

Erscheinung: Sichtbarkeit des Unsichtbaren

Bild-Gedanken*

VON JÖRG SPLETT

In den Bildern
gibt es Fenster
durch die Licht fällt –

Ludwig Steinherr

Religionen kennen das Bilderverbot; und in der Philosophie gibt es eine ehrwürdige Tradition des Vorbehalts und Misstrauens den Bildern gegenüber. Verbot wie Distanz erstrecken sich immer wieder auch auf bildhafte Vorstellungen und sprachliche Wendungen. Die aber sollen hier nicht mit gemeint sein; denn ohne Sprachbilder und Metaphern würden nicht bloß Religion wie Philosophie sprachlos, sondern es würde Sprechen überhaupt unmöglich.

Das Misstrauen gegenüber den Bildern bezieht sich auf ihre eigentümliche Weise zu sein. Seine wohl schlagendste Formulierung hat es in der berühmten Bildinschrift René Magrittes gefunden: *Ceci n'est pas une pipe*.¹

I. Bilderwelt: Imitate – Idole?

1. Man nennt das Abbild eines Würfels umstandslos Würfel – bis man aufgefordert wird, damit zu würfeln. Der Mensch ist auf Wirklichkeit und Wahrheit aus und begegnet im Bild nur dem Anschein. Das Bild der Pfeife, des Würfels, ist keine Pfeife, kein Würfel, sondern bloß deren Bild.

Hans Urs von Balthasar hat diesen Sachverhalt unter der Überschrift *Das Wesenlose* bedacht.² Für ihn schweben die Bilder – unfeststellbar – zwischen Sein und Nichts, so, wie sie unfeststellbar in einem Niemandsland zwischen Objekt und Subjekt schweben (I, 146): Instrumente? Albrecht Fabri: „Einen Pinsel eintauchen und mit etwas Braun, Grün und Schwarz ein Instrument entstehen lassen, in dem Zweck sich als Mittel, Tiefe sich als Oberfläche anschaut ...“.³

* Anlässlich der Ausstellung „Hanns Kunitzberger, Malerei“, in der Galerie König, Hanau (05.02. bis 09.04.2011).

¹ Zum Beispiel R. Magritte, *Zeichen und Bilder (H. Torczymer)*, Köln 1977, 118f. (siehe übrigens schon Carmina Burana, 186 II: „Flos in pictura non est flos, immo figura ...“).

² H. U. v. Balthasar, *Wahrheit der Welt (1947)*, Neudruck als Band I (mit Vorwort zum Gesamtwerk) der dreibändigen *Theologik*, Einsiedeln 1985, 145–152. Im Folgenden wird daraus im Text zitiert durch I plus Seitenzahl.

³ A. Fabri, *Der rote Faden*, München 1958, 112 (Der Kunst einen Sinn erfinden; in den Gesammelten Schriften: *Der schmutzige Daumen* [Hg. I. Fabri/M. Weinmann], Frankfurt am Main 2000, 473). Dazu Th. W. Adorno (Ästhetische Theorie, Gesammelte Schriften, Frankfurt am Main 1970–1986, 7, 283) über das „smarte Geschwätz von der Oberflächlichkeit aus Tiefe“. In der Tat ist Tiefe „dabei nicht dem Abgrund subjektiver Innerlichkeit gleichzusetzen“.

Von Balthasar:

Weil unser Geist so angelegt ist, dass er nicht umhin kann, die Sinnfrage zu stellen, darum hat er die Bilderwelt immer schon im Sinn eines Bedeutungszusammenhangs gedeutet. Er sieht in die Bilder immer schon eine perspektivische Tiefe hinein, die sie an sich nicht besitzen, er sieht aus ihnen eine Ganzheit der Gestalt heraus, die mehr ist als der bloße Umriss der nackten Erscheinung. Und die wesen- und daseinslose Bilderwelt [...] gibt es demnach im natürlichen Bewusstsein gar nicht (I, 147).

Um so größer der Schock, wenn einem dies aufgeht. Zunächst sieht das Bewusstsein hier keine Möglichkeit zum Brückenschlag und kommt dazu, „allen Sinn aus der Bilderwelt überhaupt hinauszulegen und ihn auf die nicht-erscheinende Wirklichkeit hinter den Bildern zu konzentrieren“ (I, 149). Das „ist der Weg des Rationalismus und der idealistischen Mystik“ (ebd.).

2. Doch kann es bei dieser ersten Reaktion nicht bleiben. Denn wie sollten wir anders zum Einen, Geistigen, zur Wirklichkeit gelangen außer auf dem Weg durch die Sinne? (Weg ist geradezu die Wurzelbedeutung von ‚Sinn‘). So findet sich das Subjekt zurückverwiesen auf die Bilder, um das Wesen in deren Wesenlosigkeit aufzuspüren.

Damit aber schlägt die bisherige Einstellung in ihr Gegenteil um. Statt die Wahrheit hinter den Bildern (in einer „Hinterwelt“) zu suchen, erklärt das Subjekt Fülle und Fluss der Erscheinungen selbst zur Wahrheit. Einzig wirklich ist im Empirismus wie in unmittelbarer Erlebnismystik der Bilderstrom selbst. Die Bilder verweisen nicht mehr, sie *sind*, und eben ihre Wesenlosigkeit ist ihre Wirklichkeit, ihr Wesen.

Damit sind die Bilder zu *Idolen* geworden – und bestätigen so die Bild-Distanz von Religion und Metaphysik. Man könnte dazu die Götzenbilder-Kritik der biblischen Propheten zitieren (etwa Jes 44,9–17; Jer 10,3–5; Weish 13,10–16). Ich wähle stattdessen einen Text zu den Gemälden Hanns Kunitzbergers. Lázló F. Földényi schreibt, es handle sich bei ihnen um kultische Gegenstände.

Sie verweisen auf nichts, was außerhalb ihrer zu finden wäre, sondern tragen ihre Vollendung in sich selbst. Sie sind restlos mit sich selbst identisch. Sie beinhalten keine Themen, die Andacht wecken müssten, es sind keine Motive zu entdecken, die traditionell mit Andacht assoziiert werden.⁴

Der Verzicht auf Themen und Motive wird noch eigens zu erwägen sein. Jetzt steht erst Widerspruch an: gegen eine Bild-Sicht, die solchen Werken Autismus bescheinigt. Die Rede von kultischen Gegenständen kann hier nicht Ikonen meinen, die die Gläubigen verehren, und ebenso wenig Geräte wie Kelch und Patene. Man kann das Wort nur im Sinn von Idol (= Götzenbild) lesen.

Denken die einen die Wahrheit ganz außerhalb der sinnleeren Bilder, so wird jetzt der Wahrheit selbst deren Sinn- = Bezugslosigkeit zugesprochen.

⁴ L. F. Földényi, Spirituelle Räume. Über die Malerei von Hanns Kunitzberger, in: H. Kunitzberger, Die Orte der Bilder. Malerei/Painting, Wien 2007, 156–159, 156.

Beide Versuche müssen notwendig misslingen, erklärt v. Balthasar (I, 150); denn beide verkennen im Letzten das Wesen der Wahrheit als der erscheinenden Offenbarung des nichterscheinenden Seienden selbst.

3. Auf beiden Wegen scheitert der Versuch, eine Beziehung zwischen Erscheinung und Erscheinendem herzustellen. Das Geheimnis, um das es beide Male geht, bleibt beide Male leer. „Leer ist sowohl der reine Begriff des Rationalismus wie der Weltgrund der idealistischen Mystik, wie das unkennbare Ding an sich des Empirismus, wie die reine Bewegung und Vergänglichkeit der Erlebnis-Mystik“ (I, 150 f.). Gehaltlichkeit kann also einzig aus dem Subjekt kommen.⁵ Niemals aber „wird es gelingen, zwischen den Bildern und dem Subjekt die Beziehung von Erscheinung und Erscheinendem glaubhaft zu machen“ (I, 151). Sie muss nämlich ins Unbewusste verlegt werden, das aber „nichts erklärt, vielmehr alles verdunkelt“ (ebd.).

In den Bildern selbst kann die Wahrheit nicht liegen, da sie nur durch einen Bezugspunkt außerhalb ihrer selbst sinnvoll werden. Ebenso wenig kann sie hinter ihnen liegen; „denn der reine Hintergrund erscheint nicht“ (I, 152). Ihr Ort ist tatsächlich im Zwischen, doch nicht zwischen Bild und Betrachter, sondern zwischen der Erscheinung und dem Erscheinenden selbst. Dem betrachtenden Subjekt, sei es bewusst oder unbewusst, kann sie sich nicht verdanken (ebd.):

Deutung des Objekts durch das Subjekt setzt Bedeutung des Objekts für das Subjekt voraus.

II. Begegnungs-Geschehen

1. Ein Bild bedeutet. Aber nicht sich selbst – und ebenso wenig etwas hinter ihm. Seine Bedeutung liegt in ihm – und je geglückter es ist, desto mehr allein in ihm. Wo ein Bild nicht wirklich glückt, kann unter Umständen die Interpretation erarbeiten, was der Künstler eigentlich gewollt, gemeint, zu vermitteln gesucht hat. Doch das Bild als wahren ursprünglichen Ausdruck holen keine Worte ein.

Wahrheit meint hier die Enthülltheit und Erschlossenheit dessen, was ist: ἀλήθεια (alétheia).⁶ Sein und Seiendes erscheinen. *Sein* erscheint und *Sein erscheint*, ein Doppel-Aspekt des Geschehens, der allein für sich genommen schon genug zu denken gibt. Und die Wirklichkeit dieses Sich-Zeigens zeigt Wahrheit zugleich als ἠμεθ (emeth): Festigkeit, Treue, Zuverlässigkeit.⁷

⁵ Das liest man dann auch bei Földényi, auf die Frage, wo die Andacht zu finden sei, die Kunitzbergers Bilder ausstrahlen (ebd.): „Irgendwo zwischen dem Bild und seinem Betrachter. In jenem Kraftfeld, das das Bild mit dem Betrachter, der vor ihm steht und es ansieht, verbindet und beide mit einer Art Hülle umgibt.“

⁶ Das Folgende greift zurück auf Kap. 7 (*H. U. v. Balthasar, Wahrheit in Herrlichkeit*), in: *J. Splett, Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*, Frankfurt am Main 1996.

⁷ Dies auch die Grundbedeutung unseres ‚wahr‘: „im Sinne von ‚vertrauenswert‘ zu der idg. Wurzel *uer, Gunst, Freundlichkeit ...“ (Duden, Etymologie, Mannheim 1963, 751).

Auch dies mit einem Doppelaspekt: einmal als Abschluss ungewisser Suche, sodann als Basis und Eröffnung möglicher Weiterentfaltung.

Beides, Aufgetansein wie Verlässlichkeit, gilt vom begehrenden Objekt. Doch in Begegnung mit dem Subjekt, und es ereignet sich nur und erst in dessen Bewusstsein. Darin zeigt sich eine so unauflösliche wie spannungsreiche und vielfach missdeutbare Polarität. Für den Wahrheits-Begriff spannt sie den Bogen zwischen Schau (θεωρία) [theoría] und Erstellung (ποίησις) [poíesis].

2. Das Subjekt, um mit ihm zu beginnen, sieht sich zu Theorie wie Poesie erkräftigt durch seine Empfänglichkeit. Zu deren Verständnis müssen wir nochmals eine zu einfache Alternative hinter uns lassen: die von Aktivität und Passivität. Es handelt sich um Offenheit und Ansprechbarkeit für Fremdes – ja, um mehr als bloße Aufgeschlossenheit: um „die Fähigkeit, sich von diesem Seienden mit dessen eigener Wahrheit beschenken zu lassen“ (I, 37).⁸

Standen traditionell die Stufen des Sich-inne-Seins im Blick, von der Pflanze beginnend bis zur *reditio completa* geistiger Existenz, dann ist jetzt wohl deutlicher zu betonen (was man auch früher mit-dachte), dass diese Formen des Selbstbezugs zugleich stets schon Weisen des Weltbezugs sind: In die Selbsthelle tritt das andere ein. Und es wird weder als Beute noch als Almosen empfangen, sondern als Gast.

Es wird darum nicht vereinnahmt, angeeignet, bewältigt und schließlich erschöpft; sondern in seinem Eigenwesen wahrgenommen.⁹ In solchem Verständnis zielt der Prozess der Erkenntnis nicht auf ein mögliches Ende; denn wahres Erschlossensein als solches geht grundsätzlich keinem Abschluss zu. Mit ihm hätte Wahrheit ja aufgehört, Wahrheit = Offenheit zu sein. Das Wahrheitsfeld weitet sich darum im Fortschritt des Wissens, statt dass man seinen Grenzen näher käme.

„Je mehr das Subjekt von der Wahrheit bewältigt, um so mehr wird es gleichzeitig von ihr überwältigt“ (I, 43 f.). – So wird es gleich anfangs einer doppelten Begrenzung inne: Sein jeweiliges Erst-Objekt ist nicht alles, sondern steht in einem Horizont, der es immer wieder, ohne Ende übergreift; zugleich aber erscheint der Gegenstand nicht bloß in diesem Horizont des Subjekts, vielmehr erkennt es ihn in einem Licht, das nicht sein ist, und ermisst so ihn wie sich nach dessen Maßgabe statt aus sich selbst. Es schafft nicht, auch und gerade in der Poiesis nicht, sondern empfängt, erwidert, hat also darauf warten müssen, angesprochen, heimgesucht zu werden – am

⁸ R. Lauth hat dafür auf das griechische Medium verwiesen und der klassischen „Evidenz“ die „Sazienz“ an die Seite gestellt (vom mittellateinischen *sacire* = ergreifen [davon das französische *saisir*]). „Werte ergreifen; unser Geist wird von ihnen ergriffen“ (R. Lauth, Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet, Stuttgart/Berlin 1969, 31). Wenn er sich ergreifen lässt (vgl. J. Splett, Gott-ergriffen, Köln 2010, 14).

⁹ Dies Wort gehört statt zur Familie von ‚wahr‘ (Anmerkung 7) ins Feld von Hut und Acht-samkeit (bewahren – ebd.). So nimmt ein Anwalt die Rechte seines Klienten wahr.

deutlichsten dann, wenn sein Gegenstand ein Gegenüber, wenn das Objekt seinerseits Subjekt ist. – Solche Wahrung des Anderen und seiner Würde verbietet von vornherein klassische oder neureligiöse Konzepte eines pantheistischen Idealismus. Wer erkennt, unterscheidet, im Dienst des Erkennens – im Dienst des Objekts.

3. Von dem nun ist erstlich zu sagen, dass es – wie bedacht – sein Maß nicht erst vom Ich erhält. Und wollte man dafür auf Mit-Objekte verweisen, verschöbe man nur die offene Frage. Sie führt schließlich zum Thema eines unendlichen, schöpferischen Bewusstseins, ohne dass wir dies jetzt zu entfalten hätten. Darum gilt in der Tradition, dass die Erkennbarkeit des Objekts von seiner urbildenden Erkenntheit durch Gott herrührt und dass seine volle Wahrheit nur Gott bekannt ist (I, 51).

Volle Wahrheit meint dabei nicht nur das innere Sein und Wesen eines jeden; zu ihr gehört vielmehr auch deren überindividuelle Bedeutung. Darum lässt sich die Wahrheit eines Seienden nie allein an ihm – geschweige denn an seinem bloßen Ist-Zustand – gewinnen. (Der rechte Kritiker erkennt die Wahrheit eines Werkes so, dass er von ihm/ihr selbst her allfällige Schwächen oder Fehler zu benennen vermag.)

Das Wahrheits-Geschehen stellt sich damit als Ereignis eines wechselseitigen Zuvorkommens dar, beide dienen einander. Im Auge des Sehenden leuchten die Frühlings- und Herbstfarben eines Baums, er rauscht im Ohr des Hörenden, und seine Frucht entfaltet Duft wie Süße im Genießenden. Dient hier das Subjekt dem Objekt als Ort seiner Entfaltung (I, 64), so wird es andererseits eben in diesem Dienst erfüllt und bereichert. Es hat nie bloß sich, findet sich je schon auf- und eingenommen. Das Wort des Aristoteles, die Geistseele sei irgendwie alles, übernimmt der Aquinate präzisierend:¹⁰ Sie sei geboren, mit allem zusammenzukommen. Gerufen also zum *Mit-Sein*.

So aber beschreiben noch nicht ‚Richtigkeit‘, ‚Rechtheit‘ (*rectitudo*), ‚Gerechtigkeit‘ das gemäße Wahrheits-Verhalten. Man hätte von Liebe zu sprechen. Der Philosoph, bei dem man dazu über Bild und Bildsein in die Schule gehen sollte, ist der späte Johann Gottlieb Fichte.¹¹

¹⁰ *Thomas von Aquin*, De ver. I, 1: „aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima.“

¹¹ Das Folgende stützt sich auf: *J. Splett*, Person als Bild. Im Gespräch mit Johann Gottlieb Fichte, in: *P. Hofmann/A. Matena* (Hgg.), *Christusbild. Icon + Ikone*, Paderborn 2010, 63–72. Zu den Grenzen von Fichtes Denken des Bildes als „Durch“ und zur Notwendigkeit, es im Blick auf die absolute Güte des Absoluten weiterzudenken, siehe *F. v. Heereman*, *Selbst und Bild. Zur Person beim letzten Fichte (1810–1814)*, Amsterdam/New York 2010.

III. Person als Bild

1. Fichte geht es weniger um die Bilder, die wir haben oder malen, als um jenes, das wir sind. Oder genauer: das das Selbstbewusstsein ist. Dessen Struktur wird erstmals durch René Descartes erhoben: Im Zweifel angesichts der Welt der Bilder zeigt sich ihm als unbezweifelbar das Ich, „das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will ...“¹² Der Kern dieser geistigen Vollzüge ist ein Behaupten; sie behaupten sich selbst wie ihre Implikationen (eine Frage etwa fragt nicht bloß, sondern behauptet sich als Frage und behauptet, dass sie sinnvoll, berechtigt sei). Etwas behaupten aber bedeutet, einen Wahrheits-Anspruch erheben.

Und darin zeigt sich eine eigentümliche Umkehrbewegung: Im Anspruch auf Wahrheit erklärt der Sprecher, er unterstelle sich seinerseits dem Anspruch der Wahrheit („Wahrheit“ zugleich theoretisch [so ist es] wie praktisch [so sei es] verstanden). Einzig derart lässt sich überhaupt ein Wahrheits-Anspruch erheben. – So aber liegt im Anspruch auf Wahrheit als solchem schon das Einbekenntnis, dass er sich zu rechtfertigen habe. Das bloße Faktum seiner Anmeldung legitimiert ihn nicht. In ihm stellt sich das Denken also selbst in Frage – *im Licht der Wahrheit*.

Das ist keineswegs bloß gedacht, gar ausgedacht, sondern lebendig erfahren – wird doch das Ich sich seiner selbst im Selbst-Vollzug bewusst beziehungsweise vollzieht es wissentlich sich selbst: als kontingent, bedingt – im Licht des Unbedingten. In der religiösen Sprache heißt dies Unbedingte-Absolute Gott – ein Name freilich, mit dem sich unterschiedlichste Vorstellungen verbinden, innerhalb wie noch mehr außerhalb der Religionen, und bemerkenswerterweise vor allem unter akademischen Philosophen (oft schon durch den Gebrauch des bestimmten Artikels signalisiert). Dazu Reinhard Lauth:

Dieser Gott, dessen Idee in jeder Selbsterfassung des Denkens notwendig vorausgesetzt wird – und kein Denken ohne Selbsterfassung –, ist keine Fiktion oder – um Kant zu antizipieren – ‚regulative Idee‘, sondern das lebendige Licht, das sich als lebendiges Zeichen, als ‚nota impressa‘ im endlichen Denken kundgibt [...]. Nur wenn man Gott in dieser Weise als Licht erkennt, versteht man, was Descartes ... sagen will, andernfalls denkt man nur irgendein sehr vollkommenes Ding, nicht aber Gott.¹³

Die entscheidende Unvollkommenheit des denkenden Ich besteht darin, dass es nicht das Licht ist und so zwar (unauskömmlich) von ihm Zeugnis gibt, doch nie vollkommen. Dies hat in der Gegenwart vor allem Emmanuel Levinas immer wieder zur Sprache gebracht. Und immer wieder bezieht er sich dabei auf Platons Sonnengleichnis (im Staat) wie auf dessen Spitzenbestimmung des Guten als (509b) ἐπέκεινα τῆς οὐσίας – jenseits der Seiend-

¹² Medit. II (23): Œuvres (Ch. Adam/P. Tannery), Paris 1897–1913, VII 28.

¹³ R. Lauth, Der Entwurf der neuzeitlichen Philosophie durch Descartes, in: *Ders.*, *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Hamburg 1998, 1–23, 11.

heit.¹⁴ Am „jenseits“ liegt ihm, weil er Sein in der Perspektive von Baruch Spinozas *conatus entis* sieht: der Selbsterhaltung.¹⁵

In diesem Sinne unterscheidet er beim Streben (*appetitus*) des endlichen Ich vom Bedürfnis (*besoin*) nach dem erfüllenden Gut(en) das Verlangen (*désir*) nach besserem Gutsein, nach aufmerksamerer Antwort.¹⁶ Und in diesem Verlangen erscheint im Endlichen (*en fini*) das Unendliche (*in-fini*). Die Idee Gottes, das ist Gott in mir.¹⁷ Denn deren objektive Realität, wie in unwiderlegbarer Weise Descartes' Dritte Meditation bezeugt,¹⁸ ist nicht abgeleitet, sondern ursprünglich. Die Idee des Vollkommenen und des Unendlichen geht nicht auf die Verneinung des Unvollkommenen zurück.¹⁹

2. Diesen zwei-einen Erkenntnisvollzug nennt nun Fichte absolutes Wissen,²⁰ wobei es als Wissen gerade nicht das Absolute selbst ist, sondern eben dessen Bild. „Das Sein des Bildes aber ist, generell geurteilt, das Nichtsein des Seins [...]. Das Wissens-Bild ist Sichtbarmachung eines an ihm selbst niemals Ersichtlichen“ (Wolfgang Janke, 25). Und man sieht die Doppelgefahr dieser Situation: Wird über dem Erblickten dessen kontingent-situieretes Erblicken vergessen (in der alten Sprache: über dem *id quod* [dem unendlichen Was] der *modus quo* [das endliche Wie]), dann wird sich das Ich verabsolutieren; fixiert es sich auf seine unabstreifbare Perspektivität, das (Nur-)Für-es im Anblick des An-sich, dann wird sein Idealismus nihilistisch.

So oder so geht das Bild(= Erscheinung-)sein verloren. Hätte man darum am Bild selbst festzuhalten? Dagegen möchte ich zeigen, dass eben dies unabwendbar in den Doppelverlust führt. Das Bild ist nämlich „keine eigene Sache außer der Sache selber“, deren Bild es ist. „Bild ist die Sache selbst in der Wesensweise der Sichtbarkeit und des Erscheinens“.²¹ Darum aber ist das Bild zugleich gerade „nicht identisch mit der in ihm ersichtlichen Sache, sondern davon unterschieden und getrennt“ (ebd.).

¹⁴ Zum Beispiel *E. Levinas*, Jenseits des Seins oder anders, als Sein geschieht (*Th. Wiemer*), Freiburg i. Br./München 1992, 24.

¹⁵ Zum Beispiel *E. Levinas*, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz (*Th. Wiemer*), Freiburg i. Br./München 1985, 38 (*B. Spinoza*, *Ethica* III, prop. 7).

¹⁶ Zum Beispiel *E. Levinas*, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität (*W. N. Krewani*), Freiburg i. Br./München 1987, 145 f.

¹⁷ Vgl. *E. Levinas*, Gott und die Philosophie, in: *B. Casper* (Hg.), Gott nennen, Freiburg i. Br./München 1981, 81–123, 96; sowie: *Ders.*, Über die Idee des Unendlichen in uns, in: *H. H. Henrix* (Hg.), Verantwortung für den Anderen – und die Frage nach Gott, Aachen 1984, 37–41. Siehe *J. Splett*, „In-Fini“ – Hinab ins Endliche, in: *LebZeug* 54 (1999), 6471.

¹⁸ Jenseits des Seins (Anmerkung 14), 274.

¹⁹ Totalität (Anmerkung 16), 48.

²⁰ Vgl. *J. Drechsler*, Fichtes Lehre vom Bild, Stuttgart 1955; *W. Janke*, Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft, Berlin 1970.

²¹ Sonst ergibt sich die Situation, die R. Magritte in seinem Bild „La condition humaine“ (1934) zeigt: Vor dem Fenster steht eine Staffelei; auf der Leinwand genau jener Landschafts-Ausschnitt, den sie verdeckt (*Torzzymer* [Anmerkung 1], 156. – Man denke dagegen an das Zu- und Ineinander von Leib und Seele oder von Schriftzug und Bedeutung.

Ich lebt nur als Selbst-Bezug auf Licht und Sein (Fichte nennt es so auch das *Durch*²²). Es ist nicht das Sein, das es zeigt, und nichts Eigenes außer diesem. Dem entsprechend ist auch in der Gegenrichtung das gezeigte Sein kein Objekt außer ihm, „sondern nichts als das Nicht-Sichtbare im Sichtbarsein des Bildes“²³: Licht ist nicht für sich zu sehen; es leuchtet einzig im Beleuchteten auf.

Das Ich aber ist kein Gegenstand, auf welchen Licht fällt, sondern Freiheit. Es selbst bildet sich selbst zum Bild (bzw. – wie ich besser fände²⁴ – lässt sich bilden). Aber nicht, als würde es nun dadurch gegenständlich; ist doch, was an Bildern gegenstandhaft ist, gerade nicht das Bildhafte an ihnen. W. Janke:

Wissen als Bild eines Seins außer dem Bilde konstruiert nicht ein Verhältnis von zwei Seienden, der Sache und ihrem dinghaften Bilde, die nachträglich im Akte des Abbildens zusammenkommen [...]. Bildheit ist das Durch oder Durcheinander von Sache und Bild [...]. Das Wesen des Ich ist Sein des Bildes. So verstanden, lässt sich die Reflexion als der Akt aufklären, in dem das Ich als Bild auf ein Sein und Leben zurückgeht, das nicht Bild ist.²⁵

3. Bloße Bildheit freilich könnte solche Begründung nicht leisten. Was das Bild-sein von Ich und Freiheit ausmacht, ist vielmehr das (Selbst-)Bewusstsein dieses Seins. Geistige Erfahrung ist Wesenserfahrung; ihr begegnet nie bloß etwas, sondern stets auch das Was(-sein) dieses Etwas. Julius Drechsler: „Die Mitte der Lehre vom Bild ist die Lehre vom Bild des Bildes. [...] Erscheinung ist Erscheinung nur dadurch, dass sie Bild ihrer selbst ist, dass sie ein Bild ihrer selbst hat.“²⁶ – Derart erfasst das Ich sich selbst als Erscheinung. Doch nicht nur des Seins (das es, wie erwogen, nicht ist), sondern auch der Erscheinung – die es darum auch nicht eigentlich sein kann: „Das Ich ist Erscheinung und doch nicht die Erscheinung selbst als solche; es ist nur Bild der Erscheinung.“²⁷

Was beim ersten Hören paradox klingt, ist indes nichts anderes als die Konsequenz der Rede vom Bild-Bild und dürfte bei näherem Hinblick auf das Wesen von Erscheinung einsichtig werden. Ein *Abbild* schafft zwar seinen Gegenstand nicht; aber es stellt doch sein Konterfei her und dar. Eben-darum erscheint dieser auch nicht in ihm, sondern wird *in absentia* durch es vertreten, in Erinnerung gerufen. Nicht so beim Bild als Erscheinung. Es macht vielmehr auf die Weise sichtbar, dass – durch es und in ihm – das Er-

²² J. G. Fichte, Werke (1845/46; 1834/35), Berlin 1971 (im Folgenden einfach nur Band- und Seitenziffer), IX, 46: „Ich spreche mit Bedacht so, mache Präpositionen zu Substantiven, indem diese in der That das Anzuschauende genau bezeichnen, und die von der Gewohnheit abweichende Redeweise die Einbildungskraft eben befremden und aufregen soll.“

²³ Janke (Anmerkung 20), 29 f.

²⁴ Weil medial statt aktiv (Anmerkung 8). Tatsächlich handeln wir medial „aktiver, leistender“ als im Aktiv. Beleg: Lange bevor jemand, ermüdet, nicht mehr richtig reden kann, hat er schon nicht mehr vernünftig zuhören können.

²⁵ Janke (Anmerkung 20), 218 f.

²⁶ Drechsler (Anmerkung 20), 300.

²⁷ Drechsler (Anmerkung 20), 312.

scheinende selbst sich versichtbart. Nicht bloß das Erscheinende also wird nicht von ihm geschaffen, sondern ebenso wenig dessen Erscheinen. Vielmehr wird das Bild(-geschehen) vom Erscheinenden bewirkt: Es selbst erscheint – und ist derart im Bilde da. Das Bild aber dient dem Erscheinungsgeschehen.

Weiß nun das Bild um sich selbst, dann muss es nicht bloß um sein Erscheinung-(statt bloß Abbild-)sein wissen, sondern auch um sein Unterschiedsein von diesem eigentlichen (Selbst-)Erscheinen. Man sieht, wie sich das Durch bereichert: ein Leben in der Form des Durch, ein lebendiges Durch (IX, 46).

Gestützt auf derart fundamentale Bild-Einsichten wenden wir uns nun wieder jenen Bildern zu, die dies lebendige Bild seinerseits gestalten kann: menschlichen Bildern. Sie sind, was immer sie zeigen, auch Bild des Menschen, seiner selbst. Aber zugleich sind sie auch Bilder seiner Welt. Und nicht zuletzt Bilder des Bild(-sein)s als solchen.

IV. Bilder des Bildes

1. Bringen wir zuvor die Ontologie des Bilds auf den Begriff. Für es als Selbst-Ausdruck hat Karl Rahner die Benennung „*Realsymbol*“ eingeführt. „Real“, um der Redeweise „nur symbolisch“ zu begegnen. Symbol meint nicht ein äußeres Zeichen, sondern die Erscheinung einer Wirklichkeit, die zwar in einem anderen sich „äußert“ (also „entäußert“), doch in dieser „Äußerung“ sich selbst auswirkt („verwirklicht“) und gerade derart selber da ist. Symbol in diesem vollen Sinne²⁸ ist nicht der Verweis eines Seienden auf ein anderes Seiendes, und sei das Symbolzeichen noch so „sprechend“, gefüllt und „symbolträchtig“. Symbol ist vielmehr der Selbstvollzug eines Seienden im anderen: sein Sich-Ausdrücken, darin es selber wirkend erst zu sich selbst kommt und in neuem Maße wirklich wird. Insofern stellt Symbol gerade nicht nur eine Hälfte dar, „die sichtbare Hälfte eines Ganzen, dessen andere Hälfte abwesend oder unsichtbar ist“²⁹, sondern eben die Sichtbarkeit des Ganzen, das freilich diese seine Sichtbarkeit begründend übersteigt.³⁰ Ursymbol ist uns darum der menschliche Leib als Da-sein und

²⁸ Vgl. K. Rahner, Zur Theologie des Symbols, in: Schriften ... IV, 275–311, 276–286; 290: „Das eigentliche Symbol (Realsymbol) ist der zur Wesenskonstitution gehörende Selbstvollzug eines Seienden im anderen.“

²⁹ *Benedictus <Papa, XVI.>/J. Ratzinger*, Einführung in das Christentum, München 1968, 67 f., unter Bezug auf Platons Symposion (191 d 3–5), wo Aristophanes uns (nach der Halbierung der Urmenschen durch die Götter) als Symbole von Menschen bezeichnet. Doch nicht die Bruchhälften des Rings oder Würfels (der „*tessera hospitalis*“) je für sich, erst beide zum Ganzen gefügt ergeben das Symbol, an dem sich die Gast- oder Geschäftsfreunde erkennen: So eben ist es Symbol der *Gastfreundschaft*.

³⁰ Das Symbol bleibt das Andere zum Symbolisierenden (und so Zeichen), das Symbolisierende jedoch ist zu ihm das umgreifend „Nicht-Andere“ (darin wird das Zeichen Symbol). Paradox erscheint diese Cusanische Kategorie des *Non-Aliud* nur einer dinghaft ontischen Betrachtung; vom Symbol ist jedoch personal und ontologisch zu reden.

Selbstvollzug von Symbol ist, nochmals enger genommen, sodann nicht die Erscheinung eines Einzel-Dings oder Individuums in einem anderen, sondern das Erscheinen und Sich-Auswirken eines übergreifenden Wesens. So erscheint jedes einzelne Tier als Symbol seiner Art, jeder Mensch (zumindest auch) als Symbol des Menschen, der beziehungsweise dessen Wesen nicht selbstständig existiert, sondern erst die Möglichkeit für das Ist von Menschen eröffnet und nur in ihnen erscheint.

In einem letzten Schritt ist Symbol schließlich (durch das bestimmte Wesen hindurch) erwirkende Gegenwart des Seins überhaupt. An allem und jedem kann einem das unvordenkliche Wunder aufgehen, dass überhaupt etwas ist und nicht nichts. So verstanden, wird das ganze Universum, im Konzentrat aber der Mikrokosmos Mensch, zu einem großen Symbol, zur sichtbaren Gegenwart.

Wessen? – Ein „Mannsbild“ (sein Pendant leider nur abwertend gebraucht) ist jemand, bei dem man des Mann-seins ansichtig wird (ohne dass er das Eben-/Abbild eines [Ur-]Mannes wäre). Und nun in der gezeigten Stufung von Erscheinungen, einer Kaskade gleichsam: Im Manns- wie Weibsbild erscheinen Mann und Weib, im Menschen der Mensch → das Geschöpf → sein Geschaffensein → das freie Schaffen des Schöpfers → dessen Götzen → Er selbst. In diesem Sinne hat Nikolaus von Kues den Menschen „Deus datus“ genannt, einen gegebenen Gott.³¹

2. Was aber bei Cusanus wie bei Rahner nicht so hervortritt, ist die Dialogik dieses Geschehens. Solcher Symbolvollzug geschieht nämlich grundsätzlich interpersonal. Person sagt nicht erst ihr ausartikulierte Wort dem anderen zu. Ihr Wort, sich selbst artikuliert sie nur in diesem Miteinander. Man darf das Symbolgeschehen also nicht schlicht einsinnig fassen. Mein Wort ist nie isoliert nur das meine, sondern gleichursprünglich unseres – so dass und so wie dein Wort zugleich auch das meine: unser Wort ist. Nicht A oder B, sondern A und B erscheinen jeweils (wenn auch je anders) im Erscheinen von A oder B.

Ich gibt es einzig angesichts des Du, als Du dieses Ich. Wurde im Deutschen Idealismus das Du vom Ich als Mittel für die eigene Selbstvermittlung in Dienst genommen, so antwortet dem beim Aufbruch des personalistischen Denkens nach der Jahrhundertwende eine mehr oder minder übersteigerte Apriorität des Du. Tatsächlich aber handelt es sich um Gleichrangigkeit, um Kommunikation von – durchaus nicht Gleichen oder Ähnlichen, sondern auf jeweils ihre Wesens-Weise – Selben.

Die Monologik des Selbstaustauschs ist so auf einen dialogischen Austausch hin zu öffnen. Mit dieser Weiterung aber ist es noch nicht getan. War zunächst das anscheinend autarke Ich auf seinen Anfang als Du eines Du

³¹ De dato Patris luminum, Kap. 2. Philosophisch-Theologische Schriften (*L. Gabriel/D. u. W. Dupré*), Wien 1964–1966, II 654. – Ausführlicher zu diesem Bildgeschehen: *J. Splett*, Gotteserfahrung im Denken (1973), München ⁵2005, Kap. 6, 106–111.

gestoßen, so vertieft sich jetzt dieser Rückgang zur Frage nach Anfang und Ursprung des Wir. Dabei ist – anders als im grammatischen Alltagsverständnis – zunächst dieses „Wir“ keineswegs der Plural von „Ich“. Der heiße „Iche“ (wie so auch bei Fichte zu lesen). „Wir“ ist der Name für das Mit-eins von Ich und Du. – Mit-eins indes bedeutet mehr als nur ein Wechseldu. Der bloße In-einander-Blick schenkt noch kein Wir; zu dem kommt es erst im gemeinsamen Blick auf ein Drittes.

Clive Staples Lewis verehrt als seinen Meister den Schotten George MacDonald (1824–1905), Autor religiöser wie phantastischer Literatur für Erwachsene und Kinder. In dessen großem Jugendroman *At the back of the north wind* erklärt die schöne Dame Nordwind (der Tod) dem kleinen Diamant, was ein Dichter sei:³² „ein Mann, der sich über etwas freut und nun versucht, andere Menschen an seiner Freude teilnehmen zu lassen – A poet is a man who is glad of something, and tries to make other people glad of it too.“ – ‚Poet‘ heißt wörtlich ‚Macher‘ (schon Platon spricht an,³³ dass man den Namen einigermaßen willkürlich auf die Dichter beschränkt hat). Hier sei das Wort wieder wörtlich genommen: im Blick auch auf Werke der bildenden Kunst.

Der Künstler malt seine Bilder nicht nur, sondern er stellt sie aus. Und Ausstellungen sind zumindest triangulär. Paul Celan hat von seiner für viele so hermetischen Dichtung in Darmstadt erklärt: „Das absolute Gedicht [...], das kann es nicht geben.“ Er nennt das Gedicht ein (wiewohl oft verzweifelt) Gespräch. An Hans Bender schrieb er: „Ich sehe keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Händedruck und Gedicht.“³⁴ Was hindert daran, sein Wort auch für Bilder gelten zu lassen?

3. Triangulär sind Ausstellungen, insofern dort jemand jemandem etwas zeigt. Das gilt für jegliche Präsentation von Gegenständen oder Abläufen, Geschehnissen. Wie aber, wenn jemand nicht bloß Sammelstücke vorzeigt oder Kunststücke vorführt, sondern Kunstwerke vor Augen stellt?

Anders als in der bekannten und verdienstvollen Taschenbuchreihe des S. Fischer-Verlags sei hier klar unterschieden zwischen *Kunststück* und *Kunstwerk*. Um es mit Georg Wilhelm Friedrich Hegel zu sagen: In der Kunst geht es weder um einen (verdoppelnden) Nachbau von Realem als solchem noch um dessen kunstvolle Vorspiegelung. Abgesehen davon, dass bei diesem Wettstreit mit der Natur die Kunst „das Ansehen eines Wurms erhält, der es unternimmt, einem Elefanten nachzukriechen“, wie er sich drastisch ausdrückt,³⁵ bleibe für beides „nichts als das Vergnügen an dem Kunststück übrig, etwas der Natur Ähnliches hervorzubringen“.

³² Hinter dem Nordwind (übersetzt von S. Gräfin Schönfeldt), Wien/München 1981, 51.

³³ Symposion 205c.

³⁴ P. Celan, Gesammelte Werke, Frankfurt am Main 1983, III, 198 f. und 177.

³⁵ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über Ästhetik, Werke in 20 Bänden (E. Moldenhauer/K. M. Michel), Frankfurt am Main 1970, 13, 65.

Zudem verdiene die Wirklichkeit selbst, die dort nur „vorgetäuscht“ wird, streng genommen ihrerseits den Namen „Wirklichkeit“ nicht. Im sinnlichen Verhältnis drängt der Trieb „eben dahin, diese [scheinbare] Selbstständigkeit und Freiheit der Außendinge aufzuheben und zu zeigen, dass dieselben nur da seien, um zerstört und verbraucht zu werden“, in einem Verzehr, der mit ihnen auch die Begierde auslöscht.³⁶

Im Kunstwerk jedoch

ist das Sinnliche [...], das] Dasein der Naturdinge zum bloßen *Schein* erhoben [...]. Das Sinnliche im Kunstwerk ist selbst ein ideelles, das aber, als nicht das Ideelle des Gedankens, zugleich als Ding noch äußerlich vorhanden ist. Dieser Schein des Sinnlichen nun tritt für den Geist, wenn er die Gegenstände frei sein lässt, [...] als die Gestalt, das Aussehen oder als Klängen der Dinge auf [...].

Die Kunst bringt deshalb von seiten des Sinnlichen her absichtlich nur eine Schattenwelt von Gestalten, Tönen und Anschauungen hervor, und es kann gar nicht die Rede davon sein, dass der Mensch, indem er Kunstwerke ins Dasein ruft, aus bloßer Ohnmacht und um seiner Beschränktheit willen nur eine Oberfläche des Sinnlichen, nur Schemen darzubieten wisse. Denn diese sinnlichen Gestalten und Töne treten in der Kunst nicht nur ihrer selbst und ihrer unmittelbaren Gestalt wegen auf, sondern mit dem Zweck, in dieser Gestalt höheren geistigen Interessen Befriedigung zu gewähren, da sie von allen Tiefen des Bewusstseins einen Anklang und Wiederklang im Geiste hervorzurufen mächtig sind. In dieser Weise ist das Sinnliche in der Kunst *vergeistigt*, da das *Geistige* in ihr als versinnlicht erscheint.³⁷

Mit einem Wort: Schein als Schein ist Erscheinung. – Frei von blickverschleiender Getriebenheit aber sind Bildner und Betrachter nun frei zur Aufmerksamkeit für das sich Zeigende selbst in seiner Wahrheit. Bilder bedeuten, verweisen. Der Künstler zeigt nicht bloß Elaborate, sondern Symbole; weniger Spiegel (von denen im „Zeitalter des Narzissmus“ immerfort die Rede ist³⁸) als Fenster; weniger Funde als Fragen.

Was aber zeigt sich? – Das Gestaltete in seiner Eigenwirklichkeit samt den Bezügen, die von ihm aus über es hinaus verweisen. Näherhin zeigt diese Wirklichkeit sich in jener Kaskadenstufung des Was, die zuvor am Symbol skizziert worden ist. Hegel selbst indes, in seiner nach-kantischen Situation, liegt nicht so sehr am Dargestellten oder dem damit Gemeinten als vielmehr daran, dass im Kunstgeschehen der Zusammenklang von Subjekt und Objektivität offenbar wird – die Übereinkunft von Freiheit und Natur, Vernunft und Wirklichkeit.³⁹

³⁶ Hegel (Anmerkung 35), 57.

³⁷ Hegel (Anmerkung 35), 59 f.

³⁸ C. Lasch, Das Zeitalter des Narzissmus, Steinhausen 1980. Beziehungen werden vor allem als Spiegelungen beschrieben, wechselseitig oder letztlich doch monologisch? (So schon Sokrates' Vorschlag für den Ineinander-Blick im *Alkibiades I*, 132d–133b). Exemplarisch zwei Titel: J. Baltrušaitis, Der Spiegel. Entdeckungen, Täuschungen, Phantasien, Gießen 21996; H. Nibbrig, Spiegelschrift. Spekulationen über Malerei und Literatur, Frankfurt am Main 1987. – Fenster: „Fenêtre, toi, ô mesure d'attente ...“: R. M. Rilke, Sämtliche Werke (E. Zinn), Wiesbaden/Frankfurt am Main 1955 ff., 2, 549. – Das Motto des Beitrags stammt aus dem Gedicht *Die uns ansehen*, in: L. Steinherr, Hinter den Worten die Brandung. Gedichte, München 2003, 40.

³⁹ Ausführlicher: J. Splitt, „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist

V. Erscheinung als Wahrheits-Geschehen

1. Für Hegel erschien das Absolute in der Kunst, blieb aber zugleich auch verborgen, weil das Medium des Sinnlichen ihm nicht entsprach. Vollends da war es erst im Denken, als Geist, das heißt: bei *sich*. Auch für Martin Heidegger erscheint (jetzt nicht: das Absolute, sondern, mit Friedrich Hölderlin gesagt) das *Heilige* im Werk, und ebenso bleibt es nach ihm auch verborgen. Aber dies nicht darum, weil es noch nicht bei sich wäre. Man könnte in bestimmter Hinsicht eher sagen: gerade weil es bei sich ist, noch nicht bei uns. – Zwar gibt es auch hier ein „Noch nicht“; doch es bezieht sich gerade nicht auf das Ende der Verborgenheit, sondern auf deren noch ausstehendes „wahres Dasein“, also auf das Ende der Verborgenheit der Verborgenheit selbst.

Im Kunstwerk erscheint zunächst nicht eine Idee, sondern das dargestellte Seiende selbst, und damit alles, was ist. „Je einfacher und wesentlicher nur das Schuhzeug, je ungeschmückter und reiner nur der Brunnen in ihrem Wesen aufgehen, umso unmittelbarer und einnehmender wird mit ihnen alles Seiende seiender.“⁴⁰ So aber lässt das Werk „Unverborgenheit als solche“ geschehen, und dies ist Schönheit. „Das ins Werk gefügte Scheinen ist das Schöne.“⁴¹

In dieser Bestimmung ist das Scheinen nicht nur nicht das platonisch-hegelsche Erscheinen der Idee (vielmehr eines bestimmten und alles Seienden, das darin als es selber aufgeht); es hat überhaupt keinen Genitiv bei sich; es steht nämlich nicht mehr als Erscheinen irgend eines Erscheinenden im Blick (so sehr es das als Erscheinen stets ist), sondern als es selbst, als solches: „Unverborgenheit als solche“.⁴²

Im Bild erscheint also nicht nur das Seiende in seiner Einzelheit und vielfältigen Bezüglichkeit, sondern zuvor und eigentlich erscheint – und dies ist Heideggers Thema – das Erscheinen als solches (das wir zumeist, fasziniert vom Gezeigten, übersehen). Dies Erscheinen aber kann seinerseits nicht als Erscheinendes erscheinen, sondern nur, indem es – anderes – *erscheinen lässt*. Und das Eigene der Kunst ist es, dieses Aufgehen (des Seienden), das – in unterschiedlicher Weise – überall und stets geschieht, wo etwas da ist, *als* Aufgehen „ins Werk zu fügen“. *Als* Aufgehen, das heißt: als Aufgehen-gelassen-Werden (Entborgenwerden) des Aufgehenden, und das heißt nochmals: als Aufgehen-Lassen (Entbergen – durch wen?).⁴³

vernünftig“. Zur Begegnung mit Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), in: *LebZeug* 65 (2010), 209–224.

⁴⁰ M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1963, 44.

⁴¹ Heidegger (Anmerkung 40), ebd.

⁴² Heidegger (Anmerkung 40), ebd.

⁴³ Das liegt dem „Sehen des Sehens“ (*Földenyi* [Anmerkung 4: 157]) voraus; und das meint wohl auch J. Rauchenberger mit dem Sichtbarwerden-Lassen der „Unsichtbarkeit der Sichtbarkeit“ (Anmerkung 4: 242).

2. Dass wir in diesen Reflexionen nicht mit Abbildern zu tun haben, ist wohl zur Genüge geklärt. Erst recht kann es darum nicht – ich erlaube mir, auch Hans Belting zu widersprechen⁴⁴ – um „Abbilder der Abwesenheit“ zu tun sein – so sehr tatsächlich in gegenstandslosen Bildern Abbilder abwesend sind. Gegen Ende des Symposions⁴⁵ spricht Belting selbst von Präsenz. Das Wort hat er für den Titel der englischen Ausgabe seines Buchs *Bild und Kult* gewählt, zur Wiedergabe von „Kult“.

Doch möchte ich nicht missverstanden werden. Keineswegs führe ich einen Kreuzzug gegen das Abbild.⁴⁶ Es geht nicht im mindesten darum, hier die eine Zeit lang abgetane Gegenständlichkeit von neuem zu verdächtigen. Den Streit mit seinen gegenseitigen Verdikten aus der Mitte des vergangenen Jahrhunderts (auch und gerade bezüglich sakraler und kirchlicher Kunst) wärme ich nicht auf.⁴⁷ Statt ontisch-kategorialer Dispute stehen hier ontologisch-transzendente Sachverhalte im Blick. Bei den großen gegenständlichen Werken sind die Abbilder ganz ohne Frage Bilder: Offenbarungen. Und die gelten nicht bloß den konkreten Sujets. Raffael etwa zeigt in einer Madonna nicht allein die jungfräuliche Gottesmutter, sondern zugleich die „Taten und Leiden des Lichts“ (Goethe) sowie Geheimnisse zwischen Formen und Farben, mit denen in ärmeren Zeiten Maler wie Wassily Kandinsky oder Piet Mondrian genug zu tun haben – sie selbst wie auch ihr Publikum. Doch schließe ich mich Gottfried Boehm an, im Blick auf die Allgegenwart von Bildern, die „sich als eine Art Double der Sache darbieten“:⁴⁸

Abbilder sind zweifellos die verbreitetsten Bilder. Ein erheblicher Teil ihrer öffentlichen Präsenz (im Fernsehen, in Photos, Reklamen, Katalogen etc.) dient diesem Zweck. Es ist leicht einzusehen, dass der sekundäre Status des Abbildes das Bildverständnis schwer behindert.

Diese Behinderung mag sich durchaus in zwei Richtungen auswirken: näherliegend dahin, dass die Menschen Bilder nur als Abbilder zur Kenntnis nehmen, beurteilen, schätzen. Sie kann indes auch dazu führen – wir kommen auf den ersten Denkschritt zurück –, dass die Absage ans Abbild mit der Idolisierung der Bilder endet: *L'art pour l'art* statt *l'art pour l'homme*.⁴⁹

⁴⁴ Hans Belting in der Gesprächsrunde *Die Ortfrage der Bilder*, in: *Ders.*, Zum Anlass der Ausstellung „Hanns Kunitzberger, Die Orte der Bilder“. Symposium, Wien 2007, 24.

⁴⁵ *Belting* (Anmerkung 44), 94.

⁴⁶ Sehr wohl gegen den Sprachgebrauch der Theologen, die wie selbstverständlich von der *Gottesbildlichkeit* des Menschen reden, statt ihn als *Gottesbild* und Gottes-Statue zu denken. *N. Lobfink*, Die Gottesstatue, in: *Ders.*, Im Schatten deiner Flügel, Freiburg i. Br. 1999, 29–48. Einen Spitzenpunkt solcher Sprachschlamperei bietet die Einheitsübersetzung Kol 1,1, wo sie Christus „Ebenbild des unsichtbaren Vaters“ nennt.

⁴⁷ So las man damals in einem ausdrücklich vermittelnden Buch: *H. Lützelner*, Abstrakte Malerei. Bedeutung und Grenze, Gütersloh 1967: „Abstrakte Bilder führen uns zu Meditationen; sie erstreben eine solch enge Verflechtung von Werk und Betrachter.“ – „Gegenständliche Bilder dagegen sind in sich geschlossen und abgeschlossen. Wir blicken auf sie wie auf eine andere Welt. Die ist fest gefügt in der Landschaft, den Dingen, den Figuren und ihrer Beziehung aufeinander“ (179, 178).

⁴⁸ *G. Boehm* (Hg.), Was ist ein Bild?, München 21995, 16 f.

⁴⁹ Hilfreich mag hier gerade ein Beispiel aus der Gegenständlichkeit sein: C. Monets Bild von

3. Dabei kennt diese Idolisierung zwei Gestalten. Näherliegend ist die Vergötzung von anschaulich Endlichem: einem Gegenstand, einer Person oder Gruppe, der Nation, der Menschheit ... bis hin zu „Mutter Erde“ und dem Kosmos.⁵⁰ Doch auch Gott kann vergötzt werden – indem man das Absolute *totalisiert*.⁵¹ Was damit gemeint ist, machen wohl am besten Sätze Karl Rahners deutlich:

Der wahre Gott ist nicht jener, der tötet, um selber lebendig zu sein. Er ist nicht „das Eigentliche“, das vampyrartig die Eigentlichkeit der von ihm verschiedenen Dinge an sich zieht und gewissermaßen aussaugt; er ist nicht das esse omnium.⁵²

Dazu muss ich nochmals auf Földényi eingehen.⁵³ Vor beziehungsweise in ungegenständlichen Bildern kann man tatsächlich die raum-zeitliche Orientierung verlieren. (Barnett Newman wollte das beim Betrachter durch Abstandlosigkeit erzwingen.) Zu Recht setzt Földényi sich von Friedrich Nietzsche ab, der damit das „Fehlen Gottes“ assoziiert.⁵⁴ Aber dann geht er nicht bloß zu Caspar David Friedrich zurück (im Gefolge Robert Rosenblums?⁵⁵), sondern übernimmt obendrein die Friedrich-Erfahrung des unglücklichen Heinrich von Kleist.⁵⁶

Der sah sich von Kant der Realität der Dinge beraubt und traf nun auch bei Friedrich auf diese Verlorenheit von Welt und Ich. Aber welche ungegenständlichen Bilder schneiden dem Betrachter das Augenlid weg? Wo findet er sich als einsamer Mittelpunkt im einsamen Kreis?⁵⁷ Geht von den Farbfeldern eines Marc Rothko (1903–1970), Ad Reinhard (1913–1967), Gotthard Graubner (* 1930) wie bei Kunitzberger (* 1955) nicht das Gegenteil derart grausiger Gewaltsamkeit aus, welche schließlich ihr Ziel (als offenbar einzig mögliche Erfüllung von Mit- und Wir-Sein) im Doppelsuizid gefunden hat?

Die genannten Maler haben sich auch persönlich geäußert. Doch sei jetzt nur auf Kunitzberger eingegangen. Nicht als Künstler – da gibt es nur zu

Camille auf dem Totenbett 1879). Dazu: G. Busch, Claude Monet „Camille“. „Die Dame im grünen Kleid“. Vom Realismus zum Impressionismus (C. F. v. Siemens Stiftung, Themen XXXI), München 1981, 35 f. G. Clemenceau berichtet von einem Reue-Bekenntnis des Künstlers vor diesem Bild.

⁵⁰ M. Scheler: „Jeder endliche Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen“: *Ders.*, Vom Ewigen im Menschen, in: Gesammelte Werke 5, Bern 1954, 261–264, 261.

⁵¹ E. Przywara hat dafür – in Abhebung vom „Pantheismus“ – eine Prägung R. Ottos aufgenommen: „Theopanismus“. E. Przywara, Religionsphilosophische Schriften (*H. U. v. Balthasar*), Einsiedeln 1962, II 351 f.

⁵² K. Rahner, Schriften zur Theologie III, Einsiedeln 1956 u. ö., 53.

⁵³ Anmerkung 4.

⁵⁴ Földényi (Anmerkung 4), 157.

⁵⁵ Vgl. R. Rosenblum, Die moderne Malerei und die Tradition der Romantik. Von C. D. Friedrich zu Mark Rothko (London 1975), München 1981.

⁵⁶ Földényi (Anmerkung 4), 158. Siehe *H. v. Kleist*, Empfindungen vor Friedrichs Seelandschaft, in: *Ders.*, Sämtliche Werke und Briefe (*H. Sembdner*), München 1984, II, 327 f.

⁵⁷ Schon gar nicht in Bildern, die dennoch sogar einen Gegenstand darstellen wollen – freilich „durch dessen vollkommene Abwesenheit“ (*H. Kunitzberger*: Anmerkung 4: 97).

schaufen –, sondern als Interpret seiner selbst.⁵⁸ – Bilden Beschreibungen ab? Dazu drängt sich mir bereits die Frage auf, ob dies das eigentliche Amt der Sprache sei, statt vielmehr An- und Aufruf. (Darum geschieht ihr Unrecht, wenn Dichter wie Liebende sich über ihr Versagen ereifern. Nicht erst mystische Erfahrungen sind unbeschreiblich, sondern bereits jede Farbe. Sprachlich lassen sich allein Erfahrungen erinnern: grasgrün, lind-, moos-, jadegrün und so fort.)

Stellt sodann Ähnlichkeit einen Wahrheitswert dar? Ist der nicht an Behauptungen geknüpft? Bilder indes behaupten so wenig, wie sie verneinen; sie zeigen. Die prägnanten Notate Kunitzbergers zu den Grenzen und der Fragwürdigkeit der Verähnlichungs-Absicht im Abbild-Prozess (traditionell sprach man von *adaequatio* = Angleichung) kommen m. E. ganz mit dem hier unter I. Bedachten überein. Warum dann aber ein „Abbild ohne Ähnlichkeit“ noch Abbild nennen?

Das erinnert an eine bedeutsame theologische Klärung: das Diktum des IV. Laterankonzils (1215), wonach sich zwischen Schöpfer und Geschöpf keine noch so große Ähnlichkeit angeben lasse, ohne dass zwischen ihnen noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.⁵⁹ Wozu sich mir dieselbe Frage stellt: Warum dann noch von Ähnlichkeit reden?

Muss der Verlust der Ähnlichkeit „Enttäuschung“ heißen? – Außer man liest das Wort im buchstäblichen Sinn: Ent-Täuschung. Wir brauchen sehr wohl auch, wie angemerkt, Beschreibungen, und nicht allein bei Fahnungsbildern (wo im Übrigen Phantombilder mehr helfen als Verbal-Umschreibungen). Die aber dienen der Suche nach Abwesenden.

Im Bild jedoch herrscht, haben wir erwogen: Gegenwart.⁶⁰ Gegenwart von Gegenständen, von Personen und Geschehnissen. Und Gegenwart klingt doch auch im Wort „Darstellung“ an: Gegenwart des Sich-Zeigenden; mehr noch: seines Sich-Zeigens, zuletzt: des Gegebenseins solcher Präsenz. Solche Bilder sind tatsächlich ohne Sprachlichkeit, wenn man darunter Beschreibung und „Reden-über“ versteht.⁶¹ Aber mir liegt daran, in derlei nicht das wahre Sein und Wirken von Sprache zu sehen (pathetisch gesagt: um ihrer Ehre willen⁶²). „Spricht die Seele, so spricht, ach! schon die Seele

⁵⁸ Vgl. *H. Kunitzberger*, *abbild*, in: *Orte* (Anmerkung 4), 50 f.

⁵⁹ Vgl. *H. Denzinger*, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von H. Hoping* herausgegeben von *P. Hünermann*, Freiburg i. Br. [u. a.] ³⁷1991, Nr. 806: „... quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.“

⁶⁰ Erinnert sei an: *G. Steiner*, *Real Presences* (1989), *Von realer Gegenwart*, München 1990, samt dem Sturm, den das Buch ausgelöst hat.

⁶¹ Siehe *R. M. Rilke*, *Bildnis* (SW [Anmerkung 38], 3, 702):

Ich bin ein Bild.

Verlangt nicht, daß ich rede.

⁶² *J. Splett*, *Liebe zum Wort. Gedanken vor Symbolen*, Frankfurt am Main 1985; *ders.*, *Religion lebt im Wort. Das Unsagbare verbietet Nichtssagendes*, in: *IKaZ Communio* 28 (1999), 35–47.

nicht mehr.⁶³ – Beschreiben kann sich das „individuum ineffabile“ in der Tat nicht. Aber sich aussprechen kann das Ich – und wird das ihm geschenkt, spricht es sich jemand zu. „Sprich, damit ich dich sehe“, soll Sokrates zu einem jungen Mann gesagt haben.⁶⁴

In solchem Ineinander-Blick, wo man eben nicht im Auge des Gegenüber das eigene Spiegelbild sucht, sondern das Du, doch auch und einzig so sich (statt gespiegelt) erblickt sieht,⁶⁵ geschieht wechselseitiges Erkennen: Dasein für einander.

Hier kommt die Sprache zu sich – indem Menschen zueinander kommen. Und indem die Sprache zu sich selbst kommt, mündet sie in Schweigen. Damit laufen die Linien wieder zusammen. Denn beredtes Schweigen herrscht ja auch – jenseits der Abbildungen – im Raum der Bilder.

* * *

Anruf, Anfrage, Anspruch erwarten kein Echo, sondern Antwort. Die soll nicht ähnlich sein (im Grenzfall: gleich), sondern passend, entsprechend (wie – bei allen sekundären Ähnlichkeiten – ein Schlüssel zum Schloss). Ebenso sind Symbole nicht ähnlich oder Namen: sondern erhellend und treffend. Nicht anders verhält es sich beim Bild.

Ausgangspunkt unseres Denkwegs war das Bilderverbot: religiös, begründet in der Gottbildlichkeit des Menschen. – So war später auch von Gott die Rede.⁶⁶ Doch sollte man sich hüten, die Kunst als solche zu sakralisieren – am Ende pseudoreligiös⁶⁷ (so sehr das neuzeitliche Bürgertum die „seelische Erhebung“⁶⁸ aus der Kirche in Museen und Konzertsäle verlegt).

Auf die bekannte Klarstellung Paul Klees hin, Kunst gebe nicht das Sichtbare wieder, sondern mache sichtbar,⁶⁹ lässt sich fragen: Was? Die Antwort lautet: alles (einschließlich des Sichtbarwerdens selber) – *außer Gott* (bewusst hier gegen eine große Tradition, vom „Gnadenstuhl“ bis zur Sixtina-Decke, in Berufung auf Ex 20,4; Dtn 5,8)!

⁶³ F. v. Schiller, Sämtliche Werke (G. Fricke/H. G. Göpfert), München 51973, I, 31.

⁶⁴ Apuleius, flor. 2.

⁶⁵ Vgl. Augustinus, Sermo LXIX 3: „Hoc enim bonum est, videntem videre.“

⁶⁶ Gleich eingangs wurde geklärt, dass es nicht um die unersetzliche Metaphorik religiösen Sprechens zu tun ist; doch meint das biblische Verbot sogar (anders als ständig zu lesen) nicht einmal Gott selbst in seiner Unsichtbarkeit. Es zielt vielmehr gerade auf Götter und Götzen: H. Dohmen/Th. Sternberg (Hgg.), ... kein Bildnis machen, Würzburg 1987; Ch. Dohmen, Das Bilderverbot, Frankfurt am Main 21987.

⁶⁷ Vgl. J. Splett, Religion, in: Staatslexikon (Görres-Gesellschaft), Freiburg i. Br. 71988, 4, 792–799, besonders 796 f.

⁶⁸ Nach dem ins Grundgesetz (Art. 140) inkorporierten Art. 149 der Weimarer Reichsverfassung: „Der Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung gesetzlich geschützt.“

⁶⁹ Sie eröffnet seinen Beitrag zu K. Edschmids Sammelband „Schöpferische Konfession“ (Berlin 1920): P. Klee, Schriften. Rezensionen und Aufsätze (Chr. Geelhaar), Köln, 1976, 118.

Die Bilder mögen Gegenstände zeigen oder nicht; was sie in jedem Falle zeigen, ist – und darin liegt ihr Wesens-Dienst – jeweils die Welt (ungegenständlich, unabbildbar). Die Welt, in welcher Dinge, Sachverhalte ebenso wie Menschen, einander begegnen.⁷⁰ Das gilt von einer Teeschale aus Japan, einem Lautenstück wie *Greensleeves* bis zu den in einer Ausstellung uns ansprechenden Gemälden.

Im Aufgang einer solchen Welt aber trifft den Betrachter die Frage nach seinem eigenen Ort.

⁷⁰ Dazu sei schließlich wenigstens anmerkungswiese notiert, dass solche Versichtbarung ebenso gegensätzlich zu Klee formuliert werden kann. War die europäische Kunst seit dem 17. Jahrhundert „Illusionskunst“ (Zentralperspektive, Stuck-Marmor, Trompe-l’œils ...) und hat sie damit „den Weg zur Virtualisierung der Realität gebahnt“ (*R. Spaemann*, Schritte über uns hinaus II, Stuttgart 2011, 214 [Wirklichkeit als Anthropomorphismus]), so unternimmt sie es heute, „die Kostbarkeit des Seins darzustellen“. Im Blick etwa auf den von W. de la Maria in Kassel versenkten Metallstab, sichtbar von ihm nur eine kleine silberne Scheibe, schreibt Spaemann (215): „Die Kunst macht etwas unsichtbar, damit es als wirklich erinnert wird [...]. Nur als unsichtbare ist die Wirklichkeit unzerstörbar.“

Und auch dieses Programm (der Illusions-Vorwurf übrigens wohl überspitzt [273–277, 300, 343–347]) steht in einer Tradition:

Erde, ist es nicht dies, was du willst: *unsichtbar*
 in uns erstehn? – Ist es dein Traum nicht,
 einmal unsichtbar sein? – Erde! *unsichtbar!*

Rilke, Die neunte Elegie (SW [Anmerkung 38], 1, 720. An seinen Übersetzer W. Hulewicz schreibt er (13. XI. 1925): „Wir sind die Bienen des Unsichtbaren. Nous butinons éperdument le miel du visible, pour l’accumuler dans la grande ruche d’or de l’Invisible“ (Briefe [*K. Altheim*], Wiesbaden 1959, 898). – Das christliche Wort dafür wäre: Verklärung.