

Michael Schneider

## Theologie des Bildes II

(Radio Horeb, 16. November 2015)

Ziemlich genau vor einem Jahr haben wir schon einmal über die Theologie des Bildes gesprochen; was damals grundgelegt wurde, soll nun im einzelnen durchbuchstabiert werden. Wir stellten damals die Frage, ob das Anliegen, eine Theologie des Bildes in ihrer Bedeutung 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, um Inhalte und »Antworten auf ungestellte Fragen« geht, die dem Künstler vorgeführt werden, ohne weitere Berücksichtigung seiner Situation wie auch seiner eigenen Anliegen und Fragen? Ist es nicht zeitnaher und der Suche des heutigen Menschen gemäßer, 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?

### Der Bildverlust unserer Zeit und die Botschaft Jesu in den Bildern der Gleichnisse

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. 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.

Die Werke großer Denker und Gelehrter, wie die der Philosophen, erfordern eine Einführung in ihre Begriffssprache, damit man sie 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, 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. 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.

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.

Es geht nicht darum, festzustellen, daß wir 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.

### Das unersetzbare Zeugnis des Bildes im Leben des Glaubens

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.

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 Heilsgheimnisses 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.

Nun ein Wort speziell zur Bedeutung der Ikone im Leben des Glaubens. Der Mensch ist beauftragt, das Bild des Schöpfers, das ihm selbst eingepreßt 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 verleblichen. 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.«<sup>1</sup> Wer glaubt, achtet alle Menschen wie Gott selbst und läßt sie an der Bildwerdung der ganzen Schöpfung teilnehmen.

### Das Mysterienbild der Ikone

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.«<sup>2</sup>

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 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 an die Menschwerdung des Gottessohnes.

---

<sup>1</sup> Theophilus von Antiochien, Epistula ad Autolyicum (PG 6,1025B).

<sup>2</sup> 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.

Gott, der dem Menschen nahegekommen ist und seine Gegenwart sucht, bekennt sich in seiner Menschwerdung zu dieser Erde. Alle seine Worte und Taten nehmen die Erde so an, wie sie geschaffen ist; nichts von dieser Erde braucht für sein Kommen geändert, ausgetauscht oder gar beseitigt und geleugnet zu werden, selbst das Leid und der Schmerz nicht. Im verklärten Leib des Menschensohnes ist die Erde bereits verwandelt und in ihrer Geschaffenheit schon geöffnet für jene kommende Welt, die mit der Auferstehung angebrochen ist. Zeugnis dieser letzten Wandlung ist das Bild.

Die Darstellung des Mysterienbildes hat zum Ziel, den Menschen aus allen Äußerlichkeiten herauszuführen, um ihn zur Besinnung auf das an der Erde gewirkte Heil anzuleiten. Dazu zeichnet das Bild den Weg des Heiles nach, der gemäß dem Zeugnis der Heiligen Schrift aus der Verheißung zur Erfüllung führt, also in eine immer größere irdische Sichtbarkeit. Der Bildgrund dieses Weges ist das Leben Jesu; er ist die unüberbietbare Bildwerdung in der Zeit. Auf dieses Ur-Bild wird der Mensch in der Heiligen Schrift immer wieder verwiesen, vom »Ecce agnus dei« (Joh 1,36) bis zum »Ecce homo« (Joh 19,5) und dem Wort des Hauptmanns unter dem Kreuz: »Wahrlich, dieser Mensch war der Sohn Gottes« (Mk 15,39). Was von der »ablatio« der Passion und des Kreuzes gesagt wurde, gilt in gleichem Maß vom ganzen Leben Jesu, denn was immer er spricht und tut, führt den Menschen in ein neues Sehen. Alle Worte und Ereignisse aus dem Leben Jesu, seine Reden und Taten sind aufs engste mit dem Schauen verbunden. Das Sehen in der unmittelbaren Begegnung mit ihm mündet in das innere Schauen, nämlich in die Erkenntnis, daß sich alle Verheißungen der Heiligen Schrift in Jesus erfüllt haben, und daß in allen Dingen auf dieser Erde das Reich Gottes schon im Anbruch ist.

Von der Tiefenschau im Glauben ist in den Berichten der Evangelien immer wieder die Rede. Zunächst und vor allem bei der Begebenheit der Verklärung des Herrn. Die Jünger schauen die Schönheit des auf dem Berg Tabor verklärten Christus, »soweit sie dafür fähig waren«, wie es im Kontakion der byzantinischen Liturgie vom 6. August heißt: »Auf dem Berg wurdest Du verklärt, Christus, Gott. Die Jünger schauten, wie sie es vermochten, Deine Herrlichkeit, auf daß sie, wenn sie Dich gekreuzigt sehen, das Leiden als freiwillig begreifen, der Welt aber verkünden, daß du in Wahrheit bist der Abglanz des Vaters.« In dieser Stunde dürfen sie die göttliche Herrlichkeit auf einem Menschenantlitz schauen. Denselben Christus, dessen Antlitz und Gewand sie kennen, sehen sie nun vor ihren Augen verklärt: sein menschliches Antlitz »glänzte wie die Sonne« und seine Kleider wurden »weiß wie das Licht« (Mt 17,2). Aber nicht Christus wandelt sich, sondern die Augen der Apostel öffnen sich für einen Augenblick und sehen, was sonst ihren Augen verborgen ist.<sup>3</sup>

Nicht anders verhält es sich bei der Berufung des Petrus: »Jesus schaute ihn an und sprach: Du bist Simon, der Sohn des Johannes, du sollst Kephas, das heißt Fels, genannt werden.« Nathanael fühlt sich von dem Anruf Jesu überführt und ruft aus: »Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist König in Israel!« Ihm erwidert Jesus: »Weil ich dir sagte, daß ich dich unter dem Feigenbaum sah, glaubst du? Du wirst Größeres sehen als dieses. Und er sprach zu ihm: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ihr werdet den Himmel offen sehen und die Engel Gottes auf- und niedersteigen über

---

<sup>3</sup> »Ce n'est pas le Christ qui change, mais ce sont les yeux des apôtres qui s'ouvrent pour un instant« (P. Evdokimov, L'Orthodoxie. Paris 1979, 247).

dem Menschensohn.« Doch ein solches Sehen im Glauben hebt das Nichtsehen nicht auf; es bleibt ein Dunkel. Dies bringt die Frage des Apostels Philippus zum Ausdruck, der sich seines Sehens vergewissern will: »Herr, zeige uns den Vater, und dann genügt es uns.« Er wird nun von dem sichtbar vor ihm stehenden Jesus in die wahre Erkenntnis des Sehens im Glauben geführt, die ganz eigener Art ist, da sie das Dunkel des Mysteriums wahrhaft: »Philippus, so lange Zeit bin ich bei euch, und du hast mich nicht erkannt? Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen« (Joh 14,9).

Das Mysterienbild ist nur verständlich im Rahmen einer Theologie des inneren 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. Der Apostel Paulus führt hierzu aus: Christus starb für alle, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern ihm, der für sie starb und für sie auferweckt wurde. Darum richtet sich von jetzt an unser Wissen nicht nach dem »Fleisch«; auch wenn wir Christus »nach menschlichen Maßstäben einschätzten«, kennen wir ihn jetzt so nicht mehr (vgl. 2 Kor 5,16). So führt der Weg des wahren Sehens im Glauben über alle Äußerlichkeiten hinweg, indem der Mensch durch die Begegnung mit dem Bild zum Leben aus dem Sinngrund der Erde erweckt wird.

Das Bild ist weder eine Vorstufe menschlichen Denkens noch stellt es bloß eine »Biblia pauperum« für den des Lesens unkundigen Menschen dar. Auch ist das Bild weit mehr als das Produkt einer originellen und vortrefflichen Idee oder der persönlichen Intuition eines Künstlers. Der Urgrund des Bildes, den der Künstler in seinem Werk abbildet, offenbart sich im Wort und in den Bildern und Gleichnissen des Lebens Jesu. Er stellt das Wort des Heils unmittelbar »bildhaft« und anschaulich konkret in das Leben des jeweiligen Menschen, an dem er heilend handelt. Indem nun aber das erlösende Heilshandeln Christi in einem Bild sichtbar dargestellt und vergegenwärtigt wird, wird das Bild selbst zu einem Zeugnis für das unergründliche und fortwährende Mysterium der Ankunft des Herrn auf dieser Erde. Damit erweist sich das Bild als das andere Wort, es ist sogar die Steigerung des Wortes: Es bezeugt nicht nur worthaft die Gegenwart des Menschgewordenen, sondern vergegenwärtigt ihn erdhafte.

### Der anagogische Sinn des Bildes

Der Menschensohn wendet sich in seinem Wort und seinem erlösenden Heilshandeln dem kranken Menschen und seinem »Mangel« zu, so daß diesem im konkreten Ereignis der Heilung das Wort des Heils zuteil wird. Aber dies geschieht so, daß in dem heilvollen Einzelgeschehen die Gesamtheit des Heiles sichtbar wird. Deshalb genügt es nicht, in einer bildhaften Darstellung eine Szene aus dem Leben Jesu oder einen theologischen Gedanken anschaulich werden zu lassen. Alles ist vielmehr so darzustellen, daß in dem jeweiligen Bild das ganze Heilsmysterium des Menschensohnes erschlossen wird, auf daß der Mensch im Schauen eines Bildes die Grundordnung des göttlichen Heils erkennt. Kurz gesagt: Das Bild hat die ganze erlösende, befreiende Heilsordnung ereignishaft im Leben des einzelnen und seiner Zeit darzustellen.

Auf diese Vergegenwärtigung im Bild ist das Leben im Glauben angewiesen. Das Bild zeigt an, daß die »Erde« erfüllt ist von Nachbildern der Menschwerdung des Gottessohnes. Demnach bedeutet das Schaffen eines Bildes die äußerste Aufbietung irdischer Gestaltungskräfte, nicht im Sinne einer Kunstfertigkeit, sondern aufgrund jenes Zeugnisses aus dem Glauben, das dem Künstler aufgetra-

gen ist und das er durch sein Werk erschließt, indem er den Betrachter in der Begegnung mit der Erde sinnhaft zum Glauben erweckt. Da die bildhafte Darstellung im Glauben über die Wiedergabe des Sichtbaren hinausstrebt, ist sie nie Kunst, sondern immer *Gleichnis*. Das Bildzeugnis des Glaubens wird nicht dann am vollkommensten sein, wenn es die Dinge naturgetreu wiedergibt, sondern wenn es den Menschen im eigenen Leben und in der Welt das göttliche »Bild«, das im Grund der Erde eingeborgen ist, erkennen läßt. Dann führt das Bild den Menschen gleich einer erinnernden Schrift in jenes Geheimnis ein, das er selbst nicht fassen kann, zu dem er aber unterwegs ist. Das Bild ruft im Menschen die Kraft des Schauens wach, die ihn nach innen führt, damit er mit allen Sinnen in das Geheimnis der Schöpfungserde eintritt.

Aufgrund der universalen Bedeutung der Menschwerdung hat das Bild auch eine kosmische Aussage. Der alexandrinischen Theologie zufolge stellen die sechs Tage, die der Verklärung vorausgehen, die Welt dar; aber die sichtbaren Geschöpfe müssen letztlich als Bilder und Symbole zurückgelassen werden, damit der Mensch zum Unsichtbaren gelangen kann.<sup>4</sup> So kann er den Dingen der Welt und der Gestalt seines Lebens jenes Bild zurückgeben, das er selbst empfangen hat.

Somit läßt sich zusammenfassend sagen, daß dem Mysterienbild im Leben des Glaubens ein »ekstatischer« bzw. besser gesagt, ein anagogischer Sinn zukommt. Gegenüber der sinnhaften Dichte des heidnischen und mythischen Bildes entstammt das christliche Bild dem historischen und einmaligen Faktum der Menschwerdung, wie es im Wort der Evangelien überliefert ist. Das Bild eröffnet und erschließt dem Menschen die wahre und tiefste Schau der Dinge: nämlich die Gegenwart des Menschensohnes in dieser Welt. Ein solches Bildverständnis, wie es dem ganzen christlichen Osten eigen ist, ging dem Abendland im letzten Jahrtausend eher verloren.

## Theologie der Ikone

Im Zeitalter der Gotik bricht im Westen ein neuer Bildsinn auf. Die Darstellung der Natur, des Menschen und der Welt wird nun aus der unermeßlichen Fülle menschlicher Erfindungskraft bis ins kleinste Detail variiert. Der frühe Bedeutungsinhalt der Zeichen und des Symbols tritt zurück vor der künstlerischen Aussage der Naturnähe und ihrer Vorstellbarkeit. Seither wird der Schmucksinn hervorgehoben: Der Künstler sieht sich aufgefordert, etwa beim Schreiben der Heiligen Schrift auf Ausschmückung und zuweilen eher auf ornamentale Ausstattung bedacht zu sein.

Am Ende des Mittelalters ist im Abendland die entscheidende Wende im neuen Verständnis des Bildes vollzogen. Spätestens seit dem 15. Jahrhundert spielt das Bild keine Rolle mehr in der Philosophie und Theologie. Dabei ist schon die Wortbedeutung vielsagend: Für den Westen leitet sich der Bildsinn vom lateinischen »imago« ab, also von dem Stamm »im« mit den Ableitungen »similis« und »imitari«. Als »Nachbild« kommt den Bildern im Abendland nur eine untergeordnete Rolle zu. Sie gelten als Produkte von Künstlern und ihrer Phantasie und können deshalb für das Leben des Glaubens keine dogmatische Bedeutung beanspruchen: sie illustrieren die heilige Wirklichkeit, lassen aber nicht an ihr teilhaben. In der abendländischen Kunst wird im Bild die Wirklichkeit so aufgezeichnet, wie sie vom Menschen in seinem Lebensalltag erfahren wird, nämlich in all ihrer Ge-

---

<sup>4</sup> Vgl. H. Crouzel, *Origène et la »connaissance mystique«*. Paris 1961, 273ff.

brochenheit, einschließlich Tod und Leid, wie auch die Szenen der Leidensgeschichte Jesus vor allem in seiner Angst und Verzweiflung zeigen. Was so im Bild dargestellt wird, hat seine Entsprechung in einer bisher nicht gekannten Mystik der Nacht, die in den Werken Rembrandts vollendet ins Bild gebracht wird.

Ganz anders die östliche Theologie der Ikone. Sie lehrt vor allem, den Blick über alles Materielle zu erheben. Denn die Welt als Schöpfung Gottes empfängt ihren wahren Wert aus dem Bezug zur Überwelt, im Licht des Unerschaffenen ist sie schon umgestaltet und wird unentwegt mit göttlichen Energien durchdrungen. Diese Sichtweise erhält nun ihre Konkretisierung in der östlichen Theologie des Bildes. Die Ikone verkörpert das Sichtbare des Unsichtbaren und läßt in ihrer Abbildung den Schauenden die Ähnlichkeit mit der unsichtbaren Wirklichkeit entdecken. Die östliche Ikonographie besagt ein Ordnungssystem von Ähnlichkeiten, nach dem »die sichtbaren Dinge sich vertiefen für diejenigen, die sich der Kontemplation hingeben, durch die unsichtbaren.«<sup>5</sup>

Der Bilderstreit in der byzantinischen Kirche, der größte weltanschauliche Streit in der Christenheit (726-843), wird in Byzanz entfacht, als Kaiser Leon III., der ganz auf die Konsolidierung seiner Herrschaft bedacht ist und dem bildlosen Islam zuneigt, die Macht der Ikonen, ihren Einfluß auf die Gläubigen erkennt und diese zugunsten der Vermehrung seiner Macht zu vernichten sucht. Angesichts des Jubels über die Entscheidung des II. Konzils von Nizäa 787, vor allem aber des endgültigen Ausganges des Bilderstreites 843, wäre es zu verständlich gewesen, daß nun im christlichen Osten mit überschwenglichem Eifer viele Kirchen mit teils ganz neuen Bildern aus der Heiligen Schrift und den Festen des Kirchenjahres gemalt worden wären. Dennoch läßt man nur zögernd neue Themen gelten, gewiß aus dem Bewußtsein, daß die überlieferten Bilder zu den in der Liturgie gefeierten Geheimnissen die eigentlichen Mysterienzeichen darstellen. Über den dogmatischen Sinn der Ikone lehrt das II. Konzil von Nizäa, das noch einmal Ost und West im gemeinsamen Bekenntnis zum Bild vereint:

*Wir wollen also auf dem königlichen Weg weiterschreiten und der göttlich inspirierten Lehre unserer heiligen Väter folgen und der Überlieferung der katholischen Kirche, von der wir wissen, daß sie die Überlieferung des Heiligen Geistes ist, der in ihr wohnt. Demgemäß erklären wir in aller Gewißheit und Genauigkeit, daß ebenso wie die Darstellungen des kostbaren und lebenspendenden Kreuzes auch die der Verehrung würdigen heiligen Bilder, mögen sie gemalt oder in musivischer Arbeit oder aus sonst einem geeigneten Stoff hergestellt sein, in den heiligen Kirchen Gottes, auf den heiligen Geräten und Gewändern, auf den Mauern oder auf Bildtafeln, in den Häusern oder an den Wegen aufgestellt sein, ihren Platz finden sollen, desgleichen das Bild unserer makellosen Herrin, der heiligen Gottesmutter, der heiligen Engel, aller Heiligen und Gerechten.*

*Denn je häufiger man diese bildlichen Darstellungen betrachtet, um so mehr werden die Betrachter dazu geführt, an die Urbilder zu denken, ihnen sich zuzuwenden, ihnen durch ehrfürchtige Gebärden eine respektvolle Verehrung zu erweisen, ohne daß es eine wirkliche Anbetung im Sinne unseres Glaubens wäre, wie sie Gott allein gebührt; vielmehr ist jene Weise der Verehrung gemeint, wie man sie dem Bild des kostbaren und lebenspendenden Kreuzes, den heiligen Evangelienbüchern und den anderen heiligen Gegenständen und Denkmälern entgegenbringt, indem man zu ihren Ehren*

---

<sup>5</sup> Maximus Confessor, Mystagogia 2 (PG 91,670C-D).

*Weihrauch und Lichter anzündet, wie es ein frommer Brauch der Alten gewesen ist. Denn die Ehrung, die man einem Bild zukommen läßt, steigt zu seinem Urbild hinauf. Wer ein Bild verehrt, der verehrt die Wirklichkeit, die darauf dargestellt ist.*

*So findet die Lehre unserer heiligen Väter und die Überlieferung der heiligen katholischen Kirche ihre Bestätigung, die von einem Ende der Erde zum anderen die Frohe Botschaft aufgenommen hat, und der ganzen göttlichen Versammlung der Apostel und der Heiligkeit unserer Väter, indem wir fest zu den Überlieferungen stehen, die wir von ihnen empfangen haben. So singen wir in prophetischer Weise die Triumphlieder der Kirche: 'Juble, Tochter Sion! Verkünde (es laut), Tochter Jerusalem! Freude dich und frohlocke aus deinem ganzen Herzen! Der Herr hat die Unrechtstaten deiner Gegner weggefegt. Er hat dich erlöst aus der Hand deiner Feinde. Der Herr ist König in deiner Mitte! Du sollst kein Unheil mehr erfahren' (vgl. Zef 3,14) und Friede wird in dir für allezeit herrschen.*

Das Bekenntnis zum Bild besagt, daß die wahre Verehrung der heiligen Bilder weder von Schmuck-sinn noch von Schönheit, noch von Kunstsinnigkeit oder Ästhetik bestimmt ist (obwohl dies alles dazugehört), es ist vielmehr, gemäß östlicher Bildauffassung, begründet in der Sehnsucht des Verweilens beim Urbild, das aus dem dargestellten Bild jeweils hervorleuchtet. Im Anblick der Ikone, des Bildes, wird der im Schauen versunkene Gläubige auf das dahinterliegende Urbild verwiesen, auf daß er in ihm verweile.

Alle frühen Niederschriften des biblischen Wortes, zu denen mit innerer Notwendigkeit auch das Bild gehört, sind von dieser Bildauffassung durchdrungen. Lange bevor ein eigener Kanon des biblischen Bildes in der Kirche entsteht, gelten die frühen Bilder schon mehr als nur Ausschmückung und Zierat; sie erwecken nahezu durch »schrifthafte« Eindringlichkeit das Auge des Menschen zu den Themen des Heiles. Die verweisende Kraft des Bildes als unmittelbarer Hinweis auf das Urbild wird fraglos von der frühen Kirche und bis heute noch in der Kirche des Ostens angenommen.

Die Ikone ist ein »theologischer Ort«. Die Bedeutung der Ikonen als einer konkreten »Theologie in Linien und Farben« zwingt zu großer Sorgfalt und Genauigkeit in der Überlieferung und zu dogmatischer Reinheit. Das erklärt die strenge Kontrolle im Einhalten der ikonographischen Regeln und Kanones. Die Ikonographie hat so wahrhaftig und getreu dem Wort Gottes gegenüber zu sein wie die Heilige Schrift selber, denn das Bild steht im Dienst der Verkündigung: »Besser noch vermag die stumme Malerei auf den Wänden zu reden« (Gregor von Nyssa)<sup>6</sup>. Nach Johannes von Damaskus umschließt die Ikone ein Mysterium, sie ist sogar ein »Sakrament« - nicht göttlichen Handelns, wohl aber göttlicher Gegenwart. Die Farben und Linien vergegenwärtigen das Unsichtbare und machen das Unsichtbare sichtbar für die Augen des Geistes. So führt die Ikone durch die sichtbaren Zeichen hin zum Urbild. Dies läßt Johannes von Damaskus sagen: »Wenn ein Heide zu dir kommt und sagt: zeige mir deinen Glauben, so führe ihn in die Kirche und stelle ihn vor die Bilder der verschiedenen Heiligen.«<sup>7</sup>

Alles demnach, was bisher grundsätzlich über die Theologie des Bildes gesagt und entfaltet wurde,

---

<sup>6</sup> Gregor von Nyssa, De S. Theodoro martyre (PG 46,737D).

<sup>7</sup> Johannes von Damaskus, Adv. Constantinum Cabalinum (PG 95,325C).



gilt in besonderer Weise bzw. erst recht für die Ikone. Sie hat nichts mit der herkömmlichen Malerei und Kunst gemeinsam, will sie doch nicht betrachtet, wohl aber gelebt werden. Nicht die Abbildung als solche, sondern die geistige Durchdringung der Wirklichkeit stellt die größte Herausforderung der Ikone dar. Die betende Durchdringung, zu der die Ikone anleitet, konkretisiert sich im ständigen Mühen um die Vereinigung mit Gott im eigenen Leben. Um auf diesen Weg zur Vereinigung mit Gott zu gelangen, bedarf es geeigneter Symbole, nach den Möglichkeiten des Menschen und kraft heiliger Analogien. Der Glaubende wird besonders auf jene Ikonen des Heils zurückgreifen, die ihn den wahren Grund seines Daseins erkennen lassen. Das Malen einer Ikone führt zu keiner Reduzierung des Göttlichen in ein System von äußeren Gestaltzeichen; vielmehr verweisen die Ikonen in der sichtbaren Welt auf jenes wahre Bild von Gott, das der Menschensohn ist und von dem sich alle weiteren Bilder im Leben des Glaubens herleiten.

Um dieses Urverständnis der Ikone gleichsam sicherzustellen, kommen im V. und VI. Jahrhundert Legenden auf, die von einem authentischen Bild Christi sprechen. Dies wird fraglos anerkannt, so sehr, daß eine Stadt wie Kamuliana in Kappadokien, die ein solches Bild hütet, als neues Bethlehem gepriesen wird. Diese Entwicklung ist Ausdruck für eine neue Weise der Gegenwart des Herrn, nicht nur im Kosmos und im Menschen, sondern eben auch im Bild. Dieses wird zur Gewißheit und Garantie dafür, daß der Herr wirklich gekommen ist, und sein epiphanisches Moment wird zum Anruf an das menschliche Schauen, gereinigter und heftiger den Aufbruch in das unfaßliche Urbild zu vollbringen, ein Aufbruch, der den Menschen zur Stillung seiner letzten Sehnsucht führt.

### Bildhafte Vergegenwärtigung

Ein Grundelement der Theologie des Bildes bzw. der Ikone ist noch nicht angesprochen worden, nämlich ihr liturgischer Sinn. Einer der kenntnisreichsten und weit über das Gebiet von Liturgik und Theologie hinausreichenden Beiträge Odo Casels erschien 1934 unter dem Titel »Älteste christliche Kunst und Christusbild«<sup>8</sup>. Der Artikel führt wichtige Aspekte zum deutlicheren Erfassen des christlichen Bildes und seiner Bedeutung in der Feier der Liturgie an. Die Grundthese lautet: »Christliche Kunst kann nur 'Gestaltwerdung des Logos' sein. Die christliche Kunst zeigt demnach von vornherein einen bestimmten Ausdruckswillen.«<sup>9</sup> Für die christliche Kunst gilt, was für das ganze Leben im Glauben bestimmend ist, nämlich die christozentrische Prägung: »Das Leben des Christen ist Christusleben«<sup>10</sup>.

Christus aber ist »wahrer Mensch« *und* »wahrer Gott«. Darum kann er nicht wie ein sonstiger Gegenstand dieser Erde abgebildet werden. Deshalb ist christliche Kunst wesentlich symbolisch, nämlich andeutend und verhüllend zugleich, »weil sie vom Mysterium spricht, das der Welt verborgen ist und sich nur im Pneuma des Glaubens offenbart«<sup>11</sup>. »Symbolisch« meint aber nicht, daß die Bilder im Glauben abstrakt sein können; vielmehr sind sie auf das konkrete Heilsgeschehen in

---

<sup>8</sup> O. Casel, Älteste christliche Kunst und Christusbild, in: JLv 12 (1934) 1-86.

<sup>9</sup> Ebd., 12.

<sup>10</sup> Ebd., 21.

<sup>11</sup> Ebd., 42.

Christus bezogen, das sie in seiner Konkretheit darstellen. Die Bilder des Glaubens verkünden die Botschaft der in Jesus Christus geschenkten Soteria, die sich in dem Heilsgeschehen der Menschwerdung und Erlösung ereignet hat und bleibend gegenwärtig ist; als solche darf und kann sie bildhaft dargestellt werden. Auch wenn das Thema der christlichen Kunst mit der Menschwerdung und Erlösung vorgegeben ist, wird sie deshalb keineswegs eintönig: Echte Symbole können nicht langweilig sein, lassen sie sich doch nie ausschöpfen; sie enthalten ja in dem, was sie darstellen, einen tieferen Sinn, den kein Kunstwerk je ganz einholen kann.

In der christlichen Kunst geht es um ein Interferenzgeschehen, nämlich zwischen der objektiven Wirklichkeit des Kunstgegenstandes bzw. des Bildes und der pneumatisch-objektiv bestimmten Befindlichkeit des Subjekts. Die christliche Kunst kann nie subjektiv bzw. subjektivistisch sein: Weil sie darstellt, was die Realität des Lebens im Glauben ausmacht, ist sie »objektives Symbol, Trägerin einer von der subjektiven Verfassung des Menschen unabhängigen Dynamis«<sup>12</sup>.

### Teilhabe im Symbol

Mit seiner Theologie des Glaubensbildes bzw. Mysterienbildes sucht Casel, wie gesagt, auch das Geschehen der Liturgie tiefer zu erfassen. Er bestimmt das (Kult-)Mysterium als »Bild«, womit er die besondere Dichte des objektiven Realitätsgehalts der liturgischen Feier der Sakramente, speziell der Eucharistie, zum Ausdruck bringt.<sup>13</sup> Die Kultfeier als »Bild« gründet in der sakramentalen Wirklichkeit: »Der Grundpfeiler der Sakramentenlehre ist der Bildcharakter des Sakraments: 'Sacramentum est in genere signi'.«<sup>14</sup> Unter Verweis auf den von Thomas von Aquin hervorgehobenen Zeichencharakter des Sakraments lehnt Casel die sogenannte effectus-Theorie ab, nach der das Sakrament nur die dinglich-werkzeugliche Vermittlung eines davon unterschiedenen Gehalts, näherhin der Gnade, ist. Einem derart entleerten Zeichenverständnis, das den Realitätsgehalt des Sakramentes, das wirkliche Enthaltensein der Heilstat Jesu Christi in mysterio unter dem Schleier der Symbole nicht zu begreifen vermag, setzt Casel die ursprüngliche Realitätsdichte des christlichen Bildes entgegen: Als »Sinnbild« und »Symbol« besagt das Mysterienbild die objektive Vergegenwärtigung des Dargestellten. Auf das Urbild verweisend, ist das Sakrament wie das geschaffene Bild ein konsekriertes Stück des in Christus verklärten Kosmos und der Erde.

Das Bild jedoch steht in unmittelbarem Verweis auf die Liturgie. Denn nicht im Bild bzw. in der Kunst, sondern in der Feier der Liturgie wird der tiefere Sinn dessen offenbar, daß die Erde eine Ikone Gottes ist. Erst 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.<sup>15</sup> 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. Gott allein wirkt, was in der Liturgie gefeiert wird. Deshalb kann der Mensch die Liturgie nicht sich selbst anpassen, vielmehr muß er

---

<sup>12</sup> Ebd., 82.

<sup>13</sup> Vgl. O. Casel, Gnosis und Mysterium, in: JLw 15 (1941) 155-305.

<sup>14</sup> Ebd., 232.

<sup>15</sup> Ebd.

sich der in ihr gefeierten Gegenwärtigkeit des Heilsmysteriums angleichen. Die liturgische Feier als »Eikon« der unermeßlichen Fülle des Heilsgeheimnisses bleibt dem Zugriff des Menschen entzogen: Die Gemeinde untersteht dem Wort des Glaubens, ohne selbst darüber zu verfügen. Der Verweischarakter der Liturgie verliert sich, sobald beispielsweise demiurgische Herstellerschaft bis in die Eucharistie hinein das Wort nicht in Kürze ergehen läßt, sondern in einem fugenlosen Kontinuum von Wortreihungen sich dem Aktionismus der Hör- und Schaumedien angleicht, die in ihren Darbietungen keine Pause kennen.

Die Ikone als »Sinnbild« und »Symbol« ist die objektive Vergegenwärtigung des Dargestellten.<sup>16</sup> In diesem Sinn versteht Odo Casel die Sakramente selber sogar als »Bilder«: »Was von Christus als dem Bild des Vaters gilt, das gilt analog von seinen Sakramenten ... Wenn der fleischgewordene Logos und Sohn das gleichwesentliche Bild des Vaters ist, so müssen seine Sakramente, durch die wir ihm nach seinem leiblichen Scheiden nahen sollen, wie es einst durch seine Epiphanie im Fleische möglich war [...], etwas von diesem Bildcharakter an sich tragen, den das 'Bild des unsichtbaren Gottes' besitzt.«<sup>17</sup>

Casel muß, wie gesagt, die von ihm als defizient bezeichnete effectus-Theorie ablehnen, weil sie die bildhaft-symbolische Dimension der sakramentalen Vollzüge und die in ihnen gegebene »objektive Gegenwartsfülle« ausblendet und die Sakramente zu bloßen Verweis-Zeichen degradiert. Mit einem solchen Sakramenten- (und Bild-)Verständnis ist, wie Casel betont, der christlichen Existenz nicht geholfen, weil sich keine heilshafte Christusbegegnung ereignen kann: Das Mit-(Er-)Leben der Urheilstat in mysterio, also in deren bildhafter Nachgestaltung im Sakrament, findet nicht statt, so daß der Zugang zum Heil, zum göttlichen Leben, letztlich verschlossen bleibt. Auch ist die Eucharistie, wie Casel darlegt, mehr als die unblutige Erneuerung bzw. Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers am Altar; sie führt den Gläubigen in das ganze Heilsmysterium, das in Tod und Auferstehung seinen Höhepunkt erreicht und in den Kultmysterien der Kirche zugänglich und gegenwärtig ist, so daß es das Leben aus dem Glauben in allen seinen Dimensionen bestimmt. So geht es Casel in seinen Bemühungen um eine Mysterientheologie<sup>18</sup> letztlich um eine Glaubenserkenntnis, welche die begrifflichen Schemata verschulden theologischen »Glaubenswissens«

---

<sup>16</sup> Ebd., 247f.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Maria Judith Krahe zitiert erschütternde Briefe von Odo Casel. Der Spiritual der Benediktinerinnenabtei Herstelle beschreibt in einem Brief an seinen Abt Ildefons Herwegen nach Maria Laach im März 1933 das Grundanliegen, das er mit seiner Mysterientheologie verfolgt, mit den Worten: »Die Aktion [...] gegen mein Büchlein 'Das christliche Kultmysterium' [...] ist nichts anderes als ein Versuch, uns auf eine bestimmte moderne, selbst der Neuscholastik gegenüber noch verengte Schulmeinung festzulegen, die in der sonderbaren Verwechslung einer ephemeren Schuldogmatik mit dem Dogma der hl. Kirche zur absoluten Norm erhoben wird. Ist es schon an sich unzulässig, die Kirche mit einem bestimmten theologischen System zu identifizieren und dadurch den nur Gott unterworfenen Menschen im Namen der Religion menschlichen Meinungen zu unterwerfen, so ist das erst recht unangebracht bei einem theologischen System, das vom Rationalismus des 18./19. Jahrhunderts angesteckt und außerdem in sich widerspruchsvoll ist ... Wahrhaft katholische Haltung ist es, sich unter Beiseitelassung aller Schulargumente, die nur rein menschliche Autorität besitzen, der Offenbarung Gottes, wie die Kirche sie uns lehrt, hinzugeben. Christus ist nicht gekommen, um uns zu Schulmeinungen zu verpflichten, sondern um uns von der Herrschaft des Buchstabenglaubens zu befreien. Dafür ist er am Kreuze gestorben, um den 'tötenden Buchstaben' zu ertöten. Der Glaube darf nicht von philosophischen Wahrheiten abhängig gemacht werden. Wohl kann nachträglich, nachdem die Glaubenswahrheit geoffenbart worden und im Glauben angenommen ist, gezeigt werden, daß diese Glaubenswahrheit nicht mit einer Vernunftwahrheit in notwendigem Gegensatz steht. Aber einen Glaubenssatz durch philosophische Gründe zu beweisen oder zu widerlegen, geht nicht an; denn es hieße, die menschliche Vernunft zum Richter über Gott machen« (M. J. Krahe, Der Herr ist der Geist. Studien zur Theologie Odo Casels. Das Mysterium Christi, St. Ottilien 1986, 246f.).

übersteigt und in die unmittelbare Begegnung mit dem Heil stellt, wie sie sich in der Theologie des Bildes und speziell in der Feier der Liturgie ereignet.

Der liturgische Sinn der Ikone läßt ihre theologische bzw. quasi-sakramentale Aussage noch tiefer erfassen. Nach dem platonischen Gedanken der Teilhabe nimmt die Ikone teil an der Macht des Urbildes. Die Ikone erinnert nicht etwa bloß an das Urbild, »so daß ein Umweg über das subjektive Denken des Menschen stattfindet: sondern der Beschauer sucht in dem Bild unmittelbar das Urbild zu schauen«<sup>19</sup>, und das ist der Menschensohn.<sup>20</sup> Gott der Dreieine begegnet dem Menschen in der Gestalt seines Sohnes: »Der Sohn ist das Bild des Vaters, und der Heilige Geist ist das Bild des Sohnes«, formuliert Johannes Damascenus.<sup>21</sup> In strenger Analogie zur menschlichen Wirklichkeit Christi lassen sich die christlichen Bilder als »sichtbare Bilder des Heiles [verstehen, die] uns im Symbol unmittelbar das Göttliche ergreifen« lassen<sup>22</sup>. Letztlich kommt es auf das Erfassen der im Bild angekündigten Gegenwart an: Christliche Existenz ist seinsgemäße Teilhabe an Jesu Christi Heilstat, an seinem Kreuz und an seiner Auferstehung, die in den Sakramenten real präsent sind und den einzelnen in »ein Mit-tun, Mit-leiden, Mit-auferstehen« mit Christus führen. Die Bestimmung des Menschen ist, selbst zu einer Ikone Gottes zu werden: nach dem Bild und Gleichnis (des dreieinen und menschengewordenen) Gottes. Für Johannes Damascenus ist darum alles Bild, wie auch das Bild alles ist.

Rückblickend läßt sich festhalten: Die »Bildvergessenheit« erweist sich wirklich im letzten als eine »Seinsvergessenheit«. Jede bildhafte Darstellung im Glauben leitet nämlich den Betrachter an, den Blick zu erheben und über sich und die Welt hinauszuschauen. Wer einem Bild im Glauben recht begegnen will, muß, wie Wladimir Zagorodnikow sagt, mit allen seinen fünf Sinnen in das Bild hineinkriechen und den tieferen Sinn seiner Aussage aufspüren, die letztlich auf Gott als den letzten Urgrund allen Seins verweist.

---

<sup>19</sup> O. Casel, *Gnosis und Mysterium*, 239.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Johannes von Damaskus, *De fide orthodoxa*, lib. I ( PG 94,856).

<sup>22</sup> O. Casel, *Gnosis und Mysterium*, 248.