

Bilder *lassen* und *machen* sehen  
Zur Deutungsmacht des Bildes im religiösen Kontext

VON  
PHILIPP STOELLGER

1. Machtfragen – in Logos, Ethos und Pathos

Die ‚Macht des Bildes‘ ist ein ominöses Thema. Etwas unheimlich, denn es rührt an Hoffnungen und Ängsten: An die Hoffnung mit dem Bild *mehr* als Bild zu haben, vor Augen oder in Händen, im Raum oder an der Wand. Der sogenannte ‚Fetisch‘ lauert bei dieser Themenstellung hinter jeder Ecke. Dementsprechend sind Ängste präsent. Sowohl die des Bildverehrs: der fürchtet mit einem falschen Handgriff oder gar dem Verlust des Bildes mehr als das Bild zu verlieren. Als auch die des Bildkritikers: der entweder Angst vor der Verletzung dessen hat, der vermeintlich im Bild präsent sei; oder gar die Angst vor dem Bild selber, weil es auch ihnen mehr bedeutet als ein Bild.

Was auch immer mit der ‚Macht des Bildes‘ gemeint sein mag – manchmal ist auch ein Bild nur ein Bild. Aber sobald das Bild im Blick ist, unwiderruflich ins Auge fällt, bedeutet es auch etwas. Und diese Bedeutung des Bildes ist mehrdimensional:

Im Horizont des Logos kann ein Bild dies oder jenes bedeuten. Dann wird es als Repräsentation von x verstanden. Das ist möglich – aber nicht alles.

Im Horizont des Ethos hat ein Bild Aufforderungs- und Anspruchscharakter – das machen sich Politik und Ökonomie ebenso zu Nutzen wie Ethik oder Diakonie. Bilder motivieren oder schrecken ab, sie orientieren und können handlungsleitend werden.

Im Horizont des Pathos wirken sie noch anders als in Logos und Ethos. Bilder bewegen,<sup>1</sup> ob es einem gefällt oder nicht. Sie widerfahren, treffen, gehen auf's Auge, auf alle Sinne, treffen ‚die Seele‘, die Emotionen und Affekte. Daher ist die Macht des Bildes stets auch eine Frage der *Macht des Begehrens*.

---

<sup>1</sup> Vgl. Gottfried Boehm/Birgit Mersmann/Christian Spies (Hg.), *Movens Bild. Zwischen Evidenz und Affekt*, Paderborn 2008.

## 2. Mose und Aaron: der Deutungsmachtkonflikt von Wort und Bild

Ein goldenes Kalb *repräsentiert* nicht bloß (als könnte eine tote Kuh oder deren lebloses Abbild einen Gott repräsentieren, und heiße er Baal), sondern es *präsen- tiert*, vergegenwärtigt oder verkörpert ihn. So absurd es klingt, das scheint immerhin so möglich wie wirklich sein zu können, sonst hätte es nicht bestritten werden müssen. Nicht die Abbildung, Ähnlichkeit oder Repräsentation kann dann entscheidend sein, sondern ein *Anspruch*, der dem Bild zugeschrieben und anderen zugemutet wird, eine *Einstellung* zum Bild, das darin mehr und anderes sieht, als einfach nur sichtbar ist. Es geht um die *Präsenz* Gottes, nicht um seine Abbildung oder Repräsentation. Es geht um die *Zugänglichkeit* Gottes inmitten seiner sonstigen Unzugänglichkeit. Es geht um die *Umgangsformen* mit dem so präsenten Gott, um Bildpraxis und Bildwirkung. Und dabei geht es stets um Gefühle, Haltungen, auch Hoffnungen und Ängste, die sich im Umgang mit diesem Artefakt manifestieren.

Das gilt für altorientalische Götterstatuen ebenso wie für Herrscherbilder (wie es in der Logik von Port Royal hieß: Das Bild Cäsars *ist* Cäsar<sup>2</sup>); es gilt für das wahre Bild Gottes, Christus selber, für die wahren Bilder Christi, die Veronika, aber auch für das zentrale Kultbild des Christentums, die Hostie. Die Macht des kultisch begangenen Bildes ist von der Repräsentation (im Wort) unterschieden durch die Präsenz, Dauer und Körperlichkeit. Selbstredend gilt das vor allem für den Gebrauch *in vivo*. Solch ein Artefakt wird *in vitro* wie im Museum zum Kuriosum oder zum toten Dokument gestorbener Lebensformen.

Wenn manche Bilder derart präsenzpotent sind – nach dem Willen und Begehren ihrer ‚Konsumenten‘ –, dass sie *sind*, was sie zeigen, und dass sie sogar ‚reale Gegenwart‘ gewähren, wie es von Kultbildern gesagt wird, dann ist das nicht ungefährlich. Sie werden aufgeladen als außergewöhnlich ‚wirksame Zeichen‘, genauer gesagt: sie werden zu *mehr* als nur Zeichen. Diese verlegene Wendung des ‚Mehr‘ kann nur anzeigen, dass das Bezeichnete in ihnen gegenwärtig sei und nicht ‚abwesend‘, wie bei bloßen Bezeichnungen. Wenn dem so wäre, konkurrieren solche Bilder potentiell mit dem Wort, den Sakramenten oder gar der Gegenwart Gottes selber.

Nur ist hier zu unterscheiden: Wird das *Wort* als wirksam verstanden, in dem der Herrscher oder Gott selbst gegenwärtig werde, beansprucht man dafür ähnliche Präsenz, wie für ein Kultbild. Dann kann Konvergenz oder Konkurrenz folgen: Konvergenz, wenn beide denselben ‚vor Augen malen‘, wie es in der Tradition aristotelischer Rhetorik heißt (*enargeia*<sup>3</sup>). Aber darin gründet bereits die Möglichkeit der Konkurrenz: Wenn das Bild denselben ‚lebendiger‘ oder anders zeigt, ist damit ein Machtkonflikt beider Medien angelegt. Wird das Wort indes nur als Bezeichnung begriffen, wäre die Asymmetrie geklärt und eigentlich keine Konkurrenz nötig oder möglich.

<sup>2</sup> Vgl. Louis Marin, *Das Porträt des Königs*, Zürich 2005.

<sup>3</sup> Vgl. Horst Bredekamp, *Theorie des Bildakts*, Frankfurt am Main 2010, S. 20–23.

*Sakramente* werden meist anspruchsvoller verstanden als das Wort allein, schlicht weil sie ‚Wort und Element‘ präsentieren und damit in sich ein multimediales Geschehen sind: körperlich, perzeptiv, affektiv und audiovisuell. Wenn das Sakrament ein *signum efficax* sei, ein Zeichen, das *bewirkt*, was es bezeichnet, ‚bezeichnet‘ es nicht nur, sondern *bewirkt* vor allem. Das erinnert an die Wirksamkeit eines *Bildakts*, mehr noch als an die eines Sprechakts. Im *substitutiven* Bildakt (mit Horst Bredekamp gesagt<sup>4</sup>), wird der Körper zum Bild, wie in Reliquien, oder der Bildkörper zum Körper des Gezeigten, wie in der Veronika. Wenn einst vom Wort der Verkündigung gesagt werden konnte, „*Praedicatio verbi Dei est verbum Dei*“<sup>5</sup>, wird mit diesem ‚est‘, dem ‚est‘ Luthers im Abendmahl verwandt, eine Identität behauptet (oder besser ‚bezeugt‘). Das ließe sich leicht magisch oder metaphysisch missverstehen. Dabei ist es eher eine theologische Wette auf die Konvertibilität von Verkündigungswort und Gotteswort.

Analoges findet sich im substitutiven Bildakt: in der Reliquie sei der Heilige wirksam gegenwärtig, verstärkt durch die substantielle Evidenz, dass doch tatsächlich der Körper des Heiligen real gegenwärtig sei. Gebildet sind diese Vorstellungen nach Maßgabe des Abendmahls: Wenn in dem Gezeigten (‚Dies ist mein Leib‘) der Zeigende als Sichzeigender real gegenwärtig sei, und zwar heilswirksam. Wählt man theologisch vertrauertes Vokabular, heißt das, dass im Abendmahl der Offenbarer als Sichoffenbarender real gegenwärtig sei. Dabei wird auch bemerkbar, das Zeigen *allein* zu wenig sagt, wenn damit die *Wirksamkeit* dieses Zeigens unbestimmt bliebe. Ähnliches gälte für Offenbaren, wenn nicht wie im ‚Bildakt‘, Wirksamkeit und Gebrauch in den Blick kämen. Bildakt, Wirkmacht, Präsenzpotenz sind daher Hinweise auf die *Deutungsmacht* des Bildes: etwas zu zeigen, darin zu vergegenwärtigen und durch die Art und Weise des Zeigens auf bestimmte Weise wirksam werden zu lassen. Karikaturen können das wie auf ihre Weise Herrscherbilder und ‚Glamourfotos‘, Reliquien mit Gold und Edelstein wie seltsamerweise auch eine schlichte Hostie. Grundsätzlicher formuliert: Deutungsmacht des Bildes heißt, etwas auf bestimmte Weise sehen zu lassen und die Sehenden dazu zu bewegen, es *so* zu sehen, also *Sehen zu lassen und zu machen*, auf dass der Rest der Welt im Lichte des so Gesehenen gesehen wird (wie es auch gelungene Gleichnisse vermögen).

Die Wette auf die Deutungsmacht des Bildes impliziert die *Wirksamkeit* des so Gegenwärtigen – wie Jahwes in seinen Gebotstafeln oder Baals im goldenen Kalb. Dabei ist notorisch zweideutig, ob es um die Wirksamkeit des Mediums geht oder um die des Medialisierten: um die des Wortes (Sprechakt) bzw. des Bildes (Bildakt), oder aber um die Wirksamkeit Gottes. In Christus als Wort und Bild Gottes koinzidiert die Differenz, weil das Medium der Medialisierte ist und umgekehrt. Aber jenseits dieser ausnahmsweisen Koinzidenz ist die Frage um so kritischer. Bildpolemik wie Medienschelte operiert mit einer Hermeneutik des Verdachts dem Medium gegenüber, es sei doch nur Schein und Ver-

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 173ff.

<sup>5</sup> Conf. helv. post. I. In: Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, herausgegeben von Karl Müller, Leipzig 1903, S. 170–221, 171, 10.

zerrung des Medialisierten, eigentlich tot und impotent. Bild- wie Mediengebrauch hingegen operieren mit einer Hermeneutik, die die Unvermeidlichkeit des Mediums, wenn nicht gar von dessen ‚Eigentlichkeit‘ anerkennt. Damit vertraut man einem Medium wie dem Bild, das durch dieses Vertrauen und dem entsprechenden Gebrauch ermächtigt wird.

Den einen ist solche Macht des kultisch begangenen Bildes Grund zur größten Freude. Die Ikonodulen feiern das Bild und im Bild den, der darin gegenwärtig ist. Den Ikonoklasten hingegen ist das ein Greuel: Sie verfluchen das derart mächtige Bild, um den darin *nicht* Gegenwärtigen vom visuellen Medium scharf zu scheiden und vor Verendlichkeiten und Manipulationen zu retten. Wer sich über diese Macht des Bildes so richtig ärgert, wie Mose, kann schon einmal Steintafeln zertrümmern (Ex 32,19) – und würde selbst darin noch die Macht des Bildes anerkennen. Daher ist Bildpolemik immer auch Ausdruck der Deutungsmacht des Bildes, *ex negativo*. Und Bildzerstörung ist Ausdruck eines invertierten Bilderglaubens, als könnte durch die Zerstörung des Bildes, die in ihnen manifest gewordene Deutungsmacht, zerstört werden (oder diejenigen, die die Bilder so ermächtigt haben). Zudem waren die Tafeln mit den Geboten keineswegs ‚Wort allein‘, sondern Schriftbildlichkeit: Artefakte, die *auch* für die Augen gemacht waren. Aber das goldene Kalb dagegen war wortlos. Für die Schrift- und Schriftbildverehrer ein Greuel, aufgeladen mit dem ‚superstitiösen‘ Anspruch, zu *sein*, zu *zeigen* und zu *vergegenwärtigen*, was nicht ist (die falschen Götter, die ‚Nichtse‘).

Die Szene von Aaron und Mose war ein *Bruderstreit*, ähnlich dem von Kain und Abel, nur dass Aarons Kalb weder Gottes Gefallen fand noch den des Mose. Und diesmal wird nicht der Bruder totgeschlagen – sondern das Bild. Die Zerstörung des goldenen Kalbs war dabei von seltsamer Gestalt, eine Inszenierung, die den negativen Bildglauben demonstriert: Mose „nahm das Kalb, das sie gemacht hatten, und ließ es im Feuer zerschmelzen und zermalmte es zu Pulver und streute es aufs Wasser und gab’s den Israeliten zu trinken“ (Ex 32,20). Ein ‚widerwärtiges‘ Abendmahl *avant la lettre*: die Inkorporation des Unheiligen als dessen Vernichtung? Immerhin taugt das Bild, um daraus ein Fluchwasser zu brauen, und es in der Einverleibung ‚zum Gericht‘ der Götzenbildverehrer zugleich zu vernichten.

Auch die Ikonoklasten erkennen die Macht des Bildes an. Nur gilt ihnen das Bild entweder als unwürdig, Gott zu vergegenwärtigen. Wie könnte ein Endliches den Unendlichen präsentieren? Oder es gilt ihnen strikter als unfähig, Gott zu vergegenwärtigen, sodass die Bilder entweder leer und tot sind, oder aber nur Totes oder ‚Nichtse‘ (fremde Götter) präsentieren können, und damit Ausdruck von Aberglaube und Ungehorsam Jahwe gegenüber sind. *Finitum non capax infiniti*<sup>6</sup> wäre die scholastische Regel für die Impotenz des Bildes scholastisch

<sup>6</sup> Zur Erinnerung: Diese Wendung stammt aus den Abendmahlstreitigkeiten und kennzeichnet die reformierte Position, der zufolge das endliche Abendmahlelement nicht fähig ist, den Unendlichen aufzunehmen und er zu *sein*. Die lutherische Position dagegen lautet ‚finitum capax infiniti‘. Daher kann im Sakrament Christus realpräsent sein.

formuliert: Weil das Bild nur ein weltlich und endlich Ding ist, vermag es Gott nicht zu fassen.<sup>7</sup>

Was genau stört die Ikonoklasten am Bild Christi, Gottes oder gar der Trinität: die Macht des Bildes, Präsenz zu intensivieren und darin mit dem Wort zu konkurrieren? Oder halten sie das Bild bei aller Macht für immer noch *ohnmächtiger*, für so ohnmächtig mächtig, dass es Gott mehr verstellt als vergegenwärtigt? Präsentiert das Bild zu sehr und zu mächtig, oder verdunkelt es Gott? Ist es *zu* potent, oder schlicht impotent?

Das Bild als Erscheinung, Präsenz, Offenbarung und Gegebenheitsweise Gottes (oder des Heiligen), oder das Bild als Verdunklung, Verführung, Verstellung wenn nicht Verstockung und Aberglaube: Das sind gegenläufige Einstellungen (denen übrigens Luther *nicht* folgte, sondern sich *zwischen* ihnen hielt), die Disposition oder Indisposition angesichts des Bildes – und das ist nicht nur eine Frage von Logos und Ethos, von Erkenntnis und Handeln, sondern der Sitz im Leben – und im Leib dessen sind die Affekte und Emotionen.

### 3. Augustin und Mondzain: Inkorporation oder Inkarnation

Sofern der Glaube nicht allein Wissen und Wollen betrifft, sondern das Dritte, von beiden unterschiedene – kommt das Bild als Pathosphänomen dem Glauben glücklich oder gefährlich nahe. Angst wie Hoffnung sind pathische Phänomene, die etwas zeigen: dass es im Verhältnis zum Bild um Fragen des *Begehrens* geht, im Kern um das Begehren nach Anschauung, Sichtbarkeit und Wahrnehmbarkeit bis zur Gegenwart und Handgreiflichkeit des Anderen. Kurz gesagt, um die wahrnehmbare Zugänglichkeit des ‚original Unzugänglichen‘.

Hier vom Begehren nach Sichtbarkeit oder sinnlicher Wahrnehmbarkeit zu sprechen, kann in neuplatonischer Tradition leicht als Laster erscheinen: als ginge es darum, der Augenlust zu frönen. Das geschieht Augustin zufolge in zweierlei Form. Elementar ist die *voluptas oculorum* (eine Weise fleischlicher Konkupiszenz): „Schönheit und Wechsel der Formen, Leuchtkraft und Anmut der Farben liebt das Auge. Aber diese Dinge sollen nicht meine Seele haben; haben soll sie Gott: Er hat das wohl erschaffen, ja ‚sehr gut‘ erschaffen, aber Er, nicht das, ist mein Gut.“<sup>8</sup> Die Liebe der Augen nach Formen und Farben in ihrer Vielfalt ist das anthropologische ‚Datum‘, von dem Augustin hermeneutisch ausgeht. Nur führt er diese Liebe in eine prekäre Alternative: Gott *oder* Welt. Dann kann die Welt nur verlieren. Denn sie ist durch und durch sinnlich: „das stoffliche Licht hier, von dem ich sprach, hat eine lockende, gefährliche Süße, die dem blinden Weltling das Leben so schmackhaft macht.“<sup>9</sup> So gesehen ist

<sup>7</sup> Es ist bemerkenswert, dass die Kapazität des Bildes bei Maria und allen anderen Heiligen kaum ein Problem darstellt. Die Bildakzeptanz und -kapazität für Menschen ist ein Indiz für deren Unterscheidung von Gott.

<sup>8</sup> Augustinus, Bekenntnisse, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, Frankfurt am Main 1987, X, 34,51, S. 567.

<sup>9</sup> Ebd., X, 34,52, S. 569.

nicht eigentlich ‚der Teufel‘, ‚die Schlange‘ oder gar ‚Eva‘ die Wurzel des Übels, sondern der schöne sinnliche Schein, der als Schein des Sinnlichen nur schlechter Schein sein kann.

Analog verfasst ist die *concupiscentia oculorum*, einer der Formen weltlicher Zerstreung, die im Wesentlichen in der Neugierde gründet (auch in Theaterleidenschaft, Sensationslust, Magie, Astrologie und Mantik). Aber in Fragen des Begehrens nach Sichtbarkeit geht es – so Augustins klare Entscheidung – um *voluptas*: um *das der Sinnlichkeit Verfallensein*:

„Um wie Vieles, Unzählige haben doch die Menschen die Dinge der Augenlust durch allerlei Kunst und Handwerk vermehrt, so an Kleidern und Schuhzeug, Geschirr und Hausrat aller Art, auch an Malereien und Plastiken in reicher Abwechslung, und das alles weit hinaus über den notwendigen und maßvollen Bedarf und ohne jeden Sinnbezug auf Religion: ja draußen laufen sie dem nach, was sie selber sich schaffen, und drinnen geben sie Den auf, von dem sie geschaffen sind, und lassen das verkommen, als was sie geschaffen sind. Aber ich, mein Gott und meine Zier – auch um dieser Dinge willen stimme ich Dir mein Preislied an und weihe heiliges Lob meinem Heiliger. Denn was an schönem auf dem Weh durch die Seele überwirkt auf die kunstvermögenden Hände, stammt von jener Schönheit, der erhabenen über den Seelen, nach der meine Seele seufzt ‚bei Tag und bei Nacht‘. Von dort her nehmen die Bildner und die Liebhaber äußerlicher Schönheiten wohl das Maß des guten Urteils, aber sie nehmen nicht dorthin auch das Maß des guten Gebrauchs. Und doch ist es dort, und sie sehen es nicht: sonst schweiften sie nicht ins Weite und ‚gäben ihre Kraft in Deine Hut‘, statt sie in den feinen Strapazen des Luxus zu vergeuden. Ich selbst, der ich das sage und zu scheiden weiß, auch ich verfangen mich auf meinem Weg in diesen schönen Dingen; aber Du, Herr, machst mich los davon, ja Du machst mich los, ‚weil Dein Erbarmen mich voranleuchtet‘. Denn ich, wie ich bin, lasse mich erbärmlich fangen, aber Du machst erbarmend mich los, bald ohne daß ich es merke, weil ich nur leicht gestrauchelt war, bald zum Schmerz für mich, weil ich bereits mich verhangen hatte.“<sup>10</sup>

Augustins Kriterium ist so klar, wie möglich: Wer sich an das Viele verliert, verliert den Einen – er gibt sich der Welt hin, statt Gott. Dabei ist bemerkenswert, dass nicht das von Gott Geschaffene das eigentliche Problem ist, sondern das Selbstgeschaffene, die Artefakte. „[J]a draußen laufen sie dem nach, was sie selber sich schaffen“<sup>11</sup> – und verlieren damit den Rückbezug auf den Schöpfer. Das heißt, der Mensch genießt die kulturelle Welt, die doch nur gebraucht und benutzt (*uti*) werden soll – als Zeichen für Gott, als Deutung auf ihn hin. *In ihm* allerdings, also in dieser Richtung und Funktion, *in diesem einen Sinn*, darf auch alles genossen werden (*frui in Deo*). Damit ist zugleich eine Legitimation der menschlichen Artefakte ermöglicht: Die Schönheit kommt von Gott und geht über die Seele des Künstlers in sein Werk ein. So gesehen, darf das Auge es auch genießen, wenn denn der Genuss zu Gott führt. Das Schema ist aus der Diskussion um Gerhard Richters Domfenster vertraut – und führt in der Regel zu Verkürzungen der Wahrnehmung. Wenn es eigentlich immer um ‚den Einen‘ gehen soll, gerät der sinnliche Schein zur vorübergehenden Äußerlichkeit. Das ist zugleich eine Verkürzung Augustins – die er allerdings ermöglicht hat.

<sup>10</sup> Ebd., X, 34,53, S. 371.

<sup>11</sup> Ebd.

Gott und Welt werden wie der Eine und das Viele geschieden und normativ wie soteriologisch qualifiziert. Das Viele ist Zerstreuung, Selbst- und Gottverlust – der Eine ist Ursprung, Ziel und die Richtung auf ihn hin, Sammlung und Rückkehr in den wahren Ursprung. Dann kann die Sinnlichkeit als Medium des Vielen nur Zerstreuung, Verlust und Fall bedeuten. Aber so eindeutig ist es zum Glück nicht. Denn es eröffnet einen doppelten Ausgang: Bildgebrauch, der auf Gott hin geordnet ist und den Betrachter auf Gott hin ordnet, ist legitimer Bildgenuss. Das heißt aber, dass nicht das Bild als Bild, sondern als Zeichen für Gott genossen wird. Hier wäre auch die vertraute Differenz von Ikone und Idol zu verorten: es sind zwei Bildbegriffe, in denen der eine das Bild als Bild nimmt, wie es heute gängig ist in der Bildwahrnehmung und auch nötig, um das Bild nicht nur als Zeichen für anderes zu verkürzen. Nur das wäre traditionell Idolatrie. Dagegen ist die Ikone nichts an und für sich, sondern ist es nur von Gott her und auf ihn hin. Die Ikone ist eine Bestimmung des Blicks, der von der Sinnlichkeit auf den Übersinnlichen schaut. Sie ist daher auch eine Bestimmung des *Bildgebrauchs*, der sie als Übergangsbestimmung zu Gott oder dem Heiligen nimmt. Und es ist eine Bestimmung der Bildwirkung, der Heilsvermittlung. Die Deutungsmacht der Ikone ist die Macht Gottes, die als heilswirksame Macht im Betrachter zur Wirkung kommen kann. Die Deutungsmacht des Idols dagegen wäre die dem Bild als Bild eigene Macht – und die wird traditionell von Ikonoklasten wie Ikonodulen verurteilt.<sup>12</sup> Nur wenn das Bild diaphan ist für das Heilige, ist es dadurch legitim. Ist es hingegen opak und selbstbezüglich, wird es zum Idol.

Damit ist festgesetzt, was die christliche Bildpraxis in kirchlich geordneten Kontexten bis heute bestimmt: Bilder sind in Ordnung, wenn sie sich der Ordnung fügen und sie stabilisieren: von Gott aus auf Gott hin, im großen Zirkel des Egressus und Regressus. Fallen sie aus der Ordnung heraus oder führen den Betrachter heraus, verführen sie und sind *nicht* in Ordnung. Der Eigensinn der Sinnlichkeit (und mit ihr des Bildes) kann augustinisch stets nur als gefährlich wahrgenommen werden.

Aber Augustins Kriterium ist dennoch nicht unklug gewählt. Denn er ist weder einsinnig ikonodul noch einsinnig ikonophob. Er gewärtigt und unterscheidet eine Ambivalenz des Bildes – die einer Ambivalenz des Begehrens entspricht. Augustin so zu verstehen, heißt ihn (zumindest vor seiner Wirkungsgeschichte) in Schutz zu nehmen. Er ist in seinen klügsten Zügen nicht nur Neuplatoniker im Zeichen einer Entsinnlichung – sondern schon von der theurgischen Entwicklung<sup>13</sup> berührt: Dass die Sinnlichkeit des Sinns religiös legitim und für die Lebensformen des Christentums notwendig ist – und auch durchaus Gott angemessen (in christologischer Perspektive).

---

<sup>12</sup> Vgl. Marie-José Mondzain, *Bild, Ikone, Ökonomie. Die byzantinischen Quellen des zeitgenössischen Imaginären*, Zürich 2011, S. 197ff.

<sup>13</sup> Vgl. Reinhard Hoeps (Hg.), *Handbuch der Bildtheologie. Band I: Bild-Konflikte*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2007.

Marie-José Mondzain indes hatte Augustins Verfahren ‚Inkorporation‘ genannt und zwar *kritisch*: Die guten Bilder (der rechte Gebrauch) ist in Ordnung, und diese Bilder werden institutionell inkludiert wie reguliert. Die schlechten Bilder oder der falsche Gebrauch ist wider die Ordnung und wird exkludiert. In- und Exklusion lassen wenig Zwischenraum offen. Entweder wird das Bild ermächtigt im Dienste einer Ordnung (Heilsökonomie) oder es wird entmündigt und ausgestoßen. In durchaus gängiger Weise ist Mondzain in ihrer Kritik an diesem Modell recht traditionell institutionen- und kirchenkritisch, wenn sie ‚der Kirche‘ zuschreibt, das Bild zu ‚inkorporieren‘, um es zu kontrollieren:<sup>14</sup> „Unterstützt das Sichtbare einen massiven Gewaltausbruch der Begierden oder kann es einer symbolischen Indienstnahme unterzogen werden?“<sup>15</sup> Die Antwort darauf ist erstaunlich schlicht: Die Kirche habe gehandelt, „wie alle Diktatoren“ und mit den Bildern ihre „Herrschaft über die Emotionen“<sup>16</sup> errichtet und gesichert. Das sei von der Reformation bestätigt und erneuert worden:<sup>17</sup> „Die christliche Revolution ist [...] die erste und einzige monotheistische Lehre, die das Bild zum Wahrzeichen ihrer Macht und zum Instrument all ihrer Eroberungen gemacht hat. Sie hat in Ost und West alle Mächte davon überzeugt, daß derjenige, der sich der Sichtbarkeit bemächtigt, Herr des Reiches ist und die Blicke überwacht und lenkt.“<sup>18</sup>

Ob man mit dieser Hermeneutik des Verdachts der Institution gegenüber gut beraten ist, sei dahingestellt (allerdings: auch bei Augustin geraten Bilder schnell unter Generalverdacht, zu eigensinnig und latent ‚diabolisch‘ zu sein). Es geht hier um das Problem der *Einordnung* des Bildes. Seine Macht ist dann der Macht der Ordnung bzw. Institution zu Diensten. Inklusion oder Exklusion ist die scharfe Alternative. Aber bemerkbar ist schon hier, das (mindestens) zwei Mächte im Spiel sind: die des Bildes und die der Ordnung oder Institution. Es ist ein Deutungsmachtkonflikt, der von Mondzain inszeniert wird: Körperschaft versus Bild, begriffen im dualen Modell von Inkorporation versus Inkarnation. Gott zu zeigen, sei legitim. Sich selbst zu zeigen, das Bild als Bild, hingegen illegitim. Nur wäre die Pointe Augustins diese Differenz im Blick bzw. im Bildgebrauch zu verorten. Das ändert nur nichts an der darin bereits wirksamen Dualisierung. Und das Bild als Medium, auch zwischen Gott und Mensch, sollte im besten Sinne gerade solche Dualisierung vermitteln, statt sie zu verschärfen. Das Bild als ‚Mittler‘ könnte indes mit Christus als *dem* Mittler dann konkurrieren – oder aber in seinem Sinne sein Werk fortsetzen, sofern Bilder als Medien des Geistes gesehen werden. Aber stets droht in dualer Tradition der Verdacht dem Bild gegenüber, eigensinnig und damit opak zu werden: Gott zu verstellen, statt zu erhellen und zu zeigen.

<sup>14</sup> Vgl. Marie-José Mondzain, *Können Bilder töten?*, Zürich/Berlin 2006, S. 62, bes. S. 29f.

<sup>15</sup> Ebd., S. 16.

<sup>16</sup> Ebd., S. 29f.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., S. 26.

<sup>18</sup> Ebd., S. 7.

Mondzain eröffnet noch eine weitere Differenz, die hermeneutisch gesehen derjenigen Augustins durchaus verwandt ist: Das Bild würde entmächtigt, wenn es eingeordnet wird. Aber ursprünglich ‚als Bild‘ ist es von eigener Macht und hat seinen besonderen Sinn: vor der Inkorporation sei es *Inkarnation*. Bei aller Indienstnahme des Bildes sei es *als Bild* ein *pièce de resistance* gegen seine institutionelle Inklusion und Indienstnahme. Daher, so meinte Mondzain, brach die Kunst mit der Kirche, „um der bildlichen Inkarnation des Unsichtbaren treu zu bleiben“<sup>19</sup>. Sie operiert hier, durchaus Augustin entsprechend, mit ‚dem Unsichtbaren‘, auch wenn das nicht klar als ‚der Unsichtbare‘ bestimmt wird. Sie überträgt im Grunde ein Modell der Christologie (Christus als *vera imago* Gottes) auf die Bildtheorie, um die Treue des Bildes zum Unsichtbaren gegenüber der Form der Institution ‚freizustellen‘.

Wenn ‚die Kunst‘ (als Metonymie für das Bild) ‚dem Unsichtbaren‘ treu sei und bleibe, wird ihr eine das Sichtbare transzendierende Rückbindung zugeschrieben. Das Bild als Inkarnation des Unsichtbaren wird zum Bildereignis *sui generis*, wie die Inkarnation Christi, die zum Modell des *Bildes als Inkarnation* wird.

Dabei vertritt Mondzain implizit die unselbstverständliche These eines Bildprimats (gegenüber Wort, Schrift oder Lehre): „Nur das Bild kann inkarnieren – das ist der wichtigste Beitrag des christlichen Denkens [...]. Eben das bedeutet inkarnieren: das Werden eines Bildes, und zwar eines Bildes der Passion“<sup>20</sup>. Nur das Bild zu behaupten überrascht und ist nicht eigens begründet. Denn warum sollte ‚ein Mensch‘ das nicht ‚können‘? Verkörperung wäre eine valable Alternative oder Ergänzung. Vermutlich ist die These umgekehrt zu lesen: *Inkarnation ist oder heißt Bildwerden – und Bildwerden ist Inkarnation*. Nur, wird hier die Inkarnation als Bildereignis interpretiert oder umgekehrt das Bildereignis als Inkarnation? Die biblische Eindeutigkeit wird hier zweideutig – und bildtheoretisch erhellend in Dienst genommen. Wenn dem so wäre, dass jedes (?) Bild Inkarnation sei, fällt die alte Differenz von Ikone und Idol, zugunsten des Bildes *als Bild*. Hier geht Mondzain deutlich über die Tradition hinaus. Nur sollte man zögern, das ‚dem‘ oder ‚jedem‘ Bild zuzusprechen. *Sola imago* als Exklusivpartikel würde in der Übertragung von Christus auf ‚das Bild‘ prekär generalisiert. Daher scheint der zugängliche Sinn dieser starken These in der Näherbestimmung des Bildwerdens zu liegen: Ein Bild inkarniert ‚das‘ Unsichtbare, das anders unzugänglich bliebe, *supra nos, nihil ad nos*. Inkarniert ist es indes nicht einfach ‚sichtbar‘ und ‚zu sehen‘, sondern nur denen zugänglich, die darin die Verkörperung des Unsichtbaren erkennen. Eine Art zu sehen, ein bestimmter Blick erst sieht, was hier zu sehen sein soll. Damit kommt eine kritische Differenz in das Sehen, die wiederum von ‚Ikone und Idol‘ bekannt ist. Nur scheint die emphatische Tradition der Ikonentheologie von Mondzain zur Bildtheorie generalisiert zu werden. Das geht nur mit einer Figur des Dritten:

<sup>19</sup> Ebd., S. 26.

<sup>20</sup> Ebd., S. 23.

‚dem Unsichtbaren‘, der von Mondzain (in laizistischer Geste) *gegen* Form und Institution gesetzt wird.

Eine Probe auf diese These ist anhand des Kölner Domfenster von Gerhard Richter möglich. Um es kurz zu fassen: was *prima vista* dekorativ erscheint und neuplatonisch nur zu verständlich als Malen mit Licht *ad maiorem Dei gloriam* inkorporiert werden kann, zeigt einen durchaus subversiven Hintersinn. Wenn im Kosmos der Kathedrale ein Moment des Chaos, des Zufalls Raum greift, entzieht sich dieses Bild der Inkorporation und ‚inkarniert‘. Nur, was oder wen? Richter, Gott, die Farbe oder den (manipulierten) Zufall? Die (nur teils) randomisierte Farbwahl führt Kontingenz in die große Ordnung ein – und das ist eine raffinierte Subversion. Nicht die Ungegenständlichkeit sollte das Problem sein, sondern wenn dann die (vermeintlich) ungeordnete Kontingenz, die so außerordentlich wirkt wie wider die symbolische Ordnung rebelliert (es sei denn, man würde wie in alttestamentlichen Zeiten das ‚Lösen‘ für eine fromme Praxis halten, um den Willen Gottes zu erkunden). Hier ist im Bild als Bild etwas präsent, das sich einer Augustinischen Semiotik drastisch entzieht. Sollte man das eine ikonische Dissemination nennen?

Dass darüber hinaus auch noch im besten Sinne die Augenlust bedient wird, sei nur angemerkt. Die Schaulustigen, die von dem Fenster angezogen werden wie Motten vom bunten Licht, werden keineswegs selbstverständlich das Bild, d.h. die *res als signum ad Deum* auffassen. Insofern ist es für die Kirche ein recht ambivalentes Werbefenster. Und es kommt noch ärger: Wessen Glorie erscheint hier und wem frommt und nützt es? Immerhin hat man hier einen ‚echten Richter‘ inkorporiert. Das Fenster verweist nicht auf unter ihm deponierte Reliquien, sondern es ist selber Realpräsenz und Verkörperung Richters. Nicht unproblematisch jedenfalls, wenn hier Ding- und Personenverehrung ins Spiel des katedralischen Kosmos kommen. Damit wird nochmals fraglich: wen oder was *inkarniert* das Bild? Der Blick diskriminiert, unterscheidet, was man hier wie sieht, also ‚als was‘ das Bild gesehen wird. ‚Inkarnation‘ *per se* ist dabei kein Privileg ‚des‘ Bildes, sowenig sie *per se* das Andere der Inkorporation ist. ‚Fleisch versus Körper‘, wie Inkarnation versus Inkorporation, ist eine metaphorische Deutung, die an Geist versus Form erinnert – und deren notwendige Bezogenheit aufeinander vergessen lassen könnte. Eine geistlose Form wäre sicher hohl und leer, wie die arbeitslosen ‚Beamten des Himmels‘<sup>21</sup>. Aber das Bild als Bild kann kein formloser oder formwidriger Geist sein. Inkarnation ist auch *Information*, Formwerdung in der sich stabilisiert, was zuvor labil war. Der Eingang einer Bildidee in die Ausgestaltung bis zur Realisierung als Domfenster zeigt, dass hier ein differenzierter Übergang vorliegt, keine Alternative. Augustins Dual bewährt sich schlecht an den Phänomenen. Auch das Bild als Bild ist unvermeidlich ambivalent.

<sup>21</sup> Vgl. Giorgio Agamben, Die Beamten des Himmels. Über Engel, Frankfurt am Main 2007.

Im Blick auf die Machtfrage jedenfalls klärt sich hier eines: Selbst wenn ein Bild inkorporiert wird, heißt das noch lange nicht, dass es der Korporation gefügig zu Diensten ist. Macht bleibt Macht im Plural und das vermeintlich Er- oder Übermächtigste kann sich als durchaus eigenmächtig erweisen. Eine monarchische Singularisierung der Macht – sei es die des Unsichtbaren *ad maiorem Dei gloriam*, sei es die der im Bischof sichtbaren Kirche – mag als semiotisches Theorem taugen, aber schwerlich, um die Phänomene in ihrer Komplexität zu begreifen. Insofern leben wir in demokratischen Verhältnissen, auch wenn wir eine Kathedrale betreten.

#### 4. Zur Macht

Von der ‚Macht‘ des Bildes zu sprechen, provoziert die Rückfrage, was ‚Macht‘ in Verbindung mit diesem Genitiv besagen kann, und in welcher Vielfalt von Mächten und Gewalten, von Dispositiven und von jeweils verschiedener Bildlichkeit die Rede sein kann. Hier eröffnet sich ein klärungsbedürftiges Spektrum von Machtbildlichkeit bis Bildmächtigkeit. Was soll ‚Macht‘ dann jeweils heißen? Hier meldet sich ein Desiderat, Bildtheorie im Horizont von Machttheorie zu reflektieren und umgekehrt.

Wird Macht verstanden als *potestas* eines Herrschers oder als *potentia* (Vermögen) eines Handlungssubjekts, wird sie in der Regel handlungslogisch als Eigenschaft von Subjekten oder Personen gefasst. Bilder als ‚Träger‘ von Macht anzusprechen – im Bildakt etwa – wirft dann ein Sprachproblem auf: Kann das Bild als ‚Subjekt‘ oder ‚Agent‘ angesprochen werden? Wenn man die Vermögenstheorie auf die Bilder übertrüge, würde man sie ‚animieren‘, als ob sie handeln könnten und würden. Nur dann ist ein Bild Agent in *metaphorischem* Sinne (was eigens zu erörtern wäre), wenn es ‚animiert‘ wird im Gebrauch. Es handelt nicht selber, sondern mit und an ihm wird gehandelt. Insofern wäre die Macht des Bildes *potentia passiva*: „principium motus vel mutationis ab altero in quantum est aliud“<sup>22</sup>. Es ist daher gegebenenfalls auch von merklicher ‚Widerstandskraft‘<sup>23</sup>.

Wenn Macht ein ‚etwas‘ wäre, ein *Ding oder Gut*, das man haben könnte wie Geld oder Soldaten, sammeln, vermehren, aufbewahren und gar verzinsen, wäre ein Bild solch ein Gut, das gut zu haben wäre, sofern man damit Macht hätte. Aber so ist nur das Bildding, nicht das Bild: Man hat es nicht wie Geld und

<sup>22</sup> Thomas von Aquin, In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis, Rom 1964, V, 14, Nr. 955–960, S. 256f.; vgl. Kurt Röttgers, Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik, Freiburg/München 1990, S. 71f.

<sup>23</sup> Was ist der Widerstand oder die Trägheit, der gegenüber die Macht der Sprache manifest wird? Die Sprachverwender, wäre naheliegend, oder das Unsagbare (Trauma), oder die ‚Welt‘, was der Fall ist etc. Aber auch die Sprache selbst, die widerständig ist, sodass ihr manche Möglichkeiten erst abgerungen werden, wenn ihr metaphorisch oder poetisch Gewalt angetan wird?

kann es nicht benutzen oder verteilen wie Güter, nicht ansammeln und verzinsen für dürftige Zeiten.

Wenn die Macht des Bildes nicht Handlungsvermögen, nicht Gut oder Ding ist, dann vielleicht Macht als *Ursache, Ursprung und Prinzip*? Aber das kausale (physikalische) Machtmodell passt ebenso wenig (auch wenn man Semiose als Prozess in einem Feld von Kräften modellieren kann). Selbst wenn Nietzsche das kausalistische Denken als ebenso unüberwindlich ansah wie Gott – es passt nicht für die Macht des Bildes.

Ist oder hat das Bild dann Macht als *Mittel* zu einem Zweck? So könnte man die Macht der Bilder verstehen, wenn man sie instrumentell verkürzte – etwa im Sinn der *inkorporierten Bilder ad maiorem Dei gloriam* oder problematischer *episcopi vel ecclesiae gloriam*. Macht bedarf der Mittel zu ihrer Selbstdarstellung und das Bild sei eines davon. Nur ist das machttheoretisch unzureichend. Das Bild wäre dann ein Mittel derjenigen, die Macht haben und mit ihr ausüben oder durchsetzen. Nicht die Macht der Bilder ‚selber‘ (was immer das sei), sondern eine vorgängige Macht würde sich ihrer bedienen. So unterbestimmt dies wäre, es verschiebt sich, wenn nicht Mittel, sondern *Medium* gesagt wird. Denn dann kommt die medientheoretische These ins Spiel, dass die Medien mitsprechen oder (wie manche Wissenschaftsgeschichtler zeigen) sogar das eigentlich Bestimmende seien. Das Medium prägt und formt den Prozess der Kommunikation (der Macht). Es bliebe aber bei der Sicht: Das Bild sei Medium der vorgängigen Macht.

Die Umkehrung führt weiter: Macht ist ein Kommunikationsmedium, was Luhmann anhand von Sprache, Wahrheit, Geld oder Liebe erörterte, aber leider nicht an Bildern. Als Kommunikationsmedium gilt ihm ein „Code generalisierter Symbole, der die Übertragung von Selektionsleistungen steuert“<sup>24</sup>. Macht ist dann nicht mehr die Eigenschaft einer Person oder Institution. *Macht ist Kommunikation*, insofern sie Selektionen steuert. Macht führt zur ‚Vorherbestimmung‘ des Selektionsspielraums. Die Funktion von Macht liegt so in der Reduktion von Kontingenz, was *mutatis mutandis* auch für Bilder wie für Gott, Glaube und Religion gelten könnte.<sup>25</sup> Durch das Medium Macht werde die Komplexität im Gesellschafts- wie Religionssystem reduziert.

Nur, gilt das gleiche auch für die Bilder? Etwas zu zeigen, reduziert für den Anderen die Kontingenz der Freiheit des Ego. Ästhetisch anspruchsvolle Bilder hingegen können gerade gegenläufig konzipiert sein und wirken: als Kontingenzverschärfung, als Freisetzung statt Reduktion und als Medien von Kontingenzkultur anstatt von Kontingenzreduktion. *Weiterführend* an Luhmanns Machttheorie ist, dass Macht als Kommunikationsmedium bestimmt und damit

<sup>24</sup> Niklas Luhmann, *Macht*, Stuttgart 1975, S. 7.

<sup>25</sup> Vgl. Hermann Lübke, *Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung*. In: Gerhart von Graevenitz/Odo Marquard (Hg.), *Kontingenz*, München 1988, S. 35–47; vgl. kritisch dazu: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.), *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*, Tübingen 2000.

als Näherbestimmung („Zusatzeinrichtung“<sup>26</sup>) konzipiert wird. Macht ‚gibt es‘ nur *in und als* Kommunikation. Sie ist medial verfasst und nicht (mehr) als metaphysische Setzung, substantielle Eigenschaft oder Potenz einer Person bestimmt. Fraglich ist indes, ob Macht als Kommunikationsmedium gelten soll oder nicht vielmehr umgekehrt: Kommunikation als Machtmedium? Ist Macht das Medium – oder die Kommunikation, in der Macht medial verfasst wird (dargestellt, durchgesetzt, bestritten etc.)?

Luhmann notierte auch, dass „die symbolische Generalisierung eines Code [sic]“ die „Voraussetzung“ sei für die „Ausdifferenzierung von Macht als eines spezialisierten Mediums“<sup>27</sup>. Eben diese Symbolpraxis *ist* nicht anders als in ‚symbolischen Formen‘ möglich – damit nicht *nur* in Sprache, sondern auch in Kunst, wie Bild und anderen Medien visueller Kultur; aber Macht wird konstituiert, indem sie in Symbolprozessen manifest und dargestellt wird. Diese Symbolprozesse sind wesentlich *deiktisch*: Wie sich Macht *zeigt* und wie sie gezeigt *wird*, ist daher tragend für die Machtgenese und -geltung.

Es scheint daher möglich, *beides* zu vertreten: nicht nur, dass Macht das Medium ist, sondern zugleich Kommunikation (im Sinne von Symbolprozessen) als Medium fungiert, in der Macht medial verfasst auftritt und spezifizierend auf diese Prozesse rückwirkt.<sup>28</sup> Macht ist nur Macht *in und als* Kommunikation. Aber Kommunikation, sprachliche zumal, ist immer machtbestimmt (in der noch zu klärenden Doppeldeutigkeit fremder Macht über die Bilder oder der eigenen Macht *der* Bilder).

„Macht [ist] eine Modalisierung kommunikativer Prozesse“<sup>29</sup>, heißt es bei Luhmann. Das führt weiter, und nimmt eine gelegentlich vergessene theologische Tradition der Machttheorie auf: Macht *modal* zu konzipieren. Die ‚Macht des Bildes‘ kann man daher begreifen als *modale Macht* im Unterschied zur Ursprungs- oder Handlungsmacht (Prinzip, Ursache) bzw. als Modalrelation im Unterschied zum (Handlungs-, Gemüts- oder Seelen-)Vermögen. Wo Möglichkeit ist, ist Macht. Wo Möglichkeiten für uns bestehen, da ist menschliche Macht (wo nicht, da nicht: Ohnmacht). Möglichkeiten zu steigern, ist daher Machtsteigerung.

Auf das Bild bezogen war die These: Das Bild *lässt* und *macht* uns sehen, indem es etwas so oder so zeigt und darin wirksam vergegenwärtigt. Das ist die *Deutungsmacht* des Bildes. Es ermöglicht etwas, so und anders zu sehen, als bisher. *Cum grano salis* ist es stets ein kleines Heilungswunder, das die Augen öffnet und die Aufmerksamkeit richtet auf sein Zeigen und Sichzeigen. Damit ermöglicht das Bild einiges – und verdeckt anderes. Denn zu seiner Deutungs-

<sup>26</sup> Vgl. N. Luhmann, Macht, s. Anm. 24, S. 7.

<sup>27</sup> Ebd., S. 16.

<sup>28</sup> Die medientheoretischen Folgen dieser Hypothese sollen in Kooperation mit den Nationalen Forschungsschwerpunkt ‚Medialität‘ weiter geklärt werden (v. a. mit Chr. Kiening; vgl. [www.mediality.ch/personen.php](http://www.mediality.ch/personen.php)).

<sup>29</sup> N. Luhmann, Macht, s. Anm. 24, S. 32; vgl. K. Röttgers, Spuren der Macht, s. Anm. 22, S. 311ff.

macht gehört auch, dies *so* zu zeigen, und *so nicht* wie auch anderes nicht zu zeigen. Im Zeigen und Nichtzeigen (oder Verbergen) besteht und wirkt seine zweiseitige Deutungsmacht.

### 5. Zur Deutungsmacht des Bildes: *pouvoir iconique*

*Deutung ist Macht*, sofern Deutungsmächte kulturelle Gravitationszentren sind, die Relevanzen setzen und Leitdifferenzen etablieren, an denen sich Diskurse orientieren. ‚Deutung‘ wird hier (provisorisch) verstanden als Integral aller Verstehens- und Interpretationspraktiken, die ‚Sinn‘ bzw. ‚Wahrheit‘ beanspruchen und damit ‚Geltung‘ bzw. ‚Macht‘. *Macht ist Deutung*. Denn Macht manifestiert sich und wird wirksam in ihren Selbstdarstellungs- und Deutungspraktiken. ‚Macht‘ wird hier (provisorisch) verstanden als Integral aller Praktiken, Strukturen und Institutionen, die über kulturelle Ordnung, Exklusionen und Orientierungen verfügen und entscheiden und damit die Dispositive der Kommunikation bestimmen. Macht und Deutung sind aber nicht äquivalent, sondern *different*, und zwar in deskriptivem und normativem Sinn. Deutungen begehren Macht und entbehren derer zumeist (wie die akademischen Deutungen von ‚Machtstrukturen‘). Macht hingegen bedarf der Deutung zu ihrer Darstellung und Durchsetzung (wie Kaiser, Gesetze oder Politiker), wie Deutung und Macht faktisch ‚kontaminiert‘ sind und kritisch differenziert werden können.

‚Deutungsmacht‘ ist ein gängiger *operativer* Begriff, der klärungsbedürftig ist.<sup>30</sup> Inspiriert ist er von P. Bourdieus *pouvoir* und *violence symbolique*:<sup>31</sup> die symbolische Macht oder Gewalt (mit H. Arendt zu differenzieren) als Medium der Durchsetzung einer herrschenden Weltsicht, der Anerkennung von Macht

<sup>30</sup> Vgl. Hans Vorländer (Hg.), *Die Deutungsmacht der Verfassungsgerichtsbarkeit*, Wiesbaden 2006; Daniel Schulz, *Die politische Theorie symbolischer Macht – Pierre Bourdieu*. In: André Brodocz/Gary S. Schaal (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung*, Opladen/Farmington Hills 2006, S. 407–433; Andreas Hüttemann (Hg.), *Zur Deutungsmacht der Biowissenschaften*, Paderborn 2007; Wolfgang Ludwig-Mayerhofer/Olaf Behrend/Ariadne Sonderman (Hg.), *Fallverstehen und Deutungsmacht. Akteure in der Sozialverwaltung und ihre Klienten*, Leverkusen 2007; Manfred Pohlen/Margarethe Bautz-Holzherr, *Psychoanalyse – das Ende einer Deutungsmacht*, Hamburg 1995; Albrecht von Lucke, *68 neues Biedermeier. Der Kampf um die Deutungsmacht*, Berlin 2008; Heinrich August Winkler, *Der Griff nach der Deutungsmacht. Zur Geschichte der Geschichtspolitik in Deutschland*, Göttingen 2004; nur nominell: Lars Rademacher (Hg.), *Distinktion und Deutungsmacht. Studien zu Theorie und Pragmatik der Public Relations*, Wiesbaden 2005; Paul Ricœur, *Der Konflikt der Interpretationen*, München 1973.

<sup>31</sup> Vgl. Pierre Bourdieu, *Dévoiler les ressorts du pouvoir*, In: *Interventions – Science sociale et action politique*, Agone 2002, S. 173–176: „Le pouvoir symbolique est un pouvoir qui est en mesure de se faire reconnaître, d’obtenir la reconnaissance; c’est-à-dire un pouvoir (économique, politique, culturel ou autre) qui a le pouvoir de se faire méconnaître dans sa vérité de pouvoir, de violence et d’arbitraire. L’efficacité propre de ce pouvoir s’exerce non dans l’ordre de la force physique, mais dans l’ordre du sens de la connaissance. Par exemple, le noble, le latin le dit, est un nobilis, un homme ‚connu‘, ‚reconnu‘“.

mittels des symbolischen Kapitals und der Machtdemonstration durch Akte des Zeigens (wie in Bild und Deutung). In dieser Funktion *wird* Wissen oder Wahrheit zur Macht, und ein Machtanspruch *wird* in der Deutung konstituiert. Damit werden zwei Momente der Relation von Macht und Deutung klarer gefasst: Einerseits dient *Macht dazu, Deutungen kollektiv verbindliche Geltung zu verschaffen*. Neben dem Recht ist es vor allem das Bildungssystem, mittels dessen der Staat Deutung durchsetzen kann. Andererseits ist *Macht auf Deutung angewiesen*. Die Legitimation einer sozialen Ordnung besteht nach Bourdieu darin, dass diese *anerkannt* wird.<sup>32</sup>

Das wären nun alles Mächte, die dem Bild von außen zukommen (als Er- oder Entmächtigung des Bildes), die ihm *eigene* Macht wäre verkannt. Im Anschluss an Bourdieu würde ich vorschlagen, von *pouvoir iconique* zu sprechen oder auch einer *violence iconique* (mit dem Nebeneffekt, dass es auch eine *pouvoir* und *violence aniconique* denk- und sagbar wird). Das erfordert nähere Differenzierung von Deutungsmachtansprüchen: Wer ‚regiert‘ im Verhältnis von Deutung und Macht? Die Macht oder die Deutung? Eine mächtige Deutungsinstanz deutet *aufgrund* ihrer Macht; oder eine ursprünglich machtlose Deutung, die in Wirkung und Rezeption mächtig *werden* kann? Dabei ist zu bedenken, dass die Macht einer Deutung weder von dem Akteur noch von den Rezipienten ‚allein‘ stammt, sondern durch die Medialität von Macht die Macht der Medien ins ‚Spiel‘ von Deutung und Macht kommt. Hier hat die Deutungsmacht des Bildes ihren theoretischen Sitz im Denken.

Macht tritt stets in und als Deutung auf – und *wird* stets gedeutet. Damit sind zwei Grenzwerte markiert: ‚Deutung ohne Macht‘ und ‚Macht ohne Deutung‘. Der erste Grenzwert wird von Habermas vertreten mit seinem regulativen Ideal ‚herrschaftsfreier Kommunikation‘. Wird in christlichen Deutungspraktiken beansprucht ‚ohn‘ alle Macht‘ zu deuten, sodass die universale Inklusion ‚machtfrei‘ sein soll? Der zweite Grenzwert ist in der Gotteslehre wie in der Souveränitätstheorie präsent, maßgeblich (seit Petrus Damianus) in dem Theorem der Allmacht Gottes sowie in dem Grundsatz der Souveränitätstheorie *quod principi placuit legis habet vigorem*. In dieser Tradition steht das regulative Ideal einer deutungsunabhängigen Macht.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Vgl. Pierre Bourdieu, Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt am Main 1987.

<sup>33</sup> Diese Unabhängigkeit ist allerdings als besondere *Selbstdeutung* zu verstehen, ‚mehr als Deutung‘ zu sein: etwa *Beschreibungsmacht* (naturwissenschaftlich), *Entscheidungsmacht* (juristisch, politisch) oder *Setzungsmacht* (politisch, technisch). ‚Deutungsmacht‘ wird als Modell von denen zurückgewiesen werden, die ‚mehr‘ als Deutung beanspruchen. Ein Souverän ‚deutet‘ nicht nur, er ‚setzt‘. Ein Astrophysiker ‚deutet‘ nicht eine Kometenbahn, er berechnet sie. Ein Chemiker ‚deutet‘ nicht eine Reaktion, sondern analysiert und beschreibt sie. Wer ‚mehr‘ als Deutung beansprucht, beansprucht Beschreibung, Berechnung, Bestimmung oder Setzung. Aber auch ein Neurowissenschaftler interpretiert, z. B. die Hirnaktivitätsmuster von meditierenden Mönchen. Das heißt, er kann nicht *nicht* deuten. Sonst blieben die Daten stumm. Somit sind auch vermeintlich ‚nicht nur deutende‘ Interpretationspraktiken als Deutung mit besonderen Geltungsanspruch identifizierbar.

Die bildkritische Frage ist dann, welches Relat jeweils *dominiert*: Deutungsmacht als die Macht der Deutung im *genitivus obiectivus* heißt, die vorgängige Macht ‚regiert‘ die Deutung. Dann dominiert die Macht (einer Struktur, einer Institution, eines Souveräns o. ä.). Das kann man ‚Macht von oben‘ nennen. Eine Institution (wie ‚die Kirche‘ oder ‚das Lehramt‘) hat eine kodierte Macht, über die Deutung etwa von zu entscheiden. Dann erscheint dessen Deutungen als souverän, bewehrt mit der Macht dieser Institution, sofern es über den ‚Konflikt der Interpretationen‘ (Ricœur) zu entscheiden vermag. Ist das Produkt der Ausübung dieser Macht noch ‚Deutung‘ zu nennen? Jedenfalls ist dieses Modell ‚von oben‘ bei Mondzains Kritik der Inkorporation ebenso präsent wie in Agambens machtkritischer Arbeit am Bild des leeren Throns.

Deutungsmacht als die Macht der Deutung im *genitivus subiectivus* benennt gegenläufig die nicht per se mächtige Deutung, die gleichwohl mächtig *werden* kann. Habermas' Ideal vom ‚seltsam zwanglosen Zwang des besseren Arguments‘ ist die kommunikationstheoretische Variante einer Urimpression, die in der Theologie auch belegbar ist, etwa im Ideal einer (nicht repressiven) ‚Unwiderstehlichkeit‘ des Wortes Gottes. Das kann gehärtet werden als allmächtiges Wort, dem keine Kreatur widerstehen kann. Es hat seinen Sitz im Leben allerdings ursprünglich in der unwiderstehlichen Gleichnisrede Jesu, deren Pointe zu ‚hinreißend‘ ist, als dass ihr widerstanden werden könnte. Dann ist nicht eine vorgängige Macht die Ermächtigungsinstanz der Deutung, sondern die Deutung *wird* mächtig erst aufgrund ihrer *Wirkung*, Performanz bzw. Rezeption. Von dieser Art sind auch die Formen ‚charismatischer Macht‘. Hier regiert die Deutung und Rezeption den Sinn von Macht. Dergleichen wäre ‚Macht von unten‘ zu nennen (nicht normativ). Es ist jeweils klärungsbedürftig, was für ein Sinn von Macht dieser (vermeintlich?) machtlosen Deutung ‚zuwächst‘. Das *Woher* von Macht bleibt bestimmungsbedürftig: aus der Struktur der Kommunikation, aus der Semantik der Deutung, aus der Pragmatik der Rezeption oder aus der Performanz ihrer Medialität?

## 6. Zum Beispiel: Der leere Thron als Machtbild

In der Eigenart *modaler* Macht liegt eine Antwort auf Agambens Frage, ‚Warum Macht der Herrlichkeit bedarf – die er im Bild des ‚leeren Thrones‘ und seiner Anbetung findet.<sup>34</sup> Darin geht es einerseits um den Manifestations- oder Darstellungsbedarf von Macht, andererseits um die Macht von Manifestation und Darstellung im Bild. Bei Agamben ist ein Bild der ‚Thronbereitung‘ das zentrale Motiv des Hauptteils seines Homo-sacer-Projektes.

<sup>34</sup> Vgl. Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Frankfurt am Main 2010, S. 13.



Abb. 1: St. Paul vor den Mauern, Rom:

Apsismosaik mit der Hetoimasia (Bereitung des leeren Thrones Christi, nach Apk 22,1–4);  
<http://www.f-rudolph.info/images/romspaolofuorilemura4.jpg> (zuletzt aufgerufen:  
 12.04.2013)



Abb. 2: Ausschnitt Abb.1

*Prima facie* ist der ‚leere Thron‘ ein Bild der Präsenz in Absenz, und darin gesteigerte Präsenz durch die manifeste Absenz. So gesehen erscheint der Herrscherthron und Richterstuhl als Machtdemonstration. Das Bild dient als Mittel zum Zweck der Herrschermacht, der sich als Entzogener zeigt, während seine Herrschermacht präsentiert wird.

Aufgrund der ikonographischen Kontinuität mit der Kapporet (der leeren ‚Platte‘ auf der leeren Bundeslade), wenn nicht gar mit Christus als *hilasterion* – ist dieses symbolisch übercodierte Artefakt zudem noch soteriologisch konnotiert – *nolens* oder *volens*. Das führt in die prekäre Ambivalenz, dass der leere Thron zugleich als Ort der invisiblen Gegenwart Gottes wie des Heils gesehen werden kann. Hier interferieren Gottes und des Herrschers Gegenwart auf gefährlich zweideutiger Weise.

Agamben verweist zur *Hetoimasia* auf Psalm 103,19; 89,15; 93,2. Die ‚hetoimasia tou thronou‘ (Bereitung des Throns) ist ein traditionelles Motiv der Herrschaftsrepräsentation in der Antike, wie im Christentum. Der Thron eines Gottes oder eines Herrschers ist aus altorientalischem wie antikem Kontext bekannt.<sup>35</sup> Er repräsentiert den Herrschersitz – dessen Macht, Präsenz und Herrlichkeit (vergleichbar der Götterstatue oder dem Herrscherbild), insbesondere der Thron des Zeus in Olympia. Im Alten Testament gibt es zwar auch den Thron des Königs (Gen 41,40), der später als Thron Davids (Jes 9,6) zum Thron des Messias wird. Er wird somit zum Symbol seiner Herrschergewalt und seines Gerichts (Jes 126,5; Ps 122,5), der darum auch Thron Jahwes heißen kann (1Chr 29,23). Auffällig ist, dass besonders der Thron Gottes zum Gegenstand prophetischer Rede benutzt wird: Jahwe sitzt in Jes 6,1 auf einem hohen und erhabenen Thron; in Ez 1,26 und 10,1 erscheint in der Vision göttlicher Herrlichkeit ‚ein Gebilde wie ein Thron‘, und weiter bezeichnet beispielsweise Tritojesaja den Himmel als seinen Thron (Jes 66,1).

Der Thron wird zum „Ausdruck der überweltlichen Herrschermajestät Gottes. Aber diese Herrschermajestät hat sich Offenbarungsgegenwart auf Erden gegeben. So kann Jeremia neben dem Namen und dem Bund Gottes den Thron seiner Herrlichkeit als ein Zeichen seines gnädigen Willens über Israel in Anspruch nehmen“<sup>36</sup> (vgl. etwa Jer 14,21). Auch die künftige Heilszeit des Volkes kann ‚Thron Jahwes‘ genannt werden (Jer 3,17), und sein Thron im neuen Tempel wird zum Symbol seines dauernden Weilens inmitten der Söhne Israels (Ez 43,7). Aber er ist auch Symbol der Macht und richtenden Gewalt (über die Heiden; Ps 47,6; Ps 93,2; Ps 9,5.8; 97,2, Ps 45,7f.). Eschatologisch relevant werden die Visionen von Jes 6,1–4 und Ez 1,1–28. Im Danielbuch (v. a. Dan 7,9ff., aber vgl. auch Apk 20,4) wird die Aufrichtung des messianischen Reiches durch den ‚Thronessel‘ visionär symbolisiert. Im hellenistischen Judentum spielt der Thron kaum eine Rolle. Das ändert sich erst im palästinischen bzw. rabbinischen Judentum, wo die Literatur zum Thron der Herrlichkeit aufblüht (besonders in der Merkaba-Mystik: in der sog. Hekhalot-Literatur). In den Bilderreden des Henoch sitzt der Messias auf dem Thron der Herrlichkeit.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Vgl. Otto Schmitz, „thronos“. In: Gerhard Kittel (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band III, Stuttgart/Berlin/Köln 1990, S. 160–167.

<sup>36</sup> Ebd., S. 162.

<sup>37</sup> Vgl. Anselm Kiefers *Merkaba* von 1987 und seinen Zyklus *Merkaba* (2002, *Gagosian Gallery*, New York).

Im NT ist der Thron der Herrlichkeit (*doxes*) Herrschersitz des Menschensohnes, wenn er in messianischer Herrlichkeit zum Gericht und zur Herrschaft kommt. So bekommt der Thron den Doppelsinn von Gericht und Throngemeinschaft für die Gerechten (vgl. Mt 19,28; 25,31f.; Apk 20,4.11; 4,1–11). In Heb 4,14; 8,1; 12,2 ist der Thron der Gnade der Thron Gottes (im Unterschied zum Thron des Gerichts), Symbol der Herrschermajestät.

Der Begriff der *hetoimasia*, der aus der Septuaginta v. a. Ps 9,8; 88 (89),15 und 103,19 genommen wurde, wird häufige Unterschrift in byzantinischen Weltgerichtsdarstellungen, als Bild des kommenden Weltenrichters, *terminus technicus* für die Thronbilder, auf denen keiner thront. Aber genau genommen ist er nicht passend als Bezeichnung für das Weltgericht.<sup>38</sup>

Mit dem Gottkaiser Kult wurde das Motiv in theodosianischer Zeit auf Christus Basileus übertragen als ein königliches Attribut, das Christus als himmlischen Herrscher darstellte. Die Hetoimasia (also der leere Thron) erscheint dann als ‚sekundäre Variante‘ des thronenden Christus.<sup>39</sup> Im 4. und 5. Jahrhundert wird der Thron – als *sedes crucis et agni* und *sedes crucis invictae* – Zentrum der Huldigungsszenen in der monastischen Kirchenmalerei des 4. Jahrhunderts.<sup>40</sup> „Das Grundthema ist [...] stets die Parusie als ‚das Offenbarwerden des erhöhten Herrn in seiner Glorie‘, wovon das Weltgericht nur ein Moment“<sup>41</sup> war.

Agambens nicht exegetische, sondern politisch-philosophische These ist: „Der leere Thron symbolisiert [...] nicht das Königtum, sondern die Herrlichkeit. [...] Leer ist der Thron [...], weil die Herrlichkeit [...] zuinnerst Untätigkeit und Sabbatruhe ist. Die Leere ist die souveräne Gestalt der Herrlichkeit“<sup>42</sup>. Bei aller Problematik, eine Pointe ist damit gesehen und gesetzt: Dass der leere Thron nicht nur Macht- und Herrschaftssymbol ist, sondern Herrlichkeit und Verherrlichung (re-)präsentiert. Schlichter: Macht braucht Herrlichkeit und Verherrlichung und zeigt sich darin bis dahin, dass Verherrlichung Macht konstituiert (wie auch in der Akklamation; vgl. die ehemalige Möglichkeit der Papstwahl per Akklamation).

„Die Majestät des leeren Throns ist die perfekte Chiffre des Herrlichkeitsdispositivs. Dessen Ziel ist es, die undenkbbare Untätigkeit, die das letzte Geheimnis der Gottheit bildet, ins Innere der Regierungsmaschine einzuschließen – um aus ihr deren verborgenen Motor zu machen. Und die Herrlichkeit ist wohl objektive Herrlichkeit, die die Untätigkeit Gottes zur Schau stellt, als auch Verherrlichung, in der auch die menschliche Untätigkeit ihren ewigen Sabbat feiert. Das theologische Herrlichkeitsdispositiv stimmt hier mit jenem profanen überein, und gemäß der Intention, die unsere Untersuchung geleitet hat, können wir uns

<sup>38</sup> Vgl. Thomas von Gogyay, „Thron (Hetoimasia)“. In: Engelbert Kirschbaum (Hg.), *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Band IV, Freiburg 1994, Sp. 305–313, 306.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., Sp. 306.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., Sp. 307.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> G. Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit*, s. Anm. 34, S. 292. Diese Untätigkeit (*otium*) ist allerdings eine andere als die subversive von Bartleby; jüdisch wie christlich ist diese Sabbatruhe auch deutlich zu unterscheiden vom *otium* der Götter Epikurs.

seiner als epistemologisches Paradigma bedienen, das es uns erlauben wird, in das zentrale Arkanum der Macht einzudringen.“<sup>43</sup>

Das heißt nicht weniger, als dass Agamben anhand des Motivs der Hetoimasia das ‚Allerheiligste‘ der Macht erschließen zu können meint.

Herrschaft erscheint als Herrlichkeit, Macht braucht Manifestation, und dazu können Bilder dienen: sei es der Macht Gottes, des Kaisers, des Papstes, der Kirche oder einer reformatorischen Bewegung. Das führt in eine paradoxe ‚Gegebenheitsweise‘ von Macht – die man *Entzugsweise* nennen könnte: Macht als Möglichkeit ist der Anschauung und Sichtbarkeit entzogen – aber sie wäre gar nicht, wenn sie sich nicht *zeigt*. Hier scheint ein asymmetrisches (chiasmatisches?) Abhängigkeitsverhältnis zu bestehen.

Aber zugleich gilt: *Zeigt* sich die Macht, *zeigt* sich die *Macht* nicht mehr? Das Sich-Zeigen von Macht war theologisch traditionell die Offenbarung Gottes, von der Schöpfung über den brennenden Dornbusch, die Geschichte Israels, den Tempelkult bis zu Inkarnation und Auferweckung. Gott ohne *revelatio* wäre nur ein *deus absconditus* (*supra nos, nihil ad nos*). Nur *für uns* wird seine Macht relevante Macht – üblicherweise heilvoll wirkende Macht.

Wie verhält es sich im Vergleich mit der Macht der Bilder? Wenn Macht Möglichkeit ist – sind dann nur die verwirklichten Möglichkeiten ‚wirkliche Macht‘ der Bilder? Pragmatistisch würde das nahe liegen. Aber – die Wirklichkeiten der Bilder sind stets ‚nur‘ Spuren ihrer Macht. ‚Dahinter‘, unverwirklicht und latent, bis auf künftige Verwirklichungen, Wahrnehmungen und Deutungen bleibt eine Welt von Welten, ein infiniter Möglichkeitshorizont, der unmöglich abzuschreiten ist. Die weite Welt des Zeigens ‚in einem Bild‘ bleibt nicht-identisch mit ihren Verwirklichungen, mit dem Gesehenen, Gesagten und Interpretierten.

Hermeneutisch sollte man hier unterscheiden: Die bloßen Möglichkeiten sind und bleiben Möglichkeiten, auch als ungenutzte. Und diese imaginäre Unendlichkeit der Macht der Bilder sollte man nicht mit einem Wirklichkeitsprimat (aristotelisch) verkürzen, als wäre mächtig nur, was wirklich ist. Aber erfahrbar oder relevant werden diese Möglichkeiten nur, wenn sie als *Ermöglichungen* des Sehens und Sagens wahrgenommen werden – wenn sie sich, wie subtil auch immer, *zeigen*. Volker Gerhardt notierte, Macht sei eine Möglichkeitsrelation, in der „das Mögliche als gegenwärtig erlebt“<sup>44</sup> wird. Das Bild ist Macht in genau diesem Sinne einer Eröffnung von Möglichkeiten, und zwar prägnant gezeigten Möglichkeiten. Hier kann man aber noch weiter gehen: Das Bild zeigt Möglichkeiten, ‚in der das *Unmögliche* als möglich erlebt wird‘ und das so sprachlich Ermöglichte als gegenwärtig oder künftig: Etwa, dass sich Tote zeigen, fiktives Personal agiert, Fabelwesen auftreten oder Gott erscheint.

<sup>43</sup> Ebd., S. 293.

<sup>44</sup> Volker Gerhardt, Macht und Metaphysik. In: Nietzsche-Studien 10/11, 1981/82, S. 193–209, 207; vgl. K. Röttgers, Spuren der Macht (Anm. 22), S. 320.

## 7. Zur Deutungsmacht des Bildes und Gottes: Aaron und Moses im Rückblick

Die Macht *der Bilder*, die *ihnen eigene* Macht, ist nicht *jenseits* der Bilder (beim Urheber etwa), auch nicht *jenseits* im Sinne der mächtigen Agenten, die Bilder instrumentalisieren, oder im *Jenseits* der übermächtigten Patienten, die von den Machtwirkungen überwältigt werden. Die Frage ist, wie bei *jeder* Macht, wie und woher Bildern Macht zukommt. ‚Von oben‘ hieße, sie würde von einer ‚höheren Macht‘ ermächtigt, von Gott, Fürsten oder Semiotikern etwa. ‚Von unten‘ hiesse, sie würde von denen ermächtigt, die sie beherrscht, den Betrachtern. Dann käme den Bildern Macht zu durch Anerkennung, Konsens, Zustimmung oder ähnlich affirmative Rezeptionen. Die Macht der Bilder als die *ihnen eigene* zu suchen, heißt vielmehr nach den *ihnen eigenen Möglichkeiten* zu fragen und nach dem, was sie *ermöglichen*. Das *Bild als Möglichkeit und Ermöglichung ist Macht im modalen Sinne*. Weitergeführt heißt das: Das Bild *lässt* und *macht* uns sehen, indem es etwas so oder so zeigt und darin wirksam vergegenwärtigt. Das ist die *Deutungsmacht* des Bildes. Es ermöglicht etwas, so und anders zu sehen, als bisher. Diese These lässt sich prüfen in der Frage, wie sich die Macht Gottes zur Deutungsmacht des Bildes verhält. Denn immerhin ‚vermag‘ das Bild Gott so oder so zu zeigen – und provoziert damit Bildkonflikte.

Die Macht des Bildes zeigt sich in Konflikten, bei denen stets fraglich ist, ob es sich überhaupt um Konflikte um das Bild handelt oder es ‚nur‘ die mediale Oberfläche ist, an der sich ein anderer Konflikt manifestiert. Das können Konflikte zwischen sozialen Gruppen, ‚Trägerschichten‘ sein, etwa zwischen Israels Tempeltheologen (P) und der Theologie der Landbevölkerung (DtrG), oder zwischen Kaiser und Papst oder Fürsten, wie zwischen Katholiken, Lutheranern und Reformierten. Es können auch Konflikt verschiedener religiöser Lebensformen oder zwischen verschiedenen Theologien sein. Bildkonflikte sind daher stets mehrschichtig. Aber wenn und falls wirklich *um das Bild* gestritten wird, geht es im Kern um einen Medienkonflikt.

Vertraut ist der bei Mondzain wie Augustin im Hintergrund schwelende neuplatonische Konflikt von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, wie er sich durch die Theologiegeschichte zieht. Paulus sprach von „uns, die wir nicht sehen auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare [μη σκοπούμενων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα]. Denn was sichtbar ist, das ist zeitlich; was aber unsichtbar ist, das ist ewig“ [τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια] (2 Kor 4,18). Luther notierte: „homo est manifestus, deus autem invisibilis“<sup>45</sup>. Kierkegaard folgerte: „Denn die wahre Religiosität ist, gleichwie Gottes Allgegenwart an der Unsichtbarkeit kenntlich ist, eben an der Unsichtbarkeit kenntlich, d.h. sie ist nicht zu sehen. Der Gott, auf den man hinzeigen kann, ist ein Götze, und die Religiosität, auf die man hinzeigen kann, ist eine unvollkommene Art

<sup>45</sup> Martin Luther, Dictata super Psalterium 1513–1516. In: WA 3,302,19f.

von Religiosität.<sup>46</sup> Bultmann schloss sich dem an: „Der Glaube ist in seinem eigenen Sinne als das Dasein umgestaltend nicht wahrnehmbar, er ist als das Ergreifen Gottes und *als rechtfertigender Glaube kein Phänomen des Daseins*. Die Glaubensgerechtigkeit ist im Dasein nicht aufweisbar“<sup>47</sup>.

Dann wäre nichts, aber auch gar nichts Sichtbares ‚Gottes würdig‘ – und selbst der Glaube wäre nie ‚gegeben‘, kein Phänomen, in keiner Weise wahrnehmbar. Das kann man wohl nur als Übertreibung oder Oxymoron begreifen. Denn sonst wäre das ein Glaube ohne Leben und ohne Lebensform. Und es wäre im Blick auf Gott nicht nur gnoseogen, sondern doketismusverdächtig: Alles Erscheinen wäre nur schlechter Schein eines unsichtbaren Seins. Dagegen wird die Macht der ‚bildlichen‘ Rede jederzeit (vom AT bis zu Bultmann) fraglos anerkannt. Denn auch wenn sie ‚vor Augen malt‘ (*graphein* mit *enargeia*), macht sie nicht sichtbar, sondern nur vorstellbar. Diese sublimierte Form der Bildlichkeit ist erstaunlich unproblematisch in Israel, wie im Christentum, behandelt worden. Die Deutungsmacht metaphorischer oder narrativer Rede – ist unproblematisch, weil es bei aller Bildlichkeit *Rede* ist und bleibt: ein Sagen, nicht ein Zeigen.

Mit dem Bild geht es um Machtkonflikte. Aber es wäre nur Oberflächensemantik, dass es um Bild versus Theologen gehe, oder um Religion (Frömmigkeit mit Bildern) versus theologischer Herrschaft. Dahinter steht ein Medienkonflikt von Sagen und Zeigen. In theologischer Perspektive ist das der Grundkonflikt, ob und inwiefern Gott gezeigt werden kann. Dass er *sich zeigt* (also offenbart), ist unstrittig. Ob er sich *im Bild* offenbart, ist die konkrete Gestalt des Problems. In Israel mag es Jahwestatuen gegeben haben, aber deren Offenbarungsmacht wurde eindeutig negiert. In Christus zeigt sich Gott, das ist neutestamentlich unstrittig. Aber was und wer sich da zeigte, war strittig. Dass sich Gott etwa Paulus zeigte, ist auch unstrittig – aber er zeigte sich auf unsichtbare Weise. Die Sichtbarkeit der Offenbarung ist umstritten – und dieser Streit kulminiert in der Frage nach der Deutungsmacht des Bildes.

Und wenn diese schon strittig ist, dann um so mehr, wenn gefragt wird, ob *Gott gezeigt werden kann*. Er kann gesagt werden im Wort (Verkündigung), auch im Sakrament. Als *verbum visibile* ist damit die Sichtbarkeit zugestanden und anerkannt (ob als Zugeständnis an die Sinnlichkeit des Menschen, oder ob aus christologischen Gründen, ist eigens strittig). Klar aber ist, dass auch diese Sichtbarkeit immer nur als vom Wort regiert, ermächtigt und limitiert zugestanden wird. Die Macht des Bildes – so lässt sich folgern – ist immer nur Macht von außen, die ihm zugeschrieben wird von Seiten des Wortes. Eine

<sup>46</sup> Søren Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Zweiter Teil, aus dem Dänischen übersetzt von Hans Martin Junghans. In: ders., Gesammelte Werke Band 16, herausgegeben von Emanuel Hirsch/Hayo Gerdes, Gütersloh 1982, S. 183.

<sup>47</sup> Rudolf Bultmann, Das Problem der ‚Natürlichen Theologie‘. In: ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1933, S. 294–312, 311.

dem Bild eigene Macht wird damit bestenfalls genutzt, jedenfalls limitiert, im Zweifelsfall bestritten oder negiert.

Dahinter steht die Grundfrage: Ist das Bild ein passendes Medium für Gott (oder Christus, Sünde oder Glaube)? Vertragen sich Gottes Macht und die dem Bild eigene Macht? Bestärken sie einander oder konkurrieren sie? Eröffnet das Bild die Zugänglichkeit des original Unzugänglichen (Gottes), oder wird er durch das Bild *noch* unzugänglicher? Der Konflikt geht nicht primär um die Macht der Theologen gegen Macht des Bildes (wie Hans Belting meinte), sondern um die von Bild und Gott genauer: der Macht des Bildes und der Macht Gottes.

Kann das Bild Gott zeigen? Ist es so mächtig, Gott zu vergegenwärtigen?

Die Deutungsmacht des Bildes ist weder eine eindeutige Offenbarungspotenz (Gott *als Bild*), noch deren eindeutige Negation, sondern hierbei handelt es sich um eine These, die zwischen beiden Aussagen liegt. Das Bild kann Gott deuten, andeuten, auf ihn hin deuten – und darin ist es *capax infiniti*, ohne selbst dieser Infinite zu sein. Aber die (semantische) Infinität des Bildes ist seine Macht und Kraft: Medium des Geistes sein zu können (theologisch gesagt). Im Zeigen, das es ist, kann es zum Raum des Sichzeigens Gottes (oder des Glaubens) werden. Aber dieses Zeigen hat die Form und Gestalt des Deutens, Andeutens und Hindeutens – mehr nicht, aber auch nicht weniger.

Wittgenstein meinte „Was gezeigt werden *kann*, *kann* nicht gesagt werden“ (Tractatus 4.1212). Dieter Mersch hatte daraus – im Geiste Adornos – eine negative Ästhetik konzipiert, dass zwischen Zeigen und Sagen ein unendlicher Hiat besteht.<sup>48</sup> Wenn das Bild wesentlich Zeigen ist, wenn es darin lebt und wirkt, etwas zu zeigen, darin *sich* zu zeigen, und (reflexiv) auch das Zeigen zu zeigen und wenn dabei (nichtintentional) sich noch so manches zeigt heißt das: die Macht des Bildes ist zu Zeigen, genauer noch: dass es Sehen lässt und Sehen macht. Das ist das Deuten: etwas als etwas sehen lassen und machen, bis in das leibliche *Bewegen*.

Zu *Zeigen* ist eine Pathosgeste – im Register von Gebärde, Mimik, Ausdruck und Bewegung. Die Wendung von der ‚Macht des Zeigens‘ ist daher eine Pathosformel. Sie wird üblicherweise gebraucht für Figuren des Zeigens im Bild, aber hier übertragen für das Zeigen des Bildes *als Bild* – also für die ihm eigene Deutungsmacht mit ihrer Potenz der Ermöglichung und Verunmöglichung wie in Visibilisierung und Invisibilisierung.

*Deuten* ist ein Ausdruck *zwischen* Sagen und Zeigen, *zwischen* Wort und Bild. Eine ‚Figur des Dritten‘, der die Konflikte von Sagen und Zeigen zu entspan-

<sup>48</sup> Vgl. Dieter Mersch, Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis, München 2002. Bernhard Waldenfels würde hier von der Diastase sprechen – allerdings mit der Weiterführung, dass auf das Zeigen im Sagen *geantwortet* werden kann, und ethisch weitergeführt: nicht *nicht* geantwortet werden kann. Mit Erinnerung an Levinas (auch wenn er ästhetisch und bildtheoretisch erstaunlich unmusikalisch ist): Dem Bild gegenüber gibt es keine Position der Indifferenz (wenn es denn anspruchsvoll ist, kann man ihm die Antwort nicht verweigern, auch wenn diese nicht explizit gemacht werden muss).

nen, vielleicht sogar zu vermitteln vermag.<sup>49</sup> Der Anspruch des Deutens ist *nicht* eine Aufhebung oder Vermittlung höherer Ordnung, als wäre der Begriff die Lösung der Differenz von Sagen und Zeigen. Aber es *verschränkt* Sagen und Zeigen miteinander.

Was bildtheoretisch oft agonal konzipiert wird, die Macht des Bildes gegenüber der Macht der Sprache oder des Wortes – wie zwischen Aaron, dem Bildverehrer, und Mose, dem Wortverehrer und Bilderfeind – konvergiert in der Geste des Zeigens wie des Deutens (auf und von etwas). Das Deuten (auf und von) ist eine Geste, in der Wort und Bild sich berühren – wenn auf etwas gezeigt wird und ein Wort hinzutritt, entsteht Bedeutung; Semantik aus der Mantik.<sup>50</sup>

‚Deutung, Deixis und Zeigen‘ sind brauchbare Namen für die *ursprünglich gemeinsame und gelegentlich geteilte Geste von Sprache wie Bild*. Bild wie Sprache sind dann mächtig in Gestalt von *Deutungsmacht* (nicht von Ursprungs- oder Handlungsmacht). Mit Deutungsmacht wird eine besondere *Modalität* von Macht deutlich – die Macht des Ermöglichens, des *wirklich* Möglichen und möglicherweise Wirklichen bis zum Erhellenden, Plausiblen, Hilfreichen oder Heilsamen. Und ‚wunderbarerweise‘ vermag die Sprache – wie das Bild auch – Unmögliches möglich, wenn nicht sogar wirklich zu machen: indem es so gesagt oder gezeigt wird. Das als Täuschung, *Nonsens* oder absurd abzutun, ist leicht möglich. Aber es würde die Möglichkeiten pauschal verspielen, den Horizont des aktual Wirklichen und Möglichen durch das Bild überschreiten und erweitern zu lassen. Die Deutungsmacht des Bildes geht einher mit der ‚Lizenz zum Unmöglichem‘.<sup>51</sup>

Die Sprache kennt ein *Zeigen im Sagen*, wie in Formen der Unbegrifflichkeit, wie Metonymie und Metapher: *Sie zeigen etwas* (transitiv, aktiv) und in ihnen zeigt sich etwas über das Gesagte hinaus (intransitiv, reflexiv). Damit wird ein Missverständnis der ikonischen Differenz vermeidbar: Als wäre die Deixis ‚alektisch‘ oder ‚aphatisch‘ und als wäre die Lexis deiktisch impotent. Die deiktische Potenz der Sprache ist dann benennbar und befragbar. Die Bildlichkeit von Text und Schrift ist bekannt bis in die typographische Gestaltung des ‚Würfelwurfs‘.

Ein Bild zeigt etwas, zeigt sich, zeigt das Zeigen und dabei noch manches andere. Insofern *ist* Bild Zeigen. Das gilt aber nicht nur fürs Bild, sondern auch für subtile Bildlichkeit in der Sprache: Sie zeigt sich und etwas als etwas (anderes). Eine Metapher zum Beispiel zeigt auf etwas und zeigt etwas als etwas („Der Papst ist ein Fuchs“ oder „Wir sind Papst“), zeigt darin sich (exponiert sich, macht sich angreifbar) und zeigt darin *volens volens* eine Art zu sehen, zu denken

<sup>49</sup> Das Problem mit dem Ausdruck Deuten – wie Deutungsmacht – ist aber: Er ist beunruhigend unbestimmt (semantisch dicht und vage). Denn Deuten kann man dies und das. Luther sprach daher kritisch von der Deuteley (der Reformierten und ‚Schwärmer‘).

<sup>50</sup> Vgl. Wolfram Högbe (Hg.), *Mantik. Profile prognostischen Wissens in Wissenschaft und Kultur*, Würzburg 2005; ders., *Metaphysik und Mantik. Die Deutungsnatur des Menschen (Système orphique de Iéna)*, Frankfurt am Main 1992.

<sup>51</sup> Das gilt *ceteris paribus* auch für die Sprache, maßgeblich in der Form der Literatur.

und zu sprechen – und sinnt eine Art zu sehen an: Sie spielt eine Perspektive zu und mit ihr den Horizont des Sosehens. Darin ist das sagende Zeigen der Metapher dem Zeigen des Bildes verwandt: Es sind Deutungen, die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten eröffnen. Werden solche Deutungen anerkannt und mächtig, ist zu vermuten, dass *Geltungen* in solchen Deutungspraktiken entstehen. Hier muss man nicht gleich den ‚Willen zur Macht‘ am Werk sehen oder eine *pouvoir symbolique*. Es geht auch vorsichtiger: Als was etwas gesehen wird, hängt davon ab, *wie* es gesehen und als *was* es gedeutet wird. ‚Namen‘ sind dafür basal. Aber das ‚als was‘ der Deutung reicht bis in Theoriepräferenzen, die anders sehen, denken und sprechen lassen. Insofern ist die liminale Form der Macht der Sprache ihre Deutungsmacht – und darin konkurriert oder konvergiert sie mit der Deutungsmacht des Bildes. Nur, das Bild zeigt noch, wo das Sagen schweigt.

Was als Bild ins Auge fällt, kann nicht mehr ungesehen gemacht werden. Es bleibt, entfaltet seine Wirkung und sein ‚Nachleben‘. Das kann soweit gehen, dass das ganze weitere Leben von diesem Bild bestimmt wird, sei es traumatisch oder visionär. Deutungsmacht des Bildes heißt, etwas auf bestimmte Weise sehen zu lassen und die Sehenden dazu zu bewegen, es *so* zu sehen, also ‚*Sehen zu lassen und zu machen*‘, auf dass ‚der Rest der Welt‘ im Lichte des so Gesehenen gesehen wird.

## 8. Ambivalenzen der Deutungsmacht des Bildes

Die Deutungsmacht des Bildes *entsteht* erst mit dem Blick der Betrachter und mit der Zeit seines Nachlebens. Das Bild *wird* ermächtigt im Laufe seiner Wirkungsgeschichte. Das gilt ebenso für Bilder wie für das ‚wahre Bild‘ Gottes. Macht ist eine Modalbestimmung, hieß es oben, und zwar genauer die Modalisierung einer Relation. Das ist auf das Verhältnis von Bild und Blick oder Wahrnehmung zu beziehen. Ein Bild fällt ins Auge und kann nicht mehr ungesehen gemacht werden. Aber *wie* es wirkt, liegt nicht im Auge, sondern in Leib und Leben der Betrachter. Folgen sie diesem Zeigen und Sichzeigen und sehen im Lichte dessen neu oder anders? Im Nachleben des Bildes manifestiert sich, ob und wie es deutungsmächtig geworden ist. Das bedingt auch die *Ambivalenz* der Deutungsmacht. Denn ein Bild mag Gott so oder so zeigen – seine Wirkung bleibt eine offene Frage, in der die Ambivalenz des Gezeigten in der Ambivalenz des Zeigens wie des Wahrnehmens zum Tragen kommt, oder zum Absturz.

Die Deutungsmacht des Bildes im religiösen Kontext ist eine konfliktive Macht gegenüber dem Wort, der Schrift, der Lehre, der Institution. Es ist eine Deutungsmacht *von oben*, im regulierten, institutionellen Bildgebrauch (Inkorporation). Es ist eine Deutungsmacht *von unten*, im ‚anarchischen‘ Sinn, außer der Ordnung und auch gegen sie. Oder es ist eine *laterale* Deutungsmacht, im ‚demokratischen‘ Sinn, in der Ordnung, aber darin plural nicht ‚prästabiliert‘. Die Deutungsmacht ‚*von unten*‘ ist allerdings nicht nur rein und fein, sondern kann auch mächtiger werden als gedacht. Das zeigt sich im gleichsam ‚anarchi-

schen‘ Begehren nach dem Bild in der sog. ‚Volksfrömmigkeit‘. Die Frömmigkeit ist immer weiter und ungeordneter, als die institutionelle Ordnung (sieht, will, zugesteht). Die Deutungsmacht des Bildes ist nicht von oben ‚einzuhegen‘, sondern allemal dynamischer als gedacht, manchmal mächtiger als gewünscht. Es ist eine Macht *sui generis*, *zwischen* oben und unten: weder von oben noch von unten funktionalisiert, sondern ein Sichzeigen des Bildes quer zu oben und unten. Das ist die Eigendynamik dieser Medialität.

Mondzains Ausdruck der ‚Inkarnation‘ als normativ geladener Begriff des Bildes, ist *christologisch* naheliegend: Christus inkarniert Gott, indem er ihn auf seine, leibhaftige, prägnante Weise zeigt (erscheinen lässt, was und wer Gott ist: Liebe und Barmherzigkeit – gegenüber dem Gesetz. Er als Bild Gottes entfaltet Deutungsmacht, indem er das Gottesbild neu pointiert, ihn neu und anders sehen lässt als bisher. Und Christi ‚ikonische Energie‘ zeigt sich darin, dass diesem Bild, das er ist und gibt, gefolgt wird, nicht ohne Risiko oder ‚Sprung und Wagnis‘, wie Kierkegaard meinte. Mondzains These geht allerdings weiter, als die hier vertretene. „Voir, c’est faire croire“<sup>52</sup>, so Mondzain. Bilder lassen und machen sehen – aber lässt oder macht das Sehen auch *Glauben* (oder Vertrauen)? Darauf setzen Bildpolitiken, die die Macht eines Herrschers oder Gottes oder *labels* bildlich nicht nur sehen lassen, sondern auch daran glauben machen wollen. Dem mag auch ein Begehren der Sehenden entsprechen, glauben zu dürfen, was sie sehen – und sehen zu dürfen, was sie glauben. Aber dieser Übergang vom Sehen zum Glauben ist unselbstverständlich, oder ansonsten bildkritisch zu entselbstverständlichen.

Die Eigendynamik des Bildes und seiner Wirkungen bedingt auch die *Ambivalenz* seiner Deutungsmacht. Man kann sagen, wie Wittgenstein, ‚ein Bild hielt uns *gefangen*‘, allerdings auch ‚ein Bild hielt uns *geborgen*‘. Die Ambivalenz zeigt sich im Bild vom Auge Gottes bzw. von Gott als allsehendes Auge. Ist es bergend oder panoptisch, bedrohlich oder ansprechend? Das zeigt sich deutlicher noch in Bildern von Gottvater mit apathischer Physiognomie, wie im Gnadenstuhlmotiv und in der Umbesetzung durch Bernt Notke.

Ähnlich kann man eine Ambivalenz explizit machen, wenn man sagt ‚ein Bild hielt uns *gefangen*‘ – und ein anderes hat uns *befreit*: der Exodus etwa, oder der nicht strafende, sondern gnädige Gott, der barmherzige Vater. Man kann entsprechend sagen, ein Bild hat uns *geleitet* (wie der Samariter), oder es hat uns *verführt* (zu falschen Vorstellungen und abwegigen Vorurteilen). Die Bilder ‚der Sünde‘ sind dafür ein weites Feld, wenn das Syndrom von ‚Teufel, Schlange und Eva‘ zur Sexualisierung der Sündenmetaphorik verführten.

<sup>52</sup> Vgl. Marco Baschera, Marie-José Mondzain. In: Kathrin Busch/Iris Därmann (Hg.), *Bildtheorien aus Frankreich. Ein Handbuch*, München 2011, S. 313–320, 317; vgl. ders., ‚Du sollst Dir ein Bild machen. Zur Bildtheorie von Marie-José Mondzain‘. In: *Schweizer Monatshefte*, 04 (2004), S. 46f.

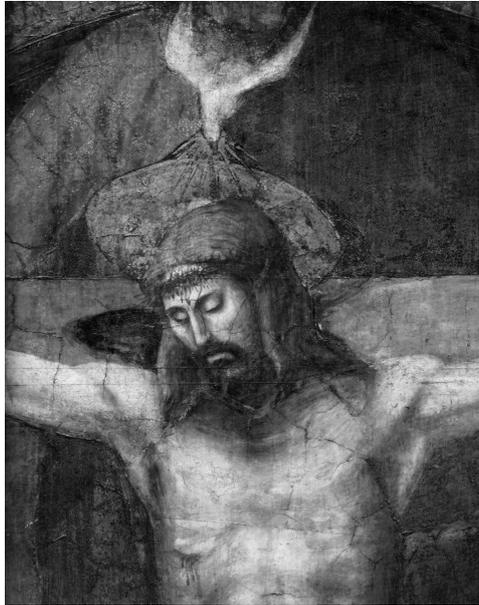


Abb. 3: Masaccio, Trinitätsfresko, Florenz, Santa Maria Novella, 1425–1428;  
[http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/35/Masaccio%2C\\_trinit%C3%A0%2C\\_dettaglio.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/35/Masaccio%2C_trinit%C3%A0%2C_dettaglio.jpg) (zuletzt aufgerufen: 12.04.2013)

Als Gefangenschaft gilt nicht wenigen Zeitgenossen (schon seit den Anfängen des Christentums) der leidende Christus am Kreuz (erstaunlicherweise nicht der *Ecce homo* oder die Gethsemaneszene). Die mittelalterliche Passionsfrömmigkeit mit der Meditation der Leiden Christi liegt weit zurück. Wenn heute von religiös Unmusikalischen oder auch von Kritikern des Kruzifix, der entsprechenden Frömmigkeitskultur und der Sühneopfertheologie, dieses Bild abgelehnt wird, zeigt sich immer noch dessen Deutungsmacht. Die Kritik zehrt davon und nährt sich durch den Gegensatz.

Aber das Bild des Gekreuzigten zeigt *intentione recta* seine *Ohnmacht*. Und wie es den Gekreuzigten ohnmächtig zeigt, zeigt es *sich* in seiner Exposition, ohnmächtig den Blicken ausgesetzt. Denn das Bild vermag nicht *per se*, den theologischen Sinn, die religiöse Lebensform und die damit einhergehende religionsgeschichtlich revolutionäre Gottesvorstellung zu kommunizieren. Es wird als Sakralisierung eines Opfers (*victim*) und damit der Gewalt missverstanden und kann sich gegen solches Missverstehen nicht wehren, als wäre Gewalt gottgewollt mit einem grausamen Gottesbild. Ein Missverstehen zeugt das Nächste bis dahin, dass behauptet werden konnte, wer Sühneopfertheologie vertrete, befördere sexuelle Gewalt gegen Kinder. Das ist nicht viel klüger, als für tatsächlichen Missbrauch mit exkulpatorischer Vagheit die ‚Sexualisierung der Gesellschaft‘ verantwortlich zu machen.



Abb. 4: Bernt Notke, Johannesaltar der Schonenfahrer,  
Lübeck, St.-Annen-Museum, 1483 (Auschnitt);

<http://images.zeno.org/Kunstwerke/I/big/kml4609a.jpg> (zuletzt aufgerufen: 12.04.2013)

Es scheint, als wäre das Bild des leidenden Gekreuzigten – so ohnmächtig, wie er selber. Denn die Exposition des Bildes ist auch ein Ausgesetztsein an das Missverstehen, den Hohn und Spott bis zur Zerstörung des Bildes bzw. Bildkörpers. Insofern ist die Deutungsmacht des Bildes eine schwache Macht, die nicht übermächtig, sondern angreifbar und verletzbar bleibt. Ein Bild kann sich nicht wehren gegen den Blick, die Hand oder den Gang der Zeit. Nur – umgekehrt wird ein gesehenes Bild immer gesehen worden sein. Was prägnant ins Auge fällt, bleibt dort unvergesslich präsent.<sup>53</sup> Aber was der Blickende mit dem Erblickten *macht*, ist eine Frage der Deutungsmacht, in der der Betrachter in der Verantwortung steht ‚vor einem Bild‘.

Levinas, der im Blick auf Bilder, ganz in jüdischer Tradition, recht zurückhaltend war, wurde von der Urimpression geleitet, angesichts des Anderen unbedingt in Verantwortung genommen zu sein. Die anstößige Metapher der ‚Geisel‘ hält es unvergesslich und befremdlich in Erinnerung. Wir *sind* stets schon Gefangene des Anspruchs des Anderen. Sollte das etwa auch für Bilder gelten? Geht die Deutungsmacht eines Bildes soweit, dass wir von ihm in Anspruch genommen werden, ohne es gewählt und gewollt zu haben? Was wir sehen ‚blickt uns an‘, ohne dass wir vorab darüber entscheiden könnten. Blickende Bilder lassen das nachvollziehbar werden, seien es Heilige, die im Blick aus dem Bild

<sup>53</sup> Aber das ist von Bild zu Bild und von Verwendung zu Verwendung zu unterscheiden. Denn – wie auch immer man sich zu einem Bild verhält – man antwortet ‚nur‘. Es ist immer schon da, und es bleibt, selbst wenn man es zerstört.

Verehrung beanspruchen, oder Porträts, deren Blick beunruhigende Präsenz zeigen kann. Die frontale Achsensymmetrie des Blicks im Herrscherbild und Totenporträt, in Ikonen und Heiligenbildern, im ‚wahren Porträt Christi‘, trifft den Betrachter, ohne dass er das gewählt oder gewollt hätte. Und der Blick ruht auf ihm, wohin auch immer er geht oder ausweicht. Die Ambivalenz wird zur Plurivalenz: Fordert der Blick auf zur Verehrung? Nimmt gefangen? Hält er geborgen? Oder macht er den Betrachter zum Teil des Bildgeschehens?

Das Bild eröffnet in seiner Deutungsmacht eine besondere ‚Zugänglichkeit des original Unzugänglichen‘. Aber diese Eröffnung ‚wörtlich‘ zu nehmen, als wäre der Gezeigte das gezeigte Bild (oder umgekehrt), und als wäre das Sich-zeigen bereits das Gezeigte, wäre ein Kurzschluss. Die Präsenz des Bildes als Bild insinuiert das. Aber vom Sehen in den Glauben zu gleiten, kann zum ikonischen Fall werden, in dem der Entzug der Präsenz vergessen würde. Das Bild als Bild eröffnet eine Anschauung und darin visuelle Zugänglichkeit – bis in die Ambivalenz, unbedingt in Anspruch zu nehmen, aber sich zugleich dem Zugriff zu entziehen.