

# BILD – WORT – BILD

VON JÖRG SPLETT

Martin Luther war – bei aller Liebe zum Wort – für die Bilder.<sup>1</sup> Um nur zwei Namen zu nennen: Albrecht Dürer und die Cranachs. Anders steht es bei den Reformierten. Ein Beispiel dafür: die weggeschlagenen Gesichter in der Fassade der Kathedrale von Bourges (immerhin strahlt ihre Glasmalerei bis heute und macht sie „mit ihren Fensterreihen genau so bedeutend für die Entstehung der gotischen Malerei wie Chartres“<sup>2</sup>). Und ebenso bis heute begegnet vor allem in Deutschland – und nicht bloß von theologischer Seite – die Berufung auf das biblische Bilderverbot.

## I. Bilderverbot?

1. „Vielleicht gibt es keine erhabenerer Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgendein Gleichnis, weder dessen was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist usw.“, schreibt Immanuel Kant.<sup>3</sup> „... kein Gottesbildnis“, heißt es erläuternd in der Einheitsübersetzung (1980) Ex 20,4 / Dtn 5,8; und an beiden Stellen setzt der nächste Vers fort: „Du sollst dich nicht vor andern Göttern niederwerfen ...“ So auch in einschlägigen Rechts-Texten anderen Orts.<sup>4</sup>

Es muss darum, wie Christoph Dohmen anmerkt, „von Anfang an darauf geachtet werden (vor allem beim Lesen deutscher Texte), dass alle gewählten Termini sich auf konkrete Objekte beziehen ..., nicht aber in das weite semantische Feld reichen, das durch das deutsche Wort ‚Bild‘ abgesteckt wird, so dass also sprachliche, gedankliche und ähnliche Bilder von den Formulierungen des Bilderverbotes gar nicht tangiert werden“<sup>5</sup>.

Nähere Untersuchung ergibt, dass ebenso wenig die „bildende Kunst“ als solche gemeint ist. Zunächst steht vielmehr die Bildung von Göttern im Blick. Und als in späteren Auslegungen das Verbot erweitert wird, sodass es nicht mehr bloß Idole betrifft, sondern jegliches Kultbild, richtet sich auch dies nicht gegen künstlerisches Gestalten. „Lediglich Darstellungen werden verboten, die für den Bereich des Kultes geschaffen werden.“<sup>6</sup> Die Problematik

<sup>1</sup> Vortrag im Rahmen eines Projekts der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (2015): „Wort – Bild – Wort“. Ein Dialog: Drei Künstler. Drei Kirchen. Drei Städte. Zur Ausstellung „Plan“ von Waltraud Munz (27.09. – 08.11.2015) in der Johanneskirche, Hanau.

<sup>2</sup> C. Brisac, Glasfenster. 1000 Jahre europäische Glasmalerei, Freiburg i. Br. 1985, 56.

<sup>3</sup> I. Kant, KdU B 124 (Werke in sechs Bänden /W. Weischedel), Wiesbaden 1960 ff., V, 365).

<sup>4</sup> Ex 20,23: „keine Götter aus Silber ... und Götter aus Gold nicht“; Ex 34,17; Lev 19,4: „keine Götter, nicht Götterbilder aus Metall“; Lev 26,1: „keine Götzen (Nichtse) ...“; Dtn 27,15: „Gottesbildnis, das dem Herrn ein Greuel ist, ein Künstlermachwerk ...“.

<sup>5</sup> Religion gegen Kunst?, in: Ch. Dohmen/Th. Sternberg (Hgg.), ... kein Bildnis machen, Würzburg 1987, 11–23, 14; vgl. auch Ch. Dohmen, Das Bilderverbot, Frankfurt am Main, <sup>2</sup>1987.

<sup>6</sup> Dohmen/Sternberg (Hgg.), 21 (Anm. 5).

von religiöser, sakraler und kultischer Kunst lässt sich jetzt weder historisch noch systematisch behandeln. Zu erörtern indes ist deren anthropologische Basis, zumal sie auch das Fundament des „Anthropomorphismus“ darstellt: die „Gott[eben]bildlichkeit“ des Menschen und das Erscheinen Gottes in Menschengestalt.<sup>7</sup>

Franz Rosenzweig hat seinerzeit den Anthropomorphismus-Artikel der „Encyclopaedia Judaica“ scharf kritisiert. „Unzulänglichkeit‘ der Sprache“, „Beschränktheit des Denkens“, „unsre sinnliche Erfahrung“, zuletzt als Clou der vom Menschen in seinem Ebenbild geformte ‚Gott‘ – so behandelt man heut ein theologisches Problem!“<sup>8</sup> Es gehe weder um Aussagen über Gott noch um solche über den Menschen, sondern um das Geschehen zwischen beiden. „Nie wird Gott – was doch die Redensart, daß ihm etwas ‚zugeschrieben‘ werde, still voraussetzt – beschrieben.“<sup>9</sup>

Den „innerjüdisch klassischen Fall eines echten, nämlich abbildenden Anthropomorphismus (ohne Gänsefüßchen)“ sieht er in der „Verirrung der Frühkabbala, Gottes ‚Gestalt‘ auszählen und ausmessen zu wollen“<sup>10</sup>. – Für die biblischen „Anthropomorphismen“ (mit Gänsefüßchen) benennt er die Doppel-Voraussetzung, dass Gott kann, was er will (also auch uns begegnen), – und das Geschöpf, was es soll (also dies auffassen). Psychologisch seien sie die einzige Sicherung gegen den Rückfall in Vielgötterei – aus der Verfestigung solcher Augenblicks-Offenbarungen. Was sie<sup>11</sup>, für Gott sein mögen, das deutet vielleicht am ehesten das Wort des Talmud an: daß Gott keinen seiner Boten jeweils mit mehr als einer Botschaft entsendet.“

Allererst ist dazu klarzustellen, dass „Bild“ hier nicht als „Abbild“ gedacht wird. Gängig ist die Rede vom Menschen als „Ebenbild“ Gottes (nach Gen 1,26). In der Einheitsübersetzung wird sogar Jesus Christus „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ genannt (Kol 1,15). Tatsächlich ist auch die Urbedeutung von εἰκών (siehe εἰκάω): ‚Gleichbild‘. Aber man sollte sich nicht der Etymologie unterwerfen (die deutsche ist unklar). Ein ‚Ebenbild‘ jedenfalls verweist auf ein ‚Urbild‘. Gott aber „sieht nicht aus“. Und während ein Eben- oder Abbild ähnlich sein sollte, muss dies bei einem Bild nicht gelten. Statt

<sup>7</sup> Im Gnadenstuhl freilich, der den Vater als alten Mann zeigt, sehe ich weniger eine „der genialsten Bildschöpfungen des Abendlandes“ (F. Buchheim, Der Gnadenstuhl. Darstellung der Dreifaltigkeit, Würzburg 1984, 11) als einen verhängnisvollen Abweg. – Meine Sympathie hat ein „bildtheologisches Modell“, wonach das Bild „in sich selbst den Kampf von sinnlicher Präsenz und ihrer Bestreitung“ austrägt. (R. Hoeps, Bild und Ikonoklasmus, in: *Dobmen/Sternberg* [Hgg.], 185–203, 193). So bei Gottes Hand über dem Menschgewordenen – in Bethlehem, am Jordan oder am Kreuz – und vor allem in jenem symbolischen Drei-Engel-Bild, das wir Andrej Rublev verdanken.

<sup>8</sup> F. Rosenzweig, Kleinere Schriften, Berlin 1937, 525–533, 527. Siehe auch (besonders auf Spinoza abhebend) E. Jüngel, Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik, in: E. Jüngel/J. Wallmann/W. Werbeck (Hgg.), Verifikationen, Tübingen 1982, 500–521.

<sup>9</sup> Rosenzweig, 528 (Anm. 8).

<sup>10</sup> Ebd. 531.

<sup>11</sup> Ebd. 533.

abzubilden, zeigt es; es versichtbart.<sup>12</sup> – Das gilt schon von gemalten Bildern, gegen die gängige Meinung, es handle sich um Abbildungen der Realität.<sup>13</sup> Höchst bedeutsam aber wird es für die Bild-Ontologie von Welt und Mensch. Vor allem nämlich gilt beim *ähnlichen Abbild*, dass es Abwesendes „ersetzt“ (wie das Foto in der Brieftasche des Reisenden), während Bild als *Bild* = *Erscheinung* eine Weise von Da-sein und Anwesenheit besagt.

Nun wusste selbstverständlich auch die Tradition, dass Endliches Unendlichem nur sehr von Ferne „ähneln“ könne. Berühmt ist die Formel des IV. Laterankonzils (1215), wonach sich zwischen Geschöpf und Schöpfer „keine noch so große Ähnlichkeit“ nennen lasse, ohne dass eine „noch größere Unähnlichkeit“ zwischen ihnen walte.<sup>14</sup> Welchen Sinn indes hat dann noch die Rede von „Ähnlichkeit (*similitudo*)“?

Tatsächlich hebt in der Folge dies Verständnis die klassische Analogie-Lehre in Univozität auf. Denn „am Ende des 13. Jahrhunderts hat Duns Scotus und wenig später Wilhelm Ockham anerkannt, daß die [so gefasste!] Analogie selbst schon ein univokes Element voraussetzt.“<sup>15</sup> So aber kommt es dazu, dass Gott entweder seiner Schöpfung eingegliedert wird, sei es anthropomorph, sei es – sozusagen anti-anthropisch – natural (als kosmische Energie, Urmusik o. ä.) – oder dass er – „nur“ zu „glauben“ – ins gänzlich Unsagbare entschwindet.

Im einen wie im anderen Fall gibt es keine Möglichkeit mehr, von Bild und Offenbarung zu reden. Damit aber wird das Christentum sprachlos. Wörtlich indes besagt ‚Analogie‘: Entsprechung – und dies ist vielleicht auch die Urbedeutung von ‚Bild‘.<sup>16</sup>

2. Doch verlassen wir jetzt den Streit um Gottesbilder und fragen nach dem Bild und seiner Wirklichkeit als solcher. Hier treffen wir auf die Erfahrung „Erwacher“, dass die sogenannte Wirklichkeit nur Vorstellung, Schein sei. Vom Maja-Schleier spricht der Osten, und im Westen sehnt sich ein John Henry Newman „aus Schatten und Bildern (ex umbris et imaginibus)“ in das wahre Licht.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Siehe auch *J. Splett*, Bild des Unsichtbaren. Eine christliche Ikonologie im Anschluss an Hans Urs von Balthasar, in: *G. Held/C. Hilmes/D. Mathy* (Hgg.), Unter Argusaugen, Würzburg 1997, 214–234. – *G. Boehm* (Hg.), Was ist ein Bild?, München <sup>2</sup>1995, 16 f.: „Es ist leicht einzusehen, daß der sekundäre Status des Abbildes das Bildverständnis schwer belastet.“ Zur Etymologie: hier 184 (*W. Wackernagel*).

<sup>13</sup> Das bekannte Klee-Wort „Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar“ eröffnet seinen Beitrag zu *K. Edschmißs* Sammelband „Schöpferische Konfession“, Berlin 1920: *P. Klee*, Schriften. Rezensionen und Aufsätze, herausgegeben von *Chr. Geelhaar*, Köln 1976, 118.

<sup>14</sup> DH 806: „... quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“.

<sup>15</sup> *W. Pannenberg*, Analogie und Doxologie, in: *Ders.*, Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967, 181–201, 191.

<sup>16</sup> Vgl. *J. Splett*, Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott. München <sup>2</sup>2005, Kapitel 7 (besonders 117–127: Funktionsstruktur – Analogie – Entsprechung). – *Boehm* (Hg.), 276 (Anm. 12).

<sup>17</sup> *J. Artz*, Newman-Lexikon, Mainz 1975, 1271: „1890: N. stirbt am 11. August. Beerdigt am 19. August (Ansprache Bisch. Clifford; Grab neben St-John auf d. Orat'friedh. Rednal), s'e

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.“<sup>18</sup> – 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.<sup>19</sup> 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 ...“<sup>20</sup> – 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).

Umso 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 nichterscheinende Wirklichkeit hinter den Bildern zu konzentrieren“ (I, 149). Das „ist der Weg des Rationalismus und der idealistischen Mystik“ (ebd.).

3. 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

---

Gedächtnistafel im Kreuzgang d. Orat. auf Wunsch N’s m. d. Spruch: Ex umbris et imaginibus in veritate (aus Schatten u. Bildern in die Wahrh.).“

<sup>18</sup> Zum Beispiel *R. Magritte, Zeichen und Bilder* (H. Torczyner [Hg.], Köln 1977, 118 f. (siehe übrigens schon Carmina Burana (neue Ausg. 1930), Nr. 186, II: „Flos in pictura non est flos, immo figura ...“).

<sup>19</sup> *H. U. v. Balthasar, Wahrheit der Welt* (1947), Neudruck als Theologik I (mit Vorwort zum Gesamtwerk) der dreibändigen Theologik, Einsiedeln 1985, 145–152. Im Folgenden wird daraus im Text zitiert durch I mit Seitenzahl.

<sup>20</sup> *A. Fabri, Der rote Faden*, München 1958, 112 (Der Kunst einen Sinn erfinden; in den Gesamtelten Schriften: Der schmutzige Daumen [herausgegeben von *I. Fabri/M. Weinmann*], Frankfurt am Main 2000, 473). Dazu *Tb. 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“.

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).

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

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. Niemals aber „wird es gelingen, zwischen den Bildern und dem Subjekt die Beziehung von Erscheinung und Erscheinendem glaubhaft zu machen“ (ebd.). 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 (ebd.) „zwischen der Erscheinung und dem Erscheinenden selbst“. Dem betrachtenden Subjekt, sei es bewusst oder unbewusst, kann sie sich nicht verdanken. „Deutung des Objekts durch das Subjekt setzt Bedeutung des Objekts für das Subjekt voraus“ (ebd.).

Dies Zwischen aber ist der Raum der Sprache, des Wortes.<sup>21</sup>

## II. Dienst des Worts

1. Zunächst geht es dem Wort kaum besser als dem Bild. Darum der Einstieg bei der falschen „Verbildlichung“ der Sprache im Deutschen, der zufolge das Bilderverbot zu einem Sprachverbot wird. Dabei kommt tiefere persönliche Rede nicht ohne Bilder und Metaphern aus, ist doch die Sprache durch und durch metaphorisch.<sup>22</sup> Hinzu kommt die verbreitete Kritik an der Sprache

<sup>21</sup> Korrektur des Minderwertigkeitsempfindens von bloßen Schreibern? B. Strauß, *Lichter des Toren. Der Idiot und seine Zeit*, München 2013, 116: „Das geschriebene Wort kann sich gegenüber dem bildlichen Protz nur in der Reduktion auf seine semantische Moral behaupten: mehr zu sein als zu scheinen.“

<sup>22</sup> .Siehe für P. Ricœur's Arbeit hierzu: *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Mün-

von Seiten der Liebenden wie schreibender Autoren. – Sie entstammt meines Erachtens vor allem der Vorstellung, Sprache habe zu beschreiben.

Sprache schildert nicht ab. Es ist keineswegs ihres Amtes, Blinden Farben zu versichtbaren; sie liefert nicht Steckbriefe, sondern ruft auf. Was zum Beispiel ist an Farbnamen Beschreibung? „Lindgrün“, „moos-“, „jade-“, „grasgrün“ usw. beschreiben nicht, sondern erinnern an Erfahrungen. Gegen das bekannte Schiller-Distichon gesagt: „Spricht die Seele, so spricht“ sie sehr wohl – nämlich (anstatt sich beschreibend) sich aus – und sich jemandem zu.<sup>23</sup>

Wenn aber Worte, anstatt nachzuzichnen, bezeugen, erinnern und vergegenwärtigen, dann muss man sie nicht als etwas verbieten, was der Menschlichkeit oder dem Göttlichen zu nahe tritt. – Natürlich sollte man nicht unaufhörlich reden. Schlicht schon darum hört, wer redet, tunlichst immer wieder auf, weil einer rasch nichts mehr zu sagen hat, wenn ihm seinerseits niemand und nichts etwas sagt. Doch geht es jetzt nicht um die Herkunft des Redens, sondern um sein Ziel: im Schweigen. Schweigen indes bedeutet anderes als Verstummen; es muss (er)klären, was es (v)erschweigt.

Wenigstens einige derer, die nach wie vor Satz 7 aus Ludwig Wittgensteins „Tractatus“ zitieren, sollte einmal der Anstoß erreichen, der im Nachlass Friedrich Waismanns begegnet (zu Martin Heidegger ausgerechnet): Das Anrennen gegen die Grenze der Sprache sei die Ethik. „Das hat schon der heilige Augustinus gewußt, wenn er sagt: Was, du Mistvieh, du willst keinen Unsinn reden? Rede nur einen Unsinn, es macht nichts!“<sup>24</sup>

2. Menschen der Bibel wissen nicht bloß (wie die griechischen Philosophen) den Menschen als Wesen des Wortes, sondern vorher Gott als Redenden (der Mensch ist ihnen darum das Wesen der *Antwort*). Und Christen wissen, dass im Anfang das Wort nicht nur bei Gott war, sondern Gott war (Joh 1,1) – und ist. Es genügt nicht einmal ohne Weiteres, zu bekunden, mit dem Ereignis der Inkarnation habe Gott sein ewiges Schweigen gebrochen.<sup>25</sup> Denn in Jesus Christus wurde nicht das Schweigen Wort, vielmehr das ewige

---

chen 1974 und 1986, mit einer Einleitung von *P. Gisel* und dem Beitrag *E. Jüngels*: *Metaphorische Wahrheit* (Sonderdruck der Ztschr. f. Ev. Theologie).

<sup>23</sup> *F. Schiller*, *Sämtliche Werke*, herausgegeben von *G. Fricke/H. G. Göpfert*, München <sup>5</sup>1973, I, 313: „Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen! / *Spricht* die Seele, so spricht ach! schon die *Seele* nicht mehr.“ (Aus solch zerreißendem Dualismus folgt für den *Glauben* entsprechend [307]: „Welche Religion ich bekenne? Keine von allen, / Die du mir nennst! ,Und warum keine?‘ Aus Religion.“ Warum dann nicht gleichermaßen: „Welchen Menschen ich liebe ...?“)

<sup>24</sup> *L. Wittgenstein*, *Schriften 3* (= Wittgenstein und der Wiener Kreis), Frankfurt am Main 1967, 68 f. Gemeint ist wohl Conf. I, 4, 4: „et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt“. 1931 notiert er (Über Gewissheit [WA 8], Frankfurt am Main <sup>4</sup>1990, 472): „Das Unaussprechbare [...] gibt vielleicht den Hintergrund, auf dem das, was ich aussprechen konnte, Bedeutung bekommt.“ – Ein Hinweis M. Heideggers selbst: „Statt das oft gesagte ‚individuum est ineffabile‘ immer neu zu wiederholen, wäre es einmal an der Zeit, zu fragen, welchen Sinn denn dabei das ‚fari‘ haben soll, welche Art des Erfassens zum Ausdruck kommen soll und ob diesem dictum nicht eine bestimmte Weise des Auffassens des Individuums zugrundeliegt, die letztlich in einer ästhetischen Außenbetrachtung der ‚Gesamtpersönlichkeit‘ gründet [...]“. *M. Heidegger*, *Wegmarken* (GA 6), Frankfurt am Main 1976, 39 f. (Anmerkungen zu K. Jaspers’ *Psychologie der Weltanschauungen*).

<sup>25</sup> Vgl. *Ignatius v. Antiochien*, *Ad Magnesios* 8,2 (nach Weish 18,14 und Röm 16,25).

Wort Gottes Fleisch (Joh 1,14). Und dem zuvor bereits hat der Schöpfer sich keineswegs „unbezeugt gelassen“ (Apg 14,17). Nicht nur wurde alles Gewordene durch das Wort (Joh 1,3),<sup>26</sup> sondern obendrein hat Gott „viele Male und auf vielerlei Weise [...] zu den Vätern gesprochen“ (Hebr 1,1 – die Lehrer nennen dazu die Sibyllen, um außerbiblische Stimmen mit einzubeziehen).

So kann v. Balthasar entschieden klarstellen, „daß trotz vieler entgegensehender Behauptungen in der Bibel von negativer Theologie überhaupt nicht die Rede ist“; braucht Gott in seinem Wort sich doch „nirgendwo selbst zu negieren [...], um sich besser, göttlicher zu bekunden.“<sup>27</sup> Derlei kommt erst aus der Begegnung mit heidnisch religiöser Philosophie: dem Neuplatonismus, in die Theologie. – Gehen so umgekehrt wir nun von ihr in den innerphilosophischen Disput.

Beschreiben kann sich das *individuum ineffabile* tatsächlich nicht. Doch es vermag sich auszusprechen; und wird es ihm geschenkt, spricht es sich jemand zu. „Sprich, damit ich dich sehe“, soll Sokrates zu einem jungen Mann gesagt haben.<sup>28</sup> Hier kommt die Sprache zu sich – indem Menschen zueinander kommen. Und indem die Sprache zu sich selbst kommt, kann sie in einiges Schweigen münden. Sprechend behaupten, fragen, bitten, bestimmen, bekennen und versprechen wir. Und das gilt im „horizontalen“ wie im „vertikalen“ Interpersonalverhältnis.

Die folgenden Zeilen seien darum nicht bloß im religiösen Sinn gelesen, von dem sie wörtlich handeln. Bei Georges-Arthur Goldschmidt liest man:<sup>29</sup>

Die Gottesidee ist stets mit der Idee der Wahrheit verknüpft. Wenn es aber ‚Wahrheit‘ gibt, ist sie unendlich, also unfassbar (weil sie ganz in sich aufgeht, alles in sich aufnimmt und alles in ihr aufgeht). Eine Wahrheit, die behauptet, eine zu sein, setzt die Idee Gottes herab, weil in ihr die Möglichkeit der Unwahrheit gegeben ist. [...] Wenn Gott existierte, gäbe es weder Wahrheit noch Zweifel, dann gäbe es nichts außer Gott.

Wichtige Worte; aber wodurch ausgewiesen? Ja, welchen Sinnes? Was wird hier unter „Wahrheit“ und „Gott“ verstanden? Wahr sind klassischerweise in der Erkenntnistheorie Sätze, die „sagen, was ist“.<sup>30</sup> Ontologisch ist Wahrheit die Wirklichkeit (das, was ist, auch als *Realität* bezeichnet), *insofern* sie sich zeigt beziehungsweise erkannt wird. Da Sich-Zeigen beziehungsweise Erkennen dialogisch geschieht, kommt Wahrheit stets durch beide Seiten zustande: durch das Wie des Sich-Zeigens wie das Wie der Auf- oder Entgegennahme (und heißt dann etwa „Wirklichkeit“ im *Unterschied* zur Realität). Sie ist also

<sup>26</sup> Vgl. W. Kern, Gott schafft durch das Wort, in: MySal, Einsiedeln 1965 ff., II, 467–477. Cusanus, De visione Dei, 10: „Es hört dich die Erde, und dieses ihr Hören ist das Werden des Menschen“, in: Philosophisch-Theologische Schriften (herausgegeben von L. Gabriel/D. und W. Dupré) I–III, Wien 1964–1966, III, 136 f.

<sup>27</sup> H. U. von Balthasar, Bibel und negative Theologie, in: W. Strolz (Hg.), Sein und Nichts in der abendländischen Mystik, Freiburg i. Br. 1984, 13–31, 13; vgl. *ders.*, Theologik II, Einsiedeln 1985–1987, 80–113.

<sup>28</sup> *Apuleius*, flor. 2.

<sup>29</sup> G.-A. Goldschmidt, In Gegenwart des abwesenden Gottes, Zürich 2003, 41 f.

<sup>30</sup> *Aristoteles*, Met. IV, 7 (1011b, 27).

kein platter Abdruck, weder Kopie noch Echo, sondern „ent-spricht“ (wie eine Ant-wort der Frage).<sup>31</sup> – Für den Schöpfungsglauben ist Gott nicht jenes „Eigentliche“, das vampyrartig die Eigentlichkeit der von ihm verschiedenen Dinge an sich zieht und gewissermaßen aussaugt“ (K. Rahner<sup>32</sup>).

Im Christentum spitzt sich das zu. Es ist eine Credo-Religion, also wesentlich – heute fast nur noch abwertend gemeint – „dogmatisch“. Nach Paulus macht den Christen – gegen die weitverbreitete Meinung, die Bergpredigt sei die Mitte des Evangeliums<sup>33</sup> – das Bekenntnis „Jesus Christus ist der Herr“ (Röm 10,9; 1 Kor 8,6; 12,3; Phil 2,11). Darum haben hier Dass-Sätze und die Frage nach ihrer Wahrheit unersetzliches Gewicht. Luther:<sup>34</sup> Der Christ freue sich der Bekenntnis-Sätze, „aut Christianus non erit. Tolle assertiones et Christianismum tulisti“. Wer allerdings „Herr, Herr“ nur sagt und ihm nicht auch in Tat und Wahrheit nachfolgt (Mt 7,21), wird, als schlechter Christ, die Folgen tragen müssen. Doch Christ als solcher wird man nicht durch Güte und Anständigkeit, sondern durch die Taufe – nach dem Glaubensbekenntnis.

Damit zeigt sich das hohe Gewicht (und zwar auch für den „horizontalen“ Bezug) von Friedrich Nietzsches Wort über die paradoxe Aufgabe“ der „Natur“:<sup>35</sup> „ein Thier heranzuzüchten, das versprechen darf“.

3. Informativ wie performativ ist das Wort, und in beidem ist es vor allem Verb: Tätigkeitswort. Noch nicht bedacht haben wir es als Nomen/Name. In der neunten von Rainer Maria Rilkes „Duineser Elegien“ ist von der Sehnsucht des Schwindenden die Rede, das „uns angeht“, die Dinge zu „sagen“. Ein durchgehendes Motiv in Doris Lessings „Golden Notebook“ (samt den eingefügten bunten Tagebüchern) ist die Erwartung, auf entsprechendem Niveau „benannt“ zu werden. Und in Michael Endes „Unendlicher Geschichte“ rettet Bastian eine bedrohte Welt durch Namengebung. Ein Name ist keine Beschreibung, darum auch nicht mehr oder weniger *ähnlich*, sondern, wenn „entsprechend“: „*treffend*“.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Fachlich: Sie ist analog (weder univok noch aequivok).

<sup>32</sup> K. Rahner, Schriften zur Theologie 3, Einsiedeln 1957 u. ö., 53; Fortsetzung: „... er ist nicht das esse omnium“. – An Gottes Stelle setzt Goldschmidt das eigene Seins- und Selbstgefühl: „Wieviel rätselhafter und erhabener als Gott ist doch für jedes Denken dieses unüberschreitbare, intime und anonyme Selbst, das jemand und niemand zugleich ist.“

<sup>33</sup> So beispielsweise V. Gerhardt, im Diskussionsband zu Ch. Taylor: Unerfüllte Moderne?, herausgegeben von M. Kühnlein/M. Lutz-Bachmann, Frankfurt am Main. 2011, 571.

<sup>34</sup> Martin Luther, De servo arbitrio (WA XVIII, 603).

<sup>35</sup> F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, 2. Abhandlung, 1 und 2, in: Ders., Sämtliche Werke (KStA), München 1980, 5, 291 u. 293.

<sup>36</sup> Was natürlich nicht für unsere heutigen (Vor- wie Nach-)Namen gilt, intensionsleere Hinweise, die man uns vor allem Tun und Lassen gibt, sondern solche, die man sich erwirbt: als Spitzname etwa (Familiennamen weisen zum Teil auf Berufe hin). Ordensnamen, auch anfangs gegeben, mögen ein Programm sein, junge Indianer haben ihren Namen erhalten nach ihrem Verhalten bei Bewährungsproben. Adams Namengebung (Gen 2,19f.) schafft die Tiere nicht, aber charakterisiert sie und vollendet damit, nach hebräischem Sinn für den Namen, ihr „Da-sein“ in der Welt (indem er ihr Was-sein „auf den Punkt bringt“).



Mit der Namengebung verwandt ist sodann die Möglichkeit der Sprache zur Evokation: zum Appell an die Bildkraft des Hörers. Einem Märchen zu lauschen ist etwas anderes, als es zu sehen. (Welche Enttäuschung bei einer Aufführung von „Schneeweißchen und Rosenrot“! Die Bühne wurde für Minuten finster, und dann stand dort statt des Bären ein dicklicher Prinz.) Welche Illustration reicht an das Wort „feuerspeiender Drache“ heran oder auch nur an das „silberne Band des Flusses in der besonnenen Ebene“? Es ist wie die Kiste, die Antoine de Saint Exupéry für seinen „Kleinen Prinzen“ malt, nachdem die Schafe vorher keine Gnade fanden.

Bei Sigismund von Radecki lesen wir über Else Lasker-Schüler:<sup>37</sup> „Einmal erzählte sie mir, wie sie in einem Gedicht habe Ägypten erscheinen lassen wollen, es sei aber alles zu weitläufig geraten. ‚Da sagte ich einfach ‚Ägypten stand in goldnen Mantelfalten‘, und nun war Ägypten auf einmal da.“

Schließlich erhält nochmals der große Sprachdenker und Dialogiker Franz Rosenzweig das Wort, für den sich die Wechselrede des Gesprächs im Zwie- und Gemeinschaftsgesang vollendet.<sup>38</sup> – Bernhard Casper hat dies Gemeinsamkeits-Geschehen vor Jahren luzide vorgestellt, nach Inhalt und Form:<sup>39</sup>

Der gemeinsame Inhalt ist ein Teil der erzählenden Sprache, von deren Stammwort, dem Ur-Ja herkommend. Aber er wird von beiden als das je von ihnen selbst her, als Offenbarung ihrer selbst zu Sagende gesagt. Schematisiert hat deshalb der Zwiegesang die Form:

I. Sprecher:	II. Sprecher:
Es ist so	Ja, es ist so
Ja, es ist so	Ja, es ist so
Ja, es ist so	Ja, es ist so,

wobei jedes ‚Ja, es ist so‘ für Ich oder Du, mich oder dich steht. Der den Zwiegesang beginnt, geht von dem Gemeinsamen bereits aus. Deshalb ist, wie der Indikativ die Form der erzählenden Sprache und der Imperativ die Form des Zwiegesprächs, so der *Kohortativ* die Form des Zwiegesangs:

I. Sprecher:	II. Sprecher:
Lasst uns singen, denn	
es ist so	Ja, es ist so.

Kommunikation: „Das Schweigen brechen, wie ein Stück Brot“ (Werner Kraft).<sup>40</sup>

### III. Person als Bild-Gegenwart<sup>41</sup>

1. Hat sich beim Wort just dessen „Un-Wirklichkeit“ und „abstrakte „Leere“ als seine Stärke gezeigt, dann lädt dies dazu ein, auch die Un-Wirklichkeit der Bilder, die zu deren Verbot geführt hat, neu in den Blick zu nehmen. Tatsäch-

<sup>37</sup> S. v. Radecki, Was ich sagen wollte, Hamburg 1958, 62.

<sup>38</sup> Vgl. F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Heidelberg <sup>3</sup>1954, II, 181–193.

<sup>39</sup> B. Casper, Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers, Freiburg i. Br. 1967, 129.

<sup>40</sup> W. Kraft, Zeit aus den Fugen. Aufzeichnungen, Frankfurt am Main 1968, 208.

<sup>41</sup> In aktualisierendem Rückgriff auf: J. Splett, Person als Bild. Im Gespräch mit Johann Gottlieb

lich machen nicht Leinwand und Farbmaterien die Substanz = das Wesen des Bildes aus. Sein Wirklich-sein besteht vielmehr im „esse ad alterum“<sup>42</sup>, also seinem Her-von wie Hin-zu dem Gezeigten. Johann Gottlieb Fichte nennt es beherzt das „Durch“.<sup>43</sup> Das Nachdenken über das Bild hat sich darum zuerst nicht an „Bildwerken“ orientiert, sondern an Spiegelbildern – auf Wasser, Eis oder Metall –, denen jegliche Eigenstofflichkeit abgeht, oder am Schattenriss (siehe oben Newmans Grabspruch). Bezüglich des Anfangs der Malerei führt C. Plinius Secundus im Band 35 seiner Naturkunde als Überlieferung an,<sup>44</sup> man habe den Schatten eines Menschen mit Linien nachgezogen; deshalb sei die erste Malerei so beschaffen gewesen, die nächste habe nur je eine Farbe verwendet. Was ist weniger beständig und vergänglicher als ein Schatten? Und vom Spiegeln kommt man im Nu zur Vorspiegelung.

Tatsächlich gibt es täuschende Bilder: „trompe l’œil“ – Extrem der Abbildlichkeit, Schein anstatt Erscheinung – ja, geradezu Verdeckung. Veranschaulicht hat das wiederum René Magritte in seinem Bild „La condition humaine“<sup>45</sup>: In einem Zimmer steht vor einem großen Fenster eine Staffelei; auf der Leinwand genau jener Garten-Ausschnitt, den sie verdeckt. Und das gibt es unlegubar auch unter Gottes „Ebenbildern“; besonders gefährdet (und gefährlich) im geistlichen Stand.

Uns aber geht es um wahre Bilder, und um deren Wahrheit. Statt sich selbst in Szene zu setzen, zeigt es (und zeigt sein Zeigen). Das Bild also *ist* nicht, was es zeigt, sondern lässt es sehen. Schein *als* Schein aber ist *Erscheinung*. Insofern ist das Bild „an und für sich“ nichts Eigenes außer dem, was es zeigt; damit jedoch ist auch dies Gezeigte nichts außer ihm, sondern „nichts als das Nicht-Sichtbare im Sichtbarsein des Bildes“.<sup>46</sup>

Zuhöchst wird derart das Licht selber gegenwärtig – indem, hier nochmals ihm verdankt, uns das Beleuchtete aufgeht. Einzig in diesem, für sich selbst nicht zu sehen, ist es für uns da.

Das Ich aber ist nicht ein Gegenstand, auf welchen Licht fällt, sondern Freiheit. Es selbst bildet sich selbst zum Bild (beziehungsweise – wie ich besser fände<sup>47</sup> – lässt sich bilden). Aber nicht, als würde es nun dadurch

---

Fichte, in: Christusbild. Ikon und Ikone. Wege zu Theorie und Theologie des Bildes, herausgegeben von P. Hofmann/A. Matena, Paderborn 2010, 63–72.

<sup>42</sup> Anselm v. Canterbury: „Verbum namque hoc ipsum quod verbum est aut imago, ad alterum est, quia non nisi alicuius verbum est aut imago – denn das Wort ist genau das, was es als Wort oder Bild ist, als Bezug auf ein anderes/einen anderen, weil es nur Wort oder Bild von irgend-etwas/jemandem ist“. Monologion (Ausgabe von F. S. Schmitt), Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, Kapitel 38, 56.

<sup>43</sup> J. G. Fichte, Werke (1845/1846; 1834/1835), Berlin 1971, IX, 46 (Einleitung in die Wissenschaftslehre): „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.“

<sup>44</sup> V, 15; in der Tusculum-Bücherei (R. König/G. Winkler), München 1978, 20–23.

<sup>45</sup> Siehe Magritte, 156 (Anm. 18).

<sup>46</sup> W. Janke, Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft, Berlin 1970, 28.

<sup>47</sup> J. Splett, Gott-ergreifen, Köln 2006 (Einführung: Sich ergreifen lassen). – R. Lauth, Ethik

gegenständlich (ist doch, was an Bildern gegenstandhaft ist, gerade nicht das Bildhafte an ihnen). Um nochmals Wolfgang Janke zu zitieren:<sup>48</sup>

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. [...] 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.

In der „Dialektik des Bildes“ unterscheidet das sich-bildende *Wissen* sich selbst vom Sein, während es in seinem *Sein* mit diesem eins ist: „nichts als dessen Sichtbarkeit“.<sup>49</sup>

2. Was das Bild-sein von Ich und Freiheit ausmacht, ist das Selbstbewußtsein dessen. Geistige Erfahrung ist Wesenserfahrung; ihr begegnet nie bloß etwas, sondern stets auch das Was(-sein) dieses Etwas. „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.“<sup>50</sup> „[D]as Sehen des Sehens als solches ist ein Denken“. Und Denken ist – „inneres Leben, Wandel“<sup>51</sup> – ein Freiheitsvollzug.<sup>52</sup> Vernunft wie Wahrheit sind allererst praktisch. Im Ich schaut sich vor allem der Wille an, und zwar als sittliches Wollen.

Derart erfasst das Ich sich selbst als Erscheinung. Doch nicht nur des (göttlichen) Seins (das es, wie erwogen, nicht ist), sondern auch dessen Erscheinens – was es darum auch nicht eigentlich sein kann: „Das Ich ist Erscheinung und doch nicht die Erscheinung [das Erscheinen] selbst als solche[s]; es ist nur Bild der Erscheinung.“<sup>53</sup> Was auf den ersten Blick paradox klingt, ist nichts 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; doch tritt es als sein „Konterfei“ (= Gegengemachtes) auf. 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 eine Weise sichtbar, dass – „durch“ es und in ihm – das Erscheinende selbst

---

in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet, Stuttgart/Berlin 1969, 31: „Die spezifische *Evidenz* der Wertsetzung und -habe kann man mit einem besonderen Namen bezeichnen; und eine solche Benennung empfiehlt sich, um sie von theoretischer Evidenz abzuheben. Ich habe dafür [...] den Terminus *Saziienz* (von [mittellat.] *sacire*, ergreifen) eingeführt. Werte ergreifen; unser Geist wird von ihnen ergriffen.“ Ergriffen, indem er von ihnen sich ergreifen *lässt*, sie seinerseits aktiv ergreift.

<sup>48</sup> Anm. 46: 228 f.

<sup>49</sup> Janke, 304: (Anm. 46): „So vernichtet die philosophische Mystik den Schein, als wäre das Selbstbewußtsein die Quelle des Seins. Diese Vernichtung geschieht indessen in der Absicht, die Wahrheit des Bewusstseins als Bild oder Erscheinung des Seins wiederzugewinnen [...] So ist die Mystik Verklärung und Aufklärung.“

<sup>50</sup> J. Drechsler, Fichtes Lehre vom Bild, Stuttgart 1955, 300.

<sup>51</sup> J. G. Fichte, IX, 66. (Anm. 43).

<sup>52</sup> Wenn Fichte hier (IX, 66) die „Rezeptivität“ verwirft, dann darum, weil er darin nur „ein Todes, durchaus Leidendes“ (= Passives) sehen kann – anstatt des (Anm. 47) angesprochenen „medialen“ Sich-ergreifen-Lassens.

<sup>53</sup> Drechsler, 312 (Anm. 50).

„sich versichtbart“. Nicht bloß das Erscheinende also wird nicht von ihm „geschaffen“ (gegen aufklärerische Religionskritik), sondern nicht einmal dessen Erscheinen: Es [Er!] selbst erscheint – und ist derart *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 Unterschiedensein von diesem eigentlichen (Selbst-)Erscheinen des Erscheinenden. Man sieht, wie sich das „Durch“ bereichert: „ein Leben in der Form des Durch, ein lebendiges Durch.“<sup>54</sup>

Wohl noch deutlicher wird dies Verhältnis, wenn wir aus der theoretisch-optischen Sprache ausdrücklich zur Sphäre von Wille, Freiheit, Sittlichkeit wechseln: Das sittliche Ich handelt gut, in eigenem Willen zum Guten – um des Guten willen. Und gerade darin handelt es keineswegs eigenmächtig, sondern folgt frei einem Sollen, gehorcht einem Imperativ, der an es ergeht (dessen es gewürdigt wird). – So erscheint in ihm das Gute dreifach: als sein (inhaltliches) Gut-tun; zugleich formal als Gehorsam, aus dem es so handelt, und schließlich als der es treffende und von ihm aufgenommene Ruf zu solch gutem Handeln/Gehorchen.

Und wie, wenn es zuletzt beim Gut-sein um gerade dies Erscheinen ginge? (Im Johannesevangelium erbittet Jesus für seine Jünger vom Vater, „dass auch sie in uns eins seien – damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17,21). Entsprechend mahnt Paulus: „Nehmt einander an – zur Ehre Gottes“ (Röm 15,7); der erste Petrusbrief: Lebt so unter den Heiden, „dass sie aufgrund eurer guten Werke Gott preisen“ (2,12).

Was aber erscheint nun hier?

3. Im Gut-sein erscheint das Gut-sein von Güte und Liebe. Es erscheint tiefer das Gut-sein der „Tat“ sache, dass wir gut sein sollen. Das ist zwar erst einmal schmerzlich – zeigt es uns doch, dass wir nicht gut sind (nicht so „zuvorkommend“ wie gehörig; denn dann *müssten* wir nicht erst ausdrücklich sollen). Aber zugleich ist schon dies gut und beglückend: obwohl man nicht gut ist, gut sein sollen zu *dürfen*; dieses Gebots „gewürdigt“ zu werden. – Damit aber erscheint nun ursprünglichst das Gut-sein des „Woher“ unseres Gut-sein-Sollens: Gott. Mit Emmanuel Levinas gesagt: „Er erfüllt mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die wir erhalten können.“<sup>55</sup>

In diesem Sinn hat Reinhard Lauth nicht bloß für die „praktische Evidenz“, um die es hier geht, den Begriff „Sazienz“ geprägt, sondern auch für

<sup>54</sup> J. G. Fichte, IX, 46 (Anm. 43).

<sup>55</sup> E. Levinas, Gott und die Philosophie, in: B. Casper (Hg.), Gott nennen, Freiburg i. Br./München 1981, 81–123, 107.

die Wirklichkeit, die uns ergreift, den Namen des „Doxischen“ vorgeschlagen.<sup>56</sup> – „Ubi caritas et amor, ibi Deus est“. – Hansjügen Verweyen:<sup>57</sup>

„Das absolute Sein will durch dich erscheinen!“ ist eine wirkliche Einsicht der praktischen Vernunft, kein bloßer Glaube. Glaube innerhalb dieser Evidenz ist die Überwindung der Widerstände, die sich aus der Beobachtung meiner selbst und der Dinge, d. h. aus dem Bereich der theoretischen Vernunft, gegen jene Einsicht, dass das *Absolute erscheinen will* – und darum auch wirklich *erscheint* – erheben.

Ein letztes aber ist noch zu klären – um unserer- wie Gottes willen: Erscheint Gott erstlich hier durch uns? Oder gleich schärfer: Wäre noch Er es, der erscheint, wenn allererst unser Ich, ein endliches Bild, ihn versichtbaren würde?<sup>58</sup>

Damit erhält sogar die schon eingangs kritisierte Rede von Ab- und Ebenbild ein gewisses Recht. Nur ein gewisses; denn der Unterschied von „ersatzhaftem“ Abbild und dem (nicht bloß imaginativ „vergegenwärtigenden“, sondern real-sakramentalen) Gegenwarts-Ereignis von Bild als Versichtbarung bleibt bestehen. Aber man kann nicht mehr einfachhin sagen, Gott sehe nicht aus (so sehr er uns unsichtbar bleibt – 1 Tim 6,16).

Von der Schöpfung hat das Vaticanum I als glaubens-verbindlich gelehrt, sie sei dem Ausgriff natürlichen Denkens keineswegs entzogen, vielmehr grundsätzlich mit Gewissheit erkennbar.<sup>59</sup> Verbinden wir dem nun die Auskunft des Aquinaten: „Die Kenntnis der göttlichen Personen ist notwendig [...] um über die Schöpfung richtig zu denken.“<sup>60</sup> Demgemäß schreibt Robert Spaemann:<sup>61</sup>

<sup>56</sup> Δόξα bedeutet außer Meinung, Anschein auch: Willensmeinung, Beschluss und schließlich Aufsehen, Ruhm und Herrlichkeit. – Und zur Wahrung dieser Herrlichkeit gehört auch die klare Selbstunterscheidung des Bildes vom Erscheinenden. Der Bildgedanke löst das Paradox des Zugleich von Absolutem und Endlichem, Gott und Von-ihm-Wissen(den). *Fichte* (Wissenschaftslehre 1810): „Soll nun das Wissen dennoch seyn, und nicht Gott selbst seyn, so kann es, da nichts ist denn Gott, doch nur Gott selbst seyn, aber ausser ihm selber; Gottes Seyn ausser seinem Seyn; seine Aeussung, in der er ganz sey, wie er ist, und doch in ihm selbst auch ganz bleibe, wie er ist. Aber eine solche Aeussung ist ein Bild“ (II, 696).

<sup>57</sup> Einleitung zu: *J. G. Fichte*, Die Anweisung zum seligen Leben, Hamburg 1983, XIII–LXVI, XLIV.

<sup>58</sup> Diese Frage geht über Fichtes Programm hinaus, mit Blick auf Freiheit und Lebensfülle des Menschen (so sehr davon ständig die Rede ist) wie vor allem auf Gottes göttliches Gönnen. Sie besagt darum auch eine Frage an ihn. Dazu *F. v. Heereman*, Selbst und Bild. Zur Person beim letzten Fichte (1810–1814), Amsterdam/New York 2010.

<sup>59</sup> DH 3026.

<sup>60</sup> *Thomas von Aquin*, S.th. I, 32, 1 ad 3. – Bei G. Greshake steht der Text vor dem umfangreichen ersten Kapitel von Teil II seines großen Trinitäts-Werkes: *G. Greshake*, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br. 1997 [u. ö.], 219.

<sup>61</sup> *R. Spaemann*, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘, Stuttgart 1996, 36; 49: „Der philosophische Monotheismus ist daher immer ambivalent. Wenn er nicht trinitarisch wird, dann tendiert er notwendigerweise zum Pantheismus.“ – Soviel zum Gnosis-Verdacht; siehe *J. Splett*, „Verstehst du auch, was du glaubst?“ Überlegungen zum Geheimnis der Dreieinigkeit, in: *LebZeug* 56 (2001) 305–317. (Obendrein wäre der Sinn von „Geheimnis“ neu zu denken: Es schließt nämlich gerade nicht – wie allermeist verstanden – aus, sondern – als Heimat – ein: ebd. und: *Splett*, Gott-ergriffen, Schlusskapitel).

Wenn später die Neuscholastik lehrte, die „natürliche Vernunft“ könne es zum Gedanken eines einpersönlichen Gottes bringen, so ist diese Lehre unvereinbar mit dem Gedanken einer freien Schöpfung. Ein einpersönlicher Gott hätte nämlich endliche Personen zu seinem notwendigen Korrelat.

Damit steht noch ein zweites an, angesichts der Dualität von Sein und Bild sowie der Rede von strenger Reziprozität: die Unterscheidung der Geister zum Zentral-Thema „Dreieinigkeit“. <sup>62</sup> – Lässt sich auch das vom Bild-Denken her vermitteln?

Mein Versuch: Das Bild, und gerade das „absolute“, in dem ganz und nur sein Du erscheint, lässt dieses Du nun *wem* erscheinen? Weder die Auskunft „eben diesem Du“ noch „sich selbst“ ist befriedigend. – Oder auch: Wo im Ganz-Bild des Erscheinenden erscheint zugleich auch dessen Erscheinen? Entweder gehört es nicht wesentlich zu ihm: Warum dann überhaupt dies Geschehen? Oder es gehört dazu: Wie könnte es dann fehlen?

Für eine Antwort wäre zunächst schon formal die „Dualität von Sein und Bild“ aufzubrechen. Bild ist ein *dreistelliges* Bezugsgeschehen. Im Ausgang von K. Rahners (eher zweistelligem) „Realsymbol“: „Selbstvollzug eines Seienden im anderen“ <sup>63</sup> sei hier Bild bestimmt als Da(= Sichtbar)-sein von etwas/jemandem in etwas/jemandem für jemanden. Gehaltlich sodann wäre diese noch einsinnige Vollzugsrichtung auf ihre Innenspannung hin zu bedenken, um die gestellten Fragen zu beantworten. Die Spannung schwingt darin, dass das Ich-Du sich als solches vom Dritten als seinem Bild (an) erkannt sieht und zugleich sich selbst (als dessen Bild) im Wir auf ihn hin vollendet. <sup>64</sup>

Schließlich ruft die verlangte Reziprozität nach Dynamisierung – soll es nicht doch zuletzt bei der Ich-Du-Struktur bleiben. Dritter ist darin jeder der drei – wie ebenso jeder (doppelt) in einem Wir lebt. Das Bild-Gegenüber von Einem und Zweien erfüllt sich in der „Circumincessio“ kreisenden „Dreispiels“. <sup>65</sup>

<sup>62</sup> Als Lebe-Wesen stehen wir in der Geschlechter-Polarität; auch der Ich-Du-Bezug ist ein Dualis, in dem die „dritte Person“ allein als „Besprochener“ auftritt. Ein Ansatz könnte sich im „Wir“ bieten, das ja nicht den Plural von „Ich“ meint (der hieße „Iche“), sondern die Gemeinschaft von Ich und Du – aber nicht ihrer für sich (da bliebe es beim Wechsel-Du), sondern im *Gegenüber* zum Dritten. Der wäre so nämlich nicht mehr, nach Sprecher und Angesprochenem, der besprochene Dritte (geschweige denn bloß das Wort zwischen ihnen – K. Hemmerle, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Einsiedeln 1976; jetzt: Ausgewählte Schriften [R. Feiter], II, Freiburg i. Br. 1996, 124–161), sondern ihr gemeinsames Du. – *Richard v. St. Victor*, Die Dreieinigkeit (übertragen und mit Anmerkungen von H. U. v. Balthasar), Einsiedeln 1980; dazu: P. Hofmann, Analogie und Person, in: *ThPh* 59 (1984) 191–234; M. Schniertshauer, *Consummatio Caritatis*, Mainz 1996.

<sup>63</sup> K. Rahner, Zur Theologie des Symbols, in: *Schriften zur Theologie* 4, Einsiedeln 1960 [u. ö.], 275–311, 290 (278: „notwendig symbolisch, weil es sich notwendig ‚ausdrückt‘“).

<sup>64</sup> Wie der Dritte Du des Wir, wird gegenläufig dieses Wir dessen Du (= Ihr). So wie der Dritte Bild des Wir, wird das Wir zu dessen (sozusagen stereometrischem) Bild. – Diese Struktur gilt dann auch für das „Vertikal-Horizontal“-Verhältnis im Bild-Geschehen: J. Splett, *Freiheits-Erfahrung* (1986), Köln <sup>3</sup>2006, Kapitel 14: Ja zu Gott und Ja zum Menschen; *ders.* und I. Splett, *Meditation der Gemeinsamkeit*, <sup>3</sup>Hamburg 1996, 25–37: Drei-Gefüge.

<sup>65</sup> R. Guardini, *Welt und Person*, Mainz 1988, 158 f.: „Wenn es möglich wäre, den Schritt in den Glauben ganz rein zu vollziehen, dann würde die Antwort auf die Frage, was Personalität

## Summary

Image is defended against the primacy of the word. The image/picture prohibition is directed only against idols. Image is, instead of copy and likeness, appearance; the presence of the one appearing. Truth lies between the two. It becomes what we talk about. Even word gets forbidden (and yet, if God did not want to be named and addressed in a human way, he would not have created us). Or it is scorned, because (when image is seen as copy) it is understood as describing and not as expressing, acclaiming, and above all self-pledging. – Image and word become united in the created person as a conscious image-presence of her creator: the revelation of his (before-all-creation) inner divine love in the circling “three game” of Trinitarian life.

---

einfachhin sei, lauten: Gottes Dreieinigkeit.“ All dies gehörte nun mit in das Nachdenken über die Bilder, die wir schaffen können, weil wir Bilder sind. So zeigt zum Beispiel (was ich – sogar in Diskursen zu Präsenz und Repräsentation – meist übersprungen finde) im (Sich-)Zeigen eines Bildes 1. jemand – 2. etwas/jemanden (und sich selbst) – 3. jemandem.