstehung erweckt; auch sie bedeutet keine nachträgliche Verschönerung, vielmehr behält der Auferstandene die Wundmale. Selbst die Verherrlichung, in welche der Menschensohn heimkehrt, enthebt nicht in einen kontemplativen Zustand der Versenkung, vielmehr treibt der Heilige Geist dazu hin, wie er zu handeln und so zur »Schau« zu gelangen. Um das Kreuz in seiner »Schönheit«

⁸ Im Verlauf der christlichen Glaubensgeschichte stellt sich die Frage einer theologischen Ästhetik und ihrer Berechtigung mit besonderer Heftigkeit während der Zeit des Ikonoklasmus. Das Problem der Bilderverehrung rückt in der Auseinandersetzung mit den Bilderstürmern so sehr in den Mittelpunkt des Glaubenslebens, daß es nicht mehr als ein ästhetisches Problem erscheint, sondern zu einer Grundauseinandersetzung im dogmatischen Glaubensverständnis und im Ringen um die grundsätzliche Berechtigung einer theologischen Ästhetik wird. Vgl. J. Ratzinger, *Theologische Probleme der Kirchenmusik*. Stuttgart o.J., 9.

⁹ E. Przywara, *Schön, Sakral, Christlich*, in: ders., *Analogia entis*. Einsiedeln 1962, 476. Für ihn bleibt als Weg heutiger christlich-sakraler Kunst nur der Regreß durch alle Stile in den apostolischen Stil der profanen Häuser und Tische.

¹⁰ E. Schlink, *Zum theologischen Problem der Musik*. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Tübingen 1945, 21.

¹¹ R.H. Wallau, *Die Musik in ihrer Gottesbeziehung. Zur theologischen Deutung der Musik*, Gütersloh 1948, 79f.

und als Zeichen der Verherrlichung zu sehen, muß der Mensch sein eigenes Kreuz auf sich nehmen und dem Menschensohn nachfolgen. In der christlichen Ästhetik gibt es nichts betrachtend zu bewundern, man kann das zu Betrachtende nur selbst werden. Der am Kreuz Verherrlichte ist Quelle und Ursprung all dessen, was es an authentisch Schönem in dieser Welt gibt.

Im christlichen Glauben geht es bei dem Bild um keine Darstellung, sondern um Präsenz, nicht im Sinne einer neuen Präsenz, sondern im Verweis auf jene Heiligkeit, welche das Bild bzw. die Ikone für sich selbst nicht in Anspruch nimmt. Das Glaubensbild ist der »Typos«, nicht die Natur des Unsichtbaren, wie auch der Kreuz-Typos den Gläubigen dazu auffordert, seine Verehrung allein Christus zu übergeben. Die Glaubensbild ist jenes unnütze Mittel der Verehrung, die sie selbst nicht betrifft, vor der sie sich vielmehr auslöscht, um der von ihr eingeforderten Transparenz auf das Unsichtbare hin nicht im Wege zu stehen.

Hier wird deutlich, was das Glaubensbild von einem Kunstwerk unterscheidet: »Der Betrachter kann es deshalb nicht anders richtig lesen, als indem er sich ihm angleicht [...], indem er seinen eucharistischen Leib empfängt und in seinen kirchlichen Raum aufgenommen wird.«¹² Aus dieser Überlegung ergibt sich ein wichtiger Hinweis auf die wahre Schönheit des Bildes im Leben des Glaubens. Das Werk des Vaters, dem Christus dient, ist nicht »schön«, es ist aber Quell und Ursprung aller Schönheit, denn er »wirkt« die Passion und erleidet sie nicht nur: »Der Quell der Schönheit ist nicht selbst schön. Er ist würdig, bedeutend, hehr, verhalten - mit einem Wort: heilig. Aber nicht 'schön'. Die Hostie ist weniger schön als die Monstranz.«¹³

An dem Kreuz, dem »Meisterwerk« göttlicher Kunst, ist nichts »schön«. Menschliche Kunst vermag aus dem nichtssagenden, ja häßlichen Gegenstand ein »schönes« Werk zu gestalten, aber das Kreuz selbst ist nicht schön; was das Kreuz verklärt, stammt nicht von dem Betrachter, sondern von der Liebe dessen, der an diesem Kreuz hängt. Was das Kreuz verklärt, gehört nicht in die Ordnung des Betrachtens, sondern des Handelns.

Der Auferstandene behält die Wundmale und wird an ihnen erkannt: Seine Glorie ist nicht die der äußeren Schönheit, wie es auch der Kirche nicht zukommt, den Auferstandenen im Lichtglanz erstrahlen zu lassen: »Deshalb kann christliche Kunst zwar Liebreiz haben, aber sie verzichtet auf alles, was fasziniert oder behext«, denn es bleibt die Freiheit des Glaubens¹⁴: »Die Kirche braucht sich nicht zu bemühen, das Schöne hervorzubringen; es erzeugt sich von selbst, und wer es anstrebt, landet nur beim ästhetischen Effekt.«¹⁵ Die Wahrheit »sieht« nur, wer in Freiheit richtig »handelt«. Der Realismus in der christlichen Kunst beruht auf keinem artistischen Können, er entstammt dem Ernst der Bekehrung. Das Glaubensbild dispensiert nicht von den ernstesten Tätigkeiten, sie läßt auch keine Versöhnung oberhalb einer zerrissenen Wirklichkeit erkennen. Es lädt ein, den Ernst der Liebe auf sich zu nehmen und dem gleich zu werden, der die wahre Versöhnung heraufführt: »Was im Platonismus und seiner Kunstkritik eine bedingte Wahrheit hat - daß man von uns nicht verlangen soll, Ideen dadurch abzubilden, daß wir etwas anderes hervorbringen, sondern daß wir fähig werden sollen, sie zu erkennen und so ihnen ähnlich zu werden -, das wird in den

¹² R. Brague, Gottes Meisterwerk. Geburt der Kunst aus der christlichen Mitte, in: IkaZ 11 (1982) 527-543, hier 537.

¹³ Ebd., 543.

¹⁴ Ebd., 540.

¹⁵ Ebd., 543.

Beziehungen des Christen zu Gott buchstäblich wahr.«¹⁶

Kurz gesagt: Der Christ kann sich in keine genußvolle Betrachtung der Kunst flüchten, auch kennt er keine ästhetische Verschönerung der zerrissenen Welt, vielmehr weiß er um den Ernst der Liebe und den Ernst der Bekehrung, wie er am Kreuz sichtbar und zur Herausforderung der Gleichgestaltung wird. Der Glaube bringt nicht den Künstler hervor, sondern den Heiligen, und das ist genug.

2. Das liturgische Geschehen ist »Bild« im Vollsinn des Wortes. In der Feier der Liturgie tritt der Christ in jenes Geschehen ein, das jenseits menschlicher Selbstaufbietung liegt, da Gott es an ihm wirkt. Alles in der Liturgie steht im Dienst des Verweisens auf das, was Gott am Menschen und an der Welt getan hat und auch heute noch tut. Weil die Liturgie aber allein *Gottes* Werk ist, darf der Mensch sie nicht sich selbst anpassen, vielmehr muß er sich der in ihr gefeierten Gegenwärtigkeit des Heilsmysteriums angleichen. Die Gemeinde untersteht dem Wort des Glaubens, sie verfügt nicht darüber, wie auch die liturgische Feier als »Eikon« der unermeßlichen Fülle des Heilsgeheimnisses dem Zugriff des Menschen entzogen ist. Der Bildcharakter der Liturgie verliert sich, sobald beispielsweise demiurgische Herstellungschaft bis in die Eucharistie hinein das Wort nicht in Kürze ergehen läßt, sondern sich in einem fugenlosen Kontinuum von Wortreihungen dem Aktionismus der Hör- und Schaumedien angleicht, die in ihren Darbietungen keine Pause kennen. In der Liturgie haben wir nicht uns selbst, sondern bildhaft darzustellen, was Gott an uns tut und handelt.

3. Der umfassende Dienst des Bildes liegt in seiner unersetzbaren Bedeutung für das Leben in der Welt und den Aufstieg der Seele zu Gott. In seinem nachsynodalen Apostolischen Schreiben »Vita consecrata« vom 25. März 1996¹⁷ beschreibt Papst Johannes Paul II. die Urform gläubigen Lebens vorausgebildet in der *Verklärung des Herrn* (Mt 17,1-9). Auf dem Berge Tabor wird erkennbar, wie der Glaubende das Reich Gottes im eigenen Leben anzunehmen hat.

Der Bericht von der Verklärung des Herrn beginnt mit einem Hinweis auf den Heiligen Geist. Im Wort von der »leuchtenden Wolke, die ihren Schatten auf sie warf« (Mt 17,5), sah die frühe Kirche ein Bild des Heiligen Geistes¹⁸, der wie Maria vor der Geburt des Erlösers (vgl. Lk 1,35) nun auch die Jünger »überschattet« und in die tiefere Erkenntnis des Herrn führt. Diese Erkenntnis ist für die geistliche Tradition aufs engste verbunden mit dem Gebet Jesu »auf dem Berg«¹⁹, in ihm ist der Weg des Herrn und seines Jüngers vorgezeichnet: als Hinaufsteigen zum Berg (Herrlichkeit) und als Hinabsteigen vom Berg (Kreuz).

Die Jünger sehen »Jesus allein« (Mt 17,8) in der Niedrigkeit der menschlichen Natur und erfahren mit ihm die Mühe, den Plan Gottes zu leben, doch in dieser Erfahrung werden sie in die »philokalia« eingeführt, in die Liebe zur göttlichen Schönheit des Menschensohnes. Von ihm, »dem Schönsten

¹⁶ Ebd., 542.

¹⁷ Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Vita consecrata« von Papst Johannes Paul II. an den Episcopat und den Klerus, an die Orden und Kongregationen, an die Gesellschaften des Apostolischen Lebens, an die Säkularinstitute und an alle Gläubigen über das geweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt vom 25. März 1996 (VapS 125). Bonn 1996.

¹⁸ Vgl. Thomas von Aquin, S.th. III,45,4 ad 2: Tota Trinitas apparuit: Pater in voce, Filius in homine, Spiritus in nube clara.

¹⁹ Johannes Cassian, Conlat. 10,6 (PL 49,827); Hieronymus, Ep. ad Paulinum LVIII,4 (PL 22,582); Wilhelm von Saint Thierry, Ad fratres de Monte Dei I,1 (PL 184, 310).

aller Menschen« (Ps 45,3), schreibt Augustinus: »Schön ist Gott, das Wort bei Gott ... Schön im Himmel, schön auf Erden; schön im Schoß, schön in den Armen der Eltern; schön in den Wundern, schön in den Todesqualen; schön, wenn er zum Leben einlädt, schön, wenn er sich nicht um den Tod kümmert, schön im Verlassen des Lebens und schön, wenn er dieses Leben wieder nimmt; schön am Kreuz, schön im Grab, schön im Himmel. Hört den Gesang mit Klugheit, und die Schwachheit des Fleisches möge eure Augen nicht vom Glanz seiner Schönheit ablenken.«²⁰

Im Bericht von der Verklärung des Herrn heißt es sodann bei Lukas: »Sie sprachen von seinem Ende (éxodos), das sich in Jerusalem erfüllen sollte« (Lk 9,31). Der Weg zum Ende hin, »aus der Perspektive des Berges Tabor betrachtet, erscheint wie ein Weg zwischen zwei Lichtern: das vorwegnehmende Licht der Verklärung und jenes endgültige Licht der Auferstehung«²¹.

Das Licht der Verklärung und Auferstehung, das sich auf den Herrn legt, erfährt auch jeder seiner Jünger im eigenen Leben. Es ist das Licht, das die ganze Existenz des Menschen verwandelt, so sehr, daß Symeon der Neue Theologe sich voll Staunen an Gott wendet und dankbar bekennt, was sein Schöpfer und Erlöser aus seinem Geschöpf gemacht hat: »Ich sehe die Schönheit deiner Gnade und versenke mich in ihr Licht; ich betrachte voll Staunen diesen unsagbaren Glanz; ich bin außer mir, während ich doch über mich selber nachdenke: was ich war und was ich [durch dich] geworden bin. O Wunder! Ich bin aufmerksam, erfüllt von heiliger Achtung vor mir selbst, von Ehrfurcht, von Angst, als stünde ich vor dir, und weiß nicht, was ich tun soll, denn mich hat die Angst ergriffen; ich weiß nicht, wo ich mich niederlassen, wohin ich mich wenden soll, wohin diese Glieder legen, die deine sind; für welche Taten, für welche Werke sie verwenden, diese überraschenden göttlichen Wunder.«²²

Die Erfahrung der Wandlung und Verwandlung drängt den Menschen zu einem überraschenden Tun: »Da nahm Maria ein Pfund echtes, kostbares Nardenöl, salbte Jesus die Füße und trocknete sie mit ihrem Haar. Das Haus wurde vom Duft des Öls erfüllt« (Joh 12,3). Dem Vorwurf unter dem Vorwand der Not der Armen entgegnet Jesus: »Laß sie gewähren!« (Joh 12,7). Gegenüber dem Maß der »Zweckdienlichkeit« steht das Leben des Glaubens unter dem »Übermaß an Unentgeltlichkeit«²³: »Was in den Augen der Menschen als Verschwendung erscheinen mag, ist für den in seinem innersten Herzen von der Schönheit und der Güte des Herrn angezogenen Menschen eine klare Antwort der Liebe und eine überschwengliche Dankbarkeit dafür, auf ganz besondere Weise zum Kennenlernen des Sohnes und zur Teilhabe an seiner göttlichen Sendung in der Welt zugelassen worden zu sein.«²⁴

Das Maß des Schönen und des Unentgeltlichen ist das Erkennungszeichen authentischen Glaubens. Theologie, Nachfolge, Diakonia, Liturgie und Gebet lassen das Maß dessen, was »notwendig« ist, hinter sich und suchen das Übermaß der Liebe und des Schönen. Das (Über-)Maß des Unentgeltlichen befreit von allen asketischen welt- und leibfeindlichen Engführungen und läßt nach dem Glanz der verheißenen göttlichen Schönheit ausschauen.

²⁰ Augustinus, Enarr. in Ps 44,3 (PL 36,495-496).

²¹ Papst Johannes Paul II., Vita consecrata, Nr. 40.

²² Symeon der Neue Theologe, Hymne II.

²³ Papst Johannes Paul II., Vita consecrata, Nr. 104.

²⁴ Ebd.

Die Verheißungen des Glaubens lösen von der bangen Frage, ob alles richtig und recht gemacht ist, und stellen das bruchstückhafte Tun des Menschen unter das überreiche Maß der Verklärung, damit wir mit der beredten Sprache einer durch die Berufung gereiften und verklärten Existenz die Welt überraschen. So wird unser Leben im Glauben immer auch etwas von dem Glanz des in Christus aufleuchtenden Verklärungslichtes erkennen lassen. Dies wird besonders dann der Fall sein, wenn sich unser Leben - gleich der Liturgie - fern von aller Zweckdienlichkeit im »Übermaß an Unentgeltlichkeit« verwirklicht.

4. Nun ein Wort speziell zur Bedeutung der Ikone im Leben des Glaubens. Der Mensch ist beauftragt, das Bild des Schöpfers, das ihm selbst eingepägt ist, im Stoff der Erde aufscheinen zu lassen und so die Welt zu heiligen. Ganz von Gott angetan, hat er am Material der Welt zu arbeiten, um sie - wie ein Bildhauer - aus dem Licht Gottes zu bilden. Dieser Dienst an der Schöpfung kommt nur dem Menschen zu und unterscheidet ihn von den Engeln. Diese sind »Licht aus zweiter Hand«, ein Widerschein; ganz anders der Mensch: er wirft das Licht nicht - wie die Engel - zurück, sondern wird selbst Licht, indem er die gesamte Natur mit seinen lebenspendenden Kräften durchdringt, um in der Welt sein tiefstes Wesen, nämlich Bild Gottes zu sein, zu verleiblichen. Ganz von Gott angetan, arbeitet er am Material der Welt und bildet wie ein Bildhauer sein Antlitz und sein ganzes Wesen aus dem Licht Gottes. Dies gilt für den Umgang mit sich selber und mit den anderen Menschen, worüber Theophilus von Antiochien sagt: »Zeige mir deinen Menschen, und ich werde dir meinen Gott zeigen.«²⁵ Wer glaubt, achtet alle Menschen wie Gott selbst und läßt sie an der Bildwerdung der ganzen Schöpfung teilnehmen.

Was vom Bild des Glaubens allgemein gesagt ist, gilt speziell von der Ikone. Sie hat insofern nichts mit der herkömmlichen Malerei und Kunst gemeinsam, als sie nicht betrachtet, wohl aber gelebt werden will. Nicht die Abbildung, sondern die geistige Durchdringung der Wirklichkeit stellt die größte Herausforderung des Bildes im Glauben dar. Die betende Durchdringung, zu der die Ikone anleitet, ist keine Sache des Verstandes, sondern des ständigen Mühens um Vereinigung mit Gott im eigenen Leben. Um den Weg zum Leben mit Gott zu beschreiten, bedient sich der Mensch der Ikone, nach den menschlichen Möglichkeiten und kraft heiliger Analogien und Gleichnisse.

Schon in der meist angewandten »Malweise« wird erkennbar, worum es bei der Ikone geht: »Auf das Holz werden nacheinander verschiedene Tonerdeschichten (Polimente) aufgetragen, beginnend von den hellen Farbtönen (ocker, feurigrot...) bis zu den dunklen (braun, schwarz). Jede dieser Schichten trocknet mindestens einen Tag lang, ehe sie geglättet wird, und der nächste Auftrag erfolgen kann. Durch diese lange Vorbereitung hat der Maler auch Zeit, sich innerlich auf Thema und Gestaltung einzulassen. Dieser technische Vorgang wird sinnbildlich verstanden und bekommt selbst schon eine theologische Aussage: Nach den Kirchenvätern, z.B. Athanasius, stellen die Tonerdeschichten die Welt des Menschen dar, in die hinein in der weiteren Folge das Konzept Gottes mit Gold und Farbe eingezeichnet wird.«²⁶

Die Ikone kann nie nur betrachtet werden, sie wird vielmehr zur Aufforderung, das eigene Leben zu ändern, auf daß das Abgebildete im Lebensvollzug des Glaubens sichtbar wird. In der Verehrung

²⁵ Theophilus von Antiochien, Epistula ad Autolyicum (PG 6,1025B).

²⁶ K. Zisler, Feststehen und befreien. Identität durch Integration. Der heilige Georg im Werk Wladimir Zagorodnikows, in: N. Flekenstein / H. Herion (Hgg.), Lernprozesse im Glauben, Gießen 1991, 255-261, hier 259.

der Ikone, bei der Anrufung der Heiligen sowie in der Feier der Liturgie und der Sakramente erhält der Mensch jenes wahre Sehvermögen im Glauben, ohne das es kein Leben aus dem Gebet gibt. Das Gebet ist für die Väter, besonders für Isaak den Syrer, »die Schau der Flamme der Dinge«, denn im Gebet öffnet sich der Blick des Beters und er erkennt Gott in den Dingen des Lebens. Gibt der Beter den Antworten Christi gegenüber den drei Versuchungen (Mt 4) ihre brennende Gegenwartsmacht zurück, dringt er von der Oberfläche menschlichen Daseins zur Tiefenschicht wahren Seins. Für diesen Vorgang ist das Bild eine Schule des Glaubens.

Indem der Mensch bei den Dingen nicht stehen bleibt, sondern diese in der Schau des Glaubens auf ihre Tiefendimension durchdringt, bekommt sein Leben eine prophetische Dimension. Ein Prophet sagt nicht die Zukunft voraus, sondern sieht die Ereignisse eschatologisch auf ihre Zukunft hin. Gemeint ist nicht die Zukunft im geschichtlichen Raum, sondern der Letzte Tag. Diese prophetische Dimension des Lebens kristallisiert sich in den Grundgestalten des Glaubens, nämlich in Wort und Bild, Liturgie und Sakrament. Sie zeigen inmitten der Welt den Übergang zum Reich Gottes an und bezeugen, daß der Mensch am jenseitigen Handeln Gottes nicht bloß aufgrund sittlicher Vervollkommnung und Anstrengung teilnimmt, sondern in der Rückgabe seines Daseins an Gottes Heiligkeit und im prophetischen Dienst an der Welt.

Die Theologie der Ikone enthält demnach eine Theologie des Sehens: Von der äußeren Erscheinung ist weiter vorzudringen bis zu ihrer letztgültigen Gestalt, die Zeugnis ablegt von Gottes Gegenwart in allen Ereignissen und Dingen dieser Erde. Auch wenn wir Christus dem Fleisch nach kannten, so doch jetzt nicht mehr, heißt es bei Paulus. Wer nämlich im Glauben zum Sehen findet, erkennt über alle Äußerlichkeiten hinweg den Sinngrund der Erde. Die Ikone ist weder eine Vorstufe menschlichen Denkens noch stellt sie bloß eine Biblia pauperum für den des Lesens Unkundigen dar. Der Urgrund der Ikone liegt darin, daß Gott sich im Wort und in Bildern und Gleichnissen geoffenbart hat. Der Menschensohn stellt das Wort des Heils unmittelbar »bildhaft« und anschaulich konkret in das Leben des jeweiligen Menschen, an dem er heilend handelt. Die Ikone ist somit ein Zeugnis der Menschwerdung und des unergründlichen und fortwährenden Mysteriums der Ankunft des Menschensohnes.

In ihm wird der Urgrund des Seins sichtbar: Wer den Menschgewordenen sieht, schaut den Vater. Die betende Durchdringung, zu der die Ikone anleitet, konkretisiert sich im ständigen Mühen auf dem Weg zu Gott. Der Mensch wird dabei besonders auf jene Bilder des Heils zurückgreifen, die ihn den wahren Grund seines Daseins erkennen lassen. Solche Bilder bedeuten keine Reduzierung des Göttlichen in ein System von äußeren Zeichen, denn sie verweisen in der sichtbaren Welt auf das wahre Bild Gottes, das der Menschensohn ist.

5. Noch ein Letztes: Zu den Eigenheiten der Hagiographie zählt man Bilder, die bluten, weinen oder schwitzen. Die Kirche hat dennoch niemals solche Bilder in den Heiligenkatalog aufgenommen. Und dies aus gutem Grund. Denn allein der Glaubenszeuge kann sagen: »Du hast mir einen Leib gegeben, also habe ich gesagt: 'Siehe da, ich komme'.« Der Glaubenszeuge, der Martyrer in besonderem Maße, legt Zeugnis ab, indem er »in Person« gegenwärtig auftritt. Hier wird nochmals deutlich, daß es in der Frage nach der Bedeutung des Bildes im Leben des Glaubens nie um bloße Kunst und Anfertigung einer bildlichen Darstellung geht, sondern um die christologische Ausdeutung menschlicher Existenz: Wie Christus selbst das Bild des Vaters ist, dürfen auch wir, sein Ebenbild, ihn nachzeichnen in unserem Leben und »Werk«.

