

»Wir begegnen einem Antlitz dann und nur dann, wenn das Verhältnis zum Anderen *programmatisch* nichtsymmetrisch ist, d. h. unabhängig von dessen Vergangenheit und Gegenwart oder von erhoffter oder antizipierter Reziprozität, Gegenseitigkeit [...] Ich bin für den Anderen, ob der Andere für mich ist oder nicht. Sein Für-Mich-Sein ist sozusagen sein Problem, und ob und wie er damit umgeht, berührt mein Für-Ihn-Sein nicht im mindesten [...], was umgekehrt mein Einverständnis einschließt, den Anderen nicht zu einem Für-Mich-Sein zu erpressen [...].«<sup>236</sup>

Das entspricht der positiven Formulierung der Goldenen Regel, andere so behandeln zu sollen, wie man selber gern behandelt werden würde. Sie war schon im Judentum bekannt und stellte keine Vermeidungsregel dar, sondern eine Aufforderung zum aktiven Handeln, ohne in Rechnung zu stellen, ob die andere Seite sich ebenso verhält. Das Ich wird in seiner Verantwortung für den Anderen als »Ich« konstituiert, eine neue ethische Fassung von Subjektivität, die sich vom Begriff der Spur des Anderen jenseits aller Bilder leiten lässt.

»Der Gott, der vorbeigegangen ist, ist nicht das Urbild, von dem das Antlitz das Abbild wäre. Nach dem Bilde Gottes sein heißt nicht, Ikone Gottes zu sein, sondern sich in seiner Spur zu befinden. Der geoffenbarte Gott unserer jüdisch-christlichen Spiritualität [...] zeigt sich nur in seiner Spur. [...] Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die anderen zugehen, die sich in der Spur halten.«<sup>237</sup>

Anders als in der klassischen Repräsentationstheorie ist »Spur« bzw. Symbol kein bloßes Zeichen des Bezeichneten, sondern Ausdruck des Verborgenen, des *En-Sof*. »Spur« weist auf Absenz, Verborgeneheit bzw. Entzug des Absoluten, dem man sich allenfalls annähern kann.

Und diesen Begriff der Spur wird Derrida übernehmen.

## 2.2 Bilderverehrung, Bilderstreit und Bildersturm in christlichen Kulturen

Weihnachten 2014, mehr als 1200 Jahre nach dem 2. Konzil von Nicäa, veröffentlichte die Vatikanische Verlagsbuchhandlung endlich die Akten dieses Konzils, das für die katholische und orthodoxe Haltung zu Bildern von so großer Bedeutung war. Es hatte zwar Bilder erlaubt, aber die Gleichsetzung von Bild und Abbild verurteilt. Kardi-

<sup>236</sup> Baumann, *Postmoderne Ethik*, S. 79 ff.

<sup>237</sup> Lévinas, *Die Spur des Anderen*, S. 235

nal Piero Marini würdigte die Übersetzung der Akten in eine lebende Sprache als zentral im Hinblick auf ihre maßgebende Bedeutung »in religiöser, künstlerischer und politischer Hinsicht«:

»Von der Bilderverehrung zu sprechen heißt vom Gebet zu sprechen, und zwar besonders vom liturgischen Gebet; und somit ist die Rede davon, dass wir »vor dem Herrn stehen«, um unsererseits zu lebendigen Ikonen umgestaltet zu werden. [...] Die Bilder sind eine wertvolle Hilfe auf dem Weg, Christus ähnlich zu werden.«<sup>238</sup>

Dabei beruft er sich u. a. auf den damaligen Patriarchen von Konstantinopel, Germanos, der festgestellt hatte, »dass das Ablehnen der Ikonen das Ablehnen der Inkarnation bedeute; in der Ikone »zeichnen wir das Bild seiner menschlichen Gestalt gemäß dem Fleische und nicht das seiner unfassbaren und unsichtbaren Göttlichkeit. Wir fühlen uns veranlasst, unseren Glauben bildlich darzustellen, um zu zeigen, dass Gott sich nicht nur dem Anschein nach, gleichsam wie ein Schatten, mit unserer Natur vereint hat, sondern dass er wirklich Mensch geworden ist.«<sup>239</sup>

In der Tat unterscheidet der Glaube an die Inkarnation (»Fleischwerdung«) des Göttlichen das Christentum von den anderen abrahamitischen Offenbarungsreligionen und ihren (damit zusammenhängenden) Vorstellungen von Bildlichkeit. Die Tatsache, dass es nach anfänglichen Christenverfolgungen – da auch die Christen sich u. a. weigerten, den Hoheitszeichen der römischen Kaiser Verehrung zu bezeugen – bereits ca. 300 Jahre nach seiner Stiftung durch den historischen Jesus von Nazareth zur Staatsreligion des Römischen Reiches wurde und auf die dortigen Bildtraditionen traf, brachte Probleme mit sich. Die von Marini zitierte Stellung zum Bild wird von den anderen monotheistischen Religionen oft als Idolatrie, als Götzendienst gesehen, war und ist aber bis heute auch im Christentum nicht unumstritten; es gab und gibt bis heute auch ganz andere Strömungen.

---

<sup>238</sup> Marini, *Ikonographie und Liturgie*, S. 1. ([www.vatican.va/news\\_services/liturgy/2005/.../ms\\_lit\\_doc\\_20050120\\_marini\\_ge.html](http://www.vatican.va/news_services/liturgy/2005/.../ms_lit_doc_20050120_marini_ge.html))

<sup>239</sup> Marini, *Ikonographie und Liturgie*, S. 3.

2.2.1. *Ikonomismus und negative Theologie  
im frühen Christentum*

Bereits der erste nichtjüdische Apostel Paulus, der ein hellenistisch gebildeter Mann war und das platonische Mimesisverbot gekannt haben muss,<sup>240</sup> musste sich nach seiner Konversion von heidnischen Formen des Bilderkults absetzen und betonte in seinen Briefen an die vielen Gemeinden, die er betreute, dass diese sich nicht von den sie umgebenden Bilderkulten beeindrucken lassen sollten.

Im Römerbrief meint Paulus z. B. zu den Heiden: »Da sie sich für weise hielten, sind sie zu Narren geworden und haben verwandelt die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in ein Bild gleich dem eines vergänglichen Menschen und der Vögel und der vierfüßigen und kriechenden Tiere.«<sup>241</sup>

Und in seiner berühmten Rede auf dem Areopag in Athen zur Thematik des »unbekannten Gottes« griff Paulus auf die bereits von Platon in Gang gesetzte negative Theologie zurück, gemäß der man sich dem Göttlichen nur negativ, also durch Nichtzuschreibung positiver Merkmale, annähern könne: Er hatte die Stadt voller Götzenbilder gesehen und einen Altar entdeckt, der »dem unbekanntem Gott« geweiht war, knüpfte geschickt daran an und geißelte den Irrtum, »die Gottheit sei gleich den goldenen, silbernen und steinernen Bildern, durch menschliche Kunst und Gedanken gemacht.« Gott habe zwar lange über die Zeit der Unwissenheit hinweggesehen, aber nun sei die Zeit der Buße gekommen.<sup>242</sup>

Platons Ringen mit der Ideenlehre und seine dialektischen Betrachtungen über die Natur des »Einen«, hinter allen Erscheinungen stehenden Urgrundes, sind »von späterer Zeit im Sinne einer Aussage über das Absolute und die Gottheit gelesen worden.«<sup>243</sup> Daher konnte die Paulusrede als Bezug auf diesen unsichtbaren Gott der Philosophen verstanden werden, der von Platon als Weltenschöpfer, aber auch als zentrale Idee des Guten beschrieben worden war. Ganz besonders hat dies natürlich auf den Neuplatonismus gewirkt, den Mar-

<sup>240</sup> s. ausführlich in Teil II, Kap. 3.1.2.

<sup>241</sup> *Neues Testament*, Röm 1,22 f.

<sup>242</sup> Die Rede findet sich in der von Lukas verfassten Apostelgeschichte, hier Apg 17, 16 und 17,29f. Ihre Authentizität wird bezweifelt, doch befindet sich der griechische Urtext auf einer Steinplatte am Areshügel in Athen.

<sup>243</sup> Schwabl, Platon, in: Niewöhner (Hg.), *Klassiker der Religionsphilosophie* (KdRP), S. 29.

greiter im weiteren Sinn als vielfach verzweigte und mit anderen Denkrichtungen Synthesen eingehende Geistesströmung in der ausgehenden Antike, etwa zwischen dem 3. und 6. Jahrhundert, ausmacht und im engeren Sinn mit der Philosophie von Plotin und seinen Schülern identifiziert, die ja über Augustinus bis hin in die deutsche Mystik und (nicht allein) über Al-Fārābī in den Islam ausgestrahlt hat.

Nach Aussagen seines Biographen und Schülers Porphyrios hat sich Plotin geweigert, einem Maler oder Bildhauer Modell zu sitzen, damit nicht noch ein »Abbild des Abbildes« angefertigt werde.<sup>244</sup> Denn ganz platonisch hat das Abbild eine geringere Dignität und auch Qualität als das Urbild. Die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen veranlasste ihn auch, aus seinem subjektiv bzw. religiös-ethischen denkerischen Ausgangspunkt heraus eine Einkehr des Menschen in sich selbst zu fordern, in der der Mensch das Göttliche in sich entdecken könne, was eine »Sehnsucht, mit diesem verborgen anwesenden Ursprung vereinigt zu werden«, erwachen lassen soll, denn »dies ist zugleich der für Plotin fundamentale und argumentativ begründete Weg von und aus der Vielfalt zum gänzlich differenzlosen Einen, dem Plotinischen Gott.«<sup>245</sup> (Plotin war »mit Kaiser Gordianus gegen die Perser gezogen, um die ihre und der Inder Weisheit kennen zu lernen«<sup>246</sup> und hatte möglicherweise hier den Kontakt mit dem »*tat twam asi*« der Upanishaden, die die Vereinigung vom Brahman und Atman, der jeweiligen Einzelsee mit dem All, beschrieben. Diese »Einung« wird auch für Plotin bedeutsam.) Das ist verknüpft mit einer metaphysisch-kosmologischen Spekulation: Von den vielen Sinnesdingen (Plotin übernimmt die Unterscheidung Platons zwischen Sinnen- und intelligibler Welt) muss man »hinaufsteigen zum Ursprung, der in uns selbst ist, und aus der Vielheit Eines werden.«<sup>247</sup> Geist und Seele müssen also noch transzendiert werden, da das Eine (»Hen«) eine eigene Dimension noch über dem Nous ist und die Seele eine Mittelstellung im Reich der Wirklichkeit hat, »insofern sie, zwar prinzipiell dem Intelligiblen zugehörig, doch am un-

<sup>244</sup> Porphyrios, *Vita Plotini* 1,8, in: Henry/Schwyzler (Hg.), *Plotini Opera*, Bd. 1.

<sup>245</sup> Kremer, Plotin, in: Niewöhner, *KdRP*, S. 59.

<sup>246</sup> Plotin, *Enneaden*, a. a. O., VI, 9,3,21.

<sup>247</sup> Kremer, a. a. O., S. 61 verweist auf Plotins *Enneaden*, IV, 8,7 1–8; VI, 4.16.18f sowie IV, 8,4, 1–6 und stellt fest, dass Plotin lange vor Leibniz oder Freud als Entdecker des Unbewussten gelten muss, da etwas von der Seele, auch wenn wir das nicht immer bemerken, immer in ihrem Ursprung, im Nous, bleibe.

tersten Rand des geistigen Reichs lebt und der sinnlichen Welt als ihr ›Grenznachbar‹ etwas von ihrem Sein dargibt. Daraus resultiert ihr Charakter, ›gleichsam wie Amphibien‹ in zwei Elementen leben zu müssen«, bald dort oben in der geistigen, bald hienieden in der sinnhaften Welt.<sup>248</sup> Das Denken muss die Stufen abnehmender Vollkommenheit, *hen*, *nous* und *psyche*, in umgekehrter Richtung bis zum Einen (*hen*) zurück gehen, um so sein überrationales Ziel, in dem der Mensch sein Heil findet, zu erreichen.<sup>249</sup>

Ethisches und religiöses Ziel ist es, schon während des irdischen Lebens den Aufstieg vom Vielen zum Einen zu schaffen, durch Sich-Abscheiden vom Sinnhaften (›tu alles fort!‹, so Plotins Apell in den *Enneaden* V 3,17,38).

Doch »wie soll man sich dieses Eine denken? Kann man Es überhaupt denken? Plotins ganzes Bemühen kreist um dieses Eine, es ist sein philosophisches und zugleich persönliches Lebensziel. Aber seine Verlegenheit, dieses Eine zu erfassen und über Es zu sprechen, ist äußerst groß. Mit der Feststellung, dass wir nur sagen können, ›was Es nicht ist, nicht aber, was Es ist‹, beschreitet Plotin den von Platon initiierten Weg der negativen Theologie. Auch die von Plotin favorisierten Bezeichnungen des Einen und Guten verfallen dieser negativen Theologie, weil Eines bloß die Aufhebung des Vielen besagt, und das Gute im Sinne des Überguten zu verstehen ist.«<sup>250</sup>

Doch mit der Negation von Sein wird dem Einen nicht die Wirklichkeit abgesprochen und mit der Negation von Denken nicht Unwissenheit, denn dem Einen kommt ein »Über-Denken« zu. Es hat, bzw. ist, Wille und »gleichsam Liebe zu sich selbst«, weshalb Kremer bei Plotin, im Unterschied zu Platon und Aristoteles, von einer personalen Gottesvorstellung spricht. Die von Plotin angedeutete Erfahrung einer »*unio mystica*«<sup>251</sup> setzt aber voraus, dass auch die Dualität des Denkens überwunden wird, denn »auch der Geist ist noch Zweiheit von Denkendem und Gedachtem«, die auf das Eine hin überschritten werden muss.<sup>252</sup>

Wenn Denken und Gedachtes, Einheit und Zweiheit dasselbe sind, der Geist also die Einheit von Unterschiedenem darstellt, so

---

<sup>248</sup> Langer, *Christliche Mystik im Mittelalter*, S. 63.

<sup>249</sup> Kremer, a. a. O., S. 63, bezieht sich auf *Enneaden* V 3, 14,6 f.

<sup>250</sup> Kremer, a. a. O., S. 63 bezieht sich auf *Enneaden* V3, 14,6 f.

<sup>251</sup> Plotin, *Enneaden* IV, 8,1,1–11.

<sup>252</sup> Langer, a. a. O., S. 66 f bezieht sich auf *Enneaden* V, 9,5,8 und analysiert hier sehr klug weiter.

zeigt sich »in dieser Bestimmung [...] seine Defizienz«,<sup>253</sup> denn das höchste Eine ist für sich und »hat es nicht nötig, sich gleichsam eifrig selber auszuforschen – denn was kann es Neues lernen, wenn es sich denkt? Bereits vor dem Denken ist es ja in seinem ganzen Seinsinhalt für sich selber da. Auch ist ja die Erkenntnis eine Art Verlangen.«<sup>254</sup>

In sich selbst also muss man aufsteigen zum höchsten Einen, und deshalb ist die *unio mystica* als »Einung« kein irrationaler, wohl aber die Vernunft übersteigender Akt, der nicht zur Selbstausslöschung führt, denn die Seele gelangt zu sich selbst, da Selbstentäußerung und Selbstverwirklichung der Seele in diesem Einen in einem »punktuellen Zustand intensivster Verwirklichung« jenseits alles Denkens zusammenfallen.<sup>255</sup>

Das hatte Auswirkungen auf Augustinus, der zunächst in Karthago (dem späteren Tunis) Rhetorik studierte, später aber in Rom und am kaiserlichen Hof in Mailand wirkte und sich zum Christentum bekehrte (das Christentum wurde zu seinen Lebzeiten Staatsreligion). Er erhielt später sogar den Ehrentitel »Kirchenvater« und soll mit einem Plotin-Wort auf den Lippen gestorben sein.<sup>256</sup> Denn Augustinus hatte zunächst vor seiner Konversion materialistische Gottesvorstellungen, stieß aber schließlich auf die neuplatonische Konzeption eines immateriellen Geistigen, und dies löste für ihn »drei zentrale Probleme der bisherigen Gottesbegriffe:

1. Aus der Auffassung, dass Gott als geistiges Wesen immateriell sei, wird erklärbar, wieso er über ein unwandelbares und unzerstörbares Wesen verfügt [...]. 2. Die Unräumlichkeit des Geistigen erklärt ungleich besser, weshalb Gott überall als Ganzer präsent sein kann; Plotin hatte diese Überlegung u. a. am Beispiel der Präsenz der Seele im Körper erklärt. 3. Die göttliche Unendlichkeit meint gerade keine quantitativ-räumliche Endlosigkeit,<sup>257</sup> sondern bezeichnet die Tatsache, dass Gott von keiner ihm übergeordneten Grenze umfasst sein kann.«<sup>258</sup>

Kann man aber über Immaterielles, Transzendentes und Unendliches irgendetwas Angemessenes aussagen? Natürlich zieht Augustinus als

<sup>253</sup> Langer, a. a. O., S. 67.

<sup>254</sup> Plotin, *Enneaden*, V3,10,46 ff.

<sup>255</sup> Kremer, a. a. O., S. 63.

<sup>256</sup> Kremer, a. a. O., S. 66 f.

<sup>257</sup> Augustinus, *Confessiones* VII, 1, 2.

<sup>258</sup> Horn, Augustinus, in: Niewöhner, KdRP, S. 72 f.

Theologe den Sinn der biblischen Aussagen nicht in Zweifel, bedient sich aber der lange vor Augustinus entwickelten Lehre des Origenes vom vierfachen Schriftsinn als eines exegetischen Instruments zur Auslegung und Interpretation auch dunkler Bibelstellen. Besonders wichtig ist ihm dabei der 4. Schritt, der es erlaubt, »den Text als *signum, figura* oder *allegoria*« zu verstehen.<sup>259</sup>

Als Philosoph jedoch fühlt sich Augustinus von der Tradition der negativen Theologie angesprochen. Hadot hat zwischen zwei Verfahren der negativen Theologie unterschieden und führt das eine – *aphairetische* – auf Platon, das zweite – *apophatische* – auf Plotin zurück.<sup>260</sup> »Die erste Methode besteht darin, alle überflüssigen Kennzeichnungen schrittweise aufzuheben, um schließlich zum philosophischen Elementarbegriff des absolut Einfachen und Ersten zu gelangen. [...] Die zweite Methode negiert zudem noch den positiven Rest des ersten Verfahrens und stellt Gott als reine gedanklich strikt unerfassbare Negativität dar.«<sup>261</sup> Augustinus kennt und benutzt beide Wege der negativen Theologie, den *aphairetischen* und den *apophatischen*. Gotteserkenntnis ist bei Augustinus ein Weg aus der Erfahrung und über sie hinaus, den er in den *Confessiones* aufgezeichnet hat. Die sinnenhafte Welt muss durchwandert, aber dann verlassen werden, und das gilt auch für Bildhaftes: »Hinter sich lassen muss man damit auch die verbildlichenden Vorstellungen vom Himmel und seinen Hierarchien. Eine Wendung ins Innere [...] ist unerlässlich.«<sup>262</sup>

In *De trinitate* bezweifelt Augustinus, ob der »Mund eines Menschen« überhaupt etwas Eigentliches über Gott sagen könne (V, 10,11), und in *De doctrina christiana*, dass sich über die Trinität überhaupt irgendetwas aussagen lasse. (I, 6,6).

Und doch hat Augustinus gerade hier eine historische Weichenstellung vollzogen, indem er platonische und neuplatonische Vorstellungen des Göttlichen als »All-Eines« bzw. »Idee des Guten und Schönen« mit denen des Christentums zusammenbrachte, das das Göttliche in drei Gestalten kannte: Gott Vater, den Schöpfergott, der

---

<sup>259</sup> Horn, a. a. O., S. 75.

<sup>260</sup> Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1993, S. 185–193. Auf die *apophatische* Methode bezieht sich aber bereits Derrida vor 1987 in seinem Jerusalemer Vortrag in »Wie nicht sprechen«.

<sup>261</sup> Horn, a. a. O., S. 76.

<sup>262</sup> Seubert, *Zwischen Religion und Vernunft*, S. 111.

seinen »Sohn« (was man auch im übertragenen Sinn verstehen kann) als Erlöser der Menschen (als »Menschensohn«) in die Welt geschickt hat, um ihnen den Weg zum Heil zu zeigen, und ebenso seinen Heiligen Geist, dessen Feuer die gottgefälligen Menschen beseelt und befähigen kann, charismatisch Grenzen zu überschreiten und so in die Welt hinein zu wirken.

Das neuplatonische triadische Schema von Verharren, Hervorgang und Rückkehr sieht Augustinus aber schon in der heidnischen Kultur, in der er jede Menge solcher Triaden entdeckt. (In der Tat ist ja auch das *Tao-Te-King* eine solche, in der sich Immanenz und Transzendenz verklammern; und auch die Hindu-Trimurti von Entstehen, Bestehen und Vergehen weist die gleiche Struktur auf.) Das ganze Schrifttum des Augustinus ist durchzogen von solchen Triaden.

Das geläufige aristotelische Substanz-Akzidens-Denken brachte Augustinus aber im Hinblick auf die Dreifaltigkeit in Schwierigkeiten. Gemäß dem ersten Konzil von Nicäa im Jahr 325 waren Vater und Sohn als untereinander wesensgleich (»*consubstantialis*«) zu sehen, und gemäß dem von Konstantinopel 381 auch mit dem Heiligen Geist. Deutete man aber alle drei als drei Substanzen, lief das auf einen Tri-Theismus hinaus, und sah man alle drei als Akzidentien einer göttlichen Substanz, so ließ sich die Einheit und Unveränderlichkeit Gottes kaum noch behaupten.<sup>263</sup> »Denn Akzidentien können einer Substanz nur unwesentlich zugehören; an Gott darf es aber nichts Beliebigen geben.«<sup>264</sup>

Augustinus versucht also in seiner Schrift *De Trinitate* die Substanz-Akzidens-Unterscheidung der aristotelischen Kategorienlehre zu unterlaufen:

»Nach dem Vorbild des Porphyrios interessiert sich der Kirchenvater für begriffliche Implikationsverhältnisse. So ist etwa die Relation zweier Freunde eine grundlegend andere als die Relation von Farbe (Akzidens) und farbigem Gegenstand (Substanz). Freundschaft ist eine Relation selbständiger Individuen; innerhalb dieser Relation ist keines der Individuen ein Akzidens. [...] Eine notwendige Interdependenz der Relate [...]« gilt auch für das »begriffliche Wechselverhältnis eines Liebenden und eines Geliebten.«<sup>265</sup>

<sup>263</sup> Seubert, *Zwischen Religion und Vernunft*, S. 114 (vgl. auch Horn, a. a. O., S. 79).

<sup>264</sup> Horn, a. a. O., S. 79.

<sup>265</sup> Horn, ebd.

Augustinus sieht also im Verhältnis von Liebenden und Geliebten und ihrem Verbindungsmoment, der Liebe, eine wichtige Trinitätsanalogie.<sup>266</sup> »Das Beispiel der Liebe als des dritten Gliedes der amans-amatus-Relation zeigt bereits, dass ein Argumentationsziel Augustins darin besteht, die übergeordnete Relation selbst als eins der Relate zu interpretieren.«<sup>267</sup> Damit haben Vater und Sohn Anteil an der göttlichen Liebe, die als heiliger Geist gedeutet werden kann und zugleich alle drei umfasst.

Ganz ähnlich sieht Augustin auch die dreifach gegliederte Struktur-Einheit des menschlichen Geistes: Erinnerung, Einsicht, Wille bilden nicht »drei Leben«, sondern sind »ein Leben und nicht drei Geister«. Was man von ihnen auch als einzelne aussagt, gilt von ihnen zusammen auch gleichzeitig. Dadurch sind sie geeint. »Drei indes sind sie dadurch, dass sie aufeinander bezogen werden.«<sup>268</sup> Gleiches gilt auch für die Trinität, und nur so konnte unter Maßgabe von Plotins All-Einem durch Augustinus das »*unum, verum, bonum*« in der mittelalterlichen Transzendentalienlehre zum Inbegriff des Göttlichen werden. (Das »*unum*« kam von Plotin in der augustininischen trinitarischen Präzisierung, das »*bonum*« von Platon, das »*verum*« von Christus. (»Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.«)

Damit hat Augustinus im Ausgang der Antike das Christentum hellenisiert (oder den Platonismus/Neuplatonismus verchristlicht), da der philosophische Gottesbegriff zur Auslegung der Heiligen Schrift benutzt wird und andererseits diese zur (philosophisch neuen) Vorstellung eines liebenden, personalen Gottes verhilft, der aber dennoch mit dem Verstand nicht zu begreifen ist: »Wenn Du begreifst, ist es nicht Gott.«<sup>269</sup>

Auch im Bild ist Gott nicht zu fassen, doch zeigen die Bildpraktiken der damaligen Zeit ein anderes Verhalten. Vielleicht musste auch deswegen die negative Theologie so stark gemacht werden. Zwar mussten sich die frühen Christen von heidnischen Götzenbildern und denen des römischen Staatskults absetzen und wussten sich in der Tradition des mosaischen Bilderverbots. Doch sie lebten in einer Umwelt, in der Bilder als Sitz von göttlichen Wesen galten, deren Abbilder durch Konsekrierung beseelt wurden, so dass »dem Bild die glei-

<sup>266</sup> Augustinus, *De trinitate* VIII 10, 14.

<sup>267</sup> Horn, a. a. O., S. 80.

<sup>268</sup> Seubert, a. a. O., S. 114 bezieht sich auf Augustinus, *De trinitate*, X, 11,17.

<sup>269</sup> Seubert, a. a. O., S. 111 bezieht sich auf die Predigt 117 des Augustinus.

chen Kräfte eigneten wie dem Urbild« und es so verehrt werden konnte.<sup>270</sup>

Etwa im Jahr 306, unmittelbar nach dem Ende der Christenverfolgungen, setzte das Konzil von Elvira (Spanien) fest, dass »es in der Kirche keine Malereien geben soll; das, was verehrt und angebetet wird, darf nicht auf Wänden gemalt erscheinen«, und auch im Osten des Reiches bezieht der Hoftheologe Konstantins des Großen Stellung gegen die religiösen Bilder und ließ nur die *symbola* gelten.<sup>271</sup>

Der Bischof Epiphanius von Salamis soll auf einer Palästina-reise in der Dorfkirche von Anablatha einen Vorhang mit dem Bild Christi oder eines Heiligen wutentbrannt heruntergerissen haben und berichtete empört »von der neuen verwerflichen Unsitte, Abbildungen Christi, der Gottesmutter, von Erzengeln, Engeln, Propheten, überhaupt von Heiligen und Märtyrern herzustellen«. <sup>272</sup> (In der pseudoklementinischen Kirchenordnung wurden, so Lippold, Maler unterschiedslos mit den Götzenbildnern – und damit mit Schauspielern, Wettkämpfern, Trunkenbolden und Bordellbesitzern – auf eine Stufe gestellt, und damit auf die niedrigste Stufe in der ethischen Rangordnung frühchristlichen Empfindens.<sup>273</sup>)

Doch die Unsitte der Bilder griff weiter um sich.

»Im Kultbild war das göttliche Numen gegenwärtig und wirksam, so dass man vor es hintrat, wenn man eine Bitte vorzubringen hatte. Dieser Bildgebrauch hat uralte Wurzeln, die weit vor die gräkorömische Kultur zurückreichen, und bedarf keiner besonderen Erklärung. Er darf auch nicht als eine volkstümliche Entgleisung der Unterschicht verstanden werden, sosehr die immer beredten Aufklärer aus der Oberschicht sich schon damals davon distanzieren. In öffentlichen und privaten Notlagen war der Wunsch nach der Präsenz eines himmlischen Helfers an seinem Kultort und in seinem Bild nur zu verständlich.«<sup>274</sup>

Der Unterschied zwischen dem Bild und dem Dargestellten schien aufgehoben, das Bild *war* der oder die Abgebildete in Person, zumindest seine aktive wunderwirkende Präsenz, wie es bis dahin die Reli-

<sup>270</sup> Belting, *Bild und Kult*, S. 49.

<sup>271</sup> Lippold, *Macht des Bildes – Bild der Macht*, S. 74 f zitiert Kanon 36 der erarbeiteten Festlegungen.

<sup>272</sup> Lippold, a. a. O., S. 75.

<sup>273</sup> Lippold, a. a. O., S. 73.

<sup>274</sup> Belting, *Bild und Kult*, S. 49 f.

quie eines Heiligen gewesen war. Geschichten von Marienbildern die nach Verletzung durch Soldaten bluten, machten die Runde.<sup>275</sup>

Seit 475 waren Westrom und Ostrom getrennt, es gab zwei Kaiser, aber der Papst war und blieb in Rom. Besonders im Oströmischen Reich mit der Hauptstadt Byzanz, dem späteren Konstantinopel und heutigen Istanbul, eskalierte der Bilderstreit bis hin zu gewalttätigen Auseinandersetzungen.

In dieser Zeit im Oströmischen Reich fing man an, die ersten Ikonen theologisch zu rechtfertigen. Szenen aus dem Alten und Neuen Testament sollten nun als Anschauungsmittel für die ungebildete Masse der Bevölkerung gelten, die die Heiligen Schriften nicht lesen konnten.<sup>276</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Zeit ist auch das Werk des Dionysius Areopagita zu verorten, der zunächst für einen Schüler des Apostels Paulus gehalten wurde und diesen Glauben auch bewusst aufrechterhielt, da er sich zum Beispiel als Zeuge der Athener Paulusrede und der beim Tode Jesu herrschenden Sonnenfinsternis ausgab. Doch nach späteren Forschungen (u. a. zitiert er Positionen des Neuplatonismus) handelte es sich um einen syrischen Mönch um ca. 500 nach Chr. (etwas später wird das Werk erstmals zitiert), der daher auch als »Pseudo-Dionysius« tituliert wird und keineswegs später, wie eine andere Legende berichtet, als St. Denis auf dem Pariser Mont Martyr (Montmarte) zum Märtyrer wurde.

Pseudo-Dionysius, auch wenn er nicht der war, der er vorgab zu sein, verfasste nichtsdestotrotz ein Werk von ungeheurer Ausstrahlungskraft und Wirkungsgeschichte – über Meister Eckhart bis zu Cusanus und bis hin zu Derrida –, das *Corpus Dionysiacum*.

In seiner christlichen Umdeutung der damals verbreiteten Heilslehre des Neuplatonismus hat er unglaublichen Einfluss auf die mittelalterliche Theologie und Philosophie gehabt.

Gott ist ihm Ursache, Anfang, Sein und Leben aller Dinge,<sup>277</sup> aber auch das Eine und Vollkommene jenseits allen Seins, das nie erreicht wird, sondern übererkennbar bleibt.<sup>278</sup> Über Reinigung und

---

<sup>275</sup> Belting, a. a. O., S. 60f.

<sup>276</sup> Koch, *Die altchristliche Bilderfrage*, S. 68 zitiert den Abt Nilus von Ancyra.

<sup>277</sup> Pseudo-Dionysius, *De divinis nominibus* i3.

<sup>278</sup> ders., *De mystica theologia*, i3.

Erleuchtung lässt sich eine Vollendung erreichen in einer nicht im normalen Sinn erkennenden Erkenntnis.<sup>279</sup>

Doch »die mystische Theologie, die zur Einung führt, schlägt notwendig um in die negative Theologie, soweit es zum Wesen des Geistes gehört, sich darzustellen. Nach Ps-Dionysius ist dabei die negative Theologie nicht als eine Form der Aussage, die wahr oder falsch sein kann, aufzufassen, sondern als die Sprachhandlung des Lobgesangs oder des Feierns.«<sup>280</sup> Die negative Theologie sei als ein »Aufstieg durch Negationen« aufzufassen.<sup>281</sup>

»Um deutlich zu machen, dass das göttliche Wesen auch nicht durch die Beschreibungen der negativen Theologie erfasst werden kann, so als ob es auf einer Seite der vom menschlichen Geist bestimmten Gegensätze stünde, muss diese negative Theologie über sich selbst noch einmal hinausgehen. [...] In diesem Sinne endet auch die Schrift *Mystische Theologie* mit einer Aufzählung der Verneinung der verschiedenen Gegensätze: Gott ist weder Gleichheit noch Ungleichheit, weder Ähnlichkeit noch Unähnlichkeit, weder steht er, noch bewegt er sich, er ist weder Ewigkeit noch Zeit ... weder Sohnschaft und Vaterschaft; er ist weder etwas vom Seienden noch vom Nichtseienden, [...] weder Licht noch Finsternis, kurzum: Gott ist allen Setzungen und Abstraktionen unseres Bewusstseins entzogen. Hier wird deutlich, dass die mystische bzw. die negative Theologie auch die Negationen überschreiten muss, weil auch sie Tätigkeiten unseres Bewusstseins sind.«<sup>282</sup>

Zugleich aber lieferte Pseudo-Dionysius Ansätze einer ersten Bildtheologie, denn sein System stellt eine Pyramide alles Seienden dar, in dem sich Gott, das mit den menschlichen Intellekt absolut unerkennbare Urlicht, offenbart. Und »die Selbstmitteilung des absolut Transzendenten [...] über die Hierarchien bis zur Basis der sinnlichen Materiewelt geschieht auch unter Einbeziehung der Urbild-Abbild-Relation nach dem Analogieprinzip«, sodass in diesem »System die vom frühen Christentum verteufelte Materiewelt nach neuplatonischem Muster zum sichtbaren Abbild des sich den Menschen mitteilenden unsichtbaren höchsten Seins geworden« ist.<sup>283</sup>

Damit hatte Areopagita eine theoretische Grundlegung für die Rechtfertigung materieller Bilder geliefert, die der von Marini zitier-

<sup>279</sup> a. a. O., iii, sowie Kobusch, Pseudo-Dionysius, in: Niewöhner (Hg.), *Klassiker der Religionsphilosophie*, S. 89.

<sup>280</sup> a. a. O.

<sup>281</sup> Pseudo-Dionysius, *De divinis nominibus* xiii, 3.

<sup>282</sup> Kobusch, a. a. O., S. 91, vgl. Derrida, *Wie nicht sprechen*, S. 73–80, 85–91.

<sup>283</sup> Lippold, a. a. O., S. 100f.

te Johannes von Damaskus (»Damaszenus«) aufgriff und eine Position entwickelte, in der der Begriff »Bild« als Ähnlichkeit definiert wurde, »die das Urbild so ausdrückt, dass zwischen beiden ein Unterschied bestehen bleibt«, eine »Abprägung, die in sich den abgeprägten Gegenstand zeigt.« Und da Damaszenus in der Nachfolge von Areopagita »alles Sichtbare, aber auch alles Unsichtbare, das zur Gestaltwerdung tendiert, als Bild begreift, formt er die erste eigentliche Bildertheologie aus, die auf der die ganze spätere orthodoxe Ikonentheorie aufbaut, und die selbst viele Denker des Westens nachhaltig beeinflussen sollte.«<sup>284</sup> (Ich denke da z. B. an Bergson, vgl. Teil 3.)

Bilder können nun als Abglanz einer göttlichen Herrlichkeit gesehen werden, die sich mit Denken oder Sprache nicht erfassen lässt, aber auf dem Stufenweg einer Annäherung an das Göttliche hilfreich sein können, obwohl man sie dann hinter sich lassen muss.

Der Bilderstreit im Byzantinischen Reich eskalierte zeitgleich weiter und wurde gewalttätig. Leon III., der erste Ikonoklastenkaiser, verbot jeglichen Bilderkult und ordnete die Beseitigung aller christlichen Kultbilder an, womit die Zeit christlich-monarchischer Bildrepräsentation durchbrochen wurde. Denn vor allen die Klöster trieben schwunghaften Handel mit angeblich wundertätigen Ikonen, und Bilder hatten hohen Prestige- und Symbolwert bekommen.

Konstantin V. verfasste dagegen theologische Schriften und betonte, dass ein wahres Abbild mit dem Urbild wesensgleich sein müsse. Dieses könne aber nur die menschliche Natur und nicht die unumgrenzte gottmenschliche Natur Jesu abbilden,<sup>285</sup> weshalb es daher ein wahres Abbild – außer der Eucharistie – nicht geben könne, denn sie allein sei »dem Prototyp wesensgleich«.<sup>286</sup> Also muss jedes Christus- und Heiligenbild ein Götzenbild sein und seine Verehrung Götzendienst. Das aber bedeutete »eine unzulässige Aufwertung eines bloß materiellen Gegenstandes.«<sup>287</sup>

»Wann immer die Ikonoklasten an die Macht kamen, nahmen sie religiöse Bilder mit der sinnlichen Anschaulichkeit antiker Malerei, vor allem jene Christi und seiner Mutter, ins Visier und ersetzten sie auf den Kirchenwänden durch ein Kreuz, das im Christentum ein archetypisches Zeichen geworden war und deshalb von niemandem angefeindet werden konnte.

---

<sup>284</sup> nach Lippold, a. a. O., S. 111 f.

<sup>285</sup> Döpmann, *Die Ostkirchen vom Bilderstreit bis zur Kirchenspaltung 1054*, S. 56.

<sup>286</sup> Lippold, a. a. O., S. 109.

<sup>287</sup> a. a. O.

Wenn sie aber die Macht verloren, kehrte sich der Vorgang sofort um und wurde das Kreuz gegen jenes Bild ausgetauscht, das sich schon vorher dort befunden hatte. Bild und Zeichen zeugen bei dieser Auseinandersetzung gegeneinander als die Parolen zweier feindlicher Lager, die um die Identität ihrer Kultur im Namen der Religion fochten.«<sup>288</sup>

»Bild und Zeichen drückten nämlich wie in späterer Zeit eine Antithese aus: Wo ein Bild war, konnte kein Zeichen sein, und umgekehrt. Das Kreuz wies nicht nur auf seinen eigenen Zeichencharakter, sondern auch auf die Abwesenheit der Ikone hin, was diese wieder als Anti-Zeichen erscheinen ließ: Bild und Zeichen denunzierten sich im Bilderstreit gegenseitig als Abirrung und Verrat.«<sup>289</sup>

Einen Höhepunkt fand die Entwicklung beim ikonoklastischen »Konzil« von Hiereia 754 n. Chr. (Dieser Konzils-Status wurde ihm später wegen der nicht-ökumenischen Besetzung der einberufenen 338 Bischöfe aberkannt – was damals Ostkirche und Westkirche meinte). Die Bilderfreunde und Bilderverehrer (»Ikonodulen«) wurden zu Ketzern erklärt, der mit über 100 Jahren bereits gestorbene Johannes v. Damaskus und Patriarch Germanos exkommuniziert und alle Bilderproduktion und -verehrung untersagt, was brutale Gewalt und Verfolgung nach sich zog.

Denn Konstantin V. hatte Bischofstühle mit seinen Anhängern besetzt und eigens neue Bistümer gegründet, und der Beschluss war in seinem Sinn: Da nur die Menschennatur Christi dargestellt werden konnte, komme das Bild einer Leugnung seiner *Gott*menschlichkeit gleich. Über Konstantin hinausgehend wurden aber auch Bilder der Gottesmutter, der Apostel, der Heiligen und Märtyrer verurteilt.<sup>290</sup> Bilder galten nun als Hindernis der Reinheit des Glaubens, was aber auf andere Bildpraktiken – auch auf kirchlicher Seite – traf.

»Der hundertjährige Bilderstreit, der zeitweise in einen Bürgerkrieg ausartet, spaltet die Kirche und die Gesellschaft.«<sup>291</sup> Wer nun noch für Bilder eintrat, galt nicht nur als Gegner des Kaisers, sondern auch als Häretiker.<sup>292</sup>

---

<sup>288</sup> Belting, *Das echte Bild*, S. 139 (Wie man in Teil III sehen wird, setzt sich dieser Streit auch in säkularer Kultur fort bzw. wirkt in sie hinein.)

<sup>289</sup> Belting, ebd.

<sup>290</sup> Döpmann, a. a. O., S. 57.

<sup>291</sup> Belting, *Bild und Kult*, S. 166.

<sup>292</sup> Döpmann, a. a. O., S. 58 beschreibt die sich anschließenden schrecklichen Ausschreitungen gegen Bilder und Bilderfreunde.

2.2.2 *Das 2. Konzil von Nicäa und der Aufschwung der religiösen Kunst im Mittelalter*

Eine Restauration der bilderfreundlichen Tendenzen, die immer mit orthodoxen kirchentreuen Bewegungen gegen das Kaisertum verknüpft war, bahnte sich an, als Kaiserin Irene als Regentin für ihren minderjährigen Sohn Konstantin VI. an die Herrschaft kam und 787 n. Chr. ein ökumenisches Konzil nach Nicäa, südöstlich von Konstantinopel, einberief, wo schon einmal unter Konstantin dem Großen 325 das erste allgemeine Kirchenkonzil getagt hatte. Viele der Synodalen – ergänzt durch zwei päpstliche Legate – hatten vorher gegen Bilder gestimmt, was sie aber nicht hinderte, nunmehr die Front zu wechseln. Das Konzil verdammt alle Beschlüsse der Vorgängersynode, erklärte sie für häretisch und setzte den Bilderkult wieder ein, Bilder von Jesus Christus und den Heiligen sollten verehrt, aber nicht angebetet werden:

»Denn je öfter man sie in bildlicher Gestaltung sieht, desto mehr werden die, die sie betrachten, zur Erinnerung an deren Urbilder und zur Sehnsucht nach diesen angeregt, und dazu, ihnen Küsse und ehrende Gebete darzubringen. Nicht jedoch, ihnen wirkliche Anbetung zukommen zu lassen, im Sinne des Glaubens an sie, die nur dem göttlichen Wesen gebührt!«<sup>293</sup>

Die den Bildern erwiesene Verehrung gehe, beschloss man, auf die Urbilder über, und »wer das Bild verehrt, verehrt die Seinswirklichkeit (*»hypostasin«*) des darauf Dargestellten.«<sup>294</sup>

Die Bildlehre des Damaszenus, der unter islamischer Besetzung in einem Jerusalemer Kloster wirkte und drei Bücher zur Bildthematik geschrieben hatte, wurde nun kanonisch und vom damaligen Patriarchen Germanos unterstützt, war aber natürlich apologetisch, da sie nur die vorhandenen Bildpraktiken sublimiert und nachträglich legitimiert. Belting bezeichnet die Ikonenlehre als die christliche Version antiker Bildtheorien:<sup>295</sup>

»Gott wird in Byzanz immer nur in der Gestalt des Menschensohnes abgebildet. Christus, der Mensch, bildet zugleich auch Gott ab, zum einen, weil

---

<sup>293</sup> Döpmann, a. a. O., S. 62. Daher ist die Behauptung von Naef, das 2. Konzil von Nicäa habe den Kult der Bilder gebilligt und sogar dazu ermutigt, undifferenziert und falsch; s. Naef, *Bilder und Bilderverbot im Islam*, S. 28.

<sup>294</sup> Konzilsbeschluss zitiert nach Döpmann, a. a. O., S. 62.

<sup>295</sup> Belting, a. a. O., S. 164.

er Gott in der göttlichen Natur ähnlich ist, zum anderen, weil in ihm Gott als Mensch sichtbar geworden ist. Christus verhält sich zu Gott wie dessen Bild. Die Analogie mit dem Abbild wirft jetzt Gewinn für die Bilderlehre ab. Zwischen Christus und Gott besteht eine Klammer: beide sind *ein* Gott. Genauso besteht zwischen dem gemalten Abbild und seinem Modell eine Klammer: beide sind *eine* Person.«<sup>296</sup>

Nach orthodoxer Ansicht kann der Maler, der kein *Schöpfer* eines Abbildes ist, nur deshalb abbilden, weil er auf das Modell angewiesen ist, dessen Abbildung seine eigene Leistung ist und ihm zuzurechnen ist. Nur deshalb konnte man glauben, dass das Urbild von seinem Bildnis bezeugt wird, das existentiell mit dem Wesen des Urbildes verknüpft ist und daher auch in ihm verehrt werden kann,<sup>297</sup> denn hier kann eine übernatürliche Kraft auf das Bild übergehen.

Diese Ansicht wurde nun kanonisch, Bilder als »*biblia pauperum*«, als Bibel der Armen,<sup>298</sup> die des Lesens nicht kundig waren, wurden zum festen Bestand christlicher Traditionen, auch wenn die Bilderfeinde noch einmal kurz die Oberhand gewannen, denen man von Seiten der Bilderfreunde sogar unterstellte, dass sie die Inkarnationslehre leugneten.<sup>299</sup>

Im März 843 aber rief Kaiserin Theodora in die Hagia Sophia, die damals christliche Basilika war, eine Synode ein, die die ehemalige Position bestätigte und endgültig die Konzilsbeschlüsse des 2. Nicäums billigte, was die orthodoxe Kirche bis heute mit ihrem jährlichen »Fest der Rechtgläubigkeit« feiert:

»Wir schreiben vor, die Ikone unseres Herrn [...] zu verehren, und ihr dieselbe Ehre zu erweisen, wie den Büchern der Evangelisten. Denn so gut wie alle durch die Buchstaben der letzteren zum Heil kommen, ebenso finden alle – die Wissenden und die Unwissenden – durch die Bildwirkung der Farben ihren Nutzen darin, und sind dazu imstande. [...] Wenn also einer die Ikone Christi nicht verehrt, so soll er auch nicht imstande sein, seine Gestalt bei der Wiederkunft zu schauen.«<sup>300</sup> (womit die Wiederkunft Christi beim Jüngsten Gericht am Ende aller Zeiten gemeint ist)

<sup>296</sup> Belting, *Bild und Kult*, S. 175.

<sup>297</sup> a. a. O., S. 174 f.

<sup>298</sup> vgl. die Äußerung Papst Gregors des Großen über den pädagogischen Wert der Bilder, in: Lippold a. a. O., S. 123.

<sup>299</sup> Lippold, a. a. O., S. 114: »Wer die Darstellbarkeit Christi leugnet, leugnet die Inkarnation!«

<sup>300</sup> Belting, *Bild und Kult*, S. 172.



Bild 7: Klassizistische, russisch-orthodoxe Ikonostase

Die Ikonenmalerei der Ostkirche nahm also einen ungeheuren Aufschwung, es gab keinerlei Vollplastik mehr,<sup>301</sup> und es entwickelte sich hier, zunächst durch Behang des Altargitters mit Ikonen, die Ikonostase, die für griechisch-, russisch- und syrisch-orthodoxe Kirchen so charakteristische Bilderwand in unterschiedlicher Ausformung,<sup>302</sup> Sie trennt den sakralen Altarraum, der manchmal nur durch eine kleine Tür – nur für die Priester – zugänglich und oft völlig bilderlos ist, von dem Raum, in dem die Gläubigen sich befinden, denen die vielen Bilder zugewandt sind.

Das Heilige ist bilderlos und also (platonisch gedacht) *jenseits* der Bilder, *durch die hindurch* (neuplatonisch gedacht) die Andacht gelangen muss (in orthodoxen Kirchen muss bis heute eine Ikone im Eingang geküsst werden). In syrisch-orthodoxen Kirchen hingegen tritt ein bemalter Vorhang (das hatte Mohammed ausdrücklich verboten) an diese Stelle. Er wird für den Gottesdienst zurückgezogen

<sup>301</sup> Lippold, a. a. O., S. 118.

<sup>302</sup> vgl. ausführlicher Belting, a. a. O., S. 266 f.



Bild 8: Syrisch-orthodoxe Ikonostase als Vorhang vor dem Altarraum

und enthüllt dann erst den Altarraum. Das obenstehende Foto aus dem christlichen Kloster Mor Gabriel in Südostanatolien ist ein historisches Dokument, denn im Juni 2016 enteignete die türkische Regierung alle christlichen Klöster und konfiszierte ihr Inventar.

Das Weströmische Reich war seit 476, dem Einmarsch der Germanen in Rom, im Zerfall begriffen (während sich »Ostrom« bis 1453 halten konnte).

Das erste christliche Kaiserreich in Westeuropa unter Karl dem Großen entwickelte andere Bildpositionen. Karl der Große, dessen fränkisches Königtum zur Schutzmacht des Papstes geworden war, hatte dem Papst vorgeworfen, dass er Vertreter der weströmischen Kirche nach Nicäa geschickt hatte.

Karl war verärgert, dass er nicht eingeladen oder gehört worden war, und wollte in der Bilderfrage eine eigene Haltung unter Beweis stellen, denn er verstand sich als führende geistige Macht im Abendland und als christlicher Herrscher eines Reiches, das von Nordsee und Atlantik bis an die Adria reichte und von der Elbe bis zum Ebro. Die oberste Leitung von Staat und Kirche hielt Karl ausschließlich für

sein Recht und seine Pflicht (sogar der Papst galt nun als Untertan Karls). Papst Hadrian hatte Karl die Konzilsakten des 2. Nicäums geschickt, doch Karl vertrat eine dezidiert andere Bildposition als »Byzanz«, die er in den *Libri Carolini* formulierte. Karl sprach Deutsch und Latein und verstand Griechisch, war aber nicht in der Lage, flüssig zu schreiben<sup>303</sup>, und er brachte der Schrift – und auch der Heiligen Schrift – immer eine besondere Hochachtung entgegen. Auch war er für sein Reich sehr um mehr Bildung bemüht. Und natürlich mussten in einer Kultur, die noch nicht lange vom Heidentum zum Christentum gewechselt war, andere Einflüsse berücksichtigt werden.

Die griechische Lust am Schauen war den Völkern nördlich der Alpen eher unbekannt. Lippold zeichnet nach, dass in keltischen (z. B. in England und Irland) und in germanischen vorchristlichen Kulturen anders als in mediterranen Kulturen eher Zeichen, nicht nur für Göttliches, symbolhaft gebraucht wurden.<sup>304</sup> (Runen, Thors Hammer zur Abwendung von Unheil und als Fruchtbarkeitssymbol, bewusst nur sehr grob behauene Plastiken.) (Tacitus hatte in seiner Schrift *Germania* auf diese Scheu vor Bildern hingewiesen.<sup>305</sup>)

Auf diesem Hintergrund ist es verständlich, dass Karl in den vier Büchern der *Libri Carolini*, die im Kreise der Hofgelehrten vor Karl beraten und redigiert worden waren,<sup>306</sup> der Schrift, aber nicht dem Bild dokumentarischen Charakter zumisst.<sup>307</sup> Allenfalls Symbole wie das Kreuz, das nicht als Bild, sondern als Zeichen nicht mit dem zu verwechseln ist, den es symbolisiert, gelten als statthaft: Als Objekt ist es nichts, als Bedeutung alles, denn es lenkt den Sinn hin auf das von ihm Intendierte.<sup>308</sup>

Doch Karl folgte der didaktischen Linie der früheren Päpste, die Bilder zur Unterweisung des Volkes zuließen, will den Franken in der Bilderfrage freie Hand lassen und sich den Griechen gegenüber als tolerant und damit überlegen erweisen. Er will sich sowohl von den

<sup>303</sup> Lippold, a. a. O., S. 176.

<sup>304</sup> Lippold, a. a. O., S. 126–169.

<sup>305</sup> »Im übrigen sind sie der Meinung, sie dürfen die Götter weder in Tempelwände einsperren noch sie sich irgendwie in Menschengestalt vorstellen – und zwar der Größe der Himmlischen wegen. Sie weihen ihnen Wälder und Haine und benennen mit Götternamen jenes Geheimnisvolle, das sie mit ehrfürchtiger Scheu wahrnehmen.« (nach Lippold, a. a. O., S. 151)

<sup>306</sup> a. a. O., S. 180.

<sup>307</sup> *Libri Carolini*, Nachdruck 1979, Lippold, a. a. O., S. 178. Das Gutachten in der Bilderfrage findet sich auch im Anhang 33 zu Beltings *Bild und Kult*, S. 592–594.

<sup>308</sup> Belting, *Bild und Kult*, S. 177.

Bilderzerstörern als auch von den Bilderverehrern distanzieren.<sup>309</sup> Bilder werden weiterhin zugelassen, ihre Verehrung aber schärfstens abgelehnt, wobei die griechische Urbild-Abbild-Relation keine Rolle spielt. Bilder und Zeichen werden hier anders als in Byzanz nebeneinander geduldet, wobei allerdings dem Zeichen des Kreuzes kraft biblischer Autorisierung (es gilt Christen ja auch als Zeichen für Jesu Auferstehung durch den Tod hindurch) ein höherer Wert zugesprochen wurde.<sup>310</sup>

So erklären sich auch einige karolingische Kreuze, die keinen Korpus aufweisen, sondern in ihrer Mitte das Symbol des Opferlamms.

Dem Bild bzw. Abbild wird ein potentieller Heilswert oder eine besondere Wirkkraft abgesprochen, Bilder sind faktisch machtlos; der Maler ist aus sich selbst heraus schöpferisch tätig, und daher müssen die Bilder auch nicht beseitigt werden, sie sind von jeder Mystifikation befreit und als »bloßes Menschenwerk« entlarvt. Allerdings begründen die »*Libri Carolini*« den Reliquien- und Heiligenkult, z. B. am Apostelgrab in Santiago de Compostela: Reliquien könnten am Jüngsten Tag auferstehen, Bilder aber nicht, diese hätten nie gelebt und könnten daher auch nicht auferstehen, sie würden nur verrotten und verfaulen.<sup>311</sup>

Sowohl in der orthodoxen Ostkirche, die sich 1054 von Rom lossagte,<sup>312</sup> als auch in der westlichen Christenheit markiert das 2. Nizänium also eine endgültige Trendwende und Klärung in der Bilderfrage, wenn auch je andere Traditionen wirksam werden. Der Produktion von sakralen und nichtsakralen Bildern wird daher ein ungeheurer Schub versetzt. Dabei handelt es sich bis hin zur Renaissance aber weitgehend um zweidimensionale Tafelbilder, höchstens Reliefs; die Vollplastik war eingedenk des Platonischen Mimesisverbots »gegen alles, was einen Schatten wirft« lange Zeit verpönt und galt als heidnisch.

<sup>309</sup> Lippold, a. a. O., S. 182.

<sup>310</sup> a. a. O., S. 332.

<sup>311</sup> a. a. O., S. 186.

<sup>312</sup> zu weiteren Hintergründen s. Döpman, *Die Ostkirchen vom Bilderstreit bis zur Kirchenspaltung 1054*, S. 130ff.

2.2.3 *Jenseits von Bild und Sprache:  
Cusanus und die christliche Mystik*

Die um sich greifende Bilderproduktion erforderte ein Gegengewicht. Die mittelalterliche Mystik nach der Zeit der Kirchenväter blühte in den Klöstern, die auch Stätten der Bildung waren. Sie verfügten nämlich über große Bibliotheken, kopierten lange vor der Zeit des Buchdrucks klassische Handschriften per Hand und sorgten so für ihre weitere Verbreitung. Über Augustinus war dort auch Plotin bekannt und übte mit seinem Konzept des »Einen« bzw. der »Einung« großen Einfluss aus. Dabei erwies sich die Mystik als andere Seite der negativen Theologie, wenngleich beide nicht unbedingt zusammen auftreten müssen. Geht es der negativen Theologie um die absolute Transzendenz Gottes und seine Unbegreiflichkeit aus Mitteln des endlichen menschlichen Verstandes<sup>313</sup> und eine demzufolge gefühlte unendliche Distanz, so streben die scholastischen Frömmigkeitskulturen auf anderem Wege nach »Schau« des Göttlichen und nach Vereinigung in der »*unio mystica*«.

Man kann daher die scholastische Mystik als Quelle für den abendländischen Subjektbegriff sehen, denn in ihr wird eine ganz subjektive individuelle Erfahrung gesucht. Das alte Erkenntnismodell der Teilhabe an einer göttlichen Vernunft wandelt sich, schon in der Frühscholastik hatte z. B. Abaelard festgestellt, dass alles Wirkliche immer individuell sein müsse und es echtes Wissen nur vom Einzelnding gebe, wohingegen für Platon und Augustinus die allgemeine Idee das Genaueste war und *die* Grundlage für Wissen und Wahrheit.<sup>314</sup>

Schon auf der ersten Stufe des mystischen Weges, der »Reinigung«, wird diese individuelle Erfahrung gemacht. Neben Askese und Buße gehört auch eine geistige Einstellung zu diesem Weg: Hier muss alles Unwesentliche weggelassen werden, und diese »Gelassenheit« wird oft mit der buddhistischen »Leere« in Verbindung gebracht: »Der Mensch soll alles Kreatürliche – sein Selbst und damit alle Ziele, Absichten, Ansprüche, jedes Wissen-, Sein-, und Habenwollen, ›lassen.«<sup>315</sup> Er wird damit willenlos und kann sich dem Wil-

<sup>313</sup> vgl. Rahner, *Von der Unbegreiflichkeit Gottes*.

<sup>314</sup> Hirschberger, a. a. O., S. 413.

<sup>315</sup> Margreiter, a. a. O., S. 83.

len Gottes öffnen. Vor allem ist er dann »arm im Geiste«, und ein attraktiver Weg ist dann konsequent etwa in der franziskanischen Armutsmystik zu sehen. Der von Franz von Assisi gegründete »Bettelorden« wurde zunächst verspottet, denn es war durchaus nicht selbstverständlich, dass man als Ordensbruder in der Nachfolge Christi arm zu sein hatte,<sup>316</sup> um für die Menschen da sein. Der »Sonnengesang« des Franz v. Assisi machte deutlich, dass man sich auf dieser Basis *allen* Geschöpfen, sogar »Bruder Sonne und Schwester Mond« verschwistert fühlen konnte, da man gemeinsam aus Gott hervorgegangen war. Franz sah also die Schöpfung als Spiegel der Güte Gottes, sodass mit der franziskanischen Armutsmystik auch eine theophanische Naturmystik verknüpft ist.<sup>317</sup>

Im Orden der Zisterzienser wuchs eine andere Art von Mystik: Mit Bernhard von Clairvaux entstand auf der Basis des Hohen Liedes der Liebe im Alten Testament, das von Liebe und Leid handelt, eine Liebes- und eine Passionsmystik. *Passio* und *compassio*, Liebe und Mitgefühl sind die Basis für eine Annäherung an den menschengewordenen Gott.<sup>318</sup> Dabei vermischen sich christliche Vorstellungen von Schmerz, Leid und Mitleid mit »Elementen einer Affektenlehre griechischer Provenienz«,<sup>319</sup> doch ist bei Bernhard »Selbsterkenntnis« keineswegs eine Analyse kognitiver und affektiver oder anderer psychischer Phänomene, sondern der Mensch muss sich auf dieser Stufe seiner kreatürlichen Nichtigkeit und Sündhaftigkeit bewusst und sich selbst transparent werden. Die Liebe zu Gott und die so aus einer Einheit von Verstand und Gefühl entstehende mystische Intuition führt schließlich zu einer »*unio*«, weshalb Bernhard schließlich auch eine »Brautmystik« entwickelt.

Dies musste natürlich auch für weibliche Orden attraktiv werden, und es ist erstaunlich, dass Langer bei seiner Behandlung benediktinischer Mystik die Benediktineräbtissin Hildegard von Bingen unterschlägt. Zwar hat Oliver Sacks ihre Lichtvisionen mit dem Auftreten von Migräne-Auren erklärt, doch war sie von ungeheurer Ausstrahlung und Bedeutung für die mittelalterliche Mystik, die sich auch bei den Beginen entwickelt hatte. Sie gründete sogar einen Orden, in den auch nichtadelige Frauen eintreten konnten.

<sup>316</sup> Langer, a. a. O., S. 269 f.

<sup>317</sup> Langer, *Christliche Mystik im Mittelalter*, S. 268.

<sup>318</sup> Langer, a. a. O., S. 193–197 und S. 191.

<sup>319</sup> Näheres in einem Exkurs dazu bei Langer, a. a. O., S. 197 ff.

Besondere Erwähnung verdienen auch die Schweigeorden der Kartäuser und Trappisten, die während der Zeit der hochscholastischen Mystik ihre Blütezeit erlebten und nicht nur Kontemplation, sondern auch strenges Schweigen zu ihren Regeln zählten.

Der Zisterzienser Abaelard hatte im Universalienstreit Partei ergriffen und – gegen Essentialismus und Nominalismus – betont, dass Allgemeinbegriffe nur Meinungen seien und darum kein wirkliches Wissen begründeten. Man könne sie zwar nicht als bloße Worte bezeichnen, aber auch nicht als ein Wissen um das Innere der Dinge. Das besitze nur Gott. Und da allgemeine Begriffe durch Abstraktion entstehen (wie später auch Locke betonte) und diese Abstraktion auf verschiedene Weise möglich sei, »könnte man ruhig das Universale auch eine *res ficta* heißen«. <sup>320</sup> Solche Sprachskepsis macht deutlich, dass Begriffe den Weg nach innen verstellen können; nur die Einzelerfahrung zählt. Das Schweigegebot kann also als ein Mittel zur Annäherung an eine innerlich zu erfahrende Präsenz Gottes dienen und reiht sich ein in die Maßnahmen der »Reinigung« der Seele auf dem Weg zum kognitiv Unbegreiflichen.

Warum zieht sich der Mystiker, so fragt Margreiter, »der Denken und Sprache offenbar nur als höchst unzureichende Mitteilungs- und Darstellungsformen, ja letztlich nur als Verzerrungen und Verfälschungen seiner »eigentlichen« Erfahrung ansieht, nicht *völlig* ins Schweigen zurück?« Margreiter kritisiert die Auffassung, dass mystische Erfahrung prinzipiell vorsprachlich sein müsse, die der Mystiker nachträglich – im Drang sich mitzuteilen – in Sprache umsetzen möchte. Da die Anleitungen zum Weg mystischer Erfahrung sprachlich vermittelte sind, durch sog. »Mystagogen«, die Kant ironisiert hat, sei »mystisches Sprechen [...] kein nachträglicher Akt gegenüber der mystischer Erfahrung, sondern deren Mit-Konstituens.« <sup>321</sup>

Das zeigt sich auch besonders an dem nachfolgend thematisierten Meister Eckhart, der hier als besonders wirkmächtig genannt und wegen seiner großen Bedeutung ausführlicher beschrieben werden soll. Denn gerade Eckhart kann »als großer Poet und Schriftsteller Visionen in Sprache umsetzen« und Bilder und Gleichnisse finden

---

<sup>320</sup> Hirschberger, a. a. O., S. 413.

<sup>321</sup> Margreiter, a. a. O., S. 101. Vgl. Derrida, *Wie nicht sprechen – Verneinungen*, sowie seine Ironisierung von Kants Mystagogen-Kritik in der Apokalypseschrift »Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie«, in der er dem Kant'schen Vernunftmodell die Offenbarung des Johannes entgegenstellt.

»für einen mystischen Gehalt, der eigentlich unaussprechlich ist und nicht ausgesagt werden kann.« Er stellt sicher einen Höhepunkt in der abendländischen Mystik dar, weil sich bei ihm »viele Grundzüge der Mystik [...] in großer konzeptioneller Verdichtung«<sup>322</sup> finden.

Eckhart, von Pseudo-Dionysius und Maimonides<sup>323</sup> beeinflusst, lebte von 1260–1328 und war zunächst innerhalb des Ordens mit internen Bildungsaufgaben betraut. Er wurde als Dominikanermönch noch mit Albertus Magnus bekannt, den er oft zitierte. Damit bekannte er sich zum Programm Alberts, der die Wissenschaft der Antike und der Araber in das christliche Denken integrieren wollte. Doch er identifizierte sich auch während seiner Professur in Paris weder mit den radikalen Aristotelikern noch mit den antiphilosophischen Strömungen innerhalb der dortigen theologischen Fakultät.<sup>324</sup> Er distanzierte sich auch von der Theologie und aristotelisch inspirierten Metaphysik des Thomas v. Aquin, dem renommiertesten Schüler des großen Albert, da die von ihm vertretene »aristotelische Substanzontologie im Bereich der ›spiritualia‹ total versagt«<sup>325</sup> und Eckhart nicht wie Thomas glaubte, dass »Gott denkt, weil er ist«, sondern gerade umgekehrt feststellte: »Weil er denkt, ist er.«<sup>326</sup> (Was Descartes später auch für das Ich formulierte.)

Der Unterschied zur Ontotheologie des Thomas wird in der von der *via negativa* inspirierten Predigt in *Quasi stella matutina* deutlich:

»Grobe meister sprechent, got sî ein lüter wesen: er ist als hõch über wesen, als der oberste engel ist über einer mücken. Ich sprache als unrechte, als ich got hieze ein wesen, als ob ich die sunnen hieze bleich oder swarz. Got enist weder dies noch daz. Und sprichet ein meister: swer dâ waenet, daz er got bekannt habe, so enbekante er got niht. Daz ich aber gesprochen hân, got ensî niht ein wesen und sî überwesene, hiemite enhân ich im niht wesen abgesprochen, mër: ich hân es im gehoehet.«<sup>327</sup>

<sup>322</sup> Grätzel, *Die Vollendung des Denkens*, S. 95 und 107.

<sup>323</sup> Sturlese, Meister Eckhart, in: Niewöhner, KdRP, S. 238.

<sup>324</sup> Sturlese, Meister Eckhart, in: Niewöhner, a. a. O., S. 226 f.

<sup>325</sup> Sturlese, a. a. O., S. 239. Gut erklärt wird der Zusammenhang von Substanzontologie und klassischer Transsubstantiationslehre bei Klüeting, *Luther und die Neuzeit*, S. 89.

<sup>326</sup> Seubert, *Zwischen Religion und Vernunft*, S. 133 bezieht sich auf Lat. Werke V, 40.

<sup>327</sup> Quint / Zimmermann (Hg.), *Meister Eckharts Predigten, Bd. 1: Quasi stella matutina*, S. 143 f (»Wenn ich aber gesagt habe, Gott sei kein Sein und sei über dem Sein,

Hier ist das von Derrida ausgewählte Zitat aus *Quasi stella matutina* zu verorten: »Gott ist nicht gut noch besser noch allerbest. Wer da sagte, Gott sei gut, der täte ihm ebenso Unrecht, wie wenn er die Sonne schwarz nennen würde.«<sup>328</sup> Menschliche Begriffe und Namen<sup>329</sup> reichen nicht hin. Aber bei der negativen Theologie bleibt es nicht: Eckhart beschreitet den mystischen Weg.

Schon in einer seiner ersten Predigten greift er den Reinigungsgedanken mit einer originellem Metapher auf und vergleicht die menschliche Seele mit einem Tempel, in dem – wie in der Bibel – Händler allerlei Geschäfte treiben und ihn so entweihen. Es geht aber um das »Leermachen der Seele, das Freimachen für das *Nicht*«, und Grätzel fragt:

»Was sind in diesem Tempel dann die Kaufleute [...], die Händler, die in der Seele herumwerken, kaufen und verkaufen? Auch dieses Bild ist leicht zu verstehen. Es beschreibt das innere Leben, die innere Seite des Lebens, die wir im Alltag erleben. Denn auch hier sind wir Kaufleute, wir empfangen etwas und geben etwas dagegen, wir verschenken vielleicht auch einmal etwas, aber dann erwarten wir natürlich, dass wir etwas zurückbekommen. Die Kaufleute sind das innere Nehmen und Geben der Seele, [...] es ist ein geschäftiges Treiben. Das muss ausgetrieben werden.«<sup>330</sup>

Durch Selbstverneinung im »vernichten *sîn selbes*«, in dem er »*sînen* willen unde sich selber laesset«, erreicht der Mensch »Abgeschiedenheit, Freiheit, Gelassenheit und die Einsicht ins eigene Wesen«<sup>331</sup> und macht sich so bereit für die Begegnung mit Gott. Es geht hier also um eine Spiritualisierung der Armutsidee, um ein inneres Leerwerden, wie es auch im Buddhismus auf dem Weg zu möglicher Erleuchtung nötig ist.

Auch die zweite Stufe des mystischen Weges wird von Eckhart im Blick auf das Armutsideal grundlegend umgestaltet, denn jede Art von Gebet, Vision oder Kontemplation kann Eigentumsstrukturen aufweisen und die *vita illuminativa* behindern.<sup>332</sup>

---

so habe ich ihm damit nicht das Sein abgesprochen, vielmehr habe ich es ihm erhöht.« (vgl. Albert, a. a. O., S. 83) (Weitere Zitate erfolgen in heutigem Deutsch.)

<sup>328</sup> Derrida, *Wie nicht sprechen*, S. 81.

<sup>329</sup> vgl. Derrida, *Außer dem Namen*, in: ders., *Über den Namen*, S. 65–103.

<sup>330</sup> Grätzel, *Die Vollendung des Denkens*, S. 85.

<sup>331</sup> Sturlese, a. a. O., S. 229.

<sup>332</sup> a. a. O., S. 334.

»In einer Reihe von Abgrenzungen und Negationen destruiert er traditionelle Vorstellungen vom Gebet als Akt des Geschöpfes, das sich mit seinem Gebet zu Gott auf seine eignen Belange bezieht. Das wahre Gebet besteht dagegen im Schweigen. Da das göttliche Wort schon immer in der Seele verborgen liegt, aber nur gehört werden kann, wenn alle Stimmen verstummen, darf der Mensch nicht reden, damit Gott reden, d. h. sein Wort in der Seele hervorbringen kann.«<sup>333</sup>

Und auch das Komtemplative muss enteignet werden: An die Stelle des »kontemplativen Genusses« sollen »selbstlose Taten der Nächstenliebe« treten: *actio* vor *contemplatio*.<sup>334</sup>

Auch bildhafte Vorstellungen, Sprachbilder (diese sind nur als didaktisches Hilfsmittel zu verstehen) und die Kategorien der je eigenen Sprache muss man hinter sich lassen. Die Negation der grundlegenden Kategorien, die sich durch die gesamte mystische Literatur hindurchzieht, nämlich die von Ich und Gegenstand, Grund und Folge, Zahl und Vielheit, Raum und Zeit, die man neben anderen Begriffen als sprachliche Konstrukte sehen kann, bedeutet Entgrenzung des Eigenen. Dabei wird der »platonisch-neuplatonische Begriff des ›Einen‹ dafür verwendet [...], die *unio* als negierenden und zugleich fundierenden – letztlich also dialektisch vermittelnden – ›Grund‹ aller Kategorialität, von dem diese ausgeht und zu dem sie zurückkehrt, zu veranschlagen.«<sup>335</sup>

Plastische, gemalte, oder auch nur durch die Einbildungskraft vorgestellte Bilder repräsentieren etwas, wie sprachliche Symbole und Zeichen verweisen sie auf etwas außerhalb ihrer selbst, und das kann auch Nichtgegenständliches, Transzendentes sein. Sie helfen also auf dem Weg zur *unio*, sind aber in ihr bedeutungslos.

Margreiter vermutet, dass sich Sinn und Gebrauch von Symbolik im Lichte mystischer Erfahrungen wandeln, denn die *unio* ist »jenseits aller Repräsentationsabsichten«.

»Die *unio* selbst ist – hier schwelgt Eckhart in apophatischen Beschreibungen – über allen ›Kräften‹. Sie ist ›weiselos‹, ›unmittelbar‹, ›bildlos‹ und jenseits aller Gleichheit (d. i. Vergleichbarkeit). Man erkennt sie nur in einer ›weiselose Weise‹ und als ›bildloses Bild‹.«<sup>336</sup>

---

<sup>333</sup> ebd.

<sup>334</sup> Langer, a. a. O., S. 338.

<sup>335</sup> Margreiter, a. a. O., S. 72 f.

<sup>336</sup> a. a. O., S. 102 f.

Die Transgegenständlichkeit und Transkategorialität dieser *unio*, ihre Bildlosigkeit, die sich jeder sprachlichen und kognitiven Strukturierung entzieht, macht sie zu etwas Unaussprechlichem: »Daz ist über allez, daz man geworten mac.«<sup>337</sup>

Aber wo das Denken versagt, kann die Liebe weitergehen: Entgrenzt hat diese Liebe »einen universalen Zug: sie schließt nichts aus und bezieht sich auf alles. Dieser Bezug aufs Ganze ist ihr ›Adek: ›Diu minne ist edel, wan sie gemeine ist.« Diese radikale bzw. mit Gott bzw. der *unio* gleichgesetzte Liebe geht also auf nichts Einzelnes mehr, bevorzugt nicht Eines vor dem anderen, sondern geht auf den alle Dinge umfassenden, zugleich bergenden und vernichtenden göttlichen *Grund* (der immer zugleich *Abgrund* ist).«<sup>338</sup>

Margreiter interpretiert: Das (kategoriale) Dunkel erhellt sich und schlägt um »in das (transkategoriale) ›Licht‹, das nicht mehr dem Denken, sondern nur noch der Liebe zugänglich ist.«<sup>339</sup>

Damit ist eine Art ›Schauen‹ des Einen möglich. In der Interpretation Derridas:

»Wenn aber alle Bilder der Seele abgeschieden werden, und sie nur das einige Eine [...] schaut, dann findet das reine Sein der Seele, erleidend und ruhend in sich selbst, das reine formenfreie Sein göttlicher Einheit, das da ein überseiendes Sein ist. [...] Wir vermögen nun nichts zu erleiden als Gott, nichts anderes als ihn. So benannt ist Gott ›namenlos, denn von ihm kann niemand etwas aussagen, oder erkennen.« Von diesem überhervorragenden Sein, welches auch eine ›überseiende Nichtheit‹ ist, muss man vermeiden zu sprechen. Eckhart lässt den heiligen Augustin sprechen: Das Schönste, was der Mensch über Gott auszusagen vermag, besteht darin, dass er aus der Weisheit des inneren (göttlichen) Reichtums schweigen könne. ›Schweig daher.« schließt Eckhart an. ›Ohne dies lügst Du und tust Du Sünde.« Es ist ein Müssen aus Liebe, die in einem Gebet die Hilfe Gottes erbittet: ›Du sollst ihn lieben wie er ist ein Nicht-Gott, ein Nicht-Geist, eine Nicht-Person, ein Nicht-Bild, mehr noch: wie er ein lauterer klares Eines ist, abgesondert von aller Zweiheit. Und in diesem Einen sollen wir ewig versinken vom Etwas zum Nichts. Dazu helfe uns Gott.«<sup>340</sup>

<sup>337</sup> Margreiter, a. a. O., S. 96 bezieht sich auf Eckharts Predigt 86, II/220, 6.

<sup>338</sup> a. a. O., S. 79 bezieht sich auf Eckharts Predigt 4, I/50.

<sup>339</sup> Margreiter, a. a. O., S. 77 bezieht sich damit auf einen anonymen englischen Kartäuser, der im 14. Jahrhundert einen mystischen Text mit dem Titel »The Cloud of Unknowing« verfasste.

<sup>340</sup> nach Derrida, a. a. O., S. 92 f.

Da Abgeschiedenheit und Reinigung (durch Askese und Lösung vom Alltäglichen) nötig ist, gibt es Analogien zu buddhistischen Vorstellungen, die Fülle im Nichts zu erlangen, dass nicht Nichts ist, sondern erfüllte Leere (s. u.).

»Dieses reine und mit Gott identische Sein aber kann nach Eckhart durch die Vernunft erkannt werden, und zwar nun nicht nur in der Weise rationalen Denkens, sondern in mystischer Vereinigung, so dass die Trennung von Subjekt und Objekt überwunden scheint. [...] So wird in einer lateinischen Predigt die Seinserkenntnis des Intellekts als unmittelbare Erkenntnis aufgefasst (also nicht im Sinne rationaler, schlussfolgernder, argumentierender Erkenntnis).« Wenn der Erkennende im Erkannten versinkt, sein Ich in der höheren Wirklichkeit des göttlichen Seins aufgibt, »handelt es sich hier also nicht um rationale Erkenntnis [...], sondern um philosophische Mystik, allerdings auch nicht um ekstatisches Erleben oder ein dumpfes Gefühl, sondern um Überschreiten der für das rationale Erkennen charakteristischen Trennung des Erkenntnissubjekts vom Erkenntnisobjekt.«<sup>341</sup>

Es wäre allerdings zu kritisieren, dass Albert hier mit einem moderneren Erkenntnischema interpretiert, das die Cartesische Spaltung (in Kants Interpretation: Subjekt und Objekt) voraussetzt. Besser verständlich wird der Gedankengang mit einem früheren Modell von Erkenntnis, dem der Teilhabe an der (göttlichen) Vernunft.<sup>342</sup>

Kants Spott über die Gefühlsduselei der Mystagogen ist also entgegenzutreten.

Insbesondere für unsre heutige Zeit, so Grätzel, sei das mystische Denken wieder wegweisend, denn nicht das analytische Denken führe zur Erfahrung. Denken müsse aus dem Leben und den elementaren Fragen heraus entstehen, wieder in dieses Leben zurückführen und es dabei bereichern. Das mystische Denken aber habe »vor allem einen ethischen Anspruch« und sei »damit zentral in der rationalen Philosophie verankert«, denn damit

»wird das Denken in der Mystik als ein Weg gesehen, der dazu führt oder führen soll, das Eigene im Fremden zu erkennen. Denken ist hier mehr als eine theoretische Betrachtung oder Feststellung, es ist die dramatische und leidenschaftliche Auseinandersetzung mit sich und dem Anderen.«<sup>343</sup>

---

<sup>341</sup> Albert, a. a. O., S. 141.

<sup>342</sup> vgl. Derrida, a. a. O., S. 80–85, 91–94.

<sup>343</sup> Grätzel, *Die Vollendung des Denkens*, S. 109.

Das ganz Andere, Fremde der Mystik und negativen Theologie (Lévinas hätte gesagt: die Alterität) kann also als Modell gelten für Hin- und Zuwendung zum Fremden, trotz des Bewusstseins, wie wenig wir doch darüber wissen. Der Diskurs der negativen Theologie hat »Familienähnlichkeit mit dem Reden über Differenz«<sup>344</sup> und kann interkulturelle Dialoge bereichern: Erst mit der Zurücknahme eigener Deutungsschemata und der damit einhergehenden postkolonialistischen oder postimperialistischen Bemächtigungsversuche, die nur eine Weltsicht, und zwar die je eigene, gelten lassen, wird so die Offenheit möglich, sich auf das Abenteuer anderer Denkmöglichkeiten jenseits unserer eigenen Begriffsgebäude einlassen zu können.<sup>345</sup>

An den Schluss möchte ich daher nach diesem kurzen Durchgang durch die christliche Mystik des Mittelalters Nikolaus v. Kues (»Cusanus«) setzen, der an der Schwelle zur Renaissance das philosophische Denken des Mittelalters einschließlich seiner mystischen Strömungen zusammenfasste und in einem wegweisenden Sinn darüber hinausging. Er wurde 1401 in Bernkastel-Kues an der Mosel geboren, studierte in Heidelberg und Padua und wurde bereits mit 22 Jahren zum Doktor des Kirchenrechts promoviert, um danach als Jurist beim Fürstbischof von Trier<sup>346</sup> zu arbeiten, was ihm eine steile Karriere bis hin zum Kardinalsrang eröffnete. Zudem pflegte er seit seiner Studienzeit Freundschaften zum Florentiner Humanistenkreis um Cosimo de Medici.

Bereits mit seinem ersten Hauptwerk, der *docta ignoratia*, stellte er sich nicht nur in die Tradition des Sokratischen Nichtwissens, sondern nimmt auch die Traditionslinien der negativen Theologie und der Mystik auf.

Cusanus arbeitete an einem neuen Konzept von einem neuen Wissen: Das bisherige Wissen war Nichtwissen, es verstand sich selbst nicht richtig. Man weiß nicht nur, dass man nichts weiß, sondern auch warum: Das alte Denken in Dualismen verstellt die richtige Sicht der Dinge. Cusanus' entscheidendes Denkmotiv ist die Meta-

---

<sup>344</sup> Derrida, *Wie nicht sprechen*, S. 11.

<sup>345</sup> vgl. Münnix, Derrida, negative Theologie und interkulturelle Philosophie, in: Bickmann /Wirtz et al. (Hg.), *Religion und Philosophie im Widerstreit?*, S. 814, wo ich einen ähnlichen Gedanken entwickle.

<sup>346</sup> Bei Borsche, Nikolaus v. Kues, in Niewöhner, *KdRP*, S. 242 findet man die Bezeichnung »Erzbischof«, bei Flasch, *Nikolaus von Kues in seiner Zeit*, S. 17 »Kurfürst«. Beide haben recht: Es handelte sich zu jener Zeit der Personalunion von weltlicher und kirchlicher Macht um »Fürstbischöfe«.

physik des Einen, das sich in die Schöpfung hinein entfaltet und dort Urbild-Abbild-Verhältnisse entstehen lässt: »Alle Dinge sind in Gott, aber dort als der Dinge Urbilder (*exemplaria*)«. <sup>347</sup> Das Viele existiert also nur in der Welt, wo der menschliche Verstand es unterscheidet und vergleicht. Vielheit, Andersheit und Gegensätzlichkeit sind also notwendig sekundär und müssen auf das Eine zurückgeführt werden. Gegensätze existieren daher nur in der Welt des Neben- und Nacheinander, in Raum und Zeit, <sup>348</sup> können aber mit der Vernunft zusammengedacht werden: So ist am Beispiel von Ruhe und Bewegung zu sehen, dass sich Bewegung aus Ruhe entwickelt und in ihr wieder »zur Ruhe kommt«, sodass Ruhe dergestalt zum Nullpunkt der Bewegung wird. Zum Nachdenken über Bewegung tritt ein neues Thema, das Moment der Perspektive hinzu.

Cusanus' Studienfreund Paolo del Pozzo Toscanelli, der als Arzt und Mathematiker in Florenz arbeitete, beriet Brunelleschi, der damals dank arabischer Vorarbeit an der Zentralperspektive arbeitete, beim Bau der Domkuppel. <sup>349</sup> Cusanus war so in die Diskussionen um menschliches Sehen involviert und brachte erstmals in philosophische Überlegungen zum Sehen und Erkennen die Abhängigkeit von unterschiedlichen Standpunkten <sup>350</sup> mit ein. Schon im Bereich der Erkenntnis des Endlichen gibt es daher nur begrenzte Erkenntnis, nur Vermutungswissen, und das gilt erst recht für die Erkenntnis des unendlichen Urgrundes alles Seins, denn dieser entzieht sich aller Vergleichbarkeit durch den menschlichen Verstand.

»Die Vernunft negiert alle positiven Begriffe von Gott, die sie gleichwohl voraussetzen muss, um sie negieren zu können. Ihre Art von Gott zu reden heißt daher negative Theologie [...] Aus ihrer Perspektive nämlich erscheint die affirmative Redeweise im Ganzen als für Gott unangemessen.« <sup>351</sup>

Cusanus erfindet also immer neue Namen für das Göttliche Urprinzip (darunter auch die im Judentum übliche Bezeichnung vom

<sup>347</sup> Stallmach, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens*, S. 4 zitiert Nicolai de Cusa, *Idiota de mente*, 3 (hV, N.73, Z.1).

<sup>348</sup> Stallmach, a. a. O., S. 5. Die Idee dazu soll Cusanus auf einer Schiffsfahrt von Byzanz nach Venedig gekommen sein (Flasch, a. a. O., S. 29) (vgl. dazu Koran, Sure 57/3: »Er ist der erste und der letzte, der außen ist und innen [...]«).

<sup>349</sup> Flasch, a. a. O., S. 14f.

<sup>350</sup> vgl. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus v. Kues*, S. 102 ff.

<sup>351</sup> Borsche, a. a. O., S. 247.

»Namen der Namen«, eine Parallele zu den 99 Namen Allahs im Islam, die auch alle nicht hinreichen, ihn zu erfassen).

Der Gedanke der prinzipiellen Ungenauigkeit *jeder* Erkenntnis unterscheidet Cusanus' Auffassung grundlegend von der scholastischen.<sup>352</sup> So artikuliert Cusanus Misstrauen »gegen jeden sich aufspreizenden Standpunkt, gegen jede dogmatisch sich gebärdende, d. h. die Relativität des Ausgangspunktes vergessende Metaphysik.«<sup>353</sup> Die *docta ignorantia*, die um ihr eigenes Unvermögen weiß, ist also hilfsweise auf ein Philosophieren des »*symbolice imaginare*« angewiesen, das uns Erkenntnis nie in absoluter Genauigkeit liefern kann: Bilder, Symbole und Modelle nehmen einen weiten Raum ein, wodurch das Subjekt in neuer Weise hervorgehoben wird.<sup>354</sup> Dabei scheint ein neuplatonisches Bildverständnis vorzuliegen: denn die »Weisheit Gottes erscheint in allen Gestalten als die Wahrheit im Bild und als das Urbild *im* Abbild.«<sup>355</sup>

Cusanus' Kombination der Ideen von Perspektivität und Bewegung führt zudem hundert Jahre vor Kopernikus und Galilei zu einer Erkenntnis der Relativität von Bewegung, die das Augenscheinliche des aristotelischen Weltbildes, bei dem die Planeten um die Erde als Mittelpunkt des Weltalls kreisten, in Frage stellte. »Die Erde kann nicht Weltzentrum sein. Sie kann also auch nicht ohne Bewegung sein.«<sup>356</sup> Denn die Menschen setzen Markierungen und bestimmen, was als fest zu gelten hat. Wo immer man sich befindet, beobachtet man Bewegungen von seinem eigenen Standpunkt aus und glaubt man sich im Mittelpunkt.

Das gilt auch für das Experiment, mit dem Cusanus den Mönchen eines Klosters am Tegernsee das »Sehen Gottes« und seinen »Zusammenfall der Gegensätze« nahebringt: Er ließ ein Bild anfertigen, dessen Augen dem Betrachter folgen (auf seiner Bischofsburg in Brixen war z. B. ein Engel so dargestellt), und gab genaue Anweisungen:

---

<sup>352</sup> Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit*, S. 14.

<sup>353</sup> Flasch, *Nikolaus von Kues. Die Idee der Koinzidenz*, S. 230.

<sup>354</sup> Herold, a. a. O., S. 4.

<sup>355</sup> Nikolaus v. Kues, *Idiota de sapientia* (Ein Laie über die Weisheit), S. 41 (I, 25) sowie Elena Filippi, *Die Unendlichkeit im Endlichen: Momente des Austauschs zwischen Cusanus und der Kunst*, S. 347–367 hat gezeigt, dass Dürer die Schriften von Cusanus kannte und in seinen Porträts umgesetzt hat.

<sup>356</sup> de Cusa, *Docta Ignorantia*, II, 11, 157.

»Sie sollten das Bild mit dem Allsehenden Auge aufstellen. Sie sollten dabei zu mehreren sein. Denn nur so können sie erfahren, dass alle sich an-geblickt sehen. Und dann sollen sie auf folgendes achten: Wer steht, für den *steht* das allsehende Auge. Es geht mit den Gehenden. Bewegt sich der eine Betrachter von links nach rechts, der andere in entgegengesetzter Richtung, so sieht jeder das Auge auf sich gerichtet. Es wandert mit, in entgegengesetzten Richtungen. Und jeder Betrachter meint, er allein sei an-geblickt; er kann sich nicht vorstellen, dass andere genauso angesehen werden wie er.«<sup>357</sup>

»Der Blick bewegt sich, ohne sich zu bewegen«.<sup>358</sup> Das »Sehen Gottes« (wobei leibliches Sehen nur als Metapher dient) ist also gleichzeitiges Sehen und Gesehenwerden, die Gegensätze fallen zusammen. (Im Lateinischen wie im Deutschen ist ja die Frage, *wer* das Subjekt des Sehens ist, erst einmal nicht zu beantworten, beides kann gemeint sein. Der Unterschied von *genitivus subjectivus* und *genitivus objectivus* bezeichnet aber eine je andere Richtung des Sehens und ist hier, da beides zusammenfällt, nicht mehr von Bedeutung.) Der Blick bewegt sich, ohne sich zu bewegen: Diese Eins-Erfahrung ist aber nur ein Beispiel: In der jenseitigen Unendlichkeit Gottes fallen *alle* Gegensätze in sich zusammen, sie sind nicht mehr von Belang. Für Borsche ist dies eine Methode der Entgrenzung der Verstandesbegriffe mit einer philosophisch begründeten Mystik,<sup>359</sup> die in das All-Eine hineinführt. Der Vernunft eröffnet sich eine neue weiterreichende Sicht auf den (seinsmäßig primären) Ineinsfall der Gegensätze im Unendlichen.<sup>360</sup>

Das Bild ist dabei ein pädagogisches Hilfsmittel, damit die *coincidentia oppositorum* vorstellbar wird; doch darüber hinaus greift Cusanus auch zum Mittel der symbolischen Vorstellung (»*symbolice imaginare*«), da er durch Zeichnungen ein unendliches Vieleck einem Kreis annähert (bereits eine Infinitesimalüberlegung) oder den Schenkel eines Winkels von 0 bis 180 wandern lässt, so dass Minimum und Maximum in einer Linie zusammenfallen.

»Unser Beryll« (das heißt: unsere Brille – als Bild für die Vernunftssicht, die über die Sehkraft des Verstandes hinausgeht) »lässt uns schärfer sehen, so dass wir das Gegensätzliche im einenden Prin-

<sup>357</sup> Flasch, *Nikolaus von Kues in seiner Zeit*, S. 68, vgl. Nicolai de Cusa, *De visione dei*.

<sup>358</sup> de Cusa, *De visione dei*, Praefatio 3,6–16: Etwas weiter heißt es: »Dich sehen, das ist nichts anderes, als dass Du den siehst, der Dich sieht.«

<sup>359</sup> Borsche, a. a. O., S. 251.

<sup>360</sup> Stallmach, a. a. O., S. 14.

zip vor dem Auseinandertreten in Zweiheit, das heißt, bevor es in Sich-Widersprechendes auseinandergeht, schauen.«<sup>361</sup>

Der eine Grund entlässt vielfache Gegensätze und ist zugleich ihr gegensatzloser Anfang. So wird mit der Koinzidenzlehre das Viele auf das Eine zurückgeführt, das damit auch oberhalb der Gegensätze von Identität und Alterität anzusetzen ist,<sup>362</sup> wodurch Cusanus auf einen neuen Namen für das Absolute kommt, das nun nicht einfach das gänzlich Andere, Fremde ist, sondern gleichzeitig auch das Nicht-Andere (*»non aliud«*) in uns.

Das Absolute, Unendliche ist aber auch oberhalb der Gegensätze von Sein und Nichtsein anzusetzen: Affirmativ müsste man sagen, dass Gott *ist*, negativ, dass er *nicht* ist. »Aber nach Maßgabe dessen, dass er über aller Setzung und Wegnahme *ist*, ist zu antworten, dass er weder ist, nämlich die absolute Seinsheit, noch nicht ist, noch beides zugleich, sondern darüber.«<sup>363</sup>

Das suchende Denken geht über den rationalen Verstandeskurs und auch noch über intellektuale Zusammenschau hinaus hin auf den einen unendlichen Urgrund alles Vielen, somit also hinein in die »Finsternis« des »überhellen Lichtes«.<sup>364</sup>

Der Zusammenfall der Gegensätze in einem jenseitigen Unendlichen wird auch deutlich in einem frühen Toleranzdokument, in Cusanus' Schrift *De pace fidei*, in der sich Vertreter der großen Religionen vor dem Thron Gottes einfinden und erfahren, dass es sich eigentlich um *eine* Religion mit verschiedenen Riten und Gebräuchen handelt. (*»una religio in rituum diversitate«*). Gott ist größer als alle Perspektiven auf ihn und muss sie umfassen.

Die »Weisheit des Nichtwissens« und die prinzipielle Begrenzt-

---

<sup>361</sup> de Cusa, *De Beryllo*, 25, h XI/1, vgl. 2: Wer durch den Beryll »hindurchsieht, erreicht vorher Unsichtbares«.

<sup>362</sup> Hegel und der deutsche Idealismus kannten Cusanus' »*De Beryllo*« und die Koinzidenzlehre durch die Übersetzung Giordano Brunos, und besonders Hegel hat diesen Gedanken für seinen Begriff des Absoluten übernommen.

<sup>363</sup> Nikolaus v. Kues, *Der Laie über die Weisheit*, S. 55 (II 35), kursive Hervorhebung von mir: Man bemerke, dass Cusanus hier die bereits im Parmenides erwähnte Struktur der vierfachen Verneinung des buddhistischen Tetralemmas verwendet, die über alles Thetische des Sprechens hinausführen soll. Doch Cusanus verbleibt anders als buddhistische Denker immer noch im Bereich des Seins, was Derrida als den Umschlag in die Superessentialität kritisiert. Seine *différance* oberhalb aller begrifflichen Gegensätze hat also mehr Ähnlichkeit mit dem Tao als mit Cusanus, den er gleichwohl lobend erwähnt (*Wie nicht sprechen*, S. 114).

<sup>364</sup> vgl. Stallmach, a. a. O., S. 22.

heit unseres Wissens verhindern also einseitige Besitz- und Monopolansprüche jeglicher Art.

Das gegenseitige Abschlachten im Namen der Religion sollte endlich ein Ende haben.

Es gehört zur Ironie und Tragik der Geschichte, dass Cusanus in seinen letzten Lebensjahren in Rom völlig desillusioniert vom Zustand der Kurie und ihrer Reformunfähigkeit und -willigkeit verzweifelte und sich als Stellvertreter des Papstes genötigt sah, gegen seine theoretischen Überzeugungen zu handeln.<sup>365</sup>

#### 2.2.4 Reformation und Bildersturm

Hatte man zunächst im Mittelalter ziemlich körperlos, dann aber in der Renaissance sehr räumlich und realistisch nach Modellen gemalt (so z. B. saß gelegentlich die Geliebte des Malers für ein Marienporträt Modell), nahm die religiöse Kunst nun Anregungen der griechischen Antike auf (und zwar auch in der Plastik, man denke an Michelangelos Pietà im Petersdom). Anders als in der Ostkirche malte man nicht nach Stereotypen, sondern bildete nach der Weise des menschlichen Sehens (Zentralperspektive) möglichst genau ab, und das sogar mit der Illusion von Räumlichkeit. Und sogar in Menschengestalt Gottvater, der nach christlichem Glauben nie Mensch geworden war.



Bild 9: Michelangelo: Schöpfungsszene aus der Sixtinischen Kapelle (1509)

<sup>365</sup> Flasch, a. a. O., S. 80.

War das Qualitätskriterium in der islamischen Kunst die möglichst große Unähnlichkeit zum Dargestellten (s. u.), so ging es hier um möglichst naturgetreue Darstellung, oft nach Modellvorbildern, und im Falle von Darstellungen Gottes auch um den bekämpften Anthropomorphismus. Das ließ eine neue Phase des Ikonoklasmus ausbrechen.

Die christliche Kirche hatte zu Beginn der Renaissance auch mit zunehmendem Sittenverfall zu kämpfen, unter anderem mit Ämterkauf und ungebildeten Klerikern, der lockeren Lebensweise der Renaissance-Päpste und dem Finanzgebahren der Kurie, verbunden mit schwunghaftem Ablasshandel,<sup>366</sup> der die Gelegenheit eröffnete, sich gegen Geld von seinen Sünden loszukaufen.

Bereits der Humanismus (z. B. mit Erasmus v. Rotterdam) wie auch die von Wyclif – Theologieprofessor in Oxford – beeinflussten Hussiten in Böhmen (Autorität des Gewissens, Kritik am weltlichen Besitz der Kirche) hatten in die Richtung einer Erneuerung der Kirche im Rückgang auf ihre Ursprünge gedacht. Doch eine wirkliche Revolution wurde mit der Veröffentlichung von Martin Luthers 95 Thesen am 31. 10. 1517 eingeleitet, der damals Augustinermönch und Universitätslehrer in Erfurt war und seine Thesen eigentlich als Anregung für eine theologische Diskussion gedacht hatte. Doch sowohl der Erzbischof von Mainz als auch der damalige Papst Leo waren keine Theologen, sondern Prinzen aus dem Hause Hohenzollern bzw. Medici, und es kam nicht wie intendiert zu einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung in der Ablassfrage. Dafür liefen Luthers Thesen, ins Deutsche übersetzt und als Plakate und Flugzettel gedruckt (der neu erfundene Buchdruck half bei der Verbreitung), »innerhalb von 14 Tagen schier durch ganz Deutschland«, wie Luther später sagte,<sup>367</sup> »denn alle Welt klagte über den Ablass.« Es war möglich gewesen, »ganze Bündel von Ablasszetteln für seine Verstorbenen zu kaufen, Ablass für Fastengebote, die sogenannten ›Butterbriefe‹, Ablass für Gelübde, auch für zweifelhafte Erwerbung irdischer Güter«, und auch die Teilnahme an Kreuzzügen war mit Ablassversprechen verknüpft gewesen.<sup>368</sup> Schon Wyclif hatte im 14. Jahrhundert das Ablassunwesen (sowie die Verweltlichung der Kirche und Oberherrschaft des Papstes) kritisiert, und die blutigen Hussitenkriege hatten zum

<sup>366</sup> Schilling, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, S. 158 f.

<sup>367</sup> Friedenthal, *Luther. Sein Leben und seine Zeit*, S. 162, 155.

<sup>368</sup> a. a. O., S. 165, 162.

Entstehen einer böhmischen Sonderkirche geführt,<sup>369</sup> was nicht ohne Wirkung auf Luther blieb. Seine »protestantische Haltung« in den 95 Thesen, in denen er auch betonte, dass der wahre Schatz der Kirche das Evangelium sei,<sup>370</sup> wurde natürlich auch als Papstkritik verstanden. Die Androhung des Kirchenbanns und, da Luther sich weigerte zu widerrufen, die Reichsacht folgte, doch er hatte bereits zu viele Anhänger. Da Luther auch die kirchliche Lehrautorität von Papst und Institutionen bezweifelte und die eigene Beschäftigung mit dem Evangelium anriet, übersetzte er dieses in damals modernes Deutsch, um es breiten Massen zugänglich zu machen. Die Bilderfrage war für Luther eigentlich ein Nebenschauplatz und weniger wichtig, er erwähnte das biblische Bilderverbot in seinem Katechismus gar nicht. Luther konnte sich privat durchaus an Bildern erfreuen, wiewohl er immer mehr Kritik an der an Aristoteles orientierten scholastischen Theologie und Philosophie entwickelte, die u. a. Bilder rechtfertigte.<sup>371</sup> Doch im Volk bekam die Bilderfrage, auch weil die Bildnisse die Schätze der Kirche symbolisierten, im Zuge der Laienemanzipation und sozialer Ungleichheiten<sup>372</sup> eine große Bedeutung; und so brach der alte Ikonoklasmus wieder auf.

»Die evangelische Kritik am Heiligenkult, an der Messe, an den Klöstern und so weiter stürzte die alte Kirche in eine schwere Legitimationskrise, und die neue reformatorische Lehre verbreitete sich auf dem Land sehr rasch. Die Bauern übernahmen die Losung, dass Bilder und Statuen von Heiligen, Kruzifixe, und andere Christusdarstellungen *Götzen* seien und aus den Kirchen geschafft werden müssten.«<sup>373</sup>

Kamber verweist im Zusammenhang mit der nicht immer organisierten, oft auch in Einzelaktionen durchgeführten Entfernung und Zerstörung von Heiligen- und Christusrepräsentationen auf die Entstehung einer neuen Symbolsprache und die rasche Entwertung überkommener religiöser Ausdrucksformen. Ein innerer Zusammenhang mit der Thematik muss aber auch in der Transsubstantiationslehre (über die später noch zu reden sein wird) und ihrer Auffassung

<sup>369</sup> Friedenthal, a. a. O., S. 165 f.

<sup>370</sup> vgl. Friedenthal, a. a. O., S. 173.

<sup>371</sup> Eine spätscholastische Kritik an der von Damaszenus herrührenden thomistischen Bildtheologie wird bei Jean Wirth, *La critique scolastique*, entfaltet.

<sup>372</sup> Die komplexe Verflechtung mit sozialen Themen betont auch Bredekamp, *Kunst als Medium sozialer Konflikte*.

<sup>373</sup> Kamber, *Reformation als bäuerliche Revolution*, Teil 4, S. 131–250.

von der Realpräsenz des Göttlichen in der Eucharistie gesehen werden. Wenn Christus in der Eucharistie präsent war, wieso dann nicht der Heilige in seinem Bild?<sup>374</sup>

In Böhmen und in England hatte es bereits Bilderstürme gegeben,<sup>375</sup> und sie setzten sich nun in Norddeutschland fort.

»In Wittenberg hatte Karlstadt am 27.1.1522 eine Schrift mit den Titel »Von der Abtuhung der Bylder« veröffentlicht. Studenten hatten da bereits im Dezember 1521 bei den Franziskanern einen hölzernen Altar zerstört, kurz danach waren in derselben Stadt [...] bei den Augustinern alle Bilder aus der Kirche geräumt, zerbrochen und verbrannt worden.«<sup>376</sup>

Wirklich virulent wurde die Bilderfrage dann aber in der Schweizer Reformation, bei Zwingli in Zürich und Calvin in Genf. Denn Zwingli bestritt die Transsubstantiationslehre mit einer anderen Auffassung der Eucharistie, die ihm nur als Zeichen der Erinnerung galt an das historische Abendmahl, das Jesus mit seinen Jüngern gefeiert hatte. Konsequenterweise bestritt er auch die Realpräsenz des Abgebildeten im Bild (was Luther für die Eucharistie nicht tat)<sup>377</sup> und suchte sich vom »Frevvel der Bilder« abzusetzen: In seiner »Christlichen Einleitung« beschreibt er Bilder aus Holz als »äußerliche Scheinwerke«, die unser Herz nicht gläubig zu machen vermögen. »Dass man aber die Bilder in den Tempeln hat, das ist schon, ihnen Ehre zu erweisen.«<sup>378</sup>

Durchaus unabhängig von Luther hatten sich in der Schweiz reformatorische Strömungen, die zunächst von Zürich ausgingen, entwickelt, von Schorn-Schütte als »Zürcher Weg« und radikaler Flügel der Reformation bezeichnet. Zwingli war anders als Luther nicht mit den Überlegungen Ockhams bekannt geworden, sondern blieb

---

<sup>374</sup> Hoeps, Von der Darstellung zur Gegenwart. Repräsentation und Präsenz in Bild und Sakrament, in: Hoeps (Hg.), *Handbuch der Bildtheologie*, Bd. II, S. 395–419 untersucht diesen Zusammenhang gleichzeitig für Bild und Abendmahl.

<sup>375</sup> Schnitzler, *Ikonomiasmus – Bildersturm*, S. 64 und 149.

<sup>376</sup> Kamber, a. a. O., S. 132. (s. auch das ganze Dokument in Belting, *Bild und Kult*, Anhang 39, S. 606 f.)

<sup>377</sup> In: *Zeitgenössische Auswahl aus Zwinglis Schriften*, Bd. 6 (Das Abendmahl).

<sup>378</sup> Huldreich (Ulrich) Zwingli, *Zeitgenössische Auswahl aus seinen praktischen Schriften*, Bd. 2, S. 43 und 40. In Bd. 6 (»Das Abendmahl«) kritisiert er die »Wesensverwandlung« (»transsubstantiatio«) mit dem Argument, dass »Mein Fleisch essen und mein Blut trinken« als bildliche Rede zu verstehen sei (wie in »Ich bin der Rebstock«). Gemeint sei vielmehr, dass man »unter dem Bilde des Essens und Trinkens seines Fleisches und Blutes« die Worte des Evangeliums verinnerliche und verkünde (S. 10 und S. 28 f.).



Bild 10: Frans Hogenberg, Ikonoklastische Ausschreitungen (1588)

zunächst »in den Bahnen der *via antiqua*, d.h. der scholastisch-philosophischen Schule des Thomas v. Aquin und des Albertus Magnus«, erhielt aber durch die humanistischen Schriften des Erasmus v. Rotterdam einen praktischen Zugang zur Theologie: »Das Wort der Bibel wurde zur maßgeblichen Autorität für die notwendige Neuordnung der Kirche.«<sup>379</sup> Die Stadt Zürich holte Zwingli wegen seiner humanistischen Gesinnung ans Großmünster und trug seine Kritik mit, auch als er die Legitimität der kirchlichen Führung in Frage stellte (*»sola scriptura«*), die Freigabe der Priesterehe forderte und gegen die Verehrung der Heiligen predigte. »Von gnadenreichen Bildern zu sprechen, anstelle Gottes die Heiligen lieben und als Götzen anzubeten, das war für Zwingli definitiv »Abgöttery.«<sup>380</sup> Ein fundamentaler Unterschied zum Luthertum aber lag in der Deutung der Eucharistie, da Zwingli ihren Symbolcharakter betonte: Anders als Luther glaubte er, dass Brot und Wein nur Leib und Blut Christi *bedeuten*, nur Zei-

<sup>379</sup> Schorn-Schütte, *Die Reformation*, S. 43f.

<sup>380</sup> Kamber, a. a. O., S. 384.

chen der Erinnerung an das historische Abendmahl sind,<sup>381</sup> und dieser Gegensatz war nicht zu überbrücken.

Es entwickelte sich eine Zürcher Staatskirche, wobei das Ineinssetzen von kirchlicher und bürgerlicher Gemeinde bei Zwingli politisch aktives Handeln legitimierte, wie es von Luther nie akzeptiert worden ist.

Zürich schloss mit Bern, St. Gallen, Schaffhausen, Biel, Basel, Mühlhausen, Konstanz und Straßburg ein Städtebündnis zur Verteidigung des neuen Glaubens ab, doch die »altgläubigen« Kantone versicherten sich der Unterstützung der katholischen Habsburger, wehrten sich und hatten militärisch Erfolg. Zwingli war unter den Toten, sodass das Zentrum der Schweizer Reformation später nach Genf zu Jean Calvin wanderte und von dort nach Frankreich hin ausstrahlte. Denn Calvin war Franzose, aus der Picardie, war nach humanistischen und juristischen Studien zu reformatorischen Standpunkten gelangt und nach Basel geflüchtet und kehrte später über Genf als Prediger der französischen Flüchtlingsgemeinde nach Straßburg zurück. 1541 kehrte er auch nach Genf zurück und arbeitete eine Genfer Kirchenordnung aus, die von obrigkeitlicher Bevormundung befreien sollte. Zusätzlich verfasste Calvin eine Bekenntnisschrift (»Genfer Katechismus«), in der er u. a. gegenüber Zwingli noch einmal eine andere Position im Abendmahlstreit vertrat: Wie Zwingli wandte er sich gegen Transsubstantiation und Realpräsenz Gottes im Sakrament (an der Luther festhielt) und vertrat die Lehre von der Spiritualpräsenz: die reale Gegenwart Christi im Abendmahl werde nur durch den Geist bewirkt.

»Das Prinzip der *distinctio sed non separatio* hat es Calvin ermöglicht, zwischen »Wirklichkeit« und »Zeichen« eine klare Unterscheidung zu treffen, ohne die beiden Aspekte voneinander trennen zu müssen. Die alte Kirche, so Calvin, habe dieses Prinzip verraten, weil sie Wirklichkeit und Zeichen durcheinander gebracht habe. Sie habe den Zeichen Brot und Wein jene Ehrerbietung zukommen lassen, die ausschließlich der Wirklichkeit gebühre, für die jene Zeichen stehen.«<sup>382</sup>

Calvin trieb im Hinblick auf Bilder die semiotische Abstraktion am weitesten und verabschiedete Bilder damit »endgültig aus dem theologischen Diskurs«, da er (im »kleinen Abendmahlstraktat« von 1541) von einer »abscheulichen Idolatrie« redet, wenn man Jesu Prä-

<sup>381</sup> a. a. O., S. 46.

<sup>382</sup> MacCulloch, *Die Reformation*, S. 338.

senz im Brot verehere, so wie man sinnliche Bilder verehere. Deshalb müsse »man darauf beharren, dass alle sichtbaren Zeichen ihre wahre und eigene Substanz behalten«, also Zeichen und nichts als Zeichen bleiben. Als solche waren sie darauf beschränkt, eine »spirituelle Wahrheit zu repräsentieren.«<sup>383</sup>

Dies hatte Ausstrahlung auf andere Schweizer Kantone und sogar bis in die Niederlande. So beschreibt Dürrenmatt einen durch kirchliche Prachtentfaltung motivierten Bildersturm in Basel.<sup>384</sup> Auch in England, Schottland und Frankreich hatte es bilderfeindliche Aktionen gegeben. In England unterstützte Heinrich VIII. den Reformationskurs, und der Pfarrklerus wurde 1538 offiziell angewiesen »diese heuchlerischen Bilder [...], die durch Wallfahrten oder durch Opfergaben jeglicher Art missbraucht werden [...], zur Vermeidung der abscheulichen Sünde der Idolatrie sogleich zu beseitigen und auszulöschen.« In Schottland entluden sich 1559/60 machtpolitische und konfessionelle Spannungen in massiven gewalttätigen Übergriffen auf Kirchen und Klöster. In Frankreich griff sogar der König in die Verfolgung der »Bilderfrevler« ein, denn die tätlichen Angriffe auf Heiligenbilder galten als blasphemisches Delikt, das als todeswürdiges Vergehen angesehen wurde.<sup>385</sup> Hugenotten gab es aber auch im französischen Flandern.

Wirklich dramatisch war – auch im Hinblick auf seine Folgen – 1566 der calvinistische Bildersturm (»beeldenstorm«) durch die flandrischen Provinzen, der den 80-jährigen spanisch-niederländischen Krieg einleitete. Das Heilige Römische Reich deutscher Nation Karls des Großen war im Zerfall begriffen und wurde vom Sohn Karls V., seiner »Allerkatholischsten Majestät« Philipp II. von Spanien vertreten, dessen Schwester und Regentin für die Niederlande, Margarete von Parma, bereits 1561 berichtete, die »Ketzerie« wachse entsprechend der Situation in den Nachbarländern.

Eine Hungersnot war 1556 vorausgegangen, und die Anführer des Bildersturms beklagten »den Reichtum und die Steuerfreiheit der katholischen Kirche; sie missbilligten deren Rechtsprechung und deren Gerichte, die jeden, der die Geistlichkeit beleidigte, einkerkern,

<sup>383</sup> Belting, *Das echte Bild*, S. 170 sowie Calvin, *Studienausgabe* 1.1, S. 198 f und 218 f (Genfer Katechismus zum Abendmahl) sowie 1.2, S. 282 f (Sendschreiben von 1537 mit Passus zum Bilderverbot) und S. 485 ff. (Kleiner Abendmahlstraktat von 1541 mit Passus zur Idolatrie)

<sup>384</sup> Dürrenmatt, *Schweizer Geschichte* I, S. 292 ff.

<sup>385</sup> Schnitzler, a. a. O., S. 150–155.

mit einer Geldbuße bestrafen, ja selbst verstümmeln konnte.«<sup>386</sup> Kritik am unsittlichen Leben vieler katholischer Priester war ja bereits seit Erasmus v. Rotterdams Humanismus geübt worden, und überraschend viele Kinder prominenter Humanisten waren Protestanten geworden. Die typisch niederländische Institution der Rhetorikerkammern (allein in Flandern gab es 85 »rederijkerkamers«) bot ein aufgeklärtes und tolerantes Milieu, in dem andersartige Ansichten möglich waren. Das wurde vom niederen Adel, der die Reformation billigte, begleitet, aber auch von der jüdischen Gemeinde von Antwerpen unterstützt. Hier steuerten 300 spanische und portugiesische »marranos« (Juden, die sich nur der Form halber zum christlichen Glauben bekannten) ihre Erfahrungen im Hinblick auf Verfolgung und Widerstand bei, und manche von ihnen traten sogar zur calvinistischen Konfession über.<sup>387</sup>

Materielle Not – für die Armen war der Preis des täglichen Brots zu hoch – kehrte sich in Wut gegen die katholischen Regenten, und calvinistische Trupps zogen plündernd durch die Kirchen, nicht nur in Gent, wo der Aufstand begann, sondern später auch in Antwerpen, Middelburg, s’Hertogenbosch, Breda, Amsterdam, Tournai, Delft, Utrecht, Valenciennes, Den Haag, Leiden, und Eindhoven. Parker berichtet, dass »sämtliche Bilder, Kirchenfenster und andere Kultgegenstände des römisch-katholischen Glaubens [...] zerstört« wurden und dass in Westflandern mindestens 400 Kirchen und Klöster den Bilderstürmern zum Opfer fielen.<sup>388</sup>

Da die Bilderstürme sich trotz Bemühungen um Kompromisse und trotz diverser Zugeständnisse Margaretes an die Calvinisten weiter fortsetzten, hob der mit ihrer Amtsführung höchst unzufriedene Philipp II. eine Armee aus, die die Ordnung in den Niederlanden wiederherstellen sollte, und schickte den Herzog von Alba mit einer gewaltigen spanischen Streitmacht in die Niederlande. Dieser ließ – es können hier natürlich nicht alle Stationen der Entwicklung nachgezeichnet werden – 6000 Aufständische, die sich um den Prinzen von Oranien formiert hatten, hinrichten (der Prinz selbst konnte nach Deutschland flüchten).<sup>389</sup> Die Situation eskalierte weiter, als

---

<sup>386</sup> Parker, *Der Aufstand der Niederlande*, S. 58.

<sup>387</sup> a. a. O., S. 59.

<sup>388</sup> a. a. O., S. 81. (Goethes *Egmont* und Schillers *Don Carlos* gehören vor diesen geschichtlichen Hintergrund.)

<sup>389</sup> s. van der Lem, Anton, *Opstand! Der Aufstand in den Niederlanden*.

die Kongregation der römischen und allgemeinen Inquisition alle drei Millionen Niederländer wegen Häresie zum Tode verurteilte, Philipp II. dieses Urteil bestätigte und befahl, mit den Exekutionen zu beginnen. Doch nach blutigen Kriegen konnten die Niederländer schließlich unter dem Oranier ihre Unabhängigkeit von Spanien, zumindest für die nördlichen Provinzen, erreichen. Die südlichen blieben bei Spanien und wurden später zu Belgien und Frankreich geschlagen.

»Der Bildersturm als Begleiterscheinung des reformatorischen Prozesses war über 130 Jahre lang auf einem riesigen europäischen Territorium zwischen Schottland, Südfrankreich, Siebenbürgen, Polen-Litauen und dem Ostseebereich immer wieder gegenwärtig. Bilderstürme in Form kollektiv geübter Gewalt gegen Bilder und andere Symbole des »alten Glaubens« mit dem Ziel ihrer vollständigen Vernichtung bilden dabei – wie wir inzwischen wissen – nur die Spitze des Eisbergs.«<sup>390</sup>

Die konfessionellen Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts – immer mit Machtansprüchen gepaart – mündeten schließlich in den 30-jährigen Krieg.

Die Religionskriege des 30-jährigen und des 80-jährigen Krieges (zwischen Spanien und den Niederlanden hatte man ja die kriegerischen Auseinandersetzungen bereits viel früher begonnen) wurden erst 1648 mit einem gemeinsamen Friedensschluss des Westfälischen Friedens in Osnabrück und Münster beendet, der hinfort drei Konfessionen Existenzrecht zubilligte: Katholiken, Lutheranern und Reformierten. Katholiken und Lutheraner billigten Bilder in ihren Kirchen, Reformierte nicht; und die orthodoxe Ostkirche mit ihren Ikonen hatte sich ja schon lange vor der Reformation abgespalten.

### 2.2.5 Ökumene und Abendmahlsstreit: *Realpräsenz oder Zeichen?*

Im heutigen Zeitalter der Ökumene, in dem christliche Konfessionen den Weg zur verloren gegangenen Einheit wieder suchen, wird der Abendmahlsstreit im Zusammenhang mit der »Interkommunion«, dem interkonfessionellen Abendmahl, wieder virulent. Wie ist diese *communio* (»Gemeinschaft«) auszulegen?

---

<sup>390</sup> Schnitzler, *Ikonoklasmus – Bildersturm*, S. 145 bezieht sich zudem auf Michalski, *Das Phänomen Bildersturm*, S. 119.

Da die Transsubstantiationslehre, einer der Steine des Anstoßes, für Vorstellungen von Realpräsenz auch im Bild so relevant ist, soll hier noch einmal darauf zurückgegangen werden.

Zu einem ersten »Abendmahlsstreit« war es bereits 831/33 gekommen: Der Mönch Radbertus hatte in einem Traktat *De corpore et sanguine domini* (den er Karl dem Kahlen schenkte) in 22 Thesen – gegen andere Auffassungen – die eucharistische Realpräsenz im Sakrament behandelt.

»Zwei Fragen wollte Karl der Kahle beantwortet wissen: Sind Leib und Blut Christi in der Eucharistie *figura* oder *veritas*, Bild oder Realität; sind also Leib und Blut Christi im Sakrament in mysterienhafter Verhüllung oder in unverhüllter Realität gegenwärtig? Zweitens: Ist der sakramentale und der historische Leib Christi identisch? Die beiden Fragen markieren präzise das Zentrum der Auseinandersetzung: das Verhältnis von *figura* und *veritas*, *imago* und *res ipsa*.«<sup>391</sup>

Jorissen macht deutlich, dass es sich nicht um eine Kontroverse zwischen »materialistischem Ultra-Realismus« (Radbertus) und spiritualistischem Symbolismus (sein Gegner Ratramnus aus dem gleichen Kloster Corbie) handelt, wie man lange glaubte, sondern um einen »philosophischen Umbruch im Wirklichkeitsverständnis«, in dem zwei ganz verschiedene Begriffe von »Bild« auftauchen,<sup>392</sup> und in der Tat ist das auch die Diagnose aus der Sicht des heutigen philosophischen Bilderstreits.

Das Gegensatzpaar *figura* – *veritas* bzw. *imago* – *res ipsa* sieht *figura* nur als Zeichen, nicht als Wirklichkeit. Im Unterschied zu Ratramnus sieht Radbertus in der Eucharistie »die Wirklichkeit des historischen transfigurierten Leibes Christi«. Doch Ratramnus geht von einem neuplatonischen Bildbegriff aus: Er nimmt zwischen Urbild und Abbild keine bloße Verweisrelation an, sondern sieht das Urbild im Bild zur Erscheinung kommen. Bild, *imago*, *figura* wird damit mehr als bloßes Zeichen oder Symbol, sodass aus heutiger Sicht hier mindestens zwei Zeichenbegriffe zu diskutieren wären, denn hier sieht man ein Zeichenverständnis, das für eine andere Realität durchlässig war: Ratramnus glaubt, die Eucharistie sei Bild des himmlischen Herrenleibes, aber im »Sakrament ist entsprechend seinem neuplatonischen Bildbegriff der Herrenleib real präsent«, und so

<sup>391</sup> Langer, *Christliche Mystik im Mittelalter*, S. 124.

<sup>392</sup> Jorissen, Zum Verhältnis von Bild und Sakrament, in: Wohlmuth (Hg.), *Streit um das Bild*, S. 100.

kann er den historischen Leib des Herrn vom sakramentalen unterscheiden, ohne dessen Realpräsenz zu leugnen.<sup>393</sup>

Man sieht, wie eng der Abendmahlsstreit mit der Bilderthematik verknüpft ist, und er sollte ein zweites Mal (im 11. Jahrhundert – zwischen Berengar von Tours und Petrus Damiani<sup>394</sup>) und auch noch ein drittes und viertes Mal aufbrechen.

Albertus Magnus und Thomas v. Aquin hatten die Philosophie des Aristoteles christlich umgedeutet und zur kanonischen Philosophie und Theologie des damaligen Christentums werden lassen. Im Gegensatz zu Platon vertrat Aristoteles einen Begriffsrealismus: Das Wesen der Dinge liegt nicht in einer vorgängigen geistigen Wirklichkeit von Ideen (und damit »*ante res*«, wie der mittelalterliche Universalienstreit zuspitzte), sondern »*in rebus*«, in den Dingen selber. Diese Dinge bestehen in einem Ineinander von Stoff und Form (»Hylemorphismus«), was ihre Substanz ausmacht. Jede Substanz wird zusätzlich charakterisiert durch ihre Akzidentien, Eigenschaften, die ihnen nicht wesensmäßig, sondern akzidentell zukommen. Diese Eigenschaften oder Qualitäten werden auch hypostasiert als selbstständige Entitäten gedacht (*die Wärme, die Röte, etc.*), sodass es in der aristotelischen Substanzontologie zu einem wildwuchernden Kosmos eigenständiger Qualitäten kommt. Diese sind keineswegs wie etwa bei Descartes Zustände oder Substanzen, die nicht für sich existieren können, sondern selbständige und häufig aktive Entitäten.<sup>395</sup> Die gesamte Naturwissenschaft des Mittelalters, besonders aber Chemie und Alchimie, werden verständlich, wenn man sie auf dem Hintergrund der ontologischen Voraussetzungen des aristotelischen Systems betrachtet. Die Erhebung sinnlicher Qualitäten (wie Farbe, Geschmack, Geruch) zu gesonderten Wesenheiten, die vom Sein des Körpers verschieden und somit wenigstens im Prinzip vom einen auf den anderen Körper übertragbar sind, bildet die herrschende Grundanschauung. Mit dieser Verdinglichung sinnlicher Qualitäten ließe sich – möglicherweise – Quecksilber in Gold wandeln, indem man ihm Farbe, Flüssigkeit und Feuchtigkeit entzieht und diese durch andere Beschaffenheiten (Qualitäten) ersetzt. Der aristotelische Begriffsrealismus schafft also eine Fülle neuer Entitäten: so besteht die

<sup>393</sup> Langer, a. a. O., S. 12.

<sup>394</sup> Langer, a. a. O., S. 158–160. S. auch Redondi, *Galilei, der Ketzer*, S. 212–216.

<sup>395</sup> Specht, *Descartes*, S. 100.

Form der Wärme oder des Bösen als ein eigentümliches Etwas real. Sie ist es, die allen warmen bzw. bösen Dingen innewohnt, die man aber auch wieder von diesen Dingen glaubt ablösen zu können,<sup>396</sup> so wie man das Böse aus einer Seele auch durch läuterndes Feuer entfernen zu können glaubte.

Die scholastische Physik operiert also mit Substanzen, Quantitäten und realen Qualitäten; der Magnetismus, ein relationales Phänomen, ist unerforschbar. Denn bei Aristoteles wird die Kategorie der Relation zu einer abhängigen und untergeordneten Stellung herabgedrückt, im Gegensatz zur Kategorie der Substanz, und so konnten die mittelalterlichen Ärzte zur Erklärung von Herzschlag oder Schmerzen von einer »*vis pulsifica*« oder von einer »*qualitas dolorifica*« sprechen.

In der scholastischen Interpretation der Eucharistie nach der aristotelischen Substanzontologie konnte nun »das eigenständige Göttliche« als Qualität durch Konsekration (»Wandlung«) in die Substanzen von Brot und Wein eingehen, derart, dass Brot zum Leib Christi und Wein zum Blut Christi wurden; und diese Lehre erhob man bereits auf dem 4. Laterankonzil von 1215 zum Dogma und bestätigte dies auf dem nachfolgenden Konzil von Trient. Diese Lehre war nämlich mit der von Thomas v. Aquin für das Christentum adaptierten aristotelischen Metaphysik gut erklärbar. Die Theorie zweier metaphysischer Prinzipien in jedem Körper, Materie (»Stoff«) (mit Ausdehnung) und Form (ein qualitatives Prinzip, das verantwortlich ist für Aktivität und spezifische Eigenschaften) brachte aber für die Eucharistie Schwierigkeiten: Die Substanz des Corpus Christi stimmte weder mit der Ausdehnung der Hostie noch mit den sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften (Geruch, Geschmack, Farbe) zusammen.

»Der Heilige Thomas von Aquin besaß die intellektuelle Kühnheit, zu behaupten, was seine Vorgänger nur sehr vorsichtig zu formulieren wagten: die Phänomene der Eucharistie sind unabhängig von ihrer Substanz sinnlich wahrnehmbar, es sind Akzidentien ohne Subjekt. Daher wird die Qualität (die Ausdehnung) der geweihten Hostie weder durch die Materie des Brotes noch durch die umgebende Luft gestützt.« (Das war eine Idee Abaelards.) »Sie bleibt, durch ein Wunder, auch ohne Substanz. Und dasselbe gilt für die anderen Akzidentien, die zur Ausdehnung gehören: Die berühmten Eigenschaften Farbe, Geruch, Geschmack. Diese bleiben und agieren, als

---

<sup>396</sup> Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, S. 203 f.

ob sie von einer Substanz abhingen, aber in Wirklichkeit bleiben und agieren sie ohne Substanz.«<sup>397</sup>

Diese »Transsubstantiation«<sup>398</sup> vom Materie und Form beinhaltete eine bestimmte »Philosophie der Materie, nach der es in den Körpern eine konstitutive Grundrealität gibt und eine Realität, die nur der sinnlichen Wahrnehmung erscheint«. Erstere wird Substanz genannt, letztere Qualität. »Die Substanz war die Essenz an sich, ohne Notwendigkeit eines Subjekts« (oder Trägers) »für seine Existenz. Die Akzidentien waren eine unabhängige Realität, die – virtuell, nicht faktisch – mit der Substanz verbunden waren, so dass dieser Zustand durch Aussprechen des Segens verändert werden konnte.«<sup>399</sup>

So war die aristotelische Substanzontologie zum Dogma erhoben worden, weil sie die beste Erklärung eines real präsenten Gottes im Abendmahl liefern konnte. (Aber, so fragt Redondi, »sind die eucharistischen Spezies nun objektive Realitäten oder subjektive Eindrücke?«<sup>400</sup>)

Jeder, der hinfort die Aristotelische Physik und Ontologie angriff, wie der Franziskaner Duns Scotus in Oxford, Cambridge, Paris und Köln oder sein Ordensbruder Ockham in Oxford, der keine Essenz, sondern »nur gemeinsame Namen« für die Wesenheiten einer Begriffsklasse verantwortlich machte, oder auch Galilei und später Descartes mit seiner Korpuskulartheorie, lief nun Gefahr, als Ketzer verurteilt zu werden.

Galileis *Saggiatore*, der in römischen Kreisen hoch gehandelt wurde und Descartes bekannt sein musste, enthielt aber bereits implizit, was man erst später bemerkte und was Galilei eine Anzeige vor der Inquisition einbrachte, eine völlig neue Ontologie und Physik. Das berühmte, später von Descartes zitierte Beispiel betraf den »Kitzel«. Dieser sei nicht als Qualität der Feder inhärent, so Galilei, und gehe sodann auf den Menschen über, der damit gekitzelt werde. Die Sinneserfahrung sei überhaupt nur im Menschen vorhanden (mit heutigen, späteren Begriffen: bloß subjektiv).

Descartes schließlich reduzierte den aristotelisch-scholastischen Kosmos von Substanzen und Qualitäten auf nur zwei Substanzen,

<sup>397</sup> Redondi, *Galilei, der Ketzer*, S. 215 f.

<sup>398</sup> Thomas v. Aquin, *Summa Theologiae*, quaestio 73–83 der *Eucharistia*, hier qu. 75, a4.

<sup>399</sup> Redondi, a. a. O., S. 216.

<sup>400</sup> Redondi, *Galilei, der Ketzer*, S. 214.

denen jeweils wenige Eigenschaften zukamen: *res cogitans* und *res extensa*, und auch dies war ein Sakrileg: eine Substanz nur in Zusammenhang mit Ausdehnung anzunehmen. Descartes war sich der Gefahr wohl bewusst und hatte im Anhang zu seinen Meditationen klugerweise vorab bereits auf mögliche Einwände, darunter auch einen im Hinblick auf die Transsubstantiationslehre, geantwortet. Er verlegte später seinen Wohnsitz in die bereits protestantischen Niederlande, wo er kein kirchliches Imprimatur für seine Veröffentlichungen mehr brauchte. Trotzdem wurden seine *Principia philosophiae* von einem in Lüttich lehrenden englischen Jesuiten bei der Inquisition angezeigt:

»Kürzlich bin ich auf einen modernen Autor gestoßen, der aus dem Universum jede substanzuelle Form zu entfernen scheint (abgesehen vielleicht vom Menschen und den anderen Lebewesen), und er behauptet, dass Feuer, Erde und Wasser nichts anderes sind als Urmaterie in verschiedenen Bewegungen«. Für den Ankläger war Descartes »begieriger auf Neuigkeiten als auf die Wahrheit, wobei er auch noch für sich in Anspruch nimmt, Katholik zu sein.«<sup>401</sup>

Die theologische Fakultät von Löwen verurteilte dann 1662 zwei cartesianische Thesen: Die Ablehnung der realen Akzidentien ohne Subjekt und der Übereinstimmung von Substanz und Ausdehnung. Das Werk wurde in Rom auf den Index gesetzt, bis zu einer Korrektur.<sup>402</sup>

Man sieht an diesen Beispielen, wie sehr die römische Kirche sich an das Dogma der Transsubstantiation gebunden fühlte und jede abweichende Meinung als Gefährdung von Glaubenswahrheiten brandmarken zu müssen glaubte, und dies traf dann auch auf reformatorische »Ketzereien« zu, die die Realpräsenz des Göttlichen in der Eucharistie und auch im Bild zum Problem machten.

Hier schlug – wie bereits geschildert – die große Stunde der Zeichentheorie.

»Zeichen und Wort fanden sich dabei auf der einen Seite, Bild und Körper auf der anderen in einem totalen oder einem scheinbaren Gegensatz. [...] Die Zeichentheorie muss zwischen Körper und Zeichen einen ontologischen Unterschied machen: Ein Körper kann nicht zugleich Zeichen sein. [...] Präsenz oder Repräsentation waren die Alternativen, und dazwischen gab es keinen Ausgleich.«<sup>403</sup>

<sup>401</sup> nach Redondi, *Galilei, der Ketzler*, S. 286.

<sup>402</sup> ebd.

<sup>403</sup> Belting, *Das echte Bild*, S. 168 f.

Man versteht, dass dieser Konflikt bei den heutigen Bemühungen um Ökumene nicht nur im Hinblick auf die »Interkommunion«, das gemeinsame Abendmahl, sondern auch im Hinblick auf die eng damit verknüpften Bildauffassungen wieder auftauchen musste.

Es war die deutsche evangelische Kirche, die sich 2015 in einer gemeinsamen Bemühung um die Orthodoxie und deren Bildverständnis in einem Kommuniqué zum »Bild Christi in der orthodoxen und der evangelischen Frömmigkeit« äußerte und in Bezug auf Kaiser Konstantins V. ikonoklastisches Konzil von Hieria von einem »undifferenzierten Bildbegriff« sprach. Obwohl sich Calvin als einziger der Reformatoren mit dem 2. Konzil von Nicäa befasst habe, sei er auf die inkarnatorische Begründung des Christusbildes nicht eingegangen und habe nicht berücksichtigt, dass Ikonen zum Gebet anregen, das himmlische Urbild widerspiegeln und das Transzendente im Immanenten offenbaren.

»Beide Kirchen lehnen die Bilderzerstörung ab. Die evangelischen Kirchen bedauern die Zerstörung der Bilder in der Reformationszeit. Die ablehnenden oder zurückhaltenden Urteile der Reformatoren über den Gebrauch von Bildern im Gottesdienst hatten die Auffassungen der orthodoxen Kirche entweder nicht im Blick oder wurden ihnen theologisch nicht gerecht. Allerdings scheint es bei beiden Kirchen eine unterschiedliche Akzentsetzung im Verständnis und Gebrauch von Bildern zu geben; doch fragen sich beide Seiten, inwieweit Frömmigkeitskulturen als kirchentrennend wahrgenommen werden müssen.«<sup>404</sup>

Auch katholische Theologen haben auf die Bedeutung von negativer Theologie und Bilderverbot gerade heute hingewiesen:

So propagiert etwa Höhn angesichts einer oft anzutreffenden Empfindung »postsäkularer Leere« eine »Rehabilitierung einer theologia negativa« (auch die moderne Kunst stehe nicht im Zeichen der Affirmation) und beruft sich dabei geschickterweise auf Thomas v. Aquin.<sup>405</sup> Erst allmählich werde heute die Aktualität dieses Ansatzes erkannt, der es erlaube, »ohne konfessionalistische Engführungen, dogmatische Borniertheit oder fundamentalistische Blockaden« mit-

<sup>404</sup> EKD: *Das Bild Christi in der orthodoxen und der evangelischen Frömmigkeit, Kommuniqué der 16. Begegnung im bilateralen Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland*, S. 6 ([www.kirchegeld.de/download/Kommuniqué.pdf](http://www.kirchegeld.de/download/Kommuniqué.pdf)); auch abgedruckt in den Beiheften zur Ökumenischen Rundschau 113).

<sup>405</sup> Höhn, *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, S. 85 f, bezieht sich auf Thomas, *De potentia Dei*, qu.7, a5–14.