

OFFENBARUNGSGLAUBE UND IKONOKLASMUS

VON SASKIA WENDEL, TILBURG (NL)

Der Sektions-Titel „Offenbarungsglaube und Ikonoklasmus“ nennt zwei Motive des christlichen Bekenntnisses: auf der einen Seite das Motiv der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte, und dies "ein für allemal" als Menschwerdung in Jesus von Nazareth – ein Motiv, das die Überzeugung impliziert, dass sich Gott in seiner Selbstmitteilung für uns bestimmt hat und sich uns zu erkennen gibt. Auf der anderen Seite nennt der Titel das Motiv, dass Gott Welt und Mensch gegenüber der bleibend Andere ist, solcherart bleibendes Geheimnis, Verborgenheit, unsagbar und unbegreiflich und darum auch niemals durch Zu- oder Absprechen von Prädikaten eindeutig zu bestimmen. Beide Motive scheinen jedoch nur schwerlich vereinbar: Wie kann sich Gott ein für allemal im Fleisch offenbaren und doch unsagbares Geheimnis sein? Wie kann Gott bestimmt und unbestimmt zugleich sein? Müsste es also eher heißen: Offenbarungsglaube *oder* Ikonoklasmus?

Hansjürgen Verweyen versucht zu Recht, besagten Konflikt im Anschluss an den transzendentalen Bildbegriff des späten Fichte zu lösen und will den Gedanken des Bildwerdens Gottes in Jesus von Nazareth mit dem des Ikonoklasmus verbinden und vermitteln.¹ Es gibt jedoch ein Problem, das weiterer Klärung bedarf: Wenn Jesus von Nazareth das vollkommene Bild Gottes ist, das alle Bilder, die ich mir vom anderen und von mir selbst mache, zerbrechen lässt, bleibt doch zu fragen, ob dann nicht zumindest dieses inkarnierte Bild Gottes nicht mehr zerbrochen werden kann. Zerbrechen alle Bilder an einem unzerbrechlichen Bild, das – mit Thomas Pröpper formuliert – die unbedingt für uns entschiedene Liebe Gottes bezeugt? Oder zerbricht auch dieses Bild mit allen Bildern? Wenn aber auch dieses Bild zerbräche, zerbräche dann nicht auch die Überzeugung der Christinnen und Christen, dass sie nicht an einen allmächtigen Betrüger, an einen Willkürgott, einen genius malignus glauben, sondern an einen Gott, der in unverbrüchlicher Liebe und Treue zu uns steht und Recht und Gerechtigkeit schafft? Zerbräche dann nicht auch der Glaube an das "ein für allemal" der Offenbarung Gottes im Fleisch? Also doch wieder: Offenbarungsglaube *oder* Ikonoklasmus?

Hierzu möchte ich im Folgenden einige Überlegungen vortragen, beginnend mit kurzen Reflexionen über die Verbindung von Bildwerden

¹ Vgl. hierzu z. B. Verweyen, Hansjürgen: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentalthologie. Dritte, vollständig überarbeitete Auflage. Regensburg 2000. Bes. 133-185.

und Entbildung aller Bilder. Dabei orientiere ich mich zunächst an Meister Eckharts Ausführungen zum Seelengrund als Bild Gottes, denn zwischen Eckharts Bildgedanken und Fichtes transzendentalen Bildbegriff bestehen deutliche Parallelen. Vorab ist jedoch zu verdeutlichen, auf welche Weise der Bildbegriff überhaupt in Anspruch genommen werden kann. Er kann zum einen ontologisch zur Bestimmung eines Seinsverhältnisses in Anspruch genommen werden. Dies geschieht, wenn der Bildbegriff zur Verhältnisbestimmung von Absolutem und Endlichem, Gott, Mensch und Welt im Blick auf absolutes und endliches Sein dient. Diese ontologische Inanspruchnahme des Bildbegriffs kann transzendentallogisch als Verhältnisbestimmung von Unbedingtem und Bedingtem reformuliert werden. Der Bildbegriff kann aber auch gnoseologisch zur Bestimmung der Möglichkeit der Erkenntnis des Absoluten bzw. Gottes in Anspruch genommen werden und damit auch zur Bestimmung der Möglichkeit der Rede vom Absoluten bzw. von Gott. Hinsichtlich dieser Verhältnisbestimmungen gibt es traditionell drei Positionen: Äquivozitätsthese, Univozitätsthese und die These der Analogie.

Die ontologische Inanspruchnahme des Bildbegriffs lässt sich am Beispiel von Meister Eckharts Begriff des Bildes verdeutlichen, den dieser im Kontext seiner Lehre vom Seelengrund formuliert hat. Eckhart stellt heraus, dass göttlicher Grund und vorreflexiver Seelengrund ein Sein und dasselbe Sein sind.² Unbeschadet dieser Einheit von Gott und Seelengrund gibt es jedoch auch eine Differenz zwischen beiden: keine Seinsdifferenz, denn es handelt sich ja um ein- und dasselbe Sein, sondern eine Differenz, die Eckhart mit dem Bildbegriff auszudrücken versucht: Der präreflexive Seelengrund, nicht etwa einzelne Seelenvermögen wie etwa Wille oder reflexiver Intellekt, ist Bild Gottes.³ Dieses Bildsein des Grundes beschreibt mehr als ein bloßes Ähnlichkeitsverhältnis: Gott setzt sich im Grund unvermittelt ins Bild, ohne Vermittlung äußerer Bilder – darin ist eine Gleichheit markiert. Zugleich jedoch handelt es sich um ein radikales Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem göttlichen Grund und dem Seelengrund, denn der Grund der Seele verdankt sich dem göttlichen Sein. Dieses Verhältnis zwischen Gott und Seelengrund lässt sich nun mit Burkhard Mojsisch als univoke Korrelationalität bezeichnen, da weder strikte Univozität noch Äquivozität noch attributive Analogie gemeint

² Vgl. z.B. Pr. 27. In: Meister Eckhart: Die deutschen Werke (DW) Band II. Stuttgart 1936ff. 646. Vgl. hierzu ausführlich Wendel, Saskia: Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung (ratio fidei 15). Regensburg 2002. 195ff.

³ Vgl. z. B. Pr. 16b. In: DW Band I. 492f.

sind.⁴ Dem Sein nach handelt es sich um ein univokes Verhältnis zwischen Gott und Grund der Seele, da der Seelengrund als Bild das göttliche Sein nicht nur repräsentiert, sondern dieses Sein in sich trägt. Zugleich gibt es jedoch auch eine Relation der Abhängigkeit bzw. Verdanktheit des Bildes, worin die Korrelationalität zwischen Grund und Bild begründet ist. Dieses Verhältnis univoker Korrelationalität ist weder ein bloßes Abbild-Urbild-Verhältnis noch ein Verhältnis bloßer Teilhabe eines defizienten Seinsbereichs an einem höherwertigen Sein, impliziert also keineswegs den Gedanken von Seinsstufen. Das Bild hat sein ganzes Sein von Gott und trägt dieses Sein voll und ganz in sich; andererseits bleibt das Bild in seiner radikalen Abhängigkeit Bild.⁵

Der Ikonoklasmus kommt nun allerdings erst in der gnoseologischen Inanspruchnahme des Bildbegriffs, also hinsichtlich der Gotteserkenntnis und der Rede von Gott ins Spiel: Gott setzt sich im Grund der Seele ins Bild; dieser vorreflexive Grund ist nicht identisch mit den einzelnen Seelenvermögen, sondern geht diesen noch voraus. Doch der Grund ist den einzelnen Vermögen gegenüber nicht verschlossen, im Gegenteil erfolgt die Einkehr in den Grund durch die Vermögen Intellekt, Wille, Gedächtnis hindurch. Damit öffnet sich das Bild, das der Grund ist, den Tätigkeiten dieser Vermögen, insbesondere auch der Reflexion des Intellekts. Das Bild, selbst präreflexiv, tritt auf diese Weise in den Bereich der Reflexion, des diskursiven Wissens, ein, ohne jedoch völlig darin aufzugehen. Reflexion aber, das ist die wichtige Erkenntnis des *linguistic turn* der Sprach- und Bewusstseinsphilosophie des 20. Jh., ist entgegen der platonischen Repräsentationstheorie in die Zeichenwelt der Sprache eingebettet und damit durch diese bedingt. Die Bedeutung von Zeichen bestimmt sich wesentlich durch Sprachgebrauch, durch den Gebrauch von Bildern, Zeichen.⁶ Diese Bilder können zerbrechen, werden immer wieder zerbrochen in ständig sich ereignenden Verschiebungsprozessen. Daraus ergibt sich auf zweifache Weise ein Bildersturm im Bildwerden Gottes: Zum einen bleibt Gott in seinem Bildwerden zugleich unsagbares Geheimnis, weil das Bild Gottes in seiner Präreflexivität aller Reflexion, allem Willen, allem Gedächtnis voraus ist – und damit auch allen diskursiven Praktiken. Zum anderen zerbrechen alle vom Menschen gemachten Bilder am vorreflexiven Bild Gottes, weil sie der Bedingtheit der Zeichenwelt unterliegen, der Bedingtheit diskursiver Praktiken und hermeneutischer Prozesse.

⁴ Vgl. etwa ausführlich Mojsisch, Burkhard: Analogie, Univozität und Einheit. Hamburg 1983.

⁵ Vgl. hierzu auch Wendel: Affektiv und inkarniert (Anm. 2). 198ff.

⁶ Vgl. z. B. Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen. § 43.

Damit scheidet meines Erachtens mit Blick auf die Erkenntnisse der Sprachphilosophie des 20. Jh. eine der drei klassischen Positionen hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Absolutem und Endlichem aus: die Univozitätsthese. Handelte es sich nämlich bereits hinsichtlich des Seinsverhältnisses um keine strikte Univozität, sondern um eine univoke Korrelationalität, so handelt es sich auch hinsichtlich des gnoseologischen Verhältnisses um keine Univozität, da das vorreflexive Bild zwar offen ist gegenüber den Bedingungen und Bedingtheiten sprachlicher Prozesse, die Reflexion konstituieren, jedoch nicht in diesen Prozessen aufgeht. Zwischen dem vorreflexiven Bild und den Bildern der Reflexion besteht somit keine Einheit, sondern eine Differenz dem Begriffe nach. Diese Differenz ist allerdings auch nicht äquivok zu bestimmen, denn Gott ist in seinem Zur-Erscheinung-Kommen nicht der ganz Andere, kein Jenseits des Seins, im Gegenteil: Er ist ein- und dasselbe Sein – als Bild. In dieser univoken Korrelationalität von absolutem und endlichem Sein findet auch die Zeichenkette, finden die vielfältigen Verschiebungsprozesse der Sprache ihren Grund und ihre Grenze zugleich. Die Bilder zerbrechen, aber sie zerbrechen nicht per se, sondern sie zerbrechen letztlich an etwas, was nicht zerbrechlich ist: an der Unzerbrechlichkeit des Bildes im Grund. Das ist quasi der nichtdiskursive Rest, der die ‚schlechte Unendlichkeit‘ der Zeichenkette, das Zerbrechen der Bilder, unterbricht, der selbst jedoch kein Glied mehr dieser Kette ist.

Wenn aber sowohl Univozität als auch Äquivozität ausscheiden, dann bleibt hinsichtlich der gnoseologischen Relationsbestimmung von menschlichem Erkennen und göttlicher Wirklichkeit nur die Position der Analogie. Das widerspricht der Bestimmung des Seinsverhältnisses als univoke Korrelationalität in keiner Weise. Zwischen den Bildern der Sprache und dem Bild im Seelengrund besteht eine analoge Relation, der Korrelationalität von göttlichem Grund und dem Bild als verdanktem Grund entsprechend. Das vorreflexive Bild ist Grund und Möglichkeitsbedingung des Vermögens, überhaupt Bilder hervorzubringen. Doch es existiert in gnoseologischer Hinsicht keine Gleichheit zwischen dem Bild und den Bildern, sondern eine Differenz, begründet in der Bedingtheit der Bilder und Zeichen durch den Sprachgebrauch. Gleichermaßen handelt es sich auch nicht um ein Verhältnis bloßer Ähnlichkeit, was die Beliebigkeit bloßer Äquivokationen zur Folge hätte, sondern um ein Verhältnis der Analogie, begründet in der univoken Korrelationalität zwischen göttlichem Grund, seinem Bild und den vielen Bildern, deren Möglichkeitsbedingung das Bild ist, begründet in der Relation zwischen dem vorreflexiven Grund und dem reflexiven Vermögen, die garantiert, dass wir der Erkenntnis Gottes niemals gänzlich verlustig gehen können. Die Analogie wahrt nun auf der einen Seite das Geheimnis des göttlichen

Grundes, erlaubt aber auf der anderen Seite, trotz der Zerbrechlichkeit unserer Bilder eine Relation zwischen dem Bild und den Bildern zu denken, die durch die Unzerbrechlichkeit des Bildes selbst als Grund aller Bilder garantiert ist – noch durch den Ikonoklasmus hindurch.

Um diesen Gedankengang allerdings unter den Bedingungen moderner Philosophie hinreichend begründen zu können, bedarf es einer transzendentallogischen Reformulierung dieses Gedankens. Dabei sollte erstens deutlich werden, dass und inwiefern der „Seelengrund“ in transzendentalphilosophischer Hinsicht „Subjekt“ genannt werden kann.⁷ Daran sollten sich zweitens Überlegungen zur Doppelstruktur des Ichs als Subjekt und Person anschließen – als Person ist das Ich immer schon eingelassen in die Zeichenwelt als Einzelnes unter Einzelnen, während seine Subjektperspektive seine Einmaligkeit garantiert.⁸ Darauf basierend lassen sich drittens die Gedanken über das Bild Gottes, das der Grund ist, verbinden mit Überlegungen zur erkenntniskonstituierenden Funktion des Subjekts, um von da ausgehend viertens den Versuch zu unternehmen, ein analoges Verständnis der Gotteserkenntnis und Gottrede zu legitimieren. Durch diese transzendentalphilosophische Reformulierung des Bildgedankens lässt sich im übrigen auch deutlich zu machen, dass die Analogie als Sprachform ihre Möglichkeitsbedingung nicht im neuplatonisch beeinflussten Gedanken einer hierarchisch gestuften Seinsordnung hat, sondern in der Doppelstruktur bewussten Lebens als Subjekt und Person. Wer also in gnoseologischer Hinsicht die Position der Analogie vertritt, vertritt keineswegs zwangsläufig eine neuplatonische Ontologie. Wie sind diese Überlegungen nun aber rückzubinden an die Frage, ob im Ikonoklasmus nicht auch das vollkommene Bild Gottes, in dem Gott Mensch geworden ist, zerbrechen müsste, womit sich jedoch letztlich das christliche Bekenntnis selbst ad absurdum führen würde?

Die Verhältnisbestimmung von Gott und seinem Bild, das jeder Mensch in seinem Subjektsein ist, gilt auch hinsichtlich des Bildes, das Christinnen und Christen als vollkommenes Bild Gottes bekennen. Gott teilt sich selbst mit als Sich-Setzen als Bild im Seelengrund einer konkret geschichtlichen Person, modern gesprochen: im Subjektsein dieser Person. Hier handelt es sich – mit Eckhart formuliert – um ein- und dasselbe Sein. Doch die Person gehört der Zeichenwelt an, und somit tritt das menschengewordene Bild Gottes in die Bedingtheit und Zerbrechlichkeit der Bilder ein, ohne selbst völlig zerbrochen zu werden, weil es sich nicht in den Bildern erschöpft, sondern deren Grund und Grenze ist.

⁷ Vgl. hierzu Wendel: *Affektiv und inkarniert* (Anm. 2). 186-191.

⁸ Vgl. ebd. 243-314.

Doch wie bestimmt sich dann, so ein Einwand, der auch gegen Eckhart vorgebracht wurde und der u.a. zu seiner Inkriminierung führte, die Differenz zwischen dem in allen Menschen sich inkarnierenden Bild Gottes und der Inkarnation „ein für allemal“ in Jesus von Nazareth als dem vollkommenen Bild Gottes? Wird dieses „ein für allemal“ eines konkreten historischen Ereignisses nicht aufgelöst zugunsten einer immerwährenden Inkarnation Gottes im Menschen als *imago Dei*? Die Differenz liegt meiner Ansicht nach allein in der Vollkommenheit des Bildes begründet, und auf die Rechtfertigung dieser Vollkommenheit hätten sich Versuche zu konzentrieren, den genannten Einwand zu widerlegen. Dabei wäre jedoch der Akzent nicht auf ontologische Überlegungen zum Sein Jesu, sondern auf praktische Reflexionen zur Moralität Jesu zu legen, heißt es doch, dass das vollkommene Bild Gottes sich in der *kenosis* „in allem uns gleich“ gemacht habe, „außer der Sünde“.⁹ Folglich geht es um eine moralische Vollkommenheit, und diese wiederum bestimmt sich Kant und Fichte zufolge im freien Sich-Übereignen an ein unbedingtes Sollen, das nichts anderes meint als Verantwortung für das gelingende Leben anderer und seiner selbst zu übernehmen und dabei die anderen niemals als Mittel, sondern immer als Zweck an sich selbst zu betrachten. Christinnen und Christen bekennen das Leben und Sterben Jesu als Ausdruck, als Bild dieser Vollkommenheit. Dementsprechend wäre in diesem Zusammenhang auch darüber zu reflektieren, inwiefern das Unbedingte im Ich, das Subjektsein jeder und jedes Einzelnen, nicht primär ontologisch als unbedingtes Sein im bedingten menschlichen Dasein zu verstehen wäre, sondern als unbedingtes Ich (Subjektsein), das zugleich unbedingte Freiheit ist und unter dem unmittelbar gegebenen Anspruch eines unbedingten Sollens steht. Im vollkommenen Bild Gottes nimmt diese Einheit von Ich, Freiheit und Sollen in vollkommener Entsprechung Gestalt an: Das Ich entschließt sich in seiner Freiheit dazu, dem Anspruch des Unbedingten vollkommen zu entsprechen und ist so Bild des Unbedingten selbst, weil diese Vollkommenheit die Bedingtheit menschlichen Handelns sprengt, das immer auch unter dem Vorbehalt des „radikal Bösen“ steht. Dass Christinnen und Christen Jesus von Nazareth als das vollkommene Bild Gottes bekennen können, basiert wiederum auf zwei Möglichkeitsbedingungen: zum einen auf einem transzendentallogisch legitimierbaren Begriff letztgültigen Sinns bzw. auf der Idee des Unbedingten, die unserer Vernunft als Bild ihres Grundes eingeschrieben ist, zum anderen auf der *traditio*, dem Zeugnis derjenigen, die bezeugt haben, dass im Menschen Jesus von Nazareth, in seinem Leben und Sterben das Unbe-

⁹ Vgl. folgende Passage des Vierten Hochgebets der Hl. Messe: „Er hat wie wir als Mensch gelebt, in allem uns gleich außer der Sünde.“

dingte, das sich uns durch unsere Vernunft hindurch als Idee immer schon selbst mitgeteilt hat und immer wieder mitteilt, in der Geschichte Gestalt, Person geworden ist, eine geschichtliche Gestalt der Hoffnung auf Versöhnung und Befreiung. Diese konkrete Person ist Bild und Zeichen Gottes und seiner unverbrüchlichen Heilszusage „Du wirst nicht sterben!“, sie ist aber auch Bild und Zeichen des Anspruchs an den Menschen, als Bild Gottes in Freiheit wahrhaft zum Bild des Unbedingten zu werden. Darum wird diese geschichtliche Person zu Recht „wahrer Mensch und wahrer Gott“ genannt. Dennoch aber handelt diese Person in der Geschichte unter den Bedingungen und damit auch der Bedingtheit der Zeichenwelt. Und darum heißt es ebenfalls zu Recht: „Offenbarungsglaube *und* Ikonoklasmus“.