

Michael Schneider

Die Bedeutung des Bildes im geistlichen Leben III

(Radio Horeb, 14. Juli 2021)

Schon in früheren Sendungen haben wir über die Bedeutung des Bildes für das geistliche Leben gesprochen, und zwar am 16. November 2015 wie auch am 14. November und am 14. Januar 2014; die Manuskripte dieser Vorträge liegen auf der Homepage des Patristischen Zentrums vor. Wir haben dargelegt, daß derzeit ein Streit entfacht ist um die Kunst, ihren Sinn und ihre Bedeutung für den christlichen Glauben. So heißt es bei einem angesehenen Kenner der heutigen Kunstszene provokant in »sieben Grundsätzen für den neuen Umgang mit der modernen Kunst in der Kirche«:

»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.«¹

Was in solchen programmatischen Sätzen formuliert wird, läßt neu nach der Bedeutung des Bildes im Leben des Glaubens fragen: Hat das Bild vielleicht grundsätzlich ausgedient? Und worin könnte der Dienst eines Bildes für unser Glaubensleben bestehen?

1. Grundlagen einer Theologie des Bildes

In unserem gläubigen Bekenntnis zum eingeborenen Menschensohn werden wir auf seine Taten und Gleichnisse verwiesen, 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.«

Wer im Glauben ein Bild malt, tut dies weniger aus rein künstlerischen Ambitionen. Vielmehr sucht er in und mit seinem Bild nach einer Durchdringung der Wirklichkeit mit den göttlichen Verheißungen, wie Maximus Confessor herausstellt: »Die sichtbaren Dinge vertiefen sich für diejenigen, die sich der Kontemplation hingeben, durch die unsichtbaren. Die symbolische Kontemplation der intelligiblen Dinge mit Hilfe der sinnlich wahrnehmbaren Dinge ist nämlich nichts anderes als das innere geistliche Erfassen der sichtbaren Dinge mittels der unsichtbaren.«² Bei der Durchdringung der Wirklichkeit mit den Verheißungen des Glaubens kommt gerade dem Bild eine einzigartige und herausragende Bedeutung zu, denn »was der Verstand nicht durch Worte erfaßt, das vermittelt und deutet der Anblick viel klarer« (Nikephoros³). Das Bild bedeutet im Leben des Glaubens mehr als

¹ F. Mennekes, *Moderne Kunst in der Kirche*, in: *Canisius*. Pfingsten 2003, 9-13, hier 11f.

² Maximus Confessor, *Mystagogia* 2 (PG 91,670C-D).

³ Nikephoros, *Antirrheticus* III (PG 100,380D).

nurausschmückendes Beiwerk, das ohne jeden Verlust durchaus vom Wort und vom Begriff ersetzt werden kann; nein, das Bild dient der Vertiefung des Glaubens und ist gerade deshalb auch unverzichtbar.

Was damit gemeint ist, wird einem ostkirchlichen Christen vermutlich selbstverständlich sein. Denn der christliche Osten versteht mit Basilius das Bild als das »andere Wort«. In Anlehnung an Basilius heißt es: Was das Wort durch Buchstaben und Silben aussagt, bringt das Bild durch Zeichnung und Farbe zum Ausdruck. Natürlich weiß man im Osten, daß dem Wort letztlich immer der Vorrang gebührt und daß sich von ihm her das Bild bestimmt. Aber man ist zugleich der Auffassung, daß der vom Wort Durchdrungene den Glaubensinhalt auch im Bild darzustellen vermag, um eben im Bild und durch das Bild zur Gewißheit des Glaubens vorzudringen.

Schon nach 300 beschreiben viele Väter, vor allem Asterios von Amaseia, Johannes Chrysostomos und Nilos, einen moralischen Bildsinn, wonach das Bild als ein nützliches Werkzeug zur Erziehung und als ein Mittel zum Unterrichten und zur Erbauung der Gläubigen anzusehen ist. Gregor von Nyssa geht hier einen anderen Weg. Für ihn dient das Bild nicht der Erbauung; vielmehr werden wir im Schauen auf das Bild zugleich auf den Weg der Vereinigung mit Gott geführt. Im Schauen des Bildes wird der Mensch auf den Weg zum Urbild gewiesen und zu ihm hin entflammt, wie Gregor es von sich selbst beim Anschauen eines Bildes der Darbringung Isaaks berichtet.⁴

Wort und Bild haben dieselbe Botschaft, beide stehen in demselben Dienst. Die Väter des VII. Ökumenischen Konzils in Nikaia (787) legen fest: »Durch diese beiden Mittel, die eins das andere begleiten [...], erhalten wir Kenntnis von den gleichen Wirklichkeiten.«⁵ Die Worte des inspirierten Autors umfassen dasselbe Geheimnis, das der Maler im Bild überliefert. Aus einer Homilie über die Vierzig Martyrer sind uns von Basilius die Worte überliefert: »Was das Wort durch das Gehör mitteilt, zeigt die Malerei wortlos durch die Darstellung.«⁶ Der Buchstabe, so sagen die griechischen Väter, ist ein »eikon«, ein Bild des gesprochenen Wortes; doch was die Heilige Schrift im Wort überliefert, verkündigt das Bild in Farbe und Linie - und läßt es gegenwärtig sein. So führt das Bild den betenden Betrachter in die unmittelbare Begegnung mit dem verkündeten göttlichen Geheimnis des Heils, wie es uns im Wort der Glaubensbotschaft überliefert wird.

In der Einschätzung der Bedeutung des Bildes als des »anderen Wortes« zeigt sich der Unterschied zwischen der östlichen und westlichen Bildauffassung. Während für die Byzantiner das Bild unmittelbar in den Grund der Glaubensgeheimnisse führt, da der »unsagbare« Inhalt des Glaubens und der Liturgie eher im Bild als im Begriff erschlossen werden kann, kennt der Westen das Bild meist eher als Illustration, als Schmuck oder als pädagogisches Instrument. Im gewöhnlichen Denken des Abendlandes erscheint das Bild gegenüber dem Wort oft nur als Ersatz, während das »bildlose« Wort des Glaubens geradezu als Befreiung vom spätantiken und heidnischen Bild verstanden wird. Noch am Ende des vorletzten Jahrhunderts sah man in einer möglichen Aufwertung des Bildes eine Paganisierung des Glaubens und einen Abfall von der »Anbetung des Vaters im Geist und in der Wahrheit« (Joh 4,23). Die Folge des »Bildersturmes« war, daß in den Kirchen die Bilder abgehängt wurden und stattdessen der Bildverzicht propagiert wird, also die »Leere des Raumes« als Verweis

⁴ Gregor von Nyssa, *De deitate filii et spiritus sancti* (PG 46,572).

⁵ Mansi 13,300.

⁶ Basilius, *Homilia in quadraginta martyres* (PG 31,509).

auf Gottes Verborgenheit - und zwar als authentischer Hinweis auf seine Transzendenz. Dies aber ist fürwahr genau das Gegenteil zu dem, wofür das Bild im Leben des Glaubens steht. So lohnt es sich in der Tat, nochmals neu nach der Bedeutung des Bildes für unser Leben im Glauben zu fragen, wenn wir es nicht ganz an die Ostkirche mit ihren Ikonen abtreten wollen.

2) Ekstase des Sehens

Alle Worte und Taten Jesu 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 anbricht. Zeugnis dieser letzten Wandlung ist das Bild.

Die Darstellung des Bildes im Leben des Glaubens hat zum Ziel, den Menschen aus allen Äußerlichkeiten herauszuführen, um ihn zur Besinnung auf das an und in 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 selbst 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).

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 dieser 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 Jüngers schauen die Schönheit des auf dem Berg Tabor verklärten Christus, »soweit sie dafür fähig waren«, wie es im Kondakion 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 der Stunde auf dem Berg Tabor dürfen die Jünger 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, heißt es im Kondakion, sondern die Augen der Apostel öffnen sich für einen Augenblick und sehen, was sonst ihren Augen verborgen ist.⁷

Nicht anders verhält es sich bei der Berufung des Petrus: »Jesus schaute ihn an und sprach: Du

⁷ »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).

bist Simon, der Sohn des Johannes, du sollst Kephas, das heißt Fels, genannt werden« (Joh 1,42). Nathanael fühlt sich vom 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 dem Menschensohn.« Die Frage des Apostels Philippus will sich nochmals seines Sehens vergewissern: »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 Bild im Leben des Glaubens ist nur verständlich aufgrund eines solchen inneren Sehens, von dem die Evangelien uns berichten: Von der äußeren Erscheinung ist weiter vorzudringen bis zu ihrer letztgültigen Gestalt, die Zeugnis ablegt von Gottes Gegenwart in den 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 zu einem Leben aus dem Sinngrund der Erde erweckt wird.

Das Bild ist weder eine Vorstufe unseres 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. Der eingeborene Menschensohn stellt das Wort des Heiles unmittelbar »bildhaft« und anschaulich konkret in das Leben des jeweiligen Menschen, an dem Jesus 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 eben als das andere Wort, es ist sogar die Steigerung des Wortes: Es bezeugt nicht nur worthaft die Gegenwart des Menschgewordenen, sondern vergegenwärtigt ihn erdhafte, obgleich nicht schon aus sich, sondern aufgrund dessen, daß der Menschensohn diese Erde in eine neue Gestalt geführt hat.

Das Bildzeugnis des Glaubens wird am vollkommensten sein, nicht 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, da er schon anfanghaft an ihm teilhat. 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.

3) Liturgie des Bildes

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. Fortan 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 Gebrochenheit, 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.

Die Bilder des Glaubens verkünden die Botschaft der in Jesus Christus geschenkten Erlösung, 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 aber 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.

Das Bild steht wiederum 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. 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 sich der in ihr gefeierten Gegenwärtigkeit des Heilsmysteriums angleichen. Die liturgische Feier als »Bild« 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 Herstellungschaft 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. In solchen Aktionen gleichen wir das Geheimnis unseres Glaubens

eigentlich unseren eigenen Gegebenheiten an, aber diese vermögen uns nicht schon zum Ursprung unseres Lebens zu führen.

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.⁸ 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 Heil ergreifen lassen. Letztlich kommt es auf das Erfassen der im Bild angekündigten Gegenwart an: Unsere Existenz im Glauben 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 einem Bild 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.

Die westliche Bildtheologie bzw. die theologische, eher kritische und distanzierte Durchdringung des Bildgebrauches geht nach und nach vom Konzept der gegenseitigen Ergänzungsbedürftigkeit von Wort und Bild immer mehr zu einer *funktionalen* Gleichwertigkeit beider über. Die Verkündigung gilt nun als »Abbild fürs Ohr«, das Evangelium (oder die Parabel) als eine »gesprochene Ikone« und die Malerei als eine »visuelle Verkündigung«: »das Ohr hört zu« und »das Bild spricht« (Paul Claudel). Seit der Reformation ist man bemüht, gegenüber dem protestantischen »Das Wort allein!« gerade das katholische »et« hervorzuheben, um Bild *und* Wort einander anzugleichen, obgleich - gerade heutzutage - eigentlich nur dem Wort die Vorrangstellung eingeräumt wird.

Die Kehrseite des Bildverlustes zeigt sich derzeit in einer Eskalation des Wortes als Rede: »Kommentarbedürftigkeit« gehört, wie Arnold Gehlen bemerkt⁹, zum Konstituens des modernen Kunstgeschehens, aber auch der gottesdienstlichen Feier. Der Verlust des Bildes führt zu einer »uferlosen Kommentarliteratur« bzw. einem steigenden »Aufwand an bildbenachbarter Rhetorik«. Im Zuge des Bildverlustes, der durch die Vielzahl der visuellen Medienangebote rasant voranschreitet, stellt sich immer deutlicher auch ein Wortverlust ein.¹⁰

4) »Bild« und »Gleichnis« Gottes

Die Grundaussage einer Theologie des Bildes findet sich in der Heiligen Schrift. Die theologische Grundlage für die Berechtigung des Bildes im christlichen Glauben ergibt sich nicht schon aus dem Faktum, daß es über 2000 Jahre hin solche bildhaften Darstellungen gegeben hat; vielmehr bedarf es einer eigenen Besinnung auf die Heilsgeschichte, wie sie in der Heiligen Schrift bezeugt ist. In ihr heißt es, daß der Mensch nach dem Bild seines Schöpfers geschaffen ist. Als der Mensch nun mit dem Sündenfall aus seiner ursprünglichen Beziehung zu Gott herausfiel, kam am Ende der Zeiten Menschensohn, um in Übereinstimmung mit dem Erlösungswillen des Vaters und kraft Verwandtschaft mit den Menschen in ihnen sein eigenes Bild und Gleichnis auszuformen.

Der Mensch ist »Bild« und »Gleichnis Gottes« (Gen 1,26f.; 5,1; 9,6; Weish 2,23; Sir 17,1-13; Jak

⁸ Johannes von Damaskus, *De fide orthodoxa*, lib. I (PG 94,856).

⁹ A. Gehlen, *Zeitbilder. Zur Soziologie und Ästhetik der Modernen Malerei*, Frankfurt/Main 1986, 162-166.

¹⁰ Weiter ausgeführt von H. Belting, *Die Macht der Bilder und die Ohnmacht der Theologen. Bild und Wort*, in *Orthodoxes Forum*. Hrsg. von T. Nikolaou, St. Ottilien 1987.

3,9; 1 Kor 11,7; Kol 3,8-10; Eph 4,24; vgl. Ps. 81,6; Mt 5,48; Joh 10,34f.; 1 Joh 4,17; Eph 3,14f.; 5,1).¹¹ »Bild« (,Æ6ä<) bezeichnet hier das, was dem Menschen gegeben ist und insofern zu ihm gehört, während der Terminus Ò:@\TF4H (»Gleichnis«) beinhaltet, was dem Menschen aufgegeben ist und was er anzustreben hat, indem er sein Geschaffensein nach dem Bild Gottes in seinen Beziehungen zu Gott und den Menschen entfaltet. Mit dem Terminus »Bild Gottes« wird die Summe aller Vollkommenheit der menschlichen Natur zum Ausdruck gebracht, in der sich die Fülle der göttlichen Vollkommenheit bzw. des dreieinen Gottes widerspiegelt.¹² Nach Gottes »Bild« geschaffen, hat der Mensch danach zu streben, dessen »Gleichnis« zu werden.

Die Werke großer Denker und Gelehrter wie auch der Philosophen erfordern eine eigene Einführung in ihre Begriffssprache, um überhaupt verstanden werden zu können. Bei der Botschaft des Neuen Testaments bedarf es vor allem einer Einführung in ihre Bildsprache. Denn Leben und Botschaft Jesu offenbaren sich vor allem in Taten und Gleichnissen, nicht allein in Begriffen und Gedankengebilden. Dies läßt die neutestamentliche Verhältnisbestimmung von Wort und Bild näher bedenken; sie klärt sich aus zwei Aussagen: Christus offenbart sich als das göttliche *Wort* wie auch als das *Bild* seines Vaters, und wer ihn hört und sieht, schaut den unzugänglichen Gott.

Seit Gott sich selber im Menschen inkarnierte, darf dieser - aus Gnade - als die lebendige Ikone bzw. als das menschliche Antlitz Gottes bezeichnet werden. Wie der eingeborene Menschensohn von sich selber sagt: »Wer mich sieht, sieht den Vater« (Joh 14,9), so bezeugen es die Jünger: »was von Anfang war, was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unseren Augen und unsere Hände betastet haben. vom Wort des Lebens« (1 Joh 1,1). Im Leben Christi darf der Mensch Gottes Wort hören und das menschengewordene Bild Gottes schauen.

Dies läßt das Geschehen der Inkarnation tiefer ergründen. Die Deutung, daß die Menschwerdung *einzig* durch den Sündenfall des Menschen bedingt wäre, wird einer Theologie der Bildwerdung nicht gerecht. Als Gott nämlich den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis formte, geschah dies mit Blick auf die Inkarnation und die durch sie ermöglichte Vergöttlichung des Menschen. Gott schuf den Menschen so, daß er in ihm und der Mensch in Gott erschaut werden kann. Diese Grundverfassung des Menschen ist der letzte Grund für das Kommen des Menschensohnes. Im Augenblick der Menschwerdung betrachten sich Gott und Mensch und erkennen sich, wie die Kirchenväter sagen, gegenseitig wie in einem Spiegel.

Als Abbild des Logos ist der Mensch zugleich ein Ebenbild des Vaters (Phil 2,6f.; Hebr 1,3) im Heiligen Geist, deshalb wird er ein Leben in Gemeinschaft führen, das dem der Trinität entspricht. Wenn aber das Ebenbild nur in Gemeinschaft erfahren wird, gilt dies gleichfalls für das geistige bzw. geistliche Leben, das sich auf diese Weise vollverwirklicht. Beides gehört also zur Verfaßtheit des Menschen, seine göttliche Ebenbildlichkeit und darin begründet seine Verwiesenheit auf die Mitmenschen und die Gemeinschaft mit ihnen. Beides stellt Christus in und mit seinem Kommen wieder her. Deshalb heißt es ja auch am Ende des Matthäusevangeliums, daß wir nach dem Umgang mit unseren Brüdern und Schwestern am Ende der Zeiten gerichtet werden.

Was im Alten Testament verboten war, führt im Neuen Bund mit der Inkarnation des eingeborenen

¹¹ Vgl. Art. »Bild Gottes«, in: B. Stubenrauch und Erzpriester Andrej Lorgus (Hgg.), *Handwörterbuch Theologische Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien 2013, 165-171.

¹² Vgl. Art. »Buße«, in: B. Stubenrauch und Erzpriester Andrej Lorgus (Hgg.), *Handwörterbuch Theologische Anthropologie*, 186-191

Gottessohnes zu einer Theologie des Bildes. Der Bezugspunkt ist hier nicht das heidnische Bild, sondern das Fehlen des Bildes im Alten Bund; aber mit dem Kommen des Menschensohnes sieht sich das Christentum ermächtigt, sich zur Legitimität des Bildes im Glauben zu bekennen.

Somit wird deutlich, warum gerade in der »Bildwerdung« die eigentlich Grundbestimmung des Menschen zu sehen ist. In allem auf den Menschensohn hin angelegt, sieht sich der Mensch aufgefordert, sich immer tiefer mit ihm und seinem Bild im eigenen Leben zu identifizieren. Der Keim der Erschaffung im »Bild« entfacht im Menschen, der von Gottes Geschlecht ist, eine tiefe Sehnsucht, mit seinem ganzen Dasein in das vom Menschensohn empfangene Leben einzudringen.

Man könnte den Beginn des Johannesprologs wie folgt übersetzen: »Im Anfang war das Bild, und Gott war im Bild.«¹³ Kein Glaube ohne das Bild! Den Bildern des Heils kommt darum eine einzigartige Bedeutung auf dem Weg des Glaubens zu. Die Theologie des Bildes, wie wir sie entfalten, hat, wie wir zeigten, ihren Anhaltspunkt in der Menschwerdung des Gottessohnes. Maria brachte keinen Gedanken und keine »Idee« zur Welt, sondern einen konkreten Menschen. Die antlitzhafte Ankunft des Menschensohnes führt aber Bildsinn und Seinssinn in eine Übereinstimmung; wer den Menschensohn sieht, schaut den Urgrund, den Logos des Seins: denn das göttliche »Wort«, der eingeborene Menschensohn, ist das authentische »Bild« Gottes. Sein »Bild« offenbart sich gleichsam als Steigerung des Wortes.

Durch die Menschwerdung des Logos erhält das Wort eine grundlegende Korrektur und eine neue, bisher nicht gekannte Bedeutung: »Die Fortführung der jüdischen Aufklärung faßt Johannes in seinem Prolog in 1,14 mit dem zu Recht berühmt gewordenen Diktum zusammen: 'Das Wort ist Fleisch geworden.' Nun ist der Text nicht mehr der Ort der Gottespräsenz. Er liefert allenfalls Spuren und Nachrichten. Das altjüdische Sola-scriptura-Prinzip ist überboten. Nicht mehr im Text allein ist Gottespräsenz verbürgt, sondern im Menschen selbst, im Menschen, der nicht aus dem Willen des Mannes, sondern der aus Gott geboren ist« (Joh 1,13).¹⁴

Wie sich von Gott kein Bild machen läßt, ebensowenig läßt er sich schon mit einem Text und Wort definieren. Insofern sind beide, Wort *und* Bild, in gleicher Weise an ihre Grenze geführt, sie werden niemals der Gegenwart und Größe Gottes gerecht oder sie einholen. Insofern kann man in der Heiligen Schrift von einem Bilderverbot wie auch von einem Wortverbot sprechen, führt die Inkarnation des Gottessohnes doch zu einer Ausdehnung des Bilderverbotes auf das Wort: »Gäbe es nicht ein Äquivalent des Bilderverbotes für das Wort, dann könnte Gott im emphatischen Sinn 'gesagt', definiert und geheimnislos restfrei beschrieben werden.«¹⁵ Hiermit wandelt sich das Verhältnis von Wort und Bild grundlegend, beide sind in ihrer Aussage neu zu bestimmen: »Das Verhältnis von Bild und Text ändert sich schlagartig und qualitativ durch die Kritik an der - modern gesprochen - Verdinglichung des Textes. 'Der Geist macht lebendig, der Buchstabe tötet.' Die Kritik an einem Gottesverständnis, das an die Stelle des Kultbildes einen Kulttext stellt, findet sich bei Jesus von Nazareth an vielen Stellen«¹⁶. Dies besagt: Der christliche Glaube führt zu einer grundlegend neuen Verhältnisbestimmung von Wort *und* Bild, da ihr natürlicher Sinn mit der In-

¹³ So H. Belting, *Skizzen zur Bilderfrage und zur Bilderpolitik heute*, 32.

¹⁴ E. Nordhofen, *Einleitung*, in: ders., (Hg.), *Bilderverbot: Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, 18.

¹⁵ *Ebd.*, 20.

¹⁶ *Ebd.*, 17. Man denke beispielsweise an die Auseinandersetzung mit den Pharisäern und Schriftgelehrten.

karnation an sein Ende geführt und damit aufgehoben ist.

Dieses ihnen eigene Bilderverständnis sehen die frühen Christen begründet im Bildgeschehen der Evangelien und den einzelnen Stationen der Menschwerdung Gottes. Es gibt keinen Augenblick, in dem man hinget und die einzelnen Begebenheiten des Kommens und Handelns Gottes in seinem Sohn Jesus Christus relativiert oder als zu »dinglich« abtut, als ob das Eigentliche erst jenseits aller Sichtbarkeit das Eigentliche anzusiedeln sei. Im Gegenteil, was im Menschensohn - für alle offenkundig und sichtbar - in aller irdischen Konkretheit geschehen, kann die frühe Kirche nicht vergessen, denn mit ihm ist der entscheidende Grund aller Befreiung und Erlösung angebrochen. Deshalb sieht sich die junge Gemeinde aufgerufen, den gesamten Rhythmus des Lebens und der kosmischen Ordnung auf dieses Geschehen der Befreiung zu beziehen: auf das Ostergeschehen in der Verbindung mit der frühen Sonne in jährlicher Wiederkehr, auf den Fortgang der österlichen Zeit - streng nach der Maßgabe der Heiligen Schrift, auf die vierzig Tage bis zur Himmelfahrt des Herrn, auf das Pfingstgeschehen als Abschluß der fünfzig Tage, auf 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 auf das Weihnachtsgeschehen als Gedächtnis des Anfangs und als Vorwegnahme seiner Wiederkunft. Dieser Rhythmus des Jahres wie auch die ihm entsprechende Ordnung des Lichtes weisen gleichermaßen auf die Bildhaftigkeit des Heils. Öffnet sich der Mensch für eine solche Bildlichkeit, lernt er, das unerwartete Geschenk des Heils, das ihm in Christus zuteil wurde, tiefer zu verstehen und in der Konkretheit des eigenen Lebens zu bewahren.

5) Berechtigung des Bildes

Doch muß gefragt werden, wo und wie sich für den Menschen diese Begegnung mit dem »Bild« Gottes konkret im eigenen Leben ereignet und wie solches als eine Wesensbestimmung seines geistlichen Lebens gelten darf. Die Kunst gläubigen Daseins besteht darin, in der Welt und mit dem Leib Gott zu lieben und ihm zu dienen mitten im Alltag bzw. in der Alltäglichkeit eines Glaubenslebens. So geht es im geistlichen Leben darum, daß das göttliche Wort »leibhaft« im eigenen Leben zum Ausdruck gebracht wird, wie es in der Liturgie geschieht, nämlich durch verschiedene Haltungen, Zeremonien, Prozessionen etc. Bei all dem geht es nicht bloß um »Äußerlichkeiten«, vielmehr sind sie »schön«, weil sie in der Tat der Wirklichkeit, unserer Wirklichkeit, wie sie nun einmal ist, in Wahrheit entsprechen. Ansonsten wäre ein solches Bild des Glaubens nur eine »Anmutung« bzw. »Kitsch«, und »Kitsch« heißt: unter Außerachtlassung der Wirklichkeit, wie sie halt mit ihrem Leid und Schmerz mal ist. Nein, das »Bild« des Glaubens ist schön, weil es der Wirklichkeit unseres Lebens standzuhalten vermag.

Das Wirken des Vaters, dem Christus dient, ist nicht bloß »schön«, jedoch der Quell und Ursprung aller Schönheit, denn er »wirkt« die Passion und erleidet sie, indem er sie mit sich selber heiligt: »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.«¹⁷ Künstlerisches Können mag aus einem nichtssagenden, ja häßlichen Gegenstand ein »schönes« Werk gestalten, doch ein Kreuz wird nie »schön« sein können; was schließlich das Kreuz verklärt,

¹⁷ R. Brague, *Gottes Meisterwerk. Geburt der Kunst aus der christlichen Mitte*, in: *IkaZ* 11 (1982) 527-543, hier 543.

stammt nicht vom Betrachter, sondern von der Liebe dessen, der am Kreuz hängt. Selbst der Auferstandene behält die Wundmale und wird an ihnen erkannt. Seine Glorie ist mit keiner äußeren Schönheit vergleichbar, wie es auch der Kirche nicht zukommt, den Auferstandenen in einem Lichtglanz erstrahlen zu lassen: »Deshalb kann christliche Kunst zwar Liebreiz haben, aber sie verzichtet auf alles, was fasziniert oder behext«, auf daß in allem die Freiheit im Glauben gewahrt bleibt¹⁸: »Die Kirche braucht sich nicht zu bemühen, das Schöne hervorzubringen; es erzeugt sich von selbst, und wer es anstrebt, landet nur beim ästhetischen Effekt.«¹⁹ Die Wahrheit sieht nur, der sie in Freiheit *tut*. Der »Realismus« des christlichen Bildes beruht auf keinem artistischen Können, er entstammt dem Ernst der Bekehrung. Das Bild lädt im Leben des Glaubens ein, den Ernst der Liebe auf sich zu nehmen und dem gleich zu werden, der die wahre Versöhnung heraufführt.

Gleiches gilt für die liturgischen Zeichen der Natursymbole, Körperhaltungen, Räume und Gegenstände: Auch sie sind Bilder und Symbole nicht in sich selbst; was sie wirklich bedeuten und aufzeigen wollen, wird erst im Verlauf des liturgischen Handelns deutlich. Die liturgischen Körperhaltungen beispielsweise können von der konkreten Handlung nicht isoliert werden; nicht anders verhält es sich bei den Natursymbolen: Was das Wasser der Taufe besagt, läßt sich nicht schon an dem natürlichen Element ablesen, es wird erst im Vollzug der Taufe und insbesondere durch das begleitende Wort deutlich. Das Wort aber deutet nicht schon allein aus sich heraus das bildhafte Zeichen, sondern erst als sakramentales bzw. kirchliches Wort, das als solches im Leben des göttlichen Wortes grundgelegt ist.

Das Bild erhält also seine wahre Bedeutung erst aus dem kirchlichen Vollzug der Liturgie. Während ein Kunstbild durchaus vom Einzelnen her betrachtet und gedeutet werden kann, gilt solches für das kirchliche Bild nicht; es erhält seine wahre Bedeutung erst im Kontext des christlichen Glaubens und Lebens in und mit der Kirche. Die Begründung hierfür liegt wiederum im Leben und Werk Christi selbst.

Das Bild wird zur Aufforderung, das eigene Leben so zu ändern, daß das Abgebildete im Lebensvollzug des Glaubens sichtbar wird. Doch wie ist solches im geistlichen Alltag des Glaubenslebens zu verwirklichen? Das wahre Sehvermögen, mit dem das Bild des Glaubens recht betrachtet, verstanden und gedeutet werden kann, erhält der Mensch aus der betenden Betrachtung, und zwar des Schriftwortes wie auch des Mysterienbildes. Das betrachtende Gebet ist für die Väter, besonders für Isaak den Syrer, »die Schau der Flamme der Dinge«. Im Gebet öffnet sich der Blick des Beters und erkennt Gott in den Dingen seines Lebens. Erfasst der Beter die Antworten Christi gegenüber den drei Versuchungen (Mt 4) in ihrer brennenden Gegenwartsmacht, dringt er von der Oberfläche menschlichen Daseins zur Tiefenschicht wahren Seins. Für diesen Vorgang darf das Bild als eine Schule des Glaubens gelten, derer sich der Glaubende im Gebet gerne bedient.

Denn in der Begegnung mit den Sakramenten wie auch mit den Bildern des Heils erfährt der Mensch seine Bestimmung, selbst zu einer Ikone Gottes zu werden nach dem Bild und Gleichnis (des dreieinen und menschengewordenen) Gottes. In diesem Sinn muß das Wort des Johannes Damaskenus verstanden werden, für den im christlichen Glauben alles Bild ist, wie auch das Bild alles zu um-

¹⁸ *Ebd.*, 540.

¹⁹ *Ebd.*, 543.

fassen sucht.