

Die Entscheidungen des 7. Ökumenischen Konzils und die Stellung der Römisch-Katholischen Kirche zu den Bildern

von Peter Stockmeier, München

Max Seckler zum 60. Geburtstag

Als Kirchenhistoriker der Katholisch-Theologischen Fakultät ist mir im Rahmen der Ringvorlesung die Aufgabe zugefallen, die Stellung der römisch-katholischen Kirche zu den Bildern angesichts der Entscheidungen des 7. Ökumenischen Konzils zu skizzieren. Versucht man ein solches Thema historisch zu behandeln, dann läßt es sich nicht eingrenzen auf einen Vergleich der Konzilsbeschlüsse von Nikaia mit den Aussagen des Konzils von Trient zu den Bildern, gewissermaßen als der Programmsynode der römisch-katholischen Kirche; man wird die Frage sinnvoller Weise zurückwenden an den Ausgangspunkt, auch wenn sie durch die Zustimmung Roms zur bilderfreundlichen Synode des Ostens bereits im Ursprung als beantwortet erscheinen mag.

Die Rezeption von Konzilsbeschlüssen ging in der Geschichte der Kirche allerdings nicht immer glatt vor sich; in Annahme und Widerspruch brachen nicht nur alte Vorbehalte theologischer Natur auf, es machten sich noch andere Spannungen gesellschaftlicher oder politischer Art geltend. Auch die Christenheit des Bilderstreits stand nicht unter dem vielbeschworenen Leitbild der *Communio*. Zutiefst war der Osten zerstritten über der Frage nach der Wertschätzung der Bilder im Glaubensbewußtsein. Die Rehabilitierung der Bilderverehrung auf dem Zweiten Konzil von Nikaia (787) schürte zudem im Westen Ressentiments, die seit Jahrzehnten eine Theologie der Nadelstiche gefördert hatten und die Gemeinsamkeit im Glauben mit vordergründigen Argumenten verschütteten. Primatiale Ansprüche Roms, dessen Bischöfe auf konkrete Verfügungsgewalt im gesamten Patrimonium Petri, also auch im byzantinisch besetzten Süditalien bedacht waren, schärfen zudem den Konflikt, und das aufsteigende Frankenreich sprengte ohnedies die Idee von dem einen universalen Kaisertum.

Die Diskussion um die Bilder hat die Kirche des Westens im Grunde erst in der zweiten Welle erreicht. Seit der Katakombenmalerei, deren Anfänge man jedoch nicht zu früh datieren sollte, hatte sich die Kunst im kirchlichen Raum behauptet, auch wenn ihre grundsätzliche Berechtigung nicht unumstritten war. Außerdem gab es Unterschiede in der zeitgenössischen Kunst des Abendlands, wie uns ein Vergleich der Madonna in S. Maria Antiqua zu Rom mit den einfachen, wenn auch ausdrucksstarken Schöpfungen aus unserem Land, die zur Zeit auf der Ausstellung Vera Ikon in Freising gezeigt werden, bestätigt. Trotz aller unterschiedlicher Nuancen in der Haltung zum Bild hat das westliche Christen-

tum den Ikonoklasmus zunächst nicht zur eigenen Sache gemacht und somit einem Konsens zu den Beschlüssen von Nikaia II vorgearbeitet.¹

1. Mitwirkung Roms am zweiten Ökumenischen Konzil von Nikaia

Für die Haltung der westlichen Kirche zu den Bildern ist in historischer Sicht zunächst die Mitwirkung Roms am Zustandekommen und am Verlauf des Konzils von Nikaia im Jahr 787 aufschlußreich. Mit der Übernahme der Regentschaft in Byzanz durch die Kaiserin Irene (780-790), der Mutter des unmündigen Konstantin VI., hatte sich ein Umschwung in der Kirchenpolitik angebahnt, der sich vor allem im Wandel zur Bilderfrage äußerte. Es erhoben sich Stimmen, wie jene des resignierenden Patriarchen Paul IV., aber auch seines Nachfolgers Tarasios,² die eine Besserung der allgemeinen Verhältnisse von der Rücknahme der bilderfeindlichen Beschlüsse und Maßnahmen von Hierieia (754) erwarteten. Im Sog dieser öffentlichen Meinung konnte man den Gedanken an ein allgemeines Konzil aufgreifen und tatsächlich ging unter dem 29. August 784 eine Einladung an Papst Hadrian I. (772-795), an der vorgesehenen Kirchenversammlung teilzunehmen und die alten Traditionen über die Verehrung der Bilder zu bestätigen.³ Die Initiative zum Konzil ging also von Byzanz, repräsentiert durch die Kaiserin Irene, aus, während der Papst durchaus anerkannt als »Erster der Bischöfe, der am Ort und Sitz des heiligen und ruhmreichen Petrus den Vorsitz hat«,⁴ zur Kooperation eingeladen wurde. Hinter diesem Vorgehen stand das ekklesiologische Leitbild von der Pentarchie, der Vorherrschaft der fünf Patriarchensitze, welche die Ökumenizität der Kirche repräsentieren und als solche über die Verehrung der Bilder zu befinden haben. Das positive Echo von seiten der östlichen Hauptkirchen wurde ergänzt durch ein zustimmendes Schreiben aus Rom, das neben dem Hinweis auf den päpstlichen Primat die verkündende Funktion der Bilder hervorhebt.⁵

Als nach einem mißglückten Auftakt zu Konstantinopel (August 786) im Mai 787 in Nikaia das Konzil endlich zusammentrat, waren unter den vorwiegend aus dem byzantinischen Herrschaftsbereich stammenden Synodalen auch zwei Legaten des römischen Papstes, nämlich der Erzpriester Petrus und der gleichnamige Abt von Sankt Sabas in Rom. Formell nahmen die beiden zunächst auch den Vorsitz wahr, wurden aber schon auf der ersten Sitzung in der Verhandlungsführung durch den Patriarchen Tarasios abgelöst. Ohne hier näher auf die Rolle der römischen Gesandten beim Gang der Verhandlungen einzugehen, ist festzustellen, daß ihre Präsenz den Verlauf und das Ergebnis der Diskussion über die Bilderverehrung mitbestimmte, zumal die Synode zu Beginn der Stellungnahme Papst

¹ Zur Information über die historischen Vorgänge sowie die Sachproblematik siehe G. Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates: HAW XII 1,2, München 31963; G. Dumeige, Nizäa II: Geschichte der ökumenischen Konzilien IV, Mainz 1985; G. Lanczkowski — P. Welten — J. Maier — H.G. Thümmel — W. v. Loewenich — R. Volp, Art. Bilder, in: TRE 6 (1980) 515—568 (mit weiterer Literatur).

² V. Grumel, Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinopel II, Kadiköy 1936, Nr.351.

³ Theophanes, Chron. 713 B (de Boor 460).

⁴ Mansi XII, 995 C.

⁵ Mansi XII, 1062 AD.

Hadrians applaudiert hatte. Der Wille, in Gemeinschaft mit Rom zu handeln, erfüllte ganz offenkundig die Initiativen der Synode. Zwar verraten die Diskussionsbeiträge der Synodalen keinen hohen Stand theologischer Argumentation in der Bilderfrage; es füllten vielmehr ganze Sequenzen von Wundergeschichten die Sitzungen, wobei aber den Teilnehmern — vermittelt durch das Verhandlungsgeschehen des Tarasios — durchaus der Unterschied zwischen Anbetung (*λατρεία*) und Verehrung (*προσκύνησις*) bewußt wurde, eine Differenz, der im lateinischen Westen nicht immer die gebotene Aufmerksamkeit zuteil wurde. Neben der Verwerfung der ikonoklastischen Synode von Hieria (754) und ihrer Anhänger wurde so unter Rückgriff auf die Überlieferung ein *Horos* erarbeitet, der in beachtlicher theologischer Höhe die Verehrung der Bilder als Erbe der katholischen (umfassenden) Kirche betrachtet. Der Verweis auf die Urbilder, die in den sichtbaren Darstellungen aufscheinen, rechtfertige ihre Verehrung,⁶ die aber dezidiert abgehoben wird von der Anbetung, wie sie allein dem wahren Gott gebührt.⁷ Gleich dem Wort des Evangeliums führt die Betrachtung bildlicher Darstellungen zur eigentlichen Wirklichkeit und so zu einem konkreten Glauben. Mit der demonstrativen Präsentation des *Horos* auf der Schlußsitzung im Magnaura-Palast in Konstantinopel (23. 10. 787) wurde den ikonoklastischen Kreisen der religionspolitische Wandel seit Hieria bewußt und zugleich die Initiative der Kaiserin Irene, die das Dokument vor ihrem Sohn unterschrieb. Auch wenn nach Auskunft der Quellen die Beteiligung der päpstlichen Legaten am Gang der Verhandlungen kaum auszumachen ist, so darf man doch annehmen, daß die Aussagen der Versammlung zu den Bildern ihren Vorstellungen entsprach, wie sie im Schreiben Papst Hadrians formuliert waren. Nach Abschluß des Konzils übermittelte jedenfalls Patriarch Tarasios einen knappen Bericht nach Rom, der ausdrücklich die Berücksichtigung des päpstlichen Standpunktes hervorhebt, jedoch nicht um Bestätigung der Beschlüsse nachsuchte.⁸ Die Ansprüche des Papsttums auf das griechische Süditalien und Sizilien waren vom Konzil ohnedies nicht zur Kenntnis genommen worden — man unterschlug die einschlägigen Passagen bei der Übersetzung des Schreibens von Papst Hadrian —; dennoch konnte sich Rom mit den Beschlüssen zur Bilderverehrung identifizieren. Die Akten selbst gelangten offenbar mit den Legaten in den Westen; ihre mangelhafte Übersetzung in die lateinische Sprache — Ausdruck der zunehmenden Entfremdung zwischen Ost und West — förderte freilich zahlreiche Mißverständnisse, welche schließlich die fränkische Theologie zu Gegensätzen verschärfte.

2. Der Einspruch der Libri Carolini gegen die Bildverehrung

Das offenkundige Einvernehmen zwischen Byzanz und Rom in der Bilderfrage zeitigte unverkennbar Unruhe bei der aufsteigenden Macht der Franken, und dieser politische Hintergrund blieb nicht ohne Einfluß auf die westlich-germanische Stellungnahme zu den

⁶ Horos, *Mansi*. XII, 373-379. Ausdrücklich wird Basileios, spir.sancto 18,45 (PG 32,149 C) zitiert: »Die Ehre, die man einem Bilde zukommen läßt, steigt zu seinem Urbild hinauf« (*Mansi* XIII, 337 D).

⁷ *Mansi* XIII, 377 DE.

⁸ *Mansi* XIII, 458 C — 462 D; vgl. V. Grumel, Reg. 359.

Bildern. Karl der Große (768-814) sah darin die Möglichkeit, seine Abneigung gegenüber Byzanz geradezu in eine schiedsrichterliche Funktion umzusetzen. Der König erteilte wohl seinem gotischen Hoftheologen und nachmaligen Bischof von Orleans, Theodulf († 821) — auch Alkuin wird als Bearbeiter genannt —, den Auftrag, eine kritische Widerlegung der bilderfreundlichen Beschlüsse von Nikaia zu erarbeiten, die nach einer Diskussion an der Hofschule auch Papst Hadrian zugeleitet wurde. Dessen positive Antwort zu den Bildern registrierte man zwar am Hof, übergang sie jedoch bei der endgültigen Formulierung des eigenen Standpunktes (791). Dieses *Capitulare de imaginibus*, bekannt unter dem Namen *Libri Carolini* — demnach als Werk Karls vorgestellt —, widersprach in seiner antibyzantinischen Tendenz praktisch allen Argumenten des Konzils zugunsten der Bilder; trotz beachtlicher Sorgfalt des Bearbeiters führte aber schon die unzureichende Übersetzung der Akten zu schwerwiegenden Mißdeutungen, so wenn z.B. dem Bischof von Constantia auf Zypern nach den *Libri Carolini* die Aussage angelastet wurde, er verehere die Bilder in gleicher Weise wie die Trinität, während der griechische Originaltext lautet: »Ich nehme an und küsse ehrfurchtsvoll die Bilder, die latreutische Verehrung aber widme ich nur der Trinität«.⁹

Solche bewußte Textverfälschung verband sich im Westen mit einer unterentwickelten Bildtheologie, die unter Rückgriff auf ein Wort Gregors des Großen (590-604) in bildhaften Darstellungen eine Möglichkeit des Lesens für Analphabeten und damit ein Instrument der Unterweisung erblickte.¹⁰ Tatsächlich schlug sich in den *Libri Carolini* eine äußerst kritische Einstellung gegenüber den Bildern nieder, und zwar unter Berufung auf verschiedene Autoren, so etwa auf Augustinus.¹¹ Mit dem afrikanischen Kirchenvater betonten sie die Materialität der Bilder gegenüber der Geistigkeit Gottes; eine Beziehung des Bildes zu seinem Urgrund, die für die Theologen von Nikaia II Voraussetzung ihrer Argumentation war, bleibt außerhalb des Blickwinkels.¹² Folgerichtig eignet dann den Bildern auch kein Mysteriencharakter. Die vom Platonismus gespeiste Auffassung griechischer Bildtheologie, wonach im Abbild das Urbild gegenwärtig sei, blieb außer Betracht. Gewiß hob die Auffassung der karolingischen Theologen das christliche Bild vom heidnischen Idol ab; ihre Funktion »ad aliquid«¹³ zielt nur darauf, vergangene Ereignisse in Erinnerung zu rufen; insofern dienen die Bilder höchstens als Schmuck. Geradezu spöttisch heißt es, es fehle jenen ein gutes Gedächtnis, welche Bilder aufstellen, um die Heiligen und Christus nicht zu vergessen.¹⁴ Unverkennbar betont der Verfasser der *Libri Carolini*

⁹ *Libri Carol.* III 17 (*MGConc. II suppl.* 139); vgl. dazu *Mansi XII*, 1148, sowie *C. J. v. Hefele*, Conciliengeschichte III, Freiburg 1877, 705. Zum Werk allgemein siehe *H. Bastgen*, Das *Capitulare* Karls d. Gr. über die Bilder oder die sog. *Libri Carolini*. *NA* 36 (1911) 629-666; 37 (1912) 13-51; 453-533, bes. 455 ff.

¹⁰ Vgl. *Gregor M.*, ep. 9,208 ad Serenum: »Idcirco enim pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus videndo legant, quae legere in codicibus non valent« (*MG Ep.* 2,195). Nach *H. v. Campenhausen* war nicht das griechische Urbild-Abbild-Schema die klassische Bildtheorie der lateinischen Kirche, »sondern die Lehre von den heiligen Bildern als der ›biblia pauperum‹« (Die Bilderfrage in der Reformation, in: *H. von Campenhausen*, Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte, Tübingen 1960, 361-407, 363.

¹¹ Vgl. *Libri Carol.* II 16 unter Verweis auf *Augustinus*, div. quaest. 74; auch *Ambrosius*, de fide I 7 wird herangezogen.

¹² Siehe *H. Schade*, Die *Libri Carolini* und ihre Stellung zum Bild, *ZKTh* 79 (1957) 69-78, 71f.

¹³ *Libri Carol.* praef. (*MGConc. II suppl.* 3,23).

¹⁴ Ebd. (*MGConc. II suppl.* 3,22).

die Bedeutung des geoffenbarten Wortes Gottes, das für ihn bildlich nicht darstellbar ist; unter Berufung auf entsprechende biblische Zeugnisse versucht er so, die Grenzen künstlerischer Tätigkeit im Bereich des Christentums aufzuzeigen.

Die Problematik macht bereits die grundsätzliche Frage, was ein Bild zum religiösen Bild macht, bewußt. An dem Fall, daß ein Maler zwei schöne Frauen darstellt, illustriert der Verfasser der *Libri Carolini* die bestehende Schwierigkeit; versteht er die eine Darstellung mit dem Namenszug Mariens, so zollt man dem Bild Verehrung, setzt er den Namen der Venus dazu, gilt es als heidnisch und verabscheuungswürdig.¹⁵ Ohne Zweifel werden hier subtile Probleme religiöser Bilddarstellung angeschnitten, jedoch keiner befriedigenden Antwort zugeführt, die letztlich in deren Relativität zu suchen ist. Eine materielle Auffassung des Bildes verleitet zwangsläufig zu einer vordergründigen Argumentation, die Heiligkeit in gefälliger Schönheit oder auch abstoßender Häßlichkeit verwirklicht sieht; wie die Bilder selbst auf Farbe und Grund reduziert erscheinen, so gilt nach dieser Auffassung die Kunst auch als Schöpferin der Heiligkeit.¹⁶ Die Spannung zwischen dem spiritualisierenden Wort und dem materialisierenden Bild ist unverkennbar. Am Beispiel des Kreuzes wird diese Tendenz der Rückkehr zur eigentlichen Bedeutung sichtbar, insofern das konkrete Kreuz bzw. die Kreuzreliquie auf das im Kreuz vollzogene Heilsgeschehen verweist oder den Aufruf zu persönlicher Nachfolge enthält.¹⁷ Nicht zu Unrecht hat man darum den karolingischen Theologen eine gewisse Inkonsistenz in ihrem Denken vorgeworfen. Tatsächlich gaben sie neben der augustinisch-spiritualistischen Tendenz einem Zug zum dinghaften Verständnis von Reliquien oder anderen sakralen Gegenständen Raum; erinnert sei an den Tempel in Jerusalem, oder an Jakobs Stein (*Gen 28,18*), dessen Errichtung zum Steinmal »ad praefigurationem futurorum« dient.¹⁸ Adolf von Harnack urteilte über die Zwiespältigkeit jener Theologen schon vor Jahren folgendermaßen: »Gegen die Bilderverehrung reagierte ein spirituelles, augustinisches Element, aber zugleich war hier — so paradox dies klingt — der tiefere Stand der dogmatischen Bildung wirksam.«¹⁹

Die Auffassung der *Libri Carolini* von den Bildern führte trotz der angestrebten Mittelposition zwischen der ikonoklastischen Synode von Hiereia (754) und Nikaia II letztlich zu einer Abkehr von der Bilderverehrung. Gott allein ist nach ihrer Auskunft Anbetung zu erweisen, wobei man sich die östliche Unterscheidung von *λατρεία* und *προσκύνησις*, die bereits im Alten Testament grundgelegt war (vgl. *Gen 18,2*; *Dan 3,5*), nicht zu eigen machte. Zur Erlangung des Heils bedarf der Christ nicht der Bilder;²⁰ ob diese in Kirchen und Kapellen hängen oder nicht, bleibt für den Glauben belanglos.²¹ Und mit der charakteristischen Wende zum Subjekt erklärt der Verfasser der Karls-Bücher, wir bräuchten überhaupt keine Bilder mehr, wenn wir das Gesetz Christi in unsere Herzen

¹⁵ Ebd. IV 16 (*MGConc. II suppl.* 204,21-27).

¹⁶ Ebd. IV 27.

¹⁷ Ebd. II 28.

¹⁸ Ebd. I 10 (*MGConc. II suppl.* 29,6).

¹⁹ A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, 4^{te} Tübingen 1910 (Neudr. Darmstadt 1964) 303.

²⁰ *Libri Carol.* II 22: »sine imaginem intuitu homo salvari possit« (*MGConc. II suppl.* 81,25).

²¹ Ebd. (*MGConc. II suppl.* 81,21).

eingemeißelt hätten (vgl. *Röm 2,15*).²² Der Einspruch der karolingischen Hoftheologie um Karl den Großen erfolgte weitgehend unter Berufung auf die Heilige Schrift, die dem Menschen das offenbarende Handeln Gottes hinreichend erschließe.²³ Nach ihrer Aussage eignet den Bildern keinerlei Heiligkeit, zumal einzelne Gebote unmittelbar die Verbildlichung Gottes (Jahwes) ausschließen (*Ex 20,4-6*; *Dtn 5,8-10*). Eingestuft als bloße materielle Gegenstände — ein Argument, das an die frühkirchliche Polemik gegen Götterbilder als tote Machwerke erinnert —, fehlt den Bildern nach dieser Auffassung jeglicher Verweischarakter auf ein Urbild; zwar erinnern sie an Geschehnisse der Heilsgeschichte oder an Zeugen des Glaubens, das entscheidend Christliche vermögen sie jedoch nicht zu artikulieren. Unter solchen theologischen Voraussetzungen lehnen die *Libri Carolini* jede Verehrung der Bilder ab — die fehlende Unterscheidung zwischen Anbetung und Verehrung ändert kaum das Urteil über die Argumentation —, andererseits befürwortet man keineswegs ihre Zerstörung. Bereits in der Vorrede beschwört die Stellungnahme eine angebliche katholische Tradition mit den Worten: »Wir haben die Bilder als Schmuck in den Kirchen und zum Gedächtnis an die Geschichten; wir beten Gott allein an und erweisen seinen Heiligen die angemessene Verehrung; so sind wir weder mit jenen Bildzerstörern noch mit diesen Bilderanbetern.«²⁴

Die Position der *Libri Carolini* diene der von Karl dem Großen im Jahr 794 nach Frankfurt berufenen Synode als theologische Rechtfertigung, um erneut die bilderfreundlichen Beschlüsse von Nikaia zu verwerfen,²⁵ ein Vorgang, der sich auf einer Pariser Synode im Jahr 825 wiederholte, wenn auch in etwas positiverer Einstellung zum zweiten Nikänum.²⁶ Bezeichnenderweise findet sich auf diesen Versammlungen kein unmittelbarer Hinweis auf die *Libri Carolini*, weshalb sich die Vermutung nahelegt, daß diese Stellungnahme niemals publiziert wurde.²⁷ Erst im Jahr 1549 erschien eine Edition, die dann für die theologische Auseinandersetzung in reformatorischer Zeit als Grundlage diente.²⁸ Tatsächlich haben die Grundsätze der *Libri Carolini* auch auf das Kunstschaffen der Zeit kaum Einfluß ausgeübt. Der sakrale Charakter etwa der *Maiestas*-Darstellungen weist über den ornamentalen Charakter etwa hinaus, ein Sachverhalt, der nicht zuletzt in *Crucifix*-bildnissen zum Tragen kommt.²⁹

Vermutlich einen Auszug (*Capitulare*) aus den *Libri Carolini* übersandte Karl der Große an Papst Hadrian, und zwar mit der ausdrücklichen Bitte, dem Nikänischen Konzil von

²² Ebd. I 15: »Nec ea in depictis tabulis sive parietibus quaeramus, sed in penetralibus nostri cordis mentis oculo aspicimus« (*MGConc. II suppl. 37,13f*).

²³ Vgl. *Libri Carol.* I 15: »In quo sunt duo cherubim, scientiae videlicet plenitudo, quae in duobus Testamentis eius revelatione monstrata est« (*MGConc. II suppl. 35,33f*).

²⁴ Ebd. praef. (*MGConc. II suppl. 6,1-3*).

²⁵ C.J. v. Hefele, *Conciliengeschichte* III, Freiburg ²1877, 678 ff. Der einschlägige zweite Kanon mißdeutet freilich den Entscheid von Nikaia, der angeblich jeden mit dem Anathem belegte, der den Bildern der Heiligen nicht das servitium und die adoratio widmete wie der Trinität (ebd. 689).

²⁶ *Libellus synodalis Parisiensis* (*MGHConc. II 2,480-532*).

²⁷ W. v. d. Steinen, *Entstehungsgeschichte der Libri Carolini*. *QFIAB* 21 (1929) 1-93.

²⁸ Die in Paris erschienene Ausgabe wurde bald auf den Index gesetzt. Zur Diskussion um die Bilder innerhalb der reformatorischen Strömungen siehe den Beitrag von G. Kretschmar in diesem Heft.

²⁹ Vgl. F. van der Meer, Art. *Maiestas*, *LCI* III 136-142; E. Dinkler — E. Dinkler — v. Schubert, Art. *Kreuz*, ebd. II 562-590.

787 die Anerkennung zu verweigern.³⁰ In seiner Antwort widerstand jedoch der Papst dem königlichen Ansinnen, und wies die Einwände der fränkischen Theologen gegen die Bilderverehrung zurück. Der Verfasser berief sich darauf, daß sowohl das Alte wie das Neue Testament und ebenso die ersten sechs Konzilien den Bildern positiv gegenüberstanden; bemerkenswert ist auch sein Hinweis auf die Kirchenbauten, die seit Konstantins Zeiten mit Bildwerken geschmückt wurden. »Wollten wir in der Abfolge unserer päpstlichen Vorgänger aufzählen«, so schließt Hadrian seine Erwiderung, »wieviele Kirchen sie bis heute erbaut haben und darin in erstaunlicher Weise Bilder aufstellten, dann würde uns — so wagen wir mit apostolischem Freimut zu sagen — die Zeit fehlen, um alles aufzuzählen und um ihre Bauten mit den heiligen Bildern und geschichtlichen Szenen zu beschreiben.«³¹ Es sind keine tiefsinnigen Spekulationen, mit denen Papst Hadrian die Bilder und ihre Verehrung rechtfertigt, sondern in knapper Berufung auf die Heilige Schrift und die vorausgegangenen Konzilien begründet er seinen Standpunkt, vor allem aber durch den Hinweis auf die zahlreichen Basiliken Roms mit ihrem Bildschmuck — eine charakteristische Argumentation, die mehr auf das faktische Herkommen setzt als auf subtile theologische Distinktionen. Dem rationalen Spiritualismus der *Libri Carolini* wird hier kirchliche Überlieferung und römische Baugeschichte gegenübergestellt, die grundsätzlich mit den bilderfreundlichen Beschlüssen von Nikaia übereinstimmen.³²

3. Der Standpunkt der römischen Kirche im Rahmen der abendländischen Tradition

Die Konfrontation zwischen Karl dem Großen und Papst Hadrian in der Bilderfrage kann nicht einseitig auf den Gegensatz zu Byzanz zurückgeführt werden. Auch innerhalb der abendländischen Glaubensgeschichte gab es unterschiedliche Strömungen und darum ist die Frage nach der Übernahme der Entscheidungen von Nikaia durch die lateinische Kirche nicht kurzschlüssig zu beantworten. Erkenntnistheoretische Voraussetzungen und theologische Motive waren über politische Faktoren hinaus bei ihrer Rezeption im Spiel.

Die offenkundige Zwiespältigkeit in der Haltung der abendländischen Christen erhellt ganz deutlich aus negativen schriftlichen Äußerungen einzelner Kirchenschriftsteller oder synodalen Bestimmungen³³ einerseits und der Entfaltung der christlichen Grabkunst zum andern, zumal sie sich in ihrer Aussage vielfach des biblischen Symbolismus bediente. Über Jahrhunderte hielt auch im Westen die Diskussion über das Für und Wider von Bildern an, wobei das heidnische Kultbild vor allem in seiner dreidimensionalen Form nachhaltig den christlichen Vorbehalt markierte. Selbst schon im Umfeld der *christiana tempora* äußerte noch *Augustin* starke Reserve gegenüber bildlichen Darstellungen von Ereignis-

³⁰ *MGH Conc. Aevi Karol. I* 165-171; vgl. *G. Dumeige*, Nizäa II 311.

³¹ Der Text des Briefes *MGH Epist Aevi Karol. III*, Berlin 1899, 6-57, 50.

³² *E. Caspar* meint zur Argumentationsweise: »Hier hat man römische anschauliche Theologie im Unterschiede von griechischer begrifflicher und patristisch-gelehrter Theologie vor sich« (Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft II, Tübingen 1933, 649).

³³ Vgl. Can. 16 der Synode von Elvira. Zur Ablehnung der Bilder allgemein siehe *J. Kollwitz*, Art. Bild III, *RAC* II 319-341, 320.

nissen oder Gestalten der Heilsgeschichte, in denen er einen Rückfall in den antiken Götzendienst befürchtete.³⁴ Seine Tendenz zu spiritualisierender Deutung konzentrierte die Verehrung auf Gott selbst und drängte Bilder in den Hintergrund.³⁵ Reserviert stand er ihnen gegenüber und er fand kritische Worte gegenüber den »*sepulcrorum et picturarum adoratores*«.³⁶ Natürlich kannte Augustin die geläufigen Bildmotive seiner christlichen Umwelt³⁷ und er nannte die bildhafte Wiedergabe der Steinigung des Stephanus sogar einmal eine »*dulcissima pictura*«.³⁸ Aber wie hier eine geistige Vorstellung im Gedächtnis nicht auszuschließen ist, so bleibt insgesamt bei Augustin eine Tendenz zur Spiritualisierung bestehen, die bekanntlich auf die Folgezeit nachhaltigen Einfluß ausübte. Allerdings wird man Augustins puritanisches Urteil über die Bilder im Kontext seiner neuplatonisch gefärbten Geistigkeit betrachten müssen, aus der er sich radikal vom Außen dem Innen zuwandte, vom vordergründig Gefälligen zur wahren Schönheit in Gott. In seinen *Confessiones* hat er eindringlich dieser Wende Ausdruck verliehen: »Ich fragte die Erde, und sie sagte mir: Ich bin es nicht; und alles, was in ihr ist, gestand mir das gleiche. Ich fragte das Meer und seine Tiefen und das Gekrieche seiner Lebewesen, und sie gaben mir die Antwort: Wir sind dein Gott nicht; such droben über uns. Ich fragte die wehenden Winde, und es sprach der ganze Luftbereich mit seinen Bewohnern: es irrt sich Anaximenes; ich bin nicht Gott. Ich fragte den Himmel und Sonne, Mond und Sterne: auch wir sind nicht der Gott, den du suchst. Und ich sagte zu allen Dingen, die um mich her sind vor den Toren meines Fleisches: so saget mir von meinem Gott, weil nicht ihr selbst es seid, saget mir von ihm doch etwas. Und sie erhoben ein Rufen mit lauter Stimme: Er ist's, der uns geschaffen hat. Meine Frage war mein Gedanke, ihre Antwort war ihre Schönheit.«³⁹

Den ganzen Kosmos, von den Heiden vergöttert, aber auch von Christen als »Zierde der Herrlichkeit Gottes« bewundert,⁴⁰ durchschreitet die menschliche Vernunft, um den Schöpfer zu entdecken, ein Aufstieg, der umgekehrt die sichtbare Welt als gestuften Abglanz der ewigen Schönheit aufleuchten läßt. Hier zeichnet sich eine Sicht der Schöpfung

³⁴ H. Koch, Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen: FRLANT 10, Göttingen 1917; J. Zelinger, Augustin und die Volksfrömmigkeit. Blicke in den frühchristlichen Alltag, München 1933, 81 ff; H. v. Campenhausen, Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche, in: H. von Campenhausen, Tradition und Leben 216-252.

³⁵ En. in Ps 113: »Quia inuisibilem Deum colimus, qui nullorum corporeis oculis, cordibus autem paucorum mundissimis notus est« (CCL 40,164f).

³⁶ Augustinus, Mor. eccl. 34,75. Cons. ev. 1,10,15 spottet er über jene naiven Christen, welche meinen, Christus habe Petrus und Paulus Briefe geschrieben, weil man ihn »an zahlreichen Orten mit solchen Briefen dargestellt« sieht. Offensichtlich spielt er hier auf die bekannten Szenen »Christus legem dat« an.

³⁷ So erwähnt er z.B. die Darstellung des Abrahamopfers (Faust. 22,73).

³⁸ Augustinus, Sermo 315,5.

³⁹ Augustinus, Conf. X 6,9 (CCL 27,159f). Zu seinem Offenbarungsverständnis siehe W. Wieland, Offenbarung bei Augustinus: TThSt 12, Mainz 1978. Die Libri Const. II 22 zitieren Augustinus, Div. quae. 9, ohne auf den Verweischarakter der körperlichen Welt einzugehen, wobei das Motiv der Abkehr bzw. der Hinwendung zu Gott als Ablehnung des Bildes interpretiert wird.

⁴⁰ Tertullian, Apol. 17: »Was wir verehren ist der eine Gott, der diesen ganzen Weltenbau samt all seinem Zubehör an Elementen, Körpern und Geistern durch das Wort, mit dem er befahl, durch die Vernunft, mit der er ordnete, durch die Kraft, mit der er wirkte, aus dem Nichts heraus gestaltet hat zum Schmuck seiner Herrlichkeit, weshalb auch die Griechen der Welt den Namen »Kosmos« beigelegt haben« (CCL 1,117).

ab, die sich ihrer Transparenz, man möchte sagen Bildhaftigkeit bewußt wird und in platonischer Schau den offenbarenden Charakter des Universums ins Bewußtsein hebt. Vor diesem Hintergrund erscheint die Frage nach der Möglichkeit bildlicher Darstellung heilsgeschichtlicher Ereignisse und Gestalten als Problem des Offenbarungsverständnisses, das bekanntlich im ersten Jahrtausend eine weit größere Bandbreite aufwies als es der moderne Schulbegriff nahelegt.⁴¹ Für die frühchristliche Theologie eröffnete der platonische Bildbegriff nicht nur vielfältige Möglichkeiten der Schriftauslegung,⁴² er ließ sich auch anwenden auf den Kosmos, um so dessen offenbarenden Charakter anzudeuten.⁴³ Die Gegenwartstheologie hat im epiphanischen Offenbarungsverständnis über das geschichtliche Handeln Gottes hinaus einen Zugang zu dieser Funktion der Schöpfungswirklichkeit erschlossen und damit auch einen Anstoß zu angemessener Einordnung der Bilder in die Glaubensgeschichte geliefert.⁴⁴

Es ist bemerkenswert, wie Papst Gregor II. (715-731) zu Beginn des Bilderstreits in einem Brief an den Patriarchen Germanos (715-730) die Bilder in offenbarungstheologischen Zusammenhang rückt, und zwar im Anschluß an Gottes Heilstaten in Jesus Christus sowie unter Hinweis auf den Kosmos: »enarrent illa et per voces et per literas, et per picturas«.⁴⁵ Danach zählen auch die Bilder zu jenen Medien, durch die dem Menschen Gottes Handeln zugänglich wird. Zu Recht hat man darauf aufmerksam gemacht, daß die Auseinandersetzung um die Bilder »ein Streit um die Offenbarung selbst war«,⁴⁶ und im Kontext dieser theologischen Grundfrage ist nicht zuletzt die Rezeption der Beschlüsse des Nizänums II im Abendland zu sehen. Dieser offenbarungstheologische Aspekt hat offensichtlich die Diskussion um die Bilder im Westen nachhaltig begleitet und ihre Rechtfertigung gefördert. Der scholastischen Theologie, etwa einem Bonaventura († 1274), galt die gesamte Schöpfung als ein Bild — vielfach auch als Buch bezeichnet —, das Erkenntnis Gottes ermöglicht,⁴⁷ und man hat sich dabei auf die paulinische Aussage von *Röm* 1,20 berufen. Unschwer ließ sich von diesem sogenannten natürlichen Offenbarungsbegriff aus eine Brücke zum Bildverständnis schlagen, wie es in der Bemerkung Gregors des Großen schon zum Ausdruck kommt, wonach die Bilder eine Verständnishilfe für die Analphabeten darstellen.⁴⁸ Insofern trifft der Hinweis Harnacks, im Abendland gehörten »die Bilder in das System der Fürbitter und Nothelfer«,⁴⁹ den geistesgeschichtlichen

⁴¹ Siehe P. Stockmeier, »Offenbarung« in der frühchristlichen Kirche, in: *HDG I la*, Freiburg-Basel-Wien 27-87.

⁴² Vgl. H. Crouzel, *Théologie de l'image de dieu chez Origène: Collect. Theol.* 34, Paris 1956; M. Kertsch, *Bildersprache bei Gregor von Nazianz. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie: Grazer Theol. Stud.* 2, Graz 1978.

⁴³ Siehe V. Hahn, *Das wahre Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente: MBTh* 33, Münster 1969, 251-292.

⁴⁴ Zur Problematik siehe M. Seckler, *Der Begriff der Offenbarung*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie* 2, hg. v. W. Kern, H.J. Pottmayer, M. Seckler, Freiburg-Basel-Wien 1985, 60-83, bes. 62 f.

⁴⁵ *Mansi XIII*, 95 C.

⁴⁶ G. Söhngen, *Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen*, in: G. Söhngen, *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, 173-211, 187.

⁴⁷ Vgl. U. Horst, *Das Offenbarungsverständnis der Hochscholastik*, in: *HDG I la*, 116 ff.

⁴⁸ Vgl. Anm. 10.

⁴⁹ A.v. Harnack, a.a.O., III 306.

Sachverhalt nur unzulänglich; schon die anhaltenden Auseinandersetzungen, etwa zwischen dem bilderfeindlichen Bischof Claudius von Turin († um 827) und Bischof Jonas von Orléans († 844) erweisen die Vordergründigkeit dieses Urteils. In zunehmendem Maße gewannen dann auch die philosophisch-theologischen Überlegungen der bilderfreundlichen Theologen des Ostens an Boden, wobei die Übersetzung der Konzilsakten von 787 durch *Anastasius Bibliothecarius* († 879) förderlich war. Er äußerte sich übrigens in einem Schreiben an Papst Johannes VIII. (872-882) über die Verbreitung der Bilder: »Die Lehre, daß den Bildern Verehrung gebühre, ist von allen Christen angenommen mit Ausnahme einiger Gallier, welche den Nutzen der Bilder noch nicht einsehen. Sie sagen, daß Werke von Menschenhänden keine Verehrung verdienen«. ⁵⁰

Einem Thomas von Aquin († 1274) war denn auch die theologische Argumentation des Ostens zugunsten der Bilder durchaus bekannt, wenn er ihnen in dreifacher Hinsicht Bedeutung zumißt, nämlich als Antrieb zur Devotion, als Erinnerung an das beispielhafte Leben der Heiligen und schließlich als Belehrung der Unwissenden. ⁵¹ Es ist darüber hinaus zu beachten, daß der *Aquinate* in der *Summa contra gentiles* die Bilder in den Verweiszusammenhang von *res sensibiles* und *commemoratio divinorum* einordnete ⁵² und damit jenen theologischen Hintergrund betonte, der nicht nur dem östlichen εἰκόν-Verständnis philosophisch-platonischer Herkunft Raum gab, sondern auch die Gegenwärtigkeit des offenbarenden Gottes ins Bewußtsein hob. In diesen theologischen Erwägungen lag letztlich der Grund für die Bejahung der Bilder im Westen und weniger im Bedürfnis der Volksfrömmigkeit, auch wenn deren massive Auswüchse immer wieder Reaktionen gegen den Bilderkult auslösten, und zwar bis in monchische Kreise hinein — erinnert sei nur an Bernhard von Clairvaux († 1153), dem die Kunst der Romanik als Luxus erschien und darum der zisterziensischen Kunst den Zügel zurückhaltenden Maßes anlegte.

4. Katholische Erneuerung und Bilderfrage

Von einer Stellungnahme der römisch-katholischen Kirche zu den Bildern zu sprechen, ist streng genommen erst seit der abendländischen Glaubensspaltung möglich; übergeht man dabei aber die lange Vorgeschichte, dann handelt man sich nicht nur eine Verkürzung der katholischen Lehre ein, man ignoriert zugleich alternative, näherhin reformatorische Argumentationen. Im Wissen um die thematisch vorgegebene Einseitigkeit sei hier nur daran erinnert, daß die Kritik an der Verehrung von Bildern und ihrem Mirakel heischenden Gebrauch im Mittelalter nicht verstummte. Mit scharfen Worten geißelte *Bernhard von Clairvaux* diese Frömmigkeitspraxis, als er von vorwitzigen Gemälden sprach, »die, während sie den Blick der Beter bannen, gleichzeitig die Hingabe verhindern ... Die Menschen laufen zum Küssen, werden zum Schenken eingeladen; und mehr bewundern sie das Schöne, als daß sie das Heilige verehren ... Es glänzt die Kirche an den Wänden und

⁵⁰ *Anastasius Bibl.*, ep. ad Joan. p. (*Mansi XII*, 983).

⁵¹ Vgl. *Thomas*, Sent. III dist. 9 q la 2.

⁵² *S. c. gent.*, lib. III, cap. 119.

darbt in den Armen».⁵³ In diesen aphorismusartigen Klagen bricht das Bemühen um eine geläuterte Frömmigkeit durch, nicht eine grundsätzliche Abkehr vom Bild. Versuchen, die sozialkritischen Töne als Kampfansage an die zeitgenössische feudale Gesellschaft zu deuten, wird man mit gebotener Vorsicht begegnen müssen. Selbst ein *Girolamo Savonarola* († 1498), der in seinen reformerischen Appellen an die verweltlichte Kirche auch die Gefahr der Äußerlichkeit in renaissancefroher Kunstfreude beschwor, blieb sich des tieferen Zusammenhangs von Offenbarung und Kunstwerk bewußt. »Du, oh Herr«, erklärte er in einer Predigt zu Ezechiel, »hast den Himmel und die Erde geschaffen; was du gemacht hast, das betrachte ich in den Künsten, welche alle die Natur zur Voraussetzung haben«.⁵⁴ Der Vorbehalt gegen das Bild, vor allem im äußerlich-magischen Frömmigkeitsgebrauch — erinnert sei an die Christophorosbilder, deren Anblick vor jähem Tod bewahren sollte —, wurde immer wieder artikuliert und von einzelnen Bewegungen, z.B. den Hussiten, bis zur radikalen Ablehnung vorangetrieben. Trotz aller Kritik, wie sie dann auch in unterschiedlicher Weise von den Reformatoren vorgetragen wurde, behauptete sich aber die Überzeugung vom epiphanen Charakter der Bilder und ihrer didaktischen Funktion im Leben der Gläubigen, wie sie von katholischen Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts zur Geltung gebracht wurde.⁵⁵

Aus den Diskussionen dieser Zeit, die um die Legitimität von Bilddarstellungen und ihre Verehrung, aber auch um die Angemessenheit von inhaltlichen Formen, so etwa hinsichtlich der Trinität,⁵⁶ kreisten, erwuchs die Entscheidung des Konzils von Trient (*DS* 1823-1825). Im ausdrücklichen Anschluß an das zweite Ökumenische Konzil von Nikaia nimmt das Dekret den Gedanken vom Urbild auf, das in der materiellen Darstellung aufscheint, und dementsprechend soll man den Bildern Ehrfurcht und Verehrung erweisen.⁵⁷ Der Text weist jenes Mißverständnis zurück, das den Abbildungen selbst göttliche Kraft zuschrieb analog heidnischen Götzenbildern, eine Auffassung, wie sie vielfach in der Volksfrömmigkeit anzutreffen war. Im Fortgang der Ausführungen (*DS* 1824) wird ganz nach abendländischer Auffassung der lehrhafte Charakter der Bilder hervorgehoben. Bilder und andere Darstellungen der Heilstaten unserer Erlösung ermöglichen danach

⁵³ Bernhard, *Apol. ad Guillelmum abb.* XII 28 (*J. Leclercq — H. M. Rochais*, Opera III (Romae 1963) 105).

⁵⁴ Savonarola, Predigt über Ezechiel, Venedig 1517, 9f. Zitiert nach *H. Bredekamp*, Renaissancekultur als »Hölle«. Savonarolas Verbrennungen der Eitelkeiten, in: *M. Warnke* (Hg.), Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks, München 1973, 41-64, 51.

⁵⁵ Siehe *H. Jedin*, Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung, *ThhQ* 116 (1935) 143-188; 404-429.

⁵⁶ So z.B. in der Form von drei Gestalten. Vgl. *W. Braunfels*, Art. Dreifaltigkeit, *LCI* I 525-537.

⁵⁷ Siehe den Text bei NR 476: »Ferner soll man Bilder Christi, der jungfräulichen Gottesmutter und der anderen Heiligen vor allem in den Kirchen haben und beibehalten. Man soll ihnen die schuldige Ehrfurcht und Verehrung erweisen, nicht etwa als ob man glaube, es wohne ihnen etwas Göttliches oder eine Kraft inne, weshalb man sie verehren müsse; oder als ob man sie um etwas bitten könne; oder als ob man seine Zuversicht auf Bilder setze, wie einst die Heiden, die ihre Hoffnung auf Götzenbilder setzten; sondern weil die ihnen erwiesene Ehrfurcht das Urbild meint, das sie darstellen. Wenn wir deshalb Bilder küssen, das Haupt vor ihnen entblößen, hinknien, so beten wir Christus an und verehren die Heiligen, die sie darstellen. So legen es ja schon die Bestimmungen der Kirchenversammlungen, besonders der zweiten nizänischen, gegen die Bilderstürmer fest.« Die Formulierung »honor ... refertur ad prototypa« nimmt einen von *Basileios*, Spir. sancto 18,43 geprägten Satz auf, den das Nikänum II. sess. VII. übernahm: »ἡ γὰρ εἰκόνας τιμῇ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει« (*Mansi* XIII, 378 E). Vgl. *H. Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient IV 2, Freiburg-Basel-Wien 1975, 183f.

die Hinführung des Volkes zum Glaubensgehalt und sie dienen als Vorbilder eines christlichen Lebens. Wiederum klingt der Gedanke an die offenbarende Funktion des Bildes an, in dem das biblische Wort umgriffen erscheint. Mit dieser Betonung des Sprachcharakters des Bildes einerseits und der Beziehung zum Prototyp andererseits verband das Konzil von Trient östliche und westliche Tradition, ohne sklavisch ihren typischen Ausprägungen verhaftet zu bleiben.⁵⁸ Auch wenn das Bilderdekret von Trient an eine einschlägige Sentenz französischer Theologen vom Jahr 1562 anknüpft, die aus der Erfahrung des dortigen Bildersturms formuliert worden war — so die These von Hubert Jedin⁵⁹, es bot jene umfassende Leitlinie kirchlicher Praxis — es handelt sich ja um kein Dogma —, aus der christliche Kunst sich weiterhin entfalten konnte, wie sie dem Mißbrauch steuerte.

Die Geschichte der Liturgie, der Frömmigkeit und der Kunst nach Trient bestätigt, daß die Spannungen um das christliche Bild bzw. Kunstwerk nicht ausgeräumt wurden. Wie sich in den Schöpfungen des Barock ein geradezu triumphalistisches Glaubensbewußtsein äußerte, so gab der klassizistische Kanon der »edlen Einfalt und der stillen Größe« wieder puritanischen Tendenzen Raum. Aus dieser Haltung scheint schließlich die knappe Formulierung der »Konstitution über die heilige Liturgie« des Zweiten Vatikanums gespeist zu sein, wonach der Überlieferung gemäß auch die Bilder der Heiligen verehrt werden.⁶⁰

Die Haltung der römisch-katholischen Kirche zu den Beschlüssen des Zweiten Nikänischen Konzils erscheint grundsätzlich positiv, ein Befund, der bereits aus der Mitwirkung bei der Kirchenversammlung, nicht zuletzt beim *Horos*, erhellt. Widerstände, zunächst von der karolingischen Theologie formuliert, dann aber auch aus reformatorischer Sicht — allerdings nicht von Martin Luther — aktualisiert⁶¹, versuchte man einer Klärung zuzuführen, durch Rezeption östlichen Bildverständnisses, aber auch aus der Tradition abendländischen Denkens; dabei verdient die Verknüpfung mit dem Offenbarungsgedanken der kirchlichen Frühzeit wohl noch mehr Aufmerksamkeit als es bisher geschehen ist.

⁵⁸ So beispielsweise in der Ablehnung des Satzes: »in esse aliquam in iis divinitatem«; vgl. dagegen Theodoros Studites, Antirrheticus: »Οὕτως καὶ ἐν εἰκόني εἶναι τὴν θεότητα εἰπὼν τις οὐκ ἂν ἀμάρτη« (PG 99,344 B).

⁵⁹ H. Jedin, Trienter Dekret 168 ff u. 420, wo er feststellt, »daß das Bilderdekret durch die Verhältnisse in Frankreich veranlaßt, durch die Franzosen von Trient durchgedrückt, von einer Pariser Lehrformel maßgebend beeinflußt worden ist«.

⁶⁰ Sac. Conc., Art. III. Siehe im übrigen H. Jedin, Das Tridentinum und die bildenden Künste. ZKG 74 (1963) 321-339.

⁶¹ Vgl. H. v. Campenhausen, Die Bilderfrage in der Reformation, 383 ff.