

Hanna-Barbara Gerl

„Schafft alle Dinge weg, damit ich sehe.“ Unverzichtbar, aber vorläufig: die Gottesbilder

„Das Unberührbare wird unberührbar berührt.“

Nikolaus von Cues

Paul Valery, dem sich die Überschrift verdankt, zeichnet das scharfe Problem, das sich jeder Wahrnehmung stellt: Zu viel Einzelnes verdeckt das Ganze, Große. Besonders hart auszuhalten ist diese Wahrheit im Bereich des Religiösen. Wir brauchen Bilder – gerade weil wir Ihn nicht sehen; gleichzeitig verstellen sie den Blick – das Bild schiebt sich vor das Urbild. So gibt es genug Exzentriker, die dieses schwierige Auswägen der beiden Seiten sprengen, die Spannung des Verhältnisses kappen: Die Götzendiener machen Gott mit dem Bild eins, verehren ihn in Holz und Stein, Blitz und Donner; die Bilderstürmer entzweien Gott und das Bild, zerschlagen die Schöpfung um seinen willen. Jede entwickelte Religion, *a fortiori* das Judentum und das Christentum, hält dagegen die Spannung von Bild und bildlosem Ursprung gegenwärtig. Sie übt ihre Gläubigen in den Liturgien, auf der Leiter der Zeichen und Bilder nach oben zu steigen und die Leiter, bei Ihm angekommen, umfallen zu lassen.

Was sich aber gedanklich so klar auseinanderlegt, kann im lebendigen Vollzug religiöser Kulturen – Völker oder einzelner Personen – erregend unterschiedlich glücken oder misslingen, es kann den Weg zu Gott versperren oder beflügeln. Nicht *dass* es die Spannung vom Bild zum Bildlosen gibt, unterscheidet die Religionen – hier stimmen sie ab einem bestimmten Reifungsgrad, in gemeinsamer Weisheit überein –, sondern *wie* die Spannung gestaltet wird, kultisch von der Gruppe, künstlerisch von der Gesamtkultur, lebensmäßig auch vom Einzelnen, ist entscheidend. Wie sieht der wirklich lebendige Weg vom Abbild zum Urbild aus, den Gott führt und der er ja selbst ist? Wovon geht der Weg aus, der von der Weisung zum Weislosen führt, wie Meister Eckhart es nennt, welche Stationen begegnen auf ihm (die überraschenden und nicht voraussehbaren müssen freilich offen bleiben), wohin mündet der Weg? Welche Bilder helfen, welche bringen ein Vergessen der Aufgabe, entzweien durch ihre Doppeldeutigkeit, welche töten? Und wie bleiben die Bilder wirklich Bilder, nämlich Fenster und Durchsicht, und wer-

den nicht scheinlebendiger Eigensinn? Jede mittelalterliche Aventure, die Urform der Wegsuche also, kannte ihren Zauberwald, in dem der morgenfrische Ausritt in die Schwüle gerät, Einbildungen (*imaginaciones*) lebendige Gefahr werden – und die gefährlichste Gefahr jene, welche zum verfrühten Bleiben lockt. Das Ziel, das herrlich anziehend jenseits des Waldes wartet, bietet sich unverhofft mitten darin, in voller Schöne, runder Vollkommenheit – es sei denn, dass etwas Winziges fehlte: der Name nicht erfragt werden darf, kein Schatten der Gestalt folgt, das holde Wesen wenige Stunden am Tag oder in der Nacht nicht zur Verfügung steht. Aber wen das nicht stört – der ist dem Zauberbild verfallen, der Weg ist zu Ende, hat sich in sich selbst verschlungen und den Wanderer mit. Solche Trugbilder, auch des Heiligen und gerade des Heiligen, gibt es: Hinderung, Verwechslung und Betörung, was dasselbe ist. Wie die wirklichen Zeichen des Geistes von den Nachahmungen unterscheiden? „Denn mein Volk tut eine zweifache Sünde: Mich, die lebendige Quelle, verlassen sie und machen sich hier und da ausgehauene Brunnen, die doch löchrig sind und kein Wasser geben.“ (Jer 2,13)

Erste Wegmarke: Verbot des Gottesbildes im Alten Bund und die darin enthaltenen Überraschung

Israel hat – altbekannt – mehrfach in strenger Form Kultbilder von Jahwe verboten. Weit weniger bekannt ist, dass diese Verneinung nicht einfach in sich selbst ruht, sondern auf die Bejahung eines Bildes zielt, dessen Gegenstand und Charakter mit dem Bildverbot unmittelbar zusammenhängen.

Um diesen Doppelsinn einer großen religiösen Erkenntnis zu konturieren, zunächst die eigentliche Begründung des Bilderverbotes¹. Offenbar gibt es in der Zeit vor dem Königtum, im Buch Richter nämlich, deutliche Hinweise darauf, dass z. B. Gideon einen Ephod, nämlich einen Mantel oder Umhang für ein Bild Jahwes, machen ließ (Ri 17). In den Jakob-Erzählungen der Genesis

erscheinen Statuen mit Namen *Tera- phim*: vermutlich Bilder „vom Gott des Vaters“, dem Schützer der Patriarchengruppe (Gen 31,19.34 f.). Solche Bilder dienen freilich nur der privaten Verehrung, keineswegs als Kultbilder für den Gottesdienst – eben letzteres wird sogar mit Flüchen untersagt. Der älteste Text eines vollständigen Bilderverbotes stammt aus Deut 27,11–26 und wurde als Folge von Flüchen „wahrscheinlich auf dem Höhepunkt eines Pilgerfestes vor der Gemeinde verkündet“² – Ziel war die Bildlosigkeit des gemeinsamen Heiligtums. Ein späterer Text, das zweite Gebot des Moses, verbietet die Idole (Ex 20,4), also fremde oder schon besetzte Götterbilder, selbst wenn sie nun Jahwe zugeordnet werden sollten. Die Frage nach dem Grund dieser strengen Lehre findet zwei Antworten: Die flachere Antwort wäre, dass Jahwe nicht mit den Göttern anderer Kulte, etwa Ägyptens und seiner Tierformen, vermischt werden sollte; die tiefergehende und entscheidende Antwort wäre, dass Jahwe in einem Bild nicht aufging, keineswegs auch einfach magisch von seinem Volk „gehandhabt“ werden durfte, sich ihm vielmehr unsichtbar offenbarte und entzog, beides auf Grund derselben Machtfülle. „Der Herr sprach zu euch mitten aus dem Feuer. Ihr hörtet den Donner der Worte. Eine Gestalt habt ihr nicht gesehen. Ihr habt nur den Donner gehört.“ (Deut 4,12) – so begründet Israel die Unmöglichkeit, diesen einzigen Herrn abzubilden, da doch sogar seine Erscheinung auf dem Sinai gestaltlos blieb. Immer neue Worte finden die Schreiber, Priester oder Propheten, für die Erkenntnis, dass Gott nicht in den Naturabläufen – sei es Frühlingsregen oder Herbststernte –, aber auch nicht in den ihm gebauten Tempeln „festzumachen“ ist, sondern dass er kommt und geht, ja dass der Vorübergang, *passach*, sein Kommen

¹ Die folgenden Überlegungen sind angeregt durch den Aufsatz von Aidan Nichols O.P., *Israels Bilder. Alttestamentliche Prolegomena zu einer Christologie des Bildes*, Erstdruck 1980, Nachdruck in: *Internationale katholische Zeitschrift* 18, 6 (1989), 533–549.

² Ebd., 543; der Text wird „Sichemitischer Dodekalog“ genannt im Unterschied zum Dekalog des Moses.

ist – und auch hierin bleibt sein Antlitz zu groß für die Fassungskraft. „Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich sieht.“ (Ex 33,20) „Der Himmel ist mein Stuhl und die Erde meiner Füße Schemel. Was wollt ihr mir denn für ein Haus bauen? spricht der Herr, oder welches ist die Stätte meiner Ruhe? Hat nicht meine Hand das alles gemacht?“ (Jes 66,1.2) „Fürwahr, du bist ein verborgener Gott, du Gott Israels, der Heiland.“ (Jes 45,16) „Bin ich nur ein Gott, der nahe ist, spricht der Herr, und nicht auch ein Gott von ferne her?“ (Jer 23,23) Der Exodus-Erzähler spricht nach den zehn Geboten des Moses von Gott, der „in dichter Finsternis“ wohnt (Ex 20,21). Gerade darin erscheint die reine Huld, dass der Unzugängliche von sich aus und immer wieder zu Israel geht.

Wenn aber das alte Bundesvolk die Souveränität seines Gottes ehrt, so tut es dies in einem Umfeld gänzlich anderen religiösen Brauchtums. Es gibt eine hervorragende Stelle im Alten Testament, wo dieses heidnische Brauchtum aufgegriffen, herausgefordert und umgeschrieben wird – in einem damals wie heute beispiellosen religiösen Erkenntnisprung. Diese hervorragende Stelle ist der programmatische erste Schöpfungsbericht, fast am Anfang der Bibel (Gen 1, 26–28), auf den sechsten Tag bezogen: „Laßt uns den Menschen machen als unser Bild und Gleichnis.“ Es ist gezeigt worden³, dass der hier gebrauchte hebräische Ausdruck für <Bild>, *Salmu*, in sumerischen und babylonischen Texten in großer Bedeutungsstabilität für das kultische Abbild des Gottes stand. Eine solche Kultstatue thronte in einer Nische des abgegrenzten Innenraumes der sumerischen Tempel: Dieser Gott *wohnte* nun wirklich dort, die Statue war mit seiner magischen Gegenwart aufgeladen, war eins mit ihm. Der Innenraum war unzugänglich, doch konnte man wohl durch eine Reihe von Türöffnungen das *Numen* aus der Ferne sehen. Nun gab es eine Ausnahme: das jährliche Fest von Akitu, bei dem der König Babylons den Gott – der je länger je mehr nur noch den Namen Marduk trug – „bei der Hand ergriff“, ihn durch Babylon führte und ihn in einem anderen Haus dem liturgischen Zweikampf mit Tiamat aussetzte – Marduk, das Leben, kämpfte mit Chaos und Tod. Sein ritueller Sieg brachte dem neuen Jahr Segen und Fruchtbarkeit. Dieser hochbedeutende, in seiner Gestaltung eindrucksvolle und heilversprechende Kult fand natürlich unter größter Beteiligung auch statt, als Israel im babylonischen Exil weilte, der Zeit seiner größ-

ten Hoffnungslosigkeit und einer vorausehbaren Auflösung in der umgebenden Hochkultur. Eben zu dieser Zeit verfasst eine Priestergruppe den Schöpfungstext, und sie verfasst ihn als Antwort und Provokation auf den Marduk-Kult, als liturgisches „piece de resistance“⁴ also! Diese Theologengruppe verwendet das eindeutig besetzte Wort *salmu* und schreibt es nun dem Menschen zu. Er ist das Bild des Gottes! Dieser religiös ungeheuerliche Schritt geschieht noch dazu vor dem Hintergrund des Bilderverbots. Man nutzt also die Verneinung – wie gesagt – zu einer Bejahung: keine Bilder Jahwes außer dem von ihm selbst geschaffenen – dem Menschen. Israels religiöser Sprung, begrifflicher ausgedrückt, lautet: es gibt keine anthropomorphe Theologie, sondern eine theomorphe Anthropologie⁵. Über diese Umwertung eines Götzenkultes lässt sich lange nachdenken; sie enthält in einer Nusschale die ganze Größe der Offenbarung, die ganze Größe auch jenes Volkes und seiner Theologen, die die Offenbarung zu fassen suchten. Es sei schon angemerkt, dass in dieser kühnen und einzigartigen Durchsicht des Menschen auf Gott selbst (in Mann und Frau) auch die Gestalt Jesu, als die Sichtbarkeit Gottes, schon denkbar wird und das Alte und Neue Testament hierin keineswegs gegenläufig sind. Das Bilderverbot des Unzugänglichen ist also nur die eine Seite des Alten Testaments, seine andere Seite – weit weniger bewusst – ist die offenbar gewordene Bildfreude Gottes, der Mensch.

Zweite Wegmarke: „Wer mich sieht, sieht den Vater.“ (Jo 14,9) Christus als Ikone Gottes

Christus selbst ist nach den Zeugnissen der Evangelisten die reine Einlösung des Schöpfungsberichtes, das wahre Bild des unsichtbaren Ursprungs. *Ephräm der Syrer* fasst es in Worte, die eine lange Diskussion aufhellen: „Selig, der vergehen ließ Bilder aus Stein durch sein wahres Bild.“⁶ Zusammengefasst und bestätigt ist damit auch die künstlerische Diskussion, ob man Christus überhaupt abbilden dürfe. Schon *Irenäus von Lyon* nannte die Kunst das Abbilden eines Bildes, das Nachschaffen des göttlichen Schaffens – und gerade durch die Fleischwerdung Jesu erlaubt, ja herausgefordert. Übrigens nahm man lange Zeit zwei authentische Porträts Jesu an, genauer: Abdrücke seines Gesichts (wie auf dem Schweiß Tuch der Veronika): das *Kamulianum* und das *Edessenum*⁷, die nach

ihren Aufbewahrungsorten in Kappadozien benannt waren. Freilich gingen beide im byzantinischen Bilderstreit von 726 bis 843, dem Ikonoklasmus, verloren. Doch mit dem gewonnenen Verständnis einer erlaubten Abbildung der Ikone Gottes selbst, die Christus war, ist die künstlerische Ausgestaltung nicht nur für „Porträts“, sondern vor allem für Symbole offen. Eines der frühesten Bilder Jesu ist der Gute Hirte im Mausoleum der *Galla Placidia* in Ravenna (3. Jh.). Damit ist die Symbolgestalt Jesu als eine inspirierende Möglichkeit der Abbildung gewonnen, und in dieser symbolischen Weite ist sie für die Kunst unerschöpflich geworden.

Dritte Wegmarke: Die Anagogie des Bildes

In der symbolisch-offenen Darstellung des Göttlichen ist bereits die Form gefunden, die lösend zur Formel, dem Bilderdekret des 2. Konzils von Nicäa (786), weitergedacht wird, allen byzantinischen Bilderstreit aufhebend: „Denn die Ehrung, die man einem Bild zukommen lässt, steigt zu seinem Urbild hinauf. Wer ein Bild verehrt, der verehrt die Wirklichkeit, die darauf dargestellt ist.“⁸ So ist nun Kunst als „Leiter“ verstanden, als Anagogie: ein Hochsteigen zum wirklichen Schauen durch das unwirkliche hindurch, wie es *Dionysius Areopagita* entfaltet: „In diesem Leben aber müssen wir uns geeigneter Symbole zur Erkenntnis des Göttlichen bedienen, nach unseren Möglichkeiten, kraft heiliger Analogien: Wir können uns von diesen Symbolen dann Stufe für Stufe zur einfachen Wahrheit erheben, zur höheren Einheit des geistigen Schauens. Und nach jeder Erkenntnis der göttlichen Dinge, wie sie unserem Fassungsvermögen entsprechen mag, müssen wir unsere Suche nach gedanklichen Auslegungen bezähmen und den Verstand ruhen lassen, sobald uns der Strahl getroffen hat, der von jenseits der geschaffenen Welt kommt.“⁹ Die wahre Anagogie überholt ihre eigenen Mittel: Die gemalten oder imaginierten Bilder verblassen, zerspringen, verflüssigen sich.

3 Ebd., 537.; Nichols bezieht sich auf die Forschungen von J. Hehn, *Zum Terminus <Bild Gottes>*, in: *Festschrift Eduard Sachau*, Berlin 1918, 36–52.

4 Ebd., 538.

5 Ebd., 534; Nichols bezieht sich hier auf U. Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung*, Tübingen 1971.

6 *Hymnen de nativitate* 16, 7; zitiert von Wilhelm Nysen, *Zur Herkunft des Bildes im Christentum*, in: *Internationale katholische Zeitschrift* 18, 6 (1989), 550–557; hier: 554.

7 Ebd., 553.

8 Ebd., 557.

9 *De divinis nominibus* I, 4; zitiert ebd., 557.

Und an dieser Stelle eine gegen den Strich laufende Überlegung. Offenbar ist das Bild nur in einer magischen Kultur eine Falle, die Falle der Verwechslung mit dem Gemeinten. In der heutigen Kultur aber lässt sich das Bild weit weniger leicht idolisieren als der Gedanke: bleibt es doch offener, unbestimmter. Das Bild enthält eine Dialektik des Ja und Nein: es meint nicht sich selbst, sondern eine dem Betrachter offene Welt des anderen, Tieferen. Der Gedanke aber fixiert, wenn er, falsch gedacht, seine Falschheit rational absichert – so ist die Versuchung der gegenwärtigen Epoche nicht der Bilderkult, sondern der Götzenkult der Ideologie. Denn sie meidet ein Hochführen und offenes Denken, das von der Wirklichkeit „aufgehalten“ wird, strebt vielmehr die Selbstverschließung, Selbstsicherheit des Denkens an. In der Charakterisierung des *Augustinus*: „Geschwätzig Vernünftler, ... die sich von einer unreifen und perversen Liebe zur Vernunft auf falsche Wege leiten lassen.“¹⁰

Vierte Wegmarke: Gegenwärtige Bilder des mütterlichen Gottes in ihrer lösenden und blockierenden Eignung

Das Gesagte findet seine augenfällige Anwendung in einer seit wenigen Jahren aufsteigenden Bildrede von Gott, die ihren Ursprung teilweise in der Bibel selbst hat: die Bildrede von Gott als Mutter wie Vater. Auch hier gilt, dass wohl weniger die Bilder als die daran geheftete Deutung den Zugang zu ihm lösen oder hindern. Zunächst das Richtige im Vorgang selbst.

Lange Zeit sind die mütterlichen Selbstbezeugungen Gottes in der Bibel überlesen oder unscharf übersetzt worden; heute werden sie im Zuge einer neuen, sich aus vielen Quellen speisenden Aufmerksamkeit auf das Weibliche neu entdeckt. Damit wird das bislang selbstverständliche Gottesbild der jüdisch-christlichen Überlieferung aus dem Selbstverständlichen herausgenommen und nun als unzulänglich erkannt. Die bisherige Lektüre der biblischen Texte zeigte Gott überwiegend, im allgemeinen Bewusstsein sogar fast ausschließlich, in männlichem Bild und männlicher Symbolik. Die Fragwürdigkeit dieses einseitigen Blickes wird heute bewusst; umso heftiger leitet sich eine neue Wahrnehmung ein. Im Zuge des erwachten Interesses regt sich freilich auch noch mehr: Die alten Muttergöttinnen werden nun als „Ausweg“ aus dem „Vatergott“ reanimiert, als (einziges) Mittel weiblicher Identifikation

mit dem Göttlichen nacherschaffen. Bis zu dem Maße, dass der Gott der Offenbarung als „hoffnungslos“ männlich abgelehnt wird, Jesus als Erlöser für Frauen nicht in Frage kommt. Die weibliche Seele findet – angeblich – sich selbst nur im „großen heiligen Weiblichen“, „braucht“ die Göttin als Spiegel eigener Kraft, so unscharf diese dann auch bleibt. Bedarf ich als Geschlechtswesen, das ich doch durchgängig bin, nicht tatsächlich der göttlichen Vertreterin des eigenen Geschlechts – und weshalb haben Judentum/Christentum sie verworfen, die alten Göttinnen entmachtet, damit aber die Frauen von Grund auf ihrer Identität beraubt? Diese Fragen werden von einem Teil der feministischen Theologie, auch von der Matriarchatsforschung, mit Leidenschaft gestellt.

Darauf lässt sich zweifach antworten. Zum einen – hier nicht weiter auszuführen¹¹ – die bewegenden mütterlichen Selbstaussagen Gottes im Alten wie im Neuen Testament und die lange Kette der Auslegung solcher Bilder, etwa in der Frauenmystik des Mittelalters, aber beileibe nicht nur dort. Zum anderen aber die Antwort, dass in der Offenbarung noch eine ganz andere Klärung des Gottesbildes vorgeht. Gerade beim Geist, der ja biblisch nicht in menschlicher Gestalt aufscheint, werden weibliche und männliche Symbole aufgerufen: *ruach* – Wind und Sturm des Geistes, das Wasser der Wiedergeburt aus dem Geist, die Taube als seine *weiblichen*, aber auch Feuer und Flamme als seine *männlichen* Archetypen. Der Pfingsthymnus springt in seiner spannungsreichen Abfolge von Bildern gleichsam mit großer bewusster Bewegung von der einen auf die andere Seite: von der lebendig-mütterlichen Quelle zum Feuer und zum Finger der „väterlichen Rechten“ – ein Zeugnis freien Spiels mit den vielfältigen Bildern.

Hieran wird deutlich, wie sehr in der Aussage über Gott Einzelnes „überholt“ werden muss, um „aufs Ganze zu kommen“. Das heißt: Fragen nach dem Väterlichen oder Mütterlichen in Gott sind nur mit Vorsicht zu stellen, weil sie auf eine geschlechtliche Unterscheidung zielen. Grundsätzlich gilt: „Gott ist nicht Mann, Gott ist nicht Frau“¹², er ist auch nicht ein Komplement aus beiden. Vielmehr ist der eigentliche Gottesname, den *Moses* am brennenden Dornbusch erfährt, überhaupt nicht geschlechtlich gefärbt: „Ich bin da, wie ich da sein werde“ – nur intensive Gegenwart, Nähe, Zuspruch, Tragen des Daseins.

So hütet sich die Bibel durchwegs, Gott zu sexualisieren. Der Gott Israels ent-

hüllt ja gerade die geschlechtlich gedachten Götter Kanaans als „Projektionen“, seien sie baalisch-zeugend oder mütterlich-gebärend. Gott ist von all diesen Einordnungen unsererseits befreit. Er ist Licht, er ist Klarheit, wird der erste Johannesbrief formulieren (ebenso wie wir umgekehrt mehr sind als unser Geschlecht, mehr als biologische Frau und biologischer Mann). So gilt auch nicht Männliches und Weibliches in Gott oder der Göttin, es gilt seine reine Gegenwart und seine reine Verborgenheit. Es bedarf einer Geistliturgie, die ihre eigenen Zeichen übersteigt. Trotzdem wird auch sie Zeichen und Bilder gebrauchen, um zu ihm in Erkenntnis und Verehrung „aufzusteigen“ – eben jene Leiter, die umfallen darf, wenn man oben angekommen ist. Selten genug kommt man freilich in der langen Mühe der Gottsuche oben an, im Bereich des Bildfreien, des wirklich lebendigen Lebens, das sich nicht mehr übersetzen muss. Und so greift die „Übersetzung“ zu den erregendsten Wahrheiten menschlichen Daseins, zur Geschlechterspannung und zu Vater- und Mutterschaft, um den Unsagbaren doch zu sagen. Aber dies muss als *Bild* eingesehen und offen gehalten werden, nicht als letztmögliche Festlegung. Wenn heute die lange verschollene Mütterlichkeit Gottes biblisch wieder entdeckt wird, so hat das weder mit einem Rückfall in Magisch-Unbewusstes zu tun noch mit einer Kampfansage an das Väterliche in Gott noch mit einer gefühlsmäßigen oder rationalen Betonung seiner „anderen“ Seite. Sollte dies so sein, dann geht die Entdeckung über einen psychischen Nachholbedarf nicht hinaus. Vielmehr stehen die Bezeugungen der Mütterlichkeit Gottes unter dem Anspruch und dem Ernst, den die Offenbarung immer hat. Lläuft sie doch – wie immer und wie auch im Vaterbild – quer zu den natürlichen, biographischen Erfahrungen, psychischen Spiegelungen, Selbstbestätigungen.

Gott, die Mutter, fällt uns nicht leichter als Gott, der Vater. Gott, die Mutter, ist nämlich noch einmal meilenweit, um die ganze Tiefe der Offenbarung, entfernt von der Muttergöttin, der sexuell und mit Fruchtbarkeit besetzten, dem bloßen Symbol des Uterus. Wo der mütterliche Gott auf die heilige Kuh Ägyptens, die Schlangengöttin und die Mondfrau Mesopotamiens zurückgeschrieben wird, wird er zur anonym-gesichtslosen Vervielfältigung, zum Na-

¹⁰ Augustinus, De trinitate 1,1,1.

¹¹ Vgl. zu den biblischen Mutterbildern Gottes im einzelnen H.-B. Gerl, Die bekannte Unbekannte. Frauen-Bilder in der Kultur- und Geistesgeschichte, Mainz²1989, Kapitel 9: Gott – Vater und Mutter?

¹² Gregor von Nazianz, Oratio 31 (PG 36, 140–146).

turtrieb, zur numinosen Gattung. Und die ist er nicht, weil das Mütterliche und Väterliche in der Offenbarung nicht mehr den animalischen Trieb des Lebens, sondern das verantwortliche, personale Leben bezeugen, das Liebe, Treue, Halten meint, ein geistiges Gesicht im Mütterlichen selbst aufzeigt. Stattdessen sind die unpersonalen Göttinnen der Heiden „dem dumpfen Vegetations- und Fruchtbarkeitszauber entsprungen und im bewusstlosen, völlig unpersönlichen, entpersönlichten Untertauchen im Orgiastischen nur den Rückanschluss an das unbegrenzte Fruchtbarkeitsweben der Natur suchend“.¹³ In solchen ambivalenten, hell-dunklen Göttinnen, wie sie jetzt wieder „in Mode“ kommen, liegen aber Blockierungen. Sie melden sich dann, wenn die bereits erfassten Konturen Gottes mit Absicht beschnitten, eine Qualität gegen eine andere ausgespielt wird, ein Bild das andere zweckhaft ersetzt, die „Mutter“ gegen den „Vater“ antritt. Überhaupt liegt die große Blockade gegenüber der Wahrheit da vor, wo zweckhaft, verkleinernd, ideologisch argumentiert wird. Das Gottesbild lässt sich nicht zum Kampf nutzen; in der Nutzung liegt immer schon Teilung, Blickwinkel (und zwar der krumme Blick), Interesse, mein Interesse. Dann wird meine Theologie Kampfmittel, Selbstzweck, im wörtlichen Sinn Projektion: Selbstbespiegelung. Gerade auch die so frei und vielfältig aufsteigenden biblischen Bilder sind in ihrer Gänze und in allen angelegten Einfaltungen ausgefaltet zuzulassen, nicht nur unter dem Gesichtspunkt des Modischen und mir gegenwärtig Dienlichen. Sonst wären die Bilder unter das Maß der Brauchbarkeit für uns gerückt: klein wie wir selbst und Götzen im alten Sinn, nach unserem Bild und Gleichnis geschnitten. In der Charakterisierung *Guardinis*: „Wer ehrlich in sich selbst, in die Menschen um ihn her und in die Geschichte blickt, nimmt wahr, dass der Eigenwille des Menschen, die beirrenden und niederziehenden Kräfte seines Innern, Unwahrhaftigkeit und Gewaltsamkeit nirgends so verhängnisvoll am Werke sind wie in jenem Zusammenhang, den man gemeinhin <religiöse Erfahrung> und <religiöses Leben> nennt. Gewiss geht es darum letztlich um Gott; Sein Bild und Seine Forderung werden aber vom Menschen in den Dienst seines Eigenwillens gestellt. Was Kundwerdung des Göttlichen scheint, ist im Letzten oft nur eine Weise, wie der Mensch sich selbst bestätigt; was Gestalt des Göttlichen zu sein beansprucht, oft nur die Übersetzung des eigenen Wesens ins Absolute.“¹⁴

Fünfte Wegmarke: Die Erfüllung der Bilder in ihrer Durchkreuzung

Der letzte und schöne Grund, die Idole aufzugeben, liegt in Gott selbst: in seiner ungemeinen Anziehung über die Bilder, sogar über die von ihm selbst gewählten Bilder hinweg. Die wahre Theologie hat dies immer als ihre Grenze, als ihre eigene Vorläufigkeit erfahren – über welche die Mystik hinauspringt. Wohin? In die lebendige Einsicht, dass die Wege des Bildes und die Wege des Verstandes enden – und dass Er noch einmal anders ist. Theologie und ihre eigene Bescheidung gehören von der Sache her zusammen – *Thomas von Aquin* und seine letzten gemurmelten Worte vom eigenen theologischen Stroh sind weniger Demut als vielmehr vom Tod hervorgeholte, brennende Einsicht.

Diese Einsicht bedrängt auch die ersten Väter. Der *Griechen Johannes Chrysostomus* hielt eine Predigtreihe „Über die Unbegreiflichkeit Gottes“. *Cyrrill*, Bischof von Jerusalem, schreibt an die Taufbewerber: „Wenn es um Gott geht, ist das Eingeständnis der Unwissenheit eine große Wissenschaft.“¹⁵ *Augustinus*, großartig lakonisch: „Wenn du verstehst, dann ist es nicht Gott.“¹⁶ „Wer meint, es könne dem Menschen, der noch dieses sterbliche Leben führt, begegnen, dass er ... die strahlende Heiterkeit des Lichtes der unwandelbaren Wahrheit erreichte und mit einem Geist, der Gewöhnung dieses Lebens völlig entfremdet, ihr beständig und unbeugsam anhängen – der hat nicht verstanden, was er sucht, noch wer (er ist, der) sucht.“¹⁷ „Wenn du hinzutreten beginnst als Ähnlicher und anhebst, Gott durchzuspüren – im Maße, wie in dir die Liebe wächst, weil auch die Liebe Gott ist, spürst du etwas, was du sagtest und nicht sagtest ... Ehe du nämlich spürtest, meinstest du Gott zu sagen: du beginnst zu spüren, und hier spürst du, wie nicht gesagt werden kann, was du spürst.“¹⁸

„Das Göttliche nicht nur erlernend, sondern erleidend“¹⁹, so *Dionysius Areopagita*, der Mystiker unter den Theologen des frühen Mittelalters – womit er die unkontrollierbare Wucht wirklicher Erfahrung des Göttlichen bezeugt. Und von dorther bezieht Theologie ihren Maßstab, an dem sie sich selbst zu messen hat und wo ihr die Vermessenheit vergeht.

Wie die Begriffe schwinden, schwinden gleichermaßen die Bilder – und das ist nicht Verlust, es ist Reinigung, Gewinn, endliches Ankommen. Auch die pro-

testantische Mystik weiß es in lösender Sicherheit.

„Ach wär mein Geist so rein,
so bilderlos und still,
Gleich wie ein weißes Blatt,
worauf man schreiben will,
Bald würde Gottes Sohn
durch seines Lichtes Strahlen
Sein wunderschönes Bild
in meinem Grunde malen.“

Gerhard Tersteegen (1697–1769)

„Müder Geist, nun kehr zur Ruh
Und vergiß der Bilder alle,
Schließ die Augen sachte zu,
Was nicht Gott ist, dir entfalle;
Schweig dem Herrn und halt ihm still,
Dass er wirke, was er will!

Still, geschäftiger Verstand,
Ruht, ihr ausgeschweiften Sinnen!
Soll mir Wahrheit sein bekannt,
Muß der Bilder Schwarm zerrinnen;
Soll Gott wirken frei und rein,
Muß mein Eignes stille sein.

...

Hab du freie Hand in mir,
Wollest deinen Ton bereiten,
Meine Kräfte seien dir
Leere, stille Fähigkeiten!
Du magst sie nach deinem Will'n
Selbst bewegen, selbst erfüll'n.“

Paul Gerhardt (1607–1676)

Um mit einer zeitgenössischen Stimme – einer Frau – zu enden, ein Hinweis auf ein wenig aufgegriffenes Werk von *Edith Stein* (1891–1942). Ihre unvollendete *Kreuzeswissenschaft*, über deren Abfassung sie im August 1942 verhaftet wird, behandelt eine tiefe und schon alte, aber selten zu voller Klarheit entfaltete Frage: nämlich die *Zerschlagung der Gottesbilder durch Gott selbst*. Vom äußeren Anlass her gesehen ist die Arbeit zum 400. Geburtstag des *Johannes vom Kreuz* (1542–1591) verfasst. Es kann in der jetzigen Knappheit nicht dargelegt werden, welche Gedanken im Einzelnen von *Edith Stein* oder von *Johannes vom Kreuz* stammen; in der Regel folgt sie seinen Vorgaben, gliedert und kommentiert. Beide zeichnen einen Weg der gläubigen Wanderung, die unter der Hand zum Wandeln im Doppelsinn wird: zum Weitergehen und zum Sich-Wandeln. Dabei ist es die Anziehung Gottes selbst, die das Dasein in Bewegung setzt, eine Entwick-

13 Ida Friederike Görres, *Nocturnen. Tagebücher und Aufzeichnungen*, Frankfurt 1949, 117.

14 Romano Guardini, *Freiheit – Gnade – Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseines*, München 1948, 85.

15 Catech. 6,2 (PG 33, 542).

16 De trinitate V, 1: „Si comprehendis, non est Deus.“

17 De consensu Evang. IV, 10, 20.

18 In Psalmos 99, 5 f.

19 De divinis nominibus II, 9 (PG 3, 674).

lung antreibt. Die Gesetzmäßigkeit des Weges kennt lauter Herausforderungen – im Grunde *die* Aventure, wenn das Wort nicht romantisch genommen wird. Zunächst gilt ohne Zweifel eine gewisse zarte Berührung durch das Göttliche, ein Ansprechen des Gefühls, eine Empfänglichkeit, die zu wenigen, aber tiefen Erinnerungen wohl eines jeden von uns gehören. Niemand würde wohl sein Leben auf Gott setzen ohne eine solche Berührung (die gerade in der Kindheit sehr dicht sein kann). In einem späteren Zustand allerdings verliert sich diese warme Nähe oder kehrt nur ausnahmsweise zurück. *Edith Stein* nennt dies etwas sehr Normales: eine *Nacht der Sinne* – als alltägliche Erfahrung, dass der Weg von mir zu Ihm sich verstellt. Das bedeutet beispielsweise den Verlust des „Geschmackes“ an Gott, der Bilder, auch der religiösen Bilder, ja gerade dieser! Ausgetrocknet wird die religiöse Sinnlichkeit, Grund und Heimat aller religiösen Anlage, des Schatzes an Innerlichkeit. Nicht deswegen ausgetrocknet, weil er an sich schlecht wäre, sondern weil Größeres zu gewinnen ist: Leere, Freiheit, Ruhe. In der zweiten Nacht, der *Nacht des Geistes*, verflüchtigen sich auch die theologischen Begriffe: Das Geschäft der Theologie endet, gerade weil es immer noch ein Weg ist, im „weglosen Land“. Wieder ist die Hilfestellung des Denkens nicht falsch, sie ist nur unzureichend – und an ihrer Stelle keimt Neues, aber kein gewusster Gegenstand mehr, sondern Haltungen, eine offene Spannung auf den Geheimnisvollen hin. Schließlich, unheidnisch, unmagisch, auch im Christentum selbst nicht häufig ergriffen: die *Nacht des Glaubens*. Sie meint nicht einfachhin, dass der Glaube Nacht aushalten muss. Sie meint, ein Brett religiöser Sicherheit unter den Füßen wegziehend: *Der Glaube erzeugt Nacht*. Denn er stellt Wahrheiten vor, „die über jedes natürliche Licht erhaben sind und allen menschlichen Verstand ohne jedes Verhältnis überragen. Daher kommt es, dass dies überhelle Licht, das der Seele im Glauben zuteil wird, für sie dunkle Finsternis ist, denn das Größere beraubt und überwindet das Geringere.“²⁰ In diesem Glauben wird nicht mehr an etwas oder an jemanden geglaubt im Habitus eines Gegenstandes, der notwendig an mir sein Maß nimmt, von mir gefasst wird. Der Glaube ist fassungslos, „für die Seele völlig dunkle Nacht“.²¹ *Glaube ist der Zustand des Verlustes*. Verlust der eigenen Maßstäblichkeit, weit über allen Bilderverlust hinaus, Umschlag des Ergriffens in ein Ergriffenwerden, Aushalten eines Abstandes zu Gott, den

man selbst nicht mehr überbrückt. Dies enthält eine abgründige Widerlegung der Religionskritik des 19. Jahrhunderts: Gott sei die angenehme oder auch betrügerische Superprojektion der eigenen Seele. Das Christentum geriet längst vorher aus Erfahrung in eine Entblößung, wohin die Religionskritik gar nie geriet – den Verlust kritischer Potenz in dieser Tiefe hat sie nie riskiert. „Stützt sie [die Seele] sich noch auf ihre eigenen Kräfte, so bereitet sie sich nur Schwierigkeiten und Hindernisse. Für ihr Ziel ist das Verlassen des eigenen Weges gleich bedeutend mit dem Betreten des wahren Weges. Ja, <das Streben zum Ziel und das Aufgeben seiner eigenen Art ist schon das Ankommen *an jenem Ziel*, das keine Art hat: d. i. Gott. ... sie besitzt jetzt alle Arten zugleich, wie einer, der nichts hat und doch alles hat.>“²²

In dieser weiselosen Fülle des Ganzen sind die seelisch-selbsterstellten und die rational-begrenzten Gottesbilder aufgehoben, von der Wirklichkeit überholt. Geist, der seine eigenen Markierungen übersteigt – dahin sind Weg und Bewegung zu lesen, nicht unterhalb dieses Anspruchs.

Denn in diese Leere hinein erfolgt unmittelbar die Mitteilung Gottes selbst, ohne alle verengende, verkleinernde Eigentätigkeit des Menschen. Das Dunkel entbindet ihn zu einer Vereinigung, die dem hellen, in sich eingewurzelt Selbst undenkbar, unmöglich, vielleicht unsinnig vorkommt. Das Nichts des Einzelnen (der einzelnen Erkenntnis, des einzelnen Bildes) ist sofort die große Bereitschaft für alles. Nur die tiefe, schreckliche und überaus schmerzliche Zerstörung der natürlichen Erkenntniskraft²³ macht sofort gesund. So gesund, dass genau jetzt die „erhabenen, fremdartigen Berührungen der göttlichen Liebe“²⁴ empfunden werden. So ursprünglich, dass alles Verlorene restlos, aber neu zurückkommt. „Dies erscheint nun der Seele so fremdartig und so verschieden von jeder menschlichen Auffassungsweise, dass sie ganz außer sich gerät. Manchmal meint sie, verzaubert oder in Ver-zückung zu sein, sie staunt über die Dinge, die sie sieht oder hört; sie kommen ihr ganz fremd und ungewöhnlich vor, obwohl es dieselben sind, mit denen sie gewöhnlich zu tun hat.“²⁵ Diese Wiedergeburt fällt genau mit dem Untergang des Natürlichen (der Bildkraft, des Verstandes, des Willens) zusammen – und darin liegt das Paradox. Was Trockenheit, Dunkel, Verlorensein, Leiden heißt, heißt, ganz unten angekommen oder am Boden der Entbeh- rung aufgeschlagen: Geborgenheit, Läuterung, Kraft, Begegnung. Gefasst

ist diese unglaubliche Spannung (unglaublich von außen gesehen) in der wunderbaren Wendung: „Im Dunkel wohl geborgen.“²⁶ Die beiden Seiten der Spannung sind beide ernst zu nehmen, sie schwächen sich nicht aneinander ab. Das Dunkel gilt in seiner Bedrohung, die Bergung gilt in ihrer Seligkeit. Beide vermischen sich nicht, sie gehören aber zueinander, man kann sogar sagen: Sie steigern sich aneinander. In solchen Texten kommt anderes zum Ausdruck als der von mir bestellte, aufgestellte Gott. Noch einmal: bis dahin hat sich die Religionskritik gar nie vorgewagt. So sehr sich Gott der Bilder seiner eigenen Schöpfung bedient, so sehr ist er noch einmal das *excessivum*, alle Bilder sprengend, die eigene Schöpfung sprengend. Und das Erstaunliche ist, dass der den Bildern so vertrauende Mensch das heimatische Haus trotzdem verlässt, verlassen will, wenn der Unvertraute sich wirklich meldet. Dass die in Bildern sprechende Seele ihre Bilder selbst willig durchkreuzen lässt, wenn in der Leere Freiheit und Fülle warten. „Dabei ist zu bedenken, dass die Eigentätigkeit der Seele augenscheinlich immer mehr abnimmt, je mehr sie sich dem Innersten nähert: Und wenn sie hier angelangt ist, wirkt Gott alles in ihr, sie hat nichts mehr zu tun, sondern nur noch in Empfang zu nehmen.“

Doch gerade in diesem In-Empfang-Nehmen kommt der Anteil ihrer Freiheit zum Ausdruck. Darüber hinaus greift aber die Freiheit an noch viel entscheidenderer Stelle ein: Gott wirkt nur darum hier alles, weil sich die Seele Ihm völlig übergibt. Und diese Übergabe ist die höchste Tat ihrer Freiheit.²⁷

Die Bilder für den Bildfreien sind notwendig. Aber das Schöne ist, dass sie vor der Wirklichkeit verblissen, besser gesagt: in den Flammen dieser Wirklichkeit ihre letzte Durchsichtigkeit erhalten.

20 Edith Stein, Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce. ESW I, Freiburg ³1983, 49 f. (Zitat des Johannes vom Kreuz). Vgl. Hanna-Barbara Gerl, Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben, Mainz 1991.

21 Ebd., 50.

22 Ebd., 51 (teils Zitat des Johannes vom Kreuz).

23 Ebd., 114.

24 Ebd., 115 (Zitat des Johannes vom Kreuz).

25 Ebd. (Zitat des Johannes vom Kreuz).

26 Ebd., 123 (Zitat des Johannes vom Kreuz).

27 Ebd., 145.