

[335] 22. BILDFEINDLICHKEIT DES NOMINALISMUS UND BILDERSTURM IM 16. JAHRHUNDERT

in: Bild-Wort-Symbol in der Theologie, hg. v. W. Heinen, Würzburg 1969, 119-138.

Das Bild kann man in doppelter Weise verfehlen beziehungsweise zerstören: Einmal, indem man dem Bild jeden Gehalt an Wirklichkeit nimmt, die innere Relation von Abbild zum Urbild verkennt und das Bild in keiner Weise an der dargestellten Wirklichkeit partizipieren lässt. Man verfehlt das Bild aber auch, wenn man es mit der dargestellten Wirklichkeit identifiziert, so dass das Bild nicht mehr Bild ist, sondern unmittelbar schaubare und greifbare Wirklichkeit.

Im ersten Fall ist das Bild nur Bild, bloße, vielleicht sogar vom Menschen erfundene Erinnerung an eine Person oder einen Vorgang, im andern Fall ist das Bild nicht mehr Bild, sondern das Dargestellte selbst in mehr oder weniger historisch verstandener Anwesenheit. Diese beiden Möglichkeiten, das Bild misszuverstehen, sind im Laufe der Geschichte in den verschiedensten Weisen und Kombinationen vorgekommen. Nicht selten lagen beide Extreme engstens beieinander. Wem nämlich das Bild und das Symbol nichts bedeutet, wer ihm keinerlei reale Beziehung zur dargestellten Wirklichkeit zumisst, der ist um so mehr darauf angewiesen, das Bild selbst für die Wirklichkeit zu halten. So ist es nicht zufällig, dass Gegenstände, die ursprünglich wohl als Bilder gemeint waren, zum Beispiel ein heiliger Rock, die Windeln des göttlichen Kindes, das Holz der Krippe oder des Kreuzes, heilige Nägel und anderes, zu Beginn des Mittelalters als materiell identisch mit dem entsprechenden historischen Gegenstand, das heißt für echt erklärt wurden.

So lassen die *Libri Carolini* aus dem Ende des achten Jahrhunderts, die heftigst gegen die Bilderverehrung des Zweiten Konzils von Nicäa, des Siebten Allgemeinen von 787, polemisieren und Bilder nur als Schmuck und Unterrichtsmittel zulassen wollen, im Grunde nur das wirkliche Holz, an dem Christus gehangen, und dessen Reliquien zur Verehrung zu. "Denn", so heißt es, "am Kreuze und nicht an Bildern hat das Lösegeld für die Welt gehangen."¹ Dieses Missverständnis beziehungsweise die Unfähigkeit zum symbolischen, bildlichen Denken hat dann zu den vielen echten heiligen Röcken, heiligen Nägeln [336] und zu so zahlreichen vermeintlich echten Kreuzpartikeln geführt, dass diese zusammengesetzt für eine Menge von echten Kreuzen ausreichen würden. Wem Bild und Symbol etwas bedeuten und wer mit einer Teilhabe des Abbildes an der Mächtigkeit des Urbildes rechnet, der wird an einer materiellen, historischen Echtheit weit weniger interessiert sein als jemand, für den ein Bild nur leeres Erinnerungszeichen an eine das Bild selbst absolut transzendierende Wirklichkeit ist.

Für den noch platonisch denkenden Thomas von Aquin ist das Bild Abbild und nur, insofern es Abbild ist, gebührt ihm Verehrung. Aber Thomas sieht dann wieder die Beziehung von Abbild und Urbild so eng und real, "dass dem Bilde Christi die gleiche Verehrung zu erweisen ist wie Christus selbst". "Denn daraus", so fährt er fort, "dass Christus durch Unterwerfung angebetet wird, folgt, dass auch sein Bild anbetungswürdig ist durch die Anbetung der Unterwerfung."² Einem so sublimen Denker wie Thomas mag es gelungen sein, diesen Bilderkult als *cultus relativus* auf das Urbild hin durchzuhalten; die sehr viel handfester und empirischer eingestellten Menschen Mittel- und Nordeuropas, vor allem die breite Schicht des primitiven und ungebildeten Volkes konnte eine solche Bilderverehrung allzu leicht dazu verführen, Bild und Urbild zu identifizieren und das Bild zum Götzen zu

¹ Libri Carolini, Lib. II cap. 28; MGH Conc. II Suppl. 89, 31; vgl. H. Schade, Die Libri Carolini und ihre Stellung zum Bild: ZKTh 79 (1957) 69-78.

² S. th. III q. 25 a. 3: "*imago sit adoratione laetiae adoranda.*"

machen. Diese Gefahr war besonders groß, wenn das deutende Wort fehlte oder nicht mehr verstanden wurde.

Nach Thomas ist aber jedes sinnenhafte Zeichen, jedes Symbol, wir dürfen auch sagen, jedes Bild mehrdeutig. Sie bedürfen der Deutung durch das Wort, um artikuliert, um in die Eindeutigkeit des Geistes gehoben zu werden. In der allgemeinen Sakramentenlehre betont der Aquinate: Daher war es zur "Vollkommenheit des sakramentalen Zeichendienstes notwendig, dass die sinnenfälligen Dinge näher bestimmt würden. So könnte zum Beispiel das Wasser wegen seiner Feuchtigkeit eine Abwaschung bezeichnen und wegen seiner Kühle eine Erquickung, wenn aber gesagt wird: 'Ich taufe dich', ist sofort klar, dass wir das Wasser in der Taufe als Zeichen der geistigen Reinigung gebrauchen."³

Nicht nur das Symbol des Sakramentes, auch das Bild bedurfte nach der Auffassung des Mittelalters des deutenden Wortes. So tragen ja gerade die Bilder des Früh- und Hochmittelalters, die noch nicht zur Historienmalerei geworden sind, Inschriften oder Spruchbänder mit dem deutenden Wort, beziehungsweise findet die Buchmalerei durch den Text ihre Deutung, wie sie ihrerseits den Text erhellt, illuminiert.

[337] Symbol ohne Wort wird leicht magisch missverstanden und missbraucht; wenn man ein Bild oder Symbol nicht mehr versteht, dann beginnt man zu allegorisieren. Es ist nicht zufällig, dass im Bereich und zur Zeit der Karolinger, die so heftig betonten, das Bild sei etwas Ungeistiges, ohne Beziehung zu seinem geistigen Hintergrund, ohne Mysterium, und zu einer Zeit, wo man den Kanon der Messe leise zu beten begann, weil man die Sprache, die in das Mysterium einführen soll, ohnehin nicht mehr verstand, dass man damals zur allegorischen Messerklärung überging. Man hatte kein Verständnis mehr für das Sakrament als einem in Wort und Zeichen gegebenen Realsymbol. Man war sich wohl der Beziehung der Messe zum Leiden Christi noch bewusst, verstand die Messe aber nicht mehr sakramental, das heißt als Gegenwart unter dem Zeichen bei Absehung von den historischen Zufälligkeiten, sondern wollte in der Messe die äußeren Ereignisse des Lebens und Leidens Christi abgebildet sehen. Das war aber nur bei gewagtester allegorischer Deutung möglich war. Die verschiedensten, von anderswo gewonnenen Vorstellungen und frommen Gedanken wurden der Eucharistiefeyer sozusagen übergestülpt, und damit wurde der Zugang zum eigentlichen Geschehen verbaut. Diese neue, allegorische Messerklärung tritt uns zuerst in den Werken Amalars von Metz in ausgeprägter Form entgegen. Er war von 809 bis 813 Erzbischof von Trier und danach Lehrer an der Palastschule zu Aachen. Amalar gibt selbst zu, die Bedeutung der einzelnen Zeremonien nicht mehr zu kennen; um so willkürlicher sieht er in ihnen das Leben und Leiden Christi abgebildet und nachvollzogen. Dabei findet er reichlich Gelegenheit zu moralischen Auslegungen.

Beim Offertorium zum Beispiel tauchen neben den Hosanna rufenden Volksscharen alttestamentliche Vorbilder auf. Der Altar wird zum Brandopferaltar, auf dem wir die Abtötung des Fleisches und gute Werke darbringen sollen; gleichzeitig wird das Altartuch zum Sinnbild seelischer Reinheit und das Rauchfass zur Darstellung des Leibes Christi, durch den wir Gottes Gnade erhoffen.⁴

Weil sich die Erklärung Amalars nicht von der Sache her ergibt, sondern es sich um mehr oder weniger willkürliche Deutungen und fromme Anmutungen handelt, die er den gar nicht mehr verstandenen Zeichen und Handlungen überhängt, ist es auch möglich, dass dieselbe Zeremonie oder Person ganz Verschiedenes bedeuten oder darstellen kann. Die Diakone sind bald die Propheten, bald die Jünger des Herrn; die Subdiakone stellen bald die *sapientes* dar,

³ S. Th. III q. 60 a. 6.

⁴ Vgl. A. Franz, Die Messe im Deutschen Mittelalter, Freiburg 1902, 351-398.

Vgl. A. Kolping, Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers: DTh 28 (1950) 102-110.

die mit den heiligen Gefäßen umzugehen wissen, bald die Apostel, die [338] von Traurigkeit niedergebeugt sind, bald Joseph von Arimathäa oder die Frauen unter dem Kreuz.

Die Messe wird zum Passionsspiel, sie ist Gedächtnis des Kreuzesopfers, insofern die Gemeinde das historische, äußere Geschehen der Passion in den Zeremonien dargestellt sieht. Aber als Gedächtnis beziehungsweise Bild des Kreuzesopfers kann sie im Bereich der karolingischen Auffassung vom Bild nicht schon Opfer sein; denn dem Bild kommt ja keine Wirklichkeit zu. Es kann nur an diese erinnern. Deshalb ist das Realmoment nicht schon in der Messe, sofern sie *repraesentatio* oder *memoria* ist, gegeben, sondern muss noch eigens hinzukommen in der Opferung des Leibes und Blutes Christi durch den Priester; dadurch wird aber die Einheit des neutestamentlichen Opfers gefährdet, weil ein neuer Opferakt ein neues Opfer konstituiert. Die Allegorie erschließt also nicht die verborgene Wirklichkeit des Seins, sondern verschließt sie, stellt sie zu mit Gemächten menschlicher Vorstellung. Denn ihre Aussage ergibt sich nicht aus der Sache selbst, sondern ist das Produkt menschlicher Fantasie, wie nach nominalistischer Auffassung das Allgemeine nicht in den Dingen west, sondern eine Fiktion unseres Verstandes ist.

So gibt es für die schon genannten *Libri Carolini* auch keine religiösen Bilder. Woher weiß man denn, so fragen sie, ob ein Bild religiös ist? Da malt ein Künstler zwei schöne Frauen. Unter die eine schreibt er Maria, dann wird das Bild verehrt; unter die andere schreibt er Venus, dann wird das Bild verdammt. Die *relatio ad formam primam* bestehe also nur in der Unterschrift.⁵ Weshalb könne eine schöne Frau, die ein Kind in den Händen hält, nicht auch Venus mit Aneas oder Alkmene mit Herkules sein?⁶ Man hat in diesem Zusammenhang von "karolingischer Aufklärung" gesprochen. Für sie ist das Bild selbst nicht sakral, es ist ohne Mysterium, ja es ist etwas Ungeistiges und darf auf keinen Fall verehrt werden.

Wenn die *Libri Carolini* auch an der Oberfläche bleiben und wenn hier, wie Adolf von Harnack einmal gesagt hat,⁷ das Selbst- und Kraftgefühl der fränkischen Kirche mit jugendlicher Dreistigkeit hervorbricht und die ältere und weisere Schwesterkirche von Byzanz schadenfroh des Irrtums überführen zu können meint, so haben sie doch ihr historisches Recht als Korrektiv angesichts der Gefahr des Frühmittelalters, das Heilige allzu massiv an die Welt zu binden, diese kurzschlüssig zu sakralisieren und damit beides, die Welt und das Heilige, zu verfehlen.

[339] Doch wenn man Recht zur Kritik hat, heißt das noch nicht, wie die Geschichte beweist, dass man recht hat, das heißt: dass die angebotene Alternative richtig ist.

Wir haben schon die Frage gestellt, ob der germanische Mensch des Mittelalters überhaupt fähig war, den platonischen Realismus eines Thomas von Aquin, demgemäß ein Bild Christi in gleicher Weise zu verehren ist wie Christus selbst, durchzuhalten. Aber gesetzt den Fall, die Menschen damals wären dazu in der Lage gewesen und es wäre nicht zu grobem Missbrauch gekommen, brachte der Bildrealismus nicht noch eine andere Schwierigkeit mit sich? Musste der Mensch sich bei ihm nicht durch die Überlast der Bilder und durch zuviel an Bedeutsamkeit bedrückt fühlen? Rückte dann das Heilige nicht so nah, dass es dem Menschen den Atem verschlagen musste? War dann die göttliche Notwendigkeit nicht so eng an das geschöpflich Kontingente gebunden, dass für diese kaum noch Raum blieb und jene verfügbar wurde?

Der mittelalterliche Realismus, wir würden besser sagen: der metaphysische Idealismus des Mittelalters, führte dazu, alle Dinge auf ihre Idee ihn zu verlängern, auf die Idee hin, die letzthin in Gott ihre Notwendigkeit hatte. Man konnte schließlich auch das Geringste und Alltäglichschte nicht anders als in einem universalen Zusammenhang betrachten. "Um das

⁵ *Libri Carolini*, Lib. IV c. 16; MGH Conc. II Suppl. 204; vgl. H. Schade, a.a.O., 74.

⁶ Lib. IV. c. 21; MGH Conc. II Suppl. 216, 24ff.

⁷ A. V. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte (Nachdr. der 4. Aufl. von 1910, Darmstadt 1964), 304.

Wesen irgendeines Dinges zu erkennen, fragte man nicht nach seinem inneren Bau, schaute man nicht nach dem langen Schatten der Geschichte hinter ihm, sondern blickte man zum Himmel empor, wo es als Idee erstrahlte."⁸

Dieser Symbolismus, das heißt die Gewohnheit, alle Dinge nur in ihrem Sinnzusammenhang und in ihrer Beziehung zum Ewigen zu sehen, führte zu einer Typisierung, von der der Weg zu Starrheit und unfruchtbarer Klassifikation nicht weit war. Damit wurde man dem Individuellen, einmalig Geschichtlichen nicht gerecht, ließ ebenso wenig Raum für die Freiheit des Menschen wie für die Souveränität Gottes. Hier ist der Ansatzpunkt und das historische Recht des spätmittelalterlichen Nominalismus.

Er löst den inneren Zusammenhang allen Seins. Das Allgemeine existiert nur im erkennenden Verstand. Nicht einmal der Konnex von Ursache und Wirkung kann konstatiert werden. Denn der souveräne Gott kann die *causae secundae* suspendieren und die jeweilige Wirkung unmittelbar hervorbringen. Aus der Beobachtung, dass etwas bei Annäherung von Feuer brennt, kann nicht bewiesen werden, dass das Feuer die Ursache der Verbrennung ist.⁹ Denn diese könnte ja [340] unmittelbar von Gott bewirkt sein. So sind die Sakramente auch nicht Instrumentalursachen der Gnade; denn nach einem Grundsatz nominalistischer Theologie ist das *finitum* nicht *capax infiniti*, kann Begrenztes nicht Träger des Unendlichen sein. Das Symbol des Sakramentes kann nur Bedingung oder Anlass sein für das unmittelbare Handeln Gottes. Gott hat sich zum Beispiel positiv gebunden, den Menschen in Huld anzunehmen, wenn die Kirche das Zeichen der Taufe setzt.

Das sakramentale Zeichen wiederum ist willkürlich festgelegt. Gott hätte die Taufgnade, argumentiert Wilhelm von Ockham, auch an die Berührung mit einem Stück Holz binden oder bestimmen können, dass mit Taufwasser auch die Firmung gespendet würde.¹⁰

Der jüngere Karl Barth soll einmal, um jegliche Analogie und Mächtigkeit der Natursymbole in Abrede zu stellen, betont haben, Christus hätte statt "Ich bin das Licht der Welt" auch sagen können "Ich bin das Dunkel der Welt". Ob Barth das wirklich gesagt hat, weiß ich nicht, im Bereich ockhamistischen Denkens ist eine solche Behauptung jedenfalls legitim.

Der Symbolismus betont die gemeinsamen Merkmale der Dinge. Er hat aber nur einen Sinn, wenn das Gemeinsame das Wesentliche ausmacht; wenn die Eigenschaften, die das Symbol und das Symbolisierte gemeinsam haben, wirklich als Wesenheiten aufgefasst werden. So besteht ein notwendiger Zusammenhang zwischen Symbolismus und Realismus, während der Nominalismus für das Symbol keinen Platz hat und das Bild sich in der Darstellung des Einmaligen, Individuellen, historisch Zufälligen erschöpft.

Das führte zu einer Lust am Detail und zur ungezügelten Ausarbeitung der Einzelheiten, wie sie für die Literatur und Kunst des 15. Jahrhunderts kennzeichnend sind.

Erasmus erzählt, dass er einst in Paris einen Geistlichen vierzig Tage hindurch über das Gleichnis vom verlorenen Sohne habe predigen hören; die ganze Fastenzeit habe er damit ausgefüllt. Er beschrieb Auszug und Rückkehr des verlorenen Sohnes, wie er einmal in einer Herberge Zungenpastete zu Mittag verspeist habe, ein anderes Mal bei einer Wassermühle vorbeigekommen sei, bald würfelte, bald in einer Garküche abstieg und so weiter.¹¹

Je mehr das Bild an Seinsgewicht einbüßte, um so mehr triumphierte das Detail; je mehr man die Einheit verlor, um so mehr wurde die Einzelheit ausgeführt, um so weniger verstand

⁸ J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters*, Stuttgart 1953, 229.

⁹ Vgl. E. Iserloh, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm v. Ockham*, Wiesbaden 1956, 140f.

¹⁰ Ebd. 143.

¹¹ Desiderius Erasmus, *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam: Ausgewählte Werke*, hg. v. H. Holborn, München 1964, 28.

man sich auf die Kunst des Weglassens. Das fällt in der Dichtung der Zeit mehr auf als in der Malerei. Denn in dieser blieben meist nur Spitzenwerke [341] erhalten. Dazu drängte vielfach das Thema, etwa die Geburt oder die Kreuzigung Christi, eine Mitte auf, so dass der Maler diese nicht erst zu suchen brauchte.

Aber selbst wenn wir einen der ganz großen Künstler der Zeit nehmen: Jan van Eyck und sein berühmtes Bild "Madonna des Kanzlers Rolin" aus dem Louvre, dann sind wir zwar beeindruckt von der Feinheit und mikroskopischen Genauigkeit, mit der die Einzelheiten gestaltet sind, die Gesichtszüge, die Stoffe der Gewänder, die Juwelen der Krone und so weiter; sie vertragen es, aus der Nähe, ja mit dem Vergrößerungsglas betrachtet zu werden. Wenn wir aber auf das Ganze achten, wenn wir gar nach der religiösen Kraft und Lebendigkeit fragen, dann spüren wir die Schwächen und werden darauf aufmerksam, dass die von uns bewunderte Harmonie nicht gebändigte Kraft, sondern bloß statische Ruhe ist.

"Das Wesen der Kunst des 15. Jahrhunderts war Mannigfaltigkeit", bemerkt Huizinga in seinem berühmten Buch "Herbst des Mittelalters".¹² Diese endlose Vervielfältigung, diese Dominanz der Quantität und der Peripherie, die wir in der Kunst der Zeit beobachten, zeichnen auch Frömmigkeit und Kult der spätmittelalterlichen Kirche aus. Nehmen wir die Mitte, die Feier der Eucharistie: Hier scheint mir der Zusammenhang der Missstände mit dem mangelnden Symbolverständnis des Nominalismus besonders deutlich.

Weil man die Messe als Realsymbol der *passio Christi*, als *repraesentatio passionis* nicht mehr zu begreifen wusste und das Realmoment von anderswo hernehmen musste, weil die Messe nicht mehr Opfer war als Gegenwärtigsetzung des einen Opfers Christi, sondern als Opfer der Kirche beziehungsweise des menschlichen Priesters, konnte man ihr auch nur einen schon *in actu primo* begrenzten Wert beimessen. Dann waren aber zwei Messen mehr wert als eine und konnte man allen Ernstes wie Robert Holkot die Ansicht vertreten, es sei vorteilhafter, in einer kleinen Pfarrei zu wohnen, weil dann der Anteil an der vom Pfarrer sonntäglich für seine Pfarrkinder dargebrachten Messe größer sei.

So stand folgerichtig die Messe im Spätmittelalter im Zeichen der Individualisierung und Multiplizierung. Jede Zunft oder Bruderschaft, ja eine Familie, die etwas auf sich hielt, wollte ihre Messe und diese möglichst noch an ihrem Altar haben. Um all diesen Ansprüchen zu genügen, musste die Zahl der Messen wie der Altäre und damit der Bilder ungemein vermehrt werden, was wiederum zu einem ungesunden Anwachsen der Zahl der Altaristen führte, das heißt der Priester, deren Tagewerk lediglich darin bestand, Messe zu lesen und eventuell am Chorgebet teilzunehmen.

[342] Die Individualisierung, die Tendenz ins Subjektive und Private, führte weiter zu dem Bestreben, die Messe möglichst den Bedürfnissen und Wünschen des einzelnen dienstbar zu machen. Das hatte ein starkes Überhandnehmen der Votivmessen zur Folge: "Es gab Heiligen-Votivmessen von den 24 Patriarchen oder Altherren; von den 14,15 oder mehr Nothelfern; von den Sieben Freuden und Schmerzen Mariä; Votivmessen gegen Krankheiten, unter ihnen eine gegen die Pest und eine vom seligen Job gegen die Syphilis, eine vom heiligen Christopherus gegen plötzlichen Tod, je eine vom heiligen Rochus und Sebastian gegen die Pest, eine vom heiligen Sigismund gegen das Fieber und so weiter..."¹³

Was nach Hochschätzung des Sakramentes aussieht, war in Wirklichkeit Unfähigkeit, sakramental zu denken, so, wie die Multiplizierung der Bilder im Spätmittelalter in der nominalistischen Entleerung des Bildes seinen Grund hatte.

Nach dem bisher Gesagten wird man verstehen, dass zum Ende des 15. Jahrhunderts hin Äußerungen des Überdrusses am Bild und an allen sinnhaften Ausdrucksweisen des Religiösen immer häufiger und eindringlicher wurden. Das beginnt mit der *Devotio moderna*

¹² J. Huizinga, a.a.O. 341.

¹³ L. A. Veit, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter, Freiburg 1936, 26.

und deren Hauptschrift, der *Imitatio Christi*, geht über die Kanzler der Universität Paris Pierre d'Ailly und Johannes Gerson und findet einen ersten Höhepunkt in der Reformkritik des Humanismus, die im *Enchiridion militis christiani* des Desiderius Erasmus ihren gültigsten Ausdruck gefunden hat. Bemerkenswert ist, dass der Kampf sich nicht nur und nicht einmal in erster Linie gegen ausgesprochene Missbräuche richtete, sondern dass schon die Häufung und Multiplizierung an sich statthafter Bräuche und Institutionen die Theologen und Volkserzieher damals mit Sorge erfüllte. Der Reformgeist des 15. Jahrhunderts wandte sich nicht so sehr gegen den unheiligen oder abergläubischen Charakter so manchen religiösen Brauchtums, als vielmehr gegen die Überladung des Glaubens an und für sich. Man zog mehr gegen das quantitative als gegen das qualitative Übel zu Felde, hatte Sorge, der Glaube würde unter der Last vielfältiger Einzelheiten ersticken. Pierre d'Ailly zum Beispiel wendet sich in seiner Schrift *De reformatione*¹⁴ gegen die fortwährende Vermehrung von Kirchen, Festen, Heiligen und Feiertagen, gegen den Überfluss an Bildern und Malereien, gegen die allzu große Ausführlichkeit des Gottesdienstes, gegen die Aufnahme apokrypher Schriften in die Liturgie der Feste und so weiter. Man spürt die Gefahr, dass das Göttliche allzu massiv auf die Erde gebracht wird. Die Sorge Pierre d'Aillys und Gersons wurde bei den Humani- [343] sten zum beißenden Spott über Wallfahrten, Bilder- und Reliquienverehrung, Fasten, Mönchswesen und andere kirchliche Einrichtungen. Erasmus entwickelt im *Enchiridion* eine Lehre von der vollkommenen Frömmigkeit des Christen, deren Grundmaxime ist: "Steige vom Sichtbaren zum Unsichtbaren auf."¹⁵ Er wendet das Seele-Leib-Schema des "göttlichen Plato", wonach der Leib am Boden haftet, "die Seele dagegen ihres himmlischen Ursprungs eingedenk mit höchster Kraft nach oben strebt, mit der Erdschwere kämpft und das Sinnenfällige verachtet", auf die paulinische Antinomie von *pneuma* und *sarx* an. Dann ist das Sichtbare "Fleisch", das man überwinden und hinter sich lassen muss. Bilder und alle Zeremonien haben nur noch einen Sinn als pädagogische Mittel für das sogenannte Volk, der Gebildete ist darüber erhaben. Denn "der Geist bedarf des Leibes nicht".¹⁶ Die Stelle des Johannesevangeliums: "Das Fleisch nützt nichts, der Geist ist es, der lebendig macht" (Joh 6,63) wird zur Maxime eines Spiritualismus, der das Leiblich-Sinnhafte höchstens als Ausdruck des Geistes gelten lässt, der aber nicht wahrhaben will, dass der Mensch von außen her gehalten wird, dass es für ihn nicht nur den Weg von innen nach außen, sondern auch von außen nach innen gibt. Diese unsere Kritik der Anthropologie des Erasmus soll nicht in Abrede stellen, dass angesichts der Vervielfältigung der äußeren Formen und der Verlagerung der Frömmigkeit an die Peripherie ein gewaltiger Abbau, eine weitgehende Reduktion und eine radikale Besinnung auf die Mitte nötig waren. Mit Recht waren *simplicitas*, Innerlichkeit und Christozentrik Programmpunkte der erasmianischen Reform.

Doch wenn unsere Feststellung stimmt, dass die Multiplizierung der Bilder wie der Frömmigkeitsformen gerade auf einer nominalistischen Entleerung des Bildes wie auch der Sakramente beruhte – wenn ich das Christusbild ernst nehme, dann vertrage ich nicht derer sechs in einem Kirchenraum, und wenn die Messe für mich die Gegenwärtigsetzung des Kreuzopfers ist, dann bedarf es nicht der vielen Messen, sind sie aber auch gar nicht vollziehbar –, wenn also unsere Behauptung stimmt, dann war sicherlich eine weitgehende Reduktion, ja ein radikaler Abbau der Bilder und äußeren Kultformen vonnöten. Sollte das nicht zum Bildersturm mit dem Ziel der Abschaffung der Bilder überhaupt führen, dann war gleichzeitig eine Neubegründung der Frömmigkeit gefordert. Diese hatte zu erfolgen auf dem Boden einer Anthropologie, die den Menschen nicht einseitig von seinem Bewusstsein her

¹⁴ Zitat nach Huizinga, a.a.O. 160 Anm. 5.

¹⁵ Desiderius Erasmus, *Enchiridion militis christiani*: Augewählte Werke, hg. v. H. Holborn, München 1964, 67.

¹⁶ H. Holborn, a.a.O. 72.

verstand, und einer Theologie, die der [344] inkarnatorischen wie sakramentalen und ekklesiologischen Dimension des christlichen Lebens voll Rechnung trug. Inkarnation, Kirche und Sakramente sind aber ausgesprochenes Odland in der Landschaft erasmianischer Theologie.

Dasselbe gilt von den Reformatoren, besonders vom Neuprotestantismus, der diese Linie der Reformation einseitig weitergeführt hat. Wir müssen uns aber hüten, die Reformatoren in ihrem Kampf gegen die Bilder und die Symbole als eine Einheit zu sehen.¹⁷ Der äußere Anlass, die Veräußerlichung des mittelalterlichen Kirchenwesens, war für alle derselbe; der theologische Ansatz aber, von dem aus sie den Kampf führten, war dagegen sehr verschieden, ungleich von da aus wiederum auch die Intensität und der Ernst der Bilderbekämpfung. Zwingli ging aus von einem humanistischen Rationalismus und Spiritualismus. Er führte den Kampf gegen die Bilder und den für ihn vordringlicheren gegen die Messe und die Realpräsenz mit dem Schriftwort: "Das Fleisch ist nichts nütze, der Geist ist es, der lebendig macht." Für Zwingli schließen Geistiges und Sinnliches sich aus.¹⁸ Gott ist Geist, und wer sich zu ihm erheben will, muß alles Sichtbare hinter sich lassen. Zeremonien haben ihren Sinn höchstens als Anreiz für die Einfältigen, als pädagogisches Mittel und im Vorfeld der »wahren Religion". Nur Geist kann zu Geist finden. Es ist Gottes unwürdig, mittels sinnlicher Zeichen mit ihm in Verbindung treten zu wollen und umgekehrt anzunehmen, dass er in sinnlichen Zeichen sich uns mitteilen will. Damit ist mit dem Bild und dem sakramentalen Zeichen auch das Wort, an das sich der Geist Gottes gebunden hat und durch das er sich uns mitteilen will, in seiner Notwendigkeit und Wirksamkeit weitgehend in Frage gestellt.

Luther nimmt als Nominalist die Frage der Bilder, Zeremonien und der äußeren Gestalt nicht wichtig. Es sind für ihn *Adiaphora*; sie dürfen bleiben und können wegfallen, weder dem einen noch dem anderen darf man Heilsbedeutung zumessen. Für ihn ist deshalb auch nicht die Bilderverehrung, ihre vermeintliche Anbetung, der Anstoß, sondern der falsche Heilsglaube, zu meinen, durch Stiften von Bildern, Kirchen und Altären Verdienste sammeln zu können.

Bilder als solche sind auch in der Kirche nur ein *Adiaphoron*, "weder gut noch böse". Das alttestamentliche Bilderverbot ist für die Christen nicht mehr in Kraft. Bilder sind wie die Gestalt des Gottesdienstes, wie Gebete, Riten, Gewänder und Gerät "eitel äußerlich Ding", denen man keinerlei Notwendigkeit zumessen, die man aber auch nicht verteufeln darf. Von daher hat Luther die Bilderstürmer [345] Karlstadt und Thomas Müntzer ungemein scharf bekämpft, weil sie auf ihre Art der Gesetzlichkeit verfielen und deutsche Sprache in der Liturgie, Abschaffung der Bilder und Messgewänder zur Gewissenssache machten. Bezüglich Karlstadt bemerkte Luther: "Dieser Geist kann nicht anders, denn immer Gesetz, Not, Gewissen und Sünd machen."¹⁹ Luther wollte unverdunkelt lassen, dass es ihm um die Gesinnung, nicht um die äußere Haltung oder Gestalt, um den Glauben, nicht um das Werk ging. Freilich unterschätzte er unter dem Einfluss des Nominalismus das Zeichen, hatte er zuwenig Sinn für die Mächtigkeit der Bilder in positiver wie negativer Richtung, unterschätzte er ihre Möglichkeit, den Geist zu erhellen oder zu verwirren. Er sah nur den Weg von innen nach außen, wonach der Geist sich Ausdruck schafft im Sinnhaften, verkannte aber, dass auch umgekehrt das Leibhafte dem Geist zur Kristallisation, ja erst zum Dasein verhilft.

Auch die Sprache ist für Luther nur die Hülle, die "Scheide" des inneren Wortes. Wenn Luther sich theoretisch über die Sprache äußert, bleibt er dem Nominalismus verhaftet, was

¹⁷ Vgl. H. v. Campenhausen, Die Bilderfrage in der Reformation: ZKG 68 (1957) 96-128.

¹⁸ E. Iserloh u. andere: Reformation, Kath. Reform u. Gegenreformation: Handbuch der Kirchengeschichte IV, Freiburg 1967, 256.

¹⁹ WA 18,123.

nicht ausschließt, dass der Praktiker Luther sich die Macht der Sprache in großartiger Weise zunutze zu machen weiß.

Die Bilderstürmer Thomas Müntzer und Andreas Karlstadt nahmen die Sprache und die Bilder ernster. Es ist sicher nicht zufällig, dass sie ihrer theologischen Schule nach Realisten waren. Sie wollten und konnten sich nicht damit begnügen, dass die Texte der Messe erklärt wurden, sondern drängten um der "Errettung der armen elenden, blinden Gewissen" willen zur Verdeutschung der Liturgie. Weil sie die äußere Gestalt ernst nahmen, sahen sie sich gezwungen, auf Änderung der für falsch gehaltenen Praktiken, Ausdrucksweisen, Zeremonien und auf Abschaffung der Bilder zu drängen. Denn diese verführten das Volk. "Nicht meiner", betonte Karlstadt, "sondern der Kranken und Schwachen wegen, die man mit solchen Worten aufs Glatteis führt und hindert, Fortschritte zu machen und zu Gott zu kommen."²⁰ Hier, wie Luther es will, zu warten, bis die innere Einsicht sich einstellt, hieße ein Kind mit einem scharfen Messer spielen lassen, bis es klug genug ist, es selber wegzulegen. "Wir sollten", meint Karlstadt, "gerade den Schwachen solche schädliche Dinge nehmen und aus ihren Händen reißen und nicht achten, ob sie darum weinen, schreien oder fluchen."²¹

Die Bilderstürmer haben also mehr von den Bildern und der äußeren Gestalt des Gottesdienstes gehalten als Martin Luther. So [346] stammt die erste vollständige deutsche Liturgie von Thomas Müntzer. Dieser erreichte an Sprachgewalt Luther, übertrifft ihn aber in der Treue gegenüber der liturgischen Tradition und im Verständnis für die religiöse Not des einfachen Volkes, dem mit Grundsätzen und intellektueller Belehrung nicht gedient ist, das vielmehr durch den unmittelbaren Vollzug in das Geheimnis eingeführt werden will.²²

Die hier angestellten geschichtlichen Reflexionen sind aber keine bloße Historie, sondern etwas, das uns angeht und fordert.

Die Bildfeindlichkeit des Nominalismus und der Bildersturm des 16. Jahrhunderts haben den Protestantismus – und nicht nur ihn – zu einer "höchst intellektualisierten Religion" (Tillich) gemacht. Das sichtbare Kennzeichen dafür ist für Paul Tillich, dass der evangelische Pfarrer das Messgewand mit dem Talar des mittelalterlichen Professors vertauscht hat. Die "Religion wurde vornehmlich auf die Sphäre des rationalen Bewusstseins beschränkt. Die unbewussten Schichten blieben unberührt, leer und unterdrückt, in einem Zustand religiöser Verkümmern, während die bewussten gleichzeitig durch die ständige Forderung des Verstehens und Sichentscheiden-Müssens überlastet wurden."²³

Kein Wunder, dass der Protestantismus bei der Erziehung der Massen versagt hat und die Kirchen der "reinen Lehre" leer geworden sind nicht nur an Bildern, sondern auch an Menschen.

Paul Tillich richtet deshalb an einen zukünftigen Protestantismus als wichtigstes Postulat die Forderung einer neuen Gestaltwerdung durch Sakramente und Symbole.²⁴ Davon hänge es ab, ob es künftig noch Protestantismus geben werde. "Denn", so betont er, "die aufgelösten Massen brauchen Symbole, die unmittelbar verständlich sind, ohne Umweg über den Intellekt." Kann man aber, so fragen wir, Symbole oder gar Sakramente schaffen? Gehört es nicht zu ihrer Macht und ihrem Geheimnis, dass der Mensch sie nicht machen oder erfinden kann. Sie sind ihm vorgegeben schon im natürlichen, erst recht aber im übernatürlichen, sakramentalen Bereich. Es gibt eben Wirklichkeit, die man zerstören und über Bord werfen kann, die man aber nicht aus eigener Kraft zurückgewinnen kann. Dafür sind Bemühungen im Bereich des heutigen Luthertums um das Amt, um Beichte und anderes ein deutlicher Beweis.

²⁰ Andreas Karlstadt, *Dialogus* oder ein gesprech-büchlein: Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523-25; hg. v. E. Hertsch, Halle 1956/57, II, 11.

²¹ Ebd. I, 88.

²² E. Iserloh, Handbuch IV, 133.

²³ H. Zahnert, *Die Sache mit Gott*, München 1966, 455f.

²⁴ Ebd., vgl. Stellenangaben: 495 Anm. 20.

Aus dem katholischen Holland wird uns das "Ende des konventionellen Christentums" angekündigt, wenn nicht gar als Programm auf die Fahne des dortigen modernen Katholizismus geschrieben. Ich fürchte, manches, was sich heute als überaus modern gebärdet, hat sich höchstens vor [347] 600 Jahren mit Recht als *via moderna* bezeichnen können. Mir scheint es auch nicht gerade Ausdruck ökumenischer Haltung und Verantwortung zu sein, in die Straße zu rennen, die unsere evangelischen Brüder schon als ausweglose Sackgasse erfahren haben.

Wir können keine Symbole und Sakramente machen, wir können uns nur auf sie besinnen. In *reformatio* steckt, ob wir wollen oder nicht, *re*, das heißt zurück, und *forma*, das heißt Grundgestalt und zugleich formende Kraft. Bekennen wir uns zur *reformatio*, dann zugleich dazu, dass uns eine Gestalt vorgegeben ist, die wir nie überholen können: Christus der Gekreuzigte und Auferstandene.

Mir scheint es um der Gesundheit des heutigen Menschen willen unabdingbar zu sein, dass er sich durch rechte Bilder und Symbole die Tiefen des Seins erschließen und den Grund seiner selbst von ihnen klären und prägen lässt. Heil kann er aber nur werden, wenn er sich besinnt auf den oder besser: sich einlässt mit dem, der das Bild des Vaters ist und auf dessen Menschenantlitz uns die Herrlichkeit Gottes aufgestrahlt ist.