

LUDGER KÖRNTGEN

Bildtheologie und Medientheorie in der Religiositätsgeschichte des Westens

»Die Theologen haben immer wieder versucht, materiellen Bildern ihre Macht zu entreißen, wenn diese im Begriff waren, zuviel Macht in der Kirche zu gewinnen. Bilder waren unerwünscht, sobald sie größeren Zulauf erhielten als die Institutionen selbst und ihrerseits im Namen Gottes zu agieren begannen. Ihre Kontrolle war mit verbalen Mitteln ungewiss, weil sie wie die Heiligen tiefere Schichten berührten und andere Wünsche erfüllten, als es die lebenden Kirchenmänner konnten. Deshalb lieferten die Theologen immer nur die Theorie einer schon bestehenden Praxis nach. Niemals führten sie die Bilder aus freien Stücken ein, aber sie verboten sie um so lieber. Nur wenn andere sie verboten hatten und damit gescheitert waren, führten sie die Bilder wieder ein, weil sie in den Wünschen der Gläubigen präsent geblieben waren. Ihre Zulassung konnte man an Bedingungen knüpfen, die garantierten, dass man den Überblick behielt. Wenn sie die Bilder »erklärt« und den Zugang zu ihnen reguliert hatten, waren die Theologen zuversichtlich, die Dinge wieder in der Hand zu haben«¹.

Diese apodiktische Entgegensetzung von restriktiver, aber immer schon zu spät kommender und letztlich unwirksamer Theologie und aktiver, sich der theologischen Kontrolle entziehender Bildfrömmigkeit der Gläubigen bildet den furiosen Auftakt einer längst zum kulturwissenschaftlichen Klassiker gewordenen Publikation, mit welcher der Kunsthistoriker Hans Belting nicht nur eine radikale Historisierung des neuzeitlichen Kunstbegriffes betrieb und daraus methodische Konsequenzen für die wissenschaftliche Beschäftigung mit künstlerischen Erzeugnissen der Vormoderne ableitete. Beltings großer Wurf unter dem Titel »Bild und Kult« setzte vielmehr zugleich eine entscheidende Wegmarke in der Diskussion um das Verhältnis von Religion und Kunst, ja er brachte dieses Verhältnis überhaupt erst wieder auf die Tagesordnung eines inter- oder vielleicht besser gesagt: multidisziplinären Gesprächs, das auf der einen Seite tagesaktuellen Motiven folgte, auf der anderen aber auch die historische Vergewisserung suchte. Die methodische Neuorientierung erzielte weit über Beltings eigene Disziplin, die Kunstgeschichte, hinaus nachhaltige Wirkung; »Bild und Kult« gehört gewissermaßen zu den Grundschriften einer Neuausrichtung der sich zunehmend inter- oder transdisziplinär öffnenden, traditionell als Geisteswissenschaften verstandenen Fächer, die jetzt nicht nur unter dem gemeinsamen Label der Kulturwissenschaften zusammenfanden, sondern damit auch eine neue Ausrichtung ihrer Fragestellungen verbanden, und das sowohl in methodischer wie auch in gegenstandsbezogener Hinsicht.

Denn mit dem »Bild« konstituierte Belting einen Gegenstand, der sich nicht nur den kunsthistorischen Zugriffen der Stilgeschichte, der Ikonographie und auch der Ikonologie entzog, sondern schon ganz grundsätzlich die Grenzen der Disziplinen sprengte

1 Hans BELTING, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1990, 2004.

und einen multiperspektivischen Zugriff erforderte, der weit über das Maß hinausging, in dem kultur-, mentalitäts- oder sozialgeschichtliche Informationen von Stilgeschichte, Ikonographie oder Ikonologie abgerufen wurden. Was eigentlich Bilder sind, was sie ausmacht, welche Funktionen sie erfüllen, welche Macht sie ausüben, und warum es sie überhaupt gibt – das sind Fragen, die ihrerseits Informationen kunsthistorischer, kultur- und mentalitätsgeschichtlicher, aber auch sozialwissenschaftlicher und anthropologischer Generierung abrufen und in bestimmter Perspektive bündeln.

Betrachtet man Wucht und Wirkung dieses Entwurfs, dann könnte leicht übersehen werden, dass etwa zur gleichen Zeit, also vor und nach dem Jahr 1990, auch die selbst schon einen interdisziplinären Verbund von Fächern ganz unterschiedlicher methodischer Ausrichtung bildenden theologischen Disziplinen sich in einem intensivierten Zugriff der Frage der Bilder gewidmet haben. Das ließe sich als Hinweis darauf nehmen, dass das Thema »Bild« sich aus noch näher zu eruiierenden wissenschaftsgeschichtlichen, aber auch mentalitäts- und kulturgeschichtlichen Gründen gerade in dieser Zeit gewissermaßen disziplinübergreifend aufdrängte. Diese Spur sei aber hier nicht weiter verfolgt, denn für die Theologie gab es noch einen in gewisser Weise vordergründigen, näher liegenden Anlass, sich dieses Themas anzunehmen: Im Jahr 1987 war das Jubiläum eines im allgemeinen kulturellen Gedächtnis unserer Zeit wohl wenig prominenten, gleichwohl veritablen ökumenischen Konzils zu begehen, das im Jahr 787 im kleinasiatischen Nizäa stattgefunden und das im wesentlichen nichts anderes besprochen und mit letztgültiger lehramtlicher Autorität entschieden hatte als die Frage der Bilder, genauer: des Gebrauchs und der Funktion von Bildern im christlichen Kult, in Liturgie und Frömmigkeit². Die Exegeten nahmen sich aus diesem Anlass des Bilderverbots im Dekalog an, die Kirchenhistoriker diskutierten Kontext und Nachwirken des Konzils, die Systematiker versuchten vor allem, die unterschiedlichen bis kontroversen Entwicklungen zwischen Osten und Westen einerseits, zwischen den aus der Reformation hervorgegangenen Konfessionen andererseits unter ökumenischen Vorzeichen aufzuarbeiten und zu bewerten³.

So unterschiedlich also Motive und Zielrichtungen der mehr oder weniger gleichzeitigen intensivierten Zuwendung zum Thema des religiösen Bildes seit nun etwa 20 Jahren sich präsentieren – in einer ganz entscheidenden Hinsicht kommen sie überein: Darin nämlich, dass sie das Verhältnis von Kunst und Religion, näherhin das von Bild und Theologie, als eine Geschichte von Konflikten darstellen. Zwar hat sich die Theologie darangemacht, die Implikationen, die Beltings Deutungen für das aktuelle Verhältnis von Kunst und Theologie haben, kritisch aufzunehmen, zu prüfen und produktiv umzusetzen. Aber in historischer Perspektive erscheint doch Beltings eingangs präsentierter Befund bestätigt: Denn zeitgleich damit hat etwa der Kirchenhistoriker Helmut Feld eine Geschichte des Ikonoklasmus, der Bilderfeindlichkeit und des Bilderverbots in der West-

2 Die Konzilsakten sind jetzt ediert in den *Acta Conciliorum Oecumenicorum* II,3.1, *Concilium universale Niceaenum secundum, Concilii actiones I–III*, und II,3.2, *Concilii actiones IV–VI*, hg. v. Erich LAMBERZ, Berlin 2008/2012. – Vgl. auch DERS., *Die Überlieferung und Rezeption des VII. Ökumenischen Konzils (787) in Rom und im lateinischen Westen*, in: *Roma fra Oriente e Occidente* (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo 49), Spoleto 2002, 1052–1099; s. a. u. Anm. 22.

3 Exemplarisch genannt seien nur die umfassende Bestandsaufnahme einer zur Vorbereitung auf das Jubiläumsjahr in Paris abgehaltenen Konferenz, deren Beiträge im Band »Nicée II 787–1987«, hg. v. Francois BOESPFLUG u. Nicolas LOSSKY, Paris 1987, publiziert sind, sowie die Beiträge eines von der Universität Bonn veranstalteten Symposiums, publiziert unter dem Titel: *Streit um das Bild. Das Zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive*, hg. v. Josef WOHLMUTH (Studium Universale), Bonn 1989.

Kirche vorgelegt, die letztlich nichts anderes war als eine Geschichte der westkirchlichen Bildtheologie⁴; und noch ein aktuelles Projekt, das in Aufnahme der inzwischen weit über Belting hinaus ausgearbeiteten Entwürfe für eine kulturwissenschaftlich orientierte Bildwissenschaft ein Handbuch der Bildtheologie erarbeitet, hat als ersten Band und gewissermaßen als historisches Fundament weiterer Ausarbeitung eine Geschichte der Bildkonflikte vorgelegt, die den Anspruch erhebt, mit den Bildverböten und Bilderstürmen den Schlüssel zur Geschichte westlicher Bildtheologie überhaupt zu besitzen⁵.

Unsere Frage nach der Bildtheologie im Kontext der westlichen Frömmigkeitgeschichte scheint also von vornherein unter negativen Vorzeichen zu stehen. Was haben wir also zu erwarten: Eine Geschichte des Unverständnisses und der theologischen Inkompetenz? Eine Geschichte rationalistischer Überheblichkeit und kirchenobrigkeitlicher Vorurteile gegenüber dem *sensus fidelium*, dem untrüglichen Glaubenssinn des Volkes? Dass die Dinge sich so einfach nicht verhalten, die Positionen nicht so klar zu definieren und vor allem die Kategorien von »gut« und »böse« nicht so leicht zu verteilen sind, sei mit einem Quellenbeispiel belegt, das seit Belting wiederholt als ein Schlüsselzeugnis für das Auseinanderfallen von Bildtheologie und Bildfrömmigkeit ausgewertet worden ist. Es handelt sich um einen Augenzeugenbericht, gewissermaßen ein Selbsterfahrungsprotokoll eines theologisch gebildeten und literarisch ausdrucksfähigen Klerikers des frühen 11. Jahrhunderts, der sich mit einer der frühesten Manifestationen von Präsenz und Anspruch religiöser Bildlichkeit konfrontiert sieht⁶.

Zunächst eine kurze, zugegeben schon stilisierte und akzentuierte Nacherzählung: Bernhard, ein hochgebildeter Kleriker aus Angers, nutzt eine Reise, um im südfranzösischen Conques den weitberühmten Gegenstand lokaler und regionaler frommer Verehrung und Wallfahrt in Augenschein zu nehmen: die kostbar geschmückte, wenn auch von der künstlerischen Gestaltung her wenig anspruchsvolle Figur der heiligen Fides. Der Reisende bringt alle Vorurteile mit, die man als rational geschulter Zeitgenosse – nicht unserer Zeit, sondern des 10. Jahrhunderts! – als Produkt also einer elaborierten Schulbildung in spätantiker Tradition nur haben kann: Eine Heiligenfigur zu verehren, ihr Votivgaben zu bringen und sie zum Objekt liturgischer Handlungen zu machen – ist denn das nicht Idolatrie, Götzendienst, wie er in den christlichen Ländern nachkarolingischer Zeit schon seit Jahrhunderten verpönt war? Ist es nicht auch irrational, eine solche Figur, von Menschen aus Holz geschnitzt und mit Goldblech eingekleidet, liturgisch anzusprechen und von ihr Antworten zu erwarten, die sie doch nicht geben kann, weil sie als toter Gegenstand stumm bleiben muss⁷?

4 Helmut FELD, *Der Ikonoklasmus des Westens* (Studies in the history of Christian thought), Leiden 1990.

5 Bild-Konflikte (Handbuch der Bildtheologie in vier Bänden 1), hg. v. Reinhard HOEPS, Paderborn 2007.

6 Vgl. BELTING, *Bild und Kult* (wie Anm. 1), 335f. – Jean WIRTH, *Die Bestreitung des Bildes vom Jahr 1000 bis zum Vorabend der Reformation*, in: Bild-Konflikte, hg. v. HOEPS (wie Anm. 5), 191–212, 192.

7 *Liber miraculorum sancte Fidis*, hg. v. Luca ROBERTINI (Biblioteca di Medioevo Latino 10), Spoleto 1994, I,13,5: *Quod cum sapientibus videatur haud iniuria esse superstitiosum, videtur enim quasi prisce culture deorum vel potius demoniorum servari ritus, mihi quoque stulto nihilominus res perversa legique Christiane contraria visa nimis fuit, cum primitus sancti Geraldii statuam super altare positam perspexerim, auro purissimo ac lapidibus pretiosissimis insignem et ita ad humane figure vultum expresse effigiatam, ut plerisque rusticis videntes se perspicaci intuitu videatur videre oculisque reverberantibus precantium votis aliquando placidius favere* (112).

Bernhard formuliert hier Fragen, die jeder Teilnehmer eines gegenwärtigen mediävistischen Proseminars sicher nur für selbstverständlich erachten würde. Wenig spektakulär erscheinen diese Vorbehalte für unsere Gegenwart; allenfalls wären sie geeignet, unsere Vorurteile gegenüber einem von Grund auf irrationalen Mittelalter ins Wanken zu bringen. Ins Wanken allerdings gerät anderes: Ins Wanken geraten die so rationalen Überlegungen und Vorbehalte des Bernhard, denn sie werden widerlegt von niemand anderem als der Heiligen selbst. Denn die, so erfährt Bernhard von einem örtlichen Kleriker, ist einmal einem ähnlich skeptischen Zweifler im Traum erschienen und hat ihn mit der Rute geschlagen, und der so zunächst im Traum Bestrafte ist kurz darauf gestorben. Solcherart belehrt, dass die Heilige selbst Anteil an der Verehrung ihrer Statue nimmt, bleibt Bernhard nichts anderes übrig, als reuig seinen bisherigen Vorbehalten, die sich als rationalistische, ungläubige Vorurteile entpuppen, abzuschwören und sich in einen glühenden Propagandisten des Kultes der Fides und ihrer Statue zu verwandeln⁸.

Wenn wir diese Erzählung vom zur Volksfrömmigkeit bekehrten Intellektuellen lesen, so ist es m.E. nicht die fromme Praxis, die sich über Unverstand und Überheblichkeit der Theologie zu beklagen hätte. Viel eher muss sich die Theologie über ein ganz übles Foul der anderen Seite, des Gesprächspartners in diesem Diskurs über Bild und Theologie beklagen, denn dieser Diskurs wird nicht zu Ende geführt, sondern er wird schlichtweg verweigert, radikal und ohne Antwortmöglichkeit beendet durch das souveräne Auftreten der Heiligen. Hier ist es doch die Frömmigkeitspraxis, die sich auf eine Position der Unangreifbarkeit, der unhintergehbaren Autorität und Beglaubigung zurückzieht und der Theologie von vornherein keine Chance lässt. Und die Tatsache, dass sich der bekehrte Intellektuelle unserer Quelle zu einem glühenden Propagandisten wandelt⁹, macht die Sache eher noch schlimmer: Denn nicht nur manche Vorbehalte gegenüber dem Übereifer des Konvertiten werden hier wach, sondern auch der in Kenntnis des mittelalterlichen Frömmigkeitsmarktes naheliegende Verdacht, dass hier auch wirtschaftliche Interessen im Spiel sind, dass die plötzliche Erkenntnis des Intellektuellen nur zu gut zu den Interessen einer Kultpropaganda passt, die nicht nur nebenbei auch den materiellen Vorteil sucht: den materiellen Gewinn für die Gemeinschaft, die den Kult der Heiligen und ihrer Statue pflegte.

Die Theologie also hat es mit einem Partner zu tun, der nicht fair spielt, der seinen eigenen Regeln folgt und sich nicht auf das theologische Gespräch einlässt. Kann man es dann der Theologie übelnehmen, wenn sie da, wo sie es kann, in ihrem eigenen Diskurs nämlich, nach ihren eigenen Regeln spielt und versucht, diese durchzusetzen? Die von Belting beobachtete Sprachlosigkeit zwischen Theologie und Bildfrömmigkeit, so scheint mir jedenfalls schon das Beispiel der heiligen Fides und ihres bekehrten Verehrers deutlich zu machen, ist eine beidseitige: So wie die Theologie sich eigentlich gar nicht bemüht, das sich in der Bildfrömmigkeit motivierende theologische Anliegen aufzuspüren und

8 *Liber miraculorum sancte Fidis* I,13,21–26: *Et hoc ita stulte in sanctam Dei egisse valde me postea penituit. Namque inter ceteram miraculorum relationem, narravit mihi dominus Adalgerius, tunc decanus et postmodum, ut auditu comperi, abba, vir venerabilis et probus, de quodam Odalrico nomine clerico. Qui ob id quod aliquantum super alios sciolus putabatur, quadam die cum ad alium locum necessario delata esset venerabilis imago, corda hominum adeo pervertisset, ut offerentium prorsus inhibuisset frequentiam, sancte martyri multum derogans, et nescio quas ridiculas ineptias de eiusdem imagine delatrans. Nocte vero sequenti, cum temulentis membris indulisisset quietem, astitisse sibi in somnis terrentis auctoritatis visa est hera »Et tu – inquit – sceleratissime, cur imaginem meam vituperare ausus fuisti?« His dictis, virga quam dextera gestare videbatur percussum reliquit inimicum. Qui tandiu postea supervixit, quandiu hec in crastinum referre potuit (wie Anm. 7, 113f.).*

9 Vgl. WIRTH, Bestreitung (wie Anm. 6), 192.

aufzunehmen, so scheint die fromme Praxis es gar nicht nötig zu haben, theologische Vorbehalte ernst zu nehmen und theologische Erkenntnisse zu beachten. Die Theologie scheint in diesem Wettbewerb zweier Äußerungsformen des Glaubens immer zu spät zu kommen, und das nicht nur, weil die Eule der Minerva eben erst in der Abenddämmerung fliegt und weil die Theologie demzufolge zwangsläufig nur als Reflexion auf eine vorgängige Glaubenspraxis existieren kann.

Die Theologie der Bilder hat sich vielmehr in zweifacher Hinsicht als Reaktion auf die Praxis religiösen Bildgebrauchs entwickelt: Zunächst in apologetischer und missions-theologischer Zielsetzung als Reaktion auf die Omnipräsenz der heidnischen Kultbilder in der antiken Welt, in der sich das Christentum entwickelte. Zum zweiten dann als desinteressiert-reservierte, bald aber auch um Einschränkung und Nutzbarmachung bemühte Reaktion auf die Erfahrung, dass auch christliche Frömmigkeit und Liturgie sehr wohl und mit offensichtlicher Selbstverständlichkeit Interesse an der Visualisierung des Glaubens, seiner Inhalte und seiner Helden zeigten¹⁰.

Die in mancher Hinsicht traumatische Erfahrung mit antik-heidnischer Bilderverehrung unter der mit staatlichen Zwangsmitteln durchgesetzten Forderung zur Teilnahme am Kaiserkult konnte nach der rechtlichen Etablierung der Kirche auch zu Gegenreaktionen führen, und zwar in der Gestalt von Zerstörungen heidnischer Kultbilder. Das belegt eine mit der Gelassenheit, aber auch einer gewissen polemischen Arroganz des Siegers formulierte Antwort des Augustinus (354–430) an eine Provinzbehörde in Nordafrika, die sich über die Zerstörung eines lokal bedeutsamen Herkulesstandbildes beklagt hatte: Augustinus bietet an, das Standbild wiedererrichten zu lassen, wenn denn auch die Heiden die vielen Christen, die wegen der Verweigerung des Kaiserkultes getötet worden waren, wieder zum Leben zu erwecken könnten¹¹.

Der Bischof von Hippo war also weit davon entfernt, heidnische Kultbilder für so gefährlich zu halten, dass er selbst, wie Jahrhunderte später der Heilige Bonifatius (um 672–754/755), Hand angelegt hätte; er hielt es aber auch nicht für notwendig, im Sinne einer aktiven Toleranz etwa Ersatz für deren Zerstörung zu leisten. Der Theologe Augustinus stand der heidnischen Kunst der Antike eher indifferent gegenüber, sah aber den sich entwickelnden christlichen Bildkult kritisch¹²: Auch wenn er anerkannte, dass der Christ sich zwangsläufig Bilder etwa von Christus oder Paulus machte, auch in der geistigen Anschauung und ohne ein materielles Substrat¹³, so durfte das doch die Bemühung um

10 Vgl. Thomas STERNBERG, »Vertrauter und leichter ist der Blick auf das Bild«. Westliche Theologen des 4. bis 6. Jahrhunderts zur Bilderfrage, in: ... kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch, hg. v. Christoph DOHMEN u. Thomas STERNBERG, Würzburg 1987, 25–57. – FELD, Ikonoklasmus (wie Anm. 4), 1–7. – Hans-Georg THÜMMEL, Bild und Wort in der Spätantike, in: Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zur theologischen Kunsttheorie, hg. v. Alex STOCK (Pietas Liturgica 6), St. Ottilien 1990, 1–15, 8–13. – Alex STOCK, Frühchristliche Bildpolemik. Das Neue Testament und die Apologetik des 2. Jahrhunderts, in: Bild-Konflikte, hg. v. HOEPS (wie Anm. 5), 120–138, bes. 137f. – Jean-Michel SPIESER, Die Anfänge der christlichen Ikonographie, in: Ebd., 139–170.

11 Augustinus, Ep. 50, hg. v. Alois GOLDBACHER (CSEL 34,2), Wien 1898, 143. – Vgl. STERNBERG, Vertrauter (wie Anm. 10), 38f.

12 Vgl. STERNBERG, Vertrauter (wie Anm. 10), 39f.

13 Augustinus, De trinitate VIII,4,7, hg. v. William John MOUNTAIN u. François GLORIE (CCL 50), Turnhout 1968, 275f.: *Necesse est autem cum aliqua corporalia lecta uel audita quae non uidimus credimus, fingat sibi animus aliquid in lineamentis formisque corporum sicut occurrerit cogitanti, quod aut uerum non sit aut etiam si uerum est, quod rarissime potest accidere, non hoc tamen fide ut teneamus quidquam prodest, sed ad aliud aliquid utile quod per hoc insinuator. Quis enim legentium*

geistige Gotteserkenntnis nicht behindern; und auch die Annäherung an Gott im Geist bleibt nach Augustinus ihrem Ziel noch so fern, wie die materielle, bildliche Anschauung unter der geistigen Erkenntnis verbleibt¹⁴.

Eine positive Funktion allerdings wies schon Augustinus der religiösen Bildlichkeit zu, und das war die Verortung der Bilder in der religiösen Didaktik und Katechese¹⁵, die dann von Papst Gregor dem Großen (590–604) in einer im Mittelalter immer wieder aufgegriffenen Weise formuliert wurde¹⁶. In Briefen an Bischof Serenus von Marseille (599/600) formulierte der Papst zwar erneut die christliche Ablehnung der kultischen Bilderverehrung; zugleich tadelte er aber das Vorgehen des Bischofs, der religiöse Bilder in seinem Amtsbereich hatte zerstören lassen, und hob dagegen deren didaktischen Wert hervor: »Denn darum werden in den Kirchen Gemälde verwendet, damit die des Lesens Unkundigen wenigstens durch den Anblick der Wände lesen, was sie in den Büchern nicht zu lesen vermögen«¹⁷.

uel audientium quae scripsit apostolus Paulus uel quae de illo scripta sunt non fingat animo et ipsius apostoli faciem et omnium quorum ibi nomina commemorantur? ... Neque in fide nostra quam de domino Iesu Christo habemus illud salubre est quod sibi animus fingit longe fortasse aliter quam res habet, sed illud quod secundum speciem de homine cogitamus; habemus enim quasi regulariter infixam naturae humanae notitiam secundum quam quidquid tale aspiciamus statim hominem esse cognoscimus uel hominis formam; VIII,5,7: Sic et uirtutem miraculorum et ipsius resurrectionis eius, quoniam nouimus quid sit omnipotentia, de omnipotente deo credimus et secundum species et genera rerum uel natura insita uel experientia collecta de factis huiusmodi cogitamus ut non ficta sit fides nostra. Neque enim nouimus faciem uirginis Mariae... Vtrum autem illa facies Mariae fuerit quae occurrerit animo cum ista loquimur aut recordamur nec nouimus omnino nec credimus. Itaque hic salua fide licet dicere: »Forte talem habebat faciem, forte non talem«; »Forte« autem »de uirgine natus est Christus« nemo salua fide christiana dixerit (ebd. 276f.). – Vgl. STERNBERG, Vertrauter (wie Anm. 10), 42f.

14 Augustinus, In Iohannis euangelium tractatus XX,11, hg. v. Radbodus WILLEMS (CCL 36), Turnhout 1954, 209: *Nam si in his uersaris, quae sibi errans animus facit, cum imaginibus tuis loqueris, non cum Verbo Dei; fallunt te imagines tuae. Transcende et corpus, et sape animum; transcende et animum, et sape Deum. Non tangis Deum, nisi et animum transieris; quanto minus tangis, si in carne manseris? Illi ergo qui sapiunt carnem, quam longe sunt a sapiendo quod Deus est; quia non ibi essent, etiam si animum saperent. Recedit homo multum a Deo quando sapit carnaliter, et multum interest inter carnem et animum; plus tamen interest inter animum et Deum.* – Vgl. STERNBERG, Vertrauter (wie Anm. 10), 42.

15 Vgl. STERNBERG, Vertrauter (wie Anm. 10), 43f.

16 Vgl. aber die Differenzierungen zur mittelalterlichen Nachwirkung von Gregors Stellungnahme bei Jean-Claude SCHMITT, Écriture et image. Les avatars médiévaux du modèle grégorien, in: *Théories et pratiques de l'écriture au Moyen Age*, hg. v. Emmanuèle BAUMGARTNER u. Christiane MARCHELLO–NIZIA, Paris 1988, 119–154, jetzt in: DERS., *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Age*, Paris 2002, 97–133. – Celia CHAZELLE, Memory, Instruction, Worship. »Gregory's« Influence on Early Medieval Doctrines of the Artistic Image, in: *Gregory the Great. A Symposium (Notre Dame studies in Theology 2)*, hg. v. John C. CAVADINI, Notre Dame/IN 1995, 181–215.

17 Gregor der Große, Ep. ad Serenum ep. Massil., Reg. IX,209, hg. v. Dag NORBERG, CCL 140 A, 768: *Idcirco enim pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus uidendo legant, quae legere in codicibus non ualent.* – Ep. ad Serenum ep. Massil., Reg. XI,10, ebd. 873–876, 875: *Quia picturas imaginum, quae ad aedificationem imperiti populi factae fuerant, ut nescientes litteras ipsam historiam intendentes, quid dictum sit discerent ...* – Vgl. STERNBERG, Vertrauter (wie Anm. 10), 49–51. – THÜMMEL, Bild und Wort (wie Anm. 10), 12f. – FELD, Ikonoklasmus (wie Anm. 4), 11–14. – Herbert L. KESSLER, »Facies Bibliothecae Revelata«: Carolingian Art als Spiritual Seeing, in: *Testo e immagine nell'alto medioevo (Settimane di studio del centro italiano di studi*

Der Wert der Bilder wird hier zwar grundsätzlich bestätigt, aber in zweifacher Hinsicht relativiert: Zum einen dienen Bilder nur der didaktischen Vermittlung dessen, was in einer vorgängigen theologischen Tradition formuliert worden ist. Den Bildern ist damit ein Medienstatus zuerkannt, sie sind akzeptiert als Medien der Katechese, der didaktischen Glaubensvermittlung. Auch als Medien besitzen sie freilich nur einen sekundären Status, bleiben sie bezogen auf das theologische Leitmedium der Schrift. Sie sind gewissermaßen Hilfsmedien für den, der dem Anspruch des erstangigen Mediums nicht gewachsen ist. Was die Bilder darbieten, ist dementsprechend schon zweifach vermittelt: Sie bieten keinen eigenen, unverzichtbaren Zugang zum Glauben, sondern vermitteln eine Glaubenswahrheit, die selbst schon durch das Medium der Schrift vermittelt ist. Bilder erscheinen also als defizitärer Modus der Schrift, das Anschauen der Bilder erscheint als defizitärer Modus des Lesens.

Diese medientheoretische Definition oder Einhegung der Bilder dürfte allerdings die Bildpraxis des Westens nicht vollständig erfasst haben¹⁸; Gregors didaktische Verortung der Bilder traf ohnehin nur eine Gattung: die erzählende Darstellung biblischer bzw. kirchlicher Geschichte, die wohl seit dem Ende des 4. Jahrhunderts in den Vordergrund getreten ist¹⁹. Auch in diesem Fall war allerdings das Verhältnis von Bild, Schrift, Glaubensunterweisung und Glaubensgedächtnis wohl weit komplexer, als es bei Gregor definiert wird, denn die Bilderzählungen waren zwar gerade in ihrer immer wieder unvermeidbaren Lückenhaftigkeit auf die Erinnerung des durch Schrift und mündliche Unterweisung Vermittelten angewiesen, fungierten aber zugleich auch als dessen Wiederholung, Bekräftigung und Beglaubigung²⁰. Mit Gregors Feststellungen ebenso wie mit der vertieften Reflexion des Augustinus war aber der theologische und liturgische Anspruch einer Bildfrömmigkeit jedenfalls theoretisch so stark beschnitten, dass auch von daher, neben anderen kulturellen Bedingungen, verständlich wird, warum sich in der Westkirche des Frühmittelalters kein mit der Praxis des Ostens vergleichbarer genuiner, theologisch reflektierter und aufgeladener Bildkult entwickelte. Das war wohl einer der Gründe dafür, dass die Päpste auf den ausbrechenden Bilderstreit des Ostens²¹ unverstündig und auf die Forderung der Kaiser zur Unterstützung des bilderfeindlichen Kurses ablehnend reagierten. Für Theologen wie Augustinus und für die Päpste noch des 8. Jahrhunderts gehörte der Umgang mit den Bildern zu den *Adiaphora* des Glaubens: ein Nebenschauplatz, eine Frage zweiten Ranges, die keinesfalls den Anspruch des überkommenen Glaubensbekenntnisses berührte und deshalb auch nicht mit dogmatischer Ausschließlichkeit

sull'alto medioevo 41), Spoleto 1994, Bd. 2, 533–594, 533f. m. Anm. 2 (Lit.!). – DERS., *Diction in the »Bible of the Illiterate«*, in: DERS., *Studies in Pictorial Narrative*, London 1994, 533–594. – Celia CHAZELLE, *Pictures, Books, and the Illiterate: Pope Gregory I's Letter to Serenus of Marseille*, in: *Word and Image* 6 (1990), 138–153.

18 Vgl. STERNBERG, *Vertrauter* (wie Anm. 10), 51f.

19 Vgl. THÜMMEL, *Bild und Wort* (wie Anm. 10), 13. – SPIESER, *Anfänge* (wie Anm. 10), 168f. – CHAZELLE, *Pictures* (wie Anm. 17), 141. – Dies., *Memory* (wie Anm. 16).

20 Vgl. SPIESER, *Anfänge* (wie Anm. 10), 168f. – Herbert L. KESSLER, *Pictorial Narrative and Church Mission in 6th-Century Gaul*, in: *Studies in the History of Art* 16 (1985), 75–91.

21 Zum weiteren kulturellen und politischen Kontext des Bilderstreits im Osten vgl. jetzt Leslie BRUBAKER/John HALDEN, *Byzantium in the iconoclast era c. 680–850: a history*, Cambridge 2011. – Günter LANGE, *Der byzantinische Bilderstreit und das Bilderkonzil von Nikaia (787)*, in: *Bild-Konflikte* (wie Anm. 5), 171–191.

normiert werden durfte²². Erneut war es deshalb eine Reaktion, in diesem Fall nicht auf heidnische oder christliche Praxis, sondern auf ostkirchlich inspirierte Dogmendefinition, die eine ausführlichere Stellungnahme westlicher Theologen zum Umgang mit den Bildern hervorrief.

Als im Jahr 787 das schon erwähnte Konzil im kleinasiatischen Nizäa zur Beilegung des ostkirchlichen Bilderstreites eine Unterscheidung zwischen der kultischen Verehrung der Bilder und der Anbetung Gottes definierte und in Rom Papst Hadrian I. (772–795) diese Entscheidung billigte²³, fühlte sich nicht nur Karl der Große (748–814) provoziert; der König der Franken und Langobarden und Patricius der Römer sah sich von einer mit universalem Anspruch verkündeten Entscheidung über den wahren Glauben ausgeschlossen und reagierte empört²⁴. Auch die illustre Theologenschar an seinem Hof, die Vertreter praktisch aller führenden theologischen Schulen und kulturellen Provinzen des Westens vereinte, reklamierte ihre mit dem Osten zumindest gleichberechtigte theologische Zuständigkeit. Es waren aber wohl nicht nur solche gewissermaßen politisch-protokollarischen Fragen, die eine intensive theologische Erörterung und eine ausführliche schriftliche Entgegnung auf das Protokoll der Synode von Nizäa provozierten. Vielmehr sahen sich die westlichen Theologen und Kleriker offensichtlich mit einem liturgischen Brauch konfrontiert, den sie aus ihrer kirchlichen Praxis nicht kannten²⁵.

Eine lange Zeit dominierende kirchenhistorische Bewertung, die alle Schuld an diesem Konflikt zwischen Osten und Westen auf die unzureichende Vertrautheit des Westens mit dem Niveau der ostkirchlichen Theologie oder auf die sicher unzulängliche lateinische Übersetzung der Konzilsakten schiebt²⁶, wird dem theologischen Niveau der karolingischen Diskussion nicht gerecht²⁷; einer Diskussion auch, die nicht nur im Umfeld von 787 geführt wurde, sondern auch im 9. Jahrhundert noch differenzierte Stellungnahmen karolingischer Theologen erfuhr²⁸. Wir können uns hier aber auf Grundpositionen beschränken, die schon in der ausführlichen Stellungnahme des »Opus Caroli regis contra synodum«, früher meist als Libri Carolini angesprochen, unter Federführung des Westgoten und späteren Bischofs von Orléans, Theodulf (798–821), formuliert werden²⁹.

22 Vgl. Hans G. THÜMMEL, Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert: Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787 (Konziliengeschichte. Reihe A), Paderborn 2005, 215–218; s. a. oben Anm. 2.

23 Vgl. THÜMMEL, Konzilien zur Bilderfrage (wie Anm. 22).

24 Zum politischen Kontext vgl. Rudolf SCHIEFFER, Die Karolinger, Stuttgart 42006, 99f.

25 Vgl. Hans G. THÜMMEL, Die fränkische Reaktion auf das 2. Nicaenum 787 in den Libri Carolini, in: Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur, hg. v. Rainer BERNDT SJ (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte 80), Bd. 2, Mainz 1997, 965–980, 967f.

26 Vgl. etwa noch Gervais DUMEIGE, Nizäa II (Geschichte der ökumenischen Konzilien IV), Mainz 1985 (franz. Orig. Paris 1978), 211f. – FELD, Ikonoklasmus (wie Anm. 4), 16.

27 Vgl. Thomas F. X. NOBLE, Images, Iconoclasm, and the Carolingians (The Middle Ages Series), Philadelphia 2009, 2. – BRUBAKER/HALDEN, Byzantinum (wie Anm. 21), 280 m. Anm. 134. – THÜMMEL, Konzilien zur Bilderfrage (wie Anm. 22), 221–226.

28 Vgl. jetzt ausführlich NOBLE, Images (wie Anm. 27), 287–365.

29 Opus Caroli Regis contra synodum, hg. v. Ann FREEMAN (MGH Concilia II Suppl. I), Hannover 1998. – Zu Entstehungskontext, Verfasser und Überlieferung vgl. ebd., 1–84, zur Positionierung im Hinblick auf die Bilderfrage bes. ebd., 23–36. – Aus der umfangreichen Literatur seien noch genannt: Ann FREEMAN, Scripture and Images in the Libri Carolini, in: Testo e immagine (wie Anm. 17), Bd. 1, 163–195. – THÜMMEL, Die fränkische Reaktion (wie Anm. 25). – Zuletzt LANGE,

In einer Bestandsaufnahme wird zunächst der fränkische Brauch ausführlich begründet: Liturgische Verehrung kommt demnach Reliquien, dem Kreuz und dem Evangelienbuch zu, und das wegen der ganz besonderen Beziehung zum Heil, in dem diese Objekte stehen: Bei den Heiligen ist es die sichere Zukunft der Auferstehung³⁰, beim Kreuz dessen Wirksamkeit im Erlösungsgeschehen³¹, beim Evangelienbuch dessen zentrale Funktion für die Verkündigung des Heils³². Nicht nur im Vergleich mit den Heiligen, sondern ganz prinzipiell mit dem schöpfungstheologischen Status des Menschen als Geschöpf Gottes wird ein Grundproblem der Bildtheologie formuliert: Der Mensch ist von Gott, Bilder aber sind von Menschen gemacht. Das bedeutet nicht nur, dass Bildern nicht einmal in gleicher Weise Verehrung zukommen kann wie Menschen, geschweige denn Heiligen³³; das setzt auch einen fundamentalen Unterschied zur Schrift, denn die Heilige Schrift ist Wort Gottes. Die johanneische Logos-Theologie, die besonders im Johannes-Kommentar des angelsächsischen Hoftheologen Alkuin (735–804) entfaltet wird, spielt die unmittelbare christologische Fundierung der göttlichen Wortoffenbarung aus: Jesus ist das Wort Gottes und damit selbst die Quelle der Heiligen Schrift, die schon dadurch qualitativ abgesetzt ist von den Bildern, die nur vom Menschen gemacht sind³⁴.

In der karolingischen Diskussion um das Konzil von Nizäa ging es also nicht nur vordergründig um die Ablehnung einer fremden Praxis und um die Unterstreichung des eigenen kirchenpolitischen Anspruchs, sondern auch um die Konsistenz eines theologischen Verständnisses, das dem Wort und seiner Verkündigung zentralen Stellenwert zuwies. Die Stellungnahme des *Opus Caroli regis*, die dann nicht ohne Grund in den Auseinandersetzungen der Reformation um die theologische Bedeutung des Bildes gegenüber der Schrift wiederentdeckt wurde³⁵, hat freilich so gut wie keine Nachwirkung in der weiteren westlichen Bildtheorie gehabt. Wichtiger ist aber, dass die im *Opus Caroli* reflektierte Diskussion sich im Umgang mit den Bildern, in deren Ikonographie und Funktionsbestimmung, niedergeschlagen hat. Dabei ist nicht anzunehmen, dass die weit

Der byzantinische Bilderstreit (wie Anm. 21), 185–187. – NOBLE, *Images* (wie Anm. 27), 158–243. – BRUBAKER/HALDEN, *Byzantinism* (wie Anm. 21), 281–284.

30 *Opus Caroli regis* III,24: *Sanctis ergo corporibus honorem impendere magnum est fidei emolumentum, quo praesertim et illi in caelestibus sedibus cum Christo vivere et eorum ossa quandoque resurrectura creduntur* (wie Anm. 29, 451, Z. 19–22). – Vgl. THÜMMEL, *Die fränkische Reaktion* (wie Anm. 25), 974f.

31 *Opus Caroli regis* II,28: *Hoc enim vexillo antiquus hostis, non imaginibus, victus est. His armis, non colorum fucis, diabolus expugnatus est. Per hanc, non per picturas, inferni claustra destitute sunt. Per hanc, non per illas, humanum genus redemptum est* (wie Anm. 29), 296, Z. 17–21. – Vgl. THÜMMEL, *Die fränkische Reaktion* (wie Anm. 25), 974.

32 *Opus Caroli regis* II,30: *Unde imaginum usus, qui a gentiliū traditionibus inolevit, acrae legis libris aequiperari nec debet nec valet, quia in libris, non in imaginibus doctrinae spiritalis eruditionem discimus ... Unde datur intellegi, non picturas, sed scripturas ad nostrae fidei eruditionem esse concessas* (wie Anm. 29, 310, Z. 13–16; 311, Z. 10–12). – Vgl. THÜMMEL, *Die fränkische Reaktion* (wie Anm. 25), 976–978. – FELD, *Ikonoklasmus* (wie Anm. 4), 19.

33 *Opus Caroli regis* II,24: *... aliud est hoc homini humilitatis gratia exhiberi, qui opus Dei est, quam imagini, quae opus artificis est* (wie Anm. 29), 281, Z. 2–4. – Vgl. FELD, *Ikonoklasmus* (wie Anm. 4), 17f.

34 Vgl. Lieselotte E. SAURMA-JELTSCH, *Das Bild in der Worttheologie Karls des Großen. Zur Christologie in karolingischen Miniaturen*, in: *Das Frankfurter Konzil von 794*, hg. v. BERNDT (wie Anm. 25), 635–675, bes. 646–654. – Vgl. auch Beat BRENK, *Schriftlichkeit und Bildlichkeit in der Hofschule Karls des Großen*, in: *Testo e immagine* (wie Anm. 17), Bd. 2, 631–691, bes. 653–656.

35 Vgl. FELD, *Ikonoklasmus* (wie Anm. 4), 16. – *Opus Caroli regis*, hg. v. FREEMAN (wie Anm. 29), 12.

ausgreifenden Erörterungen der ohnehin schon bald von den politischen Ereignissen überholten und nicht weiter verbreiteten Schrift³⁶ unmittelbar auf die ikonographische Konzeption der Handschriftenminiaturen eingewirkt hätten. Das *Opus Caroli regis* zeigt eher ein Problembewusstsein an, das mit unterschiedlichen Akzentsetzungen viele der karolingischen Theologen geteilt haben, und die Hochschätzung der Heiligen Schrift ist ein Grundmotiv, die Sicherstellung ihres Verständnisses sowie ihrer korrekten Tradierung ein wesentliches Ziel der vieldiskutierten Bildungsreformen Karls des Großen³⁷.

Schon aus diesem weiteren kulturellen und theologischen Kontext – und nicht nur aus der polemischen Grundintention des *Opus Caroli regis* – ergibt sich eine hierarchische Prärogative der Schrift gegenüber dem Bild, die nur scheinbar von der immer aufwendigeren Bildausstattung konterkariert wird, die liturgische Handschriften, insbesondere Evangelienbücher, in karolingischer Zeit erfahren³⁸. Dabei spielte auch das allzu wohlfeile, schon im *Opus Caroli regis* abgerufene Motiv, durch Bilder die Kostbarkeit der liturgischen Bücher zu steigern und damit ihre Bedeutung zu unterstreichen, nur eine untergeordnete Rolle; die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Bild erwies sich vielmehr als ein inspirierendes und motivierendes Problem, das in der Konzeption von Ikonographie und Materialität der Bildausstattung aufgegriffen und auf durchaus verschiedene Weise gelöst werden konnte. Dabei prägte die selbst schon aus spätantiken Vorlagen schöpfende Ikonographie der Karolingerzeit noch für Jahrhunderte besonders die Bildausstattung kostbarer liturgischer Handschriften, und diese Ikonographie verdankt es nicht zuletzt ihrem karolingischen Erbe, dass sie auf verschiedene Weise das hierarchische Verhältnis zwischen Bild und Schrift beachtet und erkennbar macht, das von den karolingischen Theologen postuliert wurde.

Zunächst einmal blieb die Ikonographie der Bilder in liturgischen Handschriften weitgehend zurückgebunden an Texte, und zwar solche der Bibel, aber auch der darauf bezogenen Exegese. Bilder illustrieren Bibelverse mitunter in einer buchstäblichen Einzu-eins-Übersetzung³⁹, aber auch auf weit komplexere Art werden Bilder eingesetzt, um die göttliche Herkunft des Wortes und die Präsenz Christi in seinem Evangelium deutlich zu machen. Die Bilder bleiben dabei gerade nicht im Sinn Gregors des Großen auf didaktische Vermittlung und Erinnerung durch bloße Narration beschränkt, sondern kommentieren und erläutern die Schrift⁴⁰; damit aber »kommt ihnen in der Hierarchie des

36 Vgl. *Opus Caroli regis*, hg. v. FREEMAN (wie Anm. 29), 9–12.

37 Darauf macht in diesem Zusammenhang zurecht SAURMA-JELTSCH, *Das Bild in der Worttheologie* (wie Anm. 34), 644–647, aufmerksam.

38 Es ist deshalb auch kein Widerspruch, wenn Herbert L. KESSLER, *Image and Object: Christ's Dual Nature and the Crisis of Early Medieval Art*, in: *The Long Morning of Medieval Europe. New Directions in Early Medieval Studies*, hg. v. Jennifer R. DAVIS u. Michael MCCORMICK, Aldershot 2008, 290–319, im Hinblick auf die Bedeutung und Nachwirkung der karolingischen Diskussion von der »Krise der frühmittelalterlichen Kunst« spricht, während Thomas F. X. NOBLE, *Matter and Meaning in the Carolingian World*, in: Ebd., 321–326, 326, mit Bezug darauf »a spectacular display of erudition and creative tension« konstatiert. Beide Statements legen gewissermaßen die beiden Seiten desselben Vorgangs offen.

39 Vgl. schon Bernhard BISCHOFF, *Das biblische Thema der Reichenauer »Visionären Evangelisten«*, in: DERS., *Mittelalterliche Studien 2*, Stuttgart 1967, 304–311.

40 KESSLER, »Facies Bibliothecae revelata« (wie Anm. 17), 544: »More important by far than the arguments of theologians, however, was the painter's actual rejection of the limitation of images to what had been seen, and hence, the restriction of art to historical narrative. Images produced during the ninth century operate according to the spiritual mode that Augustine had denied them; they meld diverse scriptural allusions to construct an interpretation.«

Geschriebenen als Gesamtkomplex eine eher unbedeutende Rolle zu, betreffen sie doch nicht das Schriftzentrum, die Bibel, sondern verbleiben weitgehend auf der kommentierend-erklärenden Ebene⁴¹.

Diese Einschränkung, die Saurma-Jeltsch im Blick auf die Miniaturen des Evangeliums von Soissons⁴² macht, ist allerdings in einer anderen Perspektive zu relativieren. Denn schon das *Opus Caroli regis* hat ein Verständnis der Heiligen Schrift entwickelt, das auch deren medialen Charakter reflektiert und zwischen der äußeren Materialität und der zeichenhaften Vermittlungsleistung der Schriftlichkeit auf der einen und dem spirituellen Gehalt, d.h. dem Wort Gottes, unterscheidet. Diese Unterscheidung entspricht zugleich dem typologischen Verständnis, das im Alten Testament die Präfigurationen der Heilsereignisse des Neuen findet, und der Scheidung zwischen der geheimnislosen Sichtbarkeit der Bilder auf der einen und den nur spirituell zu erfassenden, unsichtbaren Geheimnissen des Glaubens auf der anderen Seite⁴³.

Mit der Forderung, das Sichtbare zu verachten und das Unsichtbare zu bedenken, werden die Bilder innerhalb der von Augustinus gezogenen Grenzen verortet, denn für diesen war der Gehalt von Bildern schon in der sinnlichen Wahrnehmung ausgeschöpft, während er allein dem Lesen weiterführende Verständnisleistungen zubilligte⁴⁴. Schon in den karolingischen Handschriften, die gemeinhin der »Hofschule«, d.h. der engeren Umgebung Karls des Großen, zugewiesen werden, werden diese Grenzen aber überschritten: nicht in expliziter bildtheologischer und medientheoretischer Reflexion, aber implizit in den Konzepten, die durch Ikonographie, Schrift – Bild – Korrespondenz und Materialität der Handschriften auf verschiedene Weise versuchen, der Forderung nach einem spirituellen Verständnis der Schrift Rechnung zu tragen.

Wie Kessler gezeigt hat, kann sich dabei die Hierarchie zwischen der Schrift, verstanden als der materiellen, auslegungsbedürftigen Schriftlichkeit des Mediums, und dem Bild auch umdrehen: Die Wörter als lesbare Zeichen erscheinen dann als die fleischliche, materielle Seite einer Wahrheit, deren immaterieller Gehalt erst durch die Bilder offengelegt wird⁴⁵. Diese Leistung erreichen die Bilder aber auch nur dann, wenn sie über ihre eigene materiell-visuelle Verfasstheit hinausweisen und zur intellektuellen, immateriellen Vision hinführen, in der allein das lebendige Wort Gottes erfassbar ist. In dieser Perspektive erscheinen Bild und Schrift gleicherweise als Medien, die erst in ihrer Überwindung jenes

41 SAURMA-JELTSCH, *Das Bild in der Worttheologie* (wie Anm. 34), 673.

42 Paris, BN lat. 8850.

43 *Opus Caroli regis* I,19: *Nos enim, qui non sequimur litteram mortificantem, sed spiritum vivificantem, qui non carnalis, sed spiritalis Israel sumus, qui spretis visibilibus invisibilia contemplanur, non solum imaginibus maiora mysteria, quae omni mysterio carent, sed ipsis tabulis seu duobus Cherubim maiora et eminentiora mysteriorum insignia a Domino accepisse nos gratulamur. Cum videlicet tabulae et duo Cherubim exemplaria fuerint futurorum, et cum Iudaei habuerint carnaliter res, quae typicis operatae figuris praefigurationes fuerint futurorum, nos habemus in veritate spiritaliter ea, quae illis exemplaribus sive praefigurationibus carnalibus praefigurabantur* (wie Anm. 29, 193, Z. 9–25). – Vgl. KESSLER, »Facies Bibliothecae Revelata« (wie Anm. 17), 535f.

44 Augustinus, *In Iohannis euangelium tractatus* XXIV, 2 (wie Anm. 14), 245: *Aliter enim uidetur pictura, aliter uidentur litterae. Picturam cum uideris, hoc est totum uidisse, laudasse; litteras cum uideris, non hoc est totum, quoniam commoneris et legere*. – Vgl. Michael CAMILLE, *Word, Text, Image and the Early Church Fathers in the Egino Codex*, in: *Testo e immagine* (wie Anm. 17), 65–94, 65f. – KESSLER, »Facies Bibliothecae Revelata« (wie Anm. 17), 537f.

45 Vgl. KESSLER, »Facies Bibliothecae Revelata« (wie Anm. 17), 583.

volle Verständnis des göttlichen Wortes, das der eigentliche Inhalt der Schrift ist, ermöglichen, das weder Schrift noch Bild braucht⁴⁶.

Diese Parallelisierung und Relativierung von Bild und Schrift entspricht dann doch wieder in einer Hinsicht der Kommunikations- und Medientheorie des Augustinus, nach der Text und Bild als *signa* zu verstehen sind, als »Zeichen, die auf das Wort Gottes hinweisen«⁴⁷. Denn die bildhaften Vorstellungen, die sich mit den von den Worten bezeichneten Dingen verbinden, machen es möglich, dass die Worte über diese jeweils bezeichneten Dinge hinausweisen⁴⁸. Wie jetzt Dreyer und Ferrari gezeigt haben, bietet diese Theorie von den *signa translata*, den übertragenen Bedeutungen, »den theoretischen Hintergrund« für eines der erfolgreichsten literarischen Werke des 9. Jahrhunderts, dem »Buch des Heiligen Kreuzes« des Hrabanus Maurus (um 780–856)⁴⁹. Es handelt sich dabei um ein in letzter Konsequenz ausgestaltetes, gigantisches Figurengedicht, also »eine metrische Komposition, in der ein Teil der Buchstaben weitere, sogenannte »eingewobene Verse« (*versus intexti*) ergibt, die geometrische oder figürliche Gestalten bilden (*figurae*)«⁵⁰. Dabei »erzeugt das Wort das Bild, die geometrische Figur ebenso wie die figürliche Gestalt des Gekreuzigten«⁵¹; die augustinische Theorie von den *signa translata*, die durch Bildvorstellungen Verweise erzeugen, wird damit in letzter Konsequenz umgesetzt.

Den Bildern des Figurengedichtes ist also ihre Herkunft aus dem Wort gewissermaßen unablässig eingeschrieben; das gilt in ähnlicher Weise für die schon erwähnten Verbalillustrationen von Schriftworten. In beiden Fällen wird gewissermaßen auf augustinischer Grundlage die von Augustinus gezogene Grenze des Bildverständnisses überschritten, indem Bilder genützt werden, um den Verweischarakter der Wortverkündigung buchstäblich sichtbar zu machen. Aber nicht nur auf diese Weise lösen sich die Bildkonzepte der karolingischen Handschriften und der in ihrer Tradition stehenden Handschriften des 10. und 11. Jahrhunderts aus der Entgegensetzung von sinnhafter Bildlichkeit und unsichtbarer Spiritualität, die im *Opus Caroli regis* vertreten worden war; das Bild wird vielmehr auf jede mögliche Weise in den Dienst genommen, um das nicht Sichtbare, die Wirklichkeit Gottes, sichtbar zu machen.

46 »In the end, the ›facies bibliothecae‹ in the Grandval Bible reveals that Theodulf, Agobard, and the others were right, at least in part; pictures feed the vision of the eye (and also the spirit) but true God is venerated by the intellect. The Holy Spirit is fully revealed only in the face of his mind and is contemplated, not with corporal eyes or even spiritual sight, but with pure intellectual vision that has need for neither *testo* nor *imagine*« (KESSLER, »Facies Bibliothecae Revelata« [wie Anm. 17], 584). Zu einer analogen Bewegung vom Bild zur bildlosen Meditation Gottes in der bildkritischen Mystik des Heinrich Seuse s. u. bei Anm. 78.

47 SAURMA-JELTSCH, *Das Bild in der Worttheologie* (wie Anm. 34), 638. – Vgl. CAMILLE, *Word, Text, Image* (wie Anm. 44), 69f.

48 Augustinus, *De Doctrina christiana* 2,1,1, hg. v. Josef MARTIN (CCL 32), Turnhout 1962, 32: *Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*. – Vgl. Mechthild DREYER/Michele C. FERRARI, *Vana in imagine forma?* Hrabanus Maurus über Bild und Text, in: *Bild und Text im Mittelalter*, hg. v. Karin KRAUSE u. Barbara SCHELLEWALD (Sensus. Studien zur mittelalterlichen Kunst 2), Köln u.a. 2011, 87–97, 93–95.

49 Rabanus Maurus, *In honorem sanctae crucis*, hg. v. Michel PERRIN (CCM 100), Turnhout 1997. – Neuere Lit. bei DREYER/FERRARI, *Vana in imagine forma?* (wie Anm. 48), 88, Anm. 5; dort auch zum Titel des Werkes.

50 DREYER/FERRARI, *Vana in imagine forma?* (wie Anm. 48), 87.

51 Ebd., 93.

Die »Sichtbarkeit des Unsichtbaren«, so der Titel einer aktuellen Publikation⁵², ist das Grundproblem, das in den Text-Bild-Konzepten vieler Handschriften angegangen wird; ein Problem, das sich auch jenseits der durch Bilderstreit und Nizänum II angesprochenen Frage der Bildverehrung aus der karolingischen Auseinandersetzung mit der ikonographischen Tradition der Spätantike und mit den Aufgabenstellungen der Schriftexegese verstehen lässt. Anspruch und Grenzen dieses Motivs werden im oft zitierten *titulus* zur *Maiestas Domini* in einem um das Jahr 1000 in Köln entstandenen Evangeliar, dem sogenannten Hitda-Codex, ausgedrückt: *Hoc visibile imaginatum figurat illud invisibile verum, cuius splendor penetrat mundum*⁵³. Das Vermögen der sichtbaren Bilder, die unsichtbare Wahrheit Gottes darzustellen, hatte schon Papst Hadrian I. in seiner Antwort auf eine erste Version der fränkischen Stellungnahme zu Nizäa II verteidigt, und zwar nicht zuletzt unter Berufung auf die Untrennbarkeit der beiden Naturen Christi⁵⁴. Kessler macht darauf aufmerksam, dass die Verbindung zwischen der – bildlich darstellbaren – menschlichen und der – unsichtbaren – göttlichen Natur Christi in der Entwicklung der Christus-Darstellungen und speziell der *Maiestas-Domini*-Ikonographie der karolingischen und ottonischen Buchmalerei durch die zunehmende Lösung von anschaulich-deskriptiven Elementen, aber auch durch Farbigkeit und Materialqualität der Bilder herausgestellt wurde⁵⁵. Nicht zuletzt der Einsatz von Gold und Edelsteinen konnte das durch die menschliche Natur Christi ermöglichte Bild nahezu transparent machen für die göttliche Natur, insoweit diese leuchtenden Materialien die von Hadrian angesprochene spirituelle Erhebung des Betrachters zur unsichtbaren Wirklichkeit Gottes provozierte und unterstützte⁵⁶. Der Papst hatte in ähnlichem Zusammenhang auch die bei Dionysios Areopagita entwickelten neuplatonischen »Vorstellungen eines spirituellen Aufstiegs auf

52 Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel, hg. v. Bernd JANOWSKI u. Nino ZCHOMELIDSE (Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel 3), Stuttgart 2003; ähnlich der Titel einer neueren englischsprachigen Publikation: *Seeing the Invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Utrecht Studies in Medieval Literacy 13), hg. v. Giselle DE NIE, Karl F. MORRISON u. Marco MOSTERT, Turnhout 2005.

53 Darmstadt, Landes- und Hochschulbibliothek, cod. 1640, foll. 6^r/7^r. – Vgl. Herbert L. KESSLER, »Hoc Visibile Imaginatum Figuratum Illud Invisibile Verum«: Imagining God in Pictures of Christ, in: *Seeing the Invisible*, hg. v. DE NIE, MORRISON u. MOSTERT (wie Anm. 52), 292–325.

54 Hadrian I., ep. 2, hg. v. Karl HAMPE (MGH *Epistolae Karolini aevi* III), 1898, 5–57, 56f.: *Quia in universo mundo, ubi christianitas est, ipse sacre imagines permanens ab omnibus fidelibus honorantur, ut per visibilem vultum ad invisibilem divinitatis maiestatem mens nostra rapiatur spirituali affectu per contemplationem figurate imaginis secundum carnem, quam filius Dei pro nostra salute suscipere dignatus est.* – Vgl. KESSLER, »Hoc Visibile Imaginatum« (wie Anm. 53), 304. – DERS., *Christ's Dual Nature* (wie Anm. 38), 294. – Zur weiteren Bedeutung dieses Arguments im 12. und 13. Jahrhundert vgl. DERS., *Neither God Nor Man. Words, Images, and the Medieval Anxiety about Art* (Rombach Wissenschaft. Reihe Quellen zur Kunst 29), Würzburg 2007. – Nino ZCHOMELIDSE, *Das Bild im Busch. Zu Theorie und Ikonographie der alttestamentlichen Gottesvision im Mittelalter*, in: *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, hg. v. JANOWSKI u. ZCHOMELIDSE (wie Anm. 52), 165–189.

55 Vgl. KESSLER, *Christ's Dual Nature* (wie Anm. 38), 295–319.

56 Vgl. ebd., 312.

dem Weg über die sinnlich erfahrbare Materie, die am Transzendenten dank ihrer besonderen Wertigkeit teilhat und deshalb auch zu diesem führen vermag⁵⁷, zitiert⁵⁸.

In den Miniaturen der karolingischen und ottonischen Handschriften bleiben diese Anleihen bei neuplatonischem Gedankengut aber in der Regel eingebunden in Konzepte, die – ganz im Sinne des Augustinus⁵⁹ – zugleich die Notwendigkeit eines aktiven Bemühens des Betrachters um Überwindung der materiell sichtbaren Bildlichkeit und Hinwendung zur spirituellen, unsichtbaren Wirklichkeit Gottes unterstreichen⁶⁰. Im Hitda-Codex verweist schon die Formulierung des Titulus zur Maiestas Domini darauf, dass es dabei nicht um eine bloß statische Repräsentation der unsichtbaren spirituellen durch die sichtbare materielle Wirklichkeit geht, sondern um einen dynamischen »mentalen Vorgang«⁶¹ auf Seiten des Betrachters. Das zur Bezeichnung des Bildes anstelle des üblichen Begriffs *imago* gebrauchte *imaginatum* nämlich dürfte auf die trinitarische Spekulation etwa eines Hrabanus Maurus verweisen, die der »imaginierten«, scheinbaren die wahre Menschlichkeit und zugleich Göttlichkeit Christi gegenüberstellt, und als das *invisibile verum* verstehen karolingische Theologen den dreieinen Gott⁶². Der Titulus verweist also auf eine komplexe trinitarische Spekulation, auf die der Betrachter sich einlassen muss, um vom sichtbaren Bild zum unsichtbaren Gehalt, zur Wirklichkeit Gottes, zu gelangen.

Insgesamt ist dem Urteil Kesslers zuzustimmen, dass die späteren karolingischen Maiestas-Darstellungen wie auch der ottonische Hitda-Codex weniger »Gott selbst repräsentieren als vielmehr den Prozess, durch den er sich geoffenbart hatte«⁶³, aber zugleich auch den geistigen Prozess, den der Betrachter durchlaufen muss, um sich der Offenbarung des unsichtbaren Gottes über die Betrachtung des sichtbaren Bildes zu nähern. Damit ist der mediale Status des Bildes beschrieben, den der Hitda-Codex nicht zuletzt durch den Titulus und dessen Platzierung auf einer eigenen Seite gegenüber der Maiestas sichert. Wie die Bedeutung der Schrift für das Bildverständnis schon durch diese Platzierung unübersehbar demonstriert wird, so weist der Inhalt des Titulus unmissverständlich auf den symbolischen Charakter des Bildes hin, das als *Figura* ganz in der Funktion der Darstellung einer unsichtbaren Wirklichkeit aufgeht. Das Bild ist Medium; es dient einem spirituellen Verständnis, das seinen Gegenstand außerhalb des Bildes findet, und diese spirituelle Bewegung auf eine unsichtbare Wirklichkeit hin wird insgesamt motiviert und getragen durch eben die Erkenntnis des medialen Charakters des sichtbaren Bildes.

Im Blick auf die Verständnisprobleme, die sich dem Menschen gegenüber der Dreifaltigkeit Gottes stellen, hatte Augustinus davor gewarnt, die Unzulänglichkeit und die unausweichliche Medialität aller Verständnishilfen zu übersehen: Manche, so sagt er in Anspielung auf das Wort des Korintherbriefes, nachdem wir »jetzt« nur »in einen Spiegel

57 SAURMA-JELTSCH, Das Bild in der Worttheologie (wie Anm. 34), 642. – Zur Bedeutung des Dionysios Areopagita für die byzantinische Bildtheologie vgl. Andrew LOUTH, »Truly Visible Things Are Manifest Images of Invisible Things«: Dionysios the Areopagite on Knowing the Invisible, in: Seeing the Invisible, hg. v. DE NIE, MORRISON u. MOSTERT (wie Anm. 52), 15–24.

58 Hadrian I., ep. 2, hg. v. Karl HAMPE (MGH Epistolae Karolini aevi III, 1898, 5–57, 32f.). – Vgl. FELD, Ikonoklasmus (wie Anm. 4), 23. – SAURMA-JELTSCH, Das Bild in der Worttheologie (wie Anm. 34), 641f.

59 S. o. Anm. 14.

60 Vgl. KESSLER, »Hoc Visibile Imaginatum« (wie Anm. 53), 305f.

61 Ebd., 294.

62 Vgl. ebd.

63 »The later Carolingian pictorial experiments and the Ottonian »visible product of the imagination« represent not God but rather the processes through which he had revealed himself« (Ebd., 303).

schauen«, manche »sehen zwar den Spiegel, aber so wenig sehen sie durch den Spiegel jenen, der jetzt durch den Spiegel zu sehen ist, dass sie nicht einmal vom Spiegel, den sie sehen, wissen, dass er Spiegel, das heißt Bild ist.«⁶⁴. Diese Warnung ist in der Tradition karolingischer und ottonischer Illustrationen liturgischer Bücher beherzigt worden, und der Titulus im Hitda-Codex bringt das nur in besonders klarer Weise zum Ausdruck: Wer die Bilder anschaut, wird auf vielfache Weise darauf hingewiesen, dass es sich um Bilder handelt und damit um Medien, die auf das zentrale Medium der Schrift und mit diesem gemeinsam auf die unsichtbare Wirklichkeit Gottes verweisen⁶⁵.

Dabei geht es wohl nicht nur darum, die Existenzberechtigung der Bilder überhaupt vor dem Hintergrund der karolingischen Diskussion um Nizäa II zu sichern⁶⁶. Die Bilder verfolgen vielmehr genuine theologische Anliegen; sie nutzen die Möglichkeiten einer vielschichtigen und assoziationsreichen Kommentierung, verstehen sich aber zugleich als Medien einer spirituellen Gotteserkenntnis im Sinne der theologischen Erkenntnislehre des Augustinus. Die karolingischen und in karolingischer Tradition stehenden Illustrationen liturgischer Handschriften implizieren eine Bildtheologie, die weit mehr ist als »die Theorie einer schon bestehenden Praxis« und die auch in der Rückbindung an die Schrift, mehr noch in der komplexen Wechselbeziehung mit dieser weniger die theologische Kontrolle der Bilder als die Erkundung ihrer genuinen Leistungsfähigkeit anzielt.

Eine ungleich direktere Beziehung zwischen Bild und unsichtbarer Wirklichkeit wird in der eingangs zitierten Erzählung des Bernhard von Angers postuliert. Demnach war diese Beziehung nicht nur durch das Eingreifen der Heiligen als Repräsentantin der unsichtbaren Wirklichkeit des göttlichen Heils garantiert, sondern letztlich schon durch die Funktion der Heiligenfigur als Reliquiar. Nach verbreiteter Meinung war diese Verbindung von Bild und Reliquienkult gewissermaßen das Einfallstor für die mittelalterliche Verehrung von Kultbildern, denn die Heiligenfigur war ja zunächst nur ein spezielles Verhältnis für die Reliquie, die verehrt wurde, so dass sichergestellt war, dass dieser und nicht der Figur die liturgische Verehrung galt. Hans Belting hat allerdings bezweifelt, dass diese Erklärung der Attraktivität der Bilder für die religiöse Praxis gerecht wird, und sogar die entgegengesetzte Vermutung geäußert, dass die Kultbilder und Figuren der Heiligen ihrerseits zur Attraktivität des Reliquienkultes beigetragen haben⁶⁷.

64 Augustinus, De Trinitate XV, 24, 44 (wie Anm. 13), 522: *Speculum quidem uident, sed usque adeo non uident speculum qui est per speculum nunc uidendus ut nec ipsum speculum quid uident sciant esse speculum, id est imaginem.* – Vgl. STERNBERG, Vertrauter (wie Anm. 10), 52.

65 Den karolingischen und ottonischen Miniaturen ist damit durchweg zuzuschreiben, was Klaus KRÜGER, Geschichtlichkeit und Autonomie. Die Ästhetik des Bildes als Gegenstand historischer Erfahrung, in: Der Blick auf die Bilder. Kunstgeschichte und Geschichte im Gespräch, hg. v. Otto G. OEXLE (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 4), Göttingen 1997, 53–86, 74 als »die Bewussthaltung des Mediums durch die ›Trübung‹ der mimetischen Durchsichtigkeit« bezeichnet. »In der Wahrnehmung des Mediums offenbart sich die Differenz, die zwischen Absenz und Präsenz des Repräsentierten liegt, und nicht zuletzt aus dieser Spannung vermag sich im Anblick des Bildes zugleich die Erfahrung des Imaginären und seiner Alterität gegenüber der Wirklichkeit aufzubauen«. Zu vergleichbaren, die Medialität sichtbar haltenden Konzepten im 12. Jahrhundert vgl. Stefan BOGEN, Träumt Jesse? Eine ikonographische Erfindung im Kontext diagrammatischer Bildformen des 12. Jahrhunderts, in: Ästhetik des Sichtbaren. Bildtheorie und Bildgebrauch in der Vormoderne (KultBild. Visualität und Religion in der Vormoderne 1), hg. v. David GANZ u. Thomas LENTES, 2004, 218–239, sowie die dort in Anm. 5 zusammengestellte Lit.

66 Vgl. die Einwände von Noble gegenüber der die gesamte Entwicklung auf die karolingische Reaktion auf den Bilderstreit und das Konzil beziehenden Position Kesslers, oben Anm. 38.

67 Vgl. BELTING, Bild und Kult (wie Anm. 1), 336–339.

Bilder und Reliquien teilen jedenfalls den Anspruch, jenseitiges Heil materiell greifbar und sichtbar zu machen; in der konkreten Kultpraxis bleibt dabei durchaus unklar, ob die Präsenz des Heiligen jeweils nur in der Reliquie oder doch auch in der Figur oder dem Bild erfahren wird⁶⁸. In der scholastischen Theologie des Hochmittelalters, der es um präzise Distinktion geht, werden solche Unklarheiten nicht zugelassen. Thomas von Aquin (um 1225–1274) trennt zwischen der Gegenständlichkeit des Bildes und seiner Funktion als Abbild, als *imago*: Die geistige Bewegung des Wahrnehmenden gilt dabei nicht der Gegenständlichkeit des Bildes, sondern dem Urbild, das es abbildet. In der Tradition der platonischen Relation von Urbild und Abbild wird das Entscheidende des Bildes außerhalb seiner selbst festgemacht: Als konkreter Gegenstand ist es irrelevant, als Abbild eines anderen, vor allem als Abbild Christi gebührt ihm die Verehrung, die Christus zukommt⁶⁹. Das Verständnis des Bildes bleibt also semiotisch: Das Bild ist in seiner konkreten Materialität Zeichen, das für das Bezeichnete steht und darauf verweist⁷⁰.

In Bezug auf diese semiotische Reduktion kann man Thomas durchaus als Kronzeugen für Beltings Verdikt anführen, nach dem die Theologen sich stets bemüht haben, die Macht der Bilder zu leugnen oder zumindest zu beschränken⁷¹. Zwar weist Thomas durchaus dem Bild in seiner konkreten materiellen Verfassung Macht zu, aber diese Macht hat nur relative Bedeutung: Bilder ziehen die sinnliche Wahrnehmung des Menschen auf sich, aber eben nur, um ihn damit auf das bezeichnete, nicht mehr sinnlich wahrnehmbare Urbild zu verweisen. Auf diese relative Macht der Bilder bezieht Thomas auch die einzelnen Motive, die in der westlichen Tradition zur Begründung des Bildergebrauchs bereitstanden: 1. Die didaktische Funktion der Bilder, die für den Ungebildeten wie ein Buch wirkten, 2. die spezifische Funktion für das Glaubensgedächtnis, das davon profitiere, dass die Menschwerdung Gottes oder auch die vorbildlichen Taten der Heiligen den Menschen in den Bildern täglich vor Augen geführt würden, 3. eine besondere Wirkung auf die Frömmigkeit der Menschen, die durch das Anschauen der Bilder stärker angeregt werde als durch das Hören⁷².

Im Ganzen erscheinen die Bilder in der scholastischen Theologie als Medien des religiösen Verhaltens: Sie können religiöse Gefühle anregen, die Ereignisse der Heilsgeschichte in der Erinnerung bewahren, als Ersatz für die Schrift religiöses Wissen vermitteln oder sogar der kultischen Verehrung einen Anhalt bieten. Nicht vorgesehen ist in dieser kategorisierenden Darlegung der Rationalität des religiösen Bildergebrauchs, dass die Bilder selbst aktiv werden, so wie es Franz von Assisi (1181/82–1226) nach den Berichten der franziskanischen Hagiographie in der Kirche San Damiano bei Assisi widerfuhr, als das Bild des Gekreuzigten ihn aufforderte, die halb verfallene Kirche wieder aufzubauen. In dieser Geschichte verdichtet sich nicht zuletzt die Bedeutung, die das Bild des Gekreuzigten für Franziskus und die franziskanische Frömmigkeit entwickelte. In seinem Bemühen um die Nachfolge des Gekreuzigten wurde Franziskus selbst zum *alter Christus*, man

68 Vgl. ebd.

69 Damit war eine grundsätzliche Rechtfertigung des Bilderkultes gegeben, die in der Folgezeit dazu führte, dass zeitgenössische Kritik der spätmittelalterlichen Bildfrömmigkeit als Kritik an der thomistischen Bildtheologie artikuliert werden konnte, vgl. WIRTH, Die Bestreitung des Bildes (wie Anm. 6), 198–200.

70 Vgl. FELD, Ikonoklasmus (wie Anm. 4), 63f.

71 S. oben Anm. 1.

72 Vgl. FELD, Ikonoklasmus (wie Anm. 4), 65.

kann auch sagen: zum Bild Christi, dem er sich schließlich durch die Stigmata letztmöglich angeschlossen⁷³.

Die *Imitatio Christi* wurde in der franziskanischen Frömmigkeit nicht zuletzt durch das Bild der *Pietà* gefördert, das zum zentralen Andachts- und Wallfahrtsbild der Epoche wurde. Die erhoffte Wirkung der Bilder ging dabei entschieden über die tradierten und in der scholastischen Theologie nochmals ausdifferenzierten Funktionen hinaus: Von den Bildern erhoffte man sich die gnadenhafte Befähigung zum Mitleiden mit Christus nach dem Vorbild des Franziskus. Bilder, die gewissermaßen unmittelbar das Leiden Christi darstellen und zum Mitleiden auffordern wollen, realisieren in dieser Hinsicht den größtmöglichen Gegensatz zu den gerade ihre Medialität ausspielenden karolingischen und ottonischen Miniaturen⁷⁴. Verwiesen sei hier nur exemplarisch auf ein Bild aus einer jetzt in Paris aufbewahrten deutschen Handschrift, das die heilige Katharina von Siena (1347–1380) vor dem Gekreuzigten zeigt. Die Heilige ist nicht nur durch ihre Wunden, sondern auch durch ihre Nacktheit dem Gekreuzigten so weit wie nur irgend möglich angeglichen; dadurch wird nicht zuletzt die ohnehin im Vergleich zum karolingischen und ottonischen Bild geringe mediale Distanz zwischen Bild und Betrachter noch weiter gemindert; an den Betrachter ergeht der Appell, das Mitleiden mit dem Gekreuzigten nach dem Vorbild der Katharina zu realisieren⁷⁵.

Die hier stark vereinfachend und unter Absehung von allen Kontexten vorgenommene Konfrontation zwischen den Bildern soll nun nicht etwa eine klare Entwicklung vom distanzierteren schrifttheologischen Bild der Karolinger- und Ottonenzeit zum appellativ aufgeladenen Andachtsbild des Spätmittelalters demonstrieren. Eher geht es um die Bandbreite, die den religiösen Umgang mit dem Bild im westlichen Mittelalter auszeichnete. Noch in einer grundsätzlicheren Perspektive dürfte eine entwicklungsgeschichtliche Deutung eine Vereinfachung und Verengung darstellen: Eine lange historiographische Tradition, die der Reformation epochentrennende Qualität zuweist, hat nicht zuletzt dazu geführt, dass die Bilderstürme und Bildkritik verschiedener, aber längst nicht aller Reformatoren häufig auch als die entscheidende Zäsur in der Geschichte des religiösen Bildgebrauchs verstanden werden. Noch Hans Beltings Frage nach der »Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst« geht davon aus, dass es letztlich das reformatorische Schriftprinzip Luthers (1483–1546) gewesen wäre, das den Bildern ihre zentrale Bedeutung für die Frömmigkeit und ihre Einbindung in den Kult streitig gemacht und damit letztlich die autonome Kunst als neuen Ort der ihrer Kultfunktion entkleideten Bilder begründet hätte. Thomas Lentjes hat demgegenüber darauf verwiesen, dass gerade die für das Spätmittelalter typische, quasi heilsvermittelnde Bedeutung der Bilder schon lange vor Luther ganz grundsätzlich kritisiert worden ist, und zwar im Zusammenhang einer Wendung zur Innerlichkeit in der Religiosität, die auch die andächtige Betrachtung des Bildes nicht mehr als Hinführung zur Compassion, sondern als Ablenkung durch und in das Äußerliche wertete⁷⁶.

Auch im Blick darauf lässt sich allerdings fragen, ob wir es mit einer neuen Epoche der Religiositätsgeschichte oder nicht doch nur mit einer anderen Ausprägung mittelalterli-

73 Vgl. ebd., 69–71.

74 Vgl. ebd., 72f.

75 Paris, BN ms. all. 34, fol. 4v. – Vgl. Thomas LENTES, »Andacht« und »Gebärde«. Das religiöse Ausdrucksverhalten, in: Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600, hg. v. Bernhard JUSSEN u. Craig KOSLOFSKY (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 145), Göttingen 1999, 29–67, 54f. m. Abb. 4.

76 Vgl. LENTES, »Andacht« und »Gebärde« (wie Anm. 75), 49f.

cher Religiosität zu tun haben. Die spätmittelalterliche Praxis des Bildgebrauchs entfaltet sich offensichtlich weitgehend unabhängig von den Klärungen und Begrenzungen nicht nur der theologischen Tradition, sondern auch der zeitgenössischen Theologie⁷⁷. Es blieb einer Ausnahmegestalt wie dem Mystiker Heinrich Seuse (1295/97–1366) vorbehalten, mystische Bildkritik und Bildfrömmigkeit, ganz verschiedene Formen des Bildgebrauchs und durchaus gegensätzliche Theorien über das Verhältnis von Urbild und Abbild oder über das von Bild und Schrift in einer medientheoretisch reflektierten Weise zu vereinen, deren letzte Ratio die Indienstnahme des Bildes für eine »Bild-Mystagogie der Bildlosigkeit« ist, die »alle unterschiedlichen Bildformen miteinander verknüpft und dem einen Ziel, der unio mystica, sowie [...] der Rückkehr des Menschen zur bildlosen Gottheit, unterordnet«⁷⁸. In weit komplexerer Weise als in den Bildkonzepten der oben angesprochenen karolingischen Miniaturen, aber in einer durchaus vergleichbaren Elaboriertheit ist damit der »mediale Status des Bildes« bestimmt, der »womöglich die grundlegende mediale Konfiguration schlechthin des westlich-mittelalterlichen Christentums darstellt und den Bildkult als ganzen jenseits des Bilderverbotes überhaupt erst erklärt«⁷⁹. Dieser Status ist zwar konkret nur im Nachvollzug der vielfachen Bewegung zwischen Bildandacht und Abwendung vom Bild zu erfassen; abstrakt gesprochen lässt er sich aber auf die Medialität des Bildes als solche reduzieren. Dass das Bild »nur« Medium ist, im Dienst einer Hinwendung zum unsichtbaren Gott, wird auf je verschiedene Weise bei Seuse ebenso vorgeführt wie etwa im *Maiestas-Domini*-Bild des ottonischen *Hitda-Codex*⁸⁰. Diese Bildtheologie und Medientheorie – auch insoweit lassen sich Seuses Werk und die karolingischen und ottonischen Miniaturen vergleichen – bleiben allerdings zu einem großen Teil implizit und lassen sich nur ansatzweise dem theoretischen Diskurs, in ihrer vollen Tragweite aber wohl der Analyse der literarischen und ästhetischen Konzepte und ihrer Wechselwirkung abgewinnen.

77 Vgl. ebd., 45–47. – WIRTH, Die Bestreitung des Bildes (wie Anm. 6), 198–203.

78 Thomas LENTES, Der mediale Status des Bildes. Bildlichkeit bei Heinrich Seuse – statt einer Einleitung, in: *Ästhetik des Unsichtbaren*, hg. v. David GANZ u. Thomas LENTES (wie Anm. 65), 13–73, 49. – KRÜGER, *Geschichtlichkeit* (wie Anm. 65), 72f.

79 LENTES, *Der mediale Status* (wie Anm. 78), 17.

80 S. o. bei Anm. 65.