

Knut Wenzel

Die Wucht des Undarstellbaren

Knut Wenzel

Die Wucht des Undarstellbaren

Bildkulturen des Christentums

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2019

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung Verlag Herder

Umschlagmotiv: Marienkapelle St. Klara (2007), Nürnberg

Satz: dtp studio eckart | Jörg Eckart

Herstellung: Těšínská Tiskárna a. s., Český Těšín

Printed in the Czech Republic

ISBN 978-3-451-30985-4

*Es ist nicht die Funktion der Kunst, die Ungläubigen
aus ihrer Langeweile zu befreien.
Für ihn stand sein Glaube auf der abgelegenen Seite
seines Blickfeldes.
Glaube ist eine Sache des lebendigen Körpers*
John Berger

*... wenn du berührtest, was dich angeschaut
wie dich berührt hat, was du angeschaut ...*
Marie de l'Âme

*I was thinking of a series of dreams
Where nothing comes up to the top
Everything stays down where it's wounded
And comes to a permanent stop
Wasn't thinking of anything specific
Like in a dream, when someone wakes up and screams
Nothing too very scientific
Just thinking of a series of dreams*
Bob Dylan

Inhalt

Anweg	9
1. Von der Mariologie zum Bild Mariens	10
2. Inkarnation und Christusbild	15
Einleitung	19
1. Marianische Vergegenwärtigungen	19
2. Dekonstruktion des Christusbilds	28
I. Maria: Figurationen und Konstellationen einer heiligen Frau	37
1. Madonna des Transits – Marianische Zwischenräume	37
2. Madonna des Erscheinens – die Schönheit der Gnade	57
3. Maria der Bejahung	74
4. Marianische Trauer	117
5. Marianische Zugänge	136
6. Das Marianische Intime	142
7. Absolute Kommunikation	192
II. Christus: Antlitz – Korpus – Kruzifix	201
1. Christusbild: Zwischen Christusantlitz und Portrait	201
2. Korpus I: Die Bildproduktivität des Lebens Jesu	231
3. Kruzifix I: Zwischen Intimität und Öffentlichkeit, Körperleid und Heilszeichen	270

Inhalt

4. Korpus II: Die Mysterien des Todes Jesu	301
5. Kruzifix II: Durch Kreuzesassoziationen zur Kreuzesreduktion	345
 III. Die Wucht des Undarstellbaren	 351
 Liste der besprochenen Werke/Bildverzeichnis	 355
Literatur	363
Dank	367
Zum Autor	367

Anweg

Dieses Buch ist als Diptychon gearbeitet: zwei Flügel, die zusammenhängen, aber nicht zwingend einen durchgearbeiteten und ausdrücklich gemachten, ein-sinnigen Zusammenhang bieten, die vielmehr aufeinander reagieren, in hin und her gehenden Korrespondenzen, wodurch sie ein Ganzes insinuieren, ohne dass dies als solches zur Darstellung käme.

Das Diptychon war seit dem Mittelalter ein Zweitafelbild privater Devotion, nicht des öffentlichen Kults. Entsprechend hat dieses Buch, nun unter den Bedingungen der Schrift (der hier das Bild als Illustration nur zugeordnet ist) und der Säkularität (und nicht einer homogen religionsgeprägten Gesellschaft), viel mit der Intimität subjektiven Erlebens zu tun und wenig mit der öffentlichen Religions-Institution der Kirche. Bildkulturen des Christentums – in der unvertretbar subjektiven ästhetischen Erfahrung.

Thema des ersten Teils, der ersten Tafel, sind Mariendarstellungen, Christusdarstellungen Thema des zweiten Teils, der zweiten Tafel. Mit der Reihung verbindet sich keine Aussage oder gar wertende Ordnung. Zwar geht genealogisch die Mutter dem Sohn voraus, doch greift soteriologisch der Sohn vor die Mutter zurück. Tatsächlich standen Marienbilder zunächst im Fokus des Interesses, das schließlich zu diesem Buch geführt hat: nicht einmal zunächst wegen ihrer großen Zahl, des Reichtums ihrer Motive und Themen, der hohen Varietät ihrer Versionen; vielmehr schien mir der einzige Weg, doch einmal als katholischer Theologe sich Maria zu nähern, der über die Brechungen der Kunst zu sein. Dass diese ästhetischen Brechungen im Fall des Bilds Raum schaffen für eigene, suggestive, ja verführerische Plausibilitäten – für die Ambivalenz des Bilds an sich – steigerte nur das ästhetisch-marianische Interesse und ließ es sich auf die bildende Kunst konzentrieren. Ein Weg durch Brechungen ist einer der vielen Neueinsätze. Eigentlich muss die *aísthesis* – die durch die Beeindruckung, Faszination, Überwältigung gehende und zur Deutung ausgreifende Wahrnehmung – vor jedem einzelnen Bild jeweils von Grund auf neu

einsetzen. So ergab sich eine an den Marienbildern ausprobierte und eingeübte Ästhetik des je neuen Sich-Berühren-Lassens, wie eine säkular-subjektive Frömmigkeit, eine *devotio moderna* eigenen Stils, die dann, in einem zweiten Schritt, auch vor Christusdarstellungen einzunehmen gewagt werden konnte. So bilden die zwei Teile – „Maria: Figurationen und Konstellationen einer heiligen Frau“ und „Christus: Antlitz – Korpus – Kruzifix“ die Entstehungsgeschichte des Buchs ab.

Die Diptychon-Struktur zeichnet sich bereits in Vorwort und Einleitung ab, die jeweils zweigliedrig verfasst sind.

1. Von der Mariologie zum Bild Mariens

Mariologie ist die dogmatische Rede über Maria gemäß der kirchlichen Lehrverkündigung. Der mariologische Diskurs ist, wird er geführt, in die Struktur der dogmatischen Traktate einzuordnen. Eine Einordnung, die in der Tat immer wieder neu vorgenommen werden muss; hat die Mariologie doch keinen festliegenden Systemort. Sie in der Ordnung der Traktate zu situieren ist schon Teil des mariologischen Diskurses, denn es macht einen Unterschied, ob sie der Christologie bzw. Soteriologie zugeordnet wird – Maria als Miterlöserin (*Coredeptrix*)¹ – oder der Ekklesiologie – Maria als Mutter der Kirche² – oder der Gnadenlehre – Maria als Mittlerin der Gnaden (*Mediatrix gratiarum*)³ – oder schließlich der Theologischen Anthropologie – Maria als Typos des vollendeten Menschen.

Mariologie findet sich in kirchlicher Lehrfestlegung kondensiert zu vier Dogmen, deren zwei alle Kirchen gemeinsam haben, die den *consensus quinque saecularis* teilen, während die zwei neuzeitlichen Dogmen nur die katholische Kirche hat. Sie seien hier nicht weiter erörtert, müssen aber genannt werden, haben sie doch die hier weiter

- 1 1997 wurde eine Petition für die Dogmatisierung des Titels der Miterlöserin (*Coredeptrix*) an Papst Johannes Paul II. adressiert. Der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, schärft dagegen die Einzigkeit der Erlöserchaft Jesu Christi ein, die durch diesen mariologischen Titel „verdunkelt“ werden würde; vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit*. Ein Gespräch mit Peter Seewald, München 2000, 329f.
- 2 Vgl. die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* des II. Vatikanischen Konzils, Nr. 53.
- 3 Vgl. a. a. O., Nr. 62.

verfolgte marianische Linie teils zusammengefasst, teils beeinflusst:

431 wird in einem christologischen Streit auf dem Konzil von Ephesus der Titel der *theotokos* (Gottesgebälerin) dogmatisiert.⁴ Gewissermaßen als bauliche Manifestation dieser Lehre lässt Sixtus III. (432–440) die Kirche Santa Maria Maggiore auf dem Esquilin in Rom auf dem Esquilin errichten, eine der vier Patriarchalbasiliken Roms und bis heute eine der größten Marienkirchen weltweit.

553 wird auf dem II. Konzil von Konstantinopel die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens ins Dogma aufgenommen, die aber da schon längst zum Glaubensgut der Kirche gehört.⁵

1854 dogmatisiert Papst Pius IX. in der Apostolischen Konstitution *Ineffabilis Deus* die Lehre von der *Immaculata conceptio*, der unbefleckten Empfängnis,⁶ die ebenfalls schon lange in den Glaubensüberlieferungen mitgeführt wird, die in der Scholastik diskutiert und von der Franziskanerschule propagiert, vom Konzil von Trient im 16. Jahrhundert aber bewusst nicht aufgegriffen wird und die kunstgeschichtlich in der Ikonographie prägende Spuren hinterlassen hat.

1950 schließlich kommt es zur Dogmatisierung der *Assumptio Mariae*, der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, durch Papst Pius XII. (1939–1958) in der Apostolischen Konstitution *Munificentissimus Deus*.⁷

Was im Folgenden geboten oder versucht wird, ist aber nicht Mariologie. Es handelt sich deswegen im strengen Sinn auch nicht um eine dogmatische Studie. Versucht wird, aus dem Herzen der Theologie ins Offene zu gehen. Schon innerhalb des theologischen Binnenbereichs folgt der Weg von der Dogmatik zur Fundamentaltheologie einer Dynamik der Öffnung. Diese soll ausgezogen werden hin zu einer Sprache des Allgemeinen, die das christliche Credo, gar in katholischer Verantwortung, nicht voraussetzt. Es gibt, neben dem Begriff der Mariologie, ein anderes, eigenes Wort, das des *Marianischen*. Es bezeichnet die Wirkungen, die von der Figur der Maria ausgehen. Es ist theologisch aber eigentlich unmöglich, in diesem Sinn vom Marianischen als solchem zu sprechen. Dies zumal außerhalb eines theologischen oder gar religiösen Binnenbereichs. Unmittelbar kann vom

4 Vgl. DH 252.

5 Vgl. DH 422.

6 Vgl. DH 2800–2804.

7 Vgl. DH 3900–3904.

Marianischen, im Sinn der von Maria ausgehenden Wirkungen, nur als Ausdruck einer religiösen Glaubensüberzeugung gesprochen werden. Schon in einem allgemeinen Verständnis ist die Theologie aber nicht der genuine Ausdruck eines religiösen Glaubens, sondern die diskursive Reflexion über diesen; um wie viel mehr gilt das für den Versuch, ins Offene zu gehen.

Das Folgende handelt also nicht von einer Doktrin, einer autoritativen Lehre, sondern von Wirkungen, Einflüssen, Evokationen, Faszinationen, von einer Geschichte der Präsenz – aber nicht pur, sondern in Vermittlung. Das Medium ist das Bild, vielmehr: die Bilder, ihre Unzähligkeit. Eine unmittelbare Gegenwart Mariens – der heiligen Frau des Christentums – zu beanspruchen, hat etwas Indiskretes oder Anmaßendes. Um der marianischen Spur zu folgen, ist es nicht nötig, einer Marienerscheinung teilhaftig geworden zu sein oder solchem Phänomen Wirklichkeitsstatus einzuräumen. Im Gegenteil: Erscheinung und Spur stehen zueinander in direktem Widerspruch; wer Erscheinungen hat, kann nicht Spuren lesen. Es sei denn, das, was als Erscheinung gilt, soll nicht unmittelbare Gegenwart einer epiphanen Wirklichkeit sein, sondern ist selbst vom Aspekt der Spur bestimmt. Darauf wird zurückzukommen sein. Es gibt aber die Evidenz der Bilder, der unzähligen Marien-Bilder. Sie konstruieren – ikonisieren – ein integrales, personales Leben in Vorgeschichte, Verheißung, Leiden und Erfüllung, in Nachgeschichte und Vollendung. Die Bilder durchqueren dabei alle Qualitätsdimensionen der Darstellung: von der Hochkunst zum Trivialkitsch und wieder zurück – oder umgekehrt. All das aber gesammelt unter dem einen Namen: Maria. Doch ist die Identität, die unter diesem Namen angerufen werden kann, so spektral wie ihre Bilder. Es gibt keinen Punkt hinter den Bildern, auf den hin sie noch einmal in eine Ordnung gebracht werden könnten. Der Bezugspunkt all dieser Bilder – ihr Singular, ihr Identisches – liegt nicht „hinter“ (über, unter ...) ihnen, er ist an und für sich unbestimmbar, kann nur in den Bildern aufgesucht werden. Die Bilder mögen *Marienleben* heißen, oder *Mariä Verkündigung*, *Maria oranta*, *Maria Himmelskönigin*, *Entschlafung Mariens*, *Mariä Himmelfahrt* ... und immer ist klar: das ist nicht der Name des Bilds, sondern die Bezeichnung dessen, *was es sehen lässt*. Immer ist klar: das Bild ist nicht Endstation, sondern Verweis auf das, was es zeigt. Nur ist das Gezeigte ja nicht außerhalb des Bilds, von ihm prinzipiell unabhängig, sondern im Bild und ohne es nicht da. Das Bild ist

ein komplexes Ding, und Maria eine komplexe Wirklichkeit. Das Bild: ist bloß Darstellung, die aber ist bedeutungslos ohne das Dargestellte, das aber als solches nicht verfügbar ist. Maria: Sie ist unreal – im Bild nicht da und ohne Bild auch nicht.

Im Folgenden wird also nur von Bildern gesprochen werden, anhand von Bildern; und es wird dabei keinen Augenblick vergessen, dass deren *Bedeutung* sich nicht in ihrem dechiffrierbaren *Sinn* erschöpft, sondern den Namen Mariens trägt: Als die von den Bildern Gemeinte ist sie nicht unabhängig von ihnen, sondern nur in ihnen antreffbar – aber als die von den Bildern Be-Deutete, Be-Zeichnete und damit in Differenz Identifizierte. Wie von selbst kommt der Gedankengang auf die genuin mariologische Aussage zurück, dass Maria Typus des vollendeten oder zur Vollendung bestimmten Menschen sei, begegnet sie doch hier als Figuration des Menschen in seiner Subjektivität.

Das Subjekt ist unfasslich und nur in seinen Äußerungen greifbar – in direkter Entsprechung zum marianischen Prinzip der Fasslichkeit Mariens nur gemäß ihrer Wirkungen und Evokationen. Wir wissen gar nicht, wer wir sind, kennen uns nur in unseren Äußerungen. Zu wissen, wer man ist, und zu kennen, was man sagt, ist aber nicht dasselbe. Wir haben kein Wissen von uns, keine *epistème*, nur Kenntnis. Und wenn wir glauben, uns auf die Spur zu kommen, so signalisiert Spur Abwesenheit, Unzugänglichkeit. Subjekt-Spuren werden hinterlassen, ziehen sich durch ausgedehnte Felder der Zeugnisse und Dokumente, aber der sie hinterließ, ist längst weg, an sich unfassbar. Nicht nur Tiere hinterlassen Spuren dieser Art, oder untergegangene Kulturen. Es ist der Mensch als Subjekt, der sich prinzipiell jedem direkten Zugriff entzieht und lesbar nur in den Spuren ist, die er hinterlässt. Das Subjekt – das transzendente Tier: Pfoten Spuren, die den Weg kreuzen und zur Wildnis machen – die vorzeitliche Kultur: eine aus dem Sand ragende Säule, ein unter der Grasnarbe sich abzeichnendes Mauergerüst, die von ihrer Versunkenheit Zeugnis ablegen. Nie kann ausgeschlossen werden, dass die Ruine, statt nur von Untergegangenem zu künden, auf Neues, noch fast Unbekanntes, allererst zu Errichtendes vorausweist; die Unvollständigkeit der Ruine, ihre Zeichenhaftigkeit, kann auch prognostisch, nicht nur nostalgisch gelesen werden. Das immer vorübergezogene Tier, die immer versunkene Kultur – ob in die Vergangenheit, ob in den Traum einer

Zukunft: das Subjekt ist, so sehr es mit der Zeit seiner Existenz behaftet oder befasst ist, in ihr nicht auszumachen. Außer allem, doch ohne außerhalb von allem etwas Eigenes zu sein: Subjekt – verträumt, versonnen, vergessen, vergraben, verschwunden: Sprachformen, in denen sich das Subjekt abzeichnet, sein Realitätsstatus, wie es wirklich ist: nicht in Nomina oder Adjektiven, substanz- oder eigenschaftsanzweigend, sondern in Partizipien und Infinitiven, in Verb-Modi, die das Subjekt nicht als souveränen Akteur statuieren, sondern in Handlungen, in Bedeutungszusammenhänge verwickelt antreffen, die sowohl Wirkungen je-meiner Präsenz sind als auch die Kontexte, in denen jeweils-ich mich zugleich wiederfinde. Wenn aber jede Wiederholung nach Jacques Derrida nicht identisch zum, sondern different vom Wiederholten ist,⁸ treffe ich im Wiederfinden nicht auf mich, sondern verfehle oder verliere mich.

Maria selbst hat sich verloren – an die Überwältigung durch das „Du wirst ... gebären“, an das Todesleiden Jesu, in die rückhaltlose Klage und Trauer um ihn, in die grenzenlose Stille ihrer Entschlafung, ihrer Traumversunkenheit, schließlich an ihr Hinweggenommensein in die Himmel, die in ihrer unendlichen Staffelung Transzendenz – die Jenseitigkeit des Absoluten – stofflich, oder ins Stoffliche, vermitteln. Maria, die sich in den Bahnen des Selbstverlusts findet, weswegen wir ihr nur jenseits fixen Wissens begegnen, in den vielen Bildern, so wie wir selbst in unserer Subjektivität nicht dingfest zu machen sind, uns vielmehr immer schon zerstreut auf den Feldern der Bedeutung antreffen: in Dokumenten unserer Selbstartikulation, den Resonanzen anderer auf unsere Selbstbezeugungen, an dem, was uns anzieht, was uns abstößt, gleichgültig lässt – als lägen Quell- und Zielpunkt der Setzung des Worts, des Begriffs, der Wirklichkeit des Ich, bei aller Emphase, die eine Philosophie des Ich aufzubringen vermag, im Dunkel der Unbestimmbarkeit.

Licht erscheinen die Bilder und lesbar die Zeichen, unzugänglich ist das Absolute, bildlos, zeichenlos. Die Bilder haben ihre Leuchtkraft, die Zeichen ihre Prägnanz, von diesem Grund, der, als ob von ihnen abgewandt, sie mit Bedeutungen belehrt.

8 Derrida verbindet die Wiederholung mit der Andersheit unterm Begriff der Iterabilität. Vgl. Jacques Derrida, *Signatur, Ereignis, Kontext* (1971), in: Ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, 291–314.

2. Inkarnation und Christusbild

„Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes“.⁹ Christusdarstellungen sind Bilder eines Bilds. Platonisch gedacht, sind sie die Ableitungen einer Ableitung, gesteigert uneigentlich. Andererseits ist Christus nicht Abbild, sondern Ebenbild: der Logos, wesenseins mit dem Vater, so die christologisch-trinitätstheologische Festlegung des Konzils von Nizäa, hat sich in Jesus aus Nazaret inkarniert, ist Mensch geworden. Das sind voraussetzungsreiche Ausformulierungen des im Wort vom Ebenbild enthaltenen Bedeutungsgehalts. Im Ergebnis heißt das: Christus ist das schlechthinnige Bild, in dem Gott selbst menschlich – den Menschen, als Mensch – ansichtig wird. Er ist wahres Bild – *vera ikon*: ein Repräsentationskonzept, aus dem sich die Veronika-Legende herschreibt. Diese bildet sich aus biblischen Ansätzen, ist aber selbst nicht biblisch; was, wie bei dieser Gelegenheit notiert sei, immer noch fehlt, ist eine sowohl kritische als auch integrierende Theorie des Verhältnisses von Faktizität und Imagination des Christuszeugnisses. Während der Kolosserbrief die Wahrheit Christi als das Bild Gottes sicherstellen will, verschiebt die Veronika-Legende – und die orientalisch-parallele der Abgar-Legende – diese Wahrheitsfrage auf das Verhältnis der Bilder von Christus zu diesem. Die Frage nach der Wahrheit des Bilds zielt nicht auf Portraitähnlichkeit; das wäre modern gedacht und setzte ein Verständnis von der Einzigartigkeit des Subjekts voraus, die in den Zügen des dargestellten Gesichts gesucht werden würde. Die Bildwahrheit, an der Veronika- und Abgar-Legende interessiert sind, ist die der realen Gegenwart Christi im oder durchs Bild: die reale Gegenwart dessen, der Gott vergegenwärtigt. Die Frage nach der Wahrheit des Christusbilds ist dann tatsächlich eine Ableitung der Frage, an der der Kolosserbrief interessiert ist, doch nicht im Sinn einer Abschwächung. Das in den Legenden zum Ausdruck kommende Bedürfnis nach Bildern hat seine Ursache in der Abwesenheit dessen, der Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist.

Schon in diesem ursprünglichen Repräsentationsverhältnis besteht eine Dynamik des Entzugs, die offensichtlich unüberwindlich ist, da sie in den Konstitutionsgründen dieses Verhältnisses wurzelt: Ist doch Christus Ebenbild des unsichtbaren Gottes. Gottes Unsicht-

9 Kol 1,15.

barkeit wird in seiner Bildwerdung in Christus nicht aufgehoben. Der, dessen Erreichbarkeit in Christus als seinem Bild der Kolosserbrief zugesagt, ist eben darin entzogen; die Gegenwart Gottes im Bild enthält eine darin nicht beseitigte Abwesenheit, denn diese Abwesenheit ist durch Gottes Gottsein selbst konstituiert. Im semantischen Feld der Visualität hält der Kolosserbrief dies durch das Attribut der Unsichtbarkeit fest.

Es ist diese theo-logische Dynamik des Entzugs, wie sie im Bild, das Christus ist, wirkt, die sich nun in den Bildern Christi als christo-logische Dynamik des Entzugs fortsetzt. Ist es doch gerade die Abwesenheit Christi, aus der sich das Verlangen nach wahren Bildern Christi speist.

Wahre Bilder Christi – wahrheitsfähige Pluralität in Bezug auf den Einen? Das haben doch schon die Evangelien vorexerziert, könnte die Antwort lauten, die viermal unharmonisiert die eine Geschichte von Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi erzählen, dabei, noch dazu, vielstimmige Identifizierungen seiner Identität aufnehmend und überliefernd: er sei Arzt, Rabbi, Prophet, wiedergekehrter Moses, Messias, König, Herr, Sohn – bloß ich – ... und diese Pluralität würde seine Unauslotbarkeit und damit implikativ seine Göttlichkeit, oder Gottesunmittelbarkeit, zu verstehen geben.

Unauslotbar ist der Mensch schon an sich, in seiner Subjekthaf-tigkeit; daraus einfach einen Gottesbeweis abzuleiten, täte beiden Unrecht, Gott wie auch dem Menschen. Inkarnation schließt ein Verhältnis blanker Ableitung aus, bezeichnet vielmehr eines der vorbehaltlosen, wechselseitigen Bejahung. Es ist die Unauslotbarkeit des Menschen, die sich mit seiner Subjektivität verbindet, woraus die vielen Bilder des einen Christus ihre Bedeutungsvehemenz haben; un-auslotbar ist der Mensch auch für sich selbst, unverfügbar; einen Zu-gang zu dieser Dimension seiner selbst hat er in seiner Sehnsucht: in jener Tiefe dieser Sehnsucht, wo sie ohne Objekt ist, absolut. Absolute Sehnsucht: vielleicht eine vorreligiöse, eine anthropologische Bestim-mung von Glaube. Selbst ohne Bild und Sprache, drängt die Sehnsucht nach starken Artikulationen; stark, insofern durch diese sie sich in ihrer Unbestimmtheit und Objektlosigkeit bestimmen lassen kann. Sprache, im Sinn nicht der Struktur, sondern des Sagens, entsteht weder am Pol der Sprechenden noch dem des Besprochenen, sondern im Aufeinandertreffen des Verlangens nach Sprache und der Möglich-

keit von Sprache. In der Gestalt Jesu Christi haben sich die reale Abso-
luteit Gottes mit der konkreten Endlichkeit eines Menschen, göttliche *dóxa* mit menschlicher Kreatürlichkeit, Jesu Todesleiden mit einer subtilen Übermacht des Lebens gekreuzt, doch nicht zu einem gleichgültigen Einerlei, sondern in einem Drama um Sünde und Heil; so hat diese Gestalt zum Ankerpunkt einer ganzen Geschichte solcher starken Artikulationen werden können.

Die Bilder Christi, wie sie sich in ihrer Vielzahl und Vielgestalt in der Geschichte der christlichen Kunst ausgeprägt haben und durch sie festgehalten worden sind, speisen sich aus dem vehementen Ausdrucksverlangen der Sehnsucht, die der Mensch eher ist als hat, einerseits und dem ihm mit der Gestalt Jesu Christi entgegen kommenden unendlichen Bedeutungshorizont Gottes andererseits. Unendlich ist dieser Horizont, insofern er die Sehnsucht in ihrer Unbestimmtheit und Objektlosigkeit aufnimmt; göttlich, insofern er sie eben darin bestimmt. In dieser endgültigen Bestimmungsgestalt ist das in sich unbestimmte Verlangen des Menschen der Theologie seit langem vertraut als *desiderium naturale visionis Dei*, als die seinem Wesen gemäße Sehnsucht des Menschen nach der Ersehung Gottes, wobei hier die *visio Dei* oder *beatifica*, die selige Schau oder Schau Gottes, als Chiffre der die Unbestimmtheit nicht aufhebenden Bestimmung der menschlichen Sehnsucht in ihrer Objektlosigkeit gelten soll. Wahr sind die Bilder Christi nicht als getreue Abbilder einer von ihnen unabhängigen und ohne sie bestehenden Wirklichkeit; ihre Wahrheit liegt in der osmotischen Funktion, sowohl Ausdrucksgestalt der Bedeutungssehnsucht des Menschen als auch Konkretionsgestalt – menschliche Verleiblichung – der Bedeutungszusage Gottes zu sein. Was des Menschen Sehnsucht letzte Stillung, was Gottes Gabe in letzter Konkretion sein mag: in Christus, dem Wort und Ursakrament, hebt sich beider Besonderung auf in das vermittelnde Allgemeine des Zeichens und wird besprechbar als Bedeutung.

