



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Predigt von Angesicht zu Angesicht

Überlegungen zu Klaas Huizings Rede vom »Portrait Christi«
als Beitrag zu einer physiognomischen Homiletik

Verfasser

Bernhard Kirchmeier

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie
(Mag. theol.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:
Betreuer:

A 041
Evangelische Fachtheologie
Univ.-Prof. Dr. Wilfried Engemann

für
meine Eltern

die mir mein Studium ermöglicht haben

und

für

Mag. Gerhard Dopler

der sich stets um die *Seh*schulung seiner Schüler_innen bemüht hat
und besondere *Augen-Blicke* *sichtlich* auch selbst geschätzt hat

I. Inhaltsverzeichnis

Rahmen

I.	Inhaltsverzeichnis	5
II.	Vorbemerkungen.....	7
III.	Literaturverzeichnis.....	91
IV.	Abbildungsnachweis.....	104
V.	Abstract	105
VI.	Lebenslauf	107

Hauptteil

1.	Einleitung.....	11
2.	Hermeneutische Voraussetzungen.....	13
2.1	Die Relevanz des Bildes für die Theologie	13
2.1.1	Wissenschaft im Kontext der modernen Medienkultur	13
2.1.2	Muss das Bild hinter dem Wort zugrunde gehen? – Eine Skizze protestantischer Augen-Blicke	15
2.1.3	Fazit: Historische Folgen und theologische Konsequenzen	23
2.2	Die biblischen Schriften unter prosopologischer Perspektive.....	25
2.2.1	Historische Anknüpfungspunkte	27
2.2.2	Das literarische Portrait Christi.....	36
2.3	Der Mensch unter physiognomisch-theologischen Gesichtspunkten	42
2.3.1	Vom Bild zur Einbildung	44
2.3.2	Der gebildete Mensch und die Frage nach der Sichtbarkeit von Christ_innen	47
2.3.3	Historische Problematisierung.....	51
3.	Vom Angesicht zum Angesicht	57
3.1	Predigt als physiognomischer Begegnungsprozess.....	59
3.1.1	Vom Portrait im Predigttext zum Körperbild der Hörer_innen.....	62
3.2	Der Text und die Prediger_innen.....	64
3.2.1	Die Aufgabe der Prediger_innen	64
3.2.2	Dem Portrait Christi im Textbild begegnen (Autopsie und Epiphanie durch »natürliches Sehen«).....	65
3.2.3	Textanalyse – Im Gesicht Christi lesen (Urteilsbildung durch »vernünftiges Sehen«)	71
3.3	Die Hörer_innen.....	73
3.3.1	Die Hörer_innen als Ebenbilder Gottes	73
3.3.2	Die Gottesbilder der Hörer_innen.....	76
3.4	Das Predigtmanuskript als kunstvolles Portrait (Mimesis der Prediger_innen)	78
3.5	Versuch einer Verortung physiognomischer Predigtpraxis: »Mystische Predigt« oder »Missionarische Predigt«?	84
4.	Fazit	89

II. Vorbemerkungen

Persönliches Vorwort

Klaus Seiler hat sein bild- und ausdrucksstarkes Werk »Geistliche Augen-Blicke« mit dem Satz eingeleitet: »Ich bin ein Bilder-Mensch«¹ – Das gilt auch für mich und meinen Glauben, wenngleich ich mich einer reformierten Pfarrgemeinde zugehörig fühle. Ich erinnere mich – nun (fast) am Ende meines Studiums angelangt – mit Freude an die bilderreichen Stunden in den weitläufigen und ruhigen Räumen des Kunsthistorischen Museums zurück. Häufig saß ich während der Prüfungszeiten auf den Sofas der Gemäldegalerie und ließ meinen Blick stundenlang zwischen Skripten und Bildern hin- und herwandern. Meist starrte ich zunächst einige Zeit in meine Unterlagen (wahrscheinlich stirnrunzelnd und mit gesenktem Blick). Erst nach einigen Seiten richtete ich meinen Blick auf das vor mir hängende Gemälde (vermutlich mit hochgezogenen Brauen und großen Augen, den Gedanken freien Lauf lassend, bis sie sich irgendwo niederlassen wollten). Manchmal fesselte mich ein Kunstwerk, sodass ich erst nach geraumer Zeit wieder zu meinem Papierstapel zurückkehren konnte, woraufhin das Spiel nicht selten aufs Neue begann. – Das Ergebnis dieser Lernnachmittage war fast immer, dass ich mir bei Schließung des Museums die Gesichter und Körper der portraitierten Figuren besser eingeprägt hatte, als jene prüfungsrelevanten Begriffe, Fakten und Namen, wegen derer ich diesen Ort der Ruhe eigentlich aufgesucht hatte. Angesichts dieser Erinnerung amüsiert es mich, dass am Ende meines Studiums nun eine Arbeit steht, die sich einerseits mit Begriffen, Fakten und wichtigen Namen beschäftigt, andererseits aber auch mit der Ausdruckskraft porträtierter Gesichter.

Dass diese Arbeit möglich wurde, verdanke ich nicht zuletzt *Herrn Univ.-Prof. Dr. Wilfried Engemann*, der diese Arbeit begleitet und betreut hat. Seine Ermutigung bei der Präsentation meiner ersten Ideen hat mir imponiert. Sein kritisches Feedback zu zentralen Thesen und die Diskussion weiterführender Gedanken waren eine Bereicherung. Ohne die Unterstützung *meiner Eltern* wäre diese Arbeit ebenfalls nie geschrieben worden. Sie haben mir nicht nur ein Studium ermöglicht, sondern auch ein Leben in einer ihnen (zunächst) fremden Welt. Ich weiß, dass die finanzielle Unterstützung nicht ohne Verzicht möglich war und bin ihnen daher besonders dankbar. *Frau Mag. Simone Laßnig, Frau Lydia Lauxmann und Frau Vera Schirl* danke ich fürs Korrekturlesen. Zuletzt bedanke ich mich bei *all jenen*,

¹ Seiler, Vorwort, 5.

die mir nahe stehen. Sie mussten häufig in das Gesicht eines müden oder überarbeiteten Freundes oder Kollegen schauen, auf gemeinsame Zeit verzichten und haben kaum mehr etwas anders zu hören bekommen als Überlegungen zur Homiletik bzw. zur Physiognomik. Danke für eure Geduld!

Überlegungen zur Zitierweise

In dieser Arbeit kommt ein in der theologischen Forschung übliches Zitiersystem zur Anwendung, wonach die behandelte Literatur in den Fußnoten i.d.R. lediglich mit dem *Namen des/der entsprechenden Autor_in*, dem *ersten augenfälligen Substantiv des Titels* sowie mit der entsprechenden *Seitenzahl* angeführt wird. Manche Autor_innen, die in dieser Arbeit zitiert werden, haben jedoch Publikationen mit ähnlich lautenden Titeln vorgelegt, wodurch die Unterscheidung der in den Fußnoten angeführten Werke – bei konsequenter Anwendung dieser Zitierweise – manchmal nicht mehr möglich wäre. In diesen Fällen wird daher auch die Jahreszahl der zitierten Publikation ergänzend angeführt. Die vollständigen Angaben zur verwendeten Literatur können dem Verzeichnis im Anhang, dem sich neben den Abbildungsnachweisen auch eine Auskunft über die Verwendung der Abkürzungen anschließt, entnommen werden.

Überlegungen zur gendergerechten Sprache

Frauen wurden jahrhundertlang durch einen sexistischen Sprachgebrauch »mitgemeint«. Dadurch wurde das Weibliche zum Unsichtbaren bzw. zum Abwesenden.² Die sprachphilosophischen Erkenntnisse, dass (1) das Sprechen das Denken beeinflusst und (2) Sprache nicht nur Wirklichkeit abbildet, sondern auch Wirklichkeit schafft,³ haben gemeinsam mit den Anliegen der Frauenbewegung und der feministischen Sprachkritik zu sprachlichen Neuerungen geführt, die bereits nicht mehr nur in der Verwaltungs- und Gesetzessprache Anwendungen finden.⁴ Dies ist zu begrüßen.

In dieser Arbeit wurde eine Sprache gewählt, die versucht, die Anliegen der feministischen Sprachkritik für eine geschlechtergerechte Sprache ernst zu nehmen. Dabei wurde jedoch auf die verbreitete Doppelschreibweise (Paarformulierung) ebenso weitgehend verzichtet wie auf die Umschreibung durch Partizipien (Neutralisierung). Ersteres schafft nämlich eine Ausdrucksweise, in der Geschlecht als starr abgegrenzter Mann-Frau-Dualismus zum

² Vgl. Pithan, Differenz, 159–161; sowie Trömel-Plötz, Gewalt, 53.

³ Vgl. etwa Ernst, Pragmalinguistik, 91–106; sowie Lehr, Sprache, 575.

⁴ Vgl. Linke, Wort, 121–128.

maßgeblichen Kriterium der Sprache wird.⁵ Letzteres blendet das Geschlecht gänzlich aus. Auf die Binnen-I-Schreibweise wurde verzichtet, weil sie eher weibliche Priorität signalisiert, Geschlechtlichkeit abseits von Mann und Frau negiert und zudem schwer lesbar ist. Mir erscheint vor diesem Hintergrund die Verwendung des *Gender Gaps* (z.B. der/die Leser_in; s.o.) besser geeignet.⁶ Freilich ist auch hier die Lesbarkeit nur erschwert möglich. Diese Schreibweise nimmt jedoch neben der Zweigeschlechtlichkeit die Phänomene Intersexualität und Transgender sprachlich ernst und findet daher in dieser Arbeit weitgehend Anwendung. – Eine wirklich befriedigende sprachliche Lösung im Umgang mit der Genderproblematik ist bislang noch nicht gefunden worden, was jedoch das Bemühen um eine geschlechtergerechte Sprache nicht einfach erübrigt. Eine Rückkehr zur unreflektierten Verwendung des generischen Maskulinums wäre jedenfalls der falsche Weg.

Überlegungen zur Verwendung von Schriftarten

Da die moderne Kultur mittlerweile zu einem nicht unwesentlichen Teil auf digitalen Schriftzeichen bzw. Fonts basiert, ist es problematisch, ihren Status als kommerzielle Softwareprodukte bzw. Konsumgüter, von deren Verwendung primär Großkonzerne profitieren, einfach zu akzeptieren oder gar auszubauen. Für den Fließtext dieser Arbeit wurde daher die Schriftart »Linux Libertine«, in den Kopf- und Fußzeilen »Linux Biolinum« verwendet. Beide Fonts sind Teil des »Libertine-Open-Fonts-Projekts«, das sich darum bemüht, ohne Qualitätsverlust kostenlose und *freie Alternativen* zu proprietären Schriften wie »Times New Roman« und »Arial« zu etablieren. Das Projekt begrüßt die Aktualisierung und Ergänzung der Fonts durch die Allgemeinheit und leistet auf diesem Weg einen nicht unwesentlichen Beitrag zur *Demokratisierung* von Schrift(zeichen). Durch diese Bemühungen können *Minderheitensprachen* gestärkt und die *Kommerzialisierung* sprachlicher Kommunikationsmedien gebremst werden.⁷ – Da die Universität Wien jedoch dringlich darum bittet, das *Titelblatt* einer Diplomarbeit nach einer im »StudienServiceCenter« einsichtigen Vorlage zu gestalten,⁸ wurde es dennoch in der vorgesehenen Schriftart (»Arial«) verfasst. Das Titelblatt ist damit eine *Ausnahme*, da ansonsten in dieser Arbeit aus obigen Gründen bewusst auf gängige proprietäre Schriftarten verzichtet wurde.

⁵ Vgl. Dewald, Kontrovers; sowie Harding, Wissenschaftstheorie, 14.

⁶ Vgl. Herrmann, Gap, 22–26.

⁷ Vgl. hierzu die Ausführungen zum Projekt bei Poll, LinuxLibertine.org.

⁸ Vgl. Universität, Ausfüllhilfe, 2; sowie Universität, Information, 1.

1. Einleitung

Ausgangspunkt

Klaas Huizing hat in seinen Überlegungen zu einer ästhetischen Theologie den Ausdruck »Portrait Christi« geprägt. Damit meint er ein den biblischen Texten zugrunde liegendes Bild, das einerseits von dem/der biblischen Autor_in geschaffen wurde (produktionsästhetische Dimension), andererseits aber auch von dem/der Leser_in im Sinne einer Neuschöpfung wiederbelebt und postfiguriert werden kann (rezeptionsästhetische Dimension). Diese Diplomarbeit fragt nach der Relevanz und der praktisch-theologischen Anwendbarkeit dieser These für den Bereich der Homiletik.

Forschungsfragen

Die zentralen Forschungsfragen lauten: (1) Welche praktisch-theologischen Konsequenzen hat die Rede vom »Portrait Christi« für die Homiletik? (2) Welches Handeln resultiert aus dem Verständnis des Predigttextes als ästhetisch erfahrbares Bild auf Seiten des/der Prediger_in und auf Seiten des/der Hörer_in? (3) Kann auch das Predigtmanuskript als »Portrait Christi« verstanden werden? – Wenn ja, welche Konsequenzen hat dies für die Gestaltung des Predigtmanuskripts und die Arbeitsschritte im Rahmen der Predigtvorbereitung?

Vorgehen

Um diese Fragen beantworten zu können, ist es zunächst notwendig, die hermeneutischen Voraussetzungen bzw. Bedingungsfelder dieser Rede zu klären (Kap. 2), ehe die zentralen Forschungsfragen beantwortet werden können (Kap. 3).

Da ein »Portrait« ein Bild ist, gehört dazu zweifellos die Frage nach der Relevanz des Bildes für die protestantische Theologie (Kap. 2.1). Der aktuelle Kontext der modernen Medienkultur muss dabei ebenso im Blick sein (Kap. 2.1.1) wie die Tradition, welche die protestantische Identität prägt (Kap. 2.1.2). Der historische Rahmen protestantischer Theologie kann zwar nur im Überblick und in einzelnen Skizzen thematisiert werden, ist jedoch besonders wichtig, da sich der Protestantismus seit seinen Anfängen primär dem Wort verpflichtet weiß. Die theologische Rede vom Bild versteht sich im protestantischen Kontext daher keinesfalls von selbst. Die Frage nach möglichen historischen Anknüpfungspunkten für eine protestantische Rede vom Bild bzw. die hermeneutischen und historischen Bezugspunkte der Rede Huizing vom »Portrait Christi« müssen daher geklärt

werden (Kap. 2.2.1). Da Huizing sich in seiner Argumentation immer wieder auf Überlegungen von Johann Caspar Lavater und Johann Georg Hamann bezieht, erscheint es sinnvoll, sich diesen Entwürfen zuzuwenden. Dabei darf nicht auf systematisch-theologische Fragen verzichtet werden, da Huizing schließlich einen dezidiert systematisch-theologischen Entwurf vorgelegt hat. Die Frage, was Huizing unter einem »Portrait Christi« nun eigentlich versteht, und wie er sich angesichts der protestantischen Tradition positioniert, soll anschließend ausführlich beantwortet werden (Kap. 2.2.1).

Da Huizing nicht nur vom Gesicht bzw. vom Bild der Schrift spricht, sondern auch von der Schrift des Gesichts, sind zusätzlich zu den Überlegungen zum literarischen »Portrait Christi« in den biblischen Texten auch ausführlichere Überlegungen zur Anthropologie anzustellen (Kap. 2.3). Wie verhält sich der Mensch zum Bild? Kann auch der Mensch als Bild verstanden werden? Wenn ja, hat er eine lesbare Schrift? Was geschieht mit dem Menschen, wenn er sich dem »Portrait Christi« zuwendet? Da im Predigtprozess nicht nur der Text, sondern auch der/die Prediger_in und der/die Hörer_in im Blick sind, werden diese anthropologischen Überlegungen weitreichende Folgen für den homiletischen Teil dieser Arbeit haben.

In Kap. 3 sollen schließlich vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen die zentralen Forschungsfragen dieser Arbeit beantwortet werden (s.o.). Zunächst sollen die Konsequenzen der Rede vom »Portrait Christi« für das Verständnis der Predigt in gebündelter Form thematisiert werden (Kap. 3.1), wobei freilich mögliche Anknüpfungspunkte im homiletischen Diskurs im Blick sein müssen. Die Auswirkungen auf das Verständnis der Textbegegnung des/der Prediger_in (Kap. 3.2), auf das Verständnis des/der Hörer_in (Kap. 3.3) und auf das Verständnis des Predigtmanuskripts (Kap. 3.4) sollen ausführlich skizziert werden. Es erscheint sinnvoll, dabei Querverbindungen zu anderen praktisch-theologischen Modellen herzustellen. Nachdem damit letztlich die Skizze eines homiletischen Entwurfs vorliegt, die auf den Überlegungen Huizings basiert, soll diese sinnvoll verortet werden (Kap. 3.5), ehe ein abschließendes Fazit gezogen wird (Kap. 4).

2. Hermeneutische Voraussetzungen

2.1 *Die Relevanz des Bildes für die Theologie*

Eine Theologie, welche das »Bild« in seinem umfangreichen Bedeutungsspektrum⁹ (theologisch) ernst nimmt und sich nicht auf eine semiotische Engführung des Bild-Begriffs, wie sie u.a. Luther propagiert hat,¹⁰ beschränkt, kann – so meine These – neue Perspektiven auf den christlichen Glauben eröffnen und sich auf dieser Basis auch sinnvoll mit bestimmten *Gesichtspunkten* homiletischer Praxis auseinandersetzen, die bislang nur unzureichend beleuchtet wurden. Dass sprachliche, materielle, körperliche und mentale Bilder sowohl von theologischer Relevanz als auch von historischer Brisanz sind, sollen nachfolgende Überlegungen, die sich durchaus kritisch mit der vorherrschenden Stellung des Wortes im Protestantismus auseinandersetzen, plausibilisieren.

2.1.1 *Wissenschaft im Kontext der modernen Medienkultur*

Der wissenschaftliche Diskurs zum Bild hat im beginnenden 21. Jahrhundert einen Höhepunkt erreicht. Da die Lebenswelt der Menschen mehr denn je von Filmen, Piktogrammen, Zeichnungen, Fotos und computergenerierten Bildern geprägt ist und sich diese Flut an wirksamen Bildern auf das Sich-Selbst-Verstehen der Menschen in der Welt bzw. – mit anderen Worten – auf den subjektiven Entwurf des Selbstbildes und des Weltbildes der Menschen auswirkt, hat auch die akademische Forschung das Thema »Bild« für sich neu entdeckt und entfaltet. Die Fixierung auf das Medium des Wortes im Protestantismus¹¹ gerät angesichts dieser neuen Situation mehr denn je in Kritik.¹²

Mancherorts wird sogar eine interdisziplinäre Wissenschaft gefordert, die der »Allgemeinen Sprachwissenschaft« an die Seite treten soll: die Bildwissenschaft.¹³

⁹ Wie weit der Bildbegriff in der entstehenden Bildwissenschaft gefasst werden kann, wird bei Heribert Rücker besonders deutlich. Rücker betont, dass der Bildbegriff weder auf den verbalen noch auf den visuellen Bereich beschränkt werden kann. Vielmehr müsse der Mensch als *Maler* aller Theorien – und damit auch der verschiedenen Weltbilder – verstanden werden. Vgl. Rücker, *Abbildung*, v.a. 116f. und 125f.

¹⁰ Vgl. hierzu die Überlegungen in Kap. 2.1.2.

¹¹ Vgl. die Ausführungen in Kap. 2.1.2.

¹² Die Überlegungen von Wolfgang Nethöfel, der die Fixierung auf das Wort am Ende der Gutenberg-Ära für völlig überholt hält und daher v.a. die Hermeneutische Theologie kritisiert, sind hierfür beispielhaft. Vgl. Nethöfel, *Hermeneutik*, v.a. 243; sowie die kritische Antwort bei Petzoldt, *Theologie*, 66–69.

¹³ Vgl. Majetschak, *Vorwort*, 7f.

Vor allem Klaus Sachs-Hombach, zur Zeit Professor für Medienwissenschaften an der Universität Tübingen, engagiert sich seit einigen Jahren vehement für die Etablierung der Bildwissenschaft an den Universitäten. Nicht nur durch Veröffentlichungen,¹⁴ sondern auch durch die Gründung der »Gesellschaft für Interdisziplinäre Bildwissenschaft e.V.« (GIB), deren Mitglieder sich das Ziel gesetzt haben, die Bildwissenschaft als eigenständige Grundlagendisziplin zu fördern,¹⁵ eines entsprechenden Online-Publikationsorgans unter dem Titel »IMAGE. Journal for Interdisciplinary Image Science«, dessen erste Ausgabe im Jahr 2005 erschien und verschiedene Grundsatzartikel zum Status und zur Methode der Bildwissenschaft zur Diskussion stellte,¹⁶ und einer Informations- bzw. Kommunikationsplattform unter dem Titel »Virtuelles Institut für Bildwissenschaft« (VIB), die bislang bereits 969 registrierte Mitglieder hat,¹⁷ trägt Sachs-Hombach bis heute maßgeblich zur Etablierung der »Bildwissenschaft« an den deutschsprachigen Universitäten und Fachhochschulen bei.

Im Diskurs der im Entstehen begriffenen Bildwissenschaft wird der Bilderstreit des frühen Christentums bereits ebenso rezipiert wie die Argumentationsmuster der Bildkritik der Reformation und zentrale Aspekte christlicher Kunstgeschichte.¹⁸

Dass die Bildwissenschaft für die theologische Wissenschaft hochinteressante Diskussionsfelder in interdisziplinärer Ausrichtung eröffnet, scheint bislang auf Seiten der Theolog_innen nur unzureichend im Blick zu sein. Die Theologie hätte hier die Möglichkeit, im gegenseitigen Austausch mit anderen Disziplinen, Themen, die *auch* theologischer Natur sind, wieder neu für sich (und für andere) zu entdecken und zu reflektieren; Themen, die vielleicht zu Unrecht aus dem *Blickfeld* der theologischen Wissenschaft geraten sind.

¹⁴ Sachs-Hombach hat u.a. die Titel »Bild und Medium. Kunstgeschichtliche und philosophische Grundlagen der interdisziplinären Bildwissenschaft« (2006), »Bildwissenschaft zwischen Reflexion und Anwendung« (2005), »Wege zur Bildwissenschaft« (2004), »Das Bild als kommunikatives Medium. Elemente einer allgemeinen Bildwissenschaft« (2003), sowie zuletzt »Bilder - Sehen - Denken. Zum Verhältnis von begrifflich-philosophischen und empirisch-psychologischen Ansätzen in der bildwissenschaftlichen Forschung« (2011) veröffentlicht und damit einen nicht unbeachtlichen Beitrag auf dem Weg zu einer »Bildwissenschaft« geleistet. Vgl. Sachs-Hombach, Bildwissenschaft, 157–178; sowie das Urteil bei Majetschak, Vorwort, 8.

¹⁵ Vgl. Sachs-Hombach, Zielsetzung.

¹⁶ Vgl. Sachs-Hombach, Einleitung, 2.

¹⁷ Vgl. Sachs-Hombach, Mitarbeiter.

¹⁸ Vgl. etwa Belting, Macht, 34–47.

Könnte nicht eine »Bild-Gottes-Theologie«, in deren Zentrum das Sehen bzw. die sinnliche Erfahrung steht, ebenso beachtliche Facetten des christlichen Glaubens freilegen und damit zu dessen Verstehen beitragen, wie es die »Wort-Gottes-Theologie«, in der die Menschen primär als Hörer_innen des Offenbarungswortes im Blick waren, getan hat? Der deutsche Philosoph und Theologe Eckhard Nordhofen bejaht diese Frage ausdrücklich und ruft zur Ausformung einer Theologie des Bildes auf, indem er Folgendes schreibt:

»Wenn man sich gerade mit modernen jüdischen Philosophen wie Derrida und Lévinas aber auch mit Theodor W. Adorno klar macht, dass es so etwas wie ein Bilder-
verbot auch für den Text gibt, dann stellt sich erkenntnistheoretisch eine *Gleichran-
gigkeit von Text und Bild* her. [...] So wird es eine *neu zu kultivierende Bild-Theologie*
geben müssen, die die Bilder als symbolische Formen als Objektivationen religiösen
Bewusstseins so ernst nimmt, wie dies die *hochgezüchtete Worthermeneutik* des
Christentums als Standard vorgibt.«¹⁹

Schließlich können auch Bilderfragen als Glaubensfragen verstanden werden, da Glaubensbegriffe in Bildbegriffen vorliegen und Bildpraktiken ihren Anfang in Glaubenspraktiken hatten.²⁰ Zudem hat die »Wort-Gottes-Theologie« bereits selbst die Grenze des Wortes überschritten und sich – freilich unbewusst – dem Bild angenähert. So kritisiert Paul Tillich an Karl Barth bzw. der »Wort-Gottes-Theologie« insgesamt zu Recht die unzulässige Ausweitung des Wortbegriffs.²¹ Diese Ausweitung hat letztlich dazu geführt, dass die Kategorie des Wortes in der »Wort-Gottes-Theologie« ebensogut als *symbolkräftiges Bild* verstanden werden kann.²²

2.1.2 *Muss das Bild hinter dem Wort zugrunde gehen? – Eine Skizze protestantischer Augen-Blicke*

Wird im Rahmen protestantischer Theologie von der Bedeutung des Bildes gesprochen, so stehen häufig auch die Ikonen der orthodoxen Kunst des Ostens im Blickfeld der Betrachtung, da sie für die Kirchen des Ostens z.T. theologisch höchst relevant sind und auf eine sehr lange Tradition zurückblicken können.²³ Meine These lautet nun folgenderma-

¹⁹ Nordhofen, Konvergenz, 115 (Hervorhebung v. B.K.)

²⁰ Vgl. Belting, Bild, 7f.

²¹ Er plädiert aufgrund dieses Befundes freilich nicht für eine Theologie des Bildes sondern für die Verwendung des Symbolbegriffs, da dieser das *Sehen, Schmecken und Hören* des »Wortes Gottes«, also die umfangreiche sinnliche Dimension des Glaubens, einschließen könne. Vgl. Tillich, Theologie (Bd.1), 147f.; sowie die Einschätzung bei Körtner, Theologie, 52.

²² Zu diesem kritischen Urteil zur Kategorie des Wortes Gottes, vgl. Siegfried, Wort, 160f.; sowie (sich darauf beziehend) Körtner, Theologie, 50.

²³ Vgl. Felmy, Ikone, 36–41.

ßen: Eine ähnliche Tradition bzw. Relevanz des Bildes fehlt dem Protestantismus weitgehend, da im Protestantismus aufgrund einer komplexen historischen Entwicklung das *Wort* zum zentralen Medium der theologischen Auseinandersetzung geworden ist, hinter welchem das Bild zurücktreten musste. Mehrere Argumente sollen diese These kurz begründen und zugleich bestimmte Perspektiven auf die Bilderproblematik des Protestantismus eröffnen:

(1) Für das biblische Gottesverständnis (aus protestantischer Perspektive) ist es zunächst wesentlich, dass Gott *redet*.²⁴ Die biblischen *Texte* haben aufgrund des reformatorischen Schriftprinzips »sola scriptura« traditionellerweise einen besonderen hohen Stellenwert bzw. gar *auctoritas* (Vollmacht), indem sie als *norma normans* jeder theologischen Auseinandersetzung fungieren. Auch die *Predigt* als verkündigendes *Wort* genießt großes Ansehen im Protestantismus. Selbst Taufe und Abendmahl werden seit der Lehrbildung in der altprotestantischen Orthodoxie häufig als sakramentales *Wort(geschehen)* gedeutet (*verbum visibile*).²⁵

Somit liegt der Schluss, dass das Wort (Gottes) im Protestantismus tatsächlich nicht nur als zentraler Gegenstand der Theologie,²⁶ sondern auch als maßgebliches *Medium der Gotteserfahrung*²⁷ angesehen werden *müsse*, recht nahe. Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich zudem *via negationis* auch folgende Einsicht: Wenn im Protestantismus Gott primär – vermittelt über das Wort (bzw. die mündliche und schriftliche Sprache) – als Anredende_r wahrgenommen wird, dann ist er/sie als *bildlich* Begegnende_r bzw. Erscheinende_r²⁸ allenfalls sekundär, wenn überhaupt, im Blick.²⁹

²⁴ Vgl. Krötke, *Wort* (Fundamentaltheologisch), 1700.

²⁵ Vgl. Körtner, *Theologie*, 75–89 (v.a. 87–89).

²⁶ Dass das Wort Gottes der zentrale Gegenstand der Evangelischen Theologie sei, betont Wolfgang Krötke auch noch 2005 und kann damit die ganze Tradition der »Wort-Gottes-Theologie« hinter sich wissen. Vgl. Krötke, *Wort* (Dogmatisch), 1704.

²⁷ Michael Lorenz schreibt in genau diesem Sinne 2011 folgende Zeilen: »Dem gegenüber meine ich, [...] dass die Sprache zu keiner Zeit rein menschlich, sondern per se *das gemeinsame Medium von Gott und Mensch* ist. Dem entspricht die Auffassung, dass das Zusammensein des Menschen mit Gott ein *Zusammensein im Wort* ist. [...] Wenn man die *Sprache* per se als *Medium zwischen Gott und Mensch* ansieht, führt dies auf den *Anredecharakter der Sprache* als den Aspekt, an dem die Verbindung sprachlich und inhaltlich lokalisiert ist.« – Lorenz, *Wort*, 87 (Hervorhebungen v. B.K.).

²⁸ Die *visionäre Bildschau* der Propheten wäre nur eine mögliche Tradition, die hierfür als *biblischer* Beleg positiv eingebracht werden könnte: JHWH wird in dieser Tradition (an-)schaubar (vgl. u.a.: Am 7,1; Jer 24,1; Sach 3,1; Ez 37,1), wobei dem Gesicht Gottes eine besondere Bedeutung zukommt. Vgl. Schmidt, *Einführung*, 188. – Schmidt schwächt i.Ü. interessanterweise den selbst erhobenen biblischen Befund ab, indem er in einem Exkurs einen *Vorrang des Hörens*

(2) Die Wertschätzung des Protestantismus für das gesprochene und geschriebene Wort kann auch durch eine literaturwissenschaftliche These plausibilisiert werden: Heinz Schlaffer hat versucht, zu zeigen, dass sich die Blüte der deutschen Literatur primär dem protestantischen Pfarrhaus bzw. dem protestantischen Milieu überhaupt verdanke. Dass die *literarische Bildung* bzw. die *Einübung in eine Wort-Kultur* in diesem Milieu besonders gefördert wurde, ist Schlaffers – soziologisch gut begründbares – Hauptargument.³⁰

(3) Die These, dass das Wort im Protestantismus einen übergeordneten Rang gegenüber dem Bild inne hat, zeigt auch der Blick in ein theologisches Standardwerk: In der Lexikonreihe »Religion in Geschichte und Gegenwart« (RGG⁴) sind unter dem Eintrag »Wort Gottes« Artikel aus religionsgeschichtlicher, alttestamentlicher, neutestamentlicher, fundamentaltheologischer, dogmengeschichtlicher, dogmatischer, praktisch-theologischer, missionswissenschaftlicher und islamischer Perspektive zu finden, während zum »Bild Gottes« *kein eigener Eintrag* existiert.³¹

Auch der allgemeinere Eintrag zum »Bild« umfasst lediglich einen religionswissenschaftlichen, einen philosophischen sowie einen religionsphilosophischen Artikel, wobei letzterer aus der Feder Klaas Huizingas stammt.³² Eine fundamentaltheologische, dogmatische bzw. auch praktisch-theologische Auseinandersetzung, die sich konstruktiv mit möglichen Modellen auseinandersetzt, wird zu diesem Begriff *vergeblich* gesucht.

Die Artikel unter dem Eintrag »Bilderkult« erstrecken sich zwar über mehrere Seiten, beschäftigen sich jedoch primär mit paganen und verschiedenen vor-christlichen Vorstellungen. Aus dezidiert christlicher Perspektive werden lediglich der *Bilderstreit* des 8./9. Jahrhunderts und die *reformatorische Bildkritik* näher beleuchtet, sodass hier zur Sache

gegenüber dem Sehen bei der visionären Gottesschau postuliert.

²⁹ Dass Gott nicht nur als Mann erfahren werden kann und daher an dieser Stelle die Verwendung des Gender Gaps angebracht ist, kann durch Gottesbilder, in denen etwa JHWH als Frau gedacht wird, plausibilisiert werden. Derartige Gottesbilder liegen zahlreichen biblischen Texten, wie etwa Jes 49,15 und Hos 11,1 (»Gott bin ich und kein Mann!«), zugrunde. Ein weibliches Gottesbild wurde zur Zeit des Entstehens dieser Texte offenbar nicht als anstößig empfunden. Vgl. die Überlegungen bei Gorges-Braunwarth, *Frauenbilder*, 402; sowie bei Schüngel-Straumann, *Gott*, 133.

³⁰ Vgl. Schlaffer, *Geschichte*, v.a. 55–62; Huizinga, *Protestantismus*, 99f.; sowie Drehsen, *Sozialität*, 164–171.

³¹ Der Registerband der RGG⁴ legt nahe, dass Gedanken zum »Bild Gottes« dem Artikel zur Gottebenbildlichkeit entnommen werden können. Hier beschränken sich die christlich-theologischen Überlegungen primär auf die Schöpfungserzählung der Genesis und auf deren Rezeption. Vgl. Marksches, *Art. Gottebenbildlichkeit (Christentum)*, 1160–1163.

³² Vgl. Gladigow, *Bild (Religionswissenschaftlich)*, 1560; Scholz, *Bild (Philosophisch)*, 1561; Huizinga, *Bild (Religionsphilosophisch)*, 1561f.

im Grunde *keine* Erkenntnisse vorzufinden sind, aus denen eine positive Auseinandersetzung mit dem Bild im Protestantismus erschlossen werden könnte, die über eine Anerkennung des Bildes als nützliches *didaktisches Medium* (Luther) hinausgehen.

Positive Impulse können in der RGG⁴ ironischerweise am ehesten noch dem Artikel zum Bilderverbot, das als Teil des Dekalogs eine gewichtige Position hat, entnommen werden. Hier wird ausdrücklich festgehalten, dass sich das Bilderverbot ausschließlich gegen die Anfertigung bzw. den Gebrauch von materiellen Kultbildern richtet. Damit ist letztlich positiv ausgesagt, dass u.a. (religiöse) Kunst, mentale Gottesbilder, aber auch (theologische) Sprachbilder vom Bilderverbot unangetastet bleiben und durchaus einen Platz im religiösen Leben haben bzw. haben können.³³

Aufschlussreich ist, dass im »Lexikon für Theologie und Kirche« (LThK³), dem katholischen Äquivalent zur RGG⁴, durchaus ein Eintrag zum »Bild Gottes« zu finden ist, der auf die Artikel zur »Gottebenbildlichkeit« sowie auf den Artikel »Gottesbilder« aus systematisch-theologischer Perspektive verweist. Unter der Rubrik »Bild« sind nicht nur Artikel aus religionsgeschichtlicher, biblischer (drei Artikel), historisch-theologischer (zwei Artikel), kultischer und kunstgeschichtlicher Perspektive zu finden, sondern auch ein aufschlussreicher systematisch-theologischer sowie ein praktisch-theologischer Artikel.

Der systematisch-theologische Artikel reflektiert u.a. die Welt als Abbild der Wirklichkeit Gottes, Bilder als Medien der Heilspräsenz, die Ein-Bildung des Wortes in weltliche Gestalt, den sakramentalen Charakter des Bildlichen, das Gesicht Christi, die bildliche Repräsentation Gottes im Menschen und den partiellen und unverfügbaren Charakter des Bildes.³⁴ Der praktisch-theologische Artikel thematisiert die Stellung der Bilder in Liturgie, Frömmigkeit, Katechese und alltäglichen Lebenssituationen, aber auch Bilderpredigten, das Bild als wichtige Stufe in der Ausbildung des religiösen Bewusstseins, den Stellenwert der Bilddidaktik, das Bild als Medium mit besonderer Eigendynamik sowie das Bild in der klassischen Moderne, das eine transzendenzeröffnende Wahrnehmung schulen kann.³⁵

³³ Vgl. Uehlinger, Bilderverbot, 1574f. – Auch Jürgen Ebach betont, dass man nicht trotz, sondern *wegen* des Bildverbots von Gott in *vielschichtigen* Bildern reden kann. Vgl. hierzu die überzeugende Argumentation bei Ebach, Einheit, 98–102; sowie meine Überlegungen in Kap. 2.3.2.; zum Bilderverbot aus dezidiert reformierter Perspektive, vgl. etwa Körtner, Illusion, 99–112.

³⁴ Vgl. Bachl, Bild (Systematisch-theologisch), 445f.

³⁵ Vgl. Gerhards/Wintz, Bild (Praktisch-theologisch), 446f.

Im Lexikon für Theologie und Kirche zeigt sich m.E. beispielhaft, dass im Katholizismus die theologische Dimension des Bildes zu einer wesentlich tiefgründigeren Reflexion als im Protestantismus geführt und sich in beachtlicher Breite niedergeschlagen hat.

(4) Hans Belting hat in einer äußerst kritischen Analyse gezeigt, dass die Reformation – gerade auch jene lutherischer Prägung –, die von der Medienrevolution des Buchdrucks angetrieben wurde, nicht nur zur *Tabuisierung*, sondern auch zur *Semiotisierung* der Bilder geführt hat, indem die Autorität des Wortes überbetont wurde. Über Bilder wurde primär geschwiegen, oder man hat sie »lediglich« als Zeichen, die auf bestimmte Objekte verweisen, verstanden.³⁶ Seine These, dass das Wort in der »Lutherzeit« zum *Fetisch* einer neuen Kultur geworden ist, erscheint durchaus einleuchtend, da sie sich sowohl auf Luthers Überzeugung, als Bilderstürmer durch das Wort Gottes die Bilder aus den Herzen reißen zu müssen,³⁷ stützen kann, als auch auf die deutlich erkennbare Abneigung Luthers gegenüber *Wortbildern* und seine gleichzeitige Vorliebe für Befehle und klare Begriffe in den biblischen Schriften.³⁸

Es kann angesichts dieser Ausführungen festgehalten werden, dass das *Bilderverbot* im Alten Testament die Reflexion über das Bild in der protestantischen Theologie nach wie vor ebenso prägt, wie der *Bilderstreit* zwischen Ikonoklasten und Ikonodulen im 8./9. Jahrhundert,³⁹ der anachronistisch anmutende *Bildersturm* der (radikalisierten) Reformation⁴⁰ und die *Bildkritik* von Zwingli, Calvin und Luther, die i.Ü. Ausdruck einer Krise der Repräsentation war und zur Säkularisierung von Kunst beigetragen hat.⁴¹ Luther agierte zwar zurückhaltender als Zwingli und Calvin, muss aber dennoch als *Bildkritiker* ange-

³⁶ Vgl. Belting, *Macht*, v.a. 40–43.

³⁷ Luther schreibt wörtlich: »Das Bilderstürmen habe ich so angefangen, daß ich die Bilder zuerst durchs Wort Gottes aus den Herzen riß und unwert und verachtet machte: [...] Denn wo sie aus dem Herzen sind, tun sie vor den Augen keinen Schaden.« – Luther, *Propheten*, 2602; vgl. dazu auch Belting, *Macht*, 40.

³⁸ So schreibt Luther etwa über die Offenbarung des Johannes (Apk) Folgendes: »Denn es gebührt auch dem apostolischen Amt, klar verständlich und *ohne Bild oder Gesicht* von Christus und seinem Tun zu reden. [...] Auch gibt es keinen Propheten [...], der so ganz durch und durch *mit Gesichtern und Bildern* umgehe, daß ich [...] in allen Dingen *nicht* spüren kann, daß es [i.e. die Apk] von dem heiligen Geist verfaßt sei.« – WA DB 7, 404 (Hervorhebungen v. B.K.); vgl. dazu auch das Urteil bei Belting, *Macht*, 42.

³⁹ Zu diesem Thema verweise ich auf die aufschlussreichen medienhistorischen Überlegungen aus theologischer Perspektive bei Belting, *Bild*, 139–146.

⁴⁰ Vgl. hierzu das Urteil bei Belting, *Bild*, 175–181.

⁴¹ Vgl. Brunotte, *Ikonoklasmus*, 52f.

sehen werden. Der negative Einfluss seines Bildverständnisses auf die protestantische Theologie der Gegenwart darf nicht unterschätzt werden. Luther hat sich bewusst vom Bilderreichtum des Spätmittelalters distanziert und wollte das Bild allenfalls – wie etwa das Kruzifix – als pädagogisches Medium verstanden wissen.⁴²

Diese Momentaufnahmen erklären z.T., warum es im protestantischen Milieu nur schwer möglich war (und zum Teil auch immer noch ist), einer (ästhetischen) Theologie des Bildes fruchtbaren Boden zu bereiten. Es verwundert angesichts dieser Entwicklungen auch kaum, dass die – bereits eingangs erwähnten – Ikonen des Ostens seit den kirchenpolitischen Kämpfen im 8. Jahrhundert im europäischen Westen über lange Zeit hin weitgehend miss- bzw. unverstanden blieben. Der protestantische *Wortfetisch* hat dazu ebenso maßgeblich beigetragen wie die ikonoklastische Tendenz westlicher Kirchen.

Was bislang allerdings nicht zur Sprache gekommen ist, sind jene Momente in der Geschichte des Protestantismus, in denen das Bild durchaus positiv bewertet wurde, sodass das Bild bis heute in der theologischen Reflexion nicht gänzlich hinter dem Wort verschwunden ist. Von einem bestimmten Standpunkt aus können diese Momente sogar als Vorbereitung einer protestantischen *Bildtheologie* angesehen werden. Eine Skizze dieser historischen *Augenblicke* soll nun nachgeholt werden:

Ende des 19. bzw. Anfang des 20. Jahrhunderts änderte sich die Schau auf das Bild *auf breiter Ebene*. In der neuen Lage des ästhetischen Bewusstseins zu dieser Zeit wurde man auch im Westen für die Ikone plötzlich (wieder) empfänglich und ließ sich von der Kühnheit dieser religiösen Kunstwerke beeindrucken.

Henri Matisse (1869–1954), der neben Pablo Picasso (1881–1973) wohl der bedeutendste Maler der Klassischen Moderne ist, soll über die Ikone gesagt haben, dass sie der Ursprung alles künstlerischen Suchens sei und jungen Avantgardisten in Russland empfohlen haben, die Grundsätze der modernen Kunst anhand der altrussischen Ikonographie zu studieren. Damit verkörpert Matisse die Umwertung der überkommenen Wertvorstellung der damaligen Zeit, die letztlich maßgeblich zur Anerkennung der ästhetischen Bedeutung der Ikonenmalerei im Westen beigetragen hat.⁴³ Der für die Ikonenmalerei zent-

⁴² Vgl. Ohme, *Bilderkult* (Christentum), 1573.

⁴³ Vgl. Ivanov, *Ikone*, 191–194.

rale Gedanke, dass das *Unsichtbare sichtbar* werden könne, bzw. das *Nicht-Darstellbare darstellbar*, da Gott zwar einerseits unabildbar sei, weil er dem kreatürlichen Denken unzugänglich bleiben muss, zugleich aber doch auch darstellbar sei, weil er sich in der Schöpfung offenbart und ihr sein Bild eingeprägt habe, findet sich in ähnlicher Weise auch bei Paul Klee (1879–1940), der von der Kunst sagt, dass sie nicht das Sichtbare wiedergebe, sondern sichtbar *make*.⁴⁴

Es handelt sich wohl nicht um einen Zufall, dass in der Zeit der Entdeckung der Ikonen für die westliche Kunst auch ein neuer Typus der Religionsphilosophie aufkommt, der die Bilderproblematik unter völlig neuen *Gesichtspunkten* aufrollt: Der evangelische Religionswissenschaftler und Theologe Rudolf Otto (1869–1937) brachte mit seinem phänomenologischen Ansatz neue Impulse mit revolutionärem Potential für die protestantische Theologie. Das Heilige ist bei Otto *unsagbar* und kommt in einer *ästhetischen Begegnung* zu einem *sinnlichen* Ausdruck.⁴⁵

Aufschlussreich ist dabei auch der *persönliche Bezug* Ottos zur religiösen Kunst bzw. zu religiösen Bildern, der die Bedeutung seiner fachwissenschaftlichen Beiträge zur Erfahrung des Heiligen nicht schmälert, sondern vielmehr unterstreicht.

Ernst Benz schildert in seinen persönlichen Erinnerungen an Otto eindrücklich eine *Begegnung mit einem Bild*, die als idealtypische Szene ästhetischer Bilderfahrung angesehen werden kann.⁴⁶

⁴⁴ Vgl. Klee, *Konfession*, 60; sowie Ivanov, *Ikone*, 200f. – Die Unterscheidung von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit wird später noch eine wichtige Rolle spielen. Vgl. etwa die Ausführungen zu Lavater in Kap. 2.2.1, v.a. aber auch die Überlegungen zum Menschen in Kap. 2.3.2.

⁴⁵ »Und dieses ‚solch‘, dieses Wie des gemeinten Objektes selber ist eben in rationalen Begriffen nicht faßbar, ist ‚unsagbar‘; es ist angebbar nur auf einem Umwege, nämlich durch die Selbstbesinnung und den Hinweis auf den eigenen Ton und Gehalt der Gefühlsreaktion, die sein Erfahren im Gemüte auslöst und die man selbst in sich erleben muß.« – Otto, *Heilige*, 10; vgl. auch Otto, *Heilige*, 48.64 u.ö.; sowie die Überlegungen bei Huizinga, *Bild* (Religionsphilosophisch), 1562.

⁴⁶ Die von Benz beschriebene Szene gibt genau das wieder, was Albrecht Grözinger in seinem ästhetischen Werk »Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung« – mit Bezugnahme auf die Erzählung vom brennenden Dornbusch – als die wesentlichen Aspekte des Wahrnehmungsgeschehens bei biblischen Gottesbegegnungen (i.e. Offenbarungsgeschichten) beschreibt: »Das Vertraute verwandelt sich in Unvertrautes, das erhöhte Aufmerksamkeit beansprucht. Alle Begegnung des Menschen mit Gott vollzieht sich in einer solchen Atmosphäre der Wahrnehmung, in der Vertrautes und Unvertrautes in eine bestimmte Konstellation eintreten. Damit verwandelt sich die menschliche Wahrnehmungserfahrung. Keiner geht unverwandelt aus einer Gottesbegegnung heraus.« – Grözinger, *Theologie* (1995), 46. Es ist diese Form der sinnlichen Wahrnehmung, die Grözinger praktisch-theologisch bedacht wissen will. Vgl. Grözinger, *Theologie* (1995), 38–49.

»Es gehört zu den schönsten Erlebnissen derer, die ihn persönlich kannten, ihm bei einer improvisierten Auslegung eines religiösen Kunstwerks zuzuhören. Die Gebärdensprache, die Gewandsymbolik der Skulpturen, offenbarten ihm ihre geheimnisvolle Bedeutung; das religiöse Bild fing unter seinem betrachtenden Auge an[,] auf eine gänzlich unerwartete Weise zu reden und sich selbst auszulegen. Die Figuren regten sich unter seinem Blick auf der toten Leinwand, enthüllten ihr in der künstlerischen Form, in der Farbe und im Symbol erstarrtes Leben und zogen den Betrachter in eine eigentümliche religiöse Stimmung und Vorstellungswelt hinein.«⁴⁷

Freilich gab es auch bereits vor Otto *in Ansätzen* eine Apologie des Bildes im Protestantismus. In der Zeit des »Sturm und Drang« unternahmen Johann Gottfried Herder (1744–1803), Johann Georg Hamann (1730–1788) und v.a. auch Johann Caspar Lavater (1741–1801) z.T. sehr kreative Versuche, sich theologisch mit dem Bild, aber auch mit der Bibel als ästhetisch erfahrbarem Kunstwerk, intensiver auseinanderzusetzen. Dadurch wurden sie zu den Begründern der *theologischen Ästhetik*.⁴⁸ Sie konnten dabei bereits auf die Geburtsstunde der *philosophischen Ästhetik* zurückschauen, die ihr etwas älterer Zeitgenosse Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) im Jahr 1750 mit seinen ästhetisch-kunstphilosophischen Überlegungen einläutete.⁴⁹

Lavaters »Physiognomische Fragmente« (1775) können als Konkretion der von Baumgarten initiierten Überlegungen zur Sinnlichkeit am leibhaften bzw. *gebildeten* Menschen verstanden werden.⁵⁰ Die theologische Ästhetik entwickelte sich i.Ü. weitgehend parallel zur philosophischen Ästhetik. Die Hinwendung zur ästhetischen Betrachtung, die sich anfänglich primär der Kunst im Allgemeinen widmete, hat die breitere Auseinandersetzung mit dem Bild letztlich provoziert.⁵¹

Detailliertere inhaltliche Überlegungen zu Hamann und Lavater bzw. zu ihrer Bedeutung für eine physiognomische Homiletik werden in Kap. 2.2.1 ausgeführt. Für dieses Kapitel genügt es zunächst, den *Augenblick* des Auftretens jener großen Denker des »Sturm und Drang« in einer historischen Entwicklung zu verorten, um zu zeigen, dass bereits der Zeitraum zwischen 1750 und 1800 einen Bruch markiert, der in weiterer Folge zu einer allgemeinen ästhetischen Bewusstseinsänderung am Ende des 19. bzw. Anfang des 20. Jahrhunderts führte, in der dem Bild und der ästhetischen Erfahrung eine Bedeutung zu-

⁴⁷ Benz, Rudolf, 41.

⁴⁸ Vgl. Huizing, *Bild (Religionsphilosophisch)*, 1561f.; aber auch Huizing, *Theologie* (Bd.1), 18–20.

⁴⁹ Vgl. Majetschak, *Ästhetik*, 9–15.

⁵⁰ Vgl. Huizing, *Idealismus*, 50.

⁵¹ Vgl. Huizing, *Theologie* (Bd.1), 16–20; sowie Majetschak, *Ästhetik*, 9–15.

kam, die zuvor angesichts der ikonoklastischen Grundtendenz des Westens seit dem 8. Jahrhundert, der reformatorischen Bildkritik und ihrer Nachwehen schier undenkbar gewesen war. Letztendlich können Phänomene wie die aktuellen Forderungen nach einer Bildwissenschaft⁵² oder die dreibändige Ästhetische Theologie von Klaas Huizing⁵³ als Folgeerscheinungen der soeben kurz skizzierten historischen Entwicklung verstanden werden.

2.1.3 Fazit: Historische Folgen und theologische Konsequenzen

Zur hermeneutischen Bedeutung des Bildes

Das Bild ist u.a. deswegen hermeneutisch relevant, weil Gott nicht nur als Anredende_r, sondern auch als *bildlich* Begegnende_r bzw. Erscheinende_r wahrgenommen werden kann. Dabei ist der Bildbegriff, dem sich auch die »Wort-Gottes-Theologie« angenähert hat, ohne dabei freilich den Bildbegriff sprachlich aufzugreifen, durchaus sehr weit gefasst und kann kaum genau definiert werden: Sowohl Sichtbares (»Bilder an der Wand«) als auch Unsichtbares (»Bilder im Kopf«) kann als Bild im Blick sein. Da die Grenze zwischen Wort und Bild durchlässig ist, können Bilder nicht nur gesehen, sondern auch gehört und gelesen werden.⁵⁴ Ein ästhetischer Bildbegriff umfasst zudem stets eine *sinnliche Dimension*, wie etwa in Ottos Verständnis des Heiligen deutlich wird.

Gottesbilder (wie auch Weltbilder und Selbstbilder) sind als *mentale bzw. innere Bilder*, die sich der Mensch im Laufe seiner Entwicklung bildet, genauso wie *sprachliche Bilder*, die den biblischen Texten zugrunde liegen, religiöse *Kunstwerke*, die nicht nur unter didaktischen oder semiotischen Gesichtspunkten betrachtet werden sollten, da sie gerade in ihrer Offenheit bzw. Eigendynamik religiöse Einsichten ermöglichen (können), sowie *körperliche Bilder*, die letztlich auch als lebendiges Abbild bzw. als »Nachahmung« mentaler Bilder im bzw. durch den menschlichen Körper verstanden werden können,⁵⁵ als Ausdruck religiösen Lebens *theologisch relevant*.

Wird diese *bildliche* Dimension der Glaubenspraxis bzw. des religiösen Bewusstseins

⁵² Vgl. meine Überlegungen in Kap. 2.1.1.

⁵³ Der theologische Entwurf Huizings, der auf der Gleichung »Theologie = Ästhetik« fußt, umfasst eine literarische Anthropologie (»Der erlesene Mensch«), eine Theater-Anthropologie (»Der dramatisierte Mensch«) sowie eine Medienanthropologie (»Der inszenierte Mensch«). Vgl. Huizing, Theologie (2000); Huizing, Theologie (2002), sowie Huizing, Theologie (2004).

⁵⁴ Vgl. Fußnote 9 in Kap. 2.1; sowie Problemanzeige bei Jacobi, Bild, 13f.

⁵⁵ Vgl. hierzu die ausführlichen Überlegungen in Kap. 2.3.1.

ausgeklammert oder unter den Wortbegriff subsumiert, geraten wesentliche Aspekte christlicher Lebenskunst aus dem Blick, wodurch das Verstehen ebendieser Phänomene gehemmt wird. Eine ästhetische Theologie (s.u.) kann zur Auseinandersetzung mit dem Bild als theologischem Gegenstand maßgeblich beitragen.

Zur hermeneutischen Bedeutung ästhetischer Theologie

Wolfgang Schoberth hat 1998, also am Ende jenes Jahrzehnts, das von Hermann Timm 1990 schier in prophetischer Manier als »Das ästhetische Jahrzehnt« ausgerufen wurde,⁵⁶ die theologische Ästhetik immer noch als *Desiderat* bezeichnet und zugleich betont, dass die Artikulation der christlichen Tradition in ästhetischer Sprache eine notwendige und zugleich besonders dringliche Aufgabe gegenwärtiger Theologie sein müsse. Die Theologie müsse sich die ästhetische Frage nach einer möglichen Anleitung zur Erfahrung der Wirklichkeit Gottes in den *Begegnungen* in der Welt stellen, die neben der Vernunft auch *alle menschlichen Sinne* miteinbeziehe, so Schoberth.⁵⁷

Dass ein derartiger Blick auf das Thema der Gotteserfahrung zum Verstehen der christlichen Glaubenspraxis ebenso wie zum Selbstverständnis christlichen Glaubens in seiner Vielschichtigkeit beitragen kann, wird angesichts der bisherigen Überlegungen nicht mehr verwundern.

Da sich die Praktische Theologie, ebenso wie die Homiletik als eine ihrer Teildisziplinen, mit der Kommunikation des Evangeliums befasst, was letztlich auch als Artikulation der christlichen Tradition verstanden werden kann,⁵⁸ scheint sie besonders herausgefordert, sich der von Schoberth skizzierten Aufgabe zu stellen.

Albrecht Grözinger hat dies mit seiner Habilitationsschrift, die unter dem Titel »Praktische Theologie und Ästhetik« bereits 1987 erstmals veröffentlicht wurde,⁵⁹ sowie mit seiner Erkundungsreise ins Reich der Wahrnehmung unter dem Titel »Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung«⁶⁰, die von Klaas Huizing in seiner Einleitung zur Ästhetischen Theologie als »famoses Buch« gewürdigt wird,⁶¹ als Praktischer Theologe

⁵⁶ Vgl. Timm, Jahrzehnt.

⁵⁷ Vgl. Schoberth, Ästhetik (Theologisch), 853f.

⁵⁸ Vgl. Engemann, Homiletik 7–14, 28f., 99f. u.ö.; sowie v.a. auch Engemann, Personen, 37f. und 40–49.

⁵⁹ Vgl. Grözinger, Theologie (1991), VII.

⁶⁰ Vgl. Grözinger, Theologie (1995), 9.

⁶¹ Vgl. Huizing, Theologie (2000), 15.

bereits getan. Andere sind seinem Vorbild gefolgt.

Diese Arbeit will ebenfalls einen *praktisch-theologischen Entwurf mit ästhetischer Ausrichtung* vorlegen, der sich primär mit dem *Bild* auseinandersetzt und dabei v.a. die Erkenntnisse von Klaas Huizing aufgreift. Am Ende soll eine Skizze für eine lebensdienliche physiognomische Homiletik vorliegen, welche die neu gewonnenen Einsichten für die Predigtpraxis fruchtbar macht.

Die Überzeugung, dass eine theologische Ästhetik, die sich in besonderer Weise dem *Bild* als einem zentralen Medium menschlicher Kommunikation (neben dem Wort und anderen Medien) zuwendet,⁶² nicht nur die praktisch-theologische Disziplin der Homiletik um wertvolle (ästhetische) Gesichtspunkte bzw. Einsichten bereichern, sondern auch die Geschichte des in den Schatten des Wortes geschlitterten Bildes der westlich-protestantischen Theologie auf neue Weise weiterschreiben und zum Verstehen religiöser Bildwelten beitragen kann, ist dabei durchaus vorausgesetzt und erkenntnisleitend.

2.2 Die biblischen Schriften unter prosopologischer Perspektive

Es ist durchaus nicht selbstverständlich, die intendierte Bedeutung der Überschrift dieses Kapitels zu verstehen. Daher erscheint es sinnvoll, einige Bemerkungen bereitzustellen, die zur Klärung beitragen können.

a.

Ich spreche trotz des biblischen Kanons nicht von »der Bibel«, »der heiligen Schrift« oder »der biblischen Schrift«, sondern im Plural von »den biblischen Schriften«. Dieser Begriff bezieht sich auf die vielschichte Textsammlung, die sich von Gen 1,1 – Apk 22,21 erstreckt und sich als Kanon der christlichen Kirche(n) – freilich mit unterschiedlichen sprachlichen Ausformungen und z.T. auch in unterschiedlichem Umfang – weitgehend etabliert hat. Damit ist auf das Problem der Einheit(lichkeit) der Schrift (»*Kanonproblem*«) verwiesen, das an dieser Stelle jedoch nicht näher erörtert werden kann.⁶³ – Die gewählte Ausdrucksweise betont sprachlich v.a. die Mannigfaltigkeit bzw. die Vielfalt der Texte, die erst seit der Kanonisierung als ein Ganzes bzw. als Einheit verstanden werden können. Auf diese Weise wird die Bibel v.a. als Sammlung verschiedener von un-

⁶² Vgl. auch Grözinger, *Theologie* (1991), 1.

⁶³ Zum Kanonproblem, vgl. v.a. Käsemann, *Kanon*; Schröder-Field, *Kanonbegriff*; sowie Wolter, *Vielfalt*.

terschiedlichen Menschen verfasster Schriften, die erst im Zuge eines langen und unbequemen historischen Prozess kanonisiert wurden, theologisch ernst genommen.

b.

Zur Prosopologie: Im Neuen Testament wird der Begriff πρόσωπον sehr häufig verwendet und in der Lutherübersetzung zumeist mit Angesicht (vgl. Mt 17,2.6; 18,10; 26,39), aber auch mit Gesicht (vgl. Mt 6,17, Gal 2,6), Ansehen (vgl. Mt 22,16; Mk 12,14), Antlitz (vgl. Apk 4,7) oder Aussehen (vgl. Lk 12,56) übersetzt.⁶⁴

Eine Übersetzung des philosophisch wie theologisch höchst bedeutsamen Begriffes λόγος kann mit Äußerung, Rede, Wort, Vernunft oder Lehre vorgenommen werden.⁶⁵ Auf diese Weise erschließt sich die Bedeutung des Begriffs der Prosopologie:

Prosopologie meint das rationale Wort bezüglich des Gesichts, bzw. die Lehre vom Antlitz, wobei damit sowohl das Antlitz Gottes als auch das des Menschen gemeint sein kann.⁶⁶ Die Physiognomik kann in besonderer Weise als jene »Kunst« bezeichnet werden, die sich dem prosopologischen Paradigma verpflichtet weiß.⁶⁷

c.

Die Verwendung des Begriffs »Perspektive« in der Überschrift verdankt sich der Einsicht, dass *jede Theologie* von ihrem Kontext bedingt und daher auch lediglich zu einer bestimmten Perspektive auf den christlichen Glauben bzw. auf seine Artikulation in der Welt fähig ist und »nur« bestimmte *Facetten* ans Licht bringen kann. Kontextualität geht dabei weit über die Gebiete des religiösen Bekenntnisses, der geographischen Lage oder der kulturellen Situation hinaus. Das Bild des Scheinwerferkegels, das auf einen Gegenstand gerichtet ist, erscheint durchaus geeignet, diese Einsicht zu versinnbildlichen. Der Begriff »Perspektive« signalisiert also, dass theologische Wissenschaft letztlich als ein fragmentarisches Mosaik zu verstehen ist und keine theologische Erkenntnis absolut gesetzt werden darf.⁶⁸

Die Überlegungen in diesem Kapitel sollen also zeigen, was es heißt, die biblischen

⁶⁴ Dies entspricht durchaus dem Bedeutungsspektrum des Wortes. Vgl. Bauer, Wörterbuch, 1443–1445.

⁶⁵ Vgl. etwa Bauer, Wörterbuch, 968–972.

⁶⁶ Zur Herleitung des Begriffs Theologie als »das rationale Wort in bezug auf Gott«, vgl. Tillich, Theologie (Bd.1), 23.

⁶⁷ Vgl. Huizing, Gesicht (1992), 17f.

⁶⁸ Vgl. hierzu auch die Überlegungen bei Sinner, Reden, 34–52 (v.a. 45–47).

Schriften auf ihr »Gesicht« hin zu befragen. Das bedeutet, dass die ihnen zugrunde liegende *Bildwelt* in den Vordergrund rückt. Dieser Zugang eröffnet die Möglichkeit, dem Wortfetischismus des Protestantismus das Bild entgegenzusetzen, ohne das Wort dabei aus den Augen zu verlieren.⁶⁹

Die Frage nach den historischen und theologischen Ausgangspunkten bzw. nach der Grundlegung prosopologischer Schriftbetrachtung soll in diesem Kapitel beantwortet werden, ehe der Mensch unter physiognomischen Gesichtspunkten ins Blickfeld rückt (Kap. 2.3). Erst danach können Konsequenzen für den homiletischen Prozess (Kap. 3) gezogen werden.

2.2.1 Historische Anknüpfungspunkte

In diesem Kapitel kann, um den Rahmen dieser Arbeit nicht zu sprengen, nur eine Auswahl an Gedanken präsentiert werden, die als Anknüpfungspunkte einer prosopologischen Schriftbetrachtung dienen können. Aufgrund der These, die in den historischen Überlegungen in Kap. 2.1.2 aufgestellt wurde, dass mit den theologischen Denkern des »Sturm und Drang« ein Bruch markiert ist, der zur ästhetischen Betrachtung des Bildes wesentlich beigetragen hat, erscheint es sinnvoll, die Reflexion auf zentrale Aspekte exemplarischer Entwürfe dieser Zeit zu begrenzen. Ich werde hierfür Überlegungen von Hamann und Lavatar heranziehen.⁷⁰

Johann Georg Hamann

Da Johann Georg Hamann in den *Sinnen* die entscheidenden Wahrnehmungsorgane des Menschen sieht und auch die bleibende Bedeutung der Poesie bzw. v.a. der *poetischen Bilder* betont,⁷¹ kann er als ein sprachästhetischer Denker bezeichnet werden.⁷²

Nach Hamann drückt sich sowohl *jede* sinnliche als auch *jede* leidenschaftliche Empfin-

⁶⁹ Vgl. meine Ausführungen in Kap. 2.1.2.

⁷⁰ Zum prosopologischen Paradigma in der Naturphysiognomik im alten Israel, in Platons Antlitzphänomenologie, bei Aristoteles, Johann Wolfgang von Goethe, Georg Simmel, Rudolf Kassner, Walter Benjamin u.a., verweise ich auf die aufschlussreichen Überlegungen bei Huizing, *Gesicht* (1992), 17–47.

⁷¹ Vgl. etwa die Würdigung Hamanns bei Kritschil, *Kraft*, 24f.; sowie Graubner, *Erkenntnisbilder*, 148. – Die Poesie wurde im »Sturm und Drang« freilich auch von anderen Autoren als Gegengewicht zum Rationalismus der Aufklärung in Spiel gebracht. Vgl. hierzu das Urteil bei Jütte, *Geschichte*, 162.

⁷² Vgl. etwa Huizing, *Theologie* (2000), 82.

derung in Bildern aus und kann daher auch nur in Bildern verstanden werden.⁷³ Jede unmittelbare sinnliche Erfahrung hat also ein *bildhaftes Moment*. Daraus ergibt sich, dass nach Hamann der »ganze Schatz menschlicher Erkenntnis und Glückseligkeit« in den Bildern gesucht werden müsse.⁷⁴

Damit es zu einer verständigen Rede kommen kann, ist nach Hamann die Auseinandersetzung mit Bildern *unvermeidbar*. Reden und Schreiben sind nach Hamann immer als *Übersetzung* zu verstehen:

Die poetische Engelssprache mit ihren szenischen Bildern und bildhaften Gedanken, die in der sinnlichen Empfindung zugänglich wird, muss nach Hamann im Rede- bzw. Sprachakt in Zeichen und Worte überführt werden. Daraus ergibt sich, dass auch jeder/jede (menschliche) Verfasser_in eines Textes als *Künstler_in* verstanden werden muss, der/die seine/ihre Bildeindrücke in Sprache übersetzt und sie auf diese Weise den Texten eingibt.⁷⁵ Hamann versteht auch Gott als einen/eine *Schriftsteller_in*, der/die seine/ihre bildhafte Poesie im Buch der Geschichte und im Buch der Natur offenbart.⁷⁶

Nach Hamann ist der/die (menschliche) Leser_in bzw. Hörer_in mit einer bildhaften Wahrnehmungs- bzw. Empfindungsstruktur ausgestattet, die in der Schöpfung begründet liegt. Mit dieser »Grundausrüstung« geht er/sie an einen Text bzw. an eine Aussage heran, wodurch das (menschliche) Wort – ebenso wie Gottes Wort! – wiederum *bildlich sichtbar* werden kann.⁷⁷ Das Motto lautet: »Rede, dass ich dich *sehe!*«⁷⁸ – Daraus resultiert letztlich für die theologische Forschung die Notwendigkeit einer metasprachlichen Besinnung auf die neutestamentliche Bildsprache.⁷⁹

Die erkenntniskonstitutive Funktion der *bilderzeugenden Empfindung* ist bei Hamann derart zentral, dass sie als *Grundkraft* des menschlichen Bewusstseins angesehen werden muss, auf der sowohl das Verstehen als auch das kreative Schaffen beruhen.⁸⁰ Die sinnliche (Bild-)Erfahrung hat bei Hamann nicht nur eine anthropologische Dimension, son-

⁷³ Eine aufschlussreiche Reflexion zu Hamanns Bildbegriff bietet Graubner, Erkenntnisbilder, 135–155.

⁷⁴ Vgl. Hamann, *Aesthetica*, 197f.

⁷⁵ Vgl. etwa Hamann, *Aesthetica*, 198f.

⁷⁶ Vgl. Hamann, *Betrachtung*[en], 67 (Z. 20) und Hamann, *Auslegung*, 59 (Z. 3); sowie die Überlegungen bei Kritschil, *Kraft*, 25.

⁷⁷ Vgl. Hamann, *Betrachtung*[en], 219 (Z. 8–11) u.ö.

⁷⁸ Hamann, *Aesthetica*, 198 (Hervorhebungen v. B.K.).

⁷⁹ Vgl. das Urteil bei Huizinga, *Homo*, 141.

⁸⁰ Vgl. etwa die Überlegungen bei Völmicke, *Idealismus*, 181.

dern auch eine theologische, da er sinnliche Erfahrung und Offenbarung gleichsetzt. Sinnliche Erfahrungen sind als Offenbarungen unentbehrliche Flügel bzw. Krücken der Vernunft. Eine ausschließlich rationale Vernunft, die sich lediglich mit Denkbegriffen bzw. leeren Wörtern beschäftigt, wäre für Hamann nichts anders als ein Luftschloss unter vielen.⁸¹ Hamann zeigt sich in seiner Rede vom Luftschloss ebenso wie in seiner Weigerung die Identifizierung von Vernunft und Offenbarung zu akzeptieren, als ein theologischer Kritiker des neuzeitlichen Rationalismus.⁸²

Wie kann sinnliche Erfahrung mit Offenbarung gleichgesetzt werden? – Diese Frage berührt einen Kerngedanken Hamanns, der seinen theologischen Ort in der *Schöpfungslehre* hat. Die theologische Argumentation Hamanns hierzu ist m.E. durchaus kühn und soll nun kurz skizziert werden:

Da Christus als wahrer Gott *und* wahrer Mensch an der Schöpfung beteiligt war, kann Gott ebenso als Geschöpf (bzw. Schöpfung) seiner selbst verstanden werden, wie auch der Mensch als sein eigener Schöpfer (*»communicatio idiomatum«*).⁸³ Die *inkarnatorische Kondezendenz* Gottes in der Schöpfung, an welcher der in Christus präexistente Mensch partizipiert, begründet den Status *alles Geschaffenen* als *Medium der Selbstmitteilung Gottes*. – Wird die vom »Gott Mensch« für den Menschen *nach der menschlichen Natur* geschaffene Welt,⁸⁴ also die kreatürliche Schöpfung, sinnlich wahrgenommen, so hat die daraus resultierende Erfahrung theologische Bedeutung und muss als Offenbarung qualifiziert werden, weil in der Schöpfung auch die göttliche Natur des selbsterniedrigten »Gottmenschen« wahrgenommen werden kann.⁸⁵ – In der Schöpfung richtet also Gott nach Hamann seine Rede durch die Kreatur an die Kreatur, was eine weltliche Begegnung (Immanenz) mit der Transzendenz ermöglicht.⁸⁶ Die Wirklichkeit, die neben der geistigen auch die *materielle Welt* umfasst, ist immer (auch) als eine göttliche erfahrbar.⁸⁷

⁸¹ Vgl. Hamann, Brief (1959), 265f.

⁸² Zu Hamann als Kritiker des Rationalismus, vgl. Moustakas, Urkunde, 197–239.

⁸³ Vgl. Hamann, Betrachtungen, 292 (v.a. Z. 20–36) und 293 (Z. 21f.); sowie Fritsch, Communicatio, 50.

⁸⁴ Eindringlich schreibt Hamann: »Der *Gott Mensch*, das Wort offenbart im Fleisch, der Sohn Gottes, der von Ewigkeit das Geheimnis s[eine]r Menschwerdung und der Erlösung in ihrer Gestalt beschloß[en] hatte, ist der Schöpfer.« – Hamann, Betrachtungen, 292 (Z. 20–22); vgl. hierzu auch Fritsch, Communicatio, 45–49; sowie Moustakas, Urkunde, 95.

⁸⁵ Vgl. Moustakas, Urkunde, v.a. 94–101; sowie auch Moustakas, Hamann, 1396f.

⁸⁶ Vgl. Hamann, Aesthetica, 198 (Z. 29).

⁸⁷ Vgl. v.a. Fritsch, Wirklichkeit, 53 und 56–60.

Die Bedeutung dieses Gedankens fasst Hamann in folgendem Satz zusammen: »Diese communicatio göttlicher und menschlicher idiomatum ist ein Grundgesetz und der Hauptschlüssel aller unserer Erkenntniß und der ganzen sichtbaren Haushaltung.«⁸⁸

Exkurs zum christlichen Medienproblem: Der Monotheismus hat seit seinen Anfängen ein *Medienproblem*,⁸⁹ das letztlich in der Schwierigkeit besteht, die Abwesenheit (Transzendenz) Gottes mit seiner Anwesenheit (Immanenz) zusammenzudenken. Die Frage lautet: Wie kann Gott, der kein Ding der Welt, sondern ihr Schöpfer ist, dargestellt werden? – Ulrich H.J. Körtner beschreibt als die christliche Antwort auf diese Frage einen doppelten Vermittlungsprozess, der deshalb notwendig ist, weil ein *direktes* Gottesverhältnis unmöglich ist: Gott wird zunächst durch Jesus Christus als dem fleischgewordenen Logos vermittelt (*primäres* Medium = Christus). Durch den Kreuzestod und die Auferstehung ist jedoch auch der fleischgewordene Logos als Medium letztlich nicht mehr zugänglich. Daher muss Jesus Christus als Medium der Gotteserfahrung selbst vermittelt werden. Hier hat Körtner als *sekundäres* bzw. *relatives* Medium v.a. die biblischen Schriften (aber auch die Verkündigung und die Sakramente) im Blick, die für die Menschen heute zugänglich sind.⁹⁰ – Das Medienproblem ist auch bei Hamann im Blick, wird jedoch durchaus anders beantwortet als bei Körtner: Ich verstehe Hamann so, dass er auf Seiten des inkarnierten Logos als erstem Medium (primäres Medium = Christus) nicht nur den Kreuzestod und die Auferstehung medientheologisch bedacht wissen will, wonach das Medium nicht mehr zugänglich ist, sondern auch dessen *Schöpfungsmittlerschaft* (s.o.). Die Schöpfungsmittlerschaft ist dem Kreuzestod und der Auferstehung zeitlogisch zwar vorgeordnet (die Schöpfung als das erste Geschehen in der Zeit), kausallogisch jedoch nachgeordnet, da Hamann den präexistenten (vorzeitlichen) Christus bereits als »Gottmensch« bzw. als *Schöpfer und Kreatur* verstanden wissen will, was die *Erfahrung* des irdischen Lebens und damit die *Inkarnation* letztlich voraussetzt. Die Schöpfungsmittlerschaft des präexistenten (vorzeitlichen) Christus in beiderlei Naturen begründet bei Hamann den Status alles *Kreatürlichen* als Medium der Gotteserfahrung. Daneben gibt es freilich auch die biblischen Schriften, die Hamann zwar ebenfalls im Blick hat, denen er jedoch primär eine *hermeneutische Schlüsselfunktion* zudenkt: Erst durch das Evangelium wird der Medienstatus des Kreatürlichen, welcher in Christus begründet ist, einsichtig. – Für Hamanns Sicht ist die Partizipation der menschlichen (bzw. kreatürlichen) Natur Christi (»Zweinaturenlehre«) an der Schöpfung eine notwendige Bedingung. Es kann freilich darüber gestritten werden, ob der präexistente Christus tatsächlich als »Gottmensch« verstanden werden muss. Auf weitere Voraussetzungen und Probleme dieser theologischen *Deutungen* kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden.

Die Erkenntnis Gottes im Kreatürlichen lässt sich nach Hamann nicht mehr ohne Glauben bzw. ohne das biblisch bezeugte Evangelium erschließen, da seit der Ursünde die poetische Natursprache (Gottes) gestört ist. Das äußert sich so: »Wir haben an der Natur nichts als Turbatverse und disiecti membra poetae zu unserm Gebrauch übrig.«⁹¹ – Daraus kann das Verständnis Hamanns von jeglichem Wissen als bloßem Stückwerk, vom Leben als Brocken und vom Gedanken als Fragment erklärt werden. Andererseits erklärt die Gebrochenheit der Natursprache auch Hamanns Bemühen um eine *bilderreiche* und *anschauliche* Sprache, wenn er etwa seinen Zeitgenoss_innen den Gedanken der Gottes-

⁸⁸ Hamann, Willensmeynung, 27 (Z. 11–14).

⁸⁹ Vgl. Nordhofen, Wort, 1.

⁹⁰ Vgl. Körtner, Exegese, 129–133.

⁹¹ Hamann, Aesthetica, 198f.; vgl. hierzu auch Fritsch, Wirklichkeit, 59f.

erkenntnis im Kreatürlichen begreiflich machen will. Da er nicht voraussetzen kann, dass die Angesprochenen das »direkte Wort« (i.e. das Evangelium als hermeneutischer Schlüssel) kennen bzw. in einer Weise verstehen, welche den Bruch bis zu einem bestimmten Grad aufheben kann, hilft sich Hamann mit herausfordernden Bildworten.⁹²

Die Tatsache, dass Hamann auch angesichts dieses weniger theologischen als pragmatischen Kommunikationsproblems auf die Bildsprache zurückgreift,⁹³ zeigt abermals seine grundsätzliche Wertschätzung für das Medium des Bildes.⁹⁴ Hamann wird auf diese Weise zu einem »Physiognomiker des Stils«⁹⁵, der eine metakritische Nachbildung biblischen Stils betreibt, um auf diese Weise die affektive Bilddimension wieder freizulegen. Durch diese »Übersetzung« glaubt er, ein Verstehen auch in der Gegenwart – nicht nur unter Christ_innen – möglich zu machen.⁹⁶

Johann Caspar Lavater

Johann Caspar Lavater traf am 26. Juli 1777 auf den als Graf von Falkenstein inkognito reisenden Kaiser Joseph II., der sich mit ihm über dessen jüngst veröffentlichtes Werk, die »Physiognomischen Fragmente« von 1775, unterhielt.⁹⁷

In seinen 1793 publizierten Aufzeichnungen des Gesprächs schreibt Lavater als seine Antwort auf die Frage des Kaisers, wie er auf den Gedanken gekommen sei, ein derartiges Werk zu verfassen, Folgendes nieder:

»Ich zeichnete Portraite, bemerkte besondere treffende Aehnlichkeiten zwischen einzelnen Gesichtstheilen und Gesichtszügen von verschiedenen Freunden, die ich bisweilen zufälliger Weise in Einem Tage zeichnete, z[um] E[xempel] ähnliche Nasen, die sich zugleich durch sonderbare Feinheit auszeichneten. Dieß brachte mich ganz natürlich auf die Nachforschungen über die Aehnlichkeit, die sich etwan in ihrem Charakter oder ihren Geistesfähigkeiten finden mögte, so verschieden sie waren [...], und so ward ich auf die Spur gebracht, weiter nachzuforschen, und so führte mich Eins aufs Andere, bis ich da war, wo ich jetzt bin.«⁹⁸

⁹² Zur Interpretation des Glaubens als einer Weise des Verstehens, vgl. etwa Körtner, *Theologie*, 236f.

⁹³ Die Bildsprache Hamanns bedient sich verschiedener alttestamentlich-jüdischer, antiker, christlicher und anderer (häufig mythologischer) Motive. Vgl. hierzu etwa Baeumer, *Verwendungstechnik*, 119–132.

⁹⁴ Vgl. Moustakas, Hamann, 1396f.

⁹⁵ Hamann, *Brief* (1957), 135 (Z. 8).

⁹⁶ Vgl. die Deutung bei Huizing, *Gesicht* (1992), 142.

⁹⁷ Zur Vorgeschichte des Gesprächs, vgl. Lavater, *Unterredung*, 237.

⁹⁸ Lavater, *Unterredung*, 240.

In seinen »Physiognomischen Fragmenten« fügt er einen weiteren Moment hinzu, der ihn zu seinen physiognomischen Beobachtungen veranlasst hat: Zum Portraitmalen sei Lavater erst gekommen, als er Menschengesichtern begegnet sei, auf die er mit ungeheuerlicher seelischer Bewegung und Erschütterung reagiert habe. Diese intensive Gefühlsregung konnte er sich nicht erklären. Das sinnlich wahrnehmbare Gesicht *und* das aus seiner Wahrnehmung resultierende Gefühl stehen also am Beginn seiner physiognomischen Überlegungen. Das Gesicht und die Empfindung sind auch später zentrale Konstanten in den Überlegungen Lavaters geblieben.⁹⁹ Das Portrait als Abbild des menschlichen Gesichts ist der *bildliche* Ausgangspunkt Lavaters. Die Frage, ob sich das Unsichtbare des Menschen (i.e. der Charakter bzw. auch »das Göttliche« im Menschen) im Sichtbaren (i.e. Gestalt bzw. Gesicht) ausdrückt, ist der *philosophische* Ausgangspunkt seiner Bemühungen.¹⁰⁰ Die Empfindung bzw. Erschütterung bei der Begegnung mit manchen Gesichtern ist Lavaters *lebensweltlicher* Ausgangspunkt. Das Titelblatt der Fragmente verrät zudem Lavaters *theologischen* Ausgangspunkt: »Gott schuf den Menschen sich zum Bilde!«, heißt es dort.

Lavater will den Menschen als *unmittelbarstes (Ab-)Bild Gottes* preisen, weil das *Urbild* selbst nicht direkt zugänglich ist.¹⁰¹ Letzteres erklärt auch den programmatischen Untertitel der Physiognomischen Fragmente: »Zur Beförderung der Menschen*kenntnis* und Menschen*liebe*«. Der theologische Kerngedanke ist also nicht nur bei Hamann, sondern auch bei Lavater, in der Schöpfungslehre zu verorten.

Lavater postuliert das *physiognomische Gefühl* als anthropologische Konstante. Jeder Mensch reagiere auf das Äußere eines anderen Menschen, auf seine Gestalt bzw. v.a. auch auf sein Gesicht – sei es nun als Portrait, Zeichnung, Schattenriss, Skizze oder als direktes Gegenüber vor Augen – mit einer *Empfindung* (s.o.). Das aus dieser Empfindung resultierende Urteil kann durchaus unterschiedlich ausfallen und artikuliert sich in Sätzen wie »Man sieht's ihm/ihr an den Augen an!«, »Er/sie sieht kränklich aus!«, »Ich traue diesem Lächeln nicht!« oder »Er/sie hat ein ehrliches Gesicht!«.¹⁰² Alle Menschen

⁹⁹ Vgl. Lavater, Fragmente I (2002), 7.

¹⁰⁰ Letztere Frage wurde bereits als Grundgedanke der Ikonenmalerei, wo der Zusammenhang zwischen Unsichtbarem und Sichtbarem freilich bejaht wird, vorgestellt. Vgl. die Ausführungen in Kap. 2.1.2. – Daher ist auch die Überlegung von Rainer Metzger »Mit dem Urbild als Legitimationsinstanz versteht Lavater die Antlitze, die er mittels Bilder vorgeführt bekommt, buchstäblich als Ikonen« (Metzger, Alphabet, 219) durchaus plausibel. Vgl. ein ähnliches Urteil bei Huizinga, Epiphanie, 72.

¹⁰¹ Vgl. Lavater, Fragmente (1984), 7, sowie Lavater, Fragmente I (2002), 3–6.

¹⁰² Vgl. Lavater, Fragmente (1984), 138–141.

urteilen demnach physiognomisch, obwohl sie z.T. nie etwas von Physiognomie gehört haben.¹⁰³

Lavater wendet sich dem physiognomischen Gefühl, das aus der Begegnung mit Gesichtern resultiert, in wissenschaftlicher Manier zu.¹⁰⁴ Er versucht, seinen Bezugspunkt, das menschliche Gesicht, zu analysieren, die gewonnenen Erfahrungen zu abstrahieren und hofft, auf diese Weise letztlich einzelne Buchstaben der *Natursprache des menschlichen Antlitzes*, das er als *göttliches Alphabet* versteht, entziffern bzw. zumindest leserlich vorzeichnen zu können.¹⁰⁵ Damit ist deutlich: Das physiognomische Gefühl hat bei Lavater eine dezidiert *religiöse* Dimension, das menschliche Gesicht eine dezidiert *theologische*.

Die theologischen Überlegungen auf eine sinnlich erfahrbare Gestalt (z.B. das menschliche Gesicht) zu beziehen, wenn Religion – wie bei Lavater und später erst bei Schleiermacher! – als eine Form der Anschauung und des Gefühls verstanden wird, ist i.Ü. durchaus konsequent.¹⁰⁶

Der Grundgedanke, dass im Antlitz des Menschen, den Lavater als Abbild Gottes versteht, das Göttliche *abgeschattet* (s.u.) erfahren werden kann, ist als Voraussetzung seiner physiognomischen Bemühungen anzusehen. Er spricht dabei u.a. von einer Offenbarung im »Zauberspiegel«¹⁰⁷. Seine Überzeugung, dass der Mensch als Ebenbild Gottes zum Medium seiner/ihrer Vermittlung werden kann, kann nicht nur den hymnisch-bezeugenden Worten am Ende der »Physiognomischen Fragmente« entnommen werden, wo es heißt:

»[O] du – ich Offenbarung dein, / Für jedes Angesicht, dem Ewigkeit dein Auge gab!
/ O du mir Offenbarung / In jedem Angesicht, in das du sprachst / Gedanken der Unsterblichkeit! / Mir ewig Offenbarung im Angesichte deß, / Durch den du sprachst in jedes Angesicht / Gedanken voll Unsterblichkeit! (...) Im Angesicht Jesus Christus / Werd' ich sehn, wie du mich siehest. Amen! Amen!«¹⁰⁸

Vielmehr zeigt sich diese Überzeugung auch an anderen Stellen und in anderen Werken, wie nachfolgender Textbeleg zeigen soll:

¹⁰³ Vgl. Lavater, Fragmente I (2002), 47–49. An anderer Stelle schreibt Lavater Folgendes: »Also wie der Mensch ißt und trinkt und verdaut, ohne zu denken, daß er einen Magen hat, also sieht er, vernimmt er, handelt, und verbindet seine Erfahrungen, ohne sich dessen eigentlich bewußt zu sein. Ebenso wirken auch die Züge und das Betragen anderer auf ihn, er fühlt, wo er sich nähern oder entfernen soll, oder vielmehr, es zieht ihn an, oder stößt ihn weg...« – Lavater, Fragmente I (2002), 21.

¹⁰⁴ Zum Anspruch Lavaters, Physiognomie sei Wissenschaft, vgl. etwa Lavater, Fragmente, 40–44.

¹⁰⁵ Vgl. Lavater, Fragmente (1984), 10.

¹⁰⁶ Vgl. das Urteil bei Huizinga, Epiphanie, 74.

¹⁰⁷ Vgl. Lavater, Fragmente (2002), 4.

¹⁰⁸ Lavater, Fragmente (1984), 342.

»Der Mensch, der sich als Ebenbild und lebendes Organ der höchsten Kraft denkt, [...] – der Mensch, der weiß, daß Gott wahrhaftig in ihm ist, [...] setzt Gott in die Nothwendigkeit, übernatürlich natürlich, übermenschlich menschlich durch ihn zu wirken – mit anderen Worten – setzt sich selbst in die Nothwendigkeit, ein durchscheinenderes Medium des Lichtquells und der lebendigsten Liebe zu werden...«¹⁰⁹

Es ist auffällig bzw. verwunderlich, dass sich Lavater in den »Physiognomischen Fragmenten« nicht mit dem menschlichen Gesicht *an sich* beschäftigt, sondern »lediglich« mit Holzstichen und Schattenrissen. Wieso greift er für seine Betrachtungen und Analysen auf *Abbildungen* von Gesichtern zurück und wendet sich nicht den menschlichen Gesichtern selbst zu? – Der Grund liegt im Gedanken der *abgeschatteten* bzw. *verschatteten* Epiphanie:¹¹⁰

Lavater weiß, dass Gott bzw. Christus nicht mit eigenen Augen direkt, also von Angesicht zu Angesicht ohne jede mediale Vermittlung, geschaut werden kann – das wäre die idealtypische (und nicht mehr realisierbare) Form einer »Autopsie«¹¹¹ –, sondern lediglich in *abgeschatteter* Weise. Er sucht daher als theologischer Physiognomiker bloß nach *Spuren* einer Autopsie in (lebens-)weltlicher Verschattung.¹¹² Da Lavater davon überzeugt ist, dass der ganzen Natur aufgrund der Inkarnation Christi *Darstellungskraft* eingestiftet ist, kann er sie als *Silhouette* des unendlichen ewigen Urgeistes verstehen und derartige Spuren *abgeschatteter Autopsie* in ihr suchen. Da er zudem davon ausgeht, dass in jedem Produkt der Natur die *ganze* Natur präsent ist, können auch in jedem Einzelteil des Geschaffenen, so auch im Menschen bzw. gar in einzelnen Körperteilen desselben, Spuren gefunden werden, in denen der Schöpfer *pars pro toto abgeschattet* epiphan werden kann.¹¹³

Die Suche Lavaters hat letztendlich ergeben, dass in den *festen Zügen* des Antlitzes, welche wiederum im *Profil* und als *Schattenriss* am besten zum Ausdruck kommen, die abge-

¹⁰⁹ Lavater, *Glaubenbekenntnis*, 203 (Z. 380–396).

¹¹⁰ Huizing verwendet in seiner Rede über die »Physiognomischen Fragmente« den Begriff der abgeschatteten bzw. verschatteten Epiphanie besonders häufig und sieht in ihm einen Kerngedanken von Lavaters theologischem Denken ausgedrückt. Vgl. Huizing, *Epiphanie*, 61.72.

¹¹¹ Der Begriff Autopsie setzt sich aus den griechischen Wörtern αὐτός (»selbst«) bzw. ὄψις (»das Sehen, der Anblick, auch: äußere Erscheinung und Antlitz bzw. Gesicht«) zusammen. Daher kann der Begriff als terminus technicus für die Schau (Gottes) von Angesicht zu Angesicht im Sinne einer Augenzeugenschaft verwendet werden. Zur griechischen Wortbedeutung, vgl. etwa Bauer, *Wörterbuch*, 1216.

¹¹² Vgl. die Einschätzung bei Huizing, *Gesicht* (1992), 78.

¹¹³ Vgl. Lavater, *Fragmente III* (2002), 110.



Abb.1: Schattenriss
einer jungen Frau im Profil

schattete Epiphanie Gottes besonders deutlich erfahren werden kann.¹¹⁴

Der Grund hierfür liegt v.a. darin, dass jeder Schattenriss den (abgebildeten) Menschen in einer faszinierenden und erschreckenden¹¹⁵ schattenhaften *Weltjenseitigkeit* zeigt. Im Schattenriss ist eine Verstellung durch irgendein Spiel der Mimik unmöglich, da es »nur Eine Linie; keine Bewegung, kein Licht, keine Farbe, keine Höhe und Tiefe; kein Aug', kein Ohr – kein Nasloch, keine Wange«¹¹⁶ gibt. Als Silhouette bzw. Schattenriss ist der Mensch bildlich völlig herausgerissen aus seinem Kontext, herausgerissen aus

seinen Beziehungen zur Welt, deren Licht er sein Dasein nicht verdankt. Als fremd tendes, kontextloses Gesicht, das am Betrachtenden vorbeischaute (vgl. Abb.1), ermöglicht der Schattenriss so eine transzendierende Sicht, die intentionslos ist und zugleich unbedingt angeht.¹¹⁷

Die Tafeln und Bilder, die in den »Physiognomischen Fragmenten« zu finden sind und sie zu einem der wertvollsten Buchausgaben der damaligen Zeit werden ließen, sieht Lavater daher auch als die *Hauptsache* seines Werkes an, während seine Überlegungen nur eine Zugabe sind,¹¹⁸ durch die er versucht, die Herzen seiner Leser_innen zu wecken und ihre Augen wachzurufen, um zu empfinden.¹¹⁹

Der physiognomische Blick Lavaters auf den Menschen (und die Natur) ist ein »liebender« Blick: Lavater will nicht auf die – ohnedies auffallenden – Fehler und Mängel schauen, sondern sich auf das Schöne und Gute im Menschen (und der Natur) konzentrieren. Er will das Auge darauf trainieren, Schönheiten zu suchen, denn nur das nach dem Schönen suchende Auge kann im Menschen Gottes Ebenbild bzw. in abgeschatteter Weise auch diesen/diese selbst sehen.¹²⁰

¹¹⁴ Claudia Schmölders spricht daher von einer »Theologie der Schattenrisse«. Vgl. Schmölders, Profil, 37–41.

¹¹⁵ Bei Rudolf Otto wird das Heilige als *mysterium tremendum et fascinans* verstanden. Vgl. hierzu v.a. Otto, Heilige, v.a. 13–37 und 42–52.

¹¹⁶ Lavater, Fragmente (1984), 152.

¹¹⁷ Vgl. hierzu Huizing, Gesicht (1992), v.a. 81–89; sowie Huizing, Epiphanie, 72.

¹¹⁸ Vgl. Lavater, Fragmente I (2002), 3.

¹¹⁹ Vgl. Lavater, Fragmente I (2002), 55.

¹²⁰ Vgl. Lavater, Fragmente I (2002), 40–42.

Die Physiognomischen Fragmente werden auf diese Weise zur Anleitung zu einer lebensdienlichen Sehschulung bzw. zur Einladung zum Nachvollziehen der von Lavater propagierten ästhetisch-theologischen Anschauungspraxis (*praxis pietatis*).¹²¹

Indem Lavater betont, dass er den Schattenrissen mehr physiognomische Kenntnisse verdankt als den Portraits und durch sie auch sein physiognomisches Gefühl wesentlich besser schärfen konnte, als es in der Schau der sich immer wandelnden Natur je möglich gewesen wäre, postuliert er den Schattenriss letztlich als *besonders geeignetes Medium* der Gotteserfahrung.¹²²

Fazit

Die *sinnliche Erfahrung* ist ein zentrales Moment in der Theologie Hamanns und Lavaters. Beide beschäftigen sich theologisch mit *Bildern*, wobei Lavater sich primär mit Schattenrissen und Stichen beschäftigt, die Menschen abbilden, während bei Hamann in besonderer Weise das Verhältnis von Sprache und Bildern überhaupt im Blick ist, was einen weiteren Bildbegriff voraussetzt. Das *Sehen* von Bildern ist bei beiden eng mit dem Gedanken der Offenbarung bzw. mit dem Verstehen des Menschen verbunden. Zudem gehört zum Sehen bei beiden Autoren auch immer die Empfindung.

Die Entwürfe beider Autoren sind zudem von theologischen Überlegungen zum Schöpfungs- und zum Inkarnationsgedanken bestimmt und beschäftigen sich im Grunde stets (auch) mit *theologischer Anthropologie*, indem sie den wahrnehmenden, fühlenden und Gott durchaus ähnlichen Menschen ins Zentrum ihrer Überlegungen rücken. Die zentralen Themen Hamanns und Lavaters, die nun im Rahmen historischer Überlegungen präsentiert wurden, werden dem/der Leser_in dieser Arbeit in den nachfolgenden Überlegungen wieder begegnen, da sie auch bei Klaas Huizing eine maßgebliche Rolle spielen und so auch dem homiletischen Teil dieser Arbeit zugrunde liegen.

2.2.2 *Das literarische »Portrait Christi«*

Klaas Huizings theologische Überlegungen sind ebenso wie seine Romane maßgeblich von der Theologie Lavaters und Hamanns beeinflusst.¹²³ Er hat eine Schrifthermeneutik

¹²¹ Vgl. etwa Huizing, *Gesicht* (1992), 79.

¹²² Vgl. Lavater, *Fragmente* (1984), 154.

¹²³ Huizings Roman »Oberreit oder: Der Gesichtsleser« wurde im selben Jahr wie seine Dissertation »Das erlesene Gesicht« (1992), der er ein Zitat Lavaters als Motto vorangestellt hat, pub-

aus systematisch-theologischer Perspektive entworfen, in der die protestantische Theologie als Lesetheologie (und damit auch als eine Theologie des *Wortes*) im Blick ist, ohne die Dimension des *Bildes* außer Acht zu lassen.¹²⁴ Darin sehe ich nicht zuletzt seinen großen Verdienst.

Nach Huizing müsse sich die Theologie sowohl auf die Sprachformen als auch auf die Bilderwelt der biblischen Schriften grammatisch-hermeneutisch besinnen.¹²⁵ Huizings Überlegungen wirken dadurch einerseits wie eine apologetisch angelegte Phänomenologie des Bildes,¹²⁶ andererseits jedoch auch wie eine protestantische Schrifttheorie, welche das Wort derartig (über-)betont, dass der Vorwurf des Logozentrismus erhoben werden muss.¹²⁷

Weder die eine noch die andere Deutung werden dem Anliegen Huizings gerecht. Schließlich betont Huizing stets zweierlei: Einerseits, dass die Schrift – Dabei hat Huizing v.a. die biblischen Schriften vor Augen! – ein Gesicht (und damit ein wahrnehmbares Bild) hat; andererseits jedoch auch, dass das Gesicht (bzw. auch der Körper als Ganzes) eine Schrift hat.¹²⁸ Damit verbindet er letztlich das, was bei Hamann und Lavater vom gedanklichen Schwerpunkt her noch auseinanderfällt.¹²⁹ »Schrift-Bild« und »Körper-Bild« werden zu den zwei maßgeblichen Faktoren in Huizings hermeneutischem Modell.¹³⁰ Freilich ist der erste Gedanke, nämlich dass die Schrift ein Gesicht hat, die eigentliche »Schlüsselmetapher« Huizings,¹³¹ deren Bedeutung in diesem Kapitel im Vordergrund der Betrachtung stehen soll.

liziert. Der Roman beschäftigt sich mit wesentlichen Erkenntnissen der Physiognomik in einer ansprechenden und unterhaltsamen literarischen Form. Der Protagonist des Buches wird in einem Augenblick vom Gesicht einer Frau von Schauer und Anbetung erfasst und erlebt auf diese Weise inmitten der profanen Welt eine Erleuchtung bzw. die Auferstehung des Textes im Körper. Vgl. Huizing, *Oberreit*, v.a. 9–12.

¹²⁴ Vgl. die Einschätzung bei Altmeyer, *Wahrnehmung*, 278.

¹²⁵ Vgl. Huizing, *Homo*, 113.

¹²⁶ Wenn die *bildhafte Erscheinung* Christi untersucht wird, ist dies primär eine phänomenologische Aufgabe. Vgl. hierzu Huizing, *Theologie* (2000), 24. – Huizing bezeichnet i. Ü. Jesus als ersten Phänomenologen, der eine Befreiung aus sprachlichen Bindungen vorführt. Vgl. Huizing, *Homo*, 112.

¹²⁷ Diesen Vorwurf hat der katholische Theologe Dominik Bertrand-Pfaff tatsächlich erhoben. Vgl. Bertrand-Pfaff, *Poetik*, 228.

¹²⁸ »Gesichter haben Schriften und Schriften Gesichter...« – Huizing, *Homo*, 122.

¹²⁹ Vgl. meine Ausführungen in Kap. 2.2.1.

¹³⁰ Vgl. die Ausführungen sowie die anschauliche Grafik bei Altmeyer, *Wahrnehmung*, 279f.

¹³¹ Vgl. das Urteil bei Altmeyer, *Wahrnehmung*, 278.

Ich werde mich der Rede vom »Portrait Christi« zunächst allgemein annähern, anschließend die Charakteristika eines derartigen Verständnisses ausführlicher behandeln und am Ende des Kapitels den hermeneutischen Versuch Huizing's als eine mögliche Lese-strategie (unter anderen) verorten.

Annäherung

Zunächst muss festgestellt werden, dass Huizing seine zentrale Metapher in verschiedenen sprachlichen Variationen unterbreitet; so spricht er alternativ zu seiner Rede vom »Gesicht der Schrift« etwa auch häufig von einem »literarischem Portrait (Christi)«¹³², vom »vor Augen gemalten Christus«,¹³³ der den biblischen Schriften zugrunde liegt, oder vom »Antlitz der Schrift«.¹³⁴ – Tillich hat i.Ü. bereits vor Huizing die neutestamentliche Christologie mit der expressionistischen Malerei verglichen.¹³⁵

Zudem muss die Rede Huizing's vom »Portrait Christi«, welches den biblischen Texten zugrunde liegt, zugleich dahingehend *präzisiert* werden, dass dieses nur als ein *multi-perspektivisches* Portrait gedacht werden kann. Schließlich sind in den biblischen Schriften eine Vielzahl unterschiedlicher Portraits aus frühchristlicher Zeit bewahrt und später erst zusammengeführt worden. Keines dieser Portraits kann absolut gesetzt werden.¹³⁶

Dieses *sprachlich* vor Augen *gemalte Christusbild* in allen seinen Facetten sieht Huizing als die *Sache* der Theologie an.¹³⁷ Von diesem multiperspektivischen »Gesicht der Schrift« wird ein/eine Leser_in nicht nur sinnlich affiziert, sondern er/sie kann sich auch *vor ihm* selbst (neu) verstehen (»Einbildung«).¹³⁸ Der *Bildgrammatik* der einzelnen Texte

¹³² Vgl. Huizing, Lukas, 7 und 19–23; sowie Huizing, Theologie (2000), 119–123.

¹³³ Vgl. Huizing, Theologie (2000), 143 u.ö.

¹³⁴ Vgl. Huizing, Homo, 94.96 u.ö.

¹³⁵ Vgl. Tillich, Theologie (Bd.2), 126f.; sowie dazu die Überlegungen bei Körtner, Jesus, 114–121 und 130 – In ähnlicher Weise hat auch Hans Georg Gadamer, wohl durchaus eingedenk der antiken Redekunst, in welcher die *demonstratio ad oculos* eine zentrale Rolle spielte, Plato als Portraitisten des Sokrates präsentiert. Vgl. Gadamer, Plato, 228–257; sowie dazu die Überlegungen bei Huizing, Lust, 328f.

¹³⁶ Mit diesen Überlegungen greife ich einen kritischen Einwand Körtner's auf. Vgl. Körtner, Jesus, 130. – Freilich hat Klaas Huizing die Vielzahl der Portraits nie verneint. Das zeigt sich darin, dass er nicht immer (singularisch) vom »Portrait Christi« spricht, sondern manchmal auch von Porträts (im Plural). Vgl. etwa Huizing, Theologie (2000), 119 u.ö. – Im Grunde handelt es sich bei der Frage, wie sich das *eine* Portrait Christi zu den *vielen* überlieferten Einzelportraits verhält, um das bereits skizzierte »Kanonproblem«. Vgl. hierzu meine Überlegungen in Kap. 2.2.

¹³⁷ Vgl. Huizing, Gesicht (1997), 18; sowie Huizing, Homo, 116. An anderer Stelle drückt er denselben Gedanken folgendermaßen aus: »Das Gesicht der Schrift ist die absolute Metapher der Theologie« (Hervorhebung des Satzes getilgt v. B.K.) – Huizing, Homo, 94.

¹³⁸ Vgl. Huizing, Gesicht (1997), 18 und 39–42. – Huizing lehnt sich hier an Paul Ricœur an, der

kommt auf diese Weise bei Huizing eine besonders große Bedeutung für das Verstehen der biblischen Schriften zu.¹³⁹

Als biblische Grundlage für die These, dass die Schrift ein Gesicht hat, dient Huizing immer wieder Gal 3,1 (»O ihr unverständigen Galater! Wer hat euch bezaubert, denen doch Jesus Christus vor die Augen gemalt war als der Gekreuzigte!«).¹⁴⁰

Diese Stelle zeigt, dass Paulus, dessen Briefe bekanntlich als die ältesten Dokumente der »frühen Christentümer«¹⁴¹ gelten, die Methode des Vor-Augen-Malens verwendet hat, um zeitliche Hürden beim Verstehen zu überwinden.¹⁴²

In dieser paulinischen Aussage liegt nach Huizing letztlich »die ganze Ästhetik des Neuen Testaments wie in einer Nuss verborgen«. ¹⁴³ Schließlich hat nicht nur Paulus ein Christusbild *ad oculos* gestellt, sondern auch die anderen urchristlichen Schriftsteller_innen¹⁴⁴ sind seiner Spur gefolgt,¹⁴⁵ und sogar Jesus selbst hat sich in seinen Gleichnissen bildlich in Miniaturen portraitiert,¹⁴⁶ sodass für die nachfolgenden Generationen verschiedene literarische Portraits (s.o.) bewahrt wurden und letztlich auch das gesamte Evangelium die Form eines literarischen Portraits angenommen hat.¹⁴⁷

Charakteristika

Wie sieht nun das »Gesicht der Schrift« aus? Was zeichnet ein literarisches Portrait aus? Was hat es mit einem »gewöhnlichen« Portrait gemeinsam? – Ich möchte die Antwort

das Verstehen biblischer Texte als ein *Sich-Verstehen vor dem Text* (!) ansieht. Vgl. Ricoeur, Hermeneutik, 33.

Zur Einbildung, vgl. auch meine ausführlicheren Überlegungen in Kap. 2.3.1.

¹³⁹ Vgl. Huizing, Gesicht (1997), 22; Huizing, Homo, 94; sowie Huizing, Lukas, 33–36.

¹⁴⁰ Vgl. etwa Huizing, Gesicht (1997), 22; Huizing, Theologie (2000), 119; sowie Huizing, Lust, 326 u.ö.

¹⁴¹ Dass die Pluralität des Christentums nicht nur ein modernes Phänomen ist, sondern bereits die Anfänge christlicher Gemeinschaften prägte, hat François Vouga eindrucksvoll gezeigt und daher auch die Rede von den »frühen Christentümern« geprägt. Vgl. Vouga, Geschichte 13 u.ö.; sowie meine Überlegungen zur Vielfalt im Kanon in Kap. 2.2.

¹⁴² Vgl. Huizing, Gesicht (1997), 21f.

¹⁴³ Vgl. Huizing, Lust, 328.

¹⁴⁴ Es ist zwar aufgrund der gesellschaftlichen Realität der damaligen Zeit davon auszugehen, dass sämtliche biblischen Schriften m.a.W. von Männern verfasst wurden. Da jedoch bei zahlreichen Schriften über den/die Verfasser_in Wesentliches im Unklaren liegt, halte ich es für angebracht, auch hier im Bezug auf das Geschlecht offen zu formulieren. Eine Verfasserin kann bislang nicht bei allen biblischen Schriften mit Sicherheit ausgeschlossen werden.

¹⁴⁵ Vgl. Huizing, Theologie (2000), 119.

¹⁴⁶ Vgl. etwa Huizing, Theologie (2000), 234.

¹⁴⁷ Vgl. Huizing, Homo, 97.

auf diese Fragen in den nachfolgenden sieben Gedanken kurz skizzieren:

(1) Ein literarisches Portrait *verdichtet* (z.T. völlig) verschiedene Szenen zu einem homogenen Ganzen, wodurch einerseits zwar Details verloren gehen, andererseits jedoch ein *Zuwachs an Deutlichkeit* («Seinszuwachs») gewonnen wird. Das »Gesicht Christi« ist also im vollen Wortsinn literarische *Ver-Dichtung*.¹⁴⁸ Es zeigt nicht nur eine Momentaufnahme, sondern auch das, was zuvor war und danach noch kam.¹⁴⁹ In ähnlicher Weise bietet auch ein gemaltes Portrait, dessen Anfertigung häufig mehrere Sitzungen benötigt, eine Zusammenschau verschiedener Eindrücke einer Person.¹⁵⁰

(2) Das Portrait unterscheidet sich damit, sei es nun malerisch oder literarisch entstanden, von der Fotografie, die nur *einen* bestimmten Moment festhalten kann.¹⁵¹

Huizing kommt vor diesem Hintergrund zu der Überzeugung, dass der/die Leser_in bzw. der/die Betrachter_in eines Portraits den portraitierten Menschen intensiver erleben kann als im Foto oder in einzelnen Alltagssituationen, weshalb er das Portrait auch als »gleichsam ›besser‹ als die Wirklichkeit«¹⁵² bezeichnet.

(3) Das literarische Portrait ist (ebenso wie das gemalte) stets von einem *idealisierenden Blick* (des/der Künstler_in) geleitet, welcher die Verdichtung (s.o.) letztlich erst ermöglicht. Ein realistisches Portrait gibt es daher nicht. Ein größerer *zeitlicher Abstand* des/der Künstler_in zum/zur Portraitierten wirkt sich positiv auf die Qualität des Portraits aus. Die zeitliche Distanz ermöglicht es dem/der Künstler_in, sehr viele Gespräche, Erzählungen und Traditionen über den/die portraitierte Person aufzugreifen und im Portrait zu verdichten. Auf diese Weise kann er/sie ein besonders authentisches (i.e. ein besonders dichtes) Idealportrait entwerfen. – Wenn die biblischen Texte als Portrait verstanden werden, kann daher von einer Auszeichnung eines/einer zeitgenössischen Augenzeug_in nicht gesprochen werden.¹⁵³

Für die Beurteilung des (literarischen) »Portraits Christi« in den biblischen Schriften ist diese Einsicht besonders relevant, da die biblischen Bild-Zeugnisse zum großen Teil erst

¹⁴⁸ Vgl. Huizing, Lukas, 17.

¹⁴⁹ Vgl. Huizing, Lukas, 21.

¹⁵⁰ Vgl. Huizing, Theologie (2000), 140f.

¹⁵¹ Vgl. Huizing, Lukas, 19f.

¹⁵² Huizing, Lukas, 21.

¹⁵³ Vgl. Huizing, Lukas, 21f.

mehrere Jahrzehnte nach dem Auftreten Jesu entworfen wurden.

Freilich geht es dann nicht mehr primär um die historische Person an sich bzw. um das Konstrukt eines »historischen Jesus«, sondern darum, dass das verdichtete Text-Portrait *nahegeht* und den/die Leser_in *betrifft*.¹⁵⁴ Oder anders formuliert: Den Menschen wird die Gegenwartsbedeutung Christi über die *ästhetische Qualität* seines textlich verankerten Portraits vermittelt.¹⁵⁵

(4) Es ist im Laufe der Zeit nicht nur zu neuen Portraits Christi durch verschiedene Künstler_innen gekommen, sondern auch zu Übermalungen von bereits bestehenden Portraits (»sekundäre Zusätze«). Diese Übermalungen können abgeschält werden, wenn man eine ältere Schicht betrachten will.

Historisch-kritische Forschung kann, indem sie danach fragt, welche gemalten Züge sich nicht wirklich ins Bild einfügen und diese entfernt, als Korrektur von »Portrait(ver-)fälschung« verstanden werden.¹⁵⁶

(5) Ein literarisches Portrait begegnet dem/der Leser_in nicht (wie ein gemaltes und anschließend an der Wand hängendes) als ein konkreter Gegenstand bzw. als frontales Gegenüber. Man kann sich ihm nur über einzelne portraitierte Gesichtszüge (bzw. Charakterzüge), die in einzelnen Szenen offenbar werden (können), *lateral annähern*. Es können nie alle Gesichtszüge transparent gemacht werden. Huizing spricht hierbei (m.a.W. in bewusster Anlehnung an Lavater¹⁵⁷) von einer »*partiellen Verschattung*« des Portraits.¹⁵⁸

(6) Jedes Portrait ermöglicht ein *Wiedererkennen*.¹⁵⁹ Dieses stellt sich etwa ein, wenn das sprachlich oder malerisch gestaltete Bild mit dem empirischen Gesicht, das es darstellen soll, verglichen wird. Jedoch ist – Das ist für Huizing's Portraitverständnis zentral! – auch dann noch ein Wiedererkennen möglich, wenn dieser externe Vergleichspunkt fehlt.

Ein Portrait lädt, wie schon Hans-Georg Gadamer gezeigt hat, auch dann noch zur Wiedererkennung ein, wenn der/die Leser_in bzw. der/die Betrachter_in weder die dargestellte Person noch den/die Künstler_in jemals gesehen hat, da in der portraitierten Person

¹⁵⁴ Vgl. Huizing, Homo, 113.

¹⁵⁵ Vgl. hierzu auch die Überlegungen bei Petzoldt, Theologie, 69.

¹⁵⁶ Vgl. Huizing, Lukas, v.a. 27.

¹⁵⁷ Zur »abgeschatteten Epiphanie« bei Lavater, vgl. meine Überlegungen in Kap. 2.2.1.

¹⁵⁸ Vgl. Huizing, Homo, 122f.; sowie die Überlegungen in Kap. 2.2.1.

¹⁵⁹ Zum Wiedererkennen in der biblischen Erzählkultur, vgl. Huizing, Protestantismus, 101–112.

das Menschliche in einer anderen Individualität sichtbar wird.

Dadurch kann der/die Betrachter_in bzw. der/die Leser_in des Portraits *sich selbst* als Mensch in diesem entdecken. Er/sie macht sich dadurch selbst zum Vergleichspunkt und kann auf diese Weise (wieder-)erkennen, was es etwa heißt, ein Geschöpf Gottes zu sein. Indem man sich selbst im Portrait wiedererkennt, wird offenbar, was *Menschsein* und authentisches Leben bedeuten kann.¹⁶⁰ – Damit ist auch das »Portrait Christi« in den biblischen Schriften nicht mehr nur idealisierend, sondern auch *prototypisch*.

(7) Ein Portrait erzeugt durch seine *Anmutungsqualität*, die eine affektive Reaktion bei dem/der Leser_in bzw. Betrachter_in auslöst, eine *Atmosphäre*, in der sich unerschlossene Möglichkeiten der Lebensgestaltung erschließen lassen, sodass der/die Leser_in bzw. der/die Betrachter_in sich ganzheitlich verwandeln kann. Oder anders gesagt: Das Portrait nötigt zur *Postfiguration*. An dieser Stelle skizziere ich diesen Gedanken lediglich kurz, um den Portraitbegriff in seinem umfangreichen Bedeutungsspektrum darzustellen. Detaillierte Überlegungen zur Postfiguration werden in Kap. 2.3.1 angestellt.

Verortung

Huizing grenzt sich mit seinem Ansatz v.a. von zwei im Christentum maßgeblichen Lesehaltungen ab: Einerseits von der *dogmatischen Methode*, bei der ein/eine Leser_in sich mit gläubigen Augen heilsnotwendigen Sachverhalten zuwendet, andererseits von der *historisch-sachkritischen Methode*, bei der der/die Leser_in subjektive Erfahrungen der Zeit des Textes mit dem modernen Weltbild religionsgeschichtlich und sachkritisch vergleicht, um so zu einem Urteil bzw. zu einer Erkenntnis zu kommen.¹⁶¹

2.3 Der Mensch unter physiognomisch-theologischen Gesichtspunkten

Wenn Friedrich Nietzsche in »Also sprach Zarathustra« meint, dass er an Christus als den Erlöser glauben würde, wenn seine Jünger_innen, die Christ_innen, erlöster *aussehen* würden, so trifft er mit seinem Vorbehalt, den ich als *berechtigte Kritik* und nicht als bloßen »Spott«¹⁶² verstehe, den inhaltlichen Kern nachfolgender Überlegungen.

¹⁶⁰ Vgl. Huizing, Lukas, 23; sowie Gadamer, Platon, 229.

¹⁶¹ Vgl. Huizing, Gesicht (1997), 22.

¹⁶² So sprach etwa Ottokar Basse, ehemaliger Oberkirchenrat in Württemberg, angesichts dieser Aussage in einer Predigt aus dem Jahr 1993 von Nietzsche als großem Spötter. Vgl. Basse, Meisterung, 45; auch der evangelische Rechtshistoriker und Soziologe Eugen M. F. Rosen-

Es wurde bereits in Kap. 2.2.2 darauf hingewiesen, dass Huizing nicht nur vom Gesicht der biblischen Texte spricht, sondern auch von der Schrift des (menschlichen) Gesichts und des Körpers überhaupt. Auch hierfür kann er sich auf Paulus berufen:¹⁶³

»Ihr seid unser Brief, in unser Herz geschrieben, erkannt und gelesen von allen Menschen! Ist doch offenbar geworden, daß ihr ein *Brief Christi* seid, durch unsern Dienst zubereitet, *geschrieben* nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf *fleischerne Tafeln*, nämlich eure Herzen.« (2Kor 3,2f; Hervorhebung v. B.K.)

Paulus versteht an diese Stelle die Menschen, die sich in der Gemeinde in Korinth versammeln, als ein Empfehlungsschreiben. Die einzelnen Gemeindeglieder, zu denen ein wahrnehmbarer Körper gehört, werden als ein Text gedeutet, dessen Autor Christus ist.¹⁶⁴ Die *Körperbilder* der Christ_innen sprechen ihren Mitmenschen eine Empfehlung aus. – So meine Deutung des Pauluszitats. Diese Empfehlung konnte Nietzsche bei seinen Zeitgenoss_innen offenbar nicht wahrnehmen, was ihn m.a.W. zu seiner kritischen Äußerung veranlasste.

Die Frage, die damit im Raum steht, lautet: Können Menschen bzw. das, was von ihnen sinnlich wahrgenommen werden kann, als Empfehlungsschreiben sichtbar werden? Oder anders formuliert: Ist Glaube sinnlich wahrnehmbar? Wie verhält sich der Körper eines/einer Christ_in zu dessen/deren gewonnener Glaubensüberzeugung? Kann das Körperbild eines/einer Christ_in von Christus erzählen?

Ich will versuchen, diese Fragen mit Bezugnahme auf das bereits Gesagte im Sinne einer physiognomischen Anthropologie, wie sie Huizing entworfen hat, zu beantworten. Dafür muss geklärt werden, wie sich der Mensch zum in den biblischen Schriften porträtieren Christus verhält und ob eine Begegnung mit ihm körperliche Auswirkungen haben kann. Überlegungen zu diesem Problem müssen also die Frage nach der Möglichkeit eines *korrelierenden Verhältnisses* zwischen Schrift(bild) – hier kann schließlich, so die These, Christus erfahren werden – und einem Menschen, der sich diesem Bild zuwendet, bzw. dessen Körperbild, beantworten. Dies soll im nachfolgenden (Unter-)Kapitel geschehen (Kap.

stock-Huessy sah in diesem Zitat in den 1960ern den spottenden Antichrist (!) am Werk. Vgl. Rosenstock-Huessy, *Sprache*, 209.

¹⁶³ Vgl. Huizing, *Hebammenkunst*, 211.

¹⁶⁴ Vgl. Körtner, *Jesus*, 131f. – An anderer Stelle wurde bereits gesagt, dass Hamann die Rede von Gott als Schriftsteller geprägt hat. Vgl. meine Überlegungen in Kap. 2.2.1.

2.3.1). Anschließend wird in Kap. 2.3.2 das Ergebnis im Rahmen einer theologischen Anthropologie kurz präzisiert und eine Lösung für das Problem der Sichtbarkeit (des Unsichtbaren) vorgeschlagen. Eine umfangreichere historische Problematisierung, die inhaltlich an Kap. 2.3.2 anschließen kann, darf aufgrund der Brisanz der Fragestellung nicht ausbleiben (Kap. 2.3.3).

2.3.1 Vom Bild zur Einbildung

Es wurde bereits in Kap. 2.2.2 gesagt, dass das »Portrait Christi« in den biblischen Texten zur Postfiguration nötigt, indem es eine Atmosphäre schafft, in der neue Möglichkeiten der Lebensgestaltung erschlossen werden können. Dieser Gedanke markiert den für diese Überlegungen zentralen *Übergang vom portraitierten Christus zum lesenden bzw. betrachtenden Menschen*. – Es ist jedoch bereits, *bevor* das Portrait eine Wirkung auf den/die Betrachter_in bzw. Leser_in ausüben kann, von einem korrelierenden Verhältnis zwischen dem Menschen und dem Textbild auszugehen. Dieser Moment (*a.*) soll zuerst behandelt werden. Erst im Anschluss daran soll der oben skizzierte Übergang vom Portrait zum Menschen (*b.*) reflektiert werden.

a.

Die *produktionsästhetische Seite* der Rede vom Portrait Christi wurde bereits in Kap. 2.2.2 thematisiert. Ein/eine Künstler_in hat dem biblischen Text ein Christusbild eingegeben bzw. ein literarisches Portrait von ihm entworfen, das er/sie einem/einer Leser_in vor Augen malen will (*»intentio auctoris«*).¹⁶⁵

Die *rezeptionsästhetische Seite* war bislang nur unzureichend im Blick. Der/die Leser_in bzw. Betrachter_in ist am Geschehen des Texte(bild)s von Anfang an beteiligt und hat beim Zustandekommen seines Sinnes, d.h. beim Zustandekommen eines für ihn/sie bedeutsamen Portraits (*»intentio lectoris«*), eine aktive Rolle inne.¹⁶⁶ Huizing schreibt: »Leser sind, sofern sie die Werktreue [*»intentio operis«*; Anmerkung von B.K.] einhalten, nicht nur passive sondern *aktive Rezipienten*, die an der Erschaffung von Bedeutung durch das mitgebrachte Vorverständnis und die Kontextbedingtheit des Verstehens beteiligt sind.«¹⁶⁷ In ähnlicher Weise urteilt auch Körtner: »Nach rezeptionsästhetischer Auffassung ist es vielmehr der Leser, welcher den Sinn eines Textes im Akt des Lesens

¹⁶⁵ Vgl. meine Überlegungen in Kap. 2.2.2.

¹⁶⁶ Vgl. hierzu auch die rezeptionsästhetischen Überlegungen bei Körtner, Leser, 15f. sowie 89.

¹⁶⁷ Huizing, Theologie (2000), 186.

schöpferisch hervorbringt.«¹⁶⁸

Der/die Leser_in bzw. Betrachter_in des literarischen »Portraits Christi« in den biblischen Schriften erweckt durch seinen/ihren idealisierenden Blick aus einzelnen szenisch präsenten Zügen bzw. Linien das »Portrait Christi« neu zum Leben.¹⁶⁹ Es gilt also auf Seiten des/der Leser_in bzw. Betrachter_in in ähnlicher Weise das, was von dem/der Künstler_in gesagt wurde. Der/die Leser_in bzw. Betrachter_in hat also maßgeblichen Einfluss auf die Gestalt des sich ihm/ihr präsentierenden Portraits. Er/sie muss im Akt des Lesens bzw. der Betrachtung aus einzelnen Zügen die Gestalt und damit auch die Bedeutung des Textbildes neu festlegen und die verschatteten Portraitteile bzw. die Leerstellen des Textes auffüllen.¹⁷⁰

Da dies ein anspruchsvoller hermeneutischer Vorgang ist, spricht Huizing auch von dem/der *intelligenten* Leser_in,¹⁷¹ der/die sich seine/ihre eigene Textwelt erschließt, sich ein eignes Vokabular erarbeitet, um sich am Ende die Texte einzuverleiben.¹⁷² – Es kann festgehalten werden, dass bereits am Beginn der Textbegegnung einerseits im bildlich gestalteten Text etwas vorgefunden wird, das in diesem angelegt ist, andererseits jedoch auch etwas Neues durch den/die Leser_in hinzukommt. Es ist also von einer *Wechselwirkung* auszugehen. Der bereits angedeutete Aspekt der Einverleibung des Textes soll nun in den Vordergrund rücken.

b.

Die Rede von der Einverleibung eines Textbildes resultiert aus der Einsicht, dass nicht nur neue Paradigmen ein neues Sehen bewirken, sondern auch umwälzende Seherlebnisse neue Paradigmen nach sich ziehen.¹⁷³ Die Auferweckung des Textbildes durch den/die Leser_in bzw. Betrachter_in (s.o.) ist nur die eine Seite, die Neuschöpfung des lesenden bzw. betrachtenden Menschen, die nun thematisiert werden soll, die andere.¹⁷⁴

Huizing spricht in diesem Kontext von »Morphologie«. Bei der Argumentation seiner Überlegungen bezieht er sich auf biblische Aussagen wie etwa Gal 4,19, wo es heißt:

¹⁶⁸ Körtner, Leser, 120.

¹⁶⁹ Vgl. Körtner, Theologie, 140f.

¹⁷⁰ Vgl. Körtner, Leser, 83f.; sowie Huizing, Lukas, 29.

¹⁷¹ Vgl. Huizing, Lukas, 24.

¹⁷² Vgl. Huizing, Homo, 130.

¹⁷³ Vgl. das Diktum bei Körtner, Leser, 47.

¹⁷⁴ Vgl. Körtner, Theologie, 141.

»Meine lieben Kinder, die ich abermals unter Wehen gebäre, bis Christus in euch Gestalt gewinne (οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν)!« – Wenn ein lesender bzw. betrachtender Mensch vom prototypischen Christusportrait affiziert wird und zu einem neuen Verständnis seiner selbst kommt, ist er nach Huizing bestrebt, dieses Verständnis in seinen Lebensvollzügen *darzustellen*, ihm also eine neue *Gestalt* (μορφή) zu geben. Die literarischen Portraitszüge Christi veranlassen also zu einer *Nachspielung* des gemalten Lebens.¹⁷⁵

Huizing hat gezeigt, dass das literarische »Portrait Christi« in den biblischen Schriften den Impuls zur Postfiguration in besonderer Weise durch die Inszenierung von *Entdeckungssituationen*, die mit Alltagserfahrungen nicht kompatibel sind, sowie durch *Bewegungssuggestionen* bzw. *leibmotorische Textbezüge* (i.e. Ausdrucksbewegungen des portraitierten Christus), die zur eigenleiblichen Nach-Spielung animieren, erreicht.¹⁷⁶

Er spricht von einem »*instantan*« zugegebenen Möglichkeitsspielraum neuschöpferischen Seins«,¹⁷⁷ der sich durch die literarisch-portraithaften Gesichtszüge eröffnet und in dem der Mensch in neuer Weise *sein* kann.¹⁷⁸ Die Sache der biblischen Texte (und der Theologie) bzw. ihre Seinswelt kann sich so, wie Paul Ricoeur es forderte, entfalten, ohne dass ein/eine Leser_in eine Entscheidung fällen muss.¹⁷⁹ In diesem Spielraum neuer Möglichkeiten erscheint das eigene Leben in einem völlig neuen Licht und es werden Kräfte stimuliert, die es ermöglichen, Christus, der im Portrait als andere Wirklichkeit (bzw. eigene Möglichkeit!) wahrnehmbar wird, ähnlich(er) zu werden.¹⁸⁰ Indem der/die Leser_in bzw. Betrachter_in durch das »Portrait Christi« in ein neues Verständnis vom Leben eingebildet wird, wird er/sie zugleich aus der Verstrickung alter Weltbilder befreit.¹⁸¹

Die neutestamentliche Bilderwelt zeichnet sich in ihren Sprachformen nach Huizing also durch eine Leibsemantik aus. Diese operiert mit Begriffspaaren wie »innen – außen«, »oben – unten«, »verschleiert – entschleiert«, »gebeugt – gerade«, die zur Nachbildung motivieren. Auf diese Weise kann die biblische Geschichte für den/die Leser_in eigenleiblich erfahrbar werden. Durch das Wiedererkennen kreatürlichen Menschseins und das Involviertsein in die Körpersprache der Texte, also durch die vielschichtige Vermit-

¹⁷⁵ Vgl. Huizing, Lukas, 28f.

¹⁷⁶ Vgl. Huizing, Homo, 113–116 und 145f.; Huizing, Lukas, 27f.; sowie Huizing, Theologie (2000), 24.

¹⁷⁷ Huizing, Homo, 116 (Hervorhebung im Original).

¹⁷⁸ Vgl. Huizing, Homo, 96.

¹⁷⁹ Vgl. Ricoeur, Hermeneutik, 40; sowie Körtner, Jesus, 135.

¹⁸⁰ Vgl. Huizing, Theologie (2000), 241.

¹⁸¹ Vgl. Huizing, Lukas, 36f.; sowie Huizing, Theologie (2004), 54.

tlung des portraitierten Christus, können zudem auch neue Sprachformen freigesetzt werden, wie das Lob und die Klage, bzw. das Gebet und der Dank. Besonders deutlich äußert sich Huizing an folgender Stelle, wo er auch seine Leser_innen – wie so oft – direkt anspricht:

»[Die neutestamentliche Bildsprache] entfaltet sich in spezifischen Sprachformen, die der Situationsdramatik der Geschichten entsprechen: Am Beispiel des Lobgesangs wurde dabei die Verschränkung von körpersprachlicher (Ausbreiten der Arme, Heben des Gesichts, Drehung um die Körperachse, Glänzen der Augen) und lautsprachlicher Ausdrucksleistung nachgezeichnet. Der Text ist ein Agent, der Sie motiviert, die dramatischen Erfahrungen, die er darstellt am eigenen Leib nachzuspielen. Der Text als Seh-, Atmosphären- und Körperbildner; weil er in atmosphärischer Dichte hautnah berührt, können Sie sich ihn kaum vom Leibe halten. Im wohlverstandenen Eigeninteresse werden Sie inspiriert.«¹⁸²

Dieses Nachspielen bzw. die sekundäre Figuration der Gestalt Christi kann unter dem theologischen Terminus der »*Imitatio Christi*« gefasst werden. Huizing hält fest, dass die *Imitatio* im Alltag häufig verblasst und daher immer wieder eingeübt werden muss, wenn sie aufrecht erhalten werden soll.¹⁸³

Letztendlich kann diese morphologische An-Verwandlung in eine integrale Gestalt christenmenschlichen Lebens, auf welche Huizings »Facialästhetik« zielt,¹⁸⁴ durch das attraktive Angebot eines prototypischen Bildes von gelingendem Leben zu einer *Revitalisierung der conditio humana* im Leben des gemeinten Menschen bzw. zu einer *Befreiung* aus der Gefangenschaft starrer Weltbilder führen und als Heilswirklichkeit des *Christus præsens* spürbar werden. Durch die affektive Betroffenheit erlebt der Mensch vor Ort seines eigenen Lebens den Evidenzbeweis für die Prädikation »Jesus = der Christus, der Sohn Gottes«. ¹⁸⁵ In theologischer Begrifflichkeit lässt sich der Vorgang der »Einbildung« als Wiedergeburt bzw. als Neuschöpfung des Menschen deuten.¹⁸⁶

2.3.2 Der gebildete Mensch und die Frage nach der Sichtbarkeit von Christ_innen

Bereits seit dem 19. Jahrhundert wird die *Gottebenbildlichkeit des Menschen*, welche heute im theologischen Diskurs eine wichtige Bedeutung für die Begründung der Menschen-

¹⁸² Vgl. Huizing, Lukas, 49.

¹⁸³ Vgl. Huizing, Lukas, 37f. – An anderer Stelle schreibt er in diesem Sinne auch Folgendes: »Die Kunst der Wiederholung ist eine vom Misslingen bedrohte Kunst.« – Huizing, Theologie (2004), 32.

¹⁸⁴ Vgl. Huizing, Epiphanie, 73.

¹⁸⁵ Huizing, Theologie (2000), 122f.

¹⁸⁶ Vgl. Huizing, Theologie (2000), 234f. und 239–241.

würde spielt, als *Anlage und Bestimmung* verstanden.¹⁸⁷ Dietrich Bonhoeffer hat die These aufgestellt, dass Menschen nach dem Vorbild bzw. Prototyp Christi leben können, *weil* sie zum Bilde Christ gemacht sind, also *als* Ebenbilder Gottes geschaffen wurden. Nachfolge bzw. *Imitatio Christi* bedeutet für ihn primär, als Ebenbild Gottes Taten zu setzen und nach dem Vorbild Christi zu handeln, um dadurch selbst zum sichtbaren Bild (Gottes) für die Mitmenschen zu *werden*. Das Leben Christi ist auf diese Weise nicht beendet, sondern findet im Leben seiner Nachfolger_innen eine Fortführung.¹⁸⁸

Huizings hermeneutisches Modell steht m.E. Bonhoeffers Überlegungen in diesem Punkt durchaus nahe, da auch nach Huizing ein/eine Leser_in bzw. Betrachter_in des »Portraits Christi«, nachdem er/sie in diesem einen möglichen gelungenen Lebensentwurf entdeckt hat, sich diesem – auch leiblich – einbildet und ihn damit auch selbst in seiner/ihrer Lebenswelt zur neuen Darstellung bringt.¹⁸⁹ Freilich sind weder die hermeneutischen Voraussetzungen Huizings mit denen Bonhoeffers noch der zeitgeschichtliche Kontext, in dem die Modelle verortet werden können, vergleichbar. – Aber: Ein/eine Christ_in wird sowohl bei Huizing als auch bei Bonhoeffer *sichtbar*. Bei beiden gewinnt ein gewonnenes (unsichtbares) Selbst-Verständnis eine Gestalt, indem es zu einem äußeren (sichtbaren) Ausdruck kommt.

Daran schließt sich die zentrale Frage dieses Kapitels an, die auch Nietzsche implizit aufgeworfen hat:¹⁹⁰ Kann eine *sichtbare körperliche Gestalt* als Empfehlung für andere Menschen *erkennbar* werden? Kann die Inschrift des Körperbildes von anderen *dechiffriert* werden? Oder, wie es Georg Christoph Lichtenberg formulierte: »Wenn das Innere auf dem Äußeren abgedruckt ist, *steht es deshalb für unsere Augen da?* Und können nicht Spuren von Wirkungen, die wir nicht suchen, die bedecken und verwirren[,] die wir suchen?«. ¹⁹¹

Die These lautet: Es ist zwar davon auszugehen, dass sich Unsichtbares (Inneres), z.B. das Erleben von Befreiung, im Sichtbaren (Äußeren), z.B. in Mimik, Gestik und Taten, aus-

¹⁸⁷ Vgl. Marksches, Gottebenbildlichkeit, 1162f. – Wilfried Härle spricht von einer aller Menschen unverbrüchlich zugemuteten Bestimmung zur Ebenbildlichkeit, die sich jedoch erst (wieder) im Rahmen eines soteriologischen Geschehens erschließt. Vgl. Härle, Dogmatik, 436f.

¹⁸⁸ Vgl. Bonhoeffer, Nachfolge, 304.

¹⁸⁹ Vgl. die Überlegungen in Kap. 2.3.1.

¹⁹⁰ Vgl. die Ausgangsfrage am Beginn von Kap. 2.3.1.

¹⁹¹ Lichtenberg, Physiognomik, 265 (Hervorhebung v. B.K.)

drückt (s.o.); es kann jedoch daraus *nicht* die Zulässigkeit des direkten Rückschlusses abgeleitet werden, also das Vermögen, im Sichtbaren eines Menschen das Unsichtbare zu erkennen – zumindest nicht im Sinne einer *absoluten* Erkenntnis! Diese These muss nun begründet werden:

Der Gedanke, dass eine menschliche Gestalt ihren Mitmenschen als Empfehlungsschreiben erscheinen *kann*, weil etwa ein Befreiungserlebnis inbildlich dargestellt und in schriftlich verkörpert wird, liegt angesichts der Überlegungen bei Huizing und Bonhoeffer sehr nahe. – Es ist jedoch wie bei der Neuschöpfung des »Portraits Christi« im Akt des Lesens/Betrachtens auch bei der Wahrnehmung des Körperbildes eines Menschen von der Beteiligung jener Person, welche versucht, die Schrift des Körperbildes zu entziffern, an der Generierung von Sinn auszugehen. Vor diesem Hintergrund muss eine Einsicht, die ein Mensch aus der Betrachtung eines fremden Körperbildes gewinnt (z.B. das Verständnis seines/ihrer Lebensstils als christlich oder seines Körperbildes als Empfehlungsschreiben), hermeneutisch auf ein von ihm/ihr im Akt des Lesens/Betrachtens gewonnenes bzw. neu geschaffenes Bild zurückgeführt werden, das als *Fremdbild* zu qualifizieren ist. Ich gehe also davon aus, dass die Schrift des Gesichts (und des Körpers) von einem/einer Leser_in zwar gelesen und individuell als Empfehlungsbrief verstanden werden kann, allerdings nur, indem er/sie sich selbst ein Bild *macht* bzw. ein *Fremdbild* gewinnt. Die Inschrift des Körperbildes kann nur dann als Empfehlung verstanden werden, wenn sich diese Einsicht *individuell und situativ* im Rahmen einer *persönlichen verschateten* ästhetischen Erfahrung *durch ein gewonnenes Fremdbild*, das freilich stets auch die Veränderung des eigenen Selbstbildes herausfordert, erschließt.¹⁹² Indem man sich unvermeidbar in jedem Augenblick ein Bild von seinem (multiperspektivischen) Gegenüber macht, entfaltet sich für einen selbst eine bestimmte Bedeutung und damit auch ein sinnvoller Möglichkeitsspielraum. Es kommt also einerseits zu einer bestimmenden Vorstellung von dieser Person, andererseits jedoch zur Hinterfragung der eigenen Existenzweise. – Ein gewonnenes Fremdbild regt also zur Auseinandersetzung mit *dem eigenen* Selbstbild an.

Silke Meyer, deren Fragestellung einen anderen Schwerpunkt hat und von den Begriffen »Stereotyp« und »Identität« geprägt ist, formuliert diesen Gedanken so:

¹⁹² Entsprechendes gilt auch für die ästhetische Wahrnehmung eines in biblischen Texten portraitierten Gesichts. Vgl. die Überlegungen in Kap. 2.3.1.

»Durch die Fixierung und Tradierung von *Fremdbildern* erfolgt eine *Auseinandersetzung mit dem Selbstbild*, welches im jeweiligen Kontext überprüft und *verändert* wird. [...] Innerhalb dieser *identitätsstiftenden Funktion* von Stereotypen beziehen sich Wahrnehmung und Zuschreibung von Eigenschaften zuerst auf *das unmittelbar mit den Sinnen Fassbare* [...]. Das Erfahrungswissen ist damit eng mit der eigenen wie mit fremden Identitäten verbunden. Zugespitzt lässt sich sagen, *dass Erfahrungswissen Identität konstruiert.*«¹⁹³

Folgendes kann damit nun festgehalten werden: (1) Im Akt des Lesens/Betrachtens wird ein *Fremdbild* konstruiert, welches einen Einfluss auf das *eigene Selbstbild* hat. (2) Die Inschrift eines Körperbildes ist zwar *lesbar*, jedoch weder *eindeutig dechiffrierbar* – nicht zuletzt auch aufgrund von *Verstellung und Verschattung* – noch *verabsolutierbar*. (3) Absolut setzende Aussagen über die Bedeutung von Körperbildern durch Rückschluss vom Sichtbaren auf das Unsichtbare sind unzulässig, weil sich die Bedeutung nur individuell erschließt und ein gewonnenes Fremdbild den Zugang zum Selbstbild (des/der Anderen) nicht eröffnet. (4) Fremdbild und Selbstbild sind strikt voneinander zu unterscheiden.¹⁹⁴

Das bedeutet freilich, auf das hermeneutische Problem Lavaters zurückgeworfen zu sein, das ihn bei seinen Bemühungen, das Göttliche bzw. Christus im Menschen zu finden, immer zur Zurückhaltung rief: Von den tausend Buchstaben des göttlichen Alphabets im Antlitz wollte er nur einige wenige fragmentarisch entziffern und sogar bei diesem bescheidenen Versuch musste er sich die Schwäche seiner physiognomischen Kenntnisse immer wieder eingestehen. Dennoch hielt er seine physiognomische Sehschulung für lebensdienlich und glaubte daran, durch Übung darin die Lesbarkeit zu erhöhen.¹⁹⁵

Angesichts dieser Ausführungen verwundert es gewiss nicht, dass Huizing die Antwort auf die unvermeidbare Frage, danach, in welchen Gesten und Zügen der »wiedergeborene« bzw. »ins Bild gesetzte« Mensch erkennbar wird, nur sehr zögerlich skizziert und seine Ausführungen mit den Worten »Mir scheint...« beginnen lässt.¹⁹⁶ Offenbar ist er sich bewusst, dass rückschließende Schematisierungen bzw. Absolutsetzungen aufgrund der komplexen hermeneutischen Struktur ästhetischer Erfahrung nicht möglich sind. Letztendlich formuliert er aber doch drei Punkte, die ihm (persönlich) zentral erscheinen: (1) das solidarische Bewohnen der Welt (»anthropo-kosmologischer Gesichts-

¹⁹³ Meyer, *Ikonographie*, 353.

¹⁹⁴ Vgl. hierzu auch Schmölders, *Vorurteil*, 161f.

¹⁹⁵ Vgl. Lavater, *Fragmente* (1984), 10 und 15–21; sowie meine Überlegungen in Kap. 2.2.1.

¹⁹⁶ Vgl. Huizing, *Theologie* (2000), 290.

punkt«), (2) ein dezentriertes Verhalten ohne Demutsrhetorik (»asketischer Gesichtspunkt«) und (3) das Feiern des neuen Lebensstils mit Vernunft und allen Sinnen, das von Erlebniskicks und Luxusgütern unabhängig ist (»hedonistischer Gesichtspunkt«).¹⁹⁷

Meine diesen Zeilen zugrunde liegende Vorsicht bei der Frage nach Rückschlüssen und der Möglichkeit nach absoluten Erkenntnissen kann nicht zuletzt als Resultat jener Überlegungen angesehen werden, welche sich diesem Kapitel anschließen und Gefahren absolut setzender Rückschlüsse vom Äußeren (Sichtbaren) auf das Innere (Unsichtbare) benennen. Die Warnung vor Fixierungen bildet das bleibende Wahrheitsmoment des Bilderverbots, das der festlegenden Definition Gottes auf *ein* Gottesbild (und davon abgeleitet auch der festlegenden Definition eines Menschen auf *ein* Menschenbild) wehrt.¹⁹⁸

Es kann i.Ü. unabhängig davon, ob man meint, durch eine physiognomische praxis pietatis, wie sie Lavater vorschlägt, die Lesbarkeit des Sichtbaren erhöhen zu können oder ob man es vorzieht, vom immer wiederkehrenden Scheitern bei derartigen Versuchen auszugehen,¹⁹⁹ festgehalten werden, dass der Glaube und damit auch sein Bezugspunkt (nach Huizing der portraitierte Christus), indem er in der Welt gelebt wird, im Menschen zu einem *äußerlichen* und damit auch *sichtbaren* Ausdruck kommt. Die Frage nach der Lesbarkeit, die eben skizziert und auf die eine Antwort versucht wurde, basiert auf dieser These und ist von ihr zu unterscheiden.

2.3.3 Historische Problematisierung

Wenn sich physiognomische Bemühungen so artikulieren, dass von der äußeren Erscheinung eines Menschen aufgrund diverser Regeln bestimmte feststehende Charaktereigenschaften abgeleitet oder bestimmte Fähigkeiten an festgeschriebenen Gesichtsmerkmalen abgelesen werden, sodass ein Schematisierungs-Automatismus entsteht, der den/die Betrachter_in zum/zur Richter_in über seinen/ihren Mitmenschen erhebt, ist m.E. auf das Bilderverbot zu verweisen, das zurecht vor starren Fixierungen warnt (und nicht vor Bildern an sich).²⁰⁰ – Die physiognomische Forschung birgt seit ihrem Beginn

¹⁹⁷ Vgl. Huizing, *Theologie* (2000), 294f.

¹⁹⁸ Vgl. Ebach, *Einheit*, 98f.

¹⁹⁹ Lavater konstatiert selbst am Beginn seines Hauptwerkes treffend: »Ich weiß nicht, welche dieser beyden Thorheiten die größere ist; ›die Wahrheit der menschlichen Gesichtsbildung zu läugnen‹ – oder: ›Einen, der sie läugnen kann, sie beweisen zu wollen?‹« – Lavater, *Fragmente* (1984), 5.

²⁰⁰ Vgl. meine Überlegungen in Anlehnung an Jürgen Ebach am Ende von Kap. 2.3.2.

die Gefahr derartiger Schematisierungen in sich.

Wibke Larink hat daher in ihrer 2011 erschienen Dissertation zu Recht den Vergleich der »Physiognomischen Fragmente« Lavaters mit einem *zweischneidigen Schwert* nahegelegt: Einerseits betont Lavater die Einzigartigkeit und Einmaligkeit der Menschen, in denen Gott *abgeschattet* epiphan werden kann, und wird dadurch zum Verfechter der Würde individueller menschlicher Existenz, andererseits lässt er den Menschen durch die Schematisierung äußerlicher Merkmale keinen Freiraum.²⁰¹ Im Verlauf der Geschichte wurde mal die eine, mal die andere Seite der Physiognomik betont, sodass sie z.T. äußerst problematische Formen angenommen hat, die nicht unthematisiert bleiben dürfen, wenn man sich selbst auf Einsichten der physiognomischen Betrachtung bezieht. Nachfolgende Theoriebildungen können als Irrwege bezeichnet werden, da sie verabsolutierenden Schematisierungen verfallen und/oder einen Rückschluss (Fremdbild → Selbstbild) ziehen, der unzulässig ist.²⁰²

»Wirtschaftsphysiognomik«

Schon zur Zeit Lavaters wurde durch fixierte Zuschreibungen, die aus den »Physiognomischen Fragmenten« abgeleitet wurden, nicht die intendierte Menschenliebe gefördert, sondern lediglich Lieblosigkeit, Verleumdung und Härten aller Art, wie der deutsche Literaturhistoriker Karl Heinrich Jördens schon 1808 (kurz nach Lavaters Tod) lexikalisch festgehalten hat.²⁰³ Jördens Kritik richtet sich dabei nicht zuletzt gegen die Vergabe von Arbeitsstellen aufgrund von physiognomischen Merkmalen. Bei der Besetzung von Arbeitsstellen, so berichtet Jördens, »ward nicht auf Würdigkeit und Tüchtigkeit gesehen; – die Physiognomie entschied«.²⁰⁴

Ähnliches lässt sich auch heute noch beobachten: In pseudowissenschaftlichen Werken, die sich als »Ratgeber-Literatur« blendend verkaufen,²⁰⁵ werden unter dem Label »Physiognomik« Schematisierungen *bewusst* forciert. Das Buch »Face Reading« von Armin Pinl, der Trainer für Psycho-Physiognomik ist und Wirtschaftsunternehmen berät, und Stephanie Palm, die Menschen dabei helfen will, ihr Äußeres an das Firmenimage anzu-

²⁰¹ Vgl. Larink, Bilder, 386f.

²⁰² Vgl. meine Überlegungen am Ende von Kap. 2.3.2.

²⁰³ Vgl. Jördens, Lexikon, 186f.

²⁰⁴ Jördens, Lexikon, 187.

²⁰⁵ So erschien etwa die fünfte Auflage von »Face Reading« bereits sechs Jahre nach der Erstveröffentlichung in der Verlagsgruppe Random House.

passen, ist ein derartiges Werk.²⁰⁶

Neben Eltern und Pädagogen, Regisseuren und allen Menschen, die »authentisch« auftreten wollen, soll das schmale Buch »Face Reading«, dessen Konzept gar zum Patent angemeldet worden ist,²⁰⁷ auch einen Nutzen bringen für »Personalentwickler und Entscheider in Firmen, die ein zusätzliches Instrument benötigen, mit dem sie Menschen an die richtigen Stellen in Firmen setzen können und so die Fluktuationsrate senken.«²⁰⁸ – Auswüchse, die Jördens 1808 kritisierte, können also auch heute noch festgestellt werden und provozieren eine kritische Auseinandersetzung.

Wie verbreitet derartige Praktiken in Unternehmen sind, zeigt ein – zum Zeitpunkt des Entstehens dieser Arbeit *aktueller* – Radiobeitrag auf Deutschlandfunk (DLF) vom 18. April 2012: Es gäbe, so die Ansicht des Wirtschaftspsychologen Uwe Kanning in besagtem Beitrag, zahlreiche Unternehmensberater_innen, die auch heute noch meinen, an der Schädelform oder an den Gesichtszügen relevante Persönlichkeitsmerkmale wie Teamfähigkeit und Geschäftstüchtigkeit einfach ablesen zu können. Kanning bezeichnet diese Leute als »Schädeldeuter« ohne Fachkompetenz, die sich allerdings gut verkaufen und auf diese Weise in die Unternehmen geraten. Manfred Götzke, der Gesprächspartner Kannings, legt angesichts dieser Tatsache den Vergleich mit den rassistischen Praktiken im Nationalsozialismus nahe.²⁰⁹ – Dass dieser Vergleich in gewisser Weise durchaus gerechtfertigt ist, sollen die weiteren Überlegungen zeigen.

»Rassistische Physiognomik«

Anhänger des Nationalsozialismus versuchten, die NS-Ideologie, welche auf der Abgrenzung von anderen Rassen basiert, physiognomisch zu begründen. Dabei bedienten sie sich freilich einer ideologisch gefärbten Synthese der Physiognomie mit der Genetik. Ich werde kurz auf Hans F.K. Günther und Paul Schulze-Naumburg eingehen, die mit ihren Werken einen Beitrag zur NS-Körperideologie, in der das Konzept der »Rasse« zentral ist, geliefert haben.

Hans F.K. Günther, der auch »Rasse-Günther« genannt wurde, entwickelte auf der Basis bestimmter *äußerlicher »Rassemerkmale«*, von deren Vererbung er ausging, eine *Typo-*

²⁰⁶ Palm/Pinl, Face, 157f.

²⁰⁷ Vgl. Palm/Pinl, Face, 11.

²⁰⁸ Vgl. Palm/Pinl, Face, 17.

²⁰⁹ Vgl. Kanning/Götzke, Bewerbungskriterien. – Der Beitrag kann online i.Ü. nicht nur nachgelesen, sondern auch im O-Ton nachgehört werden.

logie der Menschen. Er ordnete den verschiedenen Typen bzw. »Rassen« bestimmte seelische Eigenschaften zu. Sein einflussreichstes Buch war hierbei die »Rassenkunde des deutschen Volkes«, die erstmals bereits 1922 erschien und nach Ansicht Richard T. Grays z.T. deutliche inhaltliche Verbindungen zu Lavaters »Physiognomischen Fragmenten« aufweist.²¹⁰ Die Verbindung von körperlichen Makeln und unmoralischen Haltungen – und damit die für die Physiognomik zentrale Fragestellung des Verhältnisses vom Sichtbaren zum Unsichtbaren – hat für die »Rassenlehre« Günthers eine große Bedeutung. So schreibt er etwa:

»Jedenfalls wird sowohl ein Teil der in Europa erscheinenden *leiblichen Häßlichkeit* wie ein Teil der *sittlichen Schlechtigkeit* und der *leiblichen und seelischen Erkrankungen* der Mischung der europäischen Rassen untereinander und der selteneren Mischung europäischer mit außereuropäischen Rassen zuzuschreiben sein.«²¹¹

Günthers sehr umfangreiche Überlegungen basieren in diesem Buch – nach eigenen Angaben – methodisch v.a. auf der Vermessung von Schädeln und Gesichtern (»Die *Schädelmessung* gehört zum wichtigsten Bestand der Rassenkunde«²¹²). Da seine Überlegungen auf Messungen basieren, benötigte er bestimmte Werkzeuge bzw. Instrumente zur Erhebung dieser empirischen Daten.²¹³

Wenngleich Lavater empirische Verfahren im Grunde vernachlässigte, da für ihn die intuitive Schau, die den Blick auf das Schöne richtet, zentral war, so muss dennoch an dieser Stelle festgehalten werden, dass auch er ein Instrument zur Vermessung der Stirn entwickelt hat und damit auch als Wegbereiter einer derartigen physiognomischen Forschung angesehen werden kann.²¹⁴

Paul Schultze-Naumburg hat in seiner Zeit als Reichstagsabgeordneter für die NSDAP das Buch »Nordische Schönheit« publiziert, in dem er ähnliche rassistische Überlegungen anstellte. Er stellte etwa die These auf, dass die »rassische Haltung« sich im Gesicht sammle und dort *unverschleiert* zum *schönen* Ausdruck komme. Das Prinzip der Schönheit sei, so Schultze-Naumburg, an die »nordische Rasse« gebunden. Da es jedoch bereits zur Vermischung der »nordischen Rasse« mit anderen gekommen sei, müsse man die Realisierung des nordischen Körperideals wieder forcieren, indem man »Rasse-

²¹⁰ Vgl. die Überlegungen bei Gray, Face, 223–227 sowie 231f.

²¹¹ Günther, Rassenkunde (1939), 83.

²¹² Günther, Rassenkunde, (1927) 29 (Hervorhebung im Original).

²¹³ Vgl. etwa Günther, Rassenkunde (1927), 28–37.

²¹⁴ Vgl. Lavater, Fragmente IV (2002), 237–246.

vermischungen« vermeidet und »rassenhygienische« Methoden wie Sterilisation und Euthanasie anwendet. Das Ziel ist die Rückkehr zum »Schönheitsinbild der Rasse«.²¹⁵ Schultze-Naumburg beschreibt an unzähligen körperlichen Details, woran der »reinrasige, nordische Mensch« zu erkennen sei.²¹⁶

»Forensische Physiognomik«

Johann Christoph Lichtenberg hat als Zeitgenosse Lavaters sehr scharfsinnig auf die Gefahr *forensischer* Physiognomie hingewiesen. Wenn man davon ausgeht, vom Äußeren eines Menschen auf seinen Charakter schließen zu können, liegt der Schluss, Verbrechen im Vorfeld (!) verhindern zu können, indem man das Gesicht auf mörderische Absichten bzw. ein kriminelles Wesen hin untersucht, sehr nahe.

In den »Physiognomischen Fragmenten« ist tatsächlich auch diese Form unzulässiger Schematisierung bereits angelegt, wenn Lavater etwa Richter_innen²¹⁷, in der Hoffnung dadurch die Folter zu beseitigen, empfiehlt, sie sollten die Angeklagten ins Licht stellen, sich selbst in den Schatten setzen und angesichts des Schattenrisses entscheiden.²¹⁸

Lichtenberg wollte ein derartiges Vorgehen mit Recht nicht akzeptieren und betonte die *Unsichtbarkeit* bzw. *Verwechselbarkeit* des verbrecherischen Wesens.²¹⁹ Er kritisierte all jene, die auf der Basis von Lavaters Überlegungen eine forensische Physiognomik propagierten, zu Recht durch folgende satirisch anmutende Überlegung, die dieses Kapitel beschließen soll:

»Wenn die Physiognomik das wird, was Lavater von ihr erwartet, so wird man die Kinder aufhängen[,] ehe sie die Taten getan haben, die den Galgen verdienen, es wird also eine neue Art von Firmelung jedes Jahr vorgenommen werden. Ein physiognomisches Auto da Fe.«²²⁰

²¹⁵ Vgl. etwa Schultze-Naumburg, *Schönheit*, 11f.; sowie die Überlegungen bei Schaub, *Olympia*, 50–52.

²¹⁶ So schreibt er etwa über die »nordischen Augen«, dass der Augapfel nicht zwischen zwei Lidern eingeklemmt erscheine, sondern sich frei zwischen ihnen bewege. Der Blick nordischer Frauen habe etwas Strahlendes, zugleich aber auch etwa Kindliches. Vgl. Schultze-Naumburg, *Schönheit*, 68f. und 73. – Zum »nordischen Frauenbild« insgesamt, vgl. Schultze-Naumburg, *Schönheit*, 102.

²¹⁷ Zur Zeit Lavaters übten zwar ausschließlich Männer den Beruf des Richters aus, jedoch beziehen sich seine Überlegungen hier auf ein bestimmtes *Amt*. Das Geschlecht steht nicht im Vordergrund. Daher kommt auch an dieser Stelle ein Gender Gap zur Anwendung.

²¹⁸ Vgl. Lavater, *Fragmente IV* (2002), 475.

²¹⁹ Vgl. die Überlegungen bei Stingelin, *Verbrecher*, 119f.

²²⁰ Lichtenberg, F 521 (Aphorismus), 532.

3. Vom Angesicht zum Angesicht

Die im ersten Hauptteil dieser Arbeit (Kap. 2) gewonnenen hermeneutischen Einsichten sollen nun (Kap. 3) auf ihre homiletische Bedeutung hin untersucht werden. Die Erkenntnisse sollen dabei in ein fruchtbares Verhältnis mit fachwissenschaftlichen Positionen gesetzt werden. Das bedeutet jedoch nicht, dass erst dieser Teil als eine praktisch-theologische Reflexion angesehen werden kann, während der erste Teil hermeneutisch (oder auch: systematisch-theologisch, geschichtlich oder religionsphilosophisch) genannt werden müsse – Das wäre ein Missverständnis!

Der erste Hauptteil dieser Arbeit ist ebenso praktisch-theologisch wie der zweite, da die Praktische Theologie, wenn man sie wie Grözinger als Kunst der Wahrnehmung versteht, immer *hermeneutisch* arbeiten muss.²²¹ Zudem nötigt die Einsicht, dass jede Theologie kontextuell ist, dazu, über die hermeneutischen und geschichtlichen Voraussetzungen bestmöglich Auskunft zu geben.²²² Die Geschichte hat i.Ü. eine dezidiert hermeneutische Funktion, weil das unausweichliche Verhaftetsein in der Geschichte dazu nötigt, sich *verstehend* zu ihr in ein Verhältnis zu setzen. Aus der Vergegenwärtigung und Konstruktion geschichtlicher Sachverhalte (als Teile der Geschichte) resultiert eine Bedeutung, die wiederum einen Teil der *eigenen* Geschichte konstituiert (»historische Sinnbildung« durch das Subjekt).²²³

Der zweite Teil unterscheidet sich vom ersten primär darin, dass er traditionelle(re) Topoi der Praktischen Theologie im Blick hat, indem zentrale Elemente des Predigtprozesses verhandelt werden. Dabei stehen v.a. jene Elemente im Vordergrund, deren *bildliche Dimension* über die bisherigen Überlegungen erschlossen werden kann:

(1) *Der Predigttext* als literarisches Portrait,²²⁴ (2) *die Hörer_innen* als gebildete Menschen und sichtbare Christ_innen,²²⁵ (3) *das Predigtmanuskript*, dem ein (neues) Bild von Jesus Christus zugrunde liegt und (4) *der/die Prediger_in* als Person, der/die dazu herausgefordert ist, (a) selbst im Rahmen der Predigtvorbereitung den *Prozess der Einbildung* zu durchlaufen bzw. sich mit dem portraitierten Bild intensiv auseinanderzusetzen, um (b) mit seiner/ihrer Predigt den Hörer_innen – wie Paulus und die Evangelisten! – *ein Bild vor Augen zu malen* und (c) im Gottesdienst als verändertes *körperliches Bild* vor die Ge-

²²¹ Vgl. Grözinger, Theologie (2003), 233.

²²² Vgl. hierzu auch die Ausführungen in Kap. 2.2.

²²³ Vgl. etwa Angehrn, Wege, 201–203.

²²⁴ Vgl. die Überlegungen in Kap. 2.2.2.

²²⁵ Vgl. die Überlegungen in Kap. 2.3.2.

meinde zu treten. Letztendlich ist es auch der/die Prediger_in, der/die versuchen muss, eine kunstvolle Offenbarungssituation zu inszenieren, in der es zu einer physiognomischen Begegnung zwischen dem »Gesicht der Predigt« und dem »Gesicht des/der Hörer_in« und zur Einbildung des/der Hörer_in kommen kann.²²⁶

Dies bedeutet letztlich, ernst zu nehmen, dass das Evangelium dem Menschen das *Recht* und die Möglichkeit gibt, *ein anderer Mensch zu werden*, indem man versucht, einen Rahmen zu schaffen, der darauf zielt, dass diese *Möglichkeit* ins Blickfeld rückt und Wirklichkeit werden kann.²²⁷

Wenn man sich Gert Otto vor Augen führt, der in seinen homiletischen Überlegungen die Nützlichkeit poetischer Sprache betont, einen logisch-diskursiven und faktisch-berichtenden Predigtstil problematisiert und den/die Redner_in auffordert, in Bildern zu denken und zu sprechen;²²⁸ und/oder Martin Nicol, der sich von Predigtkonzepten abgrenzt, in denen es darum geht, intellektuell erkannte und begrifflich fixierte Wahrheiten an den/die Hörer_in zu bringen (i.e. die gemeindeverständliche Anwendung vorgedachter theologischer Begriffswahrheiten), die Homiletik in die Nähe der Ästhetik und der Künste rückt und Predigten mit eindrucksvollen Szenen, brandenden Bildern und anschaulichen Geschichten, wie man sie aus Film und Theater oder vom Schriftsteller Martin Walser kennt, einfordert;²²⁹ und/oder Jan Hermelink und Eberhard Müske, die die Predigt als »Arbeit an mentalen Bildern« verstehen, die Notwendigkeit anschaulicher und konkret-sinnlicher Sprache betonen und die bildliche Vergegenwärtigung typischer Szenen in der Predigt, die bei den Hörer_innen individuell-einmalige, bildhafte Erinnerungen bzw. Eindrücke auslösen sollen, für homiletisch höchst relevant erachten;²³⁰ und/oder einfach die Tatsache, dass die Predigt im homiletischen Diskurs immer häufiger als »offenes Kunstwerk« verstanden wird,²³¹ dann ist jener Kontext des praktisch-theologischen Diskurses im Blick, in welchem die nachfolgenden Überlegungen zu einer

²²⁶ Eine Offenbarungssituation zu inszenieren bedeutet *nicht*, Glauben zu machen, sondern lediglich, einen Möglichkeitsraum zu schaffen, in dem das Zustandekommen von Ein-Sichten begünstigt wird. Anders: Engemann, *Theologie*, 230 (These 4). – Engemann selbst betont jedoch, dass biblische Texte »neue Räume des Begreifen- und Handeln-Könnens entstehen lassen und in sie einführen.« – Engemann, *Predigt*, 85. Derartige Räume in der Predigt zu erschaffen, bedeutet für mich, eine Offenbarungssituation zu inszenieren.

²²⁷ Vgl. Engemann, *Einführung*, 94.

²²⁸ Vgl. Otto, *Predigt*, 268–270.

²²⁹ Vgl. Nicol, *PredigtKunst*, 235f. und 242.

²³⁰ Vgl. Hermelink/Müske, *Predigt*, 365 und 370–376.

²³¹ Vgl. hierzu u.a. Engemann, *Einführung*, v.a. 195–203.

physiognomischen Homiletik, die dem anschaulichen Bild, der sinnlichen Wahrnehmung und der affektiven Dimension der Predigt eine große Bedeutung beimisst, verortet werden können.

Es erscheint mir sinnvoll, zunächst ausführlicher zu erklären, was es bedeuten kann, Predigt als einen physiognomischen Begegnungsprozess zu verstehen (Kap. 3.1). Erst im Anschluss daran sollen die einzelnen (oben genannten) Elemente genauer thematisiert und auf ihre physiognomische Dimension hin befragt werden. Auf diese Weise stehen die für den Predigtprozess relevanten Einzelteile von Anfang an im Gesamtzusammenhang des Predigtkonzepts, was gedankliche Querverbindungen möglich macht.

3.1 Predigt als physiognomischer Begegnungsprozess

Albrecht Grözinger hat gezeigt, dass die protestantische Predigt seit ihren Anfängen im Kern Wort-Predigt ist²³² und diese These an einer Bildszene des Wittenberger Cranachaltars plausibilisiert. Der Predella des Altars (vgl. Abb.2) liegt nach Grözinger die Urszene protestantischer Predigtpraxis zugrunde, weil sie einen Prediger (Martin Luther) mit Bibel auf der Kanzel zeigt.²³³ Damit richtet er den Blick primär auf die rechte Bildhälfte.²³⁴ Diese Priorisierung des predigenden Luthers gegenüber den anderen dargestellten Figuren bei der Betrachtung entspricht der gängigen Rezeption dieses Kunstwerks: Das Gemälde wird meist unter Titeln wie »Luther als Prediger«, »Luther predigt« oder »Predigt Luthers« verhandelt; häufig wird zudem lediglich ein Ausschnitt, nämlich der rechte Bildteil, thematisiert.²³⁵ Hans Belting spricht daher zwar kritisch, jedoch völlig in der Rezeptionsgeschichte des Gemäldes verhaftet, davon, dass dieses Gemälde die Macht der Theolog_innen gegenüber der Ohnmacht der Bilder darstelle.²³⁶

Mir erscheint das Gemälde Lucas Cranachs d. Ä. dennoch besonders gut geeignet, die These zu plausibilisieren, dass Predigt als physiognomische Begegnung verstanden werden kann. Dies setzt jedoch voraus, den Blick nicht nach rechts abdriften zu lassen, da

²³² Vgl. hierzu auch die Überlegungen in Kap. 2.1.2.

²³³ Vgl. Grözinger, Homiletik, 273f.

²³⁴ »Noch deutlicher wird diese Urszene protestantischer Predigt, wenn wir die Betrachtung auf die rechte Bildhälfte konzentrieren« – Grözinger, Homiletik, 275.

²³⁵ Vgl. etwa Schwarz, Lausten, Stadt, 215 (Tafel 7); Kwon, Christus, 25; Rutschky, Wittenberg, 155; Diestelmann, Einladung, vor 1 [Anm. v. B.K: Den ersten Blättern dieses Buches wurde keine Seitenzahl zugewiesen]; Kretschmar, Amt, 192 (Fußnote 3); Rhein, Vorwort, 5; Kutzner, Liturgie, 166; sowie Grözinger, Homiletik, 275.

²³⁶ Vgl. Belting, Macht, 16f.

dies letztlich nichts anderes als die Wiederholung der protestantischen Problemgeschichte des Bildes²³⁷ bei der Gemäldeanalyse wäre, und sich stattdessen die Züge des gesamten Kunstwerks (nicht bloß des rechten Teils) vor Augen zu führen.

Ich werde das Bild zunächst kurz beschreiben, anschließend interpretieren und dabei die Bedeutung von Predigt als physiognomischem Geschehen herausstellen und zuletzt die zentralen Grundgedanken festhalten und als These formulieren.

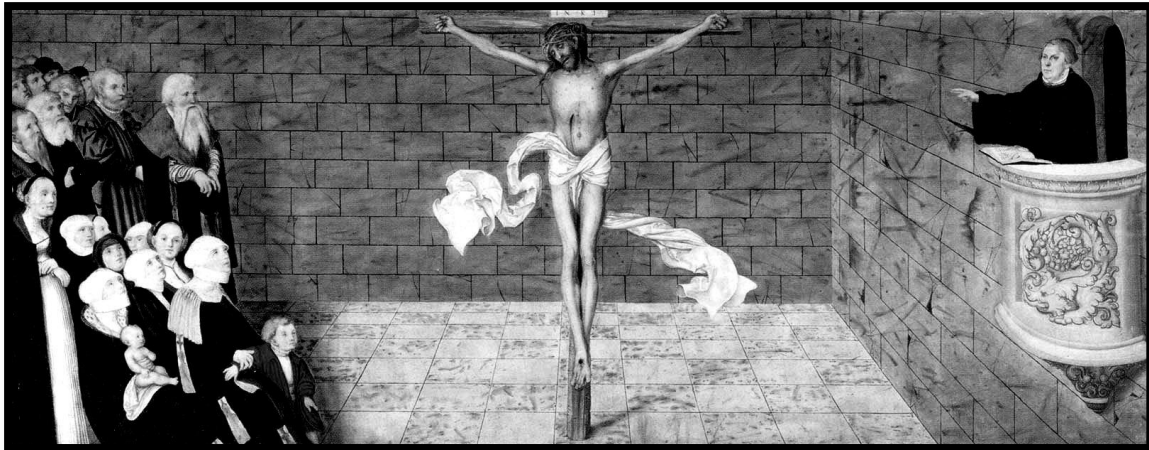


Abb.2: Begegnung der Hörer_innen mit einem von Luther vor Augen gemalten Christusbild

Bildbeschreibung: Das Bild zeigt einen kahlen Raum, dessen Wandfläche rechts von einer Kanzel, auf welcher Luther steht, unterbrochen wird. Luther (rechts) zeigt mit seiner Linken auf eine vor ihm liegende Bibel und verweist zugleich mit erhobenem rechten Arm auf den gekreuzigten Christus (Mitte), dessen Lendenschurz im Wind weht. Das Bild zeigt zudem eine Schar von Hörer_innen (links) in aufmerksam geöffneter Körperhaltung.²³⁸

Interpretation: Liest man das Gemälde von rechts nach links, so ist zunächst Luther als Prediger im Blick. Den Inhalt seiner Predigt hat er aus den biblischen Schriften gewonnen, was der Verweis auf die offen vor ihm liegende Bibel zeigt. In der Textbegegnung hat sich Luther ein »Portrait Christi« eröffnet, das diesen primär als den Gekreuzigten darstellt (*theologia crucis*). Sein gewonnenes Bild malt er nun seinen Hörer_innen predigend (neu) vor Augen. Die Hörer_innen generieren aus dem Gesagten abermals ein Bild. Dies erklärt die Position des Gekreuzigten *zwischen* Luther und den Hörer_innen, der im

²³⁷ Vgl. hierzu die Überlegungen in Kap. 2.1.2.

²³⁸ Vgl. Bauer, Bildmotiv; sowie Grözingen, Homiletik, 274f.

Zentrum des Gemäldes »erscheint«.

Einerseits ist Christus als das sprachlich gemalte Portrait Luthers zu verstehen (*produktionsästhetische Dimension*); andererseits als das mentale Bild, das die Hörer_innen verstehend gewinnen (*rezeptionsästhetische Dimension*) und das zu einem Sich-Selbst-Neu-Verstehen drängt.²³⁹ Dieses von den Hörer_innen gewonnene mentale Bild ist ein anderes als jenes, welches der/die Prediger_in vor Augen hatte und versuchte, den Hörer_innen vor Augen zu malen. – Es wurde ausgemalt, umgemalt und umstrukturiert;²⁴⁰ mit anderen Worten: neu geschaffen.

Da das Wehen des Lendenschurzes als Präsenz des Heiligen Geistes gedeutet werden kann,²⁴¹ erfährt dieser Akt des Verstehens angesichts der Neuschöpfung eines Bildes, in dem Christus als Mensch und/oder als Gott epiphan werden kann, auf Seiten der Hörer_innen ebenso wie der Akt der bildhaften Predigtrede auf Seiten Luthers eine pneumatologische Deutung.

Dass sich die gewonnen Bilder auf Seiten der Hörer_innen sowohl untereinander als auch von dem Bild Luthers unterscheiden, ist dem Gemälde Cranachs freilich nicht direkt zu entnehmen. Vielmehr ist Christus in der Weise dargestellt, wie ihn Luther vor Augen malen möchte (*intentio auctoris*). Da das Christusportrait jedoch als offenes und multiperspektivisches Kunstwerk zu denken ist, wird es seitens der Hörer_innen unterschiedlichste Bilder wecken. – Dem Gemälde kann dies nur ansatzweise entnommen werden: Die Hörer_innen richten ihre Blicke nicht auf denselben Punkt der Christusfigur, sondern beschauen ihn an unterschiedlichen Stellen. Sie haben außerdem aufgrund ihrer Position im Raum gar nicht dasselbe Blickfeld, sodass sich ihnen das Bild aus unterschiedlichen Perspektiven erschließt.

Zusammenfassung: In der Predigtsituation steht einerseits Luther seinen Hörer_innen von Angesicht zu Angesicht bzw. körperbildlich gegenüber. Andererseits eröffnet sich den Hörer_innen auch ein Gesicht Christi, sodass sie neben Luther auch Christus durch mediale Vermittlung von Angesicht zu Angesicht begegnen können. Luther selbst kann in ähnlicher Weise bei der Textbegegnung während der Predigtvorbereitung eine derartige Begegnung unterstellt werden.

²³⁹ Vgl. hierzu die Überlegungen in Kap. 2.2.2 und in Kap. 2.3.1.

²⁴⁰ Zum Ausmalen und Weitermalen bei der Rezeption der Hörer_innen, vgl. Hermelink, *Ausmalen*, 40.

²⁴¹ Vgl. etwa Bauer, *Bildmotiv*.

These: Predigt ist, wenn sie als physiognomischer Begegnungsprozess verstanden wird, der *sprach- und körperlliche Kommunikationsprozess von Angesicht zu Angesicht* (Prediger_in ↔ Hörer_in), der auf ein *Sich-Selbst-Neu-Verstehen der Hörer_innen angesichts eines vor Augen gemalten Christusbildes* zielt; dieses Verstehen hat auf Seiten der Hörer_innen seinen idealtypischen Ort im Akt des Hörens (*Predigtsituation*) und ereignet sich auch auf Seiten des/der Prediger_in idealtypisch schon zuvor im Akt des Lesens (*Predigtvorbereitung*).

3.1.1 Vom Portrait im Predigttext zum Körperbild der Hörer_innen

Die Richtung des Predigtprozesses (Tradierung)

Der Predigtprozess hat nicht nur einen chronologischen Ablauf, sondern auch eine Zielrichtung: (1) Am Beginn steht die Auseinandersetzung des/der Prediger_in mit dem im Predigttext portraitierten Christus. Der/die Prediger_in gewinnt im *Akt des Lesens* sein/ihr eigenes Bild von diesem (Neuschöpfung), kommt zu einem Verständnis seiner selbst und wird zur Postfiguration genötigt. (2) In einem nächsten Schritt versucht der/die Prediger_in dieses Bild²⁴² wiederum im *Akt des Schreibens* als literarisches Portrait festzuhalten, um es anschließend im *Akt des Redens* der Gemeinde vor Augen zu malen. (3) Zuletzt sollen die Hörer_innen der Predigt im *Akt des Hörens* wiederum ein eigenes Bild gewinnen (Neuschöpfung), sich selbst neu verstehen, und zum Nachspielen angeregt werden.

Wilfried Engemann, dessen homiletische Überlegungen weniger physiognomisch als semiotisch angelegt sind, beschreibt diese Richtung des Predigtprozesses so:

»Wie [1] die Predigerin in Auseinandersetzung mit dem *Textzeugnis* [2] zu einem *eigenen Zeugnis* gekommen ist, ist es nun [3] am Hörer – angeleitet durch das Zeugnis der Predigt – die Relevanz des Evangeliums für sein Leben zu erkennen. Der Hörer ›versteht‹ die Predigt nur, wenn er mit ihr *das Gleiche* tut, was die Predigerin mit dem Bibeltext tut [...]. Er entwirft einen Text zu einem Text.«²⁴³

Wenngleich Engemanns Beschreibung des Richtungsverlaufs sich mit den vorherigen Überlegungen weitgehend deckt, so zeigt dieses Zitat zugleich auch die unterschiedliche Ausrichtung der Entwürfe, auf die kurz näher eingegangen werden soll:

²⁴² Durch die exegetische Beschäftigung mit dem Text bzw. auch durch die Beschäftigung mit seiner Rezeptionsgeschichte wird das Bild freilich zuvor noch adaptiert bzw. *verdichtet*. Vgl. hierzu die Überlegungen in Kap. 3.2.3.

²⁴³ Engemann, Predigen, 9 (Hervorhebungen v. B.K.)

Tradierung und Zeugenschaft

Engemann spricht (1) von einem biblischen *Textzeugnis*, (2) vom *Zeugnis* des/der Prediger_in durch sein/ihr *Predigtmanuskript* und (3) von einem (anzustrebenden) entsprechenden Zeugnis auf Seiten des/der Hörer_in, das er – an anderer Stelle – *Auredit* nennt.²⁴⁴

In einer physiognomischen Homiletik liegt es näher, anstatt von *Texten* von *gewonnenen Bildern* zu sprechen. Es gibt dementsprechend (1) *das* → *Textbild* (i.e. der portraitierte Christus in den biblischen Texten), (2) *das* → *Bild des/der Prediger_in*, das von ihm/ihr im Akt des Lesens als mentales Christus- bzw. Gottes- oder auch Menschenbild geschaffen, im Predigtmanuskript durch die Verschriftlichung als literarisches Portrait festgehalten, im Akt des Redens den Hörer_innen sprachlich und körperlich vor Augen gemalt und damit öffentlich gemacht wird, und (3) *das* → *Bild des/der Hörer_in*, das er/sie im Akt des Hörens der Predigt gewinnt und im Idealfall postfiguriert. Alle genannten Bilder haben *Zeugnisscharakter*, indem sie auf Christus verweisen und Medien seiner Vermittlung sind.²⁴⁵

Dabei ist zu bedenken, dass das Bild des/der Hörer_in ebenso wie das Bild des/der Prediger_in zunächst als *mentale Bilder* präsent sind, da sie durch einen komplexen *hermeneutischen* Prozess gewonnen werden. Sie werden aber in weiterer Folge im Akt des Nachspielens auch zu *körperlichen Bildern* und können auch als *sprachliche Bilder* ausgedrückt werden, wie es etwa im Predigtmanuskript bzw. in der Kanzelrede der Fall ist.

Die Einsicht, dass ein/eine Zeug_in seine/ihre Sache (hier: sein/ihr Bild) mit *innerer Beteiligung*, unter Drangabe seiner *ganzen Person*, an den Mann bzw. an die Frau bringt, liegt

²⁴⁴ Vgl. etwa Engemann, *Predigen*, 10f; sowie Engemann, *Homiletik*, 11f. 210. 247;

²⁴⁵ Der Prozess der Tradierung eines Bildes mit Zeugnisfunktion (bzw. bei Engemann eines Textes) setzt kreative *Sinngewinnungsprozesse* des Individuums voraus. Es kann festgehalten werden, dass genau dies in der evangelikalen Predigtlehre kritisiert wird, weil man befürchtet, dass durch diese »Sinnveränderung« (!) der »eigentliche Sinn der Bibel« bzw. die »normative Textaussage« verloren geht. Genau aus diesem Grund kritisiert etwa Helge Stadelmann die Hermeneutik Engemanns, indem er etwa den dort gezeichneten Prozess der Tradierung mit dem »Stille-Post-Spielen« vergleicht. Vgl. Stadelmann, *Predigtlehre* 22–24 und 47f. – Es ist hier freilich kritisch rückzufragen, was denn der »eigentliche Sinn der Bibel« sein soll bzw. wie dieser Sinn zugänglich werden kann, wenn sich Sinn doch immer nur einem *Subjekt* erschließen kann, das nicht von seinem Subjektsein und seinen Hintergründen absehen kann. Das Postulat eines gültigen, direkten Offenbarungsworts, das gänzlich unabhängig ist und bleiben soll (Vgl. Stadelmann, *Predigtlehre*, 26–30), kann m.E. nur postuliert, jedoch niemals *verstanden* werden und verunmöglicht damit im Grunde jede homiletische Reflexion.

dieser Überlegung freilich zugrunde.²⁴⁶ Oder wie es Otto Händler präzise formuliert hat: »Das Subjekt hat [...] nicht die Möglichkeit, Teile seines Seins von seinem Wirken auszu-schalten, *sondern es wirkt als Ganzes.*«²⁴⁷

Lediglich das Textbild liegt – als Artefakt – ausschließlich als sprachliches Bild vor, da es seit dem Tod des/der Künstler_in, der/die es erschaffen hat, von der Person und damit von Körper, Seele und Geist losgelöst existiert. Es könnte lediglich ein →*implizites* (körperliches und sprachliches) *Bild des/der Autor_in* erschlossen werden.²⁴⁸

3.2 Der Text und die Prediger_innen

3.2.1 Die Aufgabe der Prediger_innen

Indem das gewonnene *mentale Bild* des/der Prediger_in als *sprachliches Bild* und als *körperliches Bild* in der öffentlichen Predigtsituation für die Hörer_innen zugänglich gemacht wird, leistet der/die Prediger_in eine homiletische *Darstellung* (performance).

Weil die körperliche Postfiguration des mentalen Bildes als ein Nach- bzw. Einspielen verstanden wird,²⁴⁹ kann man einerseits von der Notwendigkeit einer *ludischen Bild-Darstellung* (»*figuration ludique*«) sprechen, womit eine physiognomische Homiletik in die Nähe einer spieltheoretisch inspirierten Homiletik rückt, wie sie etwa Susanne Wolf-Withöft skizziert hat.²⁵⁰ Das Körperbild des/der Prediger_in im Sinne einer körpersprachlichen Übersetzung des mentalen Bildes ist homiletisch ernst zu nehmen, da in der Predigt stets »ein leiblich anwesender Prediger auf sinnliche Weise, nämlich durch Sinne, Gestik und Mimik, in einer sinnlich erfahrbaren Atmosphäre zu leiblich anwesenden Personen [spricht].«²⁵¹ Weil zudem eine Übersetzung des mentalen Bildes in (Bild-)Sprache vorgenommen wird,²⁵² kann man andererseits auch von der Notwendigkeit einer *poeti-*

²⁴⁶ Vgl. Voigt, Predigt, 33.

²⁴⁷ Haendler, Bedeutung, 55.

²⁴⁸ Die durch den »Tod des/der Autor_in« gewonnene Autonomie des Textes wird in der modernen Rezeptionsästhetik meist als Voraussetzung des Verstehens angesehen. Vgl. hierzu auch die hermeneutischen Überlegungen bei Körtner, Leser, 95–103.

²⁴⁹ Es geht um die »Einspielung auf den leibhaft vor-Augen-gemalten Christus« – Huizing, Theologie (2000), 85; vgl. dazu die Überlegungen in Kap. 2.3.1.

²⁵⁰ Vgl. etwa Wolf-Withöft, Predigt, v.a. 84–90.

²⁵¹ Apel, Predigten, 433.

²⁵² Hierin zeigt sich etwa die bleibende Bedeutung von Hamanns Überlegungen. Vgl. die Ausführungen in Kap. 2.2.1.

schen Bild-Darstellung (»*figuration poétique*«) sprechen.²⁵³

Die *figuration ludique* und die *figuration poétique* bilden auf Seiten des/der Prediger_in zentrale Momente physiognomischer Predigtpraxis. Es ist die Aufgabe des/der Prediger_in, durch ludische und poetische Bild-Darstellung für die Hörer_innen einen Verstehensraum zu schaffen bzw. eine Offenbarungssituation zu inszenieren.²⁵⁴

Die Kongruenz der für die Hörer_innen zugänglichen Bilder des/der Prediger_in ist ein maßgeblicher Faktor im Predigtprozess, der mit dem Gelingen der Predigt zusammenhängt: Stimmt das Körperbild mit dem poetischen Sprachbild nicht überein, leidet darunter die Glaubwürdigkeit und die Ausdruckskraft des Gesamtbildes des/der Prediger_in.²⁵⁵

Das Problem der Kongruenz von *figuration ludique* und *figuration poétique* während der Kanzelrede kann in diesem Rahmen jedoch nicht ausführlicher behandelt werden.

3.2.2 Dem »Portrait Christi« im Textbild begegnen (Autopsie und Epiphanie durch »natürliches Sehen«)

a.

Wilfried Engemann betont in seinem Modell zur Erarbeitung einer Predigt, dass die Lektüre des Predigttextes in deutscher Sprache *ein eigener Arbeitsschritt* ist. Die Wichtigkeit dieses Arbeitsschrittes, bei dem der Text »einfach nur gelesen« wird, kann bei einem physiognomischen Predigtverständnis aufgrund der prosopologischen Dimension der Schrift²⁵⁶ kaum überschätzt werden.²⁵⁷

Melanie Obraz hat die sinnvolle Unterscheidung von zwei Arten des Sehens bei der ästhetischen Betrachtung eines Bildes propagiert: Es gibt (1) das Sehen als einfache und natürliche Tätigkeit und (2) das Sehen als aufmerksame Betrachtung und Geschäft der Vernunft.²⁵⁸ – Sehen als einfache und natürliche Tätigkeit ermöglicht es, sich *gefühlvoll* in die Bildrealität einzuleben. Es gibt kein Bilden von Bildern ohne die Einbindung des

²⁵³ Umfangreiche Überlegungen zur poetischen Sprache sind in Kap. 3.4 zu finden.

²⁵⁴ Dass sich die Begriffe Ein-Sicht und Offenbarung entsprechen, da sie beide ein *Verstehen* meinen, das *nicht produziert* werden kann, sondern sich lediglich *individuell eröffnen* kann (etwa in der ästhetischen Wahrnehmung eines vor Augen gemalten Christusbildes als umwälzendes Seherlebnis), hat Ulrich H.J. Körtner gezeigt. Vgl. Körtner, Leser, 46f. – Die Inszenierung einer Offenbarungssituation ist i.Ü. strikt vom Machen des Glaubens zu unterscheiden. Vgl. meine Überlegung in Fußnote 226.

²⁵⁵ Vgl. hierzu u.a. Engemann, Einführung, 84.

²⁵⁶ Vgl. hierzu v.a. die Überlegungen in Kap. 2.2 bzw. Kap. 2.2.2.

²⁵⁷ Vgl. Engemann, Einführung, 491.

²⁵⁸ Vgl. Obraz, Bild, 324f.

Ichs ins Bild, die eine Gefühlsreaktion nach sich zieht.²⁵⁹ Auf Seiten des Kunstwerks²⁶⁰ sind es die *Leerstellen*, die dieses Einbilden und Einfühlen ermöglichen; auf Seiten des/der Leser_in bzw. Betrachter_in ist es *das Sehen als einfache und natürliche Tätigkeit* bzw. das Sehen mit einem möglichst »unschuldigen Auge«.²⁶¹

Manfred Josuttis hat ein Problem des Theologiestudiums benannt, das sich negativ auf die Predigtpraxis auswirke: In der theologischen Ausbildung werde fast ausschließlich der kognitive Bereich bzw. das intellektuelle Vermögen der Student_innen berücksichtigt, also das »vernünftige Sehen« – nicht aber das »natürliche Sehen«. Das führe zunächst zum Abblenden der emotionalen Dimension menschlicher Existenz bzw. zum Ausklammern subjektiver und affektiver Elemente während des Studiums und damit auch zur »Ich-Verurteilung« der Theolog_innen und entsprechender Predigten.²⁶²

In einer physiognomischen Homiletik kommt dem *Sehen als einfacher und natürlicher Tätigkeit* und dem *Arbeitsschritt des Lesens des Textes in deutscher Sprache* eine besondere Stellung zu, da beides für die ästhetische Begegnung mit dem »Portrait Christi« zentral bzw. unabdinglich ist. Diese erste Art des Sehens steht in den Überlegungen dieses Kapitels im Vordergrund. Erst in Kap. 3.2.3 wird primär die zweite Art des Sehens behandelt, die für jede wissenschaftliche Analyse und Beurteilung notwendig ist.²⁶³

b.

Klaas Huizing zieht am Ende des ersten Bandes seiner »Ästhetischen Theologie« eine lesetheoretische Konsequenz, deren Beherzigung für einen/eine Prediger_in bei der ersten Textbegegnung im Rahmen der Predigtvorbereitung nicht nur dienlich, sondern nahezu unverzichtbar erscheint: Als Leser_in eines biblischen Textes soll man in den ganzen Text hineinkriechen und nicht nur respektvoll vor ihm knien oder ihn distanziert befragen. Es geht darum, genussvoll und ohne jede Scheu in der Atmosphäre des Textes zu baden. Dies bedeutet den enthemmten Umgang der salbenden Frauen mit dem Heiligen (Lk 7, 36–50; Joh 12, 1–8; Mk 14, 3–9), der manchen Menschen schon damals respektlos,

²⁵⁹ Vgl. *Obraz, Bild*, 318.

²⁶⁰ Ein mit Worten gemaltes Portrait kann m.E. als Kunstwerk verstanden werden.

²⁶¹ Vgl. *Obraz, Bild*, v.a. 312–315 und 321–325. – Auch Wolfgang Iser bezeichnet die Leerstellen als zentrale Umschaltetelemente der Interaktion zwischen Text und Leser_in, die die Vorstellungstätigkeit des/der Leser_in einerseits *in Anspruch nehmen*, andererseits jedoch auch *regulieren*. Vgl. Iser, *Akt*, 266.

²⁶² Vgl. Josuttis, *Prediger*, v.a. 89–91.

²⁶³ Zu dieser Einschätzung kommt bereits der Barockmaler Nicolas Poussin. Vgl. Poussin, *Correspondance*, 143f. und 461f. – Vgl. hierzu auch *Obraz, Bild*, 324f.

taktlos oder schamlos erschien, als neuen und dezidiert christlichen Umgang mit dem Heiligen, von dessen möglicher Vermittlung durch die szenische Bildsprache der biblischen Texte (*Textbild*) auszugehen ist, theologisch und lesetheoretisch ernst zu nehmen.²⁶⁴

Indem man sich dies als Prediger_in, der/die sich auf eine Predigt vorbereiten will, vor Augen führt, ist bereits viel gewonnen. Es geht bei der ersten Textbegegnung in der Predigtvorbereitung nicht um sachkritische, historische, oder literaturwissenschaftliche Fragestellungen *an den Text*, sondern um das sinnliche und gefühlvolle Genießen und Erkunden der bildlich erfahrbaren Textwelt; es geht nicht um eine vorsichtige Annäherung an die erzählte Welt des Textes,²⁶⁵ sondern um das *sinnliche Bewohnen und enthemmte Flanieren in der Textwelt*, die sich im Akt des Lesens auftut, und um die *Begegnung mit dem portraitierten Christus*, der im Akt des Lesens in einer konkreten Gestalt und mit einem Gesicht zum Leben erweckt wird.²⁶⁶ Eine derartige unmittelbare Begegnung verdankt sich immer dem »natürlichen Sehen« (s.o.)²⁶⁷.

Die Bedeutung des Flanierens in der Textwelt kennt i.Ü. auch Martin Luther. Er hat in den biblischen Texten nicht nur eine Autorität gesehen, sondern auch einem Raum, der einlädt, gelingendes Leben für die eigene Existenz zu entdecken.²⁶⁸ Nachfolgender Textbeleg soll dies illustrieren:

»Aber wiltu dem boeißen feynd nit ynß netze fallen, ßo laß yhr klugelln, dunkelln und subtiliteten faren und hallt dich an diße gotliche wort, da kreuch eyn und bleyb drynnen wie eyn haß ynn seyner steynritzen; spatzirstu erauß unnd gibst dich auff yhr menschen geschwetz, ßo soll dich der feynd furen unnd tzuletzt stortzen, das du nit wissest, wo vornunfft, glawb, gott unnd du selbst bleybst.«²⁶⁹

Derartige ästhetische Erfahrungen traut man am ehesten noch der Lektüre von Unterhaltungsliteratur zu. Dass eine derartige Erfahrung aber auch (und gerade) durch biblische Texte herbeigeführt werden kann, wird wohl als Prämisse einer physiognomischen Ho-

²⁶⁴ Vgl. Huizing, *Theologie* (2000), 272–275.

²⁶⁵ Engemann bezeichnet das Lesen des deutschen Textes als eigenen Arbeitsschritt. Jedoch ist das Lesen des Textes in seinem Modell zur Erarbeitung einer Predigt kaum von der *Annäherung* an die Textwelt durch das Stellen von Fragen zu unterscheiden. Engemann verhandelt Fragen wie »Was soll der Text bewirken?« oder »Welche Position vertritt er?« unter der wenig treffenden Überschrift »Die Lektüre des Textes«. Vgl. Engemann, *Einführung*, 491f.

²⁶⁶ Vgl. hierzu auch die Überlegungen in Kap. 2.3.1.

²⁶⁷ Rudolf Bohren versteht dies als »Meditation des Bibelworts«: »Der Meditierende geht ins Wort, wohnt im Wort – er nimmt das Wort auf, und das Wort wohnt in ihm.« – Bohren, *Predigtlehre*, 461.

²⁶⁸ Vgl. die Einschätzung bei Huizing, *Theologie* (2000), 274f.; sowie bei Beutel, *Anfang* 226f.

²⁶⁹ Luther, *Evangelium*, 193 (Z. 11–16).

miletik angesehen werden müssen. Erst ein derartiger *Lesegenuss*, in welchem der/die Leser_in mit dem Text gleichzeitig wird, ermöglicht es, dass Wahrnehmung als Unterbrechung der Interpretationsgewohnheiten verstanden werden kann,²⁷⁰ indem er unweigerlich zur direkten Auseinandersetzung mit der *intentio operis* nötigt.

Der poetische Text mit seiner Bildwelt verwickelt den/die Prediger_in als Genussleser_in, drängt ihn/sie zur verbindlichen Auseinandersetzung mit dem, was der Text selbst nahelegt und provoziert eine Gefühlsregung. Auf diese Weise treten routinemäßige Fragen wie »Mit welchem Interesse wird erzählt?«, »Was lehrt der Text?« oder »Was soll der Text bewirken?« automatisch in den Hintergrund.²⁷¹ Der/die Genussleser_in versteht, gerade *weil* der Druck des Fragestellens und Antworten-haben-Wollens aufhört.²⁷²

In der Diktion Rudolf Bohrens bedeutet dies, dass das Predigen mit einem »Nicht-Tun« beginnt. Er schreibt: »Wer Prediger sein will, muß mit dem Sabbat anfangen, mit Ruhe, mit einer Zeit, die Gott heiligt. Weil wir uns nicht selbst erlösen können, beginnt das Predigen mit einem Nicht-Tun...«.²⁷³

Aus bestimmten Szenen, Gesten und Gesichtszügen, die dem unerschöpflichen Textbild zugrunde liegen, generiert der/die Leser_in im Akt des Lesens/Betrachtens unter dem Eindruck der Fülle sein/ihr mentales Bild und wird machen Einzelteilen dabei eine besondere Bedeutung beimessen;²⁷⁴ zugleich wird er/sie sinnlich und körperlich affiziert und zur Auseinandersetzung mit seinem/ihrem Selbst-Verständnis genötigt. Damit wird der/die Prediger_in, der/die sich auf den Weg zum/zur Hörer_in macht, unterwegs bereits selbst ein anderer Mensch.²⁷⁵

Der/die Leser_in kann diesen hermeneutischen Vorgang im Akt des Lesens bzw. Betrachtens nicht distanziert reflektieren, da er/sie unmittelbar und ganzheitlich involviert ist. Er/sie ist in die zunächst fremde Szene des Textbildes hineingeworfen (*mise en scène*),

²⁷⁰ Vgl. hierzu Engemann, *Theologie*, 226f.

²⁷¹ Vgl. Engemann, *Einführung*, 491f.

²⁷² Vgl. Josuttis, *Wut*, 47. – Josuttis bezieht sich i.Ü. in seinem Artikel »Über die ›Wut des Verstehens‹ als homiletisches Problem« nicht zuletzt auf Einsichten Klaas Huizings.

²⁷³ Bohren, *Predigtlehre*, 47.

²⁷⁴ Nachfolgende Überlegungen Gert Ottos stehen diesem Verständnis m.E. durchaus nahe: »Der Text bietet mir [...] ein Bild, das mich inspiriert. – Oder: Ein Wort, vielleicht ein nebensächliches, weckt Assoziationen, denen ich folge.« – Otto, *Predigt*, 50. Vgl. auch Josuttis, *Religion*, 236. – Im Diskurs der evangelikalischen Homiletik wird ein derartiges Vorgehen als *Schwärmerei* kritisiert, weil man das reformatorische »*sola scriptura*«-Prinzip derart absolut verstanden wissen will, dass sowohl der Bereich der Phantasie als auch jener der Assoziationen bei der Predigt ausgeschlossen werden müssen. Vgl. Stadelmann, *Predigtlehre*, 30f.; sowie die Überlegungen in Fußnote 245.

²⁷⁵ Vgl. Bohren, *Predigtlehre*, 497.

wodurch sie ihn/sie unbedingt angeht.²⁷⁶ Eine distanzierte Reflexion kann daher erst im Anschluss an die Seherfahrung bzw. an die Begegnung mit dem »Portrait Christi« erfolgen. – Sich auf das ästhetische Erlebnis der Lektüre biblischer Texte in ihrer Poetizität wieder einzulassen und es wieder für sich entdecken zu können, ist ein zentrales Ziel der physiognomischen Überlegungen bei Klaas Huizing.²⁷⁷

Verzichtet ein/eine Prediger_in auf die unmittelbare Textbegegnung als Genussleser_in, weil er/sie von einer »Verstehenswut« getrieben ist und sich dem Text sogleich als Historiker_in, Dogmatiker_in oder Psycholog_in zuwendet, so verstellt er/sie sich – wie Manfred Josuttis betont – den Zugang zum wirkmächtigen Wortbild.²⁷⁸

c.

Religionspsychologisch kann eine derartige Lese- bzw. Seherfahrung, die soeben als ein Eintauchen in das szenische Textbild beschrieben wurde, vor dem Hintergrund der Objektbeziehungstheorie auch als ein *Gestalten des Gottesbildes im intermediären Raum* verstanden werden.²⁷⁹

Unter einem intermediären Raum versteht Donald Woods Winnicott die »dritte Dimension im Leben eines Menschen« bzw. den »Zwischenbereich des *Erlebens*, zu dem sowohl die innere Realität als auch das äußere Leben beitragen«.²⁸⁰ Es handelt sich um einen Ruheraum für das Individuum, in dem das Phantasieren, das religiöse Erleben und das kreative Schaffen seinen Ort hat.²⁸¹

Ana-Maria Rizzuto hat in Anlehnung an Winnicott das Entstehen von Gottesbildern und die lebenslange Auseinandersetzung mit verschiedenen Gottesvorstellungen im intermediären Raum verortet. – Nach Rizzuto wurzeln innere *Gottesbilder* in der Kindheit und entstehen aus der Kombination von Beziehungserfahrungen und Emotionen.²⁸² Zudem gibt es äußere *Gottesvorstellungen*, die zunächst keine unmittelbare emotionale Relevanz haben, jedoch in Philosophie und Theologie thematisiert und z.T. auch kirchlich vermittelt werden, sodass auch sie für den/die Einzelne_n zugänglich sind und verinnerlicht

²⁷⁶ Vgl. Huizing, *Theologie* (2000), 53 (mit Bezugnahme auf Levinas).

²⁷⁷ Vgl. den Epilog bei Huizing, *Theologie* (2000), 301.

²⁷⁸ Vgl. Josuttis, *Wut*, 44.

²⁷⁹ Vgl. hierzu Santer, *Persönlichkeit*, v.a. 200–215 und 229–246.

²⁸⁰ Winnicott, *Kinderheilkunde*, 302.

²⁸¹ Winnicott, *Kinderheilkunde*, 319 u.ö.; sowie Winnicott, *Spiel*, 119.

²⁸² Vgl. hierzu etwa Rizzuto, *Birth*, 44–46

werden können.²⁸³ Rizzuto unterscheidet Gottesbilder und Gottesvorstellung strikt voneinander: »Theoretical clarity, then, demands keeping two things distinct: the God image and the idea of God«. ²⁸⁴

Der Mensch verdichtet im intermediären Raum (s.o.) Gottesbilder und Gottesvorstellungen in komplizierten psychischen Prozessen, sodass im Inneren Angelegtes (Innenwelt) und von außen Kommendes (Außenwelt) *dazwischen* (im intermediären Raum) vom individuellen Subjekt kreativ zu bestimmten ›Formen‹ kombiniert wird, die als *Gottesrepräsentanzen* in einer bestimmten Situation bzw. in einem bestimmten Moment bedeutsam und einsichtig werden können.²⁸⁵ – Genau dies geschieht m.E. in der mentalen Neuschöpfung des »Portraits Christi« bzw. in der individuellen sinnlichen Begegnung mit dessen Angesicht.

Diese Überlegungen präzisieren m.E. vor dem Hintergrund der Objektbeziehungstheorie die Bedeutung obiger Seherfahrung eines/einer Prediger_in im Akt des Lesens.

Sie plausibilisieren zudem durch religionspsychologische Argumente die These, dass auch die Hörer_innen während der Kanzelrede durch ein (*äußerlich*) vor Augen gemaltes »Portrait Christi« (»*Gottesvorstellung*«), das schließlich nicht nur als Portrait eines Menschen sondern auch als ein Portrait *Gottes* verstanden werden kann,²⁸⁶ zu einem neuen Gottesbild (»*Gottesrepräsentanz*«), das sie selbst (*im intermediären Raum*) erschaffen, kommen können. Weil das Gottesbild und das Selbstbild eines Menschen zusammenhängen, kann dieser Prozess als ein Sich-Selbst-Neu-Verstehen qualifiziert werden.²⁸⁷

Hellmut Santer, der sich in seiner Dissertation intensiv mit der homiletischen und pastoralpsychologischen Relevanz dieser religionspsychologischen Konzepte beschäftigt hat, kommt in seinen Überlegungen zur Objektbeziehungstheorie zum Schluss, dass Predigt als *Rede mit dem/der Hörer_in über sein/ihr Gottesbild* verstanden werden sollte. Dabei liegt seiner Rede nicht die strikte Begriffsdefinition von Rizzuto zugrunde. Santer erweitert mit dieser Überlegung die Definition der Predigt von Ernst Lange, wonach Predigt

²⁸³ Vgl. hier v.a. Rizzuto, Birth, 47f.

²⁸⁴ Rizzuto, Birth, 28.

²⁸⁵ Vgl. Rizzuto, Birth, 74–78.

²⁸⁶ Vgl. hierzu auch die Überlegungen in Kap. 2.2.1 und in Kap. 2.2.2.

²⁸⁷ Vgl. hierzu v.a. die Überlegungen in Kap. 3.3.2; sowie die Definition physiognomischer Predigtpraxis in Kap. 3.1.

bedeutet, mit dem/der Hörer_in über sein/ihr Leben zu reden,²⁸⁸ im Sinne der Objektbeziehungstheorie.²⁸⁹ Die Seelsorge will Santer entsprechend als Gottesbild-Pflege verstanden wissen.²⁹⁰

3.2.3 Textanalyse – Im Gesicht Christi lesen (Urteilsbildung durch »vernünftiges Sehen«)

Nach der *unmittelbaren genussvollen Erkundung des Textbildes*, von deren Naivität die Predigt in besonderer Weise profitieren kann,²⁹¹ ist es zunächst notwendig, die dabei gemachten Erfahrungen zu reflektieren.

(1) Dazu gehört einerseits, mir bewusst zu machen und evtl. auch schriftlich festzuhalten, was ich erfahren habe, d.h. auf die Frage nach dem Bild, das sich mir eröffnet hat und mir gegenübergetreten ist, einzugehen. Von einer Selbstzensur aufgrund dogmatischer Überzeugungen oder Traditionen ist dabei Abstand zu nehmen. Wenn Christian Morgenstern in seinem Gedicht »Die unmögliche Tatsache« über Palmström, der die Erfahrung reflektiert, überfahren worden zu sein, schreibt »Und er kommt zu dem Ergebnis: / Nur ein Traum war das Erlebnis. Weil, so schließt er messerscharf, / nicht sein kann, was nicht sein darf.«²⁹², so schildert er genau jene Gedankenbewegung, die der/die Prediger_in bei dieser Reflexion zu vermeiden hat. Eine dogmatische Zensur des eigenen Seherlebnisses beschneidet die Ausdruckskraft bzw. Wirkmächtigkeit des geschaffenen Bildes und fördert auf diese Weise die immer noch häufig auf der Kanzel anzutreffende »Personalunion von Rechtgläubigkeit und Langeweile« (Rudolf Bohren).²⁹³

Die Reflexion der Gefühlsregungen und der körperlichen Reaktionen, die sich angesichts des Bildes eingestellt haben, gehört ebenfalls zu diesem Arbeitsschritt. Wird von der leiblich-sinnlichen Dimension abgesehen, ist mit einer eminenten Entsinnlichung der Predigt zu rechnen.²⁹⁴ Die sinnliche Erscheinungsweise einer Predigt ist jedoch ein bedeutsamer Faktor im Kommunikationsgeschehen der Predigt.²⁹⁵

(2) Andererseits muss ich mir als Prediger_in die Frage stellen, was *ich* erfahren habe;

²⁸⁸ Vgl. Lange, Aufgabe, 58.

²⁸⁹ Vgl. Santer, Persönlichkeit, 301–303.

²⁹⁰ Vgl. Santer, Persönlichkeit, 303–305.

²⁹¹ Vgl. hierzu die Überlegungen in Kap. 3.2.2 – Engemann äußert sich zu dieser unmittelbaren und naiven Art der Textbegegnung insgesamt kritisch, vgl. etwa Engemann, Einführung, 114f.

²⁹² Morgenstern, Tatsache, 164 (Hervorhebungen v. B.K.)

²⁹³ Vgl. hierzu die Überlegungen bei Bohren, Predigtlehre, 432.

²⁹⁴ Vgl. hierzu Apel, Predigten, 434.

²⁹⁵ Der Ertrag einer homiletischen Erkundung des Romans »Anton Reiser« ist nach Kim Apel nicht zuletzt hierin zu sehen. Vgl. Apel, Predigten, 443f.

d.h. die Frage nach den eigenen Vorverständnissen, welche die individuelle Wahrnehmung immer schon prägen, muss behandelt werden. Es geht um die Reflexion des eigenen Selbst- und Gottesbildes. Reiner Knieling formuliert einige Leitfragen, die sich der/die Prediger_in an dieser Stelle stellen sollte: »Durch welche Theologie ist meine Wahrnehmung [...] geprägt? Durch welche Sozialisation, Vorerfahrungen, Übertragungen und Projektionen ist sie geprägt? Was ist mein (festgelegtes?) Verständnis von theologischen Kernthemen, wie Sünde und Rettung, Kreuz und Auferstehung etc.?«²⁹⁶ – Auch das eigene Lebensgefühl (Schlüsselposition) will an dieser Stelle bedacht werden.²⁹⁷ Erst anschließend ist es m.E. sinnvoll, sich der *Erkundung des Gewordenseins des Textbildes* (diachrone Betrachtung) zuzuwenden, was die Anwendung der historisch-kritischen Methode erfordert und die Rekonstruktion (+Übersetzung) des Urtextes voraussetzt. Es gilt, Portraitäfäschungen zu korrigieren²⁹⁸ und sich der historischen Situation zuzuwenden, in der das Portrait entstanden ist. Eine Analyse der Form, der Struktur und des Aufbaus des Textbildes in seiner Endgestalt (synchrone Betrachtung) ist ebenfalls vorzunehmen. Zudem ist es sinnvoll, eine *Erkundung der Rezeptionsgeschichte* zu unternehmen. Diese Betrachtungen, die primär der zweiten Art des Sehens zuzuordnen sind,²⁹⁹ können zu Veränderungen des im Rahmen der ersten Textbegegnung gewonnenen mentalen Bildes führen.

Otto Haendler hat in seinem Aufsatz »Die Bedeutung des Subjekts für die Predigt« ein eindrückliches szenisches Bild entworfen, das mir geeignet erscheint, das Verhältnis von erster Textbegegnung und anschließender Analyse durch den/die Prediger_in zu plausibilisieren:

»Der Text ist einem Standbild vergleichbar, das in der Mitte eines Saales steht, in den von allen Seiten her Türen hineinführen. Die Prediger sind die den Saal betretenden *Beschauer*. Jeder kann hineingehen, aber jeder nur durch eine Tür, die er wiederum nicht willkürlich wählt, sondern die ihm durch Art und Lebensgang bestimmt ist. Jeder kann das Standbild umschreiten, aber jeder hat seinen *persönlichen Ersteinindruck*, und wenn er das ganze aufgenommen hat (soweit da von Ganzheit die Rede sein kann) seinen *persönlichen Höchsteindruck*, die Richtung von der aus er das Standbild sehen muss, um es möglichst ganz zu erfassen und zu umgreifen.«³⁰⁰

²⁹⁶ Knieling, Was, 51.

²⁹⁷ Vgl. hierzu auch die Überlegungen in Kap. 3.3.2.

²⁹⁸ Zur historisch-kritischen Arbeit als Beseitigung von Übermalungen, vgl. Kap. 2.2.2.

²⁹⁹ Zu den zwei Arten des Sehens, vgl. die Überlegungen am Beginn von Kap. 3.2.2.

³⁰⁰ Haendler, Bedeutung, 53 (Hervorhebungen v. B.K.).

Haendler verdeutlicht mit diesem Bild zweierlei:

- (1) Es gibt zunächst einen ersten individuellen und prägenden Bildeindruck des/der Prediger_in, der von der persönlichen Biographie maßgeblich beeinflusst ist und sich automatisch beim Betreten des Raumes bzw. beim Sehen des Standbildes einstellt. Dem entspricht die *Phase der ersten Textbegegnung*, die durch »natürliches Sehen« automatisch zu einem »Portrait Christi« führt, dessen Erscheinungsbild maßgeblich vom persönlichen Hintergrund und Standort abhängig ist.
- (2) Zudem gibt es einen persönlichen Höchsteindruck, der dadurch erreicht wird, dass man sich bewusst anderen Perspektiven zuwendet und sich von der eigenen »Tür« entfernt. Dem entspricht die *Phase der Textanalyse*, in der andere Perspektiven aufgenommen werden, die vom biographisch bedingten Ausgangspunkt her zunächst nicht zugänglich sind. Das Portrait erfährt dabei m.a.W. einige Umgestaltungen, indem es zu neuen Seherlebnissen kommen kann, und wird dadurch dichter.³⁰¹

3.3 Die Hörer_innen

Die Auseinandersetzung des/der Prediger_in mit seinem/ihrem Selbst- und Gottesbild angesichts eines gewonnenen »Portraits Christi« ist nicht einfach Selbstzweck, sondern zielt als Teil der Predigtvorbereitung primär auf einen *Nutzen für die Hörer_innen*, indem auch ihnen ein Sich-Neuverstehen ermöglicht werden soll, das mit einem veränderten Selbst-, Welt- und Gottesbild einhergehen und Auswirkung auf ihre Lebensgestaltung haben kann. Daher ist die Auseinandersetzung mit dem/der Hörer_in unvermeidlich. Wer aber ist der/die Hörer_in?

3.3.1 Die Hörer_innen als Ebenbilder Gottes

Die Hörer_innen sind Ebenbilder Gottes. Sie als solche ernst zu nehmen, bedeutet sie mit »einem liebenden Blick« (Lavater)³⁰² und als gebildete Menschen und sichtbare Christ_innen³⁰³ wahrzunehmen. Dies besagt zugleich, dass nicht von dem/der Allerwelts-hörer_in auszugehen ist, den soziologische Studien oder geistvolle Essays vorzeichnen. Der/die Hörer_in liegt dem/der Prediger_in vielmehr einfach als Gemeindeglied vor: Er/Sie kann (und soll) aufgesucht bzw. besucht werden.³⁰⁴ Die direkte Begegnung mit ei-

³⁰¹ Zur Dichte eines Portraits, vgl. die Überlegungen in Kap. 2.2.2.

³⁰² Vgl. hierzu die Überlegungen zu Lavater in Kap. 2.2.1.

³⁰³ Vgl. hierzu die Überlegungen in 2.3.2.

³⁰⁴ Vgl. Bohren, Predigtlehre, 466.

nem/einer repräsentativen Hörer_in ist in einer physiognomisch orientierten Homiletik der Rekonstruktion eines/einer Allerweltshörer_in vorzuziehen.

Es ist davon auszugehen, dass der/die Gottesdienstbesucher_in i.d.R. durchaus kirchlich sozialisiert ist und (selbst wenn er/sie es nicht ist!) bereits religiöse Erfahrungen gemacht hat.³⁰⁵ Der/die Hörer_in ist »keine bloße Folie, keine tabula rasa, keine Projektionsfläche«³⁰⁶, weil er/sie Teil einer versammelten Gemeinde ist und bereits auf eine Lebens- und Glaubensgeschichte zurückblicken kann.³⁰⁷

In physiognomischer Sprache bedeutet dies, dass der/die Hörer_in als Ebenbild Gottes (Anlage) bereits immer schon Prozesse der Einbildung (Bestimmung) durchlaufen hat. Da sich Prozesse der Einbildung äußerlich darstellen, etwa sprachlich und körperlich, ist es ratsam, sich den Darstellungen des/der Hörer_in immer wieder zuzuwenden und sie bewusst wahrzunehmen bzw. sich ein Bild von ihnen zu machen. Es handelt sich dabei um ein durch ästhetische Wahrnehmung *gewonnenes* Fremdbild.³⁰⁸

Die nach derartigen Begegnungen mit einem/einer potentiellen und repräsentativen Hörer_in angestellte Überlegung, wie sich der/die Hörer_in wohl selbst verstehen könnte (Selbstbild) und welche Gottesbilder für ihn/sie prägend sein könnten, führt zu einem *be-gründeten* Fremdbild. Das mentale Bild eines/einer Hörer_in wird sich positiv auf die Predigtarbeit auswirken, wenn man sich diesen Menschen in der Predigtvorbereitung immer wieder vor Augen führt. – Die Auseinandersetzung mit einem/einer potentiellen und für die Gemeinde repräsentativen Hörer_in zu suchen und anschließend zu reflektieren, ist daher ein wichtiger Schritt in der homiletischen Vorbereitung.

Bohren betont zu Recht, dass der/die vorgefundene Hörer_in immer auch *erfunden* werden muss. Das bedeutet für ihn, ihn/sie als »zweiten Text« zu lesen und auf diese Weise seine/ihre Würde und Hoheit, die er/sie in Jesus Christus hat, zu entdecken. Bohren spricht von der Meditation und Exegese des/der Hörer_in, der/die nicht außerhalb von Christus steht, sondern in ihm, mit ihm und durch ihn.³⁰⁹ – Damit rückt die Schrift des Gesichts eines/einer konkreten Hörer_in ins Blickfeld der Betrachtung und es erweisen

³⁰⁵ Vgl. auch Engemann, Einführung, 263–265.

³⁰⁶ Lämmlin, Lust, 50.

³⁰⁷ Vgl. Lämmlin, Lust, 49–51; sowie die Überlegungen in Kap. 3.5.

³⁰⁸ Vgl. hierzu v.a. die Überlegungen in Kap. 2.3.2.

³⁰⁹ Vgl. Bohren, Predigtlehre, 460–469.

sich die Überlegungen zu Lavater und Huizing als homiletisch höchst relevant.³¹⁰

Auch Ernst Lange hat i.Ü. daran erinnert, dass der/die Hörer_in kein *abstractum* ist sondern ein Gegenüber, das nicht nur Ohren hat, sondern auch einen Mund: Er/sie fragt nach, widerspricht, äußert Zweifel, protestiert und gibt vieles von sich zu erkennen.³¹¹ Sie haben jedoch, wie bereits gesagt wurde, auch ein Körperbild, das auf den/die Prediger_in wirkt und durch das er/sie sich wiederum ein Bild von den Hörer_innen macht.

Es ist also auch auf Seiten der Hörer_innen von einer *körperlichen Bild-Darstellung*, die sich bestimmten Bildern verdankt, die ihnen einsichtig geworden sind, sowie von einer *sprachlichen Bild-Darstellung* auszugehen, die beide zur Auseinandersetzung nötigen.³¹² Dadurch kann der/die Hörer_in in einer physiognomischen Begegnung zum Evangelium bzw. zur Predigt des Evangeliums für den/die Prediger_in werden, der/die auf diese Weise plötzlich als Empfänger_in im Blick ist.³¹³ Sich hierauf einzulassen und weder Augen noch Ohren zu verschließen, ist homiletisch nicht nur sinnvoll, sondern geboten.³¹⁴

Erst, wenn der/die Hörer_in als gebildeter Christenmensch mit individuellem Hintergrund im Blick ist, wird er/sie im Predigtgeschehen zum/zur Gesprächspartner_in, der/die in einen Dialog eintreten kann, in dem eine Veränderung von Selbst- und Gottesbild durch ein Neu-Verstehen möglich werden kann. Der von dem/der Prediger_in portraitierte Christus ist dabei der Angelpunkt dieses Neu-Verstehens. Er ist einerseits als der *Entwurf* eines möglichen Gottesbildes andererseits auch als der *Entwurf* eines möglichen Menschenbildes zu verstehen, dem sich der/die Hörer_in einbilden kann.

Das Anfertigen und Zur-Verfügung-Stellen eines derartigen Entwurfs hat Bertold Brecht als einen Ausdruck von Liebe gedeutet und in nachfolgender Szene ausgedrückt:

³¹⁰ Vgl. hierzu v.a. die Überlegungen in Kap. 2.2.1 und Kap. 2.3.2.

³¹¹ Vgl. Lange, Suche, 178.

³¹² Vgl. hierzu bereits die entsprechenden Überlegungen zum/zur Prediger_in Kap. 3.2.1.

³¹³ Vgl. Bohren, Predigtlehre, v.a. 470–473; sowie die Überlegungen in Kap. 2.3.2. – Es ist i.Ü. davon auszugehen, dass auch während der Kanzelrede der/die Hörer_in zur Predigt für den/die Prediger_in werden kann, da der/die Hörer_in schließlich auch hier körperbildlich und, wenn er/sie etwa Zwischenbemerkungen macht, auch sprach(bild)lich wirkt. Diese Thematik bleibt in dieser Arbeit jedoch weitgehend unberücksichtigt, wäre aber gewiss einer intensiveren Auseinandersetzung würdig.

³¹⁴ Vgl. die Überlegungen in Kap. 3.2.1.

»Was tun Sie«, wurde Herr K. gefragt, »wenn Sie einen Menschen lieben?«
 »Ich mache einen Entwurf von ihm«, sagte Herr K., »und Sorge, daß er ihm ähnlich wird.«
 »Wer? Der Entwurf?«
 »Nein«, sagte Herr K., »der Mensch.«³¹⁵

Dem entspricht m.E. die These Bohrens, dass der/die Prediger_in eine *Vision* von dem/der Hörer_in haben, ihn/sie in seiner/ihrer *Möglichkeit* begreifen und die *Zukunft* des Wortes bei dem/der Hörer_in entdecken muss. Erzählenswerte Träume verpflichten nach Bohren dazu, sie erzählend bzw. predigend zu entfalten.³¹⁶

Gerade eine Haltung des Respekts und der Wertschätzung gegenüber den Hörer_innen als Menschen schließt i.Ü. die kritische Auseinandersetzung mit ihren »Bildern« bzw. Vorstellungen nicht aus, sondern ein.³¹⁷

3.3.2 Die Gottesbilder der Hörer_innen

Gottesbild und Selbstbild sind miteinander verknüpft, wie z.B. der Roman »Gottesvergiftung« von Tilmann Moser eindrücklich zeigt. In diesem Roman artikuliert der Ich-Erzähler, der ein erfahrener Predigthörer ist und seine Gedanken – ähnlich den Beten_innen der Klagepsalmen – direkt an Gott richtet, sein tiefes Bedauern darüber, dass ihm nie die Möglichkeit eröffnet wurde sein Gottesbild zu revidieren: »Die Konflikte waren nicht auszuhandeln, und so bleibst du [= Gott] und der Dienst an dir *undiskutiert*, und das erklärt, warum *dein Bild so unverändert mächtig* im seelischen Keller fortbestand.«³¹⁸

Dass sein festgefrorenes Gottesbild negative Auswirkungen auf sein Selbstbild hatte, sich körperlich manifestierte und die Lebensgestaltung beeinträchtigte, soll nachfolgender Textbeleg illustrieren:

»Es mag sein, daß die Basis für meinen Selbsthaß viel früher angelegt wurde, ehe du mir als neinsagende Gestalt eingegeben worden bist, du aber hast ihn dann verwaltet und ausgebeutet, so daß ich keinem Menschen mehr glauben konnte, wenn er sagte, er liebe mich. [...] Du hast einen schlimmen Mechanismus der Zerstörung von Zuneigung in mir in Gang gehalten. [...] Heute früh, während einer Schreibpause, habe ich plötzlich gewürgt und gekotzt. Meine Füße und Beine sind eisig in diesen Tagen. Nur wenn ich nach dir trete, ins Leere trete, kehrt die Wärme zurück.«³¹⁹

³¹⁵ Brecht, Herr, 24.

³¹⁶ Vgl. Bohren, Predigtlehre, 489–493.

³¹⁷ Vgl. Engemann, Einführung, 255.

³¹⁸ Moser, Gottesvergiftung, 67.

³¹⁹ Moser, Gottesvergiftung, 36.38.

Die religiöse Einstellung beeinflusst also die Lebenskunst eines/einer Christ_in maßgeblich.³²⁰ Jörg Müller formuliert dies folgendermaßen: »Das persönliche Verhältnis zu Gott, die gesamte religiöse Einstellung des Menschen ist unmittelbar mit der Art verbunden, wie er an Lebenskonflikte herantritt [...].«³²¹

Die Art wie ich Gott verstehe, beeinflusst demnach die Art, wie ich mich selbst als Mensch verstehe. Auf gleiche Weise hat auch die Art, wie ich mich selbst sehe, Einfluss auf die Art, wie ich Gott sehe. Wenn also bislang primär vom Sich-Selbst-Neu-Verstehen des Menschen angesichts des »Portraits Christi« gesprochen wurde, so impliziert dies stets auch ein *Gott-Neu-Verstehen*.

Indem das »Portrait Christi« sowohl einen Menschen als auch Gott sichtbar macht,³²² wird der/die Hörer_in sowohl mit einem *möglichen Menschenbild*, als auch mit einem *möglichen Gottesbild* konfrontiert, die er/sie beide *verstehend* für sich »verwerten« kann. Der Aspekt des Gottesbildes soll nun im Fokus der Betrachtung stehen.

Gottesbilder resultieren aus der Begrenztheit menschlicher Möglichkeiten, von Gott zu reden bzw. die Erfahrung Gottes auszudrücken. Sie sind vielfältig, kontextuell und können immer nur bestimmte Aspekte ausdrücken.³²³ Sie hängen eng mit der emotionalen Grundstimmung zum Leben (»*Schlüsselposition*«) zusammen, die maßgeblich von der frühen Kindheit beeinflusst ist.³²⁴ Bedeutsam werden Gottesbilder v.a. dann, wenn ein äußeres Gottesbild *begriffen* wird bzw. wenn man von ihm *ergriffen* wird.³²⁵

Krankmachende Gottesbilder, die auf Seiten der Hörer_innen ebenso wie auf Seiten der Prediger_innen zu finden sind, können *nicht* durch den Vorgang der Belehrung zerbrochen werden.³²⁶ Vielmehr geht es darum, – wie Helmut Jaschke betont – Gott *anders* zu denken, ohne dabei die Gefühle außer Acht zu lassen. Gott anders zu denken, bedeutet freilich nicht, Gott als »den/die ganz Andere_n« zu denken, sondern ihn/sie auf eine

³²⁰ Vgl. auch Frielingsdorf, Gottesbilder, 22.

³²¹ Müller, Gott, 17.

³²² Die Zweinaturenlehre ergab sich schließlich nicht zuletzt aus der Rezeption des in den biblischen Schriften portraitierten Christus.

³²³ Vgl. Klein, Gottesbilder, 35–40; sowie Frielingsdorf, Gottesbilder, 22.

³²⁴ Vgl. Frielingsdorf, Gottesbilder, v.a. 76–78 und 92–94; sowie Jaschke, Gottesbilder 21–30.

³²⁵ Vgl. Frielingsdorf, Gottesbilder, 22; sowie die Überlegungen in Kap. 3.2.2, wo gezeigt wurde, dass das Begreifen bzw. Ergriffensein als Resultat eines kreativen Formungsprozesses im intermediären Raum verstanden werden kann.

³²⁶ Vgl. Jaschke, Gottesbilder, 18.

neue Weise zu verstehen, was befreiend erlebt werden kann.

Die Begegnung mit Selbstzeugnissen anderer Menschen, aber auch die Begegnung mit guter Dichtung, wozu auch die biblischen Texte zählen, kann nach Jaschke einen positiven Wandlungsprozess auslösen bzw. fördern.³²⁷ Auch durch das Malen können krankmachende Gottesbilder entmachtet und neue Gottesbilder gewonnen werden, wie Ergebnisse der Maltherapie zeigen.³²⁸

Die Relevanz physiognomischer Homiletik erweist sich nicht zuletzt darin, dass sie an dieser Stelle anknüpft: Das Selbstzeugnis des/der Prediger_in durch Bild-Darstellungen im Rahmen einer Begegnung, die auf Leseinsichten basiert, fördert die Wandlung von Gottesbildern. Homiletik wird dadurch tatsächlich – wie es Hellmut Santer gefordert hat – zur Rede mit den Hörer_innen über ihre Gottesbilder.³²⁹

3.4 *Das Predigtmanuskript als kunstvolles Portrait* (*Mimesis der Prediger_innen*)

Mimetischer Charakter des Predigtmanuskripts

Das Predigtmanuskript als *Mimesis* des/der Prediger_in zu verstehen, muss m.E. zwei Dimensionen beachten:

(1) Der/die Prediger_in wird durch die Einbildung zum/zur postfigurativen Darsteller_in des portraitierten Christus. Er/Sie wird auf diese Weise dem gewonnenen *Textbild* ähnlicher.³³⁰ Das Predigtmanuskript ist somit das Resultat und die sprachbildliche Darstellung des sich bei der Textbegegnung einstellenden Christusbildes. In diesem Sinne wurde von der »*figuration poétique*« des/der Prediger_in gesprochen.³³¹

(2) Indem der/die Prediger_in mit dem Predigtmanuskript ein neues »Portrait Christi« erschafft, tut er/sie im Grunde aber auch genau das, was der/die Künstler_in des ursprünglichen »Portraits Christi« bereits getan hat. Somit wird der/die Prediger_in auch *dem/der Autor_in* bzw. *dem/der Künstler_in* – zumindest im methodischen Vorgehen – ähnlich. Die produktionsästhetische Dimension des »Portraits Christi« wiederholt sich auf Seiten des/der Prediger_in, der/die nun nicht mehr als Rezipient_in, sondern als Autor_in bzw. Künstler_in im Blick ist.

³²⁷ Vgl. Jaschke, Gottesbilder, 78–89.

³²⁸ Vgl. Jaschke, Gottesbilder, 101–113.

³²⁹ Vgl. hierzu auch die Überlegungen in Kap. 3.2.2.

³³⁰ Vgl. hierzu Huizing, Gesicht, 144; v.a. aber auch die Überlegungen in Kap. 3.2.2 und Kap. 2.3.1.

³³¹ Vgl. die Überlegungen in Kap. 3.2.1.

Was beim Erschaffen eines neuen Portraits Christi zu beachten ist, soll in nachfolgenden Überlegungen skizziert werden.

»Bilder im Dialog« – Konfrontation und Möglichkeit

Da in der Kanzelrede ein (neues) »Portrait Christi« vor Augen geführt werden soll, ist das Predigtmanuskript als *literarisches Portrait* zu konzipieren. Es geht allerdings nicht nur darum, das im Rahmen der Textbegegnung gewonnene und im Rahmen der Textanalyse adaptierte mentale Christusbild in Sprache zu übersetzen, sondern auch alle anderen gewonnenen Bilder dabei zu berücksichtigen und in ein *spannungsvolles Verhältnis* zum Portrait zu bringen (vgl. Abb.3.).

Es geht schließlich nicht um die Übertragung eines gewonnenen mentalen Bildes auf die Hörer_innen, sondern um das Schaffen eines Möglichkeitsspielraums, in welchem die Hörer_innen bestehende Bilder angesichts eines neuen Bildes verändern können.

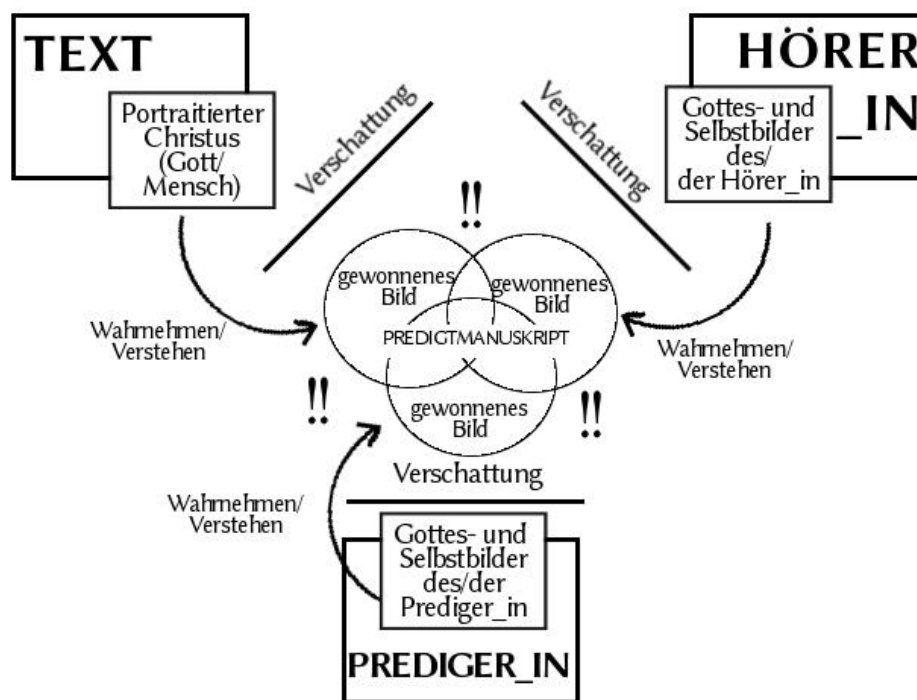


Abb.3: Das Predigtmanuskript – Gewonnene Bilder im Dialog

Das Predigtmanuskript fußt demnach zunächst (1) auf dem aus der Begegnung mit den biblischen Texten gewonnenen *Christusbild*, das Christus als Mensch- und Gott zeigen kann und als Identifikationsangebot zentraler Inhalt des Predigtmanuskripts sein sollte.

Es basiert jedoch auch (2) auf dem in der Begegnung mit dem/der Hörer_in gewonnenen *Fremdbild*, das sich der Darstellung von Selbstbildern und Gottesbildern verdankt, sowie

(3) auf dem im Rahmen der Auseinandersetzung des/der Prediger_in mit sich selbst gewonnenen *Bild*, dem ebenfalls prägende Selbst- und Gottesbilder zugrunde liegen.

Das von einem/einer biblischen Autor_in intendierte und dem Text »eingeebene« Bild Christi, die Gottes- und Selbstbilder des/der Hörer_in und die Gottes- und Selbstbilder des/der Prediger_in sind von diesen gewonnenen Bildern des/der Prediger_in zu unterscheiden. Sie liegen ihnen voraus und können aufgrund ihrer Verschattung niemals vollkommen oder unmittelbar einsichtig werden.

Die von dem/der Prediger_in gewonnenen Bilder sind schließlich allesamt das Resultat eines subjektiven Wahrnehmungs- bzw. Verstehensprozesses im Rahmen einer ästhetischen Begegnung mit dem Text, mit dem/der Hörer_in und mit dem/der Prediger_in selbst.

Sie in ein *dialogisches* und den/die Hörer_in zugleich *herausforderndes* Verhältnis zu setzen, bedeutet für den/die Prediger_in (1) zunächst eine Übersetzung des mentalen Bildes in poetische Sprache vorzunehmen (»*übersetzende Sprache*«), da die Poesie in besonderer Weise »die Einbildung« ins vor Augen gemalte Bild und damit die kreative Partizipation der Hörer_innen fördert (s.u.). (2) Die Leibsemantik des Textes ist dabei freilich zu berücksichtigen, da v.a. Bewegungssuggestionen das Nachspielen provozieren. Wie die ursprünglichen Künstler_innen, die den biblischen Texten ihre Bilder eingegeben haben, sollte sich auch der/die Prediger_in leibmotorischer Bezüge bedienen, um die Postfiguration des/der Hörer_in zu erleichtern³³² (3) Zudem ist von dem/der Prediger_in eine »*dialogische Grundhaltung*« einzunehmen. Fragen, die sich aus dem gewonnen Bild des/der Hörer_in ableiten lassen, sind aufzugreifen und in das Predigtmanuskript als mögliche Anfragen an das Christusportrait zu integrieren. (4) Die Erfahrung, einem Bild begegnet zu sein, das die Veränderung des eigenen Gottes- und Selbstbildes ermöglicht hat, ist zu thematisieren. Da derartige Erfahrungen auch den Hörer_innen unterstellt werden können, handelt es sich schließlich um eine gemeinsame Erfahrung (»*erfahrungsbezogene Sprache*«), deren Artikulation die Kooperation mit dem/der Hörer_in begünstigt.³³³

³³² Vgl. hierzu die Überlegungen zum »Portrait Christi«, das den biblischen Texten zugrunde liegt, in Kap. 2.3.1.

³³³ Für Engemann basiert kooperative Verständigung u.a. auf einer dialogischen Grundhaltung sowie auf einer erfahrungsbezogenen und übersetzenden Sprache. Vgl. Engemann, Einführung, 252f.

Poetische Sprache

Ist ein Predigtmanuskript der Niederschlag eines »ganz amusikalischen Gedankenlebens«³³⁴ (Gottfried Benn), also ein Text ohne »ästhetisches Wesen« und ohne poetische Sprache, dann kann jene Seherfahrung, die dargestellt werden soll, nicht dargestellt werden und das Manuskript wird einem »immanenten Akademismus«³³⁵ (Theodor W. Adorno) verhaftet bleiben, der auf diese Weise zur Sünde der Theologie wird.³³⁶

Gerade die »unwissenschaftliche« und konkrete Bildsprache, die sich nicht in der Abstraktion verliert, steht in der Predigt für *Sachlichkeit* ein, indem sie der wahrgenommenen und darzustellenden Sache angemessen ist.³³⁷ Damit ist das homiletische Problem von Form und Inhalt benannt: Ein darzustellender Inhalt bedarf stets einer geeigneten Form. Handelt es sich beim Inhalt um ein über eine ästhetische Erfahrung gewonnenes Bild, so muss auch die Form ästhetische Ausdruckskraft besitzen und sich daher einer poetischen Bildsprache bedienen.

Eine poetische und damit in hohem Maß auch metaphorische Predigtsprache³³⁸ ist notwendig, weil die Alltagssprache ebenso wie die akademische Sprache nicht ausreicht, um religiöse oder existentielle Erlebnisse, wie etwa das ästhetische Seherlebnis eines Christusportraits, auszudrücken. Gerade diese individuellen Erlebnisse sollen jedoch in der Kanzelrede ausgedrückt werden. Es gilt schließlich, dass »eine Predigt gerade dann zur Identifikation einlädt, wenn ein Prediger seine individuelle Erfahrung zur Sprache bringt«.³³⁹

Die Sprache der Dichtung ist – wie schon Hamann gesehen hat³⁴⁰ – in besonderer Weise dafür geeignet, die *individuellen Bildeindrücke* des/der Prediger_in, für andere sichtbar zu machen (i.e. die *mediale Dimension* poetischer Sprache). Auf diese Weise kann Sinn gestiftet und eine transzendierende Dimension eröffnet werden, in der es zu einem Sich-Selbst-Neu-Verstehen der Hörer_innen kommen kann.³⁴¹

Manfred Josuttis hat daher betont, dass Prediger_innen von Dramatiker_innen, Epiker_innen und Lyriker_innen lernen sollten.³⁴² Auch Walter Brueggemann meint: »Poe-

³³⁴ Benn, Teils, 81.

³³⁵ Adorno, Theorie, 497.

³³⁶ Vgl. hierzu v.a. Bohren, Gott, 16–18.

³³⁷ Vgl. Bohren, Predigtlehre, 52 u.ö.

³³⁸ Zu dieser begrifflichen Verbindung, vgl. die Argumentation bei Grözinger, Homiletik, 236.

³³⁹ Vgl. die Überlegungen zu Josuttis bei Lütze, Ich, 80.

³⁴⁰ Vgl. die Überlegungen in Kap. 2.2.1.

³⁴¹ Vgl. hierzu auch Otto, Predigt, 265–271.

³⁴² Vgl. Josuttis, Homiletik, 28.

tic speech is [...] the only proclamation, I submit, that is worthy of the name *preaching*«. ³⁴³ Schließlich ist – so Brueggemann – die Welt von festgelegten Schemata und unverrückbaren »Fakten« bestimmt und insofern stets reduktionistisch. Diese Schemata und »Fakten« zu destabilisieren, ist Aufgabe von predigenden Poet_innen, die dadurch den Prophet_innen nahe stehen. Ihre Dichtung wird, indem sie Möglichkeiten abseits der bereits bekannten Welt aufzeigt, mächtiger als »Fakten«. ³⁴⁴ Brueggemann fasst seine Überzeugung folgendermaßen zusammen:

»After the engineers, inventors, and scientists, after all such control through knowledge, ›finally comes the poet‹ [with] the power of poetry – shattering, evocative speech that breaks fixed conclusions and presses us always toward new, dangerous, imaginative possibilities.« ³⁴⁵

Henning Schroer hat anhand unterschiedlichster homiletischer Entwürfe i.Ü. überzeugend argumentiert, dass die poetische Predigt eine Gattung mit Zukunft ist. ³⁴⁶

Auch Rudolf Bohren meinte, dass man aufgrund der kontextuellen Verflechtung der Homiletik mit der modernen Literatur an F.D.E. Schleiermacher anschließen müsse, der die Predigt in Analogie zur Lyrik sah. ³⁴⁷ Bohren kommt zu folgendem Schluss: »Sicherlich wäre eine Predigtlehre als eine Art Poetik zu entwerfen, indem man ihre epischen, lyrischen und dramatischen Strukturen analysieren würde.« ³⁴⁸

Freilich wird die Predigt damit nicht zur *reinen* Poesie. – Schließlich sind Prediger_innen keine Dichter_innen, wie Albrecht Grözingen zu Recht eingewendet hat. Grözingen hat daher eine Predigtsprache propagiert, die ein *besonderes Nahverhältnis zur Poesie* sucht und hat, ohne jedoch Poesie werden zu müssen. ³⁴⁹

Auch Bohren relativierte seine Überlegung (s.o.): Da Prediger_innen nicht schreiben, um zu schreiben und eventuell publiziert zu werden, sondern schreiben, um zu den Hörer_innen zu sprechen, kann die Dichtung nur *inkonsequent* herangezogen werden. Unter Inkonsequenz versteht Bohren *Dilettantismus*, was für ihn bedeutet, aus Freude Gebrauchstexte zu schaffen, die der Freude dienen. ³⁵⁰

³⁴³ Brueggemann, Poet, 3 (Hervorhebung im Original).

³⁴⁴ Vgl. hierzu Brueggemann, Poet, 3–11.

³⁴⁵ Brueggemann, Poet, 6.

³⁴⁶ Vgl. Schröer, Predigt, 124–130.

³⁴⁷ Vgl. Bohren, Predigtlehre, 59–61; sowie Schleiermacher, Theologie, 326.

³⁴⁸ Vgl. Bohren, Predigtlehre, 59.

³⁴⁹ Vgl. Grözingen, Homiletik, 236.

³⁵⁰ Vgl. Bohren, Predigtlehre, 60.

Gerade aus der Perspektive einer physiognomischen Homiletik muss die Kanzelrede so gestaltet sein, dass sie in ein besonderes Nahverhältnis zur Poesie rückt. Die Prediger_innen sollen als Dilettant_innen auf die »stilbildende Kraft des Glaubens« vertrauen und durch poetische Sprache ihr gewonnenes Bild im Rahmen einer *figuration poétique* zugänglich machen, um erstarrte Schemata bzw. Bilder zu erschüttern und Veränderung zu ermöglichen.³⁵¹

Ein mögliches Vorbild?

Klaus Seiler hat in seinem schmalen Buch »Geistliche Augen-Blicke« zwölf Bildpredigten – Seiler selbst spricht von *Meditationen* – abgedruckt, die in Abendgottesdiensten in einem Klinikum gehalten wurden. Ausgangspunkt der Rede sind dabei immer Bilder, die er primär als Spiegel menschlicher Erfahrung verstanden wissen will; diese können, so auch die Überzeugung Seilers, indem sie einen Spielraum eröffnen, liebevoll herausfordern oder einladen, ohne dabei festzulegen.³⁵²

Nachfolgende Überlegungen basieren auf seiner Bildpredigt zum »Lesenden Klosterschüler« von Ernst Barlach:



Abb.4 – Lesender
Klosterschüler

Am Beginn der Bildpredigt steht die *Beschreibung* jenes Bildes, das sich ihm eröffnet hat. Seiler schreibt über den »Lesenden Klosterschüler« folgende Zeilen:

»Wie ruhig er dasitzt, / der Lesende Klosterschüler [...]. / Wie gesammelt und konzentriert er wirkt in seinem langen Gewand, / den Blick vertieft in das aufgeschlagene Buch auf den Knien. / Man kann beinahe sehen, / wie das Gelesene die Gedanken beschäftigt und das Herz berührt. / Es ist ganz still um den lesenden Klosterschüler, / als gäbe es gerade in der Stille viel zu erfahren: / die Worte, die Geschichten aus dem Buch / machen nachdenklich, hellhörig, sie weiten den Blick; / Einfälle, Erinnerungen kommen, / Zusammenhänge werden deutlicher, / Folgen zeichnen sich ab. / Es ist ein Zwiegespräch, auch wenn kein hörbares Wort fällt.«³⁵³

Anschließend geht er auf die Bilder der Hörer_innen ein (»Manche und mancher kann davon erzählen...«³⁵⁴) und

³⁵¹ Rudolf Bohren geht von einer derartigen Kraft aus: »Ich deute hier [...] an, daß mit der Verachtung der Ästhetik der Glaube die Kraft verlor, einen Stil zu bilden, der für das in dieser Zeit gehörte und gelebte Evangelium repräsentativ werden könnte.« – Bohren, Gott, 16.

³⁵² Vgl. Seiler, Vorwort, 5–7.

³⁵³ Seiler, Wort, 27.

³⁵⁴ Seiler, Wort, 27.

verknüpft diese mit dem Ausgangsbild. Dabei bedient sich Seiler häufig auch eines repräsentativen Ichs, das Gedanken »einstreut«.³⁵⁵ Überlegungen zum historischen Kontext des Bildes werden nicht verschwiegen, sondern eingebunden, wenn sie sich als bedeutsam erwiesen haben und das gewonnene Bild bereichern.³⁵⁶ Eigene Überzeugungen im Sinne von prägenden Bildern vom Menschsein bzw. auch von Gott lässt Seiler ebenso nicht außer Acht, sondern bringt sie vielmehr (in biblisch-poetischer Sprache) zum Klingen.³⁵⁷ Besonders aufschlussreich ist, dass Seiler sich in seiner Rede leibmotorischer Textelemente bedient. Er spricht von »suchenden Augen«, v.a. aber auch vom »Aufstehen« und »Fortgehen«.³⁵⁸ Damit ermöglicht er den Hörer_innen den Lebensentwurf körperlich nachzuspielen (Postfiguration).

Indem die gesamte Predigt in poetischer Sprache und in Versform gestaltet ist, gelingt es Seiler m.E. tatsächlich, ein besonders eindrucksvolles Gesamtbild vor Augen zu malen, das unbedingt angeht, ohne zu verpflichten.

3.5 Versuch einer Verortung physiognomischer Predigtpraxis: »Mystische Predigt« oder »Missionarische Predigt«?

Mystische Predigt und missionarische Predigt können als zwei konträre Formen christlicher Predigtpraxis verstanden werden, die sich in der Zielvorstellung (Predigtmotivation) und damit auch im Bild des/der Hörer_in klar voneinander unterscheiden:

Das eine Modell setzt die *Anwesenheit* Christi auf Seiten des/der Hörer_in voraus – das andere seine *Abwesenheit*. Beide Predigtformen können dabei als Christuspredigt qualifiziert werden.

Eine physiognomische Predigtpraxis, wie sie in dieser Arbeit vertreten wird, steht einem mystischen Zugang wesentlich näher als einem missionarischen. Nachfolgende Überlegungen sollen dies zeigen:

³⁵⁵ Vgl. Seiler, Wort, 27f.

³⁵⁶ Vgl. Seiler, Wort, 28f.

³⁵⁷ Vgl. Seiler, Wort, 31.

³⁵⁸ »In seinem Roman wiederholt Alfred Andersch an verschiedenen Stellen einen Satz über den Klosterschüler: / >...er gehörte zu denen, die einen Text lasen, aufstanden und fortgingen.< / *Aufstehen und fortgehen* sind wiederkehrende Worte. / *Aufstehen* aus Angst und Lähmung, Einschüchterung und Ohnmacht; / und *fortgehen* – mit mutigem Herzen, befreit, / mit Hoffnung und Kraft erfüllt. / Im Bild des Psalms gesagt: / Du stellst meine Füße auf weiten Raum.« – Seiler, Wort, 30f. (Hervorhebungen im Original).

a.

Ich verstehe unter einer Missionspredigt – in Anlehnung an Eberhard Winkler – eine Rede, die Menschen für den christlichen Glauben gewinnen will und sich daher häufig persuasiver Rhetorik bedient.³⁵⁹ Missionspredigt ist damit im Kern immer *Christuspredigt*, die Glauben wecken will. Da nach Winkler die Predigten des evangelistischen Projekts »ProChrist« für das Verständnis einer Missionspredigt beispielhaft sind,³⁶⁰ werde ich kurz auf das als Verein organisierte Evangelisationsprojekt »ProChrist« eingehen:

Laut den Veranstalter_innen von »ProChrist« steht bei ihren evangelisierenden Predigtveranstaltungen »das Angebot, dass Gott als Schöpfer der Welt jedem Einzelnen persönlich begegnen will«³⁶¹ im Zentrum der Bemühungen. »ProChrist« versteht sich als »Werbetour für den christlichen Glauben«. Im Jahr 2009, bei der letzten größeren Veranstaltung, wollte man in der »atheistischen« Stadt Chemnitz den Namen Jesu bekannt machen.³⁶² Im Leitbild von »ProChrist« wird die Motivation, Menschen dazu zu bringen, Jesus Christus als ihren Retter anzunehmen, zum Glauben an ihn zu kommen und ihm nachzufolgen, deutlich artikuliert.³⁶³ Die Überlegungen zu »ProChrist« können m.E. das zentrale Merkmal einer missionarischen bzw. evangelisierenden Predigtpraxis plausibilisieren:

In der missionarischen bzw. evangelisierenden Predigt richtet der/die Prediger_in das Wort an eine noch zu versammelnde Gemeinde, während für gewöhnlich im gottesdienstlichen Vollzug die bereits versammelte Gemeinde im Blick ist.³⁶⁴ Oder anders formuliert: Ein/eine Prediger_in mit missionierendem Impetus geht davon aus, dass die Hörer_innen Christus erst kennenlernen müssen. Er/sie versteht seine/ihre Rede, die meist auf die *applicatio* der Angesprochenen zielt,³⁶⁵ als ein *Anbieten, Vorstellen, Bekanntmachen* oder *Bringen* des »Portraits Christi«.³⁶⁶

³⁵⁹ Vgl. die Definition bei Winkler, Missionspredigt, 1320.

³⁶⁰ Vgl. Winkler, Missionspredigt, 1320.

³⁶¹ ProChrist e.V., ProChrist.

³⁶² Vgl. ProChrist e.V., ProChrist.

³⁶³ Vgl. ProChrist e.V., ProChrist-Leitbild.

³⁶⁴ Vgl. Lämmlin, Lust, 49 (v.a. Fußnote 132).

³⁶⁵ »Das Hauptanliegen einer evangelistischen Predigt ist die Verkündigung des Evangeliums, um Menschen zum Glauben an Jesus Christus zu bewegen...« – Adams, Predigen, 177.

³⁶⁶ Als Motto dient dabei scheinbar der Buchtitel von George Vewer: »Konfrontiere Menschen mit Christus«! – Das Anliegen dieses Buches ist es i.Ü., durch Evangelisationsarbeit Seelen zu gewinnen. Vgl. Verwer, Menschen, 11.

Klaus Eickhoff hat in seiner 2009 publizierten Dissertation einen umfangreichen homiletischen Entwurf zur sendungsorientierten Verkündigung vorgelegt, in welchem sich diese Dimension deutlich zeigt: Eickhoff, der 17 Jahre lang Leiter des Werks für Evangelisation und Gemeindeaufbau in der evangelischen Kirche A.B. in Österreich war, schreibt: »Prediger reden nicht nur über den Ewigen, sie *bringen* ihn auch.«³⁶⁷

Predigt wird bei Eickhoff i.Ü. als »geistliches Kampfgeschehen« verstanden bzw. als ein Krieg, in dem jeder/jede einzelne Christ_in gefordert sei.³⁶⁸ Das Ziel missionarischer bzw. evangelisierender Predigt sei es, so Eickhoff, Menschen zum rettenden Glauben zu bringen bzw. für Christus zu gewinnen.³⁶⁹ Oder anders formuliert: Den Verlorenen soll Christus als Retter verkündigt werden.³⁷⁰

Jim Petersen schreibt – in ähnlicher Weise – in seinem Werk »Evangelisieren heute« Folgendes:

»Wir müssen immer daran denken, daß Evangelisation nicht nur darin besteht, die Bedingungen eines Vertrags darzulegen, sondern *wir stellen die Person Jesu Christi vor*. [...] Bei der Evangelisation bringen wir einen Menschen nicht nur dazu, dass er verstandesmäßig *zustimmt*, sondern unsere Aufgabe ist viel umfassender. Sie beinhaltet auch, daß wir einem Menschen dabei helfen, seine eigene Rebellion oder andere *Hindernisse seines Eigenwillens* zu überwinden.«³⁷¹

Das diesen Zeilen zugrunde liegende Bild eines/einer Hörer_in birgt – die jeder Missionspredigt zugrunde liegende – Gefahr, dass der andere Mensch als Missionsobjekt oder als religiös unterentwickeltes Wesen betrachtet wird. Schließlich geht man davon aus, dass dem/der Hörer_in noch etwas Zentrales *fehlt*; er/sie erscheint *defizitär*.

Ein derartiges Fremdbild des/der Hörer_in ist nicht nur »extrem kommunikationsschädlich«, sondern akzeptiert den Menschen nicht als Subjekt mit einem eigenen Willen, dessen Freiheit zu wahren ist.³⁷² Die Gottebenbildlichkeit ist auf diese Weise m.E. lediglich als Bestimmung, nicht jedoch als Anlage im Blick. Daraus können gefährliche Haltungen und Menschenbilder resultieren, die sich in Aussagen wie der nachfolgenden manifestieren, die

³⁶⁷ Eickhoff, Harmlos, 354 (Hervorhebung v. B.K.).

³⁶⁸ Vgl. etwa Eickhoff, Harmlos, 245–247.

³⁶⁹ Vgl. Eickhoff, Harmlos, 254.314.338 u.ö.

³⁷⁰ Vgl. Eickhoff, Harmlos, 411. – Auch im Motto der Arbeit heißt es: »Lassen Sie uns Menschen erretten durch alle Mittel unter dem Himmel, lassen Sie uns Menschen hindern, zur Hölle zu gehen.« – Eickhoff, Harmlos, 3.

³⁷¹ Petersen, Evangelisieren, 62.

³⁷² Vgl. hierzu die treffenden Überlegungen bei Drehsen, Lob, 198.

dem »Handbuch für biblische Verkündigung« von Jay E. Adams entnommen wurde:

»Der einzig wirkliche Sinn des menschlichen Lebens besteht *letztlich* darin [...], daß ein Mensch ›Gott fürchten‹ (gerechtgesprochen werden) und ›seine Gebote halten‹ (in der Heiligung wachsen) soll; alles andere ist im Grunde genommen nichtig. Der Mensch besitzt in sich keinen bleibenden Wert. Jeder Wert, den er in sich selbst zu haben meint, ist eine Illusion...«³⁷³

b.

Ein/eine Prediger_in mit mystischer Ausrichtung versteht seine/ihre Rede – im Unterschied zu einem/einer missionarischen Prediger_in – als ein *Freilegen* eines *bereits vorhandenen* Christusbildes im Menschen. Dies drückt etwa Meister Eckhart im Gleichnis vom Schnitzer aus:

»Überdies habe ich gelegentlich ein deutliches Gleichnis vorgetragen: Wenn ein Meister ein Bild macht aus Holz oder Stein, so trägt er das Bild nicht in das Holz hinein, sondern er schnitzt die Späne ab, die das Bild verborgen und verdeckt hatten; er gibt dem Holz nichts, sondern er benimmt und gräbt ihm die Decke ab und nimmt den Rost weg, und dann erglänzt, was darunter verborgen lag. Dies ist der Schatz, der verborgen lag im Acker, wie unser Herr im Evangelium spricht (Matth. 13, 44).«³⁷⁴

Meister Eckhart versteht den mystischen Weg als einen *Bildungsprozess*: Der Mensch soll auf seinem Lebensweg die ihm bereits innewohnende Gottebenbildlichkeit entfalten, indem er Gottes-, Selbst- und Weltbilder »durchschreitet«.³⁷⁵ Es geht Eckhart um die »Wiederannäherung der Seele an Gott gemäß dem in sie eingepprägten Urbild«³⁷⁶. Der dabei zugrunde liegende Bildungsbegriff ist mehrdeutig, indem er Gestalt (forma) *und* Gestaltung (formatio) bzw. Abbild (imago) *und* Nachahmung (imitatio) umfasst.³⁷⁷

Da es sich um das Bild Gottes handelt, das freigelegt bzw. entfaltet werden soll, ist auch die mystische Predigt im innersten Kern immer eine *Christuspredigt*, die darum bemüht ist, die Existenz des geschaffenen Menschen im Angesicht Gottes bzw. in einer Begeg-

³⁷³ Adams, Predigen, 178 (Hervorhebung im Original).

³⁷⁴ Meister Eckhart, Menschen (2003), 144 [Z. 1–9]. – Die Übersetzung von Josef Quint bezieht sich auf nachfolgenden Originaltext: »Ouch hân ich entwenne ein offenbâr glîchnisse gesprochen: sô ein meister bilde machet von einem holze oder von einem steine, er entreget daz bilde in daz holz niht, mêr er snîdet abe die spæne, die daz bilde verborgen und bedeket hâten; er engibet dem holze niht, sunder er benimet im und grebet ûz die decke und nimet abe den rost, und denne sô glenzet, daz dar unter verborgen lac in dem acker, als unser herre spricht in dem êwangeliô.« – Meister Eckhart, Menschen (1987), 113 (Z. 17–22).

³⁷⁵ Vgl. hierzu Fuchs, Mystik (Praktisch-theologisch), 1677.

³⁷⁶ Zenkert, Bildung (Begriffsgeschichte), 1578.

³⁷⁷ Zenkert, Bildung (Begriffsgeschichte), 1577.

nung mit Christus, dem menschlichen Gott, zu erhellen.³⁷⁸

Der Titel der umfangreichen Aufsatzsammlung zu Hildegard von Bingen von Rainer Berndt, die das Resultat eines interdisziplinären Symposions ist, trifft den zentralen Gedanken mystischer Predigtpraxis auf den Punkt: »Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst«.³⁷⁹ – Selbsterkenntnis impliziert also in der Mystik stets eine Gotteserkenntnis. In der Mystik Hildegards wird dies besonders deutlich: Der Mensch erkennt sich selbst angesichts des menschengewordenen Gottes in einer sinnlich vermittelten und eindrücklichen Begegnung von Angesicht zu Angesicht, die unmittelbare Auswirkungen auf den Körper hat.³⁸⁰

Die absichtslose Kontemplation ist i.Ü. ebenso wie die schöpferische Sprache der Poesie ein Merkmal mystischer Glaubens- und Predigtpraxis.³⁸¹

³⁷⁸ Vgl. die Einschätzung zu Bernhard von Clairvaux bei Leppin, *Mystik*, 61–63.

³⁷⁹ In der Eröffnungsansprache des Symposions betonte Michael Sievernich, dass Hildegard von Bingens Bild-Welt unser Welt-Bild inspirieren könne: Sie habe eine »fröhliche Wissenschaft« vom Menschen geschaffen, weil er als vom Schöpfer zum kreativen Gestalten einer schönen Welt ermächtigt, zur Lebensfreude und Gotteslust befähigt und nicht gegen Gott gerichtet, verstanden werde. Vgl. Sievernich, *Angesicht*, 16.

³⁸⁰ »*Homo in facie cognoscitur, oculis uidet, auribus audit, os ad loquendum aperit, minibus palpat, pedibus ambulat, et ideo sensus est in homine uelut pretiosi lapides et ut pretiosus thesaurus in uase signatus.*« – Hildegardis, *Scivias*, 83 (Z. 749–742; Hervorhebung v. B.K.). Vgl. hierzu v.a. auch die Überlegungen bei Berndt, *Angesicht*, 279–285.

³⁸¹ Vgl. Fuchs, *Mystik (Praktisch-theologisch)*, 1676.

4. Fazit

Es konnte gezeigt werden, dass – trotz der historisch gewachsenen Zentralstellung des Wortes im Protestantismus und dem daraus resultierenden untergeordneten Rang des Bildes – die Rede Huizings vom »Portrait Christi« keine Außenseiterposition innerhalb der theologischen Forschung darstellen muss. Sie führt im Kontext theologischer Ästhetik und theologischer Hermeneutik zu einer Lesetheologie, in der neben dem Wort auch das Bild zentral ist und kann nicht nur an Überlegungen bei Johann Caspar Lavater und Johann Georg Hamann anschließen.

Die homiletischen Konsequenzen dieser Rede rücken an vielen Stellen in eine überraschende Nähe zu jenen praktisch-theologischen Entwürfen jüngerer Zeit, in denen der poetischen Bildsprache und der sinnlichen Erfahrung besondere Bedeutung zukommen. Es wurde deutlich, dass der Gedanke eines »Portraits Christi« nicht nur eine skriptologische Dimension hat, sondern auch eine theologische Anthropologie impliziert, aus der weitreichende Folgen für das Verständnis des/der Prediger_in, des/der Leser_in, des Predigttextes resultieren.

Es wurde argumentiert, dass das Bild der Schrift nicht von der Einbildung des/der Leser_in getrennt werden kann. Daraus resultiert das Verständnis des/der Prediger_in und des/der Hörer_in als gebildete und zu bildende Menschen, was dem Gedanken der Gottesebenbildlichkeit als Anlage und Bestimmung entspricht.

Die Phase der Begegnung des/der Prediger_in mit dem den biblischen Texten zugrunde liegenden »Portrait Christi« im Rahmen der Predigtvorbereitung wurde ausführlich behandelt, da hier ein mentales Bild gewonnen wird, das i.d.R. Auswirkungen auf prägende Selbst- und Gottesbilder hat. Auf diese Weise kommt es zu einem Sich-Neu-Verstehen des/der Prediger_in und zur Postfiguration durch die Übersetzung des gewonnenen Bildes in wahrnehmbare Sprach- und Körperbilder. Dies kann im Sinne einer »*Imitatio Christi*« verstanden werden.

Vor diesem Hintergrund konnte gezeigt werden, dass das Predigtmanuskript, da es sich der Mimesis des/der Prediger_in verdankt, als ein neues »Portrait Christi« verstanden werden kann. Die Frage, wie ein derartiges »Portrait Christi« gestaltet sein muss, um ei-

ne möglichst hohe Anmutungsqualität zu besitzen, wurde thematisiert. Dabei wurde v.a. die Relevanz poetischer Sprache betont. In einem/einer physiognomischen Prediger_in kann man einen/eine Poet_in der Mystik (wieder-)erkennen.

In das der Predigt zugrunde liegende neue »Portrait Christi« können sich die Hörer_innen einbilden. Dabei greifen im Akt des Hörens während der Kanzelrede im Grunde dieselben Prozesse wie bei der Textbegegnung des/der Prediger_in im Akt des Lesens während der Predigtvorbereitung.

Es wurde gezeigt, dass aus der Rede vom »Portrait Christi« ein Tradierungsprozess von Bildern, die als Medien der Vermittlung Christi angesehen werden können und insofern Zeugnisfunktion haben, resultiert, dem der Prozess vom Textzeugnis zum »Auredit« bei Wilfried Engemann vergleichbar ist.

Da die Hörer_innen nicht nur als zu bildende sondern auch als gebildete Menschen im Blick sind, wurde auch die Bedeutung der Begegnung mit dem/der Hörer_in im Rahmen der Predigtvorbereitung thematisiert. Als sichtbare und gebildete Christ_innen werden sie in dieser Phase zur Predigt für den/die Prediger_in. Es wurde argumentiert, dass das Bild, das der/die Prediger_in von ihnen gewinnt, dem Predigtmanuskript neben dem Bild, das er aus der Textbegegnung gewonnen hat, ebenso zugrunde liegen muss, wie das Bild, das der/die Prediger_in von sich selbst gewonnen hat.

Die Predigt ermöglicht auf diese Weise einen Dialog von Angesicht zu Angesicht über Gottes- und Selbstbilder, ohne die zentrale Bedeutung der Begegnung der Hörer_innen mit dem neuen »Portrait Christi«, das der/die Prediger_in als dilettantischer/dilettantische Poet_in vor Augen malen soll, zu schmälern.

Nachfolgender Gedanke ist in der vorliegenden – von der Rede vom »Portrait Christi« abgeleiteten – homiletischen Skizze zentral: Predigt basiert auf einer physiognomischen bzw. ästhetischen Begegnung von Angesicht zu Angesicht. Dies bedeutet für die Situation der Kanzelrede zweierlei: (1) Der/die Prediger_in begegnet als sprach- und körperrbildliche/r Darsteller_in dem/der Hörer_in auf gleicher Augenhöhe. (2) Der/die Hörer_in begegnet in der Kanzelrede zudem einem »Portrait Christi« von Angesicht zu Angesicht. – Ziel der Kanzelrede ist ein Sich-Selbst-Neu-Verstehen angesichts eines neu vor Augen gemalten Christusbildes.

III. Literaturverzeichnis

Wörterbücher und Hilfsmittel

- *Bauer* Walter, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hrsg. von Kurt Aland und Barbara Aland, Berlin/New York ⁶1988.
- *Bible Works* for Windows, Version 6.0.005y, Norfolk 2003.

Quellentexte

- *Aland* Barbara/*Aland* Kurt u.a. (Hrsg.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, ²⁷1993.
- *Benn* Gottfried, Teils – teils, in: *Benn* Gottfried, *Ausgewählte Gedichte*, hrsg. von *Haffmans* Gerd, Zürich 1973, 81f.
- *Brecht* Bertold, Wenn Herr K. einen Menschen liebte, in: *Brecht* Bertold, *Werke*. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe (Bd.18), Sammlungen und Dialoge, hrsg. von *Werner* Hecht, Berlin 1995, 24.
- *Die Bibel*. Nach der Übersetzung Martin Luthers (Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984), hrsg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland, Stuttgart 1999.
- *Günther* Hans F. K., *Kleine Rassenkunde des deutschen Volkes*, München ³1937.
- *Günther* Hans F. K., *Rassenkunde des deutschen Volkes*, München ⁵1924.
- *Hamann* Johann Georg, *Aesthetica in nuce*, in: *Hamann* Johann Georg, *Sämtliche Werke* (Bd.2), *Schriften über Philosophie, Philologie, Kritik*, hrsg. von *Nadler* Josef, Wien 1950, 195–218.
- *Hamann* Johann Georg, *Betrachtungen zu Kirchenliedern*, in: *Hamann* Johann Georg, *Sämtliche Werke* (Bd.1), *Tagebuch eines Christen*, hrsg. von *Nadler* Josef, Wien 1949, 250–297.
- *Hamann* Johann Georg, *Biblische Betrachtung[en] eines Christen*, in: *Hamann* Johann Georg, *Londoner Schriften*, hrsg. von *Bayer* Oswald/*Weißborn* Bernd, München 1993, 65–312.
- *Hamann* Johann Georg, *Brief an Herder* (20. Dezember 1774), in: *Hamann* Johann Georg, *Briefwechsel* (Bd.3). 1770–1777, hrsg. von *Henkel* Arthur, Wiesbaden 1957, 129–135.
- *Hamann* Johann Georg, *Brief an Jacobi* (14.–15. November 1784), in: *Hamann* Johann Georg, *Briefwechsel* (Bd.4). 1778–1782, hrsg. von *Henkel* Arthur, Wiesbaden 1959,

263–267.

- *Hamann* Johann Georg, Des Ritters von Rosencreutz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache, in: Hamann Johann Georg, Sämtliche Werke (Bd.3), Schriften über Sprache, Mysterien, Vernunft, hrsg. von Nadler Josef, Wien 1951, 25–33.
- *Hamann* Johann Georg, Über die Auslegung der heil. Schrift, in: Hamann Johann Georg, Londoner Schriften, hrsg. von Bayer Oswald/Weißenborn Bernd, München 1993, 59–64.
- *Hildegardis* Bingensis, Hildegardis Scivias (CChr.CM 43/43A), hrsg. von Führkötter Adelgundis/Carlevaris Angela, Turnhout 1978.
- *Jördens* Karl Heinrich (Hrsg.), Lexikon Deutscher Dichter und Prosaisten (Bd. 3), Leipzig 1808.
- *Lavater* Johann Caspar, Mein Glaubensbekenntnis oder – Grundideen meiner Religion. Einzig und allein für redlichphilosophische, ganz freydenkende Freunde – Christen, Idealisten, Atheisten – flüchtig, frey und planlos hingeschrieben, editiert von Ebeling Gerhard, in: ZThK 90 (1993), 189–212.
- *Lavater* Johann Caspar, Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe. Eine Auswahl, hrsg. von Siegrist Christoph, Stuttgart 1984.
- *Lavater* Johann Caspar, Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe (Bd.1), Erster Versuch, Hildesheim 2002ND.
- *Lavater* Johann Caspar, Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe (Bd.3), Dritter Versuch, Hildesheim 2002ND.
- *Lavater* Johann Caspar, Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe (Bd.4), Vierter Versuch, Hildesheim 2002ND.
- *Lavater* Johann Caspar, Unterredung mit Kaiser Joseph II (26. Juli 1777), in: Lavater Johann Caspar, Johann Caspar Lavaters ausgewählte Werke (Bd.2), Gott schuf den Menschen sich zum Bilde. 1772–1779, hrsg. von Staehelin Ernst, Zürich 1943, 237–252.
- *Lichtenberg* Georg Christoph, F 521 (Aphorismus), in: Lichtenberg Georg Christoph, Schriften und Briefe (Bd.1). Sudelbücher, hrsg. von Promies Wolfgang, München 1968, 532.
- *Lichtenberg* Georg Christoph, Über Physiognomik; Wider die Physiognomen. Zu Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntnis, in: Lichtenberg Georg Chris-

- toph, Schriften und Briefe (Bd.4). Briefe, hrsg. von Promies Wolfgang, München 1967, 256–295.
- *Luther* Martin, Das Evangelium in der hohen Christmesse (1522), WA 10/I 1, 180–247.
 - *Luther* Martin, Vorrede zur Offenbarung Johannes (1522), WA DB 7, 404.
 - *Luther* Martin, Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament (1525), in: *Luther* Martin, Gesammelte Werke, hrsg. von Aland Kurt (Digitale Bibliothek 63), Berlin 2002, 2602.
 - *Meister Eckhart*, Vom edlen Menschen, in: *Meister Eckhart*, Die deutschen und lateinischen Werke (Bd.5), *Meister Eckharts Traktate*, hrsg. und übers. von Quint Josef, Stuttgart 1987ND, 106–136.
 - *Meister Eckhart*, Vom edlen Menschen, in: *Meister Eckhart*, Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. und übers. von Quint Josef, Darmstadt 2003ND, 140–149.
 - *Morgenstern* Christian, Die unmögliche Tatsache, in: *Morgenstern* Christian, *Alle Galgenlieder. Galgenlieder – Palmström – Palma Kunkel – Der Gingganz* (Diogenes Taschenbuch 20400), Zürich 1981, 163f.
 - *Poussin* Nicolas, *Correspondance de Nicolas Poissin* (1911), hrsg. von Jouanny Charles (Archives de l'art français 5), Paris 1968ND.
 - *Schleiermacher* Friedrich Daniel Ernst, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von Dr. Friedrich Schleiermacher, in: *Schleiermacher* Friedrich Daniel Ernst, *Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen*, (Abth. 1, Bd. 13), *Literarischer Nachlass*, hrsg. von Frerichs Jacob, Berlin/New York 1983ND.
 - *Schultze-Naumburg* Paul, *Nordische Schönheit. Ihr Wunschbild im Leben und in der Kunst*, Berlin 1937.

Artikel in Lexika

- *Bachl* Gottfried, Art. Bild. IV. Systematisch-theologisch, in: LThK³ 2 (1994), 445f.
- *Brunotte* Ulrike, Art. Ikonoklasmus, in: RGG⁴ 4 (2001), 52f.
- *Felmy* Karl Christian, Art. Ikone/Ikonenmalerei, in: RGG⁴ 4 (2001), 36–41.
- *Fuchs* Gotthard, Art. Mystik. V. Praktisch-theologisch, in: RGG⁴ 5 (2002), 1675–1677.
- *Gerhards* Albert/*Wintz* Klaudius, Art. Bild. V. Praktisch-theologisch, in: LThK³ 2 (1994), 446f.

- *Gladigow* Burkhard, Art. Bild. I. Religionswissenschaftlich, in: RGG⁴ 1 (1998), 1560.
- *Huizing* Klaas, Art. Bild. III. Religionsphilosophisch, in: RGG⁴ 1 (1998), 1561f.
- *Krötke* Wolf, Art. Wort Gottes. VI. Dogmatisch, in RGG⁴ 8 (2005), 1704–1706.
- *Krötke* Wolf, Art. Wort Gottes. VI. Fundamentaltheologisch, in RGG⁴ 8 (2005), 1700–1702.
- *Ohme* Heinz, Art. Bilderkult. VI. Christentum, in: RGG⁴ 1 (1998), 1572–1574.
- *Schoberth* Wolfgang, Art. Ästhetik. II. Theologisch, in: RGG⁴ 1 (1998), 853f.
- *Scholz* Oliver R., Art. Bild. II. Philosophisch, in: RGG⁴ 1 (1998), 1561.
- *Winkler* Eberhard, Art. Missionspredigt, in: RGG⁴ 5 (2002), 1320f.

Aufsätze und Beiträge

- *Baeumer* Max L., Hamanns Verwendungstechnik von Centonen und Conzetti aus der antiken, jüdischen und christlichen Literatur, in: Gajek Bernhard (Hrsg.), Johann Georg Hamann. Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976, Frankfurt a. M. 1979, 117–134.
- *Basse* Ottokar, Von der Meisterung des Lebens / Taufe. Römer 12,12 (17.1.1993), in: Basse Ottokar, Das Evangelium in Zeit und Ewigkeit. Ausgewählte Predigten (Bd.2), hrsg. von Basse-Soltau Ursula, Münster 2003, 44–46.
- *Belting* Hans, Macht und Ohnmacht der Bilder, in: Blickle Peter u.a. (Hrsg.), Macht und Ohnmacht der Bilder (HZ.B. 33), München 2002, 11–32.
- *Belting* Hans, Nieder mit den Bildern. Alle Macht den Zeichen. Aus der Vorgeschichte der Semiotik, in: Majetschak Stefan (Hrsg.), Bild-Zeichen. Perspektiven einer Wissenschaft vom Bild, München 2005, 31–47.
- *Benz* Ernst, Rudolf Otto als Theologe und Persönlichkeit, in: Benz Ernst (Hrsg.), Rudolf Otto's Bedeutung für Religionswissenschaft und Theologie heute. Zur Hundertjahrfeier seines Geburtstags, 25. September 1969. (ZRGG.B 14), Leiden 1971, 30–48.
- *Berndt* Rainer, »Im Angesicht Gottes«. Zur Theologie der Vision bei Hildegard von Bingen, in: Berndt Rainer (Hrsg.), »Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst«. Hildegard von Bingen (1098–1179) (Erudiri Sapientia 2), Berlin 2001, 269–290.
- *Drehse* Volker, Kleines Lob der Kasualpredigt. Ein Nachwort zur vorliegenden Predigtsammlung, in: Basse Ottokar, Das Evangelium in Zeit und Ewigkeit. Ausgewählte Predigten (Bd.2), hrsg. von Basse-Soltau Ursula, Münster 2003, 190–210.
- *Drehse* Volker, Sozialität und Religion, in: Weyel Birgit/Gräb Wilhelm (Hrsg.), Reli-

- gion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven, Göttingen 2006, 147–171.
- *Ebach* Jürgen, Die Einheit von Sehen und Hören. Beobachtungen und Überlegungen zu Bilderverbot und Sprachbildern im Alten Testament, in: Jacobi Rainer-M. E./Marx Bernhard/Strohmaier-Wiederanders Gerlinde, Im Zwischenreich der Bilder (EuG 35), Leipzig 2004, 77–104.
 - *Engemann* Wilfried, Personen und Zeichen im Prozess der Kommunikation des Evangeliums. Praktische Theologie als Theorie der Lebensäußerungen der Gemeinde, in: Engemann Wilfried, Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der Praktischen Theologie (APrTh 23), Leipzig 2003, 37–68.
 - *Engemann* Wilfried, Praktische Theologie und gesellschaftliche Realität. Zur Bedeutung der ästhetischen Perspektive, in: Engemann Wilfried, Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der Praktischen Theologie (APrTh 23), Leipzig 2003, 213–231.
 - *Engemann* Wilfried, Predigen und Zeichen setzen. Eine homiletische Skizze mit Beispielen, in: Pohl-Patalong Uta/Muchlinsky Frank (Hrsg.), Predigen im Plural. Homiletische Perspektiven, Hamburg 2001, 7–24.
 - *Engemann* Wilfried, Predigt als Schöpfungsakt. Zur Auswirkung der Predigt auf das Leben eines Menschen, in: Engemann Wilfried (Hrsg.), Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen (APrTh 21), Leipzig 2001, 71–92.
 - *Fritsch* Friedemann, Die Wirklichkeit als göttlich und menschlich zugleich. Überlegungen zur Verallgemeinerung einer christologischen Bestimmung im Denken Hamanns, in: Bayer Oswald (Hrsg.), Johann Georg Hamann. »Der hellste Kopf seiner Zeit«, Tübingen 1998, 52–79.
 - *Gadamer* Hans-Georg, Plato als Porträtist, in: Gadamer Hans-Georg, Gesammelte Werke. Unveränderte Taschenbuchausgabe (Bd.7), Griechische Philosophie III. Plato im Dialog, Tübingen 1999, 228–257.
 - *Graubner* Hans, Erkenntnisbilder oder Bildersprache. Hamann und Hume, in: Bayer Oswald (Hrsg.), Johann Georg Hamann. »Der hellste Kopf seiner Zeit«, Tübingen 1998, 135–155.
 - *Grözinger* Albrecht, (Praktische) Theologie als Kunst der Wahrnehmung, in: Janowski Bernd/Zchomelidse Nino (Hrsg.), Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel (AGWB 3), Stuttgart 2003, 223–

233.

- *Haendler* Otto, Die Bedeutung des Subjekts für die Predigt, in: Engemann Wilfried/Lütze Frank M. (Hrsg.), Grundfragen der Predigt. Ein Studienbuch, Leipzig ²2009, 51–59.
- *Hermelink* Jan, Ausmalen und Hindurchsehen. Das diskurssemiotische Konzept des ›mentalen Bildes‹ in der Predigtarbeit, in: Pohl-Patalong Uta/Muchlinsky Frank (Hrsg.), Predigen im Plural. Homiletische Perspektiven, Hamburg 2001, 36–45.
- *Hermelink* Jan/*Müske* Eberhard, Predigt als Arbeit an mentalen Bildern. Zur Rezeption der Textsemiotik in der Predigtanalyse, in: Engemann Wilfried/Lütze Frank M. (Hrsg.), Grundfragen der Predigt. Ein Studienbuch, Leipzig ²2009, 365–387.
- *Herrmann* Steffen Kitty, Performing the Gap. Queere Gestalten und geschlechtliche Aneignung, *Arranca!* 28 (2003), 22–26.
- *Huizing* Klaas, Ästhetischer Protestantismus. Widererkennen und Konstruktion oder: Theologie als Gespielin der Literatur, in: Garhammer Erich/Langenhorst Georg (Hrsg.), Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur, Würzburg 2005, 99–115.
- *Huizing* Klaas, Das Gesicht der Schrift. Grundzüge einer bibelliterarischen Anthropologie, in: Huizing Klaas /Körtner Ulrich H.J./Müller Peter, Lesen und Leben. Drei Essays zur Grundlegung einer Lesetheologie, Bielefeld 1997, 13–51.
- *Huizing* Klaas, Hebammenkunst und Geburtsschmerz. Der Metaphernsprung von Platon zu Paulus, in: Janowski Bernd/Zchomelidse Nino (Hrsg.), Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel (AGWB 3), Stuttgart 2003, 207–221.
- *Huizing* Klaas, Morphologischer Idealismus. Herder als Gestalthermeneut, in: Heinz Marion (Hrsg.), Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus (Fichte Studien. Supplementa 8), Amsterdam/Atlanta 1997, 48–64.
- *Huizing* Klaas, Verschattete Epiphanie. Lavaters physiognomischer Gottesbeweis, in: Pestalozzi Karl/Weigelt Horst (Hrsg.), Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen. Zugänge zu Johann Caspar Lavater (AGP 31), Göttingen 1994, 61–78.
- *Ivanov* Vladimir, Die Ikone: Sichtbarkeit des Unsichtbaren, in: Janowski Bernd/Zchomelidse Nino (Hrsg.), Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel (AGWB 3), Stuttgart 2003, 191–206.
- *Josuttis* Manfred, Der Prediger in der Predigt. Sündiger Mensch oder mündiger Zeu-

- ge?, in: Engemann Wilfried/Lütze Frank M. (Hrsg.), Grundfragen der Predigt. Ein Studienbuch, Leipzig ²2009, 81–103.
- *Josuttis* Manfred, Homiletik und Rhetorik, in: Josuttis Manfred, Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit. Homiletische Studien, München 1985, 9–28.
 - *Josuttis* Manfred, Über die »Wut des Verstehens« als homiletisches Problem, in: Engemann Wilfried (Hrsg.), Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen (APrTh 21), Leipzig 2001, 35–50.
 - *Käsemann* Ernst, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? (1951), in: Käsemann Ernst, Exegetische Versuche und Besinnungen (Bd.1), Göttingen 1960, 214–223.
 - *Klee* Paul, Schöpferische Konfession, in: Regel Günther (Hrsg.), Kunst-Lehre. Aufsätze, Vorträge, Rezensionen und Beiträge zur bildnerischen Formlehre, Leipzig ³1995, 60–66.
 - *Lange* Ernst, Zur Aufgabe christlicher Rede, in: Lange Ernst, Predigen als Beruf. Aufsätze, hrsg. von Schloz Rüdiger, Stuttgart 1976, 52–67.
 - *Linke* Angelika, Das Wort in der feministischen Sprachreflexion. Eine Übersicht, in: Cruse David A. u.a. (Hrsg.), Lexikologie. Ein internationales Handbuch zur Natur und Struktur von Wörtern und Wortschätzen (Bd. 1), Berlin/New York 2002, 121–128.
 - *Lütze* Frank M., Das Ich auf der Kanzel. Zum Beitrag von Manfred Josuttis, in: Engemann Wilfried/Lütze Frank M. (Hrsg.), Grundfragen der Predigt. Ein Studienbuch, Leipzig ²2009, 79f.
 - *Majetschak* Stefan, Vorwort, in: Majetschak Stefan (Hrsg.), Bild-Zeichen. Perspektiven einer Wissenschaft vom Bild, München 2005, 7–9.
 - *Metzger* Rainer, Das göttliche Alphabet. Buchstäblichkeit bei Johann Caspar Lavater, in: Dauss Markus/Haekel Ralf (Hrsg.), Leib/Seele – Geist/Buchstabe. Dualismen in der Ästhetik und den Künsten um 1800 und 1900, Würzburg 2009, 209–220.
 - *Nicol* Martin, PredigtKunst. Ästhetische Überlegungen zur homiletischen Praxis, in: Engemann Wilfried/Lütze Frank M. (Hrsg.), Grundfragen der Predigt. Ein Studienbuch, Leipzig ²2009, 235–242.
 - *Nordhofen* Eckhard, Eine Konvergenz. Bild-Anthropologie und Bild-Theologie, in: Jacobi Rainer-M. E./Marx Bernhard/Strohmaier-Wiederanders Gerlinde, Im Zwischenreich der Bilder (EuG 35), Leipzig 2004, 105–116.
 - *Otto* Gert, Predigt als Sprache. Eine Zusammenfassung in sechs kommentierten The-

- sen, in: Engemann Wilfried/Lütze Frank M. (Hrsg.), Grundfragen der Predigt. Ein Studienbuch, Leipzig ²2009, 259–279.
- *Petzoldt* Matthias, Die Theologie des Wortes im Zeitalter der neuen Medien, in: Körtner Ulrich H.J. (Hrsg.), Hermeneutik und Ästhetik. Die Theologie des Wortes im multimedialen Zeitalter, Neukirchen-Vluyn 2001, 57–97.
 - *Pithan* Annabelle, Differenz als Kategorie der Religionspädagogik am Beispiel von Geschlechterkonstruktionen, in: Boschki Reinhold/Gronover Matthias (Hrsg.), Junge Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, Münster 2007, 158–175.
 - *Rhein* Stefan, Vorwort, in: Steinwachs Albrecht/Pietsch Jürgen M., Evangelische Stadt- und Pfarrkirche St. Marien Lutherstadt Wittenberg, Spröda 2000, 5.
 - *Ricœur* Paul, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: Ricœur Paul/Jüngel Eberhard, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, 24–45.
 - *Rücker* Heribert, Abbildung als Mutter der Wissenschaften, in: Sachs-Hombach Klaus (Hrsg.), IMAGE. Zeitschrift für interdisziplinäre Bildforschung 1 (2005), 114–126.
 - *Rutschky* Michael, Wittenberg. Wiege und Themenpark der protestantischen Ethik, in: Schmunt Hilmar/Vec Miloš/Westphal Hildegard, Mekkas der Moderne. Pilgerstätten der Wissensgesellschaft, Köln u.a. 2010, 153–158.
 - *Sachs-Hombach* Klaus, Die Bildwissenschaft zwischen Linguistik und Psychologie, in: Majetschak Stefan (Hrsg.), Bild-Zeichen. Perspektiven einer Wissenschaft vom Bild, München 2005, 157–178.
 - *Sachs-Hombach* Klaus, Einleitung, in: Sachs-Hombach Klaus (Hrsg.), IMAGE. Zeitschrift für interdisziplinäre Bildforschung 1 (2005), 2–4.
 - *Schmölders* Claudia, Profil sucht en face. Lavaters Theologie der Schattenrisse, in: Ackermann Marion, Silhouetten und Cutouts, München 2001, 37–41.
 - *Schröder-Field* Caroline, Der Kanonbegriff in Biblischer Theologie und evangelischer Dogmatik, in: Barton John/Wolter Michael (Hrsg.), Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons, Berlin 2003, 195–238.
 - *Schröer* Henning, Poetische Predigt. Konturen einer homiletischen Gattung mit Zukunft, in: Engemann Wilfried (Hrsg.), Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen (APrTh 21), Leipzig 2001, 123–136.
 - *Seiler* Klaus, Dein Wort ist meines Fußes Leuchte (Psalm 119,105). Lesender Klosterschüler (1930), in: Seiler Klaus, Geistliche Augen-Blicke. Zwölf Meditationen, Göttingen 2006, 27–33.

- *Seiler* Klaus, Vorwort, in: Seiler Klaus, Geistliche Augen-Blicke. Zwölf Meditationen, Göttingen 2006, 5–7.
- *Sievernich* Michael, »Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst« – Festakt im Mainzer Dom am 16. März 1998. Eröffnungsansprache des Rektors der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen Frankfurt am Main, in: Berndt Rainer (Hrsg.), »Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst«. Hildegard von Bingen (1098–1179) (Erudiri Sapientia 2), Berlin 2001, 15f.
- *Trömel-Plötz* Senta, Gewalt durch Sprache, in: Trömel-Plötz Senta (Hrsg.), Gewalt durch Sprache. Die Vergewaltigung von Frauen in Gesprächen, Frankfurt a. M. 1992ND, 50–67.
- *Voigt* Gottfried, Die Predigt muß etwas wollen, in: Engemann Wilfried/Lütze Frank M. (Hrsg.), Grundfragen der Predigt. Ein Studienbuch, Leipzig ²2009, 33–42.
- *Wolf-Withöft* Susanne, Predigt als An-Spiel. Konturen einer spieltheoretisch inspirierten Homiletik, in: Pohl-Patalong Uta/Muchlinsky Frank (Hrsg.), Predigen im Plural. Homiletische Perspektiven, Hamburg 2001, 81–93.
- *Wolter* Michael, Die Vielfalt der Schrift und die Einheit des Kanons, in: Barton John/Wolter Michael (Hrsg.), Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons, Berlin 2003, 45–68.

Monographien und Sammelbände

- *Adorno* Theodor W., Ästhetische Theorie, hrsg. von Adorno Gretel/Tiedemann Rolf, Frankfurt a. M. 1973.
- *Altmeyer* Stefan, Von der Wahrnehmung zum Ausdruck. Zur ästhetischen Dimension von Glauben und Leben (PThH 78), Stuttgart 2006.
- *Anghehrn* Emil, Wege des Verstehens. Hermeneutik und Geschichtsdenken, Würzburg 2008.
- *Apel* Kim, Predigten in der Literatur. Homiletische Erkundungen bei Karl Philipp Moritz (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 7), Tübingen 2009.
- *Belting* Hans, Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen, München ²2006.
- *Bertrand-Pfaff* Dominik, Eine Poetik der Gabe. Kerygmatische Lebensform im Anschluss an Martin Deutingers Kunst- und Moraltheorie (SthE 1003), Freiburg (Schweiz) 2004.
- *Bertschik* Julia, Mode und Moderne. Kleidung als Spiegel des Zeitgeistes in der

- deutschsprachigen Literatur (1770–1945), Köln 2005.
- *Bonhoeffer* Dietrich. Nachfolge (DBW 4), hrsg. von Kuske Martin/Tödt Ilse, München 1989.
 - *Diestelmann* Jürgen, Einladung zu Wort und Sakrament. Fünf Kapitel über die lutherische Messe, Berlin 2012.
 - *Eickhoff* Klaus, Harmlos – Kraftlos – Ziellos. Die Krise der Predigt – und wie wir sie überwinden, Witten 2009.
 - *Engemann* Wilfried, Einführung in die Homiletik, Tübingen ²2011.
 - *Ernst* Peter, Pragmalinguistik. Grundlagen, Anwendungen, Probleme, Berlin/New York 2002.
 - *Fritsch* Friedemann, Communicatio idiomatum. Zur Bedeutung einer christologischen Bestimmung für das Denken Johann Georg Hamanns (TPT 89), Berlin/New York 1999.
 - *Gorges-Braunwarth* Susanne, Frauenbilder – Weisheitsbilder – Gottesbilder in Spr 1–9. Die personifizierte Weisheit im Gottesbild der nachexilischen Zeit, Münster 2002.
 - *Gray* Richard T., About Face. German Physiognomic Thought from Lavater to Auschwitz, Detroit 2004.
 - *Grözinger* Albrecht, Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung, Gütersloh 1995.
 - *Grözinger* Albrecht, Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie, München ²1991.
 - *Harding* Sandra, Feministische Wissenschaftstheorie. Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht, Hamburg 1990.
 - *Härle* Wilfried, Dogmatik, Berlin ³2007.
 - *Huizing* Klaas, Ästhetische Theologie (Bd.1). Der erlesene Mensch. Eine literarische Anthropologie, Stuttgart 2000.
 - *Huizing* Klaas, Ästhetische Theologie (Bd.2). Der inszenierte Mensch. Eine Medien-Anthropologie, Stuttgart/Zürich 2002.
 - *Huizing* Klaas, Ästhetische Theologie (Bd.3). Der dramatisierte Mensch. Eine Theater-Anthropologie. Ein Theater-Stück, Stuttgart 2004.
 - *Huizing* Klaas, Das erlesene Gesicht. Vorschule einer physiognomischen Theologie, Gütersloh 1992.
 - *Huizing* Klaas, Oberreit oder: Der Gesichtsleser. Ein physiognomischer Roman,

- Stuttgart 1992.
- *Jütte* Robert, Geschichte der Sinne. Von der Antike bis zum Cyberspace, München 2000.
 - *Ketschmar* Georg, Das bischöfliche Amt. Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes, Göttingen 1999.
 - *Körtner* Ulrich H.J., Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven, Göttingen 2001.
 - *Kritschil* Larissa, Zwischen »schöpferischer Kraft« und »selbstgeschaffnem Wahn«. Die Imagination in Goethes Romanen (Epistemata: Reihe Literaturwissenschaft 293), Würzburg 1999.
 - *Kutzner* Hans-Jürgen, Liturgie als Performance?. Überlegungen zu einer künstlerischen Annäherung (Ästhetik – Theologie – Liturgik 46), Münster 2009.
 - *Kwon* Yin Ho, Christus pro nobis: Eine Untersuchung zu Luthers Passions- und Osterpredigten bis zum Jahr 1530 (Kieler Theologische Reihe 7), Münster 2007.
 - *Lämmlein* Georg, Die Lust am Wort und der Widerstand der Schrift. Homiletische Relektüre des Psalters (Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie 4), Münster 2002.
 - *Lehr* Andrea u.a. (Hrsg.), Sprache im Alltag. Beiträge zu neuen Perspektiven in der Linguistik (FS für Herbert Ernst Wiegand), Berlin 2001.
 - *Majetschak* Stefan, Ästhetik zur Einführung, Hamburg ²2010.
 - *Meyer* Silke, Die Ikonographie der Nation. Nationalstereotype in der englischen Druckgraphik des 18. Jahrhunderts (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland 104), Münster 2003.
 - *Moser* Tilmann, Gottesvergiftung (suhrkamp taschenbuch 533), Frankfurt a. M. 1980.
 - *Moustakas* Ulrich, Urkunde und Experiment. Neuzeitliche Naturwissenschaft im Horizont einer hermeneutischen Theologie der Schöpfung bei Johann Georg Hamann (TBT 114), Berlin/New York 2003.
 - *Nethöfel* Wolfgang, Theologische Hermeneutik. Vom Mythos zu den Medien, Neukirchen-Vluyn 1992.
 - *Otto* Rudolf, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Nördlingen 2004ND.
 - *Palm* Stephanie/*Pinl* Armin. Face Reading. Was das Gesicht über die Persönlichkeit verrät, München ⁵2010.

- *Rizzuto* Ana-Maria, *The Birth of The Living God. A Psychoanalytic Study*, Chicago 1979.
- *Rosenstock-Huessy* Eugen M. F., *Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen (Bd. 4)*, Heidelberg 1963.
- *Santer* Hellmut, *Persönlichkeit und Gottesbild. Religionspsychologische Impulse für eine Praktische Theologie (APTh 42)*, Göttingen 2003.
- *Schaub* Hannah B., *Riefenstahls Olympia. Körperideale – ethische Verantwortung oder Freiheit des Künstlers?*, München 2003.
- *Schlaffer* Heinz, *Die kurze Geschichte der deutschen Literatur*, München/Wien 2002.
- *Schmidt* Werner H., *Einführung in des Alte Testament*, Berlin ⁵1995.
- *Schüngel-Straumann* Helen, *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*, Münster ³1999.
- *Schwarz-Lausten* Martin, *Die heilige Stadt Wittenberg. Die Beziehungen des dänischen Königshauses zu Wittenberg in der Reformationszeit (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 10)*, Leipzig 2010.
- *Siegfried* Theodor, *Das Wort und die Existenz. Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie (Bd.3)*, Gotha 1933.
- *Sinner von* Rudolf, *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar (HUTH 43)*, Tübingen 2003.
- *Stadelmann* Helge, *Evangelikale Predigtlehre. Plädoyer und Anleitung für die Auslegungspredigt*, Wien ²2008.
- *Tillich* Paul, *Systematische Theologie (Bd.1/Bd.2)*, Berlin/New York ⁸1989ND.
- *Timm* Hermann, *Das Ästhetische Jahrzehnt. Zur Postmodernisierung der Religion*, Gütersloh 1990.
- *Verwer* George, *Konfrontiere Menschen mit Christus*, Neuhausen-Stuttgart ³1972.
- *Völmicke* Elke, *Das Unbewußte im Deutschen Idealismus*, Würzburg 2005.
- *Vouga* François, *Geschichte des frühen Christentums*, Tübingen/Basel 1994.
- *Winnicott* Donald Woods, *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart 1973.
- *Winnicott* Donald Woods, *Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse. Aus den »Collected Papers«*, Frankfurt a. M. 1997.

Internetquellen

- *Bauer* Ulrich, Bildmotiv, Bayreuth 2005, <http://home.vrweb.de/~kreuz.pfr.bauer/Lutherkalender/LK-bildmotiv.htm> (letzter Zugriff: 09.07.2012).
- *Dewald* Ulrich, Kontrovers. Feministische Linguistik, Leinfelden-Echterdingen 2008, <http://www.wissenschaft.de/wissenschaft/hintergrund/drucken/287303.html> (letzter Zugriff: 09.07.2012).
- *Kanning* Uwe/*Götzke* Manfred, Absurde Bewerbungskriterien. Wenn Schädelform und Handschrift über die Karriere entscheiden, Köln 2012, <http://www.dradio.de/dlf/sendungen/campus/1733638/> (letzter Zugriff: 09.07.2012).
- *Nordhofen* Eckhard, Das Wort ist Fleisch geworden. Klaus Berger, sein »Jesus«-Buch und das Wunder von Weihnachten, Hamburg 2004, <http://pdf.zeit.de/2004/53/St-Jesus.pdf>, 1–5 (letzter Zugriff: 09.07.2012).
- *Poll* Philipp H., LinuxLibertine.org – Unsere Maxime, <http://www.linuxlibertine.org/index.php> (letzter Zugriff: 09.07.2012).
- *ProChrist* e.V. – der Verein, Das ProChrist-Leitbild, Kassel, <http://prochrist.org/prochrist-ev/leitbild> (letzter Zugriff: 09.07.2012).
- *ProChrist* e.V. – der Verein, ProChrist – eine Einladung zum Zweifeln und Staunen. Damit Jesus bekannt wird und Gemeinden blühen, Kassel 2009, <http://prochrist.org/projekte/prochrist-das-event/r%C3%BCckblicke-eindr%C3%BCcke> (letzter Zugriff: 09.07.2012).
- *Sachs-Hombach* Klaus, Mitarbeiter nach Name, Tübingen, <http://www.gib.uni-tuebingen.de/mitglieder/userslist> (letzter Zugriff: 09.07.2012).
- *Sachs-Hombach* Klaus, Zielsetzung, Tübingen, <http://www.gib.uni-tuebingen.de/gib/zielsetzung-2> (letzter Zugriff: 09.07.2012).
- *Universität* Wien, Ausfüllhilfe »Titelblätter für wissenschaftliche Arbeiten« (Version 1.0), Wien 2008, 1–5, http://etf.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/fak_etf/StudienServiceCenter/Download/Studium/2._Abschnitt/SL.006_Infoblatt__Titelblatt_wissenschaftliche_Arbeit_v1.0.pdf (letzter Zugriff: 09.07.2012).
- *Universität* Wien, Information zur Erstellung und Abgabe von Hochschulschriften, Wien 2008, https://hopla.univie.ac.at/Infoblatt_Hochschulschriften.pdf, 1–3 (letzter Zugriff: 09.07.2012).

IV. Abbildungsnachweis

Anmerkung: Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit einzuholen. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.

- *Abb.1* (35): Schattenriss einer jungen Frau im Profil, Scherenschnitt von Bernhard Kirchmeier, Wien 2012.
- *Abb.2* (60): Martin Luther als Prediger, Gemälde von Lucas Cranach d. Ä. 1547 (fertiggestellt von Lucas Cranach d. J.), Predella des Cranach-Altars in der Stadtkirche St. Marien, Wittenberg 1547, fotografiert von Thorsten Schleese, Los Angeles 2006, entnommen aus: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Luther-Predigt-LC-WB.jpg> (letzter Zugriff: 09.07.2012).
- *Abb.3* (79): Predigtmanuskript – Gewonnene Bilder im Dialog, Grafik von Bernhard Kirchmeier, Wien 2012.
- *Abb.4* (83): Lesender Klosterschüler, Plastik von Ernst Barlach, fotografiert von Anja Koslowski, Eichwalde 2012, entnommen aus: Auf den Spuren von Ernst Barlach, <http://www.compunist.de/auf-den-spuren-von-ernst-barlach/> (letzter Zugriff: 09.07.2012).
- *Abb.5* (107): Scherenschnitt von Bernhard Kirchmeier, Wien 2012.

Verwendung von Abkürzungen

Die in dieser Arbeit verwendeten Abkürzungen richten sich i.d.R. nach:

- REDAKTION der RGG⁴ (Hrsg.), Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG⁴, Tübingen 2007.

Zusätzlich wurden im Text auch folgende Abkürzungen verwendet:

B.K.	Bernhard Kirchmeier (Verfasser dieser Arbeit)
m.a.W.	mit aller Wahrscheinlichkeit
i.d.R.	in der Regel
m.E.	meines Erachtens

V. Abstract

Deutsch

Diese Diplomarbeit zieht praktisch-theologische Konsequenzen aus den Überlegungen von Johann Georg Hamann, Johann Caspar Lavater und Klaas Huizing zur theologischen Ästhetik und zur Physiognomik.

Auf Basis einer – sich vom Wortfetisch des Protestantismus (Hans Belting) distanzierenden – rezeptions- und produktionsästhetisch orientierten Bild-Hermeneutik, wird eine homiletische Skizze entworfen, die dem Gedanken der Gottebenbildlichkeit und der Metapher des »Portraits Christi« (Klaas Huizing) für den Predigtprozess maßgebliche Bedeutung beimisst. Daraus resultieren weitreichende Folgen: Der Mensch wird – aufgrund eines Verständnisses der Gottebenbildlichkeit als Anlage und Bestimmung – als ein ausdrucksstarker Darsteller verstanden, in dem Gott verschattet epiphan werden kann; aber auch als ein eindrucksfähiger Darsteller, der durch Prozesse der Einbildung in das prototypische »Portrait Christi«, das den biblischen Texten zugrunde liegt, diesem spielerisch ähnlich(er) werden kann.

Da sowohl der/die Prediger_in als auch der/die Hörer_in als gebildete und zu bildende Menschen im Blick sind, führt die Begegnung mit dem »Portrait Christi« im homiletischen Prozess auf beiden Seiten zu einem Sich-Neu-Verstehen und zur Konstruktion neuer Selbst- und Gottesbilder. Auf Seiten des/der Prediger_in hat dieses Verstehen seinen idealtypischen Ort im Akt des Lesens des Predigttextes in der Predigtvorbereitung und auf Seiten der Hörer_innen im Akt des Hörens der Predigt in der Predigtsituation.

Die Kanzelrede wird zur physiognomischen Begegnung zwischen dem »Gesicht der Predigt« und dem »Gesicht der Hörer_innen« bzw. zum sprach- und körperbildlichen Kommunikationsprozess zwischen Prediger_in und Hörer_innen, der auf ein Sich-Selbst-Neu-Verstehen der Hörer_innen angesichts eines Christusbildes, das zugleich ein möglicher Entwurf eines Gottesbildes wie eines mögliches Selbstbildes ist, zielt.

Da das Predigtmanuskript als neues, ausdruckskräftiges »Portrait Christi« verstanden wird, das im Rahmen ästhetischer Bildwahrnehmung für den/die Hörer_in zum Spielraum der Möglichkeiten werden soll, werden Sinnlichkeit und Emotion zu notwendigen Bedingungen der Predigtvorbereitung. Prediger_innen werden herausgefordert, sich als Genussleser_innen und als dilettantische Poet_innen zu versuchen.

English

This diploma thesis draws practical-theological conclusions from the considerations of Johann Georg Hamann, Johann Caspar Lavater and Klaas Huizing about theological aesthetics and physiognomics. The result is a homiletic sketch that tries to overcome the word fetish of Protestantism (Hans Belting) by hermeneutical, aesthetical and theological considerations concerning the concept of image.

The state of being made in the image of God and the metaphor of the »portrait of Christ« (Huizing) are in the focus of interest. On the one hand, being made in the image of God is the *status quo* of everybody. On the other, it is the *purpose* of everybody's life. We are »God-imaged-people«, but also »God-imageable-people«.

As a result, the preacher, as well as the listener, is some kind of visual and perceivable image of God; and therefore also medium for his shadowed or veiled epiphany (Lavater). But preachers and listeners are also invited to get in touch with the prefiguration of Christ, who is portrayed in the biblical texts, in order to start postfiguring and become playfully more and more like his portrait.

It is highly possible that a face-to-face encounter with the portrait of Christ in the biblical texts will lead to a new self-understanding, which includes a new self-image and new image of God, because the portrait offers new possibilities of understanding God and one's own way of life. During the preparation of the sermon, preachers will predominantly come to a new self-understanding through the act of *reading* the biblical text. During the interpersonal situation of preaching, listeners will likely make the same experience through the act of *hearing*. In both cases, it's the result of a physiognomical encounter between a portrait of Christ and a human being. The sermon itself opens up a communication process that is based on »*figuration ludique*« and »*figuration poétique*«. Its aim is to enable the listener to gain a new self-understanding.

Because the sermon manuscript is a newly created »Portrait of Christ« that should also lead to a physiognomical encounter between an image of Christ and an imageable listener, sensuality and emotions during the preacher's sermon preparation are very important. Preachers should also try to become dilettantish poets and readers with pleasurable feelings to enhance the expressiveness of their portrait.

VI. Lebenslauf

Persönliche Daten

Name: Bernhard Kirchmeier
Geburtsdatum /-ort: 29.03.1989 / Wels (OÖ)
Staatsangehörigkeit: Österreich



Abb. 5

Ausbildung

Oktober 2007 – Studium der Evangelischen Fachtheologie an der Universität Wien sowie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel
2007 – 2010 Studium der Deutschen Philologie an der Universität Wien
Juni 2007 Reifeprüfung am Gymnasium Dachsberg der Oblaten des Hl. Franz von Sales in Prambachkirchen (ausgezeichneter Erfolg)

Wissenschaftliche Tätigkeiten

WiSe 2011/12 Wissenschaftliche Studienassistentz am Institut für Neutestamentliche Wissenschaft bei Prof. Markus Öhler
WiSe 2010/11 Tutor für Gender Studies am Lehrstuhl für Feministische Theologie/theologische Frauenforschung (MRÖ) bei Prof. Heike Walz
SoSe 2010 Wissenschaftliche Studienassistentz am Institut für Neutestamentliche Wissenschaft bei Prof. Wilhelm Pratscher

Preise und Stipendia

April 2011 Wilhelm-Dantine-Leistungsstipendium; Verleihung durch OKR Hannelore Reiner
Januar 2011 Leistungsstipendium der Universität Wien
September 2010 Aufnahme im High-Potential-Netzwerk »students4excellence«
Oktober 2007 Preis für die beste Fachbereichsarbeit in evangelischer Religion; Verleihung durch OKR Michael Bünker

Freizeit und Engagement

2011 – Mitarbeiter für Gleichstellungs- und Geschlechterfragen in der Fakultäts- und Studienrichtungsvertretung Evang. Theologie
März 2011 Veröffentlichung des Romans »Die letzten entzauberten Wochen«
2010 – 2012 Mitarbeiter beim »Seniorentelefon« der Evang. Pfarrgemeinde Wien-Landstraße
2010 Heimvertreter im Wilhelm-Dantine-Haus
Oktober 2009 Mitarbeiter beim Pilotprojekt »Europäische Identität« am Wifi Gänserndorf; veranstaltet durch »Europa.Geschichte.Identität – Verein zur Förderung eines Europabewusstseins«
2009 – Engagement in div. Arbeitsgruppen im Wilhelm-Dantine-Haus
2008 Tätigkeit im »Haus Schönbrunn« der Caritas Wien
2005 – 2006 Schülervorteiler im SGA; sowie parteiunabhängiger Jugendreferent im Kulturausschuss der polit. Gemeinde Scharfen
2003 – 2007 Jugend- und Kinderarbeit im Rahmen der ejoe und der ejooe