

Aus:

Thomas Erne / Malte Dominik Krüger / Anna Niemeck (Hg.),
Das Christusbild in der Gegenwart.
Eine Leerstelle auf dem Weg zu neuer Anschaulichkeit?
Darmstadt 2022, 213-219.

Imago und Imagination: Über den Umgang mit Jesusbildern

Ein Essay

Martin Hein

Am Anfang steht eine widersprüchliche Beobachtung: Die biblisch-christliche Tradition hat sich mit Bildern schwergetan. Doch zugleich ist die europäische Kunstgeschichte voll von Bildern, die biblische Motive oder Szenen darstellen. Für die Reserve gegenüber jeglicher Form von Bildern – und nicht nur religiös konnotierter! – steht paradigmatisch das Bilderverbot des Dekalogs (Ex 20,4; bestärkt in Dtn 5,8)¹, für die unübersehbare Flut von Gemälden, Zeichnungen, Radierungen, Skulpturen und Inszenierungen, die einen biblischen Hintergrund haben, das offenkundig menschliche Bedürfnis, sich visuell eine Vorstellung von dem zu machen, was durch Texte – gelesen oder gehört – vermittelt wird. Keine biblische Erzählung bleibt je abstrakt. Die Wörter fügen sich zu inneren Bildern, die sich in Gestalt von bildlichen Darstellungen materialisieren lassen. Das Zirkuläre an diesem Vorgang liegt darin, dass die Wahrnehmung von dergleichen Produktionen religiöser Prägung wiederum die eigene innere Vorstellung mitbestimmt. Das heißt: Bei der Lektüre oder beim Hören biblischer Geschichten erfinde ich nicht stets neue Bilder oder Bilderfolgen, sondern erinnere mich an entsprechende Darstellungen, die sich verinnerlicht haben. Diese können sehr unterschiedlich sein und aus verschiedenen kulturgeschichtlichen Zeit- und Lebensräumen stammen. Aber sie prägen das je eigene Bild – und damit auch das Verständnis. Mir erscheint dies als ein unausweichlicher Vorgang. Die Frage ist, wie damit theologisch verantwortungsvoll umgegangen werden kann. Im Blick auf die Zentralgestalt des christlichen Glaubens, also auf Jesus von Nazareth, soll dieser Versuch ansatzweise unternommen werden.

¹ Vgl. jedoch MALTE DOMINIK KRÜGER, Das andere Bild Christi. Spätmoderner Protestantismus als kritische Bildreligion, Tübingen 2017, 501: „Das biblische Bilderverbot [...] ist kein Kunstbildverbot, sondern ein Kultbildverbot.“

Es ist eine simple, aber bedeutsame Feststellung, dass es an keiner Stelle des Neuen Testaments „auch nur in Ansätzen so etwas wie eine Beschreibung Jesu“² gibt. Wie er konkret aussah, wird nirgends berichtet, was insofern verwundern mag, als etwa bei der Erzählung von der Salbung Davids zum König durch Samuel ausdrücklich auf dessen offensichtliche äußerliche Attraktivität Bezug genommen wird (1Sam 16,12). Unbestritten sind die Evangelien voll von sprachlichen Bildern und Assoziationen. Auch Jesus bedient sich in seinen Selbstprädikationen der Bildersprache: Seine Aussage „Ich bin der gute Hirte“ (Joh 10,11) etwa hat in der christlichen Kunstgeschichte geradezu eine Bilderflut von Hirtenidyllen bewirkt. Aber dies alles, ohne je den Anspruch auf Authentizität des Dargestellten zu erheben. Es scheint, dass dieser „Lack“ umso mehr zu produktiver Fantasie geführt hat. Mit der jeweiligen Darstellung verband immer auch eine entsprechende Deutung.³

An zwei Stellen allerdings sprechen neutestamentliche Texte davon, Christus sei das „Bild Gottes“ (2Kor 4,4: „εἰκὼν τοῦ θεοῦ“) bzw. sogar das „Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15: „εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου“). Es verwundert nicht, dass beide Referenztexte das Interesse der Auslegung auf sich gezogen haben, ist hier doch ausdrücklich vom „Bild“ die Rede: Christus nicht als das „Wort“, sondern als „Bild“. Dies ernstgenommen, muss darauf doch unweigerlich die naive, aber unbefangene Frage folgen, wie denn dieses Bild ausgesehen haben könnte. Hier aber wird die moderne Neugier enttäuscht. Denn beide Passagen tragen für eine Visualisierung nichts aus, sind dafür in anderer Hinsicht theologisch höchst bedeutsam. Denn die Anklänge an Gen 1,27 sind unübersehbar – und bewusst gewollt!

Im Unterschied zur Aussage, Gott habe den Menschen – als Mann und Frau! – nach seinem „Bild“ geschaffen (בְּצַלְמֵנוּ וְדִמְיוֹנוּ), worauf sich die Lehre vom Menschen als „Imago Dei“ stützt, wird dieser Schöpfungsvorgang im Blick auf Christus gerade nicht vorausgesetzt.⁴ Er ist das Bild Gottes – und zwar nicht nur als Präexistenter, von dem der Kolosser-Hymnus spricht (Kol 1,15–20), sondern konsequenterweise ebenso auch in seiner irdischen Gestalt.

Nun ist allerdings das „Bild“ nach antiker Vorstellung, worüber sich alle Auslegungen einig sind, viel mehr als nur eine bildlich-visuelle Wiedergabe.⁵ Das Bild drückt die Identität zu

² ANDREAS LINDEMANN, Christus – „Bild des unsichtbaren Gottes“. Welche Bilder sind uns erlaubt?, in: ANNETTE KURSCHUS (Hg.), Du sollst Dir kein Bildnis machen. Bild und Bibel – 12 Vorträge, Bielefeld 2016, 18.

³ Es ist ein Irrtum zu meinen, im Zeitalter von Fotografie und Film sei dies anders. Auch auf diesem Weg erzeugte und wiedergegebene Bilder bzw. Bilderfolgen sind Deutung!

⁴ Dass bei dieser Interpretation die Formel des Nicaeno-Constantinopolitanum im Hintergrund steht: „gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater“, ist offenkundig.

⁵ Vgl. dazu umfassend FRIEDRICH-WILHELM ELTESTER, Eikon im Neuen Testament, Berlin 1958, sowie EDUARD LOHSE, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon, Göttingen 1968, 86–88; EDUARD SCHWEIZER, Der Brief an die Kolosser, Zürich/Neukirchen 1976, 56–58; auch JACOB JERVELL, Art. Bild Gottes I. Biblische, frühjüdische und gnostische Auffassungen, in: TRE Bd. 6, 1980, 494f.

dem aus, das bzw. der in ihm erscheint und sichtbar wird. Es ist seine schlechthinnige Manifestation unter den Bedingungen begrenzter weltlicher Erkenntnismöglichkeiten. Um es in Bezug auf Jesus mit dem Johannesevangelium zu sagen: „Wer mich sieht, sieht den Vater“ (Joh 14,9). Hinter dieser Sentenz steht der Anspruch absoluter Identität. Der unsichtbare Gott wird in Jesus, dem Christus, anschaulich und in seinem Wesen sichtbar.⁶

Diese Gleichsetzung könnte bei heutiger Lektüre zu dem absurden Missverständnis führen, Gott seinerseits sehe so aus, wie Jesus ausgesehen habe. Demgegenüber bleibt zu beachten: Es geht in biblischen Zusammenhängen überhaupt nicht um „Aussehen“ oder das bloße „Ansehen“, selbst dort nicht, wo unter Aufnahme des vierten Gottesknecht-Liedes (Jes 52,13–53,12) von der Hässlichkeit des leidenden Jesus gesprochen wird (Mt 8,17). Es geht vielmehr im und durch das Bild um Erkenntnis des Glaubens, also um einen Vorgang, der alle bloße Anschauung transzendiert. Im Kontext der Entstehung religiöser Gewissheit gilt geradezu das Diktum: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“ (Joh 20,29).

Nicht nur aus diesem Grund, sondern weil jeglicher Hinweis auf die äußere Erscheinung Jesu in den neutestamentlichen Texten fehlt, sind auch alle Versuche zum Scheitern verurteilt, mit Hilfe moderner forensischer Methoden ein Phantombild des „wirklichen“ Jesus zu konstruieren und für näherungsweise authentisch zu erklären.⁷ Der einzige Gewinn solcher Unterfangen läge darin nachzuweisen, dass unsere inneren und äußeren bildlichen Vorstellungen von Jesus höchst kulturell determiniert sind, nämlich im Sinne einer „typical westernised illustration“⁸ – worauf noch einzugehen sein wird.

Die Reserviertheit der frühen Christenheit gegenüber bildlichen Darstellungen mag nicht nur aus dem alttestamentlichen Bilderverbot und aus der Abgrenzung zu einer heidnischen, überaus bebilderten religiösen Umwelt resultieren, auf die sich der flanierende Paulus etwa in Act 17,22f. bezieht, sondern seinen Grund in einem Faktum haben, das als Möglichkeit der Erklärung vergleichsweise selten herangezogen wird⁹: die Naherwartung der Wiederkunft

⁶ Der Einwand, wie es denn von einem „unsichtbaren Gott“ ein Bild geben könne, verkennt das antike Bildverständnis; vgl. HERMANN KLEINKNECHT, Art. Der griechische Sprachgebrauch von εἰκὼν, in: ThWNT Bd. 2, 1935, 386f. Ebenso ist die Frage von SCHWEIZER, Kolosser (s. Anm. 5), 57 zumindest missverständlich: „Wie kann man aber von einem ‚unsichtbaren Bild‘ reden?“ Die Pointe liegt gerade darin, dass nicht das Bild, sondern das, was es darstellen will, unsichtbar ist. Das Bild seinerseits lässt das Unsichtbare in Erscheinung treten!

⁷ Vgl. VOLAT, Forensisches Phantombild: So sah Jesus wirklich aus, 15.12.2015, URL: <https://www.vol.at/forensisches-phantombild-so-sah-jesus-wirklich-aus/4552333>, Zugriff am 11.09.2021.

⁸ SAM WEBB, Is this the true face of Jesus? Scientists use forensics to discover what Christ may have looked like, Mirror, 14.12.2015, https://www.mirror.co.uk/news/world-news/true-face-jesus-scientists-use-7008460?ICID=FB_mirror_main, Zugriff am 11.09.2021.

⁹ Vgl. aber HORST SCHWEBEL, Die Kunst und das Christentum. Geschichte eines Konflikts, München 2002, 16.

Christi! Wer damit rechnet, dass sie sich noch zu eigenen Lebzeiten (1Thess 4,15–18) oder doch in absehbarer Zukunft ereigne, muss sich nicht mit bildlichen Darstellungen aufhalten! Sie sind schlichtweg überflüssig, wo alles vom „Wort“ und vom „Geist“ erfüllt ist.

Umgekehrt bedeutet dies nach meiner Einschätzung: Je länger die Parusie Christi ausblieb, umso mehr konnten sich bildliche Darstellungen – aller Kritik zum Trotz¹⁰ – nicht nur als Versuch visueller Erinnerung, sondern als zeitgemäße Materialisierung und Vergegenwärtigung von Inhalten des christlichen Glaubens entwickeln. Die spätere, bis in die Gegenwart reichende Ikonen-Tradition der Ostkirche ist aus dieser Sicht exemplarisch: Es geht in der ihr eigenen typisierenden Darstellung von Jesus bzw. Christus nicht darum, ihn möglichst „realitätsnah“ abzubilden, das Bild ist kein Abbild, sondern im Bild manifestiert sich der auferstandene Christus selbst. Wer das Bild betrachtet, sieht ihn – und zwar in der „jenseitigen“ Welt, zu der das Bild wie durch ein Fenster den Blick öffnet. Christus-Ikonen sind – darin sehr wohl spätantiken Denken angelehnt – Kultbilder. Sie haben ihren Ort in der religiösen Praxis von Liturgie und persönlichem Gebet, aber die rein visuelle Suggestionskraft von Ikonen mit Christus- bzw. Jesusdarstellungen ist nicht zu unterschätzen: Sie prägen die innere Vorstellung, die man sich von Jesus macht, stärker, als sie es eigentlich wollen (können).

Aber zugleich machen sie bereits einen Prozess sichtbar, der dann in noch stärkerem Maß die Jesusbilder der westlichen Kirche seit der Renaissance bestimmt: den der *Inkulturation*. Die biblischen Gestalten und Erzählungen werden in die eigene Lebenswelt und den eigenen Kulturraum hinein transformiert – und damit sowohl, was ihre Ursprungssituation angeht, „enthistorisiert“ wie umgekehrt durch die Einfügung in einen anderen Geschichtszusammenhang eigentümlich „historisiert“: Szenen etwa aus der Weihnachtsgeschichte („Besuch des Engels bei Maria“ oder „Geburt Jesu“) und der Passionsgeschichte („Abendmahl“ und „Kreuzigung“) werden in ein Umfeld disloziert, das nicht mehr an das Palästina zur Zeit Jesu erinnert, sondern sie ereignen sich davon losgelöst in zeitgenössischen europäischen Regionen und Kontexten – sei es nun in Italien, Frankreich, Deutschland oder anderswo. Dahinter steht offenkundig das Anliegen, das längst zurückliegende Geschehen für die eigene Gegenwart relevant zu machen und zu aktualisieren. Insofern ist der Vorgang der bildlichen Inkulturation ein *hermeneutischer* und unterscheidet sich nicht vom Wortgeschehen der christlichen Verkündigung, das ja seinerseits auch das Einst der biblischen Texte in das Jetzt des unmittelbaren Angesprochen-Seins überführen will.

Sofern auf den Bildern Jesus dargestellt wird, entwickelt sich weithin ein Typus, der ihn als langhaarigen, mittig gescheitelten, langbärtigen und mit einer Tunika bekleideten hellhäutigen Europäer zeigt. Exemplarisch mögen dafür die „weichen“ Jesusbilder der Nazarener¹¹ oder die

¹⁰ Vgl. HANS GEORG THÜMMEL, Art. Bilder IV. Alte Kirche, in: TRE Bd. 6, 1980, 527–529.

¹¹ Vgl. GERHARD RINGSHAUSEN, Art. Nazarener, in: TRE Bd. 24, 1994, 235–238.

klassizistische Jesus-Skulptur von Bertel Thorvaldsen genannt werden, die im 19. Jahrhundert ungezählte Male repliziert und dadurch gewissermaßen zum Jesusbild „par excellence“ wurde.¹² Zeitgenössisch mochte die Darstellung der Umgebung sein. Dem äußeren Erscheinungsbild und seiner Gewandung nach aber passte solch ein „Jesus“ nur sehr bedingt in die Neuzeit.

Was das Genre des Films angeht, lässt sich in den bekanntesten Versuchen, sich jenseits religiöser Intentionen und Interessen mit dem Leben Jesu zu befassen, eine Re-Historisierung konstatieren. Nicht wird der Plot verfremdet in die Gegenwart verlegt, sondern stattdessen versucht, möglichst originalgetreu „authentische“ Geschichte zu visualisieren. Während sich „Ben Hur“ (1959), einer der erfolgreichsten so genannten „Sandalenfilme“, noch mit einer bildlichen Darstellung Jesu zurückhält und ihn nie direkt, sondern stets nur von hinten im Halbschatten zeigt, begegnet in Pasolinis Film „Das 1. Evangelium – Matthäus“ (1964) ein sehr realistisch gezeichneter Jesus mit großer ästhetischer Suggestionskraft. Sogar der satirische Film „Das Leben des Brian“ der Komikergruppe Monty Python (1979) bemüht sich ebenfalls – was die Darstellung der Umwelt angeht – um näherungsweise Historizität und legt die Handlung – ganz im Stil der Sandalenfilme – in die Zeit der römischen Besatzung Palästinas.

Eine ähnliche Tendenz ist bei neueren Bilder- und vor allem Kinderbibeln zu beobachten¹³: Sie sind bestrebt, in der Darstellungsweise größtmögliche „Originalität“ zu vermitteln, also die biblischen Geschichten in ihrem kulturellen und zeitgeschichtlichen Zusammenhang wiederzugeben – wobei auch hier zu bedenken ist, dass es sich um fiktive Konstruktionen der Vergangenheit handelt. Die Wirkmächtigkeit der Illustrationen etwa von Kees de Kort in „Das große Bibel-Bilderbuch“ (1994) ist – allen Anfragen zum Trotz – „ungebrochen“¹⁴. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang eine spontane Äußerung, die Marion Keuchen zitiert und die die Prägekraft der de Kort-Bibelbilder belegt: „Das ist der richtige Jesus!“¹⁵ Man kann davon ausgehen, dass sich vermittelt familiärer religiöser Sozialisation, Kindergottesdienst und Re-

¹² Dieser geprägte und seinerseits prägende Jesus-Typus begegnete mir während der Schulzeit regelmäßig in der Aula meines Frankfurter Gymnasiums: Es war das – Jesu Bergpredigt darstellende – Fresko von Wilhelm Steinhausen „Und er lehrte sie“ (wohl zwischen 1900 und 1902 entstanden). Vgl. dazu HEINRICH SCHÜTZ, Die Steinhausenfresken der Aula des Heinrich-von-Gagern-Gymnasiums, ehemals Kaiser-Friedrich-Gymnasium, zu Frankfurt am Main. Antike und Christentum im pädagogischen Raum, Frankfurt a. M. 2006, 13: „Steinhausen versetzt den Betrachter in die Bergpredigt, zugleich aber verlegt er die Predigt Jesu in eine Region, die in ihrer idealen Ausgestaltung den bewaldeten Höhenzügen des Odenwalds oder des Taunus entspricht: Die in ihrem humanen Ethos unübertroffenen Worte der Bergpredigt sind in unsere Landschaft, in unsere Zeit hinein gesagt.“

¹³ Vgl. die umfangreiche Analyse von MARION KEUCHEN, Bild-Konzeptionen in Bilder- und Kinderbibeln. Die historischen Anfänge und ihre Wiederentdeckung in der Gegenwart, T. 1 und 2, Göttingen 2016.

¹⁴ A. a. O., T. 1, 406.

¹⁵ A. a. O., 406 mit Anm. 2454.

ligionsunterricht im Grundschulalter über Kinderbibeln ein Jesusbild verfestigt, das auch im Erwachsenenalter nachwirkt und durch Imagination mit anderen bildlichen Jesusdarstellungen zu einem „Jesus-Urbild“ harmonisiert wird. Dieses taucht unwillkürlich vor dem eigenen inneren Auge auf, sobald von Jesus die Rede ist.

Sollte angesichts der offensichtlichen Sehnsucht nach Authentizität und Echtheit bewusst auf bildliche Darstellungen Jesu verzichtet werden? Gerade in Zeiten, die immer stärker von der Macht der Bilder leben, könnte das Lob der Bildlosigkeit gesungen werden. Versuche, den Einfluss von bildlichen Darstellungen im religiösen Kontext einzudämmen, hat es stets gegeben – seien es der Bilderstreit des 8.–9. Jahrhunderts im christlichen Osten, die Bilderstürme in der Reformationszeit oder der Umgang mit der Bilderfrage in der reformierten Tradition.¹⁶ Wäre Enthaltensamkeit die angemessene neuzeitliche Reaktion?

Derartige Versuche sind von vornherein zum Scheitern verurteilt, weil sich die unübersehbare Vielfalt von Jesusbildern nicht einfach verdrängen lässt. Sie sind da – ob man sie gut und angemessen findet oder nicht. Wenn sich aber der Versuch, den „echten“ Jesus so wirklichkeitsgetreu wie nur möglich wiederzugeben, als reine Projektion erweist, könnte dann nicht eine offenere und bejahende Einstellung zu Jesusbildern entwickelt werden, indem man den Gedanken der Inkulturation aufnimmt und weiterspinn?

Dabei ist folgende Beobachtung aufschlussreich: In vielen bildlichen Darstellungen aus dem Leben Jesu, die sich in Kirchen des globalen Südens finden, spiegelt sich die oben erwähnte „typical westernised illustration“ wider. Es mutet geradezu seltsam an, etwa in afrikanischen, indischen oder indonesischen Kirchen, die sich der Mission des 19. Jahrhunderts verdanken, Jesusbilder zu sehen, die ausschließlich von einer (ersten) Inkulturation in die westliche europäische Welt zeugen. Das Jesusbild der Missionsgeschichte hat zwar augenscheinlich den Übergang vom Orient nach Europa vollzogen, nicht aber den von Europa in andere Regionen der Welt. Traditionellerweise bleibt dann Jesus ein weißer und etwas eigenwillig gekleideter Europäer.

Genau hier liegt die Chance einer Neubesinnung auf das Jesusbild, die zugleich eine postkoloniale Wende eröffnet. Was auf der Ebene von biblischen Texten als postkoloniale Hermeneutik längst eingeführt worden ist¹⁷, kann auch für die Bildsprache fruchtbar gemacht werden. Dabei geht es nicht darum, nun statt einer weißen Hautfarbe eine schwarze zu behaupten. Noch einmal: Wie Jesus zeit seines Lebens aussah, wissen wir nicht! Aber weil bildliche Darstellung stets Deutung sind, könnte durch eine zweite Inkulturation in die kulturellen

¹⁶ Vgl. HANS GEORG THÜMMEL, Art. Bilder V. Mittelalter, in: TRE Bd. 6, 1980, 534–538, und WALTHER VON LOEWENICH, Art. Bilder VI. Reformatorische und nachreformatorische Zeit, in: TRE Bd. 6, 1980, 546–555.

¹⁷ Vgl. die verschiedenen Fragerichtungen bei ANDREAS NEHRING/SIMON TIELESCH (Hg.), Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, Stuttgart 2013.

Zusammenhänge des globalen Südens, der indigenen Völker, der nord- und lateinamerikanischen Bevölkerung afrikanischer Herkunft die Kluft überwunden werden, die der Anblick der „typical westernised illustration“ Jesu inzwischen zunehmend aufreißt.¹⁸ Dies wäre nicht nur ein Akt der Emanzipation, sondern auch der eigenen kulturellen Aneignung. Und dies sehr wohl in dem Bewusstsein, dass sich jede bildliche Vorstellung und Darstellung der Eindeutigkeit entzieht.

Mein Plädoyer geht also dahin, sich Jesusbildern in ihrer Vielfalt wie in ihrer Typik bewusst auszusetzen, sie gelten zu lassen und sie zugleich für den eigenen Glauben anhand der biblischen Erzählungen von Jesus kritisch zu reflektieren.¹⁹ Das Bild Jesu existiert nicht für sich allein, wie auch die Erzählung von ihm nie nur bloßes Wort bleibt. Beide stehen in Korrelation zueinander. Das verhindert ein Abgleiten in reine Fantasie und ihre Konstrukte. Zwar wird es stets ein eigenes Jesusbild bleiben, in das religiöse Prägungen, Erlebnisse, Erfahrungen und ästhetischer Geschmack einfließen. Aber gerade darin kommt anschaulich zum Ausdruck – nicht wie Jesus „wirklich“ aussah, sondern wer er wirklich für mich ist: nämlich mein Jesus!

¹⁸ Ein Beispiel dafür ist das Misereor-Hungertuch 1982 des haitianischen Künstlers Jacques Richard Chéry, das einen schwarzen Jesus am Kreuzesbaum hängend zeigt; vgl. die Abbildung in: Misereor, Auf Tuchfühlung. Misereor Hungertücher 1976–2020, URL: <https://www.misereor.de/fileadmin/publikationen/publikation-die-misereor-hungertuecher-begleittheft-2020.pdf>, Zugriff am 14.09.2021.

¹⁹ Dieses Fazit unterscheidet sich von dem, das Lindemann glaubt ziehen zu müssen: „Es ist zu vermeiden, dass wir unser Verständnis von Gott oder von Jesus Christus mit einem sichtbaren Bild identifizieren und dann womöglich meinen, dass wir darin Gott oder Jesus Christus gleichsam ‚wiedererkennen‘ oder dass wir beim Anschauen des Bildes Gott oder Christus ‚begegnen‘“ (LINDEMANN, Christus [s. Anm. 2], 31). Die Gegenfrage lautet: Was spricht eigentlich dagegen, just dies zu tun?