

Im Moment des Schusses verschwindet das Bild. Politische und theologische Repräsentationspraktiken nach dem *iconic turn*

Ulrich Engel, Berlin und Münster

„There is an empty space and I can add something. I can fill this space with whatever I want but at some point I have to leave this space, leave it empty, for other people to come and fill it again. One shouldn't invade this space for too long.“ *Rabih Mroué*¹

1. Künstlerische Repräsentationspraktiken: Bilderlose Bilder auf der Documenta 13

Inzwischen hat die *Documenta 13* ihre Tore wieder geschlossen. Ihre 100 Tage sind um. Wer die Schau verpasst hat, muss bis 2017 warten. Wer sich jedoch 2012 ins nordhessische Kassel aufgemacht hatte, konnte dort Erstaunliches erleben. Denn geheimer Mittelpunkt der hunderttägigen Ausstellung war – um mit Theodor W. Adorno zu reden – das „Bild des Bilderlosen“². Wie ein roter Faden, so meine These, durchzog das bilderlose Bild die Programmatik der Gesamtpräsentation. In eine ähnliche Richtung zielte auch die Feststellung von Ralf Schlüter im Kunstmagazin *Art*, nach der die Künstlerische Leiterin der diesjährigen 100-Tage-Schau, die Italoamerikanerin *Carolyn Christov-Bakargiev*, massiv der „visuellen Attraktion“³ misstraut habe.

Betrat man das Fridericianum (in dessen Rotunde das von Christov-Bakargiev bestückte „Brain“ der 2012er-Ausstellung seinen hermeneutisch zentralen Platz gefunden hatte⁴), gab es erst einmal nichts zu sehen. Hanno Rauterberg beschrieb seinen Eindruck in der *Zeit* so:

- 1 Mroué, Rabih, It's a total experiment, there are no limits. Interview mit Sabine Wirth und Eike Schamburek, in: *Schau ins Blau* Nr. 9.1 (2008) – <http://archiv.schauinsblau.de/rabih-mroue/bild_ton/its-a-total-experiment-there-are-no-limits/>, (31.8.2012).
- 2 Adorno, Theodor W., *Quasi una fantasia* (Musikalische Schriften 2), Frankfurt a.M. 1963, 312.
- 3 Schlüter, Ralf, *Madame Maybe*, in: *Das Kunstmagazin* (Juni 2012) 20–25, hier 23: „Christov-Bakargiev misstraut der visuellen Attraktion, schätzt das Karge, Archaische, Konzeptuelle“. Inwieweit aus dieser Diagnose eine Charakterisierung der Christov-Bakargiev leitenden Ästhetik als „franziskanisch“ (ebd.) abgeleitet werden kann, sei dahingestellt. Vgl. dazu Orth, Stefan, *Zwischen Kassel und Kabul. Was bringt die 13. Documenta?*, in: *HerKorr* 66 (2012) 417–421, hier 419.
- 4 Vgl. Schlüter, Ralf, *Im Hirn der Kuratorin. Die d13 zeigt, wie sie denkt: assoziativ und*

„Hinter den Säulen des Fridericianums, dort, wo die Weltkunstausstellung seit je ihren Anfang nimmt, wo sie die Besucher einstimmig auf das, was da kommen wird, auf die Provokationen und das Niegesehene, dort läuft alle Erwartung ins Leere. Die Vorhalle verödet, die beiden Seitenflügel beinahe nackt. Es ist eine Eröffnung, die nichts öffnet, jedenfalls nichts, was mit den Augen zu fassen wäre.“⁵

Unsichtbar blieb die Kunst in Kassel – zumindest in den repräsentativen Schau-räumen des altehrwürdigen Fridericianums. Dargeboten wurde Kunst, die nicht zu sehen war: eine sanfte Brise des britischen Künstlers *Ryan Gander* (*1976), die – am heißen Sommertag sehr angenehm – wie ein leichter Durchzug wahrzunehmen war; eine Soundarbeit der pakistanischen Performancekünstlerin *Ceal Floyer* (*1968), in welcher der lakonisch anmutende Vers „I’ll just keep on / ’til I get it right“ in seidig-schöner Stimmlage als Endlosschleife zu hören war. Im Nebenraum wurde – in einer Vitrine fürs interessierte Publikum ausgelegt – ein fünfseitiger handschriftlicher Brief gezeigt, mit dem der Kölner Künstler *Kai Althoff* seine Nichtteilnahme an der *Documenta 13* begründete.

Ebenfalls nicht zu sehen war der zweitgrößte Meteorit der Welt: El Chaco. *Guillermo Faivovich* (*1977) aus Argentinien und *Nicolás Goldberg* (*1978) aus Frankreich wollten den 37-Tonnen-Fels für 100 Tage von Nordargentinien auf den Platz vor dem Kasseler Fridericianum bringen und unweit vom unsichtbaren *Vertical Earth Kilometer* des US-amerikanischen Künstlers *Walter De Maria* (*1936), einem der spektakulärsten Werke der *Documenta 6* von 1977, ausstellen. Aufgrund von Protesten aus der indigenen *Moqoit*-Gemeinschaft, die sich als Hüter des Meteoriten versteht, konnte das Projekt nicht realisiert werden. Das Kunstwerk blieb in Kassel unsichtbar und ist nur als gescheiterte Idee im Begleitmaterial zur Ausstellung (Katalog, Filmdokument, Presse-material, Internetauftritt) präsent.⁶ Kunst, so Christov-Bakargiev in ihrem Grundsatzessay zur *Documenta 13*, wird „ebenso durch das definiert, was sie ist, wie durch das, was sie nicht ist; durch das, was sie tut oder tun kann, wie durch das, was sie nicht tut oder nicht tun kann; sie wird sogar durch das definiert, woran sie scheitert.“⁷

Ein weiteres zentrales Werk der Kasseler Ausstellung war gar unter zwei Gesichtspunkten nicht-sichtbar. In einem Anbau des 1926 erbauten Hugenot-tenhauses hatte der in London geborene indisch-deutsche Künstler *Tino Seh-*

engagiert, in: Art. Das Kunstmagazin v. August 2012, 33.

5 Rauterberg, Hanno, Lost in Kassel. Betende Motoren, fühlende Steine, in: Die Zeit v. 6.6.2012 (Nr. 24) 51f, hier 51.

6 Vgl. die Korrespondenz zum El-Chaco-Projekt: <<http://d13.documenta.de/de/#/research/research/view/el-chaco>>, (31.8.2012).

7 Christov-Bakargiev, Carolyn, *Der Tanz war sehr frenetisch, rege, rasselnd, klingend, rollend, verdreht und dauerte eine lange Zeit* –<<http://vermittlung-gegenwartskunst.de/downloads/Pressemitteilung/A0105d01.pdf>>, (31.8.2012).

gal (*1976) seine Dauerperformance „This Variation“ eingerichtet. In einer begehbaren Blackbox hörten die BesucherInnen leise, manchmal auch laut anschwellende A-capella-Gesänge, Atemgeräusche, Gesprächsfetzen und Lachen. Anzuschauen war nichts, fotografieren verboten. Peter B. Steiner hat seine Erfahrungen so zusammengefasst:

„Vorsichtig Fuß vor Fuß setzend, taste ich mich voran. Plötzlich eine Stimme an meinem linken Ohr und der Hauch eines Mundes. ... Eine Hand auf meiner rechten Schulter schiebt mich in die Mitte des Raums. Ich drehe mich um, aber da ist niemand mehr.“⁸

45 junge Tänzerinnen und Tänzer, von Sehgalausschließlich mündlich instruiert, vollführten zehn Stunden täglich diese quasi unsichtbare Performance. Und das Inhaltverzeichnis des *Documenta 13*-,„Begleitbuchs“ kündigt für die Seite 438 einen Text zu Sehgals Werk an. Allein: auf Seite 437 folgt Seite 440. Vor Ort ebenso wie in der kunsttheoretischen Reflexion bleibt Sehgals „This Variation“ „ein dunkles Geheimnis“⁹, kurz: unsichtbar.

Auch der *Documenta 13*-Schauplatz in den Seitengebäuden des Kasseler Hauptbahnhofs hatte seine kryptogame Mitte in einem Nicht-Bild. Eine auf zwei nebeneinanderliegende Räume verteilte Installation des libanesischen Schauspielers, Regisseurs, Dramatikers und bildenden Künstlers *Rabih Mroué* (*1967) befasste sich mit dem im Sommer 2012 aktuellen Bürgerkrieg in Syrien.¹⁰ Mroué hatte Handy-Videos gesammelt: Filme, zwischen 18 Sekunden und zwei Minuten lang, aufgenommen von syrischen Demonstranten im Angesicht ihrer Todesschützen. Wo Journalisten abwesend sind, werden die Dokumentationen der Akteure zum unverzichtbaren Teil der offiziellen Medienberichterstattung.¹¹ „Die Opfer selbst filmen die Schüsse, die sie treffen, mit ihren Mobiltelefonen.“¹² Damit ist die Kamera des Mobiltelefons nichts anderes als „ein in die Hand implantiertes Auge.“¹³ Zu finden sind die Videos im Internet; Mroué hat die jeweilige *You Tube*-URL angegeben. Seine Installation jedoch verfremdete die Filme,

8 Steiner, Peter B., *Der Baum von Babel*, in: *Christ in der Gegenwart* 64 (2012) 354–356, hier 356.

9 Ebd.

10 Zur ersten Orientierung über Person und Werk des Künstlers vgl. Rebhandl, Bert, *Rabih Mroué*. Das erweiterte Gedächtnis: <<http://www.culturebase.net/artist.php?4158>>, (31.8.2012).

11 Vgl. Krüger, Karen, *Die Kamera als Waffe*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (19.8.2012) 25.

12 Scharrer, Eva, *Rabih Mroué*, in: *Documenta 13, Katalog/Catalog 3/3: Das Begleitbuch/The Guidebook, Ostfildern 2012*, 354.

13 Körte, Peter, *Das langsame Erstarren der Jalousien*, in: ders. u. a., *Das Summen der einzelnen Teile. Die Documenta hat begonnen, jetzt können die Werke zu uns sprechen. Was sagen sie uns aber?*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (10.6.2012) 23f, hier 24.

da er den Ausstellungsbesucher/-innen die jeweilige Sequenz nur in Form des traditionellen Daumenkinos, d. h. als ausgedruckte *stills* anbot. Die Akustikspur konnte beim Durchblättern hinzugeschaltet werden. An einer Wand des Saals hingen sieben Porträts der Schützen – aus den Videos um ein Vielfaches des Originals vergrößert und dadurch unscharf. Im Nachbarräum lief ein anderer Film: „The Pixelated Revolution“ (2012). Dieser zeigte den Künstler bei einer Vorlesung im Staatstheater Kassel. In seiner „non-academiclecture“¹⁴ erläutert Mroué seine These, nach der „das Handy zur Verlängerung des eigenen Körpers wird – als Ersatz für das Auge, das sich dem Gewehrlauf gegenüber sieht“¹⁵. Warum, so fragt Mroué sich und sein Publikum in „The Pixelated Revolution“, ducken sich die durch das Kameraobjektiv ihres Mobiltelefons blickenden Demonstranten im Angesicht des nahenden Militärs nicht weg? „Warum sehen Auge und Kamera, was der Verstand nicht begreifen kann – den unmittelbar nahenden Tod?“¹⁶ Warum lassen sich die Demonstranten sehenden Auges erschießen (oder gehen zumindest das Risiko von Verletzung oder gar Tod ein)? Die Versuche Mroués, mit Hilfe extrem vergrößerter Abzüge der Handy-Videobilder die Identität der Schützen zu eruieren, scheitern am hohen Grad der Verpixelung. „Das Gesicht des Mörders ist im Zoom verschwommen wie ein abstraktes Gemälde“¹⁷. Darüber hinaus wurde beim Durchblättern der Daumenkinofilme wie auch im Laufe der Kassel-Lecture Mroués deutlich, dass der eigentliche Moment des Todes der filmenden Demonstranten nie ins Bild kommt. Der Tod bleibt trotz aller bildkünstlerischen Bearbeitung und auch trotz wortreicher Erläuterungen im Rahmen der Vorlesung bilderlos. Andreas Mertin hat in seiner Besprechung¹⁸ (deren kritischen Gestus ich nicht teile!) dankenswerterweise auf die bemerkenswerte Parallele zwischen Mroués Arbeit und *Wolf Biermanns* 1973 im Anschluss an den Putsch gegen den demokratisch gewählten Präsidenten Chiles, Salvador Allende, entstandene „Ballade vom Kameramann“ aufmerksam gemacht:

„... Ich sah das Geschäft der Soldaten: das Morden / Ich sah solche Bilder, die jeder kennt: / Das Volk rennt über das Pflaster ums Leben / Und wie die Gewehre die Straßen fegen / Und wie sich Proleten hinlegen zum Sterben / Ich sah die Geschosse reißen die Kinder / Und wie sich die Frau auf die Toten schmeißen

14 Vgl. den Beitrag von artort.tv zur Documenta-Installation von Rabih Mouré inkl. einiger Auszüge aus dem Vortrag „The Pixelated Revolution“: <<http://www.clipmedia.de/filme/artort-tv-d13-rabih-mroue-the-pixelated-revolution/>>, (31.8.2012).

15 Scharrer, Rabih Mroué 354.

16 Vahland, Kia, Menschen blicken durch das Handy in den Tod. Nie war das politische Programm der Documenta klarer, in: Süddeutsche Zeitung 130 (8.6.2012) 11.

17 Ebd.

18 Mertin, Andreas, Ein theologischer Spaziergang über die d(13), in: *Tà katoptrizómena* 14 (2012) 78 – <http://www.theomag.de/78/am401.htm#_edn6>, (31.8.2012).

/ Du siehst bei der Arbeit mit der MP / Besonders dies Vieh, dieser Bulle mit Stahlhelm / Wie der an den Kiefer die Knarre preßt / Und wie er sich Zeit läßt beim Zielen, beim Zielen ... / Der Kameramann zielt genau auf den Mann / Der Mann legt genau auf die Kamera an / Dann wackelt das Bild, der Film reißt ab / – das ist es, was ich gesehen hab ...¹⁹.

Im Moment des Schusses verschwindet das Bild. Der gewaltsame Augenblick selbst lässt sich nicht ins Bild bannen. Gerade hier, in ihrer programmatischen Verweigerung dem positiven Bild gegenüber, wurde die *Documenta 13* unheimlich politisch.

2. Nicht/Pikturale Repräsentationspraktiken: Bilder nach dem *iconic turn*

Widerspricht die Bild-Negation, die ich als kryptogame Programmatik der 13. Ausgabe der weltweit mit bedeutendsten Ausstellung für zeitgenössische Kunst ausgemacht habe, nicht diametral der These vom *iconic turn*?

Auf den ersten Blick ist die Theorie, nach der sich das *Wort* zunehmend mehr der Rivalität des *Bildes* ausgesetzt sieht, wohl unbestritten. Die Bilder, die ehemals vor allem im Dienst der großen, identitätsstiftenden (auch religiösen) Erzählungen standen, haben sich mit Beginn der Moderne vom Wort emanzipiert. „Was davor war“, so Gernot Böhme, „von der Antike bis zur Fotografie, ist Vorgeschichte oder vielleicht Klassik des Bildes, nämlich die Periode, in der das Bild in dem, was es ist, sich bestimmte durch seine Beziehungen zu dem, was nicht Bild ist.“²⁰ In diesem Sinne kann man von einem *turn* sprechen.

Verstünde man die ikonische Wende allerdings ausschließlich „als gradlinige Ablösung der Sprache durch Bilder, von Büchern durch das TV“²¹, dann griffe dies doch zu kurz. Um jedweden „Reduktionismus, aus dem nur schlechte ... Ästhetik hervorgehen kann“²², zu meiden, braucht es den zweiten Blick, bedarf es einer differenzierteren Betrachtung.²³ Die soll im Folgenden geleistet werden.

19 Biermann, Wolf, *Ballade vom Kameramann*, in: Hinck, Walter (Hg.), *Geschichte im Gedicht. Texte und Interpretationen*, Frankfurt a.M. 1979, 273–278.

20 Böhme, Gernot, *Theorie des Bildes*, München 2. Aufl. 2004, 132. Zum Aspekt des Religiösen im Raum vgl. Eggensperger, Thomas, *Das Museum als Kathedrale? Versuch der Erfahrung individualisierter Religiosität*, in: Dienberg, Thomas/Eggensperger, Thomas/Engel, Ulrich (Hg.), *Woran glaubt Europa? Zwischen Säkularisierung und Rückkehr des Religiösen/What does Europe believe in? Between secularization and the return of religious life*, Münster 2010, 181–186.

21 Mitchell, W.J.T., *Pictorial Turn. Eine Antwort*, in: Belting, Hans (Hg.), *Bilderfragen. Die Bildwissenschaft im Aufbruch (Text und Bild)*, München 2007, 37–46, hier 39.

22 Ebd.

23 Vgl. dazu auch Engel, Ulrich, *Vom Wort zum Bild ... Der „iconic turn“ und die (domini-*

Aufgekommen ist die spezifische Begrifflichkeit in der ersten Hälfte der 1990er Jahre. Im Rahmen seiner Untersuchungen zum Gebrauch der Bilder in Alltagskultur und Wissenschaften führte der in Chicago lehrende Kunsthistoriker W.J.T. Mitchell den Begriff des „pictorial turn“²⁴ in die Debatte ein. Das Moment der Wende interpretiert er dabei in zweifacher Hinsicht: als Paradigmenwechsel im Sinne von Thomas S. Kuhn²⁵ und als „recurrent trope“²⁶. Der Baseler Kunsthistoriker Gottfried Boehm diskutierte in Auseinandersetzung mit Richard Rorty und dessen 1967 erstmals publizierter These vom „linguistic turn“²⁷ die sinnstiftende Macht der Bilder und kreierte in diesem Zusammenhang 1994 den Terminus „iconic turn“²⁸. Mit ihrer Begrifflichkeit erhoben Mitchell und Boehm einen ähnlichen Bedeutungsanspruch, wie er traditionell den beiden anderen bedeutenden *turns* in der abendländischen Geistesgeschichte zugebilligt wird: der Zuwendung zum Subjekt bei Immanuel Kant und der sprachphilosophischen Wende bei Ludwig Wittgenstein.

Aufschlussreich ist die Debatte, die Mitchell und Boehm miteinander geführt haben. In kondensierter Form ist sie in ihrem kurzen Briefwechsel aus dem Jahr 2006 dokumentiert.²⁹ Beide betonen, dass *pictural* resp. *iconic turn* und *linguistic turn* keineswegs in „Fundamentalopposition“³⁰ zueinander stehen.

kanische) Wahrheitsfrage, in: WuA 50 (2009) 114–119. Dort nehme ich insbes. Bezug auf Baudrillard und dessen Theorie der simulakren Ähnlichkeitsordnungen; vgl. Baudrillard, Jean, *Der symbolische Tausch und der Tod*. Aus dem Französischen von Gabriele Ricke und Ronald Voullié sowie Gerd Bergfleth (Batterien Bd. 14), München 1982.

- 24 Mitchell, W.J.T., *The Pictorial Turn*, in: *Artforum* v. März 1992, 89–94. Vgl. dazu auch Schneider, Norbert, W.T.J. Mitchell und der „Iconic Turn“, in: *Ders./Hemingway, Andrew* (Hg.), *Kunst und Politik. Bildwissenschaften und Visual Culture Studies in der Diskussion*, Osnabrück 2008, 29–37.
- 25 Vgl. Kuhn, Thomas S., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a.M. 21. Aufl. 2009.
- 26 Mitchell, W.J.T., *What do pictures want? Interview mit Asbjørn Grønstad und Øyvind Vågnes*, in: *Image & Narrative* v. November 2006 – <<http://www.visual-studies.com/interviews/mitchell.html>>, (31.8.2012).
- 27 Rorty, Richard M., *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, Chicago 2. Aufl. 1992.
- 28 Boehm, Gottfried, *Die Wiederkehr der Bilder*, in: *ders.* (Hg.), *Was ist ein Bild? (Bild und Text)*, München 4. Aufl. 2006, 11–38, hier 13. Zur Auseinandersetzung um die These vom *iconic turn* vgl. auch Hornuff, Daniel, *Bildwissenschaft im Widerstreit*. Belting, Boehm, Bredekamp, Burda, München 2012, 72–81; Burda, Hubert, *Zehn Kapitel zum Iconic Turn*, München 2010; *Ders./Maar, Christa* (Hg.), *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*, Köln 2004; Bredekamp, Horst, *Kunstgeschichte im „Iconic Turn“* [Interview mit Hans Dieter Hubert und Gottfried Kercher], in: *kritische berichte. Zeitschrift für Kunst- und Kulturwissenschaften* 26,1 (1998) 85–93.
- 29 Boehm, Gottfried, *Iconic Turn*. Ein Brief, in: Belting, Hans (Hg.), *Bilderfragen. Die Bildwissenschaft im Aufbruch (Text und Bild)*, München 2007, 27–36; Mitchell, *Pictorial Turn*.
- 30 Boehm, *Iconic Turn* 29.

Gleichwohl existiert zwischen beiden *turns* eine bleibende Differenz. Boehm formuliert es in Abgrenzung zu Erwin Panofsky so: „Die Rede vom Ikonischen meint nie, dass es sich der Sprache *entzieht*, sie meint vielmehr, dass eine *Differenz* gegenüber der Sprache ins Spiel kommt.“³¹ In diesem Sinn kann der *iconic turn* als der Versuch definiert werden, die „Differenz zwischen Sagbarem und Sichtbarem“³² offen zu halten.

Wegen dieser hier nur angedeuteten reziproken Bezüglichkeit bei gleichzeitiger Unterschiedenheit eignet den Bildern eine „andere Art des Denkens“³³, deren Grund „in der immanenten ... Reflexivität der Bilder selbst“³⁴ liegt. Mitchell spricht in diesem Zusammenhang von „immanenten Repräsentationspraktiken“³⁵. Der *pictural* resp. *iconic turn* hat diese über lange Zeit kaum wahr- und ernstgenommenen „kognitiven Möglichkeiten, die in nicht verbalen Repräsentationen liegen“³⁶, neu ins theoretische Bewusstsein gehoben.

Bilder im hier nachgezeichneten Theoriezusammenhang sind notwendigerweise auf politische und soziale Felder bezogen, konkret: sie sind „mit Kontexten des Denkens, des Geschlechtes, der Kultur, der Ideologie, der Rede vielfältig verknüpft.“³⁷ In dieser dezidiert politischen Perspektive – Mitchell spricht vom „Wechselbezug zwischen Ikonologie und Ideologie“³⁸ – ist die Frage nach dem Bild immer auch eine Frage nach dem anderen Menschen, insofern sie „sich auf die intersubjektive Begegnung [richtet], auf Wiedererkennen wie auf Kenntnis, und vor allem darauf, dass das Problem, ein Bild zu verstehen, direkt dazu führt, wie und ob ich den anderen verstehe.“³⁹ Mit dem *iconic turn* kommt dem Bild und dem Verstehen dieses Bildes also unabdingbar eine soziale, d. h. gesellschaftspolitische Relevanz zu.⁴⁰

Und noch ein zweites Moment in den Theorien zum *pictural* resp. *iconic turn* ist hier von Bedeutung. Im Unterschied zum Wort bzw. korrekter: Zum Aussagesatz, der zwischen Subjekt und Eigenschaften trennscharf zu differenzieren weiß, verbinden sich im Bild Sachverhalte und die Modalitäten ihres Erscheinens. Deshalb eignet dem Bild eine implizite Prozessualität.

31 Ebd. 31.

32 Ebd. 34.

33 Ebd. 27.

34 Ebd. 30.

35 Mitchell, W.J.T., Der Pictorial Turn, in: Kravagna, Christian (Hg.), Privileg Blick: Kritik der visuellen Kultur, Berlin 1997, 15–40, hier 38, Anm. 10.

36 Boehm, Iconic Turn 27.

37 Ebd. 31.

38 Mitchell, Pictorial Turn 45.

39 Ebd. 46.

40 Zur gesellschaftspolitischen Relevanz vgl. Stiegler, Bernd, „Iconic Turn“ und gesellschaftliche Reflexion, in: Trivium 1/2008 –<<http://trivium.revues.org/391>>, (31.8.2012).

„Bilder gehen mit Prozessen und Potentialitäten engste Verbindungen ein, so dass man den Eindruck gewinnt, als kämen die gängigen Begriffsoppositionen, mit denen Wissenschaft und Kritik den Bildern zu Leibe gerückt ist, also z. B. Form und Inhalt, significant und signifié, Innen und Aussen, Sinnlichkeit und Begriff etc. immer schon zu *spät*“⁴¹.

Angesichts der begrenzten Fähigkeit des Bildes, Wirklichkeit und Abbild voneinander abzugrenzen, stellt sich aber auch unweigerlich die Wahrheitsfrage. Vor allem im Blick auf die technisch vermittelte Bildkommunikation des 21. Jahrhunderts gilt: „Fictum und Verum sind nicht mehr so unbedingt zu trennen.“⁴² Mehr noch: Die „Differenz zwischen ‚Wahrem‘ und ‚Falschem‘, ‚Realem‘ und ‚Imaginärem‘“⁴³ hat sich weithin aufgelöst. Hier steht nicht weniger zur Debatte als die Wahrheit der Bildrepräsentation selbst.

Angesichts dieser Implikationen aller sinngenerierenden Repräsentationspotentiale der Bilder ist also immer auch das Moment der Negation zu beachten:

„Bildkritik und Bildnegation, der Abschied vom Bild, sein Ende und die Emphase des immer wieder neuen Anfangs gehören seitdem zu jener bildreflexiven Arbeit, die die Künstler im grossen Laboratorium der Moderne, in das sich die individuellen Ateliers integrieren, gestaltend vorantreiben.“⁴⁴

In bildtheoretischer Hinsicht sind Bilder offen auf Potenziale hin, die außerhalb ihrer selbst liegen. Wohl aus diesem Grunde erzeugen sie in ihrer intellektuellen Tätigkeit „eine besondere Art von Unruhe und Unbehagen“⁴⁵. Kurzum: Bilder irritieren, weil sie alle bloße Pragmatik unterbrechen. Die ihnen innewohnende Potenzialität könnte man (damit aber weit über Boehm und erst recht über Mitchell hinausgehend) als ihren impliziten Transzendenzbezug verstehen – allerdings nur mit der einschränkenden Bemerkung, dass alle ikonische Evidenz unter dem Vorbehalt der Bildkritik steht. Anders ausgedrückt: Mit und nach dem *iconic turn* können die bildlichen Repräsentationspraktiken nicht bloß als *non-verbale* Repräsentationen verstanden werden, sondern sie müssen aufgrund des dem Bild unaufhebbar eingeschriebenen Moments der Negation immer auch als *nicht-pikturale*, d. h. bilderlose Repräsentationen gelesen werden.

41 Boehm, *Iconic Turn* 35.

42 Müller, Klaus, „Bitte im iconic turn nicht denkfaul werden ...“ [Interview], in: *Sinnstiftermag* 5 (2008) –<http://www.sinnstiftermag.de/ausgabe_05/interview.htm>, (31.8.2012); vgl. auch Ders., *Web und Wahrheit*, in: *WuA* 50 (2009) 109–113; Engel, *Vom Wort zum Bild*; ders., *Was ist neu an den „Neuen Medien“? Medialität und Weltverhältnis*, in: *WuA* 40 (1999) 51–56.

43 Baudrillard, Jean, *Agonie des Realen*. Aus dem Französischen von Lothar Kurzawa und Volker Schaefer, Berlin 1978, 10.

44 Boehm, *Iconic Turn* 31.

45 Mitchell, *Pictorial Turn* 40.

Die bildskeptische Konzeption der *Documenta 13* ist also nicht als Kritik an der These von der ikonischen Wende zu deuten, sondern markiert auf ästhetisch fulminante Weise den Bildvorbehalt, welcher dem *pictural* resp. *iconic turn* selbst genuin zu Eigen ist.

3. Theologische Repräsentationspraktiken: Bilder unterm Bilderverbot

Im Folgenden versuche ich, die beiden hier herausgearbeiteten Aspekte des Bildes nach dem *pictural* resp. *iconic turn* – die *politische* und die *bildkritische* Dimension – im Blick auf die zentrale Kategorie der Repräsentation theologisch auszuarbeiten.⁴⁶

Karl Rahner schrieb 1963, dass der Begriff der Repräsentation zwar noch nicht zum theologischen Fachterminus avanciert, doch sehr wohl geeignet sei,

„durchgängige, wenn auch sehr abwandelbare u[nd] analoge, zwischen zwei Wirklichkeiten bestehende Verhältnisse zu bezeichnen, die zwischen der Kreatur u[nd] Gott u[nd] zwischen den geschaffenen Wirklichkeiten untereinander obwalten.“⁴⁷

Träger der Repräsentation können Personen (z. B. Amtsträger) oder Sachen (z. B. Sakramente) sein. Entsprechend kann die Relation der genannten Glieder untereinander wie folgt beschrieben werden: Jemand (etwas) ist Repräsentant von jemand (etwas) (für jemanden). Von Repräsentation kann demzufolge dort gesprochen werden, „wo die wirksame Gegenwart eines durch einen anderen für einen Dritten vermittelt wird“⁴⁸.

Seinem Sinngehalt nach bewegt sich der Repräsentationsbegriff, so Rahner weiter,

„zwischen einem ‚Stehen für‘ etwas anderes, weil dieses nicht handlungsfähig oder selbst für einen Dritten nicht gegeben ist, bis zum vollen Anwesend- u[nd] Wirksamachen von etwas durch etwas [für einen Dritten], wenn auch letztlich in jeder R[epäsentation] eine gewisse Gegenwart des Repräsentierten notwendig impliziert ist“⁴⁹.

46 Meine theologische Herangehensweise weiß sich der neuen Politischen Theologie, wie sie maßgeblich von Johann B. Metz und Tiemo R. Peters vertreten wird, verpflichtet. Demnach stehen Glaube und Politik in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis zueinander; deren „gegenseitige Legitimierung, Determinierung und Limitierung ist das Thema der Reflexion“; Wiedenhofer, Siegfried, *Politische Theologie*, Stuttgart u. a. 1976, 14.

47 Rahner, Karl, Art. Repräsentation, in: *LThK2*. Aufl. 8 (1963) Sp. 1244f., hier 1244.

48 Ebd.

49 Ebd.

Deutlich wird an dieser Stelle, dass die Kategorie der Repräsentation nicht ohne die Anwesenheit eines Repräsentierten auskommt. Entsprechend ist – immer noch nach Rahner – die ontologisch-theologische Gegebenheit eines „durchgehenden Seins-, Wirkungs- u(nd) Sinnzusammenhang(s) zwischen Gott u(nd) dem endlichen Seienden u(nd) zwischen diesem untereinander“⁵⁰ unabdingbare Voraussetzung für die Möglichkeit überhaupt, theologisch sinnvoll von Repräsentation zu sprechen.

Hier genau nimmt das philosophische und in dessen Folge auch das fundamentaltheologische Problem seinen Anfang – und das nicht erst mit dem Aufkommen der Post/Moderne. In ihrem einschlägigen Artikel im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* datiert Kerstin Behnke die Krise der Repräsentation ins ausgehende 18. Jahrhundert:

„Die Erfahrung des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jh., daß die im klassischen Zeitalter als zureichend empfundenen menschlichen R[epräsentations]-Systeme (insbesondere die Sprachen) sich als der ‚Wirklichkeit‘ nicht mehr adäquat erwiesen und somit R[epräsentation] ihre die Ordnung der Dinge verbürgende Allgemeingültigkeit als Erkenntnisform verliert, wird mit einem erst jüngst gebildeten Ausdruck als ‚crise de la représentation‘ bezeichnet.“⁵¹

Genauer: In die Krise geraten ist der zeichentheoretische Sprachbegriff, der auf einer „prinzipielle[n] Inadäquanz von Zeichen und Bezeichnetem“⁵² beruhte. In der (Post-)Moderne schließlich sind die von Rahner vorausgesetzten ontologischen Gegebenheiten selbst in die Kritik geraten. „Es ist offenkundig ein Grundkonsens der Moderne, daß dieser hierarchische Repräsentationszusammenhang weder erkenntnistheoretisch noch semantisch noch ästhetisch noch politisch ... zu restituieren sei.“⁵³ Und theologisch wäre er dann auch wohl kaum noch zu retten! Im Gegenteil muss gerade die Differenz zwischen der repräsentierenden Wirklichkeit einerseits und der repräsentierten Wirklichkeit andererseits geradezu als Signum der (Post-)Moderne gelten. Die für den *iconic turn* charakteristische Differenz zwischen Sag- und Sichtbaren spiegelt die Krise der Repräsentation

50 Ebd.

51 Behnke, Kerstin, Art. Repräsentation V. Krise der R[epräsentation], in: HWPh 8 (1992) Sp. 846–853, hier 846.

52 Ebd.; vgl. dazu auch die klassische Formel bei Thomas von Aquin: „veritas est adaequatione rei et intellectus“ (STh I 16, 2) – Wahrheit ist die Angleichung bzw. Übereinstimmung von Intellekt bzw. erkennendem Verstand und Sache bzw. Gegenstand; siehe auch CG I, 59 und De ver 1, 2.

53 Werbick, Jürgen, *Repräsentation – eine theologische Schlüsselkategorie?*, in: Rainer, Michael J./Janßen, Hans-Gerd (Hg.), *Bilderverbot* (Jahrbuch Politische Theologie 2), Münster 1997, 295–302, hier 295.

tion. „*Die Teilung ist weder ableitbar noch auflösbar.*“⁵⁴ Das berührt, so der hier zitierte Marcel Gauchet, das Politische, so wie es auch im Blick auf theologische Repräsentationsbegründungen à la Rahner gilt.

Gegen den von Jürgen Werbick aufgerufenen Konsens steht als wichtigster Vertreter einer katholischen Repräsentation Carl Schmitt, suchte er doch (und in seinem Gefolge heute andere mehr) ein ontologisches Kausalverhältnis zu restituieren.⁵⁵ Eine der Hauptthesen Schmitts lautet: „In der Repräsentation ... kommt eine höhere Art des Seins zur konkreten Erscheinung.“⁵⁶ Das hier in Anschlag gebrachte *höhere Sein* wird als unableitbare Autorität gedacht. Durch die Vermittlungsgestalt der *konkreten Erscheinung* gewinnt das es „wirklichkeitsbestimmende Kraft“⁵⁷. Andersherum: Die Erscheinungen partizipieren an der Autorität des höheren Seins, kurz: sie repräsentieren das Sein. Jedwede Differenz – so ist hier einzuwenden – wird nivelliert. Als Gegenbild zu seinem Repräsentationsmodell macht Schmitt den selbstreferentiellen Diskurs aus. Damit gelangt er zu einer deutlichen Gegenüberstellung: Repräsentation *von oben* versus selbstreferentieller Diskurs *von unten*.

Es lässt sich leicht nachweisen, dass diese Gegenüberstellung in *theologischer* Hinsicht einer doppelt „falschen Alternative“⁵⁸ das Wort redet. 1. Unzweifelhaft steht die *Christologie* im Zentrum des (katholisch-)theologischen Repräsentationsgedankens. *Jesus Christus* ist der Repräsentant der endzeitlichen Gottesherrschaft. 2. In *ekklesiologischer* Hinsicht gilt sodann: stellvertretend-zeichenhaft realisiert die *Kirche* das in Jesus Christus gewirkte Heil von Gott in der Geschichte. Zu beachten ist im vorliegenden Zusammenhang allerdings, dass beide Träger der Repräsentation – Jesus Christus und die Kirche – eine sie charakterisierende und letztlich auch definierende „Unterbrechung“⁵⁹, politisch

54 Gauchet, Marcel, Die totalitäre Erfahrung und das Denken des Politischen, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft* und libertäre Demokratie, Frankfurt a.M. 1990, 207–238, hier 224.

55 Zum Repräsentationsansatz Schmitts vgl. u. a. Schmitt, Carl, *Verfassungslehre*, München/Leipzig 1954; Ders., *Römischer Katholizismus und politische Form*, München 2. Aufl. 1984 [1923]. Zur kritischen Auseinandersetzung s. bes. Taubes, Jacob, *Der Fürst dieser Welt*. Carl Schmitt und die Folgen, München 1983; Ders., *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Berlin 1987; Wacker, Bernd (Hg.), *Die eigentlich katholische Verschärfung ... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München 1994; Manemann, Jürgen, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Antimonothetismus* (MBTh 61), Münster 2002; Ders. (Hg.), *Demokratiefähigkeit* (Jahrbuch Politische Theologie 1), Hamburg/Münster 1995; Rainer/Janßen (Hg.), *Bilderverbot*.

56 Schmitt, *Verfassungslehre* 209f.

57 Werbick, *Repräsentation* 298.

58 Ebd.

59 Metz, Johann B., *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*, Gütersloh 1981, 86: „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung“.

gesprochen: eine „Bresche“⁶⁰ in sich tragen. (Diese bleibt bei Schmitt vollständig ausgeblendet.)

1. Biblisch betrachtet muss Jesus Christus als Repräsentant der βασιλεία τοῦ Θεοῦ in einer politisch atypischen Perspektive gedeutet werden. Er verkündet in Wort und Tat die Herrschaft Gottes als „Antityp üblicher Potentaten“⁶¹. Er kommt anders als diese

„nicht nur ohne Macht und Herrlichkeit, sondern er ist selbst ein Opfer bisheriger politischer Machtausübung ..., einer, der selber ... der Rettung Gottes bedürftig war ... Darum wird sich seine Herrschaft, die er im Namen Gottes ausführt, auch von aller bis dahin bekannten Herrschaft unterscheiden“⁶².

Jesus Christus repräsentiert die Gottesherrschaft in jener Bedürftigkeit der Anderen, konkreter: der Armen, wie sie in Mt 25,31–46 beschrieben ist: „Was ihr für einen dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan.“ (V. 45) Jesu Repräsentation der βασιλεία τοῦ Θεοῦ ist eindeutig politisch und sozial konnotiert. Johann Baptist Metz spricht im vorliegenden Zusammenhang von der „Autorität der Leidenden“⁶³, die offensichtlich keine „Verkörperung politischer Macht, sondern, wenn schon, politischer Ohnmacht“⁶⁴ darstellt. Alle Praktiken einer *repraesentatio* der Gottesherrschaft – nicht bloß die des Nazareners! – stellen unabwendbar die Machtfrage.

2. Für das kirchliche Selbstverständnis hat eine solche politisch kritische Hermeneutik weit reichende Konsequenzen, denn seit der Jesuanischen Neudefinition der göttlichen Repräsentation ist auch die kirchliche Praxis und Theologie daran gehindert, Gottes vollmächtige Souveränität in kirchlicher Herrschersouveränität abzubilden und ekklesiale Vollmacht so zu legitimieren, dass sie sich ungebrochen aus einer autokratisch vorgestellten göttlichen Souveränität ableitet.⁶⁵ Dementsprechend kommt das ekklesiale Repräsentationsgeschehen – ver-

60 Lefort, Claude, Die Bresche. Essays zum Mai 1968. Aus dem Französischen von Hans Scheulen (Es kommt darauf an 8), Wien 2008.

61 Werbick, Repräsentation 300.

62 Albertz, Rainer, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. 2 Bde. (ATD GAT 8/1–2), Göttingen 1992, 639.

63 Metz, Johann Baptist, Bemerkungen zum „Katholischen Prinzip“ der Repräsentation. Ein Nachtrag zu „Monotheismus und Demokratie“, in: Rainer/Janßen (Hg.), Bilderverbot, 303–307, hier 305.

64 Ebd.

65 Vgl. dazu auch Engel, Ulrich, Die Stadt als Schrift Gottes. Skizzen zu einer politischen Ekklesiologie im urbanen Raum im Anschluss an Michel de Certeau SJ, in: Hölzl, Michael/Klingen, Henning/Zeillinger, Peter (Hg.), Extra ecclesiam ... Zur Institution und Kritik von Kirche (Jahrbuch Politische Theologie 6/7), Berlin 2013, 262–285.

standen als Abbildung göttlicher Herrschaft – nicht ohne „einen Schuß negativer Theologie“⁶⁶ aus. In ihr hallt das jüdische Bilderverbot nach.

In seiner theologischen Spitze ist das alt-/ersttestamentliche Bilderverbot als Götzenverbot formuliert. Ihm kommt die Aufgabe zu, „Wächter der Theologie“⁶⁷ zu sein. Gleichwohl aber darf es nicht zu einem grundsätzlichen Einspruch gegen jedwede „*ikonische Intelligenz*“⁶⁸ umgedeutet werden. Vielmehr steht die apophatische Geste des Bilderverbots⁶⁹ in einem spannungsreichen Verhältnis zum neutestamentlichen Verständnis Christi als „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15⁷⁰) wie auch zu der schöpfungstheologischen Einsicht in die Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,27⁷¹). Die Bildkommunikation im Raum des Religiösen changiert also zwischen ikonischer Referenzlosigkeit auf der einen und visueller Repräsentation auf der anderen Seite. Das aber heißt, dass der Gedanke des Bilderverbots nicht grundsätzlich und substantiell jeden Begriff von *repraesentatio* ausschließt, sondern den Gedanken einer theologischen Repräsentation geradezu einschließt.

4. Politische Repräsentationspraktiken: Nichtdarstellbare Leerstellen im Gefüge der Macht

Bildkritik und Repräsentation, so konnte gezeigt werden, schließen einander nicht notwendigerweise aus, sondern stehen – vor allem in ihrer machtkritischen, d. h. politischen Zuspitzung – in einem reziproken Bedingungsverhältnis. Darauf machen auch wichtige Vertreter der gegenwärtigen politischen Philoso-

66 Werbick, Repräsentation 301.

67 Dohmen, Christoph, Religion gegen Kunst? Liegen die Anfänge der Kunstfeindlichkeit in der Bibel?, in: Ders./Sternberg, Thomas (Hg.), ... kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch, Würzburg 1987, 11–23, hier 22. Vgl. jetzt neu auch Ders., Studien zu Bilderverbot und Bildtheologie des Alten Testaments (SBAB, AT 51), Stuttgart 2012.

68 Boehm, Iconic Turn 30.

69 Vgl. Oelmüller, Willi, Das Bilderverbot aus einer philosophischen Perspektive der negativen Theologie heute, in: Nordhofen, Eckhard (Hg.), Bilderverbot: Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren (Ikon Bild + Theologie), Paderborn 2001, 149–172.

70 Vgl. dazu Crüsemann, Frank, Wie Gott die Welt regiert. Bibelauslegungen (KT 90), München 1986, 7–24. Zum exegetischen Hintergrund vgl. Stettler, Christian, Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1,15–20 (WUNT Reihe 2, 131), Tübingen 2000.

71 Vgl. dazu Kohl, Bernhard, Gottesebenbildlichkeit im Prozess, in: WuA 50 (2009) 149–154. Zum exegetischen Hintergrund vgl. Groß, Walter, Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut, in: Baldermann, Ingo u. a. (Hg.), Menschenwürde (JBTh 15), Neukirchen-Vluyn 2001, 11–38.

phie in Frankreich aufmerksam. Die dort artikulierte „politische Ontologie“⁷² ist keine mehr im klassischen Sinn, die auf das Eine oder das Sein spekulierte. Als erneuerte Ontologie wird sie vielmehr „getragen von der Voraussetzung, daß sich jedes diskursive Denken zu einem Rückgriff auf ein Unvordenkliches genötigt sieht.“⁷³ Dieses Unvordenkliche mag im Sinne der Theorie vom *pictural* resp. *iconic turn* als Potenzialität auf Transzendenz hin gedeutet werden, die sich ihrerseits wieder als Repräsentation einer ikonischen Negation darstellt. Allerdings kann dieses Unvordenkliche nicht noch einmal hypostasiert werden; ein solches Ansinnen würde, wie Jean-François Lyotard aufgewiesen hat,⁷⁴ in die Aporie führen. Die hier rezipierte politische Philosophie frankophoner Provenienz sucht politisches Handeln anzuleiten und zu begleiten, „aber nur dergestalt, daß sie ein kritisches reflexives Potential aktiviert, das es uns ermöglicht, unser konkretes Handeln als Ergebnis einer gewollten Einschränkung vieler Möglichkeiten zu sehen.“⁷⁵ Eine solche Haltung hat nichts mit Relativismus zu tun (wie ihren VertreterInnen oft – auch kirchlicherseits – vorgeworfen wird). Die politische Ontologie im skizzierten Sinne

„entlastet uns nicht von der Verantwortung für unser Handeln, sondern macht uns klar, daß die Auseinandersetzung um das Handeln eine Leerstelle braucht, die durch konkretes Handeln immer wieder besetzt wird, die aber auch immer wieder freigekämpft werden muß, um das Handeln und Legitimieren nicht in seiner Eigengesetzlichkeit erstarren zu lassen.“⁷⁶

In diesem Sinn spricht der französische Philosoph Claude Lefort, auf den ich mich im Folgenden schwerpunktmäßig beziehe, von einer „Leerstelle“ am Ort der Macht.⁷⁷

Zu unterscheiden ist zuerst einmal zwischen der Politik und dem Politischen.⁷⁸ Während *Politik* definiert werden kann als *partikularer* „Ort, an dem

72 van Reijen, Willem, *Das Politische* – eine Leerstelle. Zur politischen Philosophie in Frankreich, in: *Transit* 5 (1992–1993) 109–122, hier 110. Vgl. dazu auch Marchart, Oliver, *Politische Theorie als Erste Philosophie. Warum der ontologischen Differenz die politische Differenz zugrunde liegt*, in: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.), *Das Politische* und die Politik, Berlin 2010, 143–158.

73 van Reijen, *Das Politische* 110.

74 Vgl. v.a. Lyotard, Jean-François, *Der Widerstreit*. Aus dem Französischen von Joseph Vogl, München 2. Aufl. 1989.

75 van Reijen, *Das Politische* 121.

76 Ebd.

77 Lefort, Claude, *Die Frage der Demokratie*, in: Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft*, 281–297, hier 293.

78 Vgl. im Blick auf die Politische Philosophie Bedorf/Röttgers (Hg.), *Das Politische*; zur soziologischen Diskussion vgl. Nassehi, Armin/Schoer, Markus (Hg.), *Der Begriff des Politischen* (Soziale Welt Sonderbd. 14), Baden-Baden 2003.

sich der Wettstreit der Parteien vollzieht, an dem sich die allgemeine Machtinstanz ausbildet und erneuert⁷⁹, markiert das philosophische Denken des *Politischen* die *allgemeinen* „generative[n] Prinzipien“⁸⁰ des Sozialen – korrekter noch: ... der *Form* des Sozialen. Als „symbolisches Dispositiv“⁸¹ erinnert es daran, dass es „keine gesellschaftlichen Beziehungen ... , keine Dimensionen des gesellschaftlichen Raumes gibt, die ‚vor‘ ihrer Formgebung existierten.“⁸² *Formgebung* („*mise en forme*“⁸³) ist folglich für ausnahmslos alle gesellschaftlichen Prozesse unabdingbar – und zwar als *Inszenierung* („*mise en scène*“⁸⁴) und auch als *Sinngebung* („*mise en sens*“⁸⁵).

„Diese drei Aspekte können nicht voneinander getrennt werden: die Weise, in der Gesellschaft durch die Instanz der Macht inszeniert wird, gibt ihr zugleich Form (ohne Macht wäre Gesellschaft eine amorphe Masse) und Bedeutung, da Grundunterscheidungen zwischen wahr und falsch, gerecht und ungerecht, legitim und illegitim den sozialen Raum für uns erst intelligibel machen. Es ist dieses Dimension ‚des Politischen‘ – im Sinne der institutionierenden Prinzipien eines gegebenen symbolischen Dispositivs –, die das Soziale formt und mit Bedeutung ausstattet, indem sie das Soziale dem Sozialen selbst gegenüber repräsentiert.“⁸⁶

Die Relation zwischen der *Politik* und dem *Politischen* beschreibt Lefort interessanterweise in Verben, die zweifelsohne den Sprachspielen der ästhetischen Theorie entnommen sind: *erscheinen* und *verbergen*. Die

„Tatsache, daß sich so etwas wie *die* Politik in einer bestimmten Epoche im gesellschaftlichen Leben abzugrenzen begann, hat gerade eine politische Bedeutung, die als solche nicht partikular, sondern allgemein ist. Mit diesem Ereignis kommt nichts geringeres ins Spiel als die Konstitution eines gesellschaftlichen Raumes, die gesellschaftliche *Form* oder das Wesen des ‚Gemeinwesens‘ (*la cité*), wie es ehemals hieß. Somit enthüllt sich das Politische nicht in dem, was gemeinhin

79 Lefort, *Frage*, 284. Zum Themenkreis Demokratie und Totalitarismus vgl. auch Ders., *Die Weigerung, den Totalitarismus zu denken*. Aus dem Französischen von Ariane Cuvelier und Hans Scheulen, in: Heinrich Böll Stiftung Bremen (Hg.), *Politik und Moderne* (Debatte 4), Bremen o.J., 23–36; Howard, Dick, *Induction Claude Lefort. Von der Kritik des Totalitarismus zur Politik der Demokratie?*, in: Heinrich Böll Stiftung Bremen (Hg.), *Politik und Moderne*, 17–22.

80 Marchart, Oliver, *Die politische Differenz*, Berlin 2010, 128.

81 Ders., *Claude Lefort: Demokratie und die doppelte Teilung der Gesellschaft*, in: Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert (Hg.), *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, Bielefeld 2. Aufl. 2010, 19–32, hier 20.

82 Lefort, *Frage* 284.

83 Ebd.

84 Ebd.

85 Ebd.

86 Marchart, Claude Lefort 23.

politisches Handeln genannt wird, sondern in der doppelten Bewegung des Erscheinens und Verbergens der Art und Weise, wie sich Gesellschaft instituiert. Ein Erscheinen in dem Sinne, daß der Prozeß, durch den sich Gesellschaft ordnet und durch ihre Teilung hindurch vereinigt, sichtbar wird, Verbergung aber in dem Sinne, daß das generische Prinzip der Konfiguration der Gesamtgesellschaft verschleiert wird, sobald sich ein Ort der Politik als partikular bezeichnet⁸⁷.

Leforts Ausgangspunkt ist das Moment der Kontingenz, das er als der sozialen Wirklichkeit eingeschrieben annimmt. Ein positives Fundament von Gesellschaft fehlt; es ist abwesend. In diesem Sinne kann Lefort als „Post-Fundamentalist“⁸⁸ bezeichnet werden. Zugleich ist mit Oliver Marchart daran zu erinnern, „dass die Dimension des Grundes – d. h. die Frage nach der Institution von Gesellschaft und damit *das Politische* – auch unter heutigen Bedingungen nicht einfach verschwindet, sondern *als abwesende* anwesend bleibt.“⁸⁹ Das Politische als der abwesend-anwesende unvordenkliche Grund des Zusammenlebens repräsentiert sich in den gesellschaftlichen Machtverhältnissen mitsamt den aus diesen resultierenden Auseinandersetzungen und Konflikten einerseits⁹⁰ wie auch andererseits in den sozialen Beziehungen und Verstehensversuchen der Akteure untereinander.

Genau auf diesen Zusammenhang zielt nun Leforts berühmte (vielfach zitierte und dabei oft zur Phrase verkommene) These von der *symbolischen Leerstelle der Macht*. In seinen Reflexionen über die Demokratie sucht er „die neue Stellung der Macht“⁹¹ politisch-theologisch zu fassen. Er geht dabei aus von Ernst H. Kantorowicz' Theorie der zwei Körper des absolutistischen Königs, nach der sein sakraler, unsterblicher Körper die *kosmisch-sakrale Ordnung*, sein leiblicher, sterblicher Körper die *diesseitige Ordnung* repräsentiert.⁹² „Dem Gesetz unterworfen und über dem Gesetz stehend, verdichtete sich im zugleich sterblichen wie unsterblichen Körper des Fürsten das Prinzip der Entstehung und Ordnung des Königreiches.“⁹³ Der souveräne Körper des Königs umfasste beide Ordnungsdimensionen und hielt im Sinne eines „Garanten und Repräsentanten der Einheit des Königreiches“⁹⁴ – sinnlich wahrnehmbar für alle – einen Raum offen, der vorneuzeitlich durch ein Ensemble verschiedenster Orte strukturiert wurde. Diese Orte waren in streng hierarchisierten Gegensätzen organi-

87 Lefort, Frage 284.

88 Marchart, Claude Lefort 20.

89 Ebd.

90 Vgl. Ebd. 21: „Die Form moderner, demokratischer Gesellschaften ist charakterisiert *durch die Institutionalisierung des Konflikts*.“

91 Lefort, Frage 292.

92 Vgl. Kantorowicz, Ernst H., *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. Aus dem Englischen von Walter Theimer, Stuttgart 1992.

93 Lefort, Frage 292.

94 Ebd.

siert: heilig/profan, himmlisch/irdisch, unsterblich/sterblich, geschützt/wehrlos. Vermittelt wurden beide Sphären im Rahmen eines bestimmten Typus der Monarchie in der Person des Königs. Ihm war die Macht gegeben, in den Grenzen seines Territoriums weltliche Herrschaft und Repräsentanz Gottes auf Erden darzustellen.

Nach dem Ende des Ancien Régime differenzierten sich die beiden „Ordnungsorientierungen“⁹⁵ aus. Eine politische Theologie, die alle Macht im König im wahrsten Sinne des Wortes *verkörperte*, hatte mit der Geburt der Demokratie ausgedient. Diese historische Entwicklung, in der sich Säkularisierungs- und Demokratisierungsprozesse kreuzten, führte dazu, dass die Stelle der Macht entleert wurde. Weil ohne den Körper des ehemals die Einheit repräsentierenden Königs der sakrale Pol nicht mehr substantiell ausgefüllt werden konnte, scheint am Ort der Macht nun eine „Leerstelle“⁹⁶ auf. Genau in dieser Entäußerung (κένωσις) der Macht erkennt Lefort den „revolutionäre[n] und beispiellose[n] Zug der Demokratie“⁹⁷. Das demokratische Gemeinwesen kann als ein politisches Verfahren definiert werden, in dem die Akteure – „einfache Sterbliche“⁹⁸ – alle Machtausübung und die damit einhergehenden Konflikte institutionalisiert haben. Radikale Demokratie ist mithin zu fassen als ein „Diskurs, aus dem hervorgeht, dass die Macht niemandem gehört, dass diejenigen, die sie ausüben, sie nicht innehaben, besser noch, sie nicht verkörpern“⁹⁹. In diesem Sinne ist eine Demokratie eine *autonome* Gesellschaft. Als autonom kann sie gelten, insofern sie in der Lage ist, sich ein Bild von sich selbst zu machen, denn „Autonomie setzt, theoretisch wie praktisch, eine Unbestimmtheit als Gegenpol zur Beschreibung des eigenen Zustands und zum Faktischen voraus.“¹⁰⁰ Damit aber ist die durch Wahlen demokratisch legitimierte Macht nicht ausschließlich innergesellschaftlich zu verorten. (Das wäre gegen Schmitts Politische Theologie ins Feld zu führen.)

„Vielmehr ist sie weiterhin jene Instanz, kraft derer die Gesellschaft sich in ihrer Einheit erfaßt und sich in Zeit und Raum auf sich selbst bezieht. Allerdings wird die Machtinstanz nicht mehr auf einen unbedingten Pol zurückbezogen. In diesem Sinne markiert sie eine Spaltung zwischen dem gesellschaftlichen *Innen* und *Außen*, die zugleich deren Beziehung begründet.“¹⁰¹

95 van Reijen, *Das Politische* 111.

96 Lefort, *Frage* 293.

97 Ebd.

98 Ebd.

99 Ders., *Fortdauer* des Theologisch-Politischen? Aus dem Französischen von Hans Scheulen und Ariane Cuvelier (Passagen Forum), Wien 1999, 50. Zur Demokratietheorie Leforts vgl. auch Wagner, Andreas, *Recht – Macht – Öffentlichkeit. Elemente demokratischer Staatlichkeit* bei Jürgen Habermas und Claude Lefort (Staatsdiskurse 8), Stuttgart 2010, 89–150.

100 van Reijen, *Das Politische* 111.

101 Lefort, *Frage* 293.

Die Repräsentation dieser philosophisch generierten, nichtdarstellbaren Leerstelle wendet Agnes Heller ins Theologische. Im Anschluss an Jacques Derrida und dessen Denkfigur eines schwachen Messianismus¹⁰² verortet sie im Zentrum des politischen Raums einen *leeren Stuhl*. Dieser steht jeder religiösen (Wieder-)Aufladung der Politik im Weg.

„Der leere Stuhl wartet auf den Messias ... Die Politik kann diesen unbesetzten Stuhl nicht gebrauchen; aber solange man den Stuhl belässt, wo er ist, dort, genau dort, im Zentrum des Raumes, wo er in seiner warnenden, vielleicht sogar pathetischen Leere fixiert bleibt, müssen die politischen Handlungsträger sein Dasein immer noch in Rechnung stellen. Zumindest steht es ihnen frei, sein Dasein in Rechnung zu stellen. Alles übrige ist Pragmatismus.“¹⁰³

Auch wenn nach Lefort die leere Stelle des Sakralen die Bedingung für die Autonomie der demokratischen Gesellschaft darstellt, so haben doch einige Dichotomien als bleibende Orte einer „stummen Sakralisierung“¹⁰⁴ die Säkularisierung überlebt. Zu diesen gehören Gegensatzpaare wie *privat/öffentlich*¹⁰⁵ und – vor allem im Zusammenhang des *pictural* resp. *iconic turn* von Bedeutung – *unsichtbar/sichtbar*. Diese kryptogam-sakralen Differenzmarkierungen strukturieren die Orte im Raum der Moderne. *Zwischen* den dichotomischen Vermessungspunkten hat der Ort der Macht als Leerstelle seinen Platz: in dieser seiner Leere bleibt er „unbesetzbar, so daß kein Individuum, keine Gruppe ihm konsubstantiell zu sein vermag“¹⁰⁶. Damit „erweist sich der Ort der Macht zugleich als nichtdarstellbar.“¹⁰⁷ Die *repräsentatio* des Politischen im machtkritischen Sinne Leforts ist konsequenterweise nicht ohne das sichtbar-unsichtbare Bild denkbar.

102 Vgl. Derridas Rede vom „Messianische[n] ohne Messianismus“: Derrida, Jacques, *Marx' Gespenster*. Aus dem Französischen von Susanne Lüdemann, Frankfurt a.M. 1995, 123. Siehe auch Zeillinger, Peter, *Messianismus ohne Messias*. Jacques Derrida zur „Wiederkehr des Religiösen“, in: *Quart. Zeitschrift des Forums Kunst – Wissenschaft – Medien* 2 (2001), 35–36.

103 Heller, Agnes, *Politik nach dem Tode Gottes*, in: Huber, Jörg/Müller, Alois Martin (Hg.), *Instanzen/Perspektiven/Imaginationen (Interventionen 4)*, Basel – Frankfurt a.M. 1995, 75–94, hier 94. Vgl. auch Leforts Anmerkungen zum Verlust des Religiösen in: Lefort, Fortdauer 56.

104 Foucault, Michel, *Andere Räume*. Aus dem Französischen von Walter Seitter, in: Ders., *Botschaften der Macht. Der Foucault-Reader Diskurs und Medien*, hg. v. Jan Engelmann, Stuttgart 1999, 145–157, hier 147.

105 Vgl. dazu Bourguin, Benoît/Eggensperger, Thomas/Materne, Pierre-Yves (Hg.), *Theologische Vernunft – Politische Vernunft. Religion im öffentlichen Raum/Raison théologique et raison politique. La religion dans l'espace public (Kultur und Religion in Europa 8)*, Berlin 2010.

106 Lefort, *Frage* 293.

107 Ebd.

5. Schluss: *Who's Afraid of Representation?*

In Rabih Mroués *Documenta 13*-Beitrag verschwindet das Bild im Moment des Schusses. Die pikurale Repräsentation der gewaltsamen Macht des Todes (faktisch oder in seiner Potenzialität) als eine zutiefst in das Leben eingreifende Dimension des Politischen ist als abwesende anwesend. Auch in seiner 2004 im Berliner Theater *HAU – Hebbel am Ufer* uraufgeführten Performance „Who's Afraid of Representation?“ brachte Mroué Biopolitiken auf die Bühne. Gemeinsam mit seiner ebenfalls aus dem Libanon stammenden Partnerin *Lina Saneh* konfrontierte er Selbstverletzungen westlicher Body-Art Künstler mit dem von Gewalt geprägten Alltag ihrer libanesischen Heimat. „Realer Schrecken trifft auf grell inszenierte Schockbilder aus dem Popkultur-Kunstbetrieb“¹⁰⁸, schrieb damals der *TIP Berlin*. Das Stück entfaltete ein komplexes Verwirrspiel zwischen Fakten und Fiktion. In Kassel ging es um Leben und Tod: in den Sequenzen der Handy-Videos, die zur Bildkunst geworden sind, und im realen Leben der Kamerafrauen und -männer noch mehr. Was zeigen die Bilder nach dem *iconic turn*? Oder mit W.J.T. Mitchell gefragt: „What do pictures want?“¹⁰⁹ Künstlerische Werke wie Rabih Mroués „The Pixelated Revolution“ thematisieren eine Erfahrung, „in der dasjenige, was uns verwurzelt und den Boden unter den Füßen gibt, uns zugleich, im selben Zug, entwurzelt und den Boden entzieht“¹¹⁰. Die bilderlosen Bilder repräsentieren die stummen Sakralisierungen, welche die Gesellschaft untergründig strukturieren. In den für die Demokratie charakteristischen Differenzmarkierungen *privat/öffentlich, abwesend/anwesend, sichtbar/unsichtbar* funktioniert das Bild, das selbst wieder unter dem Bilderverbot steht, als Katalysator des Politischen, das als symbolisches Dispositiv seinerseits der Gesellschaft Form und somit Sinn gibt und diese zu sich selbst in Szene setzt.

Ähnliches gilt im Blick auf Religion: „Politik bedarf der Religion, denn ohne die Religion würde sie auf die Erhaltung der vorgegebenen Ordnung begrenzt und in der Illusion einer reinen Immanenz leben.“¹¹¹ Religion als sinnstiftende Symbolisierung der Welt verbürgt die Öffnung von Gesellschaft – und zwar in einem letztlich messianischen Sinn: „Daß die menschliche Gesellschaft nur eine Öffnung auf sich selbst hat, indem sie in eine Öffnung hineingenommen wird,

108 Schlagenwert, Michaela, Performance beim Berlin DocumentaryForum im HKW, in: *TIP Berlin* (2.6.2010) – <<http://www.tip-berlin.de/kultur-und-freizeit-theater-und-buehne/theater-beim-berlin-documentary-forum-im-hkw>>, (31.8.2012).

109 Mitchell, Pictorial Turn 46.

110 Scheulen, Hans/Szánkay, Zoltán, Zeit und Demokratie. Eine Einstimmung, in: Lefort, Fortdauer 9–30, hier 18.

111 Manemann, Jürgen, *Politische Gegenreligion*. Theologisch-politische Einsprüche in der „Berliner Republik“, in: *JCSW* 45 (2004) 170–188, hier 183.

die sie nicht erzeugt, das *sagt* jede Religion“.¹¹² Wider alle restaurativen Versuche im Gefolge Schmitts, die Leerstelle der Macht wieder dauerhaft zu besetzen, ist auf der „Permanenz des Politisch-Theologischen in der modernen Demokratie“¹¹³ zu beharren. Analog gilt die auch im Blick auf jedwede politische Pragmatik, die letztendlich nur desensibilisiert und entpolitisiert. Mit ihren bildskeptisch imprägnierten Repräsentationspraktiken erinnern die Bilder daran, dass allen politischen Konsensbildungsunternehmungen eine Autorität vorausliegt, die Macht und Ohnmacht zugleich ist. Deshalb darf der Augenblick des gewaltsamen Todes auch nur im bilderlosen Bild dargestellt werden. „Die Menschenwürde der Opfer verbietet ihre Zurschaustellung im Moment des Todes.“¹¹⁴

Das hier diskutierte politisch-theologische Repräsentationsverständnis nach dem *iconic turn* „ist reduktiv und induktiv, d. h. es reduziert das Leben der Menschen untereinander auf das Essentielle und induziert damit eine neue Komplexität, da der Reduktion des Lebens auf ein handliches Maß widerstanden ... wird.“¹¹⁵ Ein solches politisch-theologisches Repräsentationsverständnis entlastet nicht vom politischen Engagement, sondern ist gerade seine Voraussetzung – und ruft deshalb auf zum Protest gegen die unsichtbaren Mörder in Syrien.

112 Lefort, Fortdauer 45. Die hier aufgerufene messianische *Öffnung* impliziert immer auch konkrete politische Öffnungen wie z. B. die rechtliche Inklusion von Homosexuellen oder Papierlosen; vgl. dazu Marchart, Claude Lefort 27.

113 Manemann, Politische Gegenreligion 184.

114 Klonk, Charlotte, Die Toten Syriens, ihre Bilder und unsere Verantwortung, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 191 (17.8.2012) 32. Vgl. dazu auch Sontag, Susan, Über Fotografie. Aus dem Amerikanischen von Mark W. Rien, Frankfurt a.M. 1995; Dies., Das Leiden anderer betrachten. Aus dem Englischen von Reinhard Kaiser, München 3. Aufl. 2010.

115 Manemann, Politische Gegenreligion 185.