

320 Bilderverbot und Bilderfülle – zwei Wege mit demselben Ziel?

Michael Plattig

Die Masse an Bildern, die täglich auf die Menschen einströmt, ist enorm und stetig im Wachstum begriffen. Bilder eignen sich für immer einfachere Botschaften. Reduzierung von Text und Vermehrung von Bildern werden mit dem computergestützten Lernen auch in die Pädagogik Einzug halten. Massenblätter gehen immer mehr dazu über, ganz einfache Sätze und primitiv strukturierte Informationen mit vielen Bildern zu verbinden.

Eine wachsende Zahl von Menschen kommt mit der Bilderflut nicht mehr zurecht. Was ist eigentlich noch wichtig? Welchem Bild soll man überhaupt noch trauen? Welchen Standpunkt kann man eigentlich noch beziehen? Die Folge davon sind einerseits Abstumpfung: immer stupidere Filme und Shows werden konsumiert; die täglichen grausamen Bilder aus den Kriegsgebieten, von Katastrophen und Gewalttaten machen Menschen zunehmend für das Leid anderer unempfindlich; andererseits sind es fundamentalistische Tendenzen innerhalb und außerhalb der Kirche, religiös oder politisch motiviert, denn neue Sicherheit wird gesucht.

Judentum und Christentum stehen diesem Phänomen gleichermaßen gegenüber. Der Umgang mit Bildern, äußeren wie inneren, war in beiden Traditionen immer wieder ein Thema. Sind in diesen Traditionen Anregungen für den gegenwärtigen Umgang mit Bildern zu finden? Gibt es Verbindungslinien zwischen der jüdischen und christlichen Tradition? Diesen Fragen soll nachgegangen werden.

1. Das jüdische Bilderverbot

Bereits innerbiblisch läßt sich an den Dekalogformulierungen zum Bilderverbot feststellen, daß es immer umfassender ausgelegt wurde. Das Grundgebot in Ex 20,4 lautete: »Du sollst dir kein Gottesbild machen.« Analog zu Dtn 4,15–18 ist in V. 4b das Gebot deuteronomisch zu einem generellen Bilderverbot ausgeweitet worden: »...und keine Darstellung von irgend etwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde.« Das anschließende Verbot (Ex 20,5) der kultischen Verehrung anderer Götter greift über das Bilderverbot auf das erste Gebot zurück: »Du sollst neben mir keine anderen Götter haben« (Ex 20,3).

Dabei muß von der Vorstellung ausgegangen werden, wonach die Gottheit im Bild präsent wird und die Welt insgesamt für das Göttliche transparent ist. Diese Vorstellung steht aufgrund des Bilderverbots im Widerspruch zum Wesen der Jahweoffenbarung; Macht über Gott kann der Mensch weder durch das Bild noch dadurch gewinnen, daß er den Namen Gottes ausspricht. Gottes Freiheit, sich zu offenbaren, wann, wo und wie er will, muß unangetastet bleiben.

»Das heißt dann aber, daß das Bilderverbot zu der Verborgenheit gehört, in der sich Jahwes Offenbarung in Kultus und Geschichte vollzog. Es wäre ein großer Fehler, das Bilderverbot einfach als eine vereinzelt kultische Sonderbarkeit Israels gelten zu lassen. Der Jahwe, den im Bilde anzubeten Israel so streng verwehrt war, das war doch derselbe Jahwe, von dessen verborgenem Geschichtshandeln Israel ständig in Atem gehalten war. Was Israel im Bereich des Kultischen auferlegt war, das hat es – man denke an die Geschichtsperspektive der Propheten! – auch im Bereich der geschichtlichen Führungen tragen müssen. War denn der Jahwe der Vätergeschichte oder der jesajanischen Verkündigung ein Gott, der im Kultbild verehrt werden konnte? Das rücksichtslose Zerschneiden liebgeordneter Vorstellungen von Gott, mit dem wir die vorexilischen Propheten beschäftigt sehen, steht in einem, vielleicht verborgenen, aber doch tatsächlich engen theologischen Bezug zum Bilderverbot. Jede Deutung, die sich um das Phänomen der Bildlosigkeit Jahwes an sich bemüht und die das Bilderverbot nicht in engem Zusammenhang mit dem Ganzen der Jahweoffenbarung sieht, geht am Entscheidenden vorbei.«¹

Das alttestamentliche Bilderverbot will die Verborgenheit in der Offenbarung Gottes wahren. Diese Verborgenheit Gottes meint theologisch nicht den jenseitigen und fernen Deus absolutus, sondern den mitten unter den Entfremdungen der Welt gegenwärtigen Deus revelatus, meint Jahwe, den »Ich bin da« (Ex 3,14), den »Immanuel«, d.h. »mit uns ist Gott« (Jes 7,14).

Im Lauf der Geschichte gab es auch im Judentum bildliche Darstellungen. Flavius Josephus schreibt im 1. Jh. n. Chr.:

»Ferner hat unser Gesetzgeber verboten, Bilder herzustellen. Nicht, als wollte er gleichsam prophetisch darauf hinweisen, daß man die Macht der Römer mißachten solle, sondern weil er [dies] als eine Sache verachtete, die weder Gott noch den Menschen dienlich ist, und weil sich [die Herstellung von Bildern] infolge fehlender Beseelung jedem Lebewesen, noch mehr aber Gott gegenüber als unterlegen erweist.«²

In seiner Polemik gegen das Aufstellen von Kaiserbildern und Feldzeichen in der Tempelstadt Jerusalem und der dazu gehörigen Provinz Judäa überzeichnet Josephus die Situation im Judentum selbst. Aus rabbinischen Quellen (um 100 n. Chr.) ist zu erfahren: »Allerlei Figuren gab es in Jerusalem, ausgenommen allein die menschliche Figur.«³ Später werden auch Menschen dargestellt, z.B. 244 n. Chr. in der Synagoge von Dura-Europos im mesopotamischen Raum.⁴ Etwa um dieselbe Zeit berichten palästinische Quellen: »In den Tagen Rabbi Jochanans begannen sie, [Figuren]

¹ G.v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, 4. bearbeitete Auflage. München 1962, 231.

² Flavius Josephus, *Apion* 2,75; zitiert nach: R. Meyer, *Die Figurendarstellungen in der Kunst des späthellenistischen Judentums*, in: W. Bernhardt (Hg.), *Zur Geschichte und Theologie des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit. Ausgewählte Abhandlungen von R. Meyer*, Neukirchen-Vluyn 1989, 40–62, hier 41.

³ Rabbi Eleasar ben Sadok, *Tos Ab zara* 5,2; zitiert nach: R. Meyer, a.a.O., 45.

⁴ Vgl. R. Meyer, a.a.O., 52f.

auf die Wand zu malen. Er aber verbot es ihnen nicht.«⁵ Rabbi Jochanan starb ca. 279 n.Chr.

Wenn es um das Aufstellen von Feldzeichen oder Kaiserstatuen geht oder auch wenn die römerrfreundlichen jüdischen Herrscher figurliche Darstellungen in Jerusalem anbringen lassen, kommt es wegen des Bilderverbots der Juden aber immer wieder zu Auseinandersetzungen mit den Römern.⁶

Rudolf Meyer faßt die Entwicklung der ersten nachchristlichen Jahrhunderte so zusammen: »Die Darstellung beseelter Wesen, sowohl Tier wie Mensch, ist dort verboten, wo die Gefahr des Bilderdienstes besteht und wo das religiös-nationale Empfinden verletzt werden könnte. Dies gilt sowohl für die von Rom abhängige altjüdische Theokratie bis zu ihrem Untergang wie auch für das jüdische Gemeinwesen Palästinas, das ... bis zum Tode Gamaliels VI. (425 n.Chr.) bestand. Dieses Grundgesetz aber war verschiedener Auslegung fähig. Zelotische Kreise legten das alttestamentliche Verbot von Götterbildern im rigoristischen Sinn aus und verwarfen nicht nur jede menschliche, sondern auch jede tierische Darstellung, eine Auffassung, die in der Zeit religiös-nationaler Erhebung über die Anschauung der gemäßigten Kreise dominierte und zu Bilderstürmerei führte. Dagegen hielten die nicht extrem eingestellten Rabbinen an einer mittleren Linie fest, indem sie Tierdarstellungen in Plastik und Malerei, sofern keine Gefahr des Götzendienstes bestand, zuließen und selbst Menschenfiguren im Rahmen der Kleinkunst nicht verboten, wenngleich im 2. Jh. bezüglich der anscheinend sehr beliebten Siegel mit figurlichen Darstellungen bestimmte Einschränkungen getroffen wurden.«⁷

Im 6. Jh. werden bildliche Darstellungen mehr und mehr abgelehnt, was mit der zunehmenden christlichen Bilderverehrung einhergeht; denn diese wurde von den Juden als Götzendienst empfunden.⁸

Im Mittelalter werden jedenfalls menschliche Figuren als Plastiken abgelehnt. Besonders scharf war die Polemik gegen christliche Bilderverehrung und vor allem gegen die Verwendung astrologisch-magischer Symbole.

Die Ausschmückung der Synagogen mit Mosaiken oder Malereien erregte z.T. Bedenken. Im 16. und 18. Jh. häufen sich die Warnungen, solche Darstellungen könnten vom Gottesdienst ablenken. Mit Ausnahmen vor allem in Italien, förderten Exilbewußtsein und Bildungsideal eher eine ästhetikfeindliche Haltung.

Im 19. und 20. Jh. kann man zwei gegenläufige Tendenzen beobachten. Die eine definierte das Judentum und seine Gottesvorstellung betont geistig-ethisch, d.h. unter Berufung auf das Bilderverbot wurde Ästhetik mit Griechentum bzw. Heidentum und Ethik mit Judentum in Zusammenhang gebracht. Gleichzeitig setzten Aufklärung, Emanzipation und Assimilation die künstlerischen Begabungen im Judentum frei. Während Exil-

⁵ Zitiert nach: R. Meyer, a.a.O., 48.

⁶ Vgl. R. Meyer, a.a.O., 41, 44, u.a.

⁷ R. Meyer, a.a.O., 50f.

⁸ Vgl. J. Maier, Art.: Bilder. III. Judentum, in: TRE 6. Berlin u.a. 1980, 521–525, hier 523.

bewußtsein und Bildungsideal in Orthodoxie und Chassidismus auch weiterhin eine ästhetikfeindliche Ablehnung zweckfreier Kunst auslösen, steht das moderne Judentum der profanen Kunst, auch der Plastik, sehr offen gegenüber.⁹

Diese Entwicklung macht deutlich, daß mit dem Bilderverbot, das ursprünglich nur den Kult fremder Götter verhindern sollte, im Laufe der Zeit noch weitere Ziele verfolgt wurden. Die Gefahr des Götzendienstes bzw. der Festlegung Gottes und auch seiner Geschöpfe durch Bilder wurde im Judentum von religiöser Seite jedenfalls immer wieder und mit jeweils neuen Begründungen aufgezeigt. Das Bilderverbot wird als »Kern der Tora«¹⁰ verstanden, weil es auf das besondere Gottesbild und die Bestimmung des rechten Verhältnisses von Gott und Mensch abzielt und die Transzendenz Gottes, seine Andersartigkeit und letztlich seine Freiheit vor dem (theologischen) Zugriff des Menschen »rettet«.

2. Entwicklung im Christentum

Im einzelnen kann die Entwicklung hier nicht skizziert werden; es sollen aber die Argumente für und gegen bildliche Darstellungen kurz zur Sprache kommen.¹¹

Theologisch hat sich die Dialektik von Gottes Offenbarung und Verborgenheit durch Jesus Christus nicht geändert.

»Als der ewige Sohn Gottes ist Jesus Christus das Bild, die Ikone Gottes des Vaters (2 Kor 4,4; Kol 1,15), der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens (Hebr 1,3). In ihm wird anschaulich, wer Gott ist, der Gott mit einem menschlichen Antlitz. Wer ihn sieht, sieht den Vater (Joh 14,9). Doch dieses Sehen ist ein Sehen des Glaubens. Denn in Jesus Christus ist das ›Sein in der Gestalt Gottes‹ eingegangen in die Entäußerung, ›in die Gestalt des Sklaven‹ und in den ›Gehorsam bis zum Tod am Kreuz‹ (Phil 2,6–8). ... In der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ist also – wie Martin Luther in seiner *Theologia crucis* dargetan hat – Gott *sub contrario*, unter seinem Gegenteil verborgen (WA I,354; 362). Diese verborgene Gegenwart Gottes setzt sich in gewisser Weise fort in seiner Gegenwart in den Brüdern [und Schwestern] Jesu Christi, vor allem in den Armen, Kleinen, Kranken, Verfolgten und Sterbenden (Mt 25,31–46).«¹²

In Jesus Christus wird Gottes Verborgenheit und Geheimnishaftigkeit nicht aufgehoben.

Die Alte Kirche stand der bildlichen Darstellung Gottes ablehnend gegenüber; Künstler genossen in der Kirche keinen guten Ruf, stellten sie

⁹ Vgl. J. Maier, a.a.O., 523.

¹⁰ Achad ha-Am in einem Buch, das 1924 in Berlin erschien; vgl. J. Maier, a.a.O., 523.

¹¹ Zur historischen Entwicklung vgl. Art.: Bilder, IV.-VI., TRE Bd. 6. Berlin u.a. 1980, 525–557.

¹² W. Kasper, Atheismus und Gottes Verborgenheit in theologischer Sicht, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 22. Freiburg ²1982, 32–57, hier 46f.

doch vor allem Begebenheiten aus der heidnischen Mythologie dar. Origenes lobt die Juden, weil sie es nicht zuließen, daß die Augen der Seele von Gott zur Erde herabgezogen würden, und daher die Künstler vertrieben.¹³ Gottes Geistigkeit und Unfaßbarkeit ließen eine Darstellung nicht zu. Götterbilder sind etwas Geschaffenes, Gott ist der Schöpfer. Im apologetischen Schrifttum gibt es eine Polemik gegen die Götterbilder, in der Argumente aus der griechischen Popularphilosophie und dem Alten Testament vorkommen. Der geistige Mensch sei das eigentliche Bild Gottes.¹⁴

Ablenkung vom Wesentlichen und Nicht-Darstellbarkeit Gottes sind also auch hier die wichtigsten Argumente.

Die ersten christlichen Bilder tauchen bei Andersgläubigen auf. Die Datierung der ersten Anfänge einer spezifisch christlichen Kunst ist umstritten. Ältestes Denkmal ist die um 256 ausgemalte Hauskirche von Dura Europos; doch handelt es sich dabei offenbar um eine Einzelercheinung, bei der ein Zusammenhang zwischen jüdischer und christlicher Kunst wahrscheinlich ist (vgl. Synagoge von Dura Europos). Solche Zusammenhänge können auch bei späteren Kunstwerken nachgewiesen werden.

Auf römischen Sarkophagen und in römischen Katakomben finden sich erste Werke christlicher Bildkunst um die Mitte des 3. Jh. In der Hoffnung auf gleiche Hilfe in Todesnot werden vor allem solche biblischen Szenen gestaltet, bei denen Gott in Notsituationen zu Hilfe kommt (Jona, Noah, Isaak usw.). Neutestamentliche Darstellungen, die die Wundermacht Christi bezeugen (Heilungs- und Erweckungswunder), schließen sich an.

Die Argumentation gegen das christliche Bild entwickelt sich aus der Polemik gegen das Götterbild. Die Gegner der Bilder gingen von der Unmöglichkeit eines Gottesbildes aus und versuchen, auch Christus-, Engel- und Heiligenbilder mit einzubeziehen, während ihre Befürworter die Nichtdarstellbarkeit Gottes zugaben, für Christus aber die Inkarnation ins Feld führten.¹⁵ Euseb argumentiert in seinem Brief an Kaiserin Konstantia, daß der Logos zwar menschliche Natur angenommen, doch Gott ihn wiederum erhöht habe. Sein göttlich-geistiges Wesen kann nicht in toten Farben dargestellt werden. Gegen ein Bild der irdischen Menschlichkeit Christi steht das 2. Gebot des Dekalogs. Außerdem wird Gott nur schauen, wer reinen Herzens ist, d.h. es ist die Berufung des Menschen, selbst ein Bild Gottes zu werden, wobei Gott der Maler ist. Ähnlich argumentiert Epiphanius von Salamis Ende des 4. Jh. und Gregor von Nyssa, der sich gegen die Darstellung der Knechtsgestalt Christi (Menschheit) wendet und die Verehrung seiner göttlichen Gestalt fordert, die wiederum nicht darstellbar ist.¹⁶

Offensichtlich sind dies schon vermehrt Stellungnahmen gegen bereits existierende Bilder und vielleicht auch gegen deren Verehrung.

¹³ Vgl. Cels. 4,31f.

¹⁴ Vgl. Origenes, Cels. 7,66; 8,17f. und Clemens von Alexandrien, prot. 10,98.

¹⁵ Vgl. Epiphanius, Fragm. 16.

¹⁶ Vgl. H.G. Thümmel, Art, Bilder, IV. Alte Kirche, TRE Bd. 6. Berlin u.a. 1980, 525–531, hier 527.

Paulinus von Nola nimmt eine andere Haltung zur christlichen Bildkunst ein, sieht sich aber genötigt, seine wohlwollende Einstellung zu begründen. Indem sie die Ungebildeten belehren, sollen Bilder beim Heiligenfest die zusammengeströmten Teilnehmer davon abhalten, ausschweifend zu feiern.¹⁷ Das Thema »Bilder als Bibel der Analphabeten« klingt hier bereits an und wird dann von Gregor dem Großen ausführlicher behandelt. Er lehnt die Verehrung von Bildern ab, gesteht ihnen aber ausdrücklich belehrenden Wert für die Analphabeten zu:

»Was denen, die lesen können, die Bibel, das gewährt den Laien das Bild beim Anschauen, die als Unwissende in ihm sehen, was sie befolgen sollen, in ihm lesen, obwohl sie die Buchstaben nicht kennen; weshalb denn vorzüglich für das Volk das Bild als Lektion dient.«¹⁸

Diese Meinung wird häufig auf die Formel »Bilder als *laicorum litteratura*« gebracht, womit vor allem deren pädagogischer Wert hervorgehoben wird.

Im Osten verläuft die Entwicklung anders. Im 6. und frühen 7. Jh. wird das christliche Bild zur Ikone, d.h. man sieht es derart mit dem Dargestellten in Verbindung stehen, daß es die Hilfe des Heiligen vermitteln und auch an seiner Stelle verehrt werden kann. Darin wirkt antikes Denken z.T. bis heute ungebrochen weiter.

Die ausdrückliche Verehrung von Ikonen, deren Salbung, Waschung, Schmückung etc. werden zum festen Bestandteil östlicher Frömmigkeit. Von Bildern ausgehende Wunderwirkungen kommen verstärkend noch hinzu.

Im 8. und 9. Jh. tobt der große Bilderstreit (Ikonoklasten gegen Ikonodulen) bis hin zur Zerstörung von Bildern. Die Argumente ähneln denen der westlichen Tradition. Die Ikonoklasten berufen sich auf die Schrift und wollen verhindern, daß das Geschöpf statt des Schöpfers verehrt wird. Die Ikonodulen, an ihrer Spitze Johannes von Damaskus, betonen, Gott selbst habe mit seiner Inkarnation gleichsam unter Beweis gestellt, daß er auch in menschlicher Gestalt dargestellt werden kann. Da aber Menschheit und Gottheit in Christus unzertrennlich verbunden sind, ist die Verehrung des Christusbildes nicht die Verehrung des Geschöpfes, sondern meint Christus, der in die Schöpfung kam, um sie zur Herrlichkeit zu führen.¹⁹ Johannes unterscheidet die Anbetung, die dem Wesen Gottes entspricht, von der Verehrung, die der Ikone als Gnadenträger zukommt. Die der Ikone dargebrachte Verehrung geht auf den Dargestellten über.²⁰

Im Jahre 787 macht das Konzil von Nikaia dieselbe Unterscheidung zwischen Anbetung und Verehrung und sanktioniert die Bilderverehrung²¹, was zu einem gewaltigen Aufschwung der bildenden Kunst führte.

¹⁷ Vgl. Carm. 27, 546–595.

¹⁸ Brief an Bischof Serenus von Marseille, Oktober 600: MGH. Ep II, 270.

¹⁹ Vgl. Die Schriften des Johannes v. Damaskus, besorgt von Bonifatius Kotter OSB, III. *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, 1975 (PTS 17), 77f.

²⁰ Vgl. ebd., 89f.; 108; 137; 140; 143.

²¹ Vgl. Denzinger 600–603.

Im Westen wird nach einem kurzen Aufflackern des Widerstandes im 8. Jh. ein ähnlicher Weg eingeschlagen, der schließlich zur Bilderverehrung führte, obwohl sie nicht dieselbe Bedeutung erlangte wie im Osten. Letztlich hat sich auch im Westen die Volksfrömmigkeit gegen theologische Bedenken durchgesetzt.

Immer wieder ist die Bilderverehrung Gegenstand theologischer Reflexion; nach Thomas von Aquin haben Bilder einen dreifachen Zweck: 1. Beförderung der Andacht, 2. Erinnerung an das Beispiel der Heiligen und 3. Belehrung der Unwissenden.²²

Ein bedingter, aber nicht grundsätzlicher Widerstand gegen die Bilder findet sich in der mittelalterlichen Mystik. Bernhard von Clairvaux wendet sich in seiner *Apologia* gegen »die vorwitzigen Gemälde, die, während sie den Blick der Beter auf sich ziehen, zugleich die Hingabe hindern ... Die Menschen laufen zum Küssen, werden zum Schenken eingeladen; und sie bewundern mehr das Schöne als daß sie das Heilige verehren ... Die Kirche glänzt an den Wänden und darbt in den Armen.«²³

Warnung vor Übertreibung und Ablenkung in Verbindung mit ethisch-sozialer Orientierung der Frömmigkeit ist also das Anliegen Bernhards.

Immer mehr visionär begabte Menschen, vor allem Frauen, und die Beschreibung ihrer Erfahrungen ließen im Mittelalter einen neuen Typ von Bildern entstehen. Es sind nicht mehr nur die mit Farbe gemalten Bilder an den Wänden zu finden, sondern auch die in Biographien und Berichten beschriebenen inneren Bilder und Visionen von begnadeten Menschen.²⁴ Sie werden oft zum Gegenstand künstlerischer Darstellungen.

Gegen eine Überbewertung innerer Bilder und damit verbundener Erfahrungen wenden sich Theologen und Prediger. So auch Meister Eckhart in seinen *Reden der Unterweisung*:

»Man soll nämlich von solchem Jubilus bisweilen ablassen um eines Besseren aus Liebe willen und um zuweilen ein Liebeswerk zu wirken, wo es dessen nottut, sei's geistlich oder leiblich. Wie ich auch sonst schon gesagt habe: Wäre der Mensch so in Verzückung, wie's Sankt Paulus war, und wüßte einen kranken Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ich erachtete es für weit besser, du ließest aus Liebe von der Verzückung ab und dientest dem Bedürftigen in größerer Liebe. ... Denn was der Mensch gern hätte, aber verschmerzt und entbehrt um Gottes willen, sei's leiblich oder geistig, das findet er alles in Gott, als wenn es der Mensch besessen und sich willig seiner entäußert hätte; denn der Mensch soll aller Dinge willig um Gottes willen beraubt sein und in der Liebe sich allen Trostes entschlagen und begeben aus Liebe.«²⁵

²² Vgl. Sent. III dist. 9 q 1 a 2.

²³ Vgl. PL 182,194.195.

²⁴ Vgl. P. Dinzelsbacher, Europäische Frauenmystik des Mittelalters. Ein Überblick, in: Ders. / D.R. Bauer (Hg.), Frauenmystik im Mittelalter. Ostfildern 1985, 11–23, hier 12f.

²⁵ Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, hg. und übers. v. J. Quint. Zürich 1979, 67f.

3. »Bilder mit Bildern austreiben« –
 Meister Eckharts und Heinrich Seuses Umgang mit Bildern

Meister Eckhart hat für das dynamische Verhältnis des Menschen zu Gott, dort wo es am intimsten, innerlichsten ist, eine ganze Anzahl von Namen, letztlich von Bildern. Im Grunde ist die im Funken der Seele erfahrbare Gegenwart Gottes jenseits einer Begrifflichkeit, mit der sie exakt beschrieben werden könnte; deshalb die vielen Metaphern. Eckhart äußert sich einmal ausführlich über diese »Kraft in der Seele«:

»Ich habe bisweilen gesagt, es sei eine Kraft im Geiste, die sei allein frei. Bisweilen habe ich gesagt, es sei eine Hut des Geistes; bisweilen habe ich gesagt, es sei ein Licht des Geistes; bisweilen habe ich gesagt, es sei ein Fünklein. Nun aber sage ich: Es ist weder dies noch das, trotzdem ist es ein Etwas, das ist erhabener über dies und das als der Himmel über der Erde. Darum benenne ich es nun auf eine edlere Weise, als ich es je benannte, und doch spottet es sowohl solcher Edelkeit wie der Weise und ist darüber erhaben. Es ist von allen Namen frei und aller Formen bloß, ganz ledig und frei, wie Gott ledig und frei ist in sich selbst.«²⁶

Eckhart bezeichnet diese »Kraft der Seele« als namenlos und unterstreicht ihre Namenlosigkeit durch eine Fülle von Benennungen, von denen eine die andere aufhebt.²⁷

Heinrich Seuse charakterisiert diese Darstellungsweise dadurch, daß er sagt, es gehe darum, »daz man bild mit bilden us tribe«.²⁸

Dies ist, wie Alois M. Haas deutlich macht, im Zusammenhang mit Seuses Theorie der Vision zu sehen.²⁹ Die Erfahrungsorientierung Seuses steht der frauenmystischen Spiritualität seiner Zeit recht nahe. Im Prolog seines *Horologium sapientiae* schreibt er:

»Aber ach, in diesen modernen Zeiten, da die Welt schon altert, ist diese Gottesliebe in den Herzen vieler so sehr erkaltet, daß sie nahezu ausgelöscht ist und nur wenige gefunden werden, die nach Andacht streben, die nach neuer Gnade suchen, die sie erwärmt, die sich darüber freuen, im Windsturm häufiger mit einem Tränenstrom übergossen zu werden, welche die Gnade eines göttlichen Besuchs und eines Wortes von oben suchen.«³⁰

Abgesehen davon, daß dieser Text mit seiner Lamentation über die modernen Zeiten innerkirchlich ganz aktuell klingt, geht es Heinrich Seuse um die Kultivierung einer neuen, innigen Frömmigkeit, die die Erfahrungsebene einschließt.

²⁶ Predigt 2 »Intravit Jesus in quoddam castellum...«, ebd., 163.

²⁷ Vgl. A.M. Haas, Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens, zweite durchgesehene Auflage. Einsiedeln 1995, 68–70.

²⁸ Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, hg. v. K. Bihlmeyer, Nachdruck. Frankfurt/M. 1961, 191.

²⁹ Vgl. A.M. Haas, Seuses Visionen-Begriff der Vision, in: Ders., Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heirich Seuses Mystik. Bern 1995, 179–220.

³⁰ Zitiert nach A.M. Haas, Seuses Visionen, a.a.O., 197.

Diesem Anliegen dienen auch seine Schilderungen von Visionen, die immer schon als Auslegungen und Deutungen von Beispielen und Gleichnissen abgefaßt sind. Nun widerspricht diese große Bildhaftigkeit in der Darstellung aber seinem Bestreben, eine möglichst geistige Gotteserfahrung beschreiben zu wollen, denn damit gerät er in den Zwiespalt, Bildloses bildlich darstellen zu müssen. Im 53. Kapitel seiner Vita berichtet er vom Wunsch seiner geistlichen Tochter (Elsbeth Stigel) und beschreibt in der Antwort seine Methode, sich dem Bildlosen, Unsagbaren zu nähern:

»Die Tochter sprach: Ach Herr, Ihr redet aus eigenem und aus der Heiligen Schrift so genau und christlich von der Verborgenheit der unverhüllten Gottheit, von des Geistes Ausfluß und Rückfluß; wollet mir den verborgenen Sinn nach Eurer Einsicht irgendwie in bildhafter Art erklären, damit ich es um so besser verstehe! Und gern hätte ich auch, daß Ihr mir all die hohen Gedanken, die da weitläufig berührt worden sind, in kurzer anschaulicher Weise zusammenfaßt, daß ich sie mit meinem schwachen Verstand mir um so eher einpräge.

Er antwortete: Wie kann man Bildloses auf bildhafte Weise ausdrücken und Weiseloses aufweisen, das jenseits aller Sinne und aller menschlichen Vernunft liegt? Denn welchen Vergleich man auch auswählt: er ist noch tausendmal ungleicher als gleich. Aber doch, um Bilder durch Bilder auszutreiben, will ich dir hier mit gleichnishaften Worten bildlich zeigen, soweit es denn möglich ist, wie das von denselben unbildlichen Gedanken in Wahrheit zu verstehen ist, und die lange Rede mit kurzen Worten beschließen.«³¹

Seuses Ausweg aus dem eben beschriebenen Dilemma ist also die paradoxe Formel »Bilder mit Bildern austreiben« zu wollen. Sie ist methodische Anweisung für jene, deren Ziel die Entgeistung, eben das Bild- und Weiselose, ist, von denen aber die Wirklichkeit als zwingende Gegenwart erfahren wird, »so daß Körperliches, Bildhaft-Imaginäres in Richtung auf das Ziel einer Vergeistigung hin aktiviert werden können«.³²

Ähnlich wie bei Meister Eckhart wird also Bildlosigkeit durch Bilderfülle erzeugt.

4. Fazit und Ausblick

4.1 Zwei Wege

Bilderverbot und Bilderfülle dienen, so wurde deutlich, letztlich demselben Ziel, nämlich die Unaussagbarkeit und Nichtdarstellbarkeit des Geheimnisses »Gott« und somit den Menschen vor einengenden Bildern zu bewahren.

In der jüdisch-christlichen Tradition finden sich zwei »Methoden« zur Erreichung dieses Zieles.

³¹ Heinrich Seuse, *Deutsche mystische Schriften*, aus dem Mittelhochdeutschen übertr. u. hg. v. G. Hofmann, Nachdruck der ersten Auflage von 1966. Düsseldorf 1986, 196.

³² A.M. Haas, *Seuses Visionen*, a.a.O., 209.

Die Theologia negativa betont immer wieder, daß alle Begriffe und Bilder von Gott ihm wesentlich unähnlicher als ähnlich sind. Die Erfahrung der dunklen Nacht auf dem geistlichen Weg wird dahingehend interpretiert, daß durch sie alle Bilder von Schöpfung, Mensch und Gott mit dem Ziel der Bildlosigkeit in Frage gestellt werden, was immer wieder geschieht, wenn man mit seinen Vorstellungen am Ende ist.³³ Diese »Methoden« nehmen das jüdisch-christliche Bilderverbot in seinem theologischen Gehalt auf und deuten es erfahrungsmäßig um und aus.

Demgegenüber haben wir bei Eckhart und Seuse einen umgekehrten Weg gefunden. Durch Vermehrung der Bilder, nicht durch Verbot, werden die Bilder abgeschafft, ja führen sich selbst ad absurdum.

Arbeitet die erste Methode stark mit Askese, so macht sich die zweite das zumindest verborgene Streben des Menschen nach Lustgewinn zunutze, um ihn durch die Fülle unterschiedlichster Bilder und Genüsse derart zu verwirren, daß er einsieht: Gott ist ein Geheimnis, das sich weder mit Worten noch mit Bildern begreifen läßt.

Die erste Methode setzt auf Abschaffung der Bilder, die zweite auf Entlarvung ihrer Relativität.

4.2 Theologie nach Auschwitz – Herausforderung für Juden und Christen

Im 20. Jahrhundert verschärfte sich für Juden und Christen die Frage nach Gott und damit den Gottesbildern durch den Holocaust bzw. die Shoah, wofür stellvertretend der Name Auschwitz steht.

Nach etwa 20 Jahren des Schweigens und der historischen Aufarbeitung des Geschehens mit dem Ergebnis, daß es zur Grausamkeit des Holocaust nichts Vergleichbares in der Geschichte gibt, mußte sich auch die Theologie damit auseinandersetzen.³⁴

Dieses Schweigen, so der jüdische Theologe Emil Fackenheim, war ein Schweigen in Furcht und Zittern, denn ein Brechen des Schweigens hätte die Gefahr mit sich gebracht, daß möglicherweise nach Auschwitz der Glaube an Gott nicht mehr überzeugend formulierbar sein könnte, weil alle Verstehensmodelle der Tradition vor dem Grauen versagen.³⁵ Fackenheim weiter:

»Schweigen wäre vielleicht auch jetzt noch am besten, gäbe es nicht die Tatsache, daß im Volk die Schleusen gebrochen sind und daß allein aus diesem Grund die Zeit des theologischen Schweigens unwiderruflich vorbei ist.«³⁶

³³ Vgl. M. Plattig, Die »dunkle Nacht« als Gotteserfahrung, in: *Studies in Spirituality* 4 (1994), 165–205.

³⁴ Vgl. N. Reck, Theologie nach Auschwitz. Das Aufkommen der Frage und Antwortversuche von Juden und Christen, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 46 (1995), 463–479, hier 464f.

³⁵ Vgl. E.L. Fackenheim, Die gebietende Stimme von Auschwitz, in: M. Brocke / H. Jochum (Hg.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*. Gütersloh 1993, 73–110, hier 80f.

³⁶ A.a.O., 81. (Der Beitrag Fackenhaims erschien in New York 1970 unter dem Titel: »*God's Presence in History. Jewish Affirmations and Theological Reflections*«).

Die jüdische Reflexion begann mit Versuchen, die Shoah vor dem Hintergrund der Tradition zu verstehen und dementsprechend religiös zu deuten. Ignaz Maybaum, Rabbiner in Großbritannien, sah in der Katastrophe von Auschwitz den »dritten churban«. Mit »churban« wurden bisher nur die Zerstörung des salomonischen und des herodianischen Tempels bezeichnet. Jeder churban ist nach Maybaum zugleich Strafgericht Gottes und neue Zukunftsperspektive. Auschwitz stehe für die Zerstörung der mittelalterlichen jüdischen Lebensweise in eng umgrenzten, festgefühten Gemeindeordnungen und für einen Neubeginn des Judentums in der Weltdiaspora mit der Aufgabe, Gott überall auf der Erde zu bezeugen. Die sechs Millionen ermordeten Juden seien daher Märtyrer.³⁷ Das Unerhörte dieser Deutung ist Maybaum bewußt, und er fügt hinzu, daß damit der Schrecken nicht erklärt sei:

»Wie schrecklich, daß wir für diesen Fortschritt mit dem Tod von sechs Millionen Märtyrern bezahlt haben. Könnt ihr das verstehen? Ich nicht. Und ihr auch nicht. Es ist uns nicht gegeben, das zu verstehen. Uns bleibt es, die Werke Gottes zu preisen.«³⁸

Der Gedanke, Auschwitz müsse wohl Gottes Wille gewesen sein, provozierte die These Richard L. Rubensteins, daß dieser Gott des Bundes dann tot sei. Mit einem Programm der Demythologisierung verwarf er den Glauben an Gottes Geschichtswirken ebenso wie die Vorstellung der Auserwähltheit Israels. Die Welt sei in ihrer Absurdität zu akzeptieren, es gebe keinen Sinn außer dem, den man selbst in sie hineinlege, die Mitglieder der jüdischen Gemeinde hätten niemanden mehr, der für sie da sei, als nur sich selbst. Und deshalb sei es wichtig, den Fortbestand der jüdischen Gemeinden zu sichern und den jüdischen Staat aufzubauen.³⁹

Diese Lösung des Problems einer Theologie nach Auschwitz war sofort heftig umstritten, und Emil Fackenheim bemühte sich um einen Standpunkt zwischen den Auffassungen von Maybaum und Rubenstein. Ersterer lehnt er ab, weil man im Holocaust nur dann ein jüdisches Martyrium sehen kann, wenn sich die Märtyrer für den »*kiddusch haschem*«, die Heiligung des Namens Gottes⁴⁰ durch Martyrium, frei entscheiden dürfen. Davon kann beim Holocaust aber keine Rede sein; es stellte sich ja gar nicht die Frage von Konversion oder Martyrium, sondern völlig unabhängig davon, ob man religiös war oder nicht, genügte den Nationalsozialisten zur Ermordung eines Menschen bereits die Tatsache, daß ein Großelternanteil jüdisch war. Dennoch widersprach Fackenheim auch Rubensteins Konsequenz, nämlich der Verkündigung von Gottes Tod. Gäben die Juden auch noch ihren Glauben auf, so wären die Nationalsozialisten auf der ganzen Linie Sieger. Man dürfe Hitler nicht hinterher den Triumph

³⁷ Vgl. I. Maybaum, Der dritte Churban, in: M. Brocke / H. Jochum (Hg.), a.a.O., 9–19.

³⁸ A.a.O., 12.

³⁹ Vgl. R.L. Rubenstein, After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism, Indianapolis / New York 1966.

⁴⁰ Vgl. V. Lenzen, Heiligung des Namens – Kiddusch Haschem. Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes, in: Lebendiges Zeugnis 45 (1990), 26–34.

gönnen, Glauben und Identität der Juden doch noch zerstört zu haben. Zwar könne man in Auschwitz keinen Sinn erkennen, aber es müßten alle Juden an ihrem Judentum unbedingt festhalten und alle religiösen Juden ihren Glauben bewahren. Würde man sich distanzieren, so wäre die Rechnung der Mörder aufgegangen, und das wäre Frevel an den Opfern.⁴¹

Leonard H. Ehrlich⁴² schließt sich diesem Versuch einer Antwort auf Auschwitz an und plädiert für eine »Theologie des Trotzes und der Auflehnung«: »Nicht an dem Gott Israels verzweifeln: das kann heißen, sich gegen ihn auflehnen, ihm trotzen, sich von ihm trotzig, beleidigt abwenden, aber nicht ihn verneinen.« Ein solcher Glaube hört auch noch dann auf Gottes Stimme, wenn er im tiefsten antwortlosen Schweigen der Verborgenheit Gottes in der Geschichte ausgesetzt ist.⁴³

Im Rahmen christlicher Theologie ist zunächst ebenfalls ein Schweigen zu konstatieren. In den fünfziger Jahren finden sich dann erste Spuren einer Auseinandersetzung mit Auschwitz. Das Verbrechen am jüdischen Volk, so Romano Guardini, sei etwas, »das noch furchtbarer ist als das Böse; das unter keine Kategorie mehr fällt, weil es die Ansatzstelle jeder ethischen Beurteilung, nämlich die Person, grundsätzlich auslöscht.«⁴⁴

Wenn Hans Urs von Balthasar über »Die Gottesfrage des heutigen Menschen« schrieb, standen ihm die »Gefolterten, Vergasteten, Vivisezierten, in geschlossenen Viehwagen winters Erfrorenen, von den Stiefeln der Partei ins Antlitz Getretenen« vor Augen.⁴⁵

Der Gottesgedanke selbst ist hier noch nicht erschüttert.

Elie Wiesel berichtet über das Erhängen von zwei jüdischen Männern und einem Jungen, dessen Todeskampf über eine halbe Stunde dauerte. Auf die Frage seines Hintermanns: »Wo ist Gott?«, steigt in Elie Wiesel die Antwort auf: »Er hängt dort am Galgen«. Daß Gott am Galgen hängt, sei, so Jürgen Moltmann, die einzig mögliche Antwort. Ein Gott, der über allem thronet, ein Gott, der hier nicht mitleidet, sei Blasphemie.⁴⁶

Johann Baptist Metz kritisiert diese Deutung des Berichts von E. Wiesel:

»Ich meine, daß das nur der mit all den Kindern in Auschwitz bedrohte Jude sagen darf, er ganz allein. Hier ... versagt m. E. jede christlich-theologische Identifizierung Gottes. Sie kann, wenn überhaupt, nur der im Abgrund mit seinem Gott zusammengepflichtete Jude vornehmen, derjenige, der selbst in jener Hölle steht, »wo sich Gott und Mensch voller Entsetzen in die Augen schauen« (Elie Wiesel). Er allein, so meine ich, kann

⁴¹ Vgl. E.L. Fackenheim, a.a.O.

⁴² L.H. Ehrlich, *Fraglichkeit der jüdischen Existenz – Philosophische Untersuchungen zum modernen Schicksal der Juden*. Freiburg / München 1993.

⁴³ Zitiert nach: W. Strolz, *Lebenswichtige Selbstvergewisserung. Ringen um jüdische Identität in der Moderne*, in: *Herder Korrespondenz* 47 (1993), 521–525, hier 524.

⁴⁴ R. Guardini, *Verantwortung. Gedanken zur jüdischen Frage*. München 1952, 21.

⁴⁵ H.U. v. Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*. Wien / München 1956, 7.

⁴⁶ J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. München 1972, 262 (dort ist auch der Bericht E. Wiesels zu finden).

hier von einem ›Gott am Galgen‹ sprechen, nicht wir Christen außerhalb von Auschwitz, die wir die Juden, so oder so, in eine solche Situation der Verzweiflung geschickt oder in ihr doch belassen haben. Hier gibt es für mich keinen ›Sinn‹, den wir ohne die Juden bezeugen könnten. Hier sind wir, ohne die Juden in der Hölle von Auschwitz, zum Unsinn, zur Gottlosigkeit verurteilt.«⁴⁷

Die Irritation, die Auschwitz für unseren Gottesglauben bedeute, dürfe nicht geglättet werden. Sie führe aber zur Abkehr von einer Theologie in Systembegriffen und lege eine Theologie des Subjekts nahe, in der die Schreie der leidenden Subjekte gehört und vor Gott gebracht würden. Gott selbst aber bleibt unverfügbar, er bleibt ein Gott vor uns, der sich, so die messianisch-apokalyptische Erwartung des Christentums, angesichts dieser Leidensgeschichte an seinem Tag rechtfertigen werde.⁴⁸

Die skizzierten Reaktionen jüdischer Theologen auf den Holocaust bestätigen das jüdische Bilderverbot in radikaler Weise. Es geht nicht mehr nur um die Wahrung der Verborgenheit Gottes. Gott entzieht sich; auf den ›Ich bin da‹ (Ex 3,14), den ›Immanuel‹, d.h. ›mit uns ist Gott‹ (Jes 7,14) fällt der Schatten von Auschwitz; das Geheimnis ›Gott‹ wird unergründlicher. Das gilt – wie angedeutet – nicht nur für die jüdische Theologie; auch eine christliche Theologie hat nach Auschwitz ihre Gottesbilder zu prüfen und kann nicht ›mit dem Rücken zum Holocaust‹ Sinn retten oder Gott anbeten⁴⁹, denn die Kirche (und davor die Theologie) muß neu lernen, ›daß sie aus Israel stammt und mit seinem Erbe in Glaube, Ethos und Liturgie verbunden bleibt.«⁵⁰

4.3 Gottespassion

Eine zeitgenössische Entwicklung skizziert J.B. Metz in seinem Beitrag zur ›Gottespassion‹ mit den Worten: ›Religion, ja – Gott, nein‹⁵¹ und meint damit ›Religion als kompensatorischer Freizeitmythos‹, der in unserer Welt Hochkonjunktur habe, eine ›sich nur dionysisch, als Glücksgewinnung durch Leid- und Trauervermeidung und als Beruhigung vagabundierender Ängste‹ gebende Religion.⁵²

Vom ›Wahrnehmungsverlust‹ spricht Metz in einem früheren Beitrag und führt als Beispiel an, daß der Ort, an dem die Serie ›Schwarzwaldklinik‹ gedreht wurde, zur Pilgerstätte geworden ist und viele den Fernsehprofessor um medizinischen Rat fragen. ›Der Kult des Imaginären trium-

⁴⁷ J.B. Metz, Im Angesichte der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz, in: Concilium 20 (1984), 382–389, hier 386.

⁴⁸ Vgl. N. Reck, a.a.O., 477.

⁴⁹ Vgl. J.B. Metz, a.a.O., 384.

⁵⁰ Wort der deutschen Bischöfe aus Anlaß des 50. Jahrestages der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz-Birkenau am 27. Januar 1995. Wortlaut in: Herder Korrespondenz 49 (1995), 133f., hier 134.

⁵¹ J.B. Metz / T.R. Peters, Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute. Freiburg 1991, 12.

⁵² Ebd. 23f.

phiert. Realitätswahrnehmung verfällt, nicht aus Mangel an Information, sondern aus Überinformation.«⁵³

Anders als in der Reaktion auf Auschwitz geht es hier nicht um das Hinterfragen überkommener Gottesbilder und Plausibilitäten, denn in dieser Entwicklung spielen Gott und das Leiden an ihm gar keine Rolle, handelt es sich doch um eine rein gefühlsmäßige Religiosität des Wohlbefindens. Leidet man aber nicht an Gott, so hört man auch nicht auf die Schreie der Opfer, und das nicht etwa deshalb, weil sie nicht zu hören oder in den täglichen Schreckensmeldungen wahrzunehmen wären, sondern weil das Überangebot an Schrecken Abstumpfung und Überdruß erzeugt.

Die Antwort auf diese Situation sieht Metz in einer gewissen Radikalisierung der Position Karl Rahners, nämlich darin, »Gott – zu vermissen! In diesem Vermissen, gerade hier, wird Gottes ›bleibendes‹, ›unsagbares Geheimnis‹ (Rahner) politisch-theologisch gewahrt.«⁵⁴

Ganz im Gegensatz zu den dionysischen, vorwiegend konsumorientierten Tendenzen gegenwärtiger Religiosität, reiht sich Metz damit in die oben skizzierte Tradition der dunklen Nacht und so letztlich in die Tradition des Bilderverbots bzw. Bilderverzichts ein.

Könnte in dieser Situation, so möchte ich fragen, nicht auch die Methode Eckharts und Seuses angewandt werden, nämlich die Bilder durch Bilderflut zu entwerten? Geschieht das unterschwellig im Grunde nicht schon längst?

Die Bilder- und Informationsflut überfordert den Menschen, denn seine Aufnahmefähigkeit ist begrenzt. Der Satz, »*Ich glaube nur, was ich sehe ...*«, ist zumindest für die Bilderwelt endgültig überholt. Moderne Computertechnik ermöglicht die grenzenlose Manipulation von Bildern, wobei die Veränderung nicht mehr nachgewiesen werden kann. Bilder beweisen nichts mehr; sie stellen nicht mehr unbedingt die Wirklichkeit dar. Die Fülle der Bilder führt zu ihrer Zerstörung insgesamt und läßt oft gährende Leere zurück. Hier schließt sich ein Teufelskreis: Der bloße Konsum von Bildern führt zu einer inneren Leere, die sich wiederum durch neue Bilder ausfüllen lassen will bzw. vor der der Mensch in immer neue, sensationellere und exotischere Bilder und Erlebnisse flüchtet.

Dem Teufelskreis entkommt, wer die Relativität aller Bilder und den Reichtum der Leere erkennt, d.h. wer entdeckt, daß es letztlich nichts auf Erden gibt, was die Sehnsucht des Menschen nach Fülle stillen kann, und daß alle Bilder am Ende von der unerfüllbaren Leere verschlungen werden.

Ist damit nicht genau jene »*Transzendentalität*«⁵⁵ des Menschen erreicht, die Karl Rahner als dessen anthropologische Konstante beschreibt? Und ginge es dann im Rahmen einer angemessenen Reaktion nicht um die ebenfalls von Rahner immer wieder geforderte Mystagogie in die religiö-

⁵³ F.-X. Kaufmann / J.B. Metz, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*. Freiburg 1987, 134f.

⁵⁴ T.R. Peters, *Mystik–Mythos–Metaphysik. Die Spur des vermißten Gottes*. Mainz / München 1992, 98.

⁵⁵ Vgl. K. Rahner, *Transzendenzerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht*, in: *Schriften zur Theologie* Bd. XIII. Köln 1978, 207–225.

se Erfahrung, wobei die Bilderfülle, so wie wir sie erleben, und das Zerbrechen der Bilder auf die Transzendenz hin durchschaubar gemacht wird, und das gerade auch in der Erfahrung, »daß des Menschen Grund der Abgrund ist«⁵⁶?

Im Sinne einer so beschriebenen Mystagogie könnte die alte Methode Bilder mit Bildern auszutreiben gerade heute ein Ansatz sein, in unserer Wirklichkeit, die wie damals von vielen als zwingend erfahren wird, Spuren der Transzendenz zu entdecken.

Bilderverbot oder Bilderfülle, Askese oder Überdruß – letztlich gilt es auch heute, auf beiden Wegen, mit beiden »Methoden« zu erkennen, daß Gott verborgen und Geheimnis bleibt und daß gerade deshalb der Weg mit Gott als die ständig neue, stets neu zu beginnende, leidvolle und trotzig, auf Erden niemals endende Suche nach ihm zu beschreiben ist.

⁵⁶ »Die Mystagogie muß von der angenommenen Erfahrung der Verwiesenheit des Menschen auf Gott hin das richtige ›Gottesbild‹ vermitteln, die Erfahrung, daß des Menschen Grund der Abgrund ist: daß Gott wesentlich der Unbegreifliche ist; daß seine Unbegreiflichkeit wächst und nicht abnimmt, je richtiger Gott verstanden wird, je näher uns seine ihn selbst mitteilende Liebe kommt; ... Solche Mystagogie muß uns konkret lehren, es auszuhalten, diesem Gott nahe zu sein, zu ihm ›Du‹ zu sagen, sich hineinzulagern in seine schweigende Finsternis.« K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: Schriften zur Theologie Bd. VII. Einsiedeln 1966, 11–31, hier 23.