

Bilder als Visionen des Heils (Teil I)

Bernhard Maurer, Freiburg

Nach dem ersten Kapitel der Bibel beginnt die Weltgeschichte damit, dass Gott spricht. Die Schöpfung geschieht durch Gottes Wort. So lehrt die so genannte Priesterschrift, zu deren Überlieferungen das erste Kapitel des Buches Mose gehört. Auch in vielen anderen Texten der Bibel kommt die Gewissheit zum Ausdruck, dass Gott redet. Sein Wort schafft Wirklichkeit. Am Ende des Buches Jesaja heißt es, dass sich der Herr hören lasse bis an das Ende der Welt (Jes 62,11). Die Götter der Nachbarvölker sind stumm; aber Israels Gott redet! Der Glaube Israels beruht nicht auf dem Sehen, sondern auf dem Hören; denn Gott lässt sich nicht von Angesicht schauen. Das Geschaffene kann nicht das Ungeschaffene erblicken. Mose musste einsehen, dass kein Mensch leben wird, der Gott unmittelbar sieht (Ex 32,20). Gott schützt aber die Identität des Menschen, wenn er in seiner Herrlichkeit vorübergeht. In seiner Gnade hält Gott seine Hände über den Menschen; erst wenn er vorüber ist, kann der Mensch ihn erkennen. Er schafft dem Menschen Raum, damit er leben kann. Darum kann der Mensch auch nur im nachhinein von Gott reden und seine Erfahrungen mit ihm bezeugen. Erst in der Vollendung am Ende der Zeit werden die Menschen, die Gott dienen, sein Angesicht schauen (vgl. Offb 22,3f.).

1. Vom Hören zum Schauen

„Höre Israel!“, so beginnt einer der wichtigsten Sätze des Alten (Ersten) Testaments, den jeder fromme Jude kennt: „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Gott! Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, aus deiner ganzen Seele und mit all’ deiner Kraft“ (Dtn 6,4f.). Immer wieder rufen die Propheten dem Volk zu: „So spricht der Herr!“ (zum Beispiel Jes 1,18; 43,1; Jer 31,31; Hes 5,5; Hos 2,23; Joel 2,12; Amos 1,3; Micha 3,5). Das Sehen der Blinden wird als messianische Erfüllung der prophetischen Zukunftserwartung verstanden (Jes 35,5; vgl. Mt 11,5); dann wird auch das Volk, das im Finstern wandelt, ein großes Licht schauen (Jes 9,1). Erst im Neuen (Zweiten) Testament wird von der Erscheinung des Wortes gesprochen, durch das alles geworden ist, und das jeden Menschen erleuchtet: Im Johannes-Evangelium wird Jesus von Nazareth als das Fleisch gewordene Wort bezeichnet (Joh 1,1ff.). Das Wort Gottes wird in Jesus und dessen Geschichte sichtbar. „In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der

Menschen“ (Joh 1,4). Aber „das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht begriffen“ (1,5). „Siehe, das ist Gottes Lamm“, ruft Johannes der Täufer aus, als Jesus zu ihm kommt (1,29).

Das Hören hat im Abendland besondere Bedeutung bekommen: „Höre“, so beginnt die Regel des heiligen Benedikt von Nursia¹, dessen Orden nach der Völkerwanderung zu den tragenden Kräften der Kultivierung des Abendlandes gehörte. Ein Beispiel aus der Reformationszeit zeigt, welche Bedeutung das Wort für die reformatorische Bewegung hatte: „Das Christentum muss allein seinen Bestand im Hören des Wortes Gottes haben.“² Diese starke Betonung des Wortes und des Hörens ist vielleicht kennzeichnend für die Bedeutung sprachlich-kognitiver Strukturen im westlichen Christentum, die zu einer intellektuellen Durchdringung der Glaubensbotschaft führte, zugleich jedoch im Laufe der Geschichte die ganzheitlich-leibliche Erfahrung des Glaubens auf die Objektivation seiner Inhalte im Bewusstsein reduzierte. Zumindest in der akademischen Theologie rangierten die Scholastik vor der Mystik und das Hören vor dem Sehen. Allerdings lässt sich umgekehrt fragen, ob nicht auch ein enger Zusammenhang besteht „zwischen dem ausgeprägten Ikonenkult einerseits und einer im Verhältnis zur christlichen Theologie des Westens relativ starren theologischen Grundhaltung“, wie Friedrich Johannsen vermutet.³ Da jedoch die Kräfte der Imagination in der menschlichen Psyche tiefer wurzeln und früher erwachen als die des rationalen Denkens, ist die Kritik an der folgeschweren Intellektualisierung der Glaubenswahrheit nicht von der Hand zu weisen.

Immerhin ist auch in der Bibel vom Schauen die Rede. Das Licht wird geschaffen, und das Licht sehen heißt Leben (vgl. Ps 49,20). Gottes Güte will mit allen Sinnen wahrgenommen werden: „Sehet und schmecket, wie freundlich der Herr ist“, ruft der Beter des Psalms aus (Ps 34,9). Allein die Wahrnehmung des Lichts ist Gnade. Nur im ungeschaffenen Licht Gottes erkennt der Mensch das geschaffene Licht: „In deinem Licht sehen wir das Licht“, betet der Psalmist (Ps 36,10). Im Buch der Sprüche heißt es: „Das Ohr zum Hören, das Auge zum Sehen, beide hat der Herr gemacht“ (Spr 20,12), und wenig später steht: „Eine Leuchte des Herrn ist des Menschen Geist; die geht durch alle Kammern des Leibes“ (20,27).⁴ Aus der Zeit der beginnenden Erfüllung, von der das Neue Testament erzählt, wird darum das Wort Jesu über-

¹ *Regula Benedicti*, prol. 1 „obsoluta“ (CSEL 75,1).

² Vgl. M. Luther, *Vorlesung über Jesaja (1527–29)*. Weimar 1902 (D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe; 25), 99,33f.

³ *Du sollst dir kein Bildnis machen*, in: F. Johannsen (Hrsg.), *Religion im Bild. Visuelle Medien im Religionsunterricht*. Göttingen 1981, 19.

⁴ Der Vers ist der Luther-Bibel entnommen; in der die Jerusalemer Bibel steht: „Des Menschen Odem ist eine Leuchte Jahwes; er durchforscht alle Räume des Leibes“.

liefert: „Selig sind eure Augen, weil sie sehen und eure Ohren, weil sie hören“ (Mt 13,16).

In diesem Zusammenhang sind auch die Visionen zu erwähnen. Nicht nur im Alten Testament gibt es Berichte von Visionen, die Propheten hatten. Am bekanntesten und in die Liturgie der Kirche eingegangen ist das Dreimal-Heilig aus der Vision des Propheten Jesaja (6,1ff.). Auch im Neuen Testament wird von verschiedenen Visionen erzählt. Zu den ältesten Geschichten gehört die Verklärung Jesu, die Petrus, Jakobus und Johannes miterleben, und von der die drei synoptischen Evangelien berichten (Mk 9,2–13 par). Josef Sudbrack spricht von einer „Schlüsselszene der mystischen Theologie“.⁵ Im Johannes-Evangelium bedeutet Sehen nicht ein äußeres Anblicken, sondern eigentlich mit dem inneren Auge Schauen, und das ist Glauben. Wer Jesus (richtig) sieht, sieht den, der ihn gesandt hat. Er ist als Licht in die Welt gekommen, damit der, der an ihn glaubt, nicht in der Finsternis bleibt (Joh 12,45f.; 14,9). Mit dem Kommen des Lichts vollzieht sich die Scheidung zwischen Blinden und Sehenden. Jeder ist gefragt, „ob er zu diesen oder jenen gehören will, ob er seine Blindheit anerkennen und von ihr befreit werden, oder ob er sie leugnen und in ihr verharren will.“⁶

Auch die Bekehrung des Paulus war mit visionären Ereignissen verbunden. Die Apostelgeschichte ist ein Zeugnis der visionären Führung der Urgemeinde durch den Heiligen Geist. Während das Hören immer mittelbar geschieht und der Mensch das Gehörte in seinem Gehirn in sprachliches Verstehen umsetzen muss, vollzieht sich das Sehen stets unmittelbar. Das Bild fällt durch den Gesichtssinn der Augen direkt in die menschliche Seele ein, oder es steigt unmittelbar aus deren Tiefe herauf. In der Schau begegnet der Person das Geschaute in einer geistigen Wirklichkeit und erschließt sich unmittelbar. Gerade darum müssen aber auch die Geister unterschieden werden können; denn nicht alles Geschaute ist göttlich.

Israel sollte sich nicht nur wegen der Möglichkeit des magischen Missverständnisses keine Bilder von Gott machen. Es gibt auch einen »theoretischen« Götzendienst. Auch die Theoria der Griechen kann verführerisch und unwahr sein. Auch die Anschauung des theoretischen Gottes - und Gott heißt griechisch „theós“ – kann Ausdruck menschlicher Selbsttäuschung und Projektion sein. Es ist daher verständlich, dass die christliche Kulturgeschichte zunächst wegen dieses möglichen Missverständnisses des Bildes geprägt ist durch die Skepsis gegenüber Visionen und Bildern, dann aber in der modernen Zeit wegen der Schwierigkeiten mit dem Gottesverständnis weithin ganz auf Gottesbilder verzichtet. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert,

⁵ J. Sudbrack, *Meditation. Theorie und Praxis*. 2. Aufl., Würzburg 1971, 141ff.

⁶ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*. 2. Aufl., Tübingen 1954, 371.

dass damit auch die Darstellung des Menschen in der modernen Kunst problematisch geworden und in den Hintergrund getreten, oder zumindest äußerst subjektiven und schwer vermittelbaren künstlerischen Äußerungen preisgegeben ist; denn „solange Gott selbst nicht als Letzter in Sicht kommt, muss der Mensch sich im ästhetischen Gebilde auch existentiell selbst behaupten“, schreibt Hans-Eckehard Bahr.⁷

2. Religion und Kunst

In lebendigen Kulturen, deren Teilbereiche sich nicht als Subsysteme ver selbstständigt haben, bilden Religion und Kunst als gestaltetes religiöses Erleben eine Einheit: Das gilt natürlich besonders im Blick auf die Rituale und den Kult als Fest, das das alltägliche Leben prägt und die Wurzel ist, aus der die Kräfte zur Gestaltung des Alltags kommen.⁸ Darum lässt sich der Satz auch umkehren: Religion ist Kunst, und als Gestaltung der Religion ist Kunst nicht eine Teilfunktion der menschlichen Kultur, sondern sie ist mit der Religion als Grund der Kultur verbunden. Wahre Religion ist ästhetisch. Der Inhalt oder Gegenstand der Kunst ist Religion, ihre Funktion ist Kommunikation. Die religiöse Kunst macht das Unsichtbare sichtbar; sie sagt Unsagbares an. Das Unsichtbare ist das Heilige, das Ganze, das bedrohlich und beglückend Hintergründige. Es ist im Sinne einer Definition des Heiligen von Rudolf Otto die im Tiefsten erschütternde und in Anspruch nehmende Wirklichkeit.⁹ Um die Gestaltung dieser Wahrheit ringt die Kunst.

Die Kunst bedient sich wie die Religion des Symbols. Im Symbol gehen Offenbarung und Verhüllung ineinander über. Im Unterschied zum digitalen naturwissenschaftlichen Zeichen, das für rational eindeutig definierte Inhalte steht, ist das Symbol analog zu verstehen; es vermittelt als lebendiges Symbol rational nicht eindeutig festlegbare Wirklichkeit. Allem wohnt ein Geheimnis inne: Farben, Formen, Töne, Gesten, Bewegungen und Sprachen, die ganze Welt und alles Leben können Symbole sein.¹⁰ Das Verständnis der Symbole setzt voraus, dass Kunst im Zusammenhang mit den geschichtli-

⁷ H.-E. Bahr, *Theologische Untersuchung der Kunst. Poiesis*. München, Hamburg 1965, 8.

⁸ J. Pieper, *Über das Phänomen des Festes*. Opladen 1963; vgl. zum Folgenden auch G. van der Leeuw, *Vom Heiligen in der Kunst*. Gütersloh 1957.

⁹ R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München (1917) 1970.

¹⁰ Ph. Rech, *Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung*; 1. Salzburg, Freilassing 1966, 52ff.; P. Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie*. Stuttgart 1964 (Gesammelte Werke; 5), 196ff.; *Das religiöse Symbol* (1930); K.D. Nörenberg, *Analogia imaginis. Der Symbolbegriff der Theologie Paul Tillichs*. Gütersloh 1966; P. Schwarz, *Analogia Imaginis*. Göttingen 1981.

chen und kulturellen Bedingungen menschlichen Lebens in der Welt gesehen wird. Das Kunstwerk existiert nicht zeitlos an sich, sondern es gewinnt durch Anschauung seine Bedeutung.

Das gilt natürlich auch vom Christentum und der durch dieses geprägten Kultur. Gewiss entstand das Christentum auf dem Boden anderer Kulturen und Religionen; zu denken ist vor allem an das Judentum und den Hellenismus. Aber mit seiner Botschaft von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus als dem Kyrios und Mensch gewordenen Gott hat es einen wesentlich neuen und im Grund unüberholbaren Akzent gesetzt, der in vielfacher Weise in der Geschichte des christlichen Abendlandes zum Ausdruck gekommen ist. Kaum ein anderer Mensch hat so wie Jesus von Nazareth die westliche Kulturgeschichte bald zwei Jahrtausende hindurch geprägt. Über die Hälfte der Menschheit orientiert ihren Kalender an dieser Geburt. Wie auch immer der einzelne zu Jesus und dessen Geschichte steht, an dieser Tatsache kommt er nicht vorbei. Daher überrascht es nicht, dass Jesus Christus auch für die christliche Kunst eine große Bedeutung hat.¹¹

Die Verbindung von Christentum und Kunst ist jedoch keineswegs unproblematisch. Die junge christliche Gemeinde hat sich zunächst strikt an das alttestamentliche Bilderverbot gehalten und keine bildliche Darstellung überliefert. Diese Bilderlosigkeit war nicht nur ein äußeres Moment, durch das sich das Christentum wie schon das Judentum und später auch der Islam vom Bilderkult anderer Religionen unterschied, sondern sie brachte auch eine wesentliche Verinnerlichung des Gottesverständnisses mit sich, die von jeder äußeren Darstellung abgelöst und unabhängig war. Sie konzentrierte sich auf die Sprache und vergeistigte den Gottesglauben in einer heute wohl kaum mehr vorstellbaren Weise. Nach der ersten Schöpfungserzählung schuf Gott den Menschen als sein Ebenbild als Mann und als Frau (Gen 1,27). Die Israeliten sollten sich keine Götzenbilder machen, sondern der Mensch ist dem Menschen das Bild Gottes! Gott wohnt im Herzen des Menschen, und der Mensch bringt dem Menschen den lebendigen Gott nahe oder stellt ihm Gott.

Die Anfänge der christlichen Kunst sind schwer fassbar und deshalb umstritten.¹² Sicher erfolgte jedoch in der Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen, die die Mission mit sich brachte, im dritten und vierten Jahrhundert auch die Übernahme antiker Bild- und Formtraditionen und deren künstlerischen Techniken in den Dienst christlichen Gestaltungswillens. Das beinhaltete keine Paganisierung des Christentums, sondern vielmehr die

¹¹ So J. Pelikan, *Jesus Christus. Erscheinungsbild und Wirkung in zweitausend Jahren Kulturgeschichte*. Zürich, Einsiedeln, Köln 1986.

¹² H. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München 1991.

Christianisierung der heidnischen Antike.¹³ Das gilt von der Architektur der Basilika wie von der Malerei und der Musik, weniger jedoch von der sinnlicheren hellenistischen Plastik, die zunächst – abgesehen von der Sarkophag-Gestaltung und im Blick auf den christlichen Osten ganz – zu Gunsten des über sich hinaus weisenden zweidimensionalen Bildes in den Hintergrund geriet. Die ersten erhalten gebliebenen Zeugnisse christlicher Malerei sind Fresken in Duro-Europos am Euphrat und die Katakomben-Malerei in Rom.

Das Christentum griff antike Formen und Techniken auf und nahm sie in den Dienst der Verdeutlichung des Evangeliums. Es sah in seiner Botschaft die Erfüllung der religiösen Erwartung der Antike. „Die Figur von Übernahme und Verwandlung ermöglicht auch die Assimilation profaner bildnerischer Formen, soweit diese auf religiöse Inhalte projizierbar sind.“¹⁴ Die Öffnung zur Kunst war eine Öffnung zur Welt. In der konstantinischen Ära wurden Elemente der imperialen Architektur und der Kaiserikonographie in die christliche Sakralkunst übertragen. Als Beispiele seien der Triumphbogen und das Bild des Christus als Weltenherrscher genannt. Das Christentum hat das Erbe Roms übernommen und christianisierte den römischen Universalismus. Es verstand sich selbst geistig, politisch und geographisch als universal. Damit hat es sich selbst gewandelt: Aus der Religion einer Unterschicht der Verfolgten, der politisch und sozial machtlosen und unterdrückten Christen, die das Weltenende erwarteten, ist die Religion der Herrschenden geworden, die die politische Verantwortung für die Welt als Gottes Welt übernommen haben.

Christus ist das Mensch gewordene Bild Gottes. Der unter Pontius Pilatus gekreuzigte Jesus von Nazareth ist der Kosmokrator Gottes, der sich im Kaiser repräsentiert. So führte die Indienstnahme der Kunst durch den Glauben auch zur Weltöffnung des Glaubens durch die Kunst. Durch die künstlerische Gestaltung wurde der Glaube weltlich-sinnbildlicher Glaube; er begriff die Welt als Ort seiner Gestaltung. Christliche Kunst entstand und wurde Mittlerin und Medium der Botschaft des Heils in der Geschichte. Zwar ist die Unsichtbarkeit Gottes nicht aufgehoben, aber in Christus ist sein Anspruch auf die Welt sichtbar geworden.

Christus ist das Bild Gottes, ein paulinischer Gedanke (2 Kor 4,4), der im Jahre 451 im Dogma des Konzils von Chalkedon von den zwei Naturen Christi auf dem Boden griechisch-philosophischen Denkens seine unüberholbare und definitive theologische Ausformung gefunden hat: Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch, unvermischt und ungetrennt. Dieses Konzil

¹³ H. Sedlmayr, *Epochen und Werke*; 2. Mittenwald 1977, 348.

¹⁴ A. Halder/W. Welsch, *Kunst und Religion*, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft; 2. Freiburg, Basel, Wien 1981, 49.

hat damals schon den aristotelischen Satz vom Widerspruch durch eine komplementäre, sich wechselseitig ergänzende Logik erweitert. Die Konsequenz war die Abbildbarkeit des göttlichen Geheimnisses im Menschen Jesus von Nazareth. In der Ostkirche ist Christus der Kosmokrator; in der romanischen Kunst des Westens ist der gekreuzigte Christus der Sieger über die Mächte der Finsternis und des Todes, der den Völkern als König vorangeht. In der mittelalterlichen Kunst ist Christus der Gottmensch, der um der Liebe zu den Menschen willen am Kreuz leidet und stirbt. Frömmigkeit, Theologie und Kunst bilden eine Einheit.

3. Der christliche Bilderstreit

Auf die Polemik gegen das christliche Bild und auf den großen Bilderstreit in der Ostkirche im achten und neunten Jahrhundert mit seinen Höhen und Tiefen kann hier nicht ausführlich eingegangen werden. Im Jahre 787 fand in Nicäa ein Ökumenisches Konzil statt, das die Berechtigung der Bilder feststellte. Eine durch Kaiserin Theodora einberufene Synode bestätigte in Konstantinopel im Jahre 842, dass in Christus göttliche und menschliche Natur vereinigt sind und Gott sichtbar geworden ist: Christus ist das Bild Gottes. Am ersten Sonntag der Fastenzeit des Jahres 843 fand der Streit mit der endgültigen und kanonischen Indienstnahme der Bilder sein Ende. Die Ostkirche feiert seither das Fest der Orthodoxie, das heißt der Rechtgläubigkeit. Die Ikonen – also Bilder im weitesten Sinn – dürfen nicht angebetet, aber verehrt werden, weil sie als »Abbilder« infolge ihrer Ähnlichkeit mit den Dargestellten über sich hinaus auf die Urbilder verweisen. „Die der Ikone dargebrachte Verehrung geht auf das Urbild über.“¹⁵ Zwischen beiden besteht keine psychische, aber eine hypostatische Union. Wie ein menschlicher Schatten von einem Menschen im Licht geworfen wird, ist im Bild das Urbild anwesend und erschließt sich dem Betrachter als unmittelbar personal gegenwärtig.

Die römische Kirche hat sich unter dem Einfluss des byzantinischen Bilderstreits zum fränkischen König hingewandt, doch verwarf auch Karl die Bilderverehrung. Eine von ihm einberufene Synode bestätigte in Frankfurt 794 die Ablehnung der Beschlüsse von Nicäa. Diese theologische Position war auch politisch bedingt, denn die fränkische Kirche war auf dem Konzil von Nicäa 787 nicht vertreten. Sie setzte sich in Rom jedoch nicht durch. Im Westen blieb es, wohl auch im Sinne der katholischen Volksfrömmigkeit, bei

¹⁵ H.-G.Thümmel, Art. *Bilder*, V.1, in: TRE 6 (1980), 532ff., hier: 536; vgl. die dort genannte Literatur und Ch. Schönborn, *Die Christus-Ikone*. Schaffhausen 1984.

der bildhaften Gestaltung biblischer und kirchengeschichtlicher Inhalte, und die orthodoxe Unterscheidung von Verehrung und Anbetung wurde auch hier übernommen, wenngleich die Bilder im Westen stets mehr dekorative, narrative und pädagogische als kultisch-sakrale Bedeutung haben.

Erst in den Reformorden und in den vorreformatorischen und reformatorischen Bewegungen brach die Bilderkritik angesichts des oberflächlichen oder gar abergläubischen Gebrauchs der Bilder wieder auf, wobei sich Luther selbst gegen die Missstände in der Bilderverehrung, nicht aber gegen bildliche Darstellungen in der kirchlichen Kunst überhaupt wandte.¹⁶ Die Calvinisten dagegen führten das biblische Bilderverbot wieder konsequent durch.¹⁷ Jahrhunderte später konnten da und dort Fresken freigelegt werden, die in den Zeiten der Reformation und der Aufklärung übertüncht worden waren. Der Ikonoklasmus unterstellt, dass das Abbild mit dem Abgebildeten identifiziert wird, und dient der Klarheit theologischer Aussagen. Aber er grenzt die bildende Kunst aus der religiösen Erfahrung aus und verhindert den Dialog zwischen Theologie und Ästhetik.

Mit Kants kritischer Philosophie sind im neuzeitlichen, aufgeklärten Protestantismus die Phänomene der Vision und einer metaphysischen Sicht der Wirklichkeit, die in Bildern zum Ausdruck kommen könnte, in Misskredit geraten. Die Religion wird ästhetisiert, und die Ästhetik, in der die Theologie aufzugehen scheint, wird autonom. Aber gerade Kants Kritik der Urteilskraft ermöglicht auch eine gegenüber dem vorkritischen Denken neue Bestimmung der Religion. Unter Aufnahme der Kantschen Kritiken entwickelte Schleiermacher in seinen *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) einen autonomen Religionsbegriff. Religion ist nicht Metaphysik und nicht Moral, sondern das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit vom Unendlichen. Gefühl ist für Schleiermacher immer auch Bewusstsein. Die Funktion der Ästhetik bei Kant wird bei ihm durch die Religion erfüllt.¹⁸

¹⁶ Vgl. M. Luther, *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (1528): „Bilder, Glocken, Messgewänder, Kirchenschmuck, Altarlichter und dergleichen halte ich für einen freiwilligen Brauch. Wer da will, der mag lassen, obwohl ich Bilder aus der heiligen Schrift und aus guten Historien für sehr nützlich, doch für frei und dem Ermessen eines jeden überlassen erachte; denn mit den Bilderstürmern halte ich's nicht.“ (D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe; 26 [1909], 509,9–12).

¹⁷ „Was sich in dem evangelisch-calvinistischen Zweig der evangelischen Kirche zunächst als psychologisch-pädagogisch begründet erwies, dürfte in der Folgezeit als ein psychologisch-pädagogischer Mangel erscheinen.“ W. von Loewenich, Art. *Bilder*, VI, in: TRE 6 (1980), 556.

¹⁸ E. Müller, *Beraubung oder Erschleichung des Absoluten? Das Erhabene als Grenzkategorie ästhetischer und religiöser Erfahrung*, in: J. Herrmann/A. Mertin/E. Valtink (Hrsg.), *Die Gegenwart der Kunst. Zum Verhältnis von ästhetischer und religiöser Erfahrung heute*. München 1998, 144–165.

Die (protestantische) Kultur des 19. Jahrhunderts wurde von Karl Barth in seinem Römerbriefkommentar leidenschaftlich kritisiert, nachdem seine liberalen akademischen Lehrer dem nationalistischen Pathos verfallen waren und 1914 einen Kriegsaufruf unterschrieben hatten. Barth hatte erkannt, dass Kultur Menschenwerk ist und vom Evangelium in die radikale Krise gestellt wird. Die Symbiose von Religion und Kultur führt zum Untergang der Hoffnung des christlichen Glaubens. Die Kultur ist Aufgabe und Verheißung des Wortes Gottes.¹⁹ Sie ist eschatologisch zu verstehen; sie bezieht sich auf die Erlösung. Aber es gibt kein wahres Kunstwerk, das nicht auch „von einem letzten, tiefen Schmerz“ getragen ist.²⁰ Die Kunst überbietet in ihrer Aisthesis die Problematik der Gegenwart grundsätzlich und ist im Blick auf eine sich selbst überschätzende Welt sinnkritisch und als Kritik unentbehrlich.

Besonders schwierig ist das bildhafte Gestalten der Gottesvorstellung. Wolfgang Schöne hat in seiner Untersuchung über die Geschichte des Christusbildes die These aufgestellt, dass der christliche Gott im Abendland eine Bildgeschichte gehabt habe, diese Bildgeschichte jedoch (seit der Aufklärungszeit) abgelaufen sei.²¹ Hier zeigt sich, dass Kunst und Kirche, Ästhetik und Theologie, sinnliche Wahrnehmung und Glaubenslehre auseinander gefallen sind. Trotz mancher moderner Versuche, das Gottes-Bild und das Bild des Menschen künstlerisch zu gestalten,²² stellt Rudolf Bohren wohl zu Recht fest, dass Wissenschaft und Kunst in der Theologie noch unversöhnt seien.²³

Die Theologie des Wortes reduziert die Offenbarung auf das Sprachgeschehen. Offenbarung ist Wort-Offenbarung. Im Blick auf diesen »Wort-Protestantismus« kritisierte der evangelische Theologe Ernst Benz die mit der Reformation eingetretene Reduktion des Christentums auf Theologie und „die Einschränkung der Geschichte des Christentums auf die Geschichte der

¹⁹ K. Barth, *Die Kirche und die Kultur*, in: Ders., *Die Theologie und die Kirche*. München 1928 (Gesammelte Vorträge; 2), 364–391; K. Barth, *Der Römerbrief* (1918), 9. Aufl., Zollikon, Zürich 1954.

²⁰ K. Barth, *Ethik II. Vorlesung Münster, Wintersemester 1928/29*. Hrsg. von D. Braun. Zürich 1978 (Gesamtausgabe; 10), 438.

²¹ W. Schöne/J. Kollwitz/H. Frhr. von Campenhausen, *Das Gottesbild im Abendland*. Witten, Berlin 1957, 7.

²² Vgl. etwa F.J. van der Grinten/F. Mennekens, *Menschenbild – Gottesbild. Auseinandersetzung mit einem Thema der Gegenwartskunst*. Stuttgart 1984.

²³ R. Bohren, *Dass Gott schön werde*. München 1965, 6.

²⁴ E. Benz, *Die Vision. Erfahrungsformen der Bilderwelt*. Stuttgart 1969, 699; vgl. auch die Kritik an der „Theo-Wortlogie“ von G. Gollwitzer in *Die Kunst als Zeichen*. München 1958, 97, und H. Schades Kritik am „Bildungsnotstand der Theologen in künstlerischen Fragen“: *Zur kunstwissenschaftlichen Ausbildung der Theologen*, in: *Das Münster* 21 (1968), 457ff.: „Sie sind nicht mehr in der Lage, die geistigen Strömungen der Gegenwart und ihre Kunst zur Kenntnis zu nehmen und religiös zu verarbeiten. (...) Tatsächlich kann man sich die Ignoranz dieses Standes auf künstlerischem Gebiet nicht genug vorstellen.“

Theologie als eine unangemessene Verkürzung.“²⁴ Religion ist keine Brücke zwischen Kunst und Kirche mehr. Theologie und Ästhetik werden sich fremd. Die Kunst verselbständigt sich im säkularen Prozess und wird autonom.

Zweifellos ist der historisierende Stil der Sakralkunst vergangener Zeiten und zumal des christlichen Ostens nicht mehr der Stil der Kunst der Gegenwart. Der Versuch der Romantiker und Nazarener im 19. Jahrhundert, die religiöse Malerei gegen den Einfluss des Rationalismus und der Aufklärung zu erneuern, hat zwar in Zusammenhang mit der Farbdruckkunst zur massenhaften Produktion erbaulicher Bilder für die private Frömmigkeit geführt. Er ist aber im Blick auf die kirchliche Kunst letztlich gescheitert.²⁵ Karl Ledergerber kritisiert die moderne »Sakralromantik«: „Das Sakrale gehört zur Transzendenz, zum Außensein. Heute aber und in der Zukunft finden wir den transzendenten Gott drinnen, im Immanenten. Darum erleben wir das Ende der sakralen Welt.“²⁶ Aber dennoch gab es im 20. Jahrhundert große Maler religiöser Bilder wie Chagall, Jawlensky, Manessier, Matisse, Nolde, Rouault und andere.

Der Beitrag wird in Heft 4/2005 fortgesetzt.

²⁵ R. Sörries, Art. *Bilder, Bilderverehrung*, in: EKL 1 (³1986), 508.

²⁶ K. Ledergerber, *Kunst und Religion in der Verwandlung*. Köln 1961, 78.