

²² AaO., 197.

²³ AaO., 221: „Letztlich wird deutlich, dass ein einziger Sprachweg nie angemessen ist.“

²⁴ AaO., 216.

²⁵ AaO., 223.

²⁶ Vgl. Gavin Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*, London/New York 1999, 57: „To disclaim in a totalizing way that all traditions are paths leading to the same goal is to disclaim their uniqueness.“

²⁷ Siehe Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London 1994.

Bilder, Ikonen und Abbilder* Gottes

Die Frage nach der Wahrheit in der christlichen Theologie

Joseph Moingt

Die theologische Frage nach der Wahrheit, die hier mittels der Unterscheidung zwischen Bild, Ikone und Abbild (Götzenbild) gestellt wird, betrifft wesentlich die Versuche, Gott in Begriffe zu fassen. Die Etymologie der griechischen Wörter *eikôn*, *eidôlon* bzw. des lateinischen Wortes *imago* lässt es nicht zu, zwischen diesen Termini zu unterscheiden, die alle dieselben Bedeutungen beinhalten: Abbild, Widerschein, Nachbildung, Ähnlichkeit, Idee, Vorstellung, aber auch Trugbild, Fälschung, Phantasiegebilde, Phantom. Der landläufige theologische Sprachgebrauch hat den pejorativen Sinn, den an sich jedes der drei Worte haben könnte, dem Wort Abbild bzw. Götzenbild (im französischen Original *idole*, abgeleitet vom griechischen *eidôlon*, Anm. d. Übers.) zugeordnet. Muss man also zwischen den anderen beiden unterscheiden? Ein ziemlich neuer Sprachgebrauch (in Philosophie, Theologie und Kunst gleichermaßen) bevorzugt *Ikone* im Gegensatz zu *Abbild*, und zwar so, dass das *Bild* entweder eine neutrale Bedeutung (es ist entweder ikonisch oder idolatrisch, das heißt wahr oder falsch, falsch im Sinne von Illusion oder Täuschung) oder vermittelnde Funktion als den Sinnen zugänglicher Träger einer Vorstellung haben kann. Damit ist mitgemeint, dass das schlichte Bild Gefahr läuft, zum Abbild zu werden, wenn es nicht gelingt, den Blick über das Sinnliche hinaus zu erheben. Die grundlegende Frage nach der Wahrheit – und man kann sie bis zu den Ursprüngen der Theologie zurückverfolgen – ist nun, ob man der sinnlichen Natur des Bildes (und damit auch der Sprache) von vornherein misstrauen soll.

I. Die Ikone

1. Die Ikone weist das Abbild zurück

Die philosophisch-theologische (ohne Zweifel eher theologische als philosophische) Sichtweise der Ikone im Gegensatz zum Abbild wurde von Jean-Luc Marion analysiert¹: Das Abbild drängt seine Sichtbarkeit auf, es gibt sich zu sehen, es fesselt den Blick, es fixiert ihn auf sich, auf das, was es in sinnlicher Hinsicht darstellt, es lässt nicht zu, dass der Blick sich loslöst und es überschreitet, sich zur unsichtbaren Realität hin erhebt, die es darzustellen vorgibt, sondern es absorbiert das Göttliche in sich selbst, es reduziert es auf das Maß dessen, was der Blick des Menschen ertragen, das heißt letztlich ins Auge fassen, hervorbringen kann. So verhält es sich auch mit den Begriffen von Gott, wie sie ausgehend von der Idee des Seins bei Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin und Kant entwickelt wurden, bis sie glücklicherweise von Nietzsche und Heidegger entlarvt wurden ... Die Ikone dagegen lässt lediglich das Göttliche in Erscheinung treten², nimmt sich selbst zurück, damit das Unsichtbare aufscheinen kann, ohne im Sichtbaren zu erstarren, sie öffnet sich auf ein Antlitz hin, das den Blick des Menschen auf „den unsichtbaren Blick ersehnt, der ihn sichtbar anblickt“; sie macht ihn auf eine Weise sichtbar, dass das Auge das Sichtbare so wahrnimmt, wie dieses vom Unsichtbaren wahrgenommen wird. In einem solchen Zurücktreten des Sichtbaren können sich die wahren Begriffe des Göttlichen offenbaren. Diese Auffassung ist ganz offensichtlich von der orthodoxen Theologie geprägt³, derzufolge die Ikone, von innen erleuchtet, „eine persönliche Anwesenheit aufscheinen lässt“, zur Transzendenz führt und „einen mystischen und fast sakramentalen Wert“⁴ hat. In einer theologisch-künstlerischen Sprache erläutert der Maler Léonide Ouspensky⁵, dass die Ikone, die Christus, einen Heiligen oder eine biblische Szene darstellt, nicht einfach nur das Portrait eines gewöhnlichen Menschen oder das Bild einer historischen Szene bzw. eines Stückes Natur sein will. Sie will vielmehr „die Offenbarung der Ewigkeit in der Zeit“ sein, an die Berufung des Menschen zur Gottwerdung erinnern, „die geistliche Erfahrung der Heiligkeit“ zum Ausdruck bringen, die Gnade, die die Natur vollendet, durchscheinen lassen. Sie will nicht die Gottheit darstellen, sondern die Teilhabe des Menschen am Göttlichen, ein Bild der göttlichen Schönheit vermitteln, auf die unsichtbare Realität hindeuten, die die sichtbare durchdringt. Sie gibt auch nicht die individuelle Sichtweise des Künstlers wieder, sondern vielmehr die Lehre der Kirche, die seinen Blick inspiriert. Deshalb sind es vor allem Christus-Ikonen, die die Kunst aus dem Dogma der Inkarnation ableitet.

Der Autor

Joseph Moingt, geb. 1915; 1939 Eintritt in die Gesellschaft Jesu. Dissertation über die Trinitätstheologie Tertullians (*Théologie trinitaire de Tertullian, 4 Bde., Reihe Théologie 68–75, Paris 1966–1969*); Professor für Systematische Theologie an der Jesuitenfakultät Lyon-Fourvière, dann am Institut Catholique, Paris, und derzeit an der Jesuiten-Fakultät Centre Sèvres (Paris); seit 1968 Leiter der „Recherches de Science religieuse“. Anschrift: 15, rue Monsieur, F-75007 Paris, Frankreich.

2. Die Ikone abstrahiert vom Bild

Hier wird ein Unterschied zwischen der *Ikone* im beschriebenen Sinne und dem *Bild* sichtbar, wie es in der westlichen Tradition der christlichen Kunst - theoretisch und in der Praxis - aufgefasst wird. Diesen Unterschied muss man, wie es der Autor selbst betont, als radikal bezeichnen. So geht es der russischen oder byzantinischen Ikonographie nicht darum, irgendeine Szene aus dem Leben Christi vor dem Hintergrund der historischen Realität oder sein Leiden als Mensch unter den Bedingungen der natürlichen Verfasstheit des Menschen darzustellen, sondern seine „Gottmenschlichkeit“, seine fleischliche Gestalt als Trägerin der göttlichen Herrlichkeit. Angesichts einer russischen Ikone, die die Jungfrau mit dem Kind darstellt, und der *Madonna des Großherzogs* von Raffael wird man den Unterschied ermessen, der zwischen der Einzigartigkeit der Mutterschaft der Gottesmutter und jeder anderen menschlichen Mutterschaft besteht.⁶ Das *Heiligenbild* wird im Westen, so sehr man es geringschätzen mag, dennoch nicht als Götzenbild abgetan, aber es reicht natürlich nicht an die theologische Wahrheit der *Ikone* heran, und zwar deshalb, weil es am Sichtbaren haftet.

Dies ist also die Frage nach der Wahrheit, die wir zu untersuchen haben. Denn vermittels der Kunst steht hier die verstandesmäßige Erfassung göttlicher Wirklichkeiten und des „Übernatürlichen“ auf dem Spiel, das Wissen um Gott auf dem Weg der Analogie ausgehend von vollkommenen irdischen Wirklichkeiten, der Wert biblischer Metaphern, die im Sichtbaren verwurzelt sind, und der Sinn dogmatischer Begriffe selbst, die ebenfalls davon abgeleitet sind. In einem weiteren Sinn geht es um die Konstituierung des theologischen Diskurses selbst, um seine *Zielrichtung* und sein *Interesse*. Wenn feststeht, dass sich der theologische Diskurs vom Sichtbaren zum Unsichtbaren „bekehren“ muss, um Gott auszusagen, dann ist die Frage, bis zu welchem Punkt er sich auf das rein Menschliche, Natürliche, Zeitliche beschränken kann und muss. Was aber wäre die Wahrheit eines Diskurses über Gott *für uns*, wenn dieser Diskurs von allem losgelöst wäre, was die Wirklichkeit des Menschen ausmacht?

II. Das Bild

1. Zwei Bilder in einem

Die Hl. Schrift hat für uns den Weg des Bildes gewählt. Es ist richtig, dass für die Schrift jedes Bild, das man von Gott anfertigt, vom Götzendienst (im Französischen: *idolâtrie*) verunreinigt ist. Dieses Bilderverbot, das im Mittelpunkt des Bilderstreites stand, interessiert uns hier nicht als solches. Die Bibel selbst stellt wenigstens zwei Bilder Gottes vor, die er selbst gemacht und in die sichtbare Schöpfung als zwei Orte oder Mittel der Offenbarung und der Erkenntnis seiner Göttlichkeit gestellt hat: den Menschen, der als Mann und Frau nach seinem Ebenbild geschaffen wurde, und den Menschen Jesus Christus, seinen Sohn. In welchem Sinne sind sie nun jeweils *Bild*, und wie können wir uns ihrer bedienen, um zu richtigen Vorstellungen von Gott zu gelangen? In diesem Sinne werde ich die Frage nach der Wahrheit stellen, und ich will sie beantworten, indem ich

zeige, dass es Wahrheit über Gott nur in Bezug auf diese beiden Bilder gibt, die ihrerseits wieder aufeinander bezogen sind.

Man könnte sich nun fragen, ob es zulässig ist, die beiden nebeneinander zu stellen, als ob ihnen dieselbe Bedeutung im Hinblick auf die Wahrheit zukäme. Jede Vorstellung Gottes, die sich aus dem Bild des Menschen herleitet, kann nur zum Götzendienst führen und führte auch tatsächlich dazu, was der Grund für das biblische Bilderverbot ist. Christus allein ist das Bild Gottes, denn er ist Gott in Person, und der Mensch gelangt zu seiner Würde als Bild Gottes nur im Maße seiner Einheit mit Christus. Dies ist das Fundament der Theologie der Ikone, doch wenn man diesen Gedankengang konsequent zu Ende denkt, dann gibt es wahre Kenntnis von Gott nur in Christus, eine Aussage, die absolut gesetzt nicht haltbar ist. Christus *kann* Gott offenbaren, weil er von Gott kommt, aber weil er voll und ganz dem Geschlecht und der Geschichte der Menschen angehört, offenbart er uns auch *tatsächlich*, dass „Gott für uns“ ist (Röm 8,31) und was er für uns ist, und auf diese Weise ist er Bild Gottes in seiner geschichtlichen Natur. Und umgekehrt: Weil der Mensch dazu bestimmt ist, in Christus seine Vollen- dung zu finden, ist er auf die Transzendenz hin offen, und genau dadurch ist er ebenfalls Bild Gottes in seiner menschlichen Natur selbst. Die beiden Bilder bilden einen hermeneutischen Zirkel und erhellen sich gegenseitig in ihrem jeweiligen Sinn; sie kommen jeweils im anderen zur eigenen Entfaltung, bis sie nur noch eine Realität bilden, aber unter Wahrung eines Unterschieds, und die Wahrheit aller Vorstellung von Gott hängt von der Bipolarität dieses einen und ganzen Bildes ab.

2. Das Bild des Menschen

Im unmittelbarsten biblischen Sinne ist der Mensch allem Anschein nach Bild (oder Ebenbild, das tut hier wenig zur Sache) Gottes kraft der Herrschaft, die ihm gegeben ist, um die Erde zu regieren und allen Lebewesen Namen zu geben, auch kraft der Freiheit, die diese Herrschaft voraussetzt und die ihn über alle anderen Geschöpfe erhebt, aber in Abhängigkeit vom Schöpfer, der ihm diese Herrscher- gewalt übertragen hat. Er ist also aus demselben Grund Bild, aus dem er in die Schöpfung eingebunden ist, die ihm anvertraut und seiner Verantwortung an- heimgestellt wurde. Diese Aufgabe erfüllt er durch seinen Leib, sein In-der- Welt-Sein. Und das betrifft in erster Linie den anderen, der ihm ähnlich ist. Die Bemerkung „als Mann und Frau erschuf er sie“, die dem Bericht über die Schöpfung Evas aus Adams Seite angefügt ist, deutet darauf hin, dass die sexuelle Natur des Menschen im Sinne seiner Beziehung zum anderen dem Bild- Gottes-Sein nicht fremd ist. Bild Gottes ist der Mensch bis in seinen Leib hinein. Die Verantwortung, die ihm für die Welt und Seinesgleichen übertragen wurde und die mit dem Leben-Wollen eines jeden Einzelnen für sich nichts zu tun hat, ist die erste Offenbarung dieser unendlichen Andersheit, die der göttliche Vater für die gesamte Schöpfung ist.

Die Kirchenväter werden später in Anbetracht der Tatsache, dass Gott ein körperloses Geistwesen ist, sagen, dass der Mensch nicht seiner leiblichen Natur

nach Bild Gottes ist, sondern nur seiner geistigen Natur nach, sofern er mit Verstand und Willen begabt und damit fähig ist, Gott zu erkennen und ihn zu lieben, und sofern er dazu bestimmt ist, ihn zu schauen. Sie werden sich auch fragen, was die Ursünde diesem Bild Gottes anhaben konnte, und sie werden zugestehen, dass dieses Bild „befleckt“ und „entstellt“ wurde, aber niemals völlig verloren ging, und schließlich durch die Gnade Christi „wiederhergestellt“ wurde, und dass seine Ähnlichkeit durch die Gnade immer größer werde. Diese – übrigens durchaus legitimen – Korrekturen und Präzisierungen gehen auf die Anthropologie der vorangegangenen Jahrhunderte zurück. Sie setzen aber immer voraus, dass das Bild Gottes als der Angelpunkt der übernatürlichen Berufung des Menschen in seine Natur als eine Grundgegebenheit seiner Verfasstheit als Mensch eingebettet ist, die die heutige Anthropologie mit Leiblichkeit und Zeitlichkeit beschreibt.

Wir können also nun sagen, dass der Mensch nur mittels der Verwandlung durch die Gnade, die in ihm am Werk ist, dazu gelangt, im vollen Sinne *Ikone* Gottes zu sein, aber wir halten daran fest, dass er im formalen Sinn *Bild* Gottes kraft der historischen Bestimmung ist, die ihm die Aufgabe der Humanisierung und die Zukunft einer menschlicheren Welt übereignet hat. Diese Bestimmung ist der *Sinn*, der die menschliche Geschichte auf Christus hin ausrichtet, in dem sie ihre Vollendung finden wird, und umgekehrt ist diese menschliche Geschichte die Vorprägung der Menschheit Christi innerhalb derselben Geschichte, die sich von daher als Heilsgeschichte entziffern lässt.

Auf diese Weise erhält das Bild des Menschen seinen Sinn als Vorwegnahme Christi, und das Bild Christi bezieht seine tatsächliche sichtbare Gestalt aus dem historischen Erbe, das er annimmt. Daraus ergibt sich, dass die Rede von Gott nur dann ihre Wahrheit *enthüllt*, wenn sie *gleichzeitig* vom Menschen spricht, ausgehend von dessen eigener Welt, in der sich wie in einem Spiegel die übernatürliche Berufung der Menschheit entfalten muss, als Bild und Widerschein der Gegenwart des Transzendenten, das sie aufrichtet, zu sich hinzieht und sie jetzt schon bewohnt, selbst durch die Widersprüche der Sünde hindurch. Ein wahrer Diskurs über Gott bedeutet nicht, die Wahrheit über Gott an sich zu sagen, die uns nicht zugänglich ist, sondern die Wahrheit über unsere Beziehung zu Gott zu sagen, nicht nur über die Berufung der unsterblichen Seele zur ewigen Gottesschau (wodurch man sich sofort in den Idealismus hinein flüchtet), sondern über die Beziehung unserer natürlichen und geschichtlichen Welt zu Gott, deren Wahrheit sich umgekehrt im Menschen Jesus von der Beziehung Gottes zu uns her enthüllt.

3. Das Bild Christi

Wenn wir uns nun der Frage zuwenden, auf welche Weise Christus das Bild Gottes ist, dann geht es uns nicht nur um eine Frage der Christologie, sondern darum, wie uns der Rückbezug auf Christus ein Wahrheitskriterium für all unsere Vorstellungen von Gott bereitstellen kann. Nehmen wir wieder die Theologie der Ikone zum Ausgangspunkt, die die biblische Szene der Verklärung Jesu als

Modell nimmt: Die Herrlichkeit der Göttlichkeit des fleischgewordenen Wortes, die die Dunkelheit des Fleisches durchdringt und erhellt, wird in seiner Menschlichkeit sichtbar und lässt die Anwesenheit des Unsichtbaren aufscheinen.⁷ Es mag wie in der Szene mit dem brennenden Dornbusch sein (obwohl es sich hier um eine Theophanie handelt): eine Erscheinung Gottes selbst, der sich auf wundersame Weise sichtbar macht. Wo nun findet sich das Bild im eigentlichen Sinne, sofern es als von der Realität unterschieden aufgefasst wird, die es abbildet? Man könnte der Auffassung sein, es sei die fleischliche Gestalt Christi, die gänzlich von der göttlichen Herrlichkeit erleuchtet und umgeben ist. Es mag (aber das wäre nicht das Bild als solches) seine menschliche Natur sein, aber nur durch ein verwandelndes Handeln, das sie ihrer kreatürlichen Verfasstheit enthebt und zu einem stummen Werkzeug des Göttlichen macht, und das vorübergehend und nur für wenige Personen, die ihrerseits von einem göttlichen Feuer erleuchtet sind, das aber für niemanden sichtbar ist. Bestenfalls wäre die Menschheit Jesu der Spiegel, auf dem kein Bild, sondern das Strahlen der Gottheit selbst erscheinen würde, kein Widerschein einer fernen Wirklichkeit, sondern das plötzliche Erscheinen seiner Gegenwart. Und ist Christus wirklich auf diese Weise das Bild Gottes? Der Sinn dieser Frage ist leicht zu erraten: Mit Bezug auf diese Szene am Berg Tabor gäbe es keinen wahren Diskurs über Gott, sondern nur die reine mystische Kontemplation bis zur Ekstase⁸, ohne jedes Verhältnis zur irdischen und geschichtlichen Verfasstheit des Menschen, es sei denn, um ihn nach dem Beispiel des verklärten Christus dieser Verfasstheit zu entreißen.

Wenden wir uns dem Neuen Testament zu, um eine Antwort auf unsere Frage zu bekommen. Wir müssen diese Antwort eher im Gesamtbild der Offenbarung Christi anstatt in der Auslegung irgendwelcher sehr seltener Texte suchen, in denen er „Bild Gottes“ genannt wird - ein Ausdruck, der von sich aus auf die Gesamtheit seiner Person und seiner geschichtlichen Sendung zurückverweist. So vergleicht Paulus im zweiten Korintherbrief Christus - aber *a contrario* - mit Mose, dessen Antlitz durch die Herrlichkeit der Vision am Sinai vorübergehend erleuchtet wurde; er vergleicht das Evangelium mit dem alten Bund, dessen Sinn den Lesern verborgen blieb, die Angst hatten, sich von ihm zu entfernen; und er vergleicht die Christus-Gläubigen mit denen, die sich von ihm abwenden und deren Herz verdunkelt bleibt: Christus, so sagt er, „ist das Bild Gottes“, denn die Herrlichkeit Gottes „auf seinem Antlitz“ erleuchtet die Herzen der Gläubigen und enthüllt für sie das Evangelium der Herrlichkeit Christi. (2 Kor 4,3-6) Die Beziehung, die hier zwischen dem Bild, das Christus ist, und dem „Licht der Gnade“ hergestellt wird, ist eine komplexe Metapher, die sagen will, dass das Licht der Offenbarung in Christus ist, um in uns zum Licht des Glaubens zu werden. Christus ist das Bild Gottes im selben Maß, wie er sein wahrer Offenbarer ist, der, der den Schleier, der über Gottes Wahrheit und Heil liegt, wegnimmt. Das ist es, was uns das Evangelium in seiner Gesamtheit lehrt.

Diese Antwort verlangt nach weiteren Erklärungen: Christus ist der vollkommene Offenbarer Gottes, denn Gott ist in ihm gegenwärtig. Aber wie macht er diese

Gegenwart *sichtbar*, sodass wir sagen können, dass er deren *Bild* ist? Die dogmatische Antwort ist bekannt: Christus ist das vollkommene Bild Gottes, weil er derselben Natur ist wie der Vater, dessen Sohn und Wort er ist.⁹ Sicherlich. Doch dieses wahre Bild ist gerade wegen seiner absoluten Vollkommenheit nur im metaphorischen Sinne Bild. Wenn es Gott selbst ist, dann kann es keinen Raum für ein Bild bieten. Es ist per definitionem so unsichtbar wie Gott selbst. Man kann nun sagen, die Gottheit Christi wird sichtbar in seiner Menschheit – aber wie? Durch Transparenz: Dann fällt man in die Theologie der Ikone zurück. Doch die Herrlichkeit, die sichtbar wird, gehört der Gottheit an, sie ist nicht Bild von irgendetwas anderem. Durch Verwandlung seiner Menschheit, die Zeugnis von der göttlichen Gegenwart gibt, die in ihr wohnt: Dann wird aber diese Menschheit auf die Funktion eines Spiegels reduziert, der passiv alles reflektiert, was geschieht, er ist nicht Bild durch seine eigene Natur und sein eigenes Handeln. Wir haben es mit einer *theologia gloriae* oder Theologie des *instrumentum conjunctum* zu tun, die der Menschheit Christi nicht genügend Rechnung trägt, da sie ihr nicht die Freiheit gewährt, das zu sein, was sie ist, oder das zu werden, was sie aus sich macht. Man gelangt also dahin zu denken, dass Christus das Bild Gottes ist, sofern er Mensch ist, in seinem eigenen Leib, mit seiner geschichtlichen Existenz – damit sind wir wieder auf die schlichte Wahrheit des Evangeliums zurückverwiesen.

Wenn Jesus dieses Wort ausspricht, das für einen strengen Monotheisten nur „idolatratisch“ sein kann: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9), dann ist er weit davon entfernt, sich mit dem Vater zu identifizieren oder zum Ausdruck bringen zu wollen, dass er ihn in seinem Fleisch sichtbar macht, im Gegenteil: Er nimmt den Menschen die Sicherheit, die sie, Gott vor ihren Augen, haben wollen. Und doch spricht er durch den natürlichen und alltäglichen Anblick zu seinen Gefährten: „So lange schon bin ich bei euch, und du kennst mich nicht, Philippus?“ Er gibt ihnen damit zu verstehen, dass sie ihn, indem sie ihn lebend vor sich sehen und sprechen hören, in seiner Eigenschaft als Gesandten Gottes anerkennen, der die Dinge Gottes tut und sagt, in der Kraft des Geistes. So werden sie nicht fehl gehen, Gott in Wahrheit zu erkennen, durch das sichtbare Band, das Jesus unauflöslich mit Gott wie den Sohn mit dem Vater verbindet. Jesus ansehen bedeutet, die Gegenwart Gottes in ihm erkennen. Das ist der einzige, aber der wahre Weg, um Gott zu sehen. Mit dem Zeugnis, das Jesus hier gibt, stimmt das Evangelium durchweg überein. Durch die Worte eines Menschen – Worte mitten aus dem alltäglichen Leben – und durch die Taten eines Menschen gegenüber den Armen, den Kranken, Freunden und Feinden offenbart Jesus den Einfachen das Geheimnis Gottes, der vergibt und liebt. Indem er seine Sendung bis ans Ende auf sich nimmt und sich mit dem menschlichen Leid bis zum Äußersten solidarisiert, offenbart er, wie weit Gott sich zu uns neigt, bis schließlich bei seinem Tod am Kreuz der heidnische Hauptmann ihn als den Sohn Gottes bekennt (Mk 15,39). Vor allem, wenn wir sehen, wie ihn Gott „auferweckt“ von den Toten, wird uns die Väterlichkeit Gottes ihm und allen gegenüber geoffenbart, die er einlädt, bei ihm Platz zu nehmen. Auf diese Weise wird aber

auch Christus selbst erkannt als der Sohn Gottes, der neue Adam (1 Kor 15,45-49), der Anfang eines neuen Menschengeschlechtes, dessen Menschlichkeit „nach dem Bilde seines Schöpfers erneuert“ (Kol 3,10) wird. Und das erklärt abschließend, in welchem Sinne er „Bild Gottes“ ist.

III. Eher Bild als Ikone

Wenn das Bild Gottes, das im Menschen ist, in seiner ursprünglichen Schönheit wiederhergestellt wird in jedem, der auf den Menschen Jesus schaut und „die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel aufleuchten lässt“ (2 Kor 3,18), müssen wir daraus schließen, dass Jesus selbst Bild Gottes ist - einerseits auf eine einzigartige Art und Weise (er hat uns ja das Bild aufgeprägt, das uns dem Sohn Gottes ähnlich macht) und andererseits auf eine der unseren ähnliche Weise, denn er musste unser Bild als das seine annehmen, um es in seiner eigenen Menschheit in seiner Ähnlichkeit mit dem göttlichen Urbild wiederherzustellen. Im Lauf der Geschichte vom ersten zum letzten Adam schließt sich also der Kreis, der das im Menschen gegenwärtige Bild Gottes zu Christus hinführt und jedem Menschen das Bild, das in Christus ist, bringt. Es handelt sich sehr wohl um ein und dasselbe Bild, aber als bipolare Wirklichkeit, als solidarische Geschichte der Menschen und Christi oder als Solidarität der Menschen untereinander, mit der Welt und mit Christus innerhalb derselben Geschichte.

Im Horizont dieser Geschichtlichkeit entscheidet sich also die Frage nach der Wahrheit der Vorstellungen von Gott. Die wahre Kenntnis Gottes ist uns nur vermittels des Bildes seiner selbst zugänglich, das er uns eingegeben hat, um uns seine Wahrheit sichtbar zu machen. Dieses Bild ist kein dem Sein eingeborenes Merkmal, es ist vielmehr eine Aufgabe, die es in der Geschichte zu erfüllen gilt, es ist nicht bloß individuell, sondern kollektiv. Es ist die Berufung eines jeden und aller, die menschliche Freiheit in voller Verantwortung dem anderen gegenüber und in Sorge um die Welt insgesamt zu verwirklichen, und das „vor dem Angesicht Gottes“, wie es die Bibel ausdrückt, eines Gottes, dessen unendliche Freiheit unsere Freiheit anzieht und dessen Antlitz der Menschheit sein Bild aufprägt, der Menschheit, deren Geschichte der Mensch schreibt.

Christus ist das vollkommene Bild Gottes, weil er die menschliche Freiheit in einem bedingungslosen Ja Gott und den anderen gegenüber verwirklicht hat und darin bis zur völligen Hingabe seiner selbst gegangen ist. Er hatte die Kraft dazu, weil er das Wort des Lebens in sich trug, das schöpferische Wort, das Ja Gottes zu seiner Schöpfung. Er konnte dies nur tun, weil er innerhalb der gemeinsamen Geschichte der Menschen seine Existenz auf sich genommen hat. Deshalb ist er eher *Bild* als *Ikone*: nicht reine Erscheinung des Ewigen in der Zeit, die die Welt ins Nichts stürzen würde, sondern „Werk“ (Joh 14,10) der Wiederherstellung eines geschichtlichen Erbes, das aus der Menschheit Christi die wahre Offenbarung der Gottheit Gottes im Bild der „Menschlichkeit Gottes“ macht, die in ihm sichtbar geworden ist. So drückt es Karl Barth aus, der über jeden Verdacht der „Idolatrie“ erhaben ist.

Diese Gedanken wollten nichts anderes sein als Prolegomena zu einer christlichen Logik der Wahrheit des theologischen Diskurses. Jemand, der sich auf bescheidene, aber bestimmte Weise auf einen kulturellen *Kontext*, auf ein Projekt der *Befreiung* oder auf eine *politische* Dimension einlässt, wird diese Gedanken eher verifizieren können als jemand, der behauptet, der reine *Glanz* der Gottheit oder allein die *Innerlichkeit* der Seele auf dem Weg zu Gott oder die reine Strenge der göttlichen *Ordnung* müssten in der Schöpfung herrschen. Ich begnüge mich mit diesen keineswegs programmatischen Andeutungen, um zu schließen: Die körperliche Schwerkraft des *Bildes* ist ein sichereres „Maß“ für die Wahrheit als die Leichtigkeit des Fluges der *Ikone*.

* Im französischen Original: Images, icône und idole. Besonders Letzteres lässt sich nur schwer ins Deutsche übersetzen; es steht nur die allzu krasse Wiedergabe mit Götzenbild zur Verfügung, da *Idol* im Deutschen eher die Bedeutung von Vorbild hat (Anm. d. Übers.)

¹ Für das Folgende verweise ich lediglich auf: J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 1982, 15-37.

² AaO. 28, Anm. 14, wo er seine Analyse auf P. Chantrane, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968, 354, stützt.

³ J.-L. Marion, aaO., 29.30, bezieht sich auf Johannes Damascenus und das Konzil von Nicaea (Anm. 15 und 16).

⁴ Diesen Ausdruck hat Olivier Clement geprägt: Art. *Icone*, in: Encyclopaedia Universalis, Bd. 11, 1990, 884.

⁵ *Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris 1980. Ich beziehe mich im Folgenden insbesondere auf die Seiten 133-175.

⁶ AaO., 134-135; 151-153, 164-165, 466-469, 471-472.

⁷ L. Ouspensky, aaO., 211. Er bezieht sich hier auf die Lehre von Gregor Palamas und erklärt, dass das Licht vom Berge Tabor die Offenbarung der „göttlichen Energie“ sei, die eine Existenzweise Gottes sei, unterschieden von seinem Wesen, „eine Anwesenheit des Ungeschaffenen im Geschaffenen ... wahrhaftig offenbart und von den Heiligen geschaut wie eine göttliche Herrlichkeit und eine unaussprechliche Schönheit“.

⁸ Ouspenski entlehnt seine Lehre über die Ikonen weitgehend dem Hesychasmus, dem er einige Kapitel seines Buches *Theologie der Mönche* widmet.

⁹ Es wäre nicht klug, dort, wo Christus Bild Gottes genannt wird, z.B. in Kol 1,15, diese Begriffe unter Zuhilfenahme anderer Texte zu interpretieren, bei denen eine Anspielung auf seine „Präexistenz“ unterstellt werden kann, wie Phil 2,6, Hebr 1,3 oder Joh 1,18. Ich werde auf diese Diskussion nicht eingehen.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.