

„Lass Dich einmal anschauen!“

Theologie im *iconic turn*



Hans-Joachim Höhn¹

Dass der Glaube vom Hören kommt (Röm 10,17) ist eine maßgebliche Einsicht für die Praxis und Reflexion des Christseins. Niemand hat den Glauben, dass Gott dem Menschen unbedingt zugewandt ist, aus sich selbst und für sich allein. Ihm geht die Bezeugung dieser Zuwendung voraus und er lebt in und aus der Übersetzung dieses Zeugnisses in neue zwischenmenschliche Zuwendung. Es besteht sonst die Gefahr, dass man sich die Nähe Gottes nur einredet und es bei bloßem Gerede bleibt.² Religiöse Eigenbrötelei und spirituelle Selbstgespräche lassen sich nur verhindern, wenn man darauf hört, was in Glaubensdingen andere zu sagen haben, und mit anderen bespricht, was davon zu halten ist. Viele Christen bezweifeln aber, ob die vom Evangelium bezeugte Zuwendung Gottes zum Menschen allein auf ein „Hören-Sagen“ zu beziehen ist. Genügt es, sich ein Hörbuch des Neuen Testaments zu besorgen, einen Kopfhörer aufzusetzen und abzuwarten, was dabei zu Ohren kommt? Gibt es nicht auch andere Gegebenheitsweisen einer Zuwendung Gottes? Machen vielleicht außer dem Hörsinn noch andere Sinne auf eine Spur dieser Zuwendung aufmerksam? Schließlich lautet eine häufige Aufforderung im Neuen Testament: Kommt und seht! Offensichtlich ist damit die Einladung verbunden, sich ein Bild von Gottes Nähe zu machen. Ist es daher nicht auch angezeigt, dass man in der Theologie zu der Einsicht kommt, ein „iconic turn“ sei an der Zeit?³

¹ Hans-Joachim Höhn ist Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie am Institut für Katholische Theologie der Universität Köln.

² Vgl. hierzu *Ulrich Lincoln*: Die Theologie und das Hören, Tübingen 2014; *Peter Knauer*: Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg/Basel/Wien 1991.

³ Vgl. etwa *Jörg Seip*: Jenseits der Sprache. Pastoral vor dem *iconic turn*, in: ThPQ 159

Dieser Vorschlag ist nicht unumstritten. Skeptiker warnen vor einer solchen Umstellung von Ansatz und Zuschnitt der Glaubensreflexion. Für sie droht ein „iconic turn“ die Standards rationaler Glaubensverantwortung aus dem Blick zu verlieren. Verlangt wird hier das Abwägen von Argumenten und nicht das Bewerten von optischen Eindrücken. Aber es gibt durchaus gute Gründe, sich auf ein verändertes Reflexionsformat einzulassen: Zum einen zeigen sich neue Formen religiöser Aufgeschlossenheit, welche auf den Nexus von Sinn und Sinnlichkeit, von ästhetischer und religiöser Erfahrung setzen und dabei das Sehen als Leitsinn hervorheben.⁴ Zum anderen ist die Theologie gut beraten, wenn sie sich um der interdisziplinären Anschlussfähigkeit ihrer Reflexionen willen für jene methodischen Transformationen öffnet, die seit geraumer Zeit in den Geistes- und Sozialwissenschaften im Kontext eines „cultural turn“⁵ virulent sind und im „iconic turn“ eine besondere Ausprägung gefunden haben.⁶

Diese Öffnung ist in den letzten Jahren zunächst nur sehr verhalten vollzogen worden,⁷ obwohl sich im Rahmen des „cultural turn“ in einigen Bezugswissenschaften der Theologie eine ausdrückliche Hinwendung zum Komplex „Religion“ abzeichnete.⁸ Die theologische Zunft befürchtete, mit

(2011), 36–44; *Matthias Sellmann*: Christsein im *iconic turn* der Gegenwartskultur, in: PThI 29 (2009), 32–48.

- ⁴ Vgl. ausführlich *Gerhard Larcher*: Religione nel ‚cultural turn‘. Prolegomeni a un’ estetica teologica per oggi, in: *Stefanie Knauss/Davide Zordan* (Hg.): La Promessa immaginata. Proposte per una teologia estetica, Bologna 2011, 17–35; *Mirjam-Christina Redeker*: Wahrnehmung und Glaube. Zum Verhältnis von Theologie und Ästhetik in gegenwärtiger Zeit, Berlin/New York 2011; *Erich Garhammer* (Hg.): BilderStreit. Theologie auf Augenhöhe, Würzburg 2007; *Hans-Joachim Höhn*: Die Sinne und der Sinn. Religion – Ästhetik – Glaube, in: IkaZ 35 (2006), 433–443.
- ⁵ Vielfach wird dabei Bezug genommen auf den „semiotischen“ Kulturbegriff von *Clifford Geertz*: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt ²1987, 46: „Er bezeichnet ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischen Formen ausdrücken, ein System, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln.“
- ⁶ Vgl. hierzu ausführlich *Stephan Moebius* (Hg.): Kultur. Von den Cultural Studies bis zu den Visual Studies, Bielefeld 2012; *Andreas Reckwitz*: Die Transformation der Kulturtheorien, Weilerswist ²2010; *Doris Bachmann-Medick*: Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek 2006.
- ⁷ Vgl. die abwartend-abwägenden Positionen, in: *Wolfgang Stegemann* (Hg.): Religion und Kultur. Aufbruch in eine neue Beziehung, Stuttgart 2003. Zum breiten Spektrum der in den letzten Jahren deutlich zunehmenden theologischen Bezugnahmen siehe: *Judith Gruber*: Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource, Stuttgart 2013; *Dies.* (Hg.): Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma, Frankfurt a. M./Bern 2013.
- ⁸ Siehe etwa *Andreas Nehring/Joachim Valentin* (Hg.): Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen, Stuttgart 2008.

einer Übernahme von Ansatz und Anliegen des „cultural turn“ jenen Kräften zuzuarbeiten, welche die Theologie selbst nur noch als eine spezifische Spielart der Kulturwissenschaften wahrnehmen wollen.⁹ In diesem Fall würde für sie die Rolle eines teilnehmenden Beobachters religiöser Kommunikation übrig bleiben, der die dabei artikulierten Geltungs- und Wahrheitsansprüche nur noch notiert, aber nicht mehr verteidigt. Bei näherem Hinsehen wird jedoch klar, dass das Drehmoment des „cultural turn“ die Theologie weder befremden noch ihr spezifisches Profil verunstalten muss: Hier wird zunächst nur die alte anthropologische und erkenntnistheoretische These neu diskutiert und bestätigt, dass der Mensch nicht über ein unmittelbares Verhältnis zur Wirklichkeit verfügt. Im Zentrum steht die Vorstellung einer Konstruktion der (Zugänge zur) Wirklichkeit in bzw. über kulturelle Codes. Menschlichem Verhalten sind entsprechende Leitmedien, Lebensformen und -praktiken zuzuordnen, von denen ein Sich-zurechtfinden in der Welt abhängig ist. Diese Codes, Medien und Praktiken sind traditionell primär Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion gewesen.

Die Innovation des „cultural turn“ besteht im Umschlag des Forschungsfokus von der Gegenstandsebene auf die Ebene von Analyse- und Deutungskonzepten: Der Untersuchungsgegenstand avanciert nun zum Erkenntnismedium. Dabei geht es um mehr als um die Hinwendung zur sozio-kulturellen Sphäre menschlichen Daseins und um das Anlegen kritischer Maßstäbe an soziale Konstruktionen der Wirklichkeit oder an religiös-symbolische Sinnwelten. Sie sind fortan nicht bloß Objekt wissenschaftlicher Reflexion und Kritik, sondern zugleich auch Zugangsweise und Wahrnehmungslieferant hinsichtlich der Frage: Was heißt es und wie gelingt es, sich in dieser Welt zurechtzufinden?

Dies zeichnet auch den „iconic turn“ aus, der im Folgenden für die Frage nach dem Zusammenspiel von Welt-, Menschen- und Gottesbild und deren theologischer Reflexion zu sondieren ist. Dabei wird zunächst daran erinnert, dass Bilder wie Worte nicht allein Gegenstand der Betrachtung und Deutung sind. Vielmehr fungieren sie stets auch als ein Instrument, die Welt zu betrachten und einen Blick für die Welt zu gewinnen. Anhand von Bildern kann man sehen und zeigen, was und wie Menschen von sich und ihrer Welt sehen und zeigen. Bilder sind zudem erkenntnistheoretisch belangvoll: Dem Betrachter eines Bildes können bei diesem Vollzug die „Augen aufgehen“, wobei ihm nicht bloß „etwas“ aufgeht, sondern auch klar wird, was es heißt, dass jemandem etwas „aufgeht“. Ihm wird beim

⁹ In diese Richtung weisen einige Plädoyers, in: *Anton Grabner-Haider* (Hg.): *Theologie wohin? Plädoyer für eine freie Religionswissenschaft*, Paderborn 2012.

Sehen gezeigt, wie Erkenntnis entsteht, und er kann sich dabei zusehen, wie er eine Einsicht gewinnt (1.). Das theologische Interesse an Bildern wird in einem zweiten Schritt mit diesen Bestimmungen in Beziehung gesetzt. Theologie im „iconic turn“ zu treiben, heißt dann: dem Menschen dabei zusehen, wie er sich vom Evangelium her zeigen (und nicht bloß sagen) lassen kann, was es mit seinem Dasein auf sich hat. Im Zentrum steht die schon von Nikolaus von Kues in „De visione Dei“ (1453) verhandelte Frage, wie man der Bedeutung dieses Daseins „ansichtig“ wird und inwiefern die Rede vom Weltverhältnis Gottes hierfür die Augen öffnen kann (2.). Sich im Anschluss an diesen Text auf einen „iconic turn“ einzulassen, bedeutet für die Theologie keineswegs, die Inhalte des Glaubens zu einer bloßen „Ansichtssache“ zu machen und sich vom Projekt diskursiver Glaubensverantwortung zu verabschieden. Er muss auch nicht in die Selbstausslieferung an eine Kultur münden, für die nur das Vorzeigbare zählt, die alles Bedeutsame unter Veranschaulichungsdruck setzt sowie den Grad seiner Bedeutsamkeit daran festmacht, ob es auch ansehnlich ist.¹⁰ Die Chance der Theologie besteht vielmehr darin, den kategorischen Imperativ „Zeig's mir!“ so zu erfüllen, dass sich auch die kritische Vernunft davon ein Bild machen kann. Mit dem „iconic turn“ ist die Möglichkeit verbunden, auch im Horizont der ästhetischen Vernunft die Kerngehalte und den Geltungsanspruch des christlichen Glaubens zur Sprache zu bringen (3.).

1. *Vom Sagen zum Zeigen – oder:
Die Welt sieht so aus, wie wir sie ansehen!*

Wortspiele verdienen ernst genommen zu werden – vor allem dann, wenn in ihnen das Verhältnis von Sagen und Zeigen, von Hören und Sehen zum Ausdruck kommt. Bisweilen muss man nämlich sagen, was man sieht, damit andere hören, was sich zeigt. Hier ist es die Sprache, die die Augen öffnet – auch für den Umstand, dass die Welt so aussieht, wie wir sie ansehen. Dass wir ohne die Sprache dies nicht vermitteln können, ist eine wesentliche Einsicht des „linguistic turn“ in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Nachdem die Sprache lange Zeit nur als ein besonderer Gegenstand der Erkenntnis auftrat, rückt sie nun in den Rang einer entscheidenden Erkenntnisvoraussetzung und eines unhintergehbaren Erkenntnismediums

¹⁰ Vgl. hierzu bereits *Hans-Joachim Höhn*: „Ansichtssache“. Ästhetik zwischen Zeitdiagnose und Sozialanalyse, in: *Walter Fürst* (Hg.): *Pastoralästhetik*, Freiburg/Basel/Wien 2002, 75–90.

auf.¹¹ Gleichzeitig wird die Sprachphilosophie zur „prima philosophia“. Sie macht deutlich, dass jeder Zugang zur Wirklichkeit, der etwas als etwas vermittelt, sprachlich grundiert ist, so dass ohne Sprache ein irgendwie bedeutsamer Zugriff auf Nicht-Sprachliches unmöglich ist. Damit wird nicht behauptet, dass die Sprache als exklusive Ressource von Sinn und Bedeutung anzusehen ist. Vielmehr gilt sie als unabdingbar für die sinnvolle Erschließung aller Ressourcen.

Allerdings richtet sich der Blick danach auch auf andere Zeichensysteme, die ebenfalls den Rang eines solchen Mediums beanspruchen – allen voran Bilder. Auch sie stehen für ein welterschließendes und wahrnehmungsprägendes Vermögen des Menschen. Neben der Sprachkompetenz rückt zu Beginn des 21. Jahrhunderts das bildvermittelte Zeigen zu einer gleichsprüngen Erkenntnis- und Verständigungsform auf. Im Schlepptau des „linguistic turn“ vollzieht sich daher folgerichtig ein „iconic turn“.¹² Er will nicht nur die Aufmerksamkeit darauf lenken, dass auch Bilder Bedeutsames zeigen, selbst Bedeutungsträger sind und als Instrumente fungieren, mit denen Menschen ihre Welt verstehen lernen. Ihm geht es vor allem um die fundamentale Erkenntnisleistung von Bildern, die nicht bloß „etwas zeigen“ (Funktion der Repräsentation), sondern zeigen, wie etwas erscheint und wie man etwas sehen kann (epistemische Funktion). Bilder zeigen dem Erkenntnissubjekt, wie es sich selbst sehen lassen und zeigen kann, wie es gesehen werden will (expressiv-performative Funktion). Bilder erschließen Wirklichkeitsbezüge und Perspektiven, die dem Betrachter zur weiteren deutenden Erkundung offen stehen: Sie verkörpern Ansichten und erzeugen Einsichten. Sie lassen etwas *durch* sich und *in* sich zum Vorschein kommen.¹³ Mit ihnen lässt sich ebenso Abstraktes veranschaulichen wie zu Abstraktionen anleiten. In ihrer Materialität sind sie nicht identisch mit dem, was sie zeigen. Indem sie aber Medium des Zei-

¹¹ Vgl. *Richard Rorty* (Hg.): *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, Chicago ²1992 (Erstauflage 1967).

¹² Vgl. hierzu *Daniel Hornuff*: *Bildwissenschaft im Widerstreit*, München 2012; *Klaus Sachs-Hombach* (Hg.): *Bildtheorien. Anthropologische und kulturelle Grundlagen des Visualistic Turn*, Frankfurt a. M. 2008; *Hans Belting* (Hg.): *Bilderfragen. Die Bildwissenschaft im Aufbruch*, München 2007; *Christa Maar/Hubert Burda* (Hg.): *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*, Köln 2004; *Stefan Majetschak*: „Iconic Turn“. Kritische Revisionen und einige Thesen zum gegenwärtigen Stand der Bildtheorie, in: *PhR* 49 (2002), 44–64.

¹³ Vgl. *Lambert Wiesing*: *Sehen lassen. Die Praxis des Zeigens*, Berlin 2013; *Gottfried Boehm* (Hg.): *Zeigen. Die Rhetorik des Sichtbaren*, München 2010; *Eva Schürmann*: *Sehen als Praxis. Ethisch-ästhetische Studien zum Verhältnis von Sicht und Einsicht*, Frankfurt a. M. 2009.

gens und Sehens sind, decken sie auf, was ohne sie unsichtbar bliebe. Die bildgebenden Verfahren der modernen Medizin (z. B. MRT) sind durch eben diese Funktion definiert. Indem Bilder eine ästhetische Verknüpfung von Zeigen und Deuten vornehmen, machen sie die Wirklichkeit auf ästhetische Weise verstehbar und kommunizierbar.¹⁴

Die Vertreter des „iconic turn“ räumen ein, dass es zwar keine gesicherte Erkenntnis von der Welt gibt ohne den „Spiegel“ der Sprache. Aber gleichwohl sprechen sie Bildern eine eigene Generierungsweise von Erkenntnis und Bedeutung zu. Nicht nur dasjenige, das durch Sprache verlaublich werden kann und sich in Aussagesätze bringen lässt, ist Kandidat für Wahrheit und Relevanz, sondern auch dasjenige kann dem Menschen als wirklich, wahr und belangvoll aufgehen, worauf er „deiktisch“ aufmerksam wird. Was sich nicht sagen lässt, weil es am Wort gebricht, lässt sich zeigen und auf diese Weise bewusst machen.¹⁵ Allerdings ist es ein Gebot intellektueller Redlichkeit, dass man sagt, warum man etwas nicht sagen kann und es stattdessen zeigt.

2. *Vom Hören und Sehen – oder:*

Wie Menschen sich (vor Gott) sehen lassen können

Auf den ersten Blick scheint die Theologie zu den Nachzüglern des „iconic turn“ zu gehören. Allerdings trifft dies nur zu, wenn man eine Statistik über das explizite Vorkommen des „turn“-Vokabulars anlegt. Auf den zweiten Blick wird klar, dass sie „avant la lettre“ längst ein Verständnis für die skizzierten Wendepunkte entwickelt hat.¹⁶ Man könnte sogar weit in die Theologiegeschichte zurückgehen und entdecken, dass dieser „turn“ der Sache nach bereits gegeben ist, ohne dass in der Theologie die Sprache darauf kommt.

¹⁴ Siehe hierzu ausführlich *Gottfried Boehm*: *Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens*, Darmstadt 2010; *Ders.* (Hg.): *Was ist ein Bild?*, München 2006; *William John Thomas Mitchell*: *Bildtheorie*, Frankfurt a. M. 2008; *Hans Ulrich Reck*: *Eigensinn der Bilder*, München 2007; *Lambert Wiesing*: *Artifizielle Präsenz. Studien zur Philosophie des Bildes*, Frankfurt a. M. 2005.

¹⁵ Siehe hierzu *Ludger Schwarte*: *Pikturale Evidenz. Zur Wahrheitsfähigkeit von Bildern*, München 2014.

¹⁶ Vgl. etwa die Arbeiten von *Alex Stock*: *Durchblicke. Bildtheologische Perspektiven*, Paderborn 2011; *Ders.*: *Bilderfragen. Theologische Gesichtspunkte*, Paderborn 2004; *Johannes Rauchenberger*: *Biblische Bildlichkeit. Kunst-Raum theologischer Erkenntnis*, Paderborn 1999.

Bereits Nikolaus von Kues (1401–1464) operiert mit dem „ikonischen“ Imperativ „Lass Dich doch einmal anschauen!“ und macht daraus ein berühmtes Exercitium in seiner Schrift „De visione dei“. ¹⁷ Das Experiment vom Sehen Gottes, das er mit einem Mönchskonvent am Tegernsee durchführt, beginnt damit, dass Nikolaus von Kues sich das Bild eines „Alles-Sehenden“ besorgt, welches den Eindruck erweckt, als ob es gleichsam alle(s) ringsum anblicke („Mona-Lisa-Effekt“). Nikolaus nennt dieses Bild „Ikone Gottes“ (eiconam Dei). Dieses Bild wird an der Stirnwand eines Raumes angebracht und die Mönche werden aufgefordert, sich im Halbkreis vor ihm aufzustellen. Die Schulung ihres (religiösen) Sehens besteht nun darin, dass ihnen sukzessive die Augen aufgehen: Beim Betrachten dieses Bildes sehen die Mönche zuerst (nur) ein Gesicht, dann zwei Augen, zuletzt aber darin einen Blick und ein Angeblicktwerden. Sie lernen mittels des Sehens das Physisch-Sinnliche zu transzendieren auf das Nicht-Sinnliche, das im sinnlichen Vollzug des Sehens miterfahren wird.

Beim Betrachten des „Alles-Sehenden“ fällt den Mönchen zunächst auf, dass jeder einzelne, von welcher Stelle er auch das Bild betrachtet, die Erfahrung macht, als werde er allein von diesem Alles-Seher angeschaut. Als Anschauer ist der Mensch immer schon und zugleich auch Angeschauter. Er steht im Blickfeld Gottes. Er sieht einen Blick, der ihm ganz persönlich gilt. Er zieht Gottes Blick ungeteilt auf sich. Jeder Einzelne hat vor Gott ein „Ansehen“, ohne durch besondere Ansehnlichkeit oder Blickfänger („Aussehen“) dieses Ansehen begründen oder herleiten zu müssen. Da dies aber alle von sich behaupten, kommen sie nicht umhin zu unterstellen, dass jene „icona Dei“ zugleich alle und jeden einzelnen anblickt und Ansehen verleiht. Zu der Erfahrung, unverwechselbar und einmalig gemeint zu sein, kommt also die Erfahrung hinzu, dass alle gleichermaßen, d. h. in gleicher Intensität und Ungeteiltheit im Blick des All-Sehenden stehen. Bestätigt wird dies, indem die Mönche einen Ortswechsel und Platztausch vornehmen und dabei erleben, dass Gottes Blick „mitgeht“. Keiner kann am Ende sagen, ganz persönlich und unzweideutig von Gott angeblickt zu werden, ohne dies zugleich auch von seinem Mitbruder zu behaupten. Niemand kann für sich ein besonderes Ansehen vor Gott reklamieren, ohne dies auch jedem anderen zuzusprechen.

¹⁷ *Nikolaus von Kues: De visione Dei – Das Sehen Gottes* (übers. von H. Pfeiffer), Trier 1985. Zur Interpretation im Kontext der Moderne siehe *Hans-Joachim Höhn: Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg 2008, 199–236 (Lit.); *Thomas Sören Hoffmann: Vom Sehen des Sehens im Bild. Hinweise zur cusanischen Ikonologie*, in: *Walter Schweidler* (Hg.): *Weltbild – Bildwelt*, St. Augustin 2007, 59–77.

Die Beziehung zwischen Gott und Mensch ereignet sich im Geschehen sehenden Gesehenwerdens und ist als solche hineinvermittelt in das Sehen des Menschen. Der „doppelte“ Genitiv (das Sehen Gottes als genitivus subjectivus und objectivus) benennt Gott als Sehenden und Gesehenen, der im Vollzug des Sehens sich sehen lässt. Aber auch für den Betrachter des Bildes trifft dies zu. Er sieht den Abgebildeten an und nur in diesem seinem Sehen sieht er, dass der Abgebildete ihn ansieht. („Was anderes, Herr, ist Dein Sehen, wenn Du mich ... anschaut, als daß Du von mir gesehen wirst“, nr. 13). Hier ereignet sich die Koinzidenz von Sehen und Gesehenwerden („Dadurch, daß Du mich siehst, gewährt Du, daß Du von mir gesehen wirst, der Du ‚der verborgene Gott‘ (Jes 45,15) bist“, nr. 13). Der eigentlich Aktive ist jedoch der Betrachter der „icona Dei“; er wechselt Standort und Blickrichtung. Dieser Wechsel ist es allererst, der ihn erfahren lässt, dass der Blick des Abgebildeten mit ihm geht. Und diese Erfahrung ist ihrerseits nur deswegen möglich, weil wiederum das Sehen Gottes in das Sehen des Menschen einbezogen ist. Allerdings ist das, was der Mensch im Vollzug des Sehens erblickt, kein gegenständlich anzielbares „Woraufhin“, kein sachhaftes Seiendes. Der Gott ansehende Mensch sieht nichts Gegenständliches, sondern ein Angesehenwerden. Er sieht nicht, wie Gott „aussieht“, sondern dass er ihn ansieht. Er sieht einen Blick, er nimmt einen Vollzug wahr: das Sehen Gottes, das Gott selbst ist und darin er wirklich ist und zugleich Ermöglichungsgrund für das Sehen des Menschen ist. Denn ebenso wie im sehenden Gesehenwerden der Mensch den Blick Gottes auf sich zieht, so zieht dabei Gott den Blick des Menschen auf sich.¹⁸

Das Bedeutsame ist nun, dass Nikolaus von Kues dieses Experiment nicht einfachhin als ein ästhetisch-moralisches Gleichnis dafür nimmt, dass Gott „so aufmerksam für einen jeden Sorge trägt, als ob er sich allein um den, der erfährt, dass er angeschaut wird, und um keinen anderen kümmerere“ (De visione Dei, nr. 4). Vielmehr nimmt er dieses Experiment zum Anlass, um die Beziehung zwischen Gott und Mensch daraufhin zu bedenken, worin diese Beziehung überhaupt besteht, wie sie strukturiert ist und welcher Logik sie folgt. Die Pointe dieses Ansatzes besteht darin, dass Gottes Wirklichkeit nicht substanzhaft bestimmt, sondern über den Vollzug des Sehens als eine Realität erschlossen wird, die angemessen wiederum

¹⁸ Zur näheren Bestimmung der ästhetischen Darstellung dieses theologischen Sachverhaltes, siehe: *Norbert Herold: Bild der Wahrheit – Wahrheit des Bildes. Zur Deutung des „Blicks aus dem Bild“ in der Cusanischen Schrift De visione Dei*, in: *Volker Gerhardt/Norbert Herold* (Hg.): *Wahrheit und Begründung*, Würzburg 1985, 71–98.

nur „vollzugstheoretisch“ beschreibbar ist. Gott wird nicht „gegenstands-ontologisch“ oder „substanzmetaphysisch“ als ein höchstes Seiendes definiert, dem man bestimmte Eigenschaften zusprechen kann. Was der Mensch im Vollzug des Sehens erblickt, ist kein „etwas“ und kein „jemand“. Er sieht nicht, wie Gott „aussieht“, sondern dass er ihn „ansieht“.

Das „Sein Gottes“ wird hier relational und nicht „vorhandenheitsontologisch“ bestimmt, was einen bis in die Gegenwart relevanten Paradigmenwechsel für die Erörterung der Gottesfrage markiert.¹⁹ Dies ist nicht der einzige Zugewinn, den die Theologie erzielen kann, wenn sie im Anschluss an den im cusanischen Experiment angelegten „iconic turn“ in der Sphäre der Bildlichkeit zeigen will, was sie vornehmlich in der Sphäre der Sprachlichkeit verortet. Für eine Hermeneutik zentraler Glaubensinhalte folgt daraus die Möglichkeit, den für das Evangelium entscheidenden Gedanken der unbedingten Anerkennung des Menschen in seiner Freiheit und Unvertretbarkeit in das ästhetische Format des „Ansehens“ zu übersetzen und darin plausibel zu machen. Der Mensch ist nicht nur als Hörer des „Wortes Gottes“ resonanzfähig für Gottes Heilswillen. Ihm können auch die Augen dafür aufgehen, dass er als Gottes Ebenbild mehr bedeutet als der Staub, der von ihm übrig bleibt. Ihm kann gesagt und gezeigt werden, dass er Adressat einer Zuwendung ist, die im Leben und im Tod Bestand hat.

Dabei geht auch auf, dass in der Theologie ein „linguistic turn“ und ein „iconic turn“ nicht in einem Konkurrenzverhältnis stehen müssen. Im Gegenteil: Die Theo-Logik von Wort und Bild, von Sagen und Zeigen ist nicht divergent, sondern konvergent und kompatibel.²⁰ Was gezeigt wird, ist inhaltlich nichts anderes als was zugesagt wird. Zwar hilft zum Verstehen des cusanischen „Allesseher“-Bildes das deutende Wort bzw. die das Betrachten anleitenden Regieanweisungen. Aber die Deutungshoheit der Sprache muss sich am optisch Wahrnehmbaren legitimieren. Wenn man nicht sehen kann, was gesagt wird, wird das Gesagte zur bloßen Behauptung, die kognitiv nicht einleuchtet.

Im Vollzug des „iconic turn“ ist es angesichts des Entsprechungsverhältnisses von Sagen und Zeigen außerdem möglich, die Kernthemen einer

¹⁹ Vgl. *Hans-Joachim Höhn*: Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011.

²⁰ Beachtet man die materiale Kongruenz von Ansehen und Anerkennung, die der Mensch vor Gott findet, entfallen die Kompatibilitätsprobleme zwischen Zeigen und Sagen, die thematisiert werden von *Philipp Stoellger*: Fundamentaltheologie zwischen Lexis und Deixis, in: *Christoph Böttigheimer/Florian Bruckmann* (Hg.): Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“, Freiburg/Basel/Wien 2012, 329–379.

logozentrierten „Wort Gottes“-Theologie bildtheoretisch neu zu formatieren, über die Kategorie der „Bildlichkeit“ eine theologische Ästhetik bzw. ästhetische Theologie zu konzipieren.²¹ Und nicht zuletzt werden auch im Kontext der Ökumenischen Theologie etwa hinsichtlich der Basiskategorien „Gnade“ und „Freiheit“ konsensfähige Zuordnungen vorgenommen. Auch hier ließe sich im Rückgriff auf das cusanische Experiment ein „bildhaftes“ Verständnis gewinnen von:

- Gottes Zuwendung zum Menschen, die seitens des Menschen keine Vorleistungen fordert oder von nachträglichem Wohlverhalten abhängig macht: Um sich vor Gott sehen lassen zu können, muss der Mensch nicht für seine Ansehnlichkeit sorgen.
- Gottes Anerkennung der Freiheit des Menschen, die ihn zum freien Gegenüber und nicht zum Objekt seiner Zuwendung macht: Es ist die freie Entscheidung und Tat des Menschen, den Blick auf Gott zu richten. Gottes Zuwendung ist ebenso ungebrochen wie diskret; der Mensch kann ihm den Rücken kehren, ohne dass Gott ihm den Rücken zukehrt. Gott hat den Menschen im Blick, aber er stellt ihm nicht nach.

Was an dieser Stelle nur angedeutet werden kann, müsste natürlich programmatisch und systematisch ausgeführt werden. Dass dies bisher noch nicht auf breiter Front geschehen ist, hängt vielleicht mit den Risiken und Nebenwirkungen zusammen, die ein „iconic turn“ impliziert: Ist damit ein Abrücken von Wort, Schrift und Sprache als Leitmedien des christlichen Glaubens verbunden? Soll das Sehen an die Stelle des Hörens treten? Laufen in der Theologie die Methoden der „visual studies“ den etablierten Verfahren der Textexegese, Hermeneutik und Sprachanalyse den Rang ab? Wie steht es um den Anteil der kritischen Vernunft bei der Prüfung vorwiegend ästhetisch formatierter Geltungsansprüche? Wie lässt sich vermeiden, dass all jene Streitigkeiten um die Valenz von Bildern wieder aufbrechen, die man theologiegeschichtlich längst überwunden glaubte?²²

Vehemenz und Bandbreite dieser Fragen deuten an, dass vor allem das Verhältnis von Bild und Wort, von Zeigen und Sagen noch präzisiert werden muss. Vielleicht kann hierfür nochmals das cusanische Experiment eine wichtige Anregung liefern. Es hat prototypischen Charakter für Ansatz

²¹ Vgl. exemplarisch den Ansatz von *Alex Stock*: Zur Idee einer poetischen Dogmatik, in: *Edmund Arens* (Hg.): *Gegenwart. Ästhetik trifft Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 2012, 21–45 (Lit.).

²² Siehe dazu ausführlich *Reinhard Hoeps* (Hg.): *Handbuch der Bildtheologie*. Bd. 1, Paderborn 2007.

und Durchführung eines „iconic turn“ in der zeitgenössischen Theologie, weil man von ihm her aufweisen kann: Ein solcher „turn“ wird nur dann dem „Wort Gottes“ gerecht, wenn er die Logizität des Sagens und die Ikonizität des Zeigens als zwar formal verschiedene, aber materialiter kongruente Weisen der Vergegenwärtigung von Gottes Zuwendung zum Menschen aufweisen kann. Dies ist nur möglich im Blick auf spezifische Sprechakte und ihnen entsprechende Vorgänge des Zeigens. In beiden Fällen kommt es auf die Koinzidenz von Vollzug und Gehalt an. Es muss sich um Worte und Bilder handeln, die, indem das Wort ergeht und das Bild gezeigt wird, jene Wirklichkeit vergegenwärtigen, auf die sich Wort und Bild beziehen. Nicht jedes fromme Wort und nicht jedes religiöse Bild kommen hierfür in Frage.

3. Vom Wort (Gottes) im Bild – oder: Partituren des Glaubens

Nikolaus von Kues verwendet ein Bild, das zugleich eine Partitur darstellt, d. h. inszenatorische und performative Aspekte aufweist.²³ Das Bild des „Allessehers“ will, dass man von ihm Gebrauch macht. Wer es aufhängt, versteht es als Anleitung zu einer Performance, in der sich ereignet, was das Bild in Wahrheit und in Wirklichkeit zeigen will. Es bezeichnet nicht einen Sachverhalt, der unabhängig vom Akt des Zeigens und Sehens besteht. Vielmehr wird dieser Sachverhalt – Gottes Sehen und das Ansehen des Menschen – im Vollzug des Zeigens und Sehens realisiert. Wenn das „Wort“ von Gottes Zuwendung zum Menschen übersetzt werden kann in das „Bild“ vom Menschen, der sich von und vor Gott sehen lassen kann, besteht kein Grund mehr, performative Sprechakte und die Ikonologie des Performativen für unvereinbar zu halten.²⁴

Vor diesem Hintergrund ergeben sich aber auch neue Anforderungen

²³ Die Gegenwartstheologie hat bisweilen Mühe, an die geniale cusanische Verknüpfung von Anschaulichkeit und Nachdenklichkeit anzuknüpfen und beim Nachweis bildtheoretischer Gelehrtheit auch theologischen Tiefgang zu demonstrieren. Vgl. *Reinhard Hoeps*: Die Frage nach dem Bild, in: *Edmund Arens* (Hg.): *Gegenwart*, 75–100; *Philipp Stoellger/Thomas Klie* (Hg.): *Präsenz im Entzug. Ambivalenzen des Bildes*, Tübingen 2011.

²⁴ Zu dieser fälligen Revision siehe *Jérôme Cottin*: *Das Wort Gottes im Bild. Eine Herausforderung für die protestantische Theologie*, Göttingen 2001. Zum Ganzen siehe auch *Klaus W. Hempfer/Jörg Volbers* (Hg.): *Theorien des Performativen, Sprache – Wissen – Praxis*, Bielefeld 2011; *Christoph Wulf/Jörg Zirfas* (Hg.): *Ikonologie des Performativen*, München 2005.

für das theologische Unternehmen, die Frage nach der Authentizität, Wahrheit und Plausibilität des christlichen Glaubens anzugehen.²⁵ Das cusanische Experiment macht darauf aufmerksam, dass die Frage, ob ein Bild „echt“ ist, nicht als Erkundigung nach seinem Maler verstanden oder auf die Unterscheidung zwischen Original und Fälschung bezogen werden muss. Seine Authentizität bemisst sich danach, ob es die Koinzidenz von Vollzug und Gehalt des „Ansehens“ wahrhaft. Die Wahrheit des bildhaft Darbotenen kann hier nicht derart ermittelt werden, dass man nach einer bildexternen Realität sucht, die das Bild realitätsgetreu wiedergibt. Mittels des „Allessehers“ wird ja etwas gezeigt, das außerhalb oder jenseits des Bildes nicht verifizierbar ist. Auch hier greift die Logik der Partitur: Im „Notenbild“ steckt die Aufforderung, seine Bedeutung in der Weise der Aufführung der Notenzeichen zu entdecken, d. h. in einer Handlung zu realisieren.

Diesem Test sind auch die übrigen Bildzeugnisse des christlichen Glaubens zu unterziehen, wenn man herausfinden will, ob etwas in ihnen steckt oder ob sie bloß etwas vortäuschen. Dies führt aber keineswegs dazu, dass die Inszenierbarkeit von Glaubenszeugnissen zum entscheidenden oder alleinigen Kriterium einer Verantwortung des Glaubens wird. Der kritischen Vernunft bleibt keinesfalls nur die Rolle des Rezensenten solcher Inszenierungen übrig. Was es mit dem Glauben auf sich hat, lässt sich im Zusammenspiel von Ästhetik und kritischer Vernunft noch auf andere Weise ermitteln und anders illustrieren: Das Symbolsystem des christlichen Glaubens kann verglichen werden mit einem Fenster, das aus vielen bunten Scheiben zusammengesetzt ist, die ein Bildmotiv erkennen lassen. Der Zweck eines solchen Fensters unterscheidet sich von allen übrigen Fenstern dadurch, nicht einen Blick von innen nach außen gehen zu lassen, um etwas zu erkennen, das sich außerhalb des Raumes befindet – oder umgekehrt nach Art eines Schaufensters den Blick von außen auf Objekte innerhalb eines Raumes zu ermöglichen. Ein Buntglasfenster hat zwar auch die Funktion, Licht in einen Raum zu lassen. Aber es will diesen Raum nicht primär hell und licht machen. Und es ist auch nicht dazu da, dass man durch es ins Freie sehen kann. Vielmehr will es durch den Lichteinfall sichtbar machen, was es selbst zeigen kann bzw. was „in ihm steckt“. Das einfallende Licht soll gebrochen werden, damit betrachtet werden kann, was es in und mit dem Fenster zu sehen gibt.

Würde die kritische Vernunft ihr Interesse an Aufklärung so verstehen, dass sie nur Fenster akzeptiert, die einen klaren Durchblick ermöglichen

²⁵ Vgl. hierzu ausführlich *Hans-Joachim Höhn: Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis*, Würzburg 2015.

und ungetrübt den Blick freigeben auf Dinge, die sich dahinter befinden, müsste sie ein Buntglasfenster so bearbeiten, dass sie alles an ihm tilgt, was den klaren Blick mindert oder verhindert. Jede farbige Scheibe müsste ersetzt werden durch Klarglas. Nur so kann gesichert werden, dass das Fenster seine vermeintlich eigentliche Funktion optimal erfüllt: wahrnehmbar zu machen, was jenseits des Fensters ist. Um solche klaren Aus- und Einblicke zu ermöglichen, müsste die Vernunft das Buntglasfenster letztlich beseitigen und durch funktionale Äquivalente ersetzen. Dann aber wird genau das zerstört, was das bunte Fenster eigentlich zeigen wollte. Das einzige, das in einem solchen Fenster bei entsprechendem Lichteinfall konturscharf zu sehen ist, steckt aber im Fensterbild und nicht dahinter.

Trifft dieser Vergleich zu, dann muss die Theologie daran interessiert sein, dass möglichst viel Licht möglichst intensiv auf den Glauben fällt, damit erkennbar wird, was er aufzeigen will. Am besten ist es, wenn man dafür das Licht der Vernunft einsetzt. Die kritische Vernunft kommt dann mit ihrer aufklärerischen Absicht ebenfalls zu ihrem Recht und an ihr Ziel. Entweder wird im Licht der Vernunft klar, dass der Glaube nichts Ansehnliches vorzuweisen hat. Oder der Vernunft geht auf, dass der Glaube etwas sichtbar macht, das es wert ist, genauer in Augenschein genommen zu werden.