

Die Bilderfrage in der Reformation

von D. Dr. Hans Frhr. v. Campenhausen, Heidelberg

Welches theologische Gewicht die Bilderfrage in der alten und byzantinischen Kirche besessen hat, ist bekannt; ihre weittragende geistesgeschichtliche Bedeutung wird seit Jahren in immer neuen Untersuchungen verfolgt und ins Licht gehoben. Die Erneuerung und Fortführung, die der alte Streit in der Reformation gefunden hat, hat dagegen seltsamer Weise bisher kaum Beachtung gefunden. Selbstverständlich kommen die kunstgeschichtlichen Arbeiten auf die Folgen zu sprechen, die die reformatorische Kritik an der sakralen Kunst für die künstlerische Entwicklung gehabt hat, und es gibt auch eine Reihe von Versuchen, besonders Luthers Verhältnis zur bildenden Kunst zu klären.¹ Aber soweit ich sehe, gibt es nach wie vor keine Darstellung, die von der theologischen Bedeutung, Tiefe und Leidenschaft der damals geführten Auseinandersetzungen, die durchaus nicht nur das altgläubige Lager betrafen,² einen auch nur annähernd hinreichenden Eindruck vermittelte. Das mag dem nachstehenden, vorzüglich auf Zwingli und Luther konzentrierten Aufsatz zur Rechtfertigung dienen. Ich habe bei meinen Streifzügen durch ein weites Gebiet, das viel zu lange brachgelegen hat, bestimmt vieles übersehen und den interessanten Stoff nirgends erschöpft. Aber: ist das Bessere mit Recht des Guten Feind, so kann doch — bis es zur Stelle ist — möglicherweise auch das Vorläufige und Fragmentarische noch von Nutzen sein.

I.

Die gesamte reformatorische Bewegung, gleichviel welcher Richtung und Ausprägung, kehrt sich gegen den kultischen Betrieb und damit auch gegen den Bilderdienst der mittelalterlich-katholischen Kirche. Wie auf anderen Gebieten so bildet sie auch in der Bilderfrage darin eine Einheit. Die spätmittelalterliche kirchliche Praxis spielt für die Reformatoren insofern eine ähnliche Rolle wie der antike „Götzendienst“ für die Väter des Altertums.

¹ Vgl. die Literatur bei O. Thulin, Art. Bilderfrage (VI.), Reallex. zur deutschen Kunstgesch. 2 (1948) 572.

² Für die Entwicklung in der römisch-katholischen Kirche s. den inhaltreichen Aufsatz von H. Jed in, Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung, Theol. Quartalschr. 116 (1935) 142 ff.; 404 ff.

Nur erscheint die neue Forderung jetzt natürlich nicht einfach als bedingungsloser Gegensatz, sondern eben als „Reformation“, d. h. als ein Versuch, die alte, ursprüngliche Ordnung der Kirche wieder in Kraft zu setzen. Der Bilderdienst gilt als eine Entartung; es kommt darauf an, die Anbetung und das Vertrauen wieder ganz auf Gott und auf Christus zu richten. Im Sinne der Rechtfertigungslehre wird darum nicht die überlieferte Christologie, die als solche in Kraft bleibt, sondern das Kultusproblem entscheidend, und praktisch stehen weniger das Christusbild als das Heiligen- und Marienbild und die Reliquienverehrung im Vordergrund der Auseinandersetzung. Die Akzente liegen hier von vornherein etwas anders als in der ikonoklastischen Kontroverse des Altertums.³

Dazu kommt die Veränderung der theologisch-philosophischen Denkform. Der Sieg der altkirchlichen Bilderorthodoxie, vorzüglich im Osten entschieden, war weitgehend mit den Waffen erfochten worden, die die alte platonisch-neuplatonische Begrifflichkeit zur Verfügung stellte. Die vom Betrachten aus psychologisch-subjektiv und vom Gegenstand her metaphysisch-objektiv verstandene Verbindung zwischen Urbild und Abbild rechtfertigte die traditionelle Verehrung des Bildes in Vertretung der im Bilde dargestellten wirklichen Person. Ein sublimes Bilddenken war ja ohnedies für die ganze theologische wie anthropologische Reflexion leitend geworden und bestimmte auch die gängige Parallelisierung von Bild und Wort in der Weise, daß dem Bild zugeständenermaßen ein Vorzug zuteil wurde. Die Reformatoren aller Richtungen gehen dagegen vom Worte aus und von dem unumgänglichen theologisch-ontologischen Vorrang, den es überall besitzen soll. Wenn sie Wort und Bild parallelisieren, so fällt der Nachdruck regelmäßig auf das Wort, noch stärker, als er in der griechischen Theologie auf das Bild gefallen war. Das hängt mit den zentralen reformatorischen Erkenntnissen natürlich wesentlich zusammen. Es läßt sich aber nicht verkennen, daß sie damit, geistesgeschichtlich gesehen, bis zu einem gewissen Grade doch eine gemeinabendländische Tradition weiterführen, die schon in der katholischen Theologie des Mittelalters erkennbar ist. Sie hat sich seit der Reformation auch in der römisch-katholischen Kirche verstärkt, so daß sie, unter diesem Gesichtspunkt gesehen, den Protestanten z. T. näher steht als den alten und neuen Orthodoxen des griechischen Ostens.⁴

³ Für die altkirchliche Entwicklung darf ich ein für alle Mal auf meinen Aufsatz über „die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche“, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 49 (1952) 33 ff. verweisen. Außer der dort genannten Literatur vgl. noch: Joh. Kollwitz, *Die Frühgeschichte der Bilderverehrung*, *Röm. Quartalschr.* 48 (1953) 1 ff.; E. Kitzinger, *The cult of Images in the age before Iconoclasm*, *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954) und die in den „Byzantine Studies and other Essays“ von Norman H. Baynes (Oxf. 1955) 116 ff.; 227 ff. wieder abgedruckten Aufsätze: *Idolatry and the Early Church*, und: *The Icons before Iconoclasm*.

⁴ Ich lasse bei dieser Bemerkung die katholische Entwicklung der neuesten Zeit außer Betracht.

Die klassische Bildtheorie der lateinischen Kirche war von jeher nicht das griechische Urbild-Abbildschema gewesen, sondern die Lehre von den heiligen Bildern als der „biblia pauperum“. Das heißt: die Bilder werden nicht sakral, als unmittelbare Vergegenwärtigung des Heiligen verstanden, sondern sind um ihres erzählenden, gleichsam werthaften Sinnes und um der in ihnen steckenden Rede willen kultisch legitimiert. Typisch ist dafür die spätere, auf Thomas zurückgeführte, aber nicht von ihm stammende Formel vom dreifachen Wert der kirchlichen Bilder: sie dienen 1. ad instructionem rudium, 2. zur Stärkung der memoria und 3. ad excitandum devotionis affectum. Thomas, der Südtaliener, hatte die alte Urbild-Abbild-Theorie selbst noch gekannt; aber zu Ausgang des Mittelalters scheint sie im Abendland so gut wie vergessen zu sein.⁵ Seit dem Tridentinum wird sie auch in gelehrten Werken zur Rechtfertigung der Bilder nicht mehr verwertet.⁶

Andere als rein theologische Erwägungen kommen für die kirchliche Beurteilung der Bilder selbstverständlich noch nicht in Betracht. Die Ansätze zu einer ästhetischen oder kunstphilosophischen Wertung, die in der italienischen Renaissance und in Deutschland etwa bei Dürer zu finden sind, haben noch keinerlei Breitenwirkung erreicht. Die Bilder sind für den Klerus, das Kirchenvolk, die Stifter und wohl auch für die Künstler in erster Linie kultische Objekte und werden um ihrer gegenständlichen Bedeutung willen geschätzt und verehrt. Sie sind der verehrenden Begegnung die Vergegenwärtigung der Heiligen und zugleich eine „allen verständliche Dauerpredigt“⁷ im Sinne der herrschenden Theorie. Das, was aller Verehrung und Pflege der Bilder, ihrer Stiftung und Ausschmückung, der Ehrung durch Kerzen und Weihrauch, den Wallfahrten, dem Devotionalienbetrieb usw. den stärksten und sich ständig erneuernden Anreiz schafft, ist aber ohne Zweifel die Rechnung mit dem geistlichen Gewinn und Verdienst, die Gewißheit, auf diesem Wege Ablaß, Sühne, Heiligkeit, Schutz und Hilfe erwerben zu können. Dabei sinkt die Frömmigkeit der Massen natürlich vielfach weit unter das Niveau der theologischen Theorie. Die Bilder werden als die realen Träger heiliger Kräfte und praktisch wie die Person des Heiligen selber behandelt. Eine grobe Paganisierung des Bilderkultes macht sich breit und reizt besonders die feiner gebildeten Geister zum Widerspruch. Dazu sind die Besitzer der heiligen Bilder, die Kirchen, Klöster und die mit ihnen verbundenen Kreise an der wirtschaftlichen Ausnützung des Aberglaubens gerade interessiert, und nirgends kommt es zu einer durchgreifenden Reform, die die im System wurzelnden Mängel wirklich überwindet.

⁵ Vgl. etwa den von H. Preuss, *Martin Luther der Künstler* (1931) 66 exzerptierten *Sermo de imaginibus et picturis ecclesiarum vulgaris* von Daniel Zangeryed (1502) oder die von J. Sauer, *Reformation und Kunst im Bereich des heutigen Baden, Freib. Diözes.* Arch. 46 (1919) 360 ff. herangezogene „Christl. Unterrichtung“ des Bischofs von Konstanz, der die Bilder auch nur als nützliche Zeichen wertet „wie die geschrift“.

⁶ Für die Stellung des Trienter Konzils vgl. Jedin, a.a.O., S. 422 ff.

⁷ Jos. Lortz, *Die Reformation in Deutschland* 1 (1939!) 98.

So wird die Bilderkritik seit dem Hochmittelalter ein fester Bestandteil aller oppositionellen Kirchenkritik.⁸ Sie findet sich schon bei Bernhard von Clairvaux, steigert sich dann aber bei den Waldensern, Lollarden, Wiclifiten und Hussiten und in den Kreisen der aufsässigen Bauern mitunter zu radikalen Ausbrüchen und findet sich in feinerer, „aufgeklärter“ Form bei den meisten Vertretern eines sittlich gerichteten Humanismus, vor allem bei Erasmus selbst. Die Situation ist schon lange bedrohlich geworden, als die reformatorische Predigt beginnt und die ganze Frage in stürmische Bewegung bringt. Sowohl Luther als Zwingli sind in dieser Hinsicht von der Entwicklung überrascht worden. Die Wittenberger Unruhen gehen dabei zeitlich dem Züricher Bildersturm voraus. Aber da beide im wesentlichen unabhängig voneinander zur Entscheidung kommen, können wir mit Zwinglis Antwort und Stellungnahme beginnen.

II.

In Zwinglis Schlußreden vom Januar 1523 war von den Bildern noch nicht die Rede gewesen. Aber schon in der nachfolgenden Auslegung und Begründung und in dem späteren Gespräch über Bilder und Messe hatte er sich ausdrücklich gegen sie erklärt. Im selben Jahr setzte der erste, volkstümliche Bildersturm ein, und im Dezember werden die Bildtafeln offiziell geschlossen, und das Herumtragen von Kruzifixen und Heiligenfiguren wird untersagt. Nachdem es im neuen Jahr trotzdem wieder zu Ausschreitungen gekommen war, begann im Sommer 1524 die planmäßige Ausräumung der Kirchen. Die Bilder und Plastiken werden zerstört und eingeschmolzen, und den Landgemeinden Zürichs wird ein entsprechendes Vorgehen anheimgestellt. Der anfangs widerstrebende Rat war von Zwingli gewonnen; aber die Altgläubigen außerhalb Zürichs protestierten energisch. Die wichtigste, heute leider verlorene Urkunde dafür scheint eine Abhandlung des Altlandschreibers von Uri Valentin Compar gewesen zu sein, mit der sich Zwingli in seiner „Antwort“ vom April 1525 auseinandersetzt.⁹ Dies ist die umfangreichste und gründlichste Darlegung zum Thema, die wir aus seiner Feder besitzen, und ihre Hauptgedanken sind für ihn und seine Anhänger von da an maßgebend geblieben. Wir können seine späteren, zahlreichen Äußerungen über die Bilder hier ohne weiteres anschließen.

Zwingli gibt in der Einleitung offen zu, daß sein reformatorisches Anliegen zunächst nicht gegen die Bilder gerichtet war, sondern vielmehr eine Reform der Messe erstrebte.¹⁰ Aber durch den Bildersturm vor die Entscheidungsfrage gestellt, habe er gleichwohl nicht schweigen, sondern der Wahrheit die Ehre geben müssen: die Bilderstürmer haben mit ihrer Ver-

⁸ Die Bilderkritiken und Bilderstürme des frühen Mittelalters sind dagegen anders orientiert und gehören, durch neue, missionarische Gesichtspunkte verstärkt, z. T. noch in den altkirchlichen Zusammenhang.

⁹ „Eine Antwort, Valentin Compar gegeben“, Zwinglis Werke IV (CR 91) 48 bis 159. Hier wie auch sonst in den Zitaten habe ich nicht nur orthographische, sondern auch sprachliche Glättungen vorgenommen.

¹⁰ Werke IV 84 f.

werfung der Bilder einfach Recht, und es ist unumgänglich, daß man jetzt die Bilder in den Kirchen „abtut“, d. h. entfernen und vernichten läßt. Trotzdem stimmt Zwingli den „Stürmern“ nicht ohne weiteres zu. In zwiefacher Hinsicht grenzt er sich viel mehr gegen ihren Radikalismus ab und verurteilt ihn. Erstens ist ihr überstürztes und revolutionäres Vorgehen durchaus zu verwerfen. Die Wahrheit muß zuvor gründlich gepredigt und verstanden sein; dann erst ist es an der Zeit, die Bilder verschwinden zu lassen, aber nicht mit tumultuarischer Gewalt, sondern in aller Ruh und Ordnung durch die Instanzen der dazu berufenen Obrigkeit. Zweitens ist es aber auch ein tadelnswerter Unfug, alle Bilder ohne Unterschied zu verwerfen und zu zerstören.¹¹ Lediglich die Bilderverehrung ist verboten, und nur solche Objekte sind zu vernichten, die der direkten verbotenen Anbetung dienlich sind. Die Kunst als solche ist eine Gottesgabe, und es wäre unsinnig, auch solche Darstellungen entfernen zu wollen, in denen der Gegenstand nur „in Geschichtswyss“ abgebildet ist,¹² „allerlei Handgemäld, Gleichnussen, bei deren bedeuteten Dingen man nichts sucht, denen man auch kein Ehr beweist“.¹³ Danach hat sich das praktische Vorgehen zu richten. Zwingli fühlt sich besonders berufen, hierzu ein Urteil abzugeben, weil er persönlich kurzsichtig sei und der Frage somit ziemlich unparteiisch gegenüberstehe. Andererseits betont er aber doch, daß er an „schönen Gemäld und Ständebilden“ vor anderen Menschen „Lust habe“.¹⁴ Man merkt seinen Bildungsanspruch und sein neues, humanistisches Kulturbewußtsein.

Es kommt also alles auf die innere Beziehung an, in der der Mensch zu dem Bilde steht. Zieht es die Verehrung auf sich, so ist es ein Greuel wie das goldene Kalb und muß untergehen; kommt etwas derartiges nicht in Frage, wie bei den „uralten Götzen“ der klassischen Antike, die ja heute niemand mehr verehrt, so ist es lächerlich, sie zerstören zu wollen.¹⁵ „Wer ehret den steininen Affen auf dem Fischmarkt oder den guldinen Hahnen auf dem kleinen Türnlin?“¹⁶ So besteht auch, wie Zwingli wiederholt betont,¹⁷ keinerlei Veranlassung, die Glasgemälde in den Kirchen zu vernichten; denn die waren ja niemals ein Kultobjekt.¹⁸ An der Gestalt Karls des Großen läßt sich die Sachlage seiner Meinung nach am besten illustrieren: der Carolus am Großmünsterturm kann seinen Platz ruhig behalten; aber der Carolus innerhalb der Kirche war dort keinesfalls zu dulden und

¹¹ Werke III 900 (De vera et falsa religione).

¹² Werke II 658 (Einleitung).

¹³ Werke IV 94.

¹⁴ Werke III 906 (De vera et falsa relig.); IV 84; Fidei ratio S. 91. Ich zitiere die „Bekennnisschriften der reformierten Kirche“ nach der Ausgabe von E. F. Karl Müller (1903).

¹⁵ Werke IV 99 f.

¹⁶ Werke IV 106.

¹⁷ Werke III 905 (De vera et falsa religione).

¹⁸ K. Barth, Vier Predigten (Theol. Existenz heute 22, 1935) 37.39 geht an diesem Punkt über Zwingli hinaus.

mußte zerstört werden.¹⁹ Praktisch wird also die Grenze zwischen den erlaubten und den unerlaubten Bildern weithin lokal bestimmt: „in foro“ oder zu Hause, im Saal oder Gemach kann man sich beliebige Bilder aufstellen, vorausgesetzt, daß man sie nicht verehrt;²⁰ aber in der Kirche sind schlechterdings keine Bilder zu dulden und nur solche „Gestalten“ erlaubt, „die nimmer für Götter und Helfer angenommen werden mögen als Geblüm und Löwenköpfe, Flügel und dergleichen“, also dekoratives Ornament im Renaissancegeschmack; denn die können „keine Abgötterei gebären“.²¹ In der Kirche, am Ort der Anbetung, würde eben tatsächlich jedes Bild alsbald auch Verehrung finden, und wäre es das Bild des ärgsten Tyrannen!²²

In dieser Haltung fühlt sich Zwingli zwischen den Bilderschirmern und den Bilderstürmern genau in der richtigen Mitte stehen, die man weder nach der einen noch nach der anderen Seite hin verlassen darf.²³ Alle Klagen der „Abergläubigen“ lassen die rechten Anhänger der reformierten Lehre grundsätzlich kalt. Mag jenen die Zertrümmerung der „fast köstlichen Werk der Malery und Bildschnitzery“ noch so weh tun, die Rechtgläubigen halten das gleichwohl, wie Bullinger sagt, „für einen großen, fröhlichen Gottesdienst“.²⁴ Und als der Schaffhäuser Ratsherr Hans Stockar die ausgeräumten Zürcher Kirchen einfach „häßlich“ findet, repliziert Zwingli ungerührt, man habe dafür jetzt zu Zürich „gar helle Tempel“, und die Wände seien „hübsch wyss“.²⁵

Fragt man nun nach der theologischen Begründung, so ist das erste, durchschlagende Argument für das ikonoklastische Vorgehen immer dieses: die Bilder sind in der Schrift eindeutig und für immer verboten, keineswegs, wie Zwingli gerne betont, nur im Alten, sondern gerade so auch im Neuen Testament.²⁶ Mit der Grundstelle von Exodus 20 nennt er schon Ende 1523 in der Instruktion für die „Seelsorger und Prädikanten . . .“, damit sie die Evangelische Wahrheit einhellig fürhin verkünden und ihren Untertanen predigen“ nicht weniger als siebenundvierzig Bibelstellen, die die Bilder verwerfen.²⁷ Es ist also eine klare Pflicht des Gehorsams, hier Gottes Wort und Gebot zu folgen, und alles eigene „duncken und trachten“,²⁸ das es besser zu wissen meint, ist dawider ohne Belang.²⁹ Der Einwand, es handle sich bei den Bildern um ein alttestamentliches Gebot, das als solches nur die Juden etwas angehe und nicht uns, ist gänzlich verkehrt. Das Mosegebot

¹⁹ Werke IV 95.

²⁰ Werke IV 141; VIII 172 (Butzer). Die Stifter können ihre Bilder aus der Kirche zurückholen: III 115 (Vorschlag wegen der Bilder).

²¹ Werke II 658 (Einleitung).

²² Werke III 905 (De vera et falsa relig.); IV 122.

²³ Werke IV 84. 96. 130.

²⁴ Vgl. O. Farn er, Huldr. Zwingli 3 (1954) 488.

²⁵ ebd. S. 490.

²⁶ Werke II 656 f. (Einleitung); IV 131; VIII 192 (an Butzer).

²⁷ Werke II 654 f. (Einleitung); ähnlich III 902 f. (De vera et falsa relig.).

²⁸ Werke V 892 (Daß diese Worte).

²⁹ Werke IV 125.

war nicht jüdisch, sondern göttlich, ja Moses war in Wirklichkeit für die alten Juden sogar noch „viel zu fromm“,³⁰ und erst wir Christen können mit der Erfüllung seiner Forderung wahrhaft ernst machen. Weit davon entfernt, ein bloßes Zeremonialgebot zu sein, ist der Verzicht auf die Bilder vielmehr die Bewährung der rechten Gottesliebe,³¹ durchaus nicht eine willkürliche Außerlichkeit, sondern die singemäße Folgerung aus dem ersten Gebot, dem das zweite Gebot wider die Bilder darum auch auf dem Fuß folgt.³² Wir dürfen uns durch die Bilder nicht von Gott selber abziehen lassen. Denn das ist, sagt Zwingli ganz im Sinne von Luthers bekannter Auslegung, „eines jeden Gott, zu dem er in seinem Anliegen läuft“ oder „sein Zuflucht hat“, und „wo unser Trost anderswohin langt denn zu Gott, sind wird Abgöttler“.³³

Dieser Gedanke läßt sich sowohl gegen die Heiligen als auch gegen die Heiligenbilder und ihre besondere Verehrung kehren — beide Gedanken gehen ständig ineinander über.³⁴ Natürlich wollen es die Altgläubigen nicht zugeben, daß sie die Heiligenbilder tatsächlich wie Götzen behandeln. In der Zurückweisung ihrer Entschuldigungen an diesem Punkt zeigt Zwingli aber seine besondere Stärke.³⁵ Es läßt sich, erklärt er, ohne weiteres „bewähren, daß wir die Götzen recht abgöttisch ehren“.³⁶ Denn sie stehen ja offensichtlich im Mittelpunkt eines Kultes, und das ist für Zwingli wie schon vor ihm für Karlstadt Beweis genug, worum es sich in Wirklichkeit handelt. Wir stellen die Bilder auf den Altar, wir hüken uns vor ihnen und ziehen den Hut, wir räuchern ihnen wie die Heiden, und wir versprechen uns von der körperlichen Berührung der Bilder Nachlaß der Sünden.³⁷ So nennen wir sie auch — womöglich in lokaler Vervielfältigung — jeweils einfach mit dem Namen der durch sie dargestellten Personen.³⁸ Und wem das alles noch nicht genügt, der soll doch auf die wütende Reaktion ihrer Schirmer achten, die uns alle vorwerfen, wir hätten „den Herrgotten und die lieben Heiligen verbrannt oder verrückt“, und die uns nun verfolgen und verbrennen wollen, weil wir solches getan haben.³⁹

Zwingli beruft sich also auf das Zeugnis der kirchlichen Praxis gegen die harmlose, aber eben darum auch ganz belanglose Theorie. Denn selbstverständlich wurde theologisch — ganz im Sinne der altkirchlichen Lehre — allgemein betont, daß die Anbetung oder vielmehr: Verehrung nicht dem

³⁰ Werke IV 144.

³¹ Werke V 822 (Daß diese Worte).

³² Werke IV 93.

³³ Werke II 655 (Einleitung); IV 89; vgl. 97.

³⁴ Sie werden auch in der späteren katholischen Apologetik meist miteinander verknüpft; s. J e d i n, a.a.O. S. 150.

³⁵ Werke II 218 ff. (Ausleg. d. Schlußreden); III 174 f. (Christl. Antwort); 900 ff. (De vera et falsa relig.); IV 101 ff.; 107 ff.

³⁶ Werke IV 107.

³⁷ Werke II 656 (Einleitung); III 901 (De vera et falsa relig.); IV 100, 108.

³⁸ Werke II 656 (Einleitung); IV 109.

³⁹ Werke IV 123.

Bilde als solchem zukäme, sondern nur der durch das Bild bezeichneten heiligen Person.⁴⁰ Aber das sind für Zwingli weiter nichts als Ausreden. Natürlich, kein vernünftiger Mensch wird ernsthaft meinen, der vor ihm stehende hölzerne oder steinerne Gegenstand wäre der Heilige selbst. Aber trotzdem ehrt und traut man eben doch dieser sinnlich anwesenden Figur. Das alte Argument aus dem Bilderstreit, man ehre ja auch das Königsbild, als wäre es der König selbst, begegnet bei dem modern gebildeten Demokraten Zwingli nur unverhülltem Spott: „Sieh, was starker Bewährnisse! Ja, wenn du weißt, daß der Selige damit geehrt ist, wenn du vor dem weidenbäumigen Götzen Kerzen brennest oder wenn der König ein Narr ist, so halt ers für ein Dienst, wenn du seinem Bild Ehr entbietest!“ Ein wahrer Herrscher und ein rechter Heiliger freuen sich über den Gehorsam und nicht über solchen Hokuspokus.⁴¹ Übrigens, fährt Zwingli fort, waren auch die alten Heiden garnicht so albern, wie man uns weismachen will — bloß um den gegenwärtigen Götzendienst von ihrem alten zu unterscheiden. Gewiß gab es unter ihnen auch Einfältige, „die hielten den Götzen selbst für Gott — deren wir auch haben“; aber im ganzen gilt der sehr wohl zu belegende Satz: „Die Heiden haben ihre Götzen nicht mehr für Götter gehabt, denn wir noch heutzutage tun.“⁴² Tatsächlich hatte sich das antike Heidentum der christlichen Kritik ja im gleichen Tone vornehmer Überlegenheit zu erwehren versucht, wie sie die spätere katholische Apologetik den Protestanten gegenüber zur Anwendung brachte, indem sie deren Angriffe als ein ganz primitives Mißverständnis eines tiefen und sublimen Sinnes hinstellte, der dem Bilderdienst in Wirklichkeit zugrunde läge. Dagegen ist Zwingli nun seine patristische Bildung von Nutzen. Besonders Laktanz hatte ja immer wieder gezeigt, daß die tatsächliche kultische Funktion, die die Bilder besitzen, alle vergeistigenden Auslegungen und Umdeutungen nach wie vor Lügen strafte.

Der Zusammenhang mit den altkirchlichen Traditionen⁴³ zeigt sich besonders interessant an einer Einzelheit: Zwingli hält es für geboten, auf die Frage nach Christusbild und Kruzifix besonders einzugehen. An und für sich hätte er es von seinem Standpunkt aus gar nicht nötig gehabt, diese Frage eigens zu behandeln. Wenn es feststeht, daß die Bilderverehrung immer nur das sakrale Objekt erreicht und für ein lebendiges Verhältnis zur dargestellten Person selber wertlos bleibt, so ist die Verehrung des Christusbildes, streng genommen, genau so überflüssig und sinnlos wie die jeder anderen Plastik oder Malerei. Aber die Christuskone hatte ja einst im Mittelpunkt des alt-

⁴⁰ Vgl. z. B. den Merkvers des Joh. Butzbach bei Ulr. Gertz, Die Bedeutung der Malerei für die Evangeliumsverkündigung in der evang. Kirche des 16. Jhd.s (Diss. Heidelberg 1936) 59.

⁴¹ Werke IV 104.

⁴² Werke III 901 (De vera et falsa relig.); IV 110.

⁴³ Ausdrücklich beruft sich Zwingli auf die Ikonoklasten z. B. Werke III 171 ff. (Christl. Antwort).

kirchlichen Bilderstreites gestanden,⁴⁴ und auch das Kreuz hatte eine Sonderstellung inne.⁴⁵ Während sich Zwingli in der Ablehnung jedes direkten Gottesbildes mit seinen Gegnern noch einig weiß (und nur dieses betonen muß, daß das Bilderverbot mit der Verwerfung der eigentlichen Gottesdarstellung noch nicht erschöpft sei),⁴⁶ erscheint ihm die Berufung auf das Kreuzifix als ein besonders gefährliches Argument, der „größte Gegenwurf“,⁴⁷ auf den er darum noch besonders eingehen muß. Denn nirgends sei die Versuchung zum Götzendienste so schwer zu überwinden wie gerade hier, und „in den Tempeln habe ich kein fürgesetztes Kreuz gesehen, man hat es für einen Götzen gemacht“.⁴⁸

Schon der alte Bilderstreit hatte gezeigt, daß man, rein logisch geurteilt, sowohl vom Gedanken der Einheit wie auch der Geschiedenheit der Christusnaturen die Unmöglichkeit (wie auch in der entgegengesetzten Konsequenzmacherei die Erlaubtheit) des Christusbildes zu folgern vermochte. Zwingli geht mit seiner ikonoklastischen Stellungnahme bezeichnenderweise von einem entschieden antiochenischen Standpunkt aus. Christi göttliche Natur läßt sich nicht abbilden, gerade weil wir an ihre volle Gottheit glauben. Christi menschliche Natur läßt sich aber nicht verehren; denn diese hat uns nicht erlöst. „Also erfindt sich, daß man Christum nit verbilden soll noch mag; denn das Fürnehmest in Christo mag nit verbildet werden; denn die Gottheit mag und soll nit verbildet werden. So soll auch die bloße Menschheit nit gehret werden mit sölicher Ehr als man Gott ehret“.⁴⁹ Das sind freilich in vieler Hinsicht recht flüchtige Formulierungen, die zeigen, wie diese ganze Spezialfrage für Zwingli wie für seine Gegner am Rande stand.

Neben die theologische tritt alsbald die im engeren Sinne ethische Kritik des Bilderwesens. Auch um der Liebe willen müßten die Bilder abgetan werden, selbst wenn dies durch Gottes Gebot für den Glauben nicht schon hinreichend bezeugt wäre.⁵⁰ Wir sollten Geld und Gut statt an die Bilder besser an die lebendigen Ebenbilder Gottes hängen, d. h. damit den Armen und hilfsbedürftigen Nächsten beistehen, die wir aber im Gegensatz zu jenen vielmehr hungrig und unbekleidet und im Elend liegen lassen.⁵¹ Ja, der Bilderdienst dient den Pfaffen und Mönchen in schamlosester Weise gerade zur Ausbeutung ihrer Mitmenschen.⁵² Und wo das nicht der Fall ist, da dienen die Bilder in den Kirchen doch dem Ehrgeiz

⁴⁴ Dazu kommt freilich noch, daß bei der ständigen Vermengung der Argumente gegen das Heiligenbild und den Kult der Heiligen überhaupt die Gegner die zugestandene Christusverehrung für das Christusbild zu nutzen suchen: Werke IV 113. Sowohl Bonaventura wie Thomas vertreten überdies die Ansicht, dem Bilde Christi gebühre dieselbe Verehrung wie ihm selbst: Jedin, a.a.O., S. 157.

⁴⁵ Die hatte ihm auch Zwingli zunächst noch belassen wollen, „dieweil das Kreuzifix unsers Herzen kein Gottheit bedüt, sondern allein die Menschheit und das Leiden Christi und auch ein Zeichen ist der Christenleute und üer ganzen Christenheit“: Werke III 116 (Vorschlag wegen der Bilder).

⁴⁶ Werke IV 92.

⁴⁷ Werke IV 113.

⁴⁸ Werke IV 120.

⁴⁹ Werke IV 119; vgl. schon III 901 f. (De vera et falsa relig.).

⁵⁰ Werke III 900 (De vera et falsa relig.).

⁵¹ Werke III 51 (Hirt); IV 107 f., 146 f.

⁵² Werke III 900 (De vera et falsa relig.) IV 146 f.

und der weltlichen Eitelkeit⁵³: man sehe doch, wie die Heiligen selbst zu Wappenhaltern erniedrigt werden!⁵⁴

Neben dieser allgemeinen und geläufigen Polemik gegen den Luxus, der in Wahrheit so alt ist wie die christliche Kunst, spielt bei Zwingli von Anfang an noch ein besonderes, im engeren Sinne moralisches Element eine Rolle. Er will nicht „schnöde“ davon reden,⁵⁵ aber es läßt sich doch nicht übersehen, daß gewisse Darstellungen der Heiligen auch als solche höchst anstößig sind. Da ist Maria Magdalena, „so hürisch gemalet“, oder Maria, die ihre Brüste weist, und der fromme Johanns, „so jünkerisch, kriegisch, kupplig“ gebildet, daß die als besonders gefährdet geltenden „Weiber davon haben zu beichten gehabt“.⁵⁶

Interessant ist, wie Zwingli, der freie Schweizer, gegen die Angriffe der Altgläubigen auch den Rechtsstandpunkt zur Geltung bringt. Es waren die Gemeinden, die die Bilder einst haben aufstellen lassen; sie taten es von sich aus, und wenn sie sie jetzt wieder abschaffen wollen, so kann sie kein Papst daran hindern.⁵⁷ Das Überhandnehmen der Bilder ist ja ohnedies neuesten Datums. Ein alter Mann weiß wohl noch, daß ehemals nicht der hundertste Teil der heutigen Götzen in der Kirche zu finden war.⁵⁸ „Nun haben wir jetzt ihrer so viel, daß wenn zehn so viel Heus ässen als ein Schaaf, wir sie bald zu Markt treiben würden.“⁵⁹

Mit der sittlich-politischen Kritik verbindet sich endlich die alsbald nicht minder populäre Kritik im Sinne eines vulgären, jedermann einleuchtenden Rationalismus. Der Bilderdienst gilt von hier aus einfach als „Aberglauben“. Zwingli spottet im Stile Jesajas und der altkirchlichen Apologeten über das Lächerliche einer handwerklichen Götterfabrikation, da man sich mit dem Messer die Herrgottsbilder schnitzt, die u. U. mißraten usw. Dazu beruft er sich aber keineswegs nur auf die Bibel, sondern auch auf Zeno, Sokrates und andere hochstehende Griechen, die das Bilderunwesen schon vor Jahrtausenden als Torheit durchschaut hätten, als das Volk Israel selbst noch tief im Götzendienst drinstak. Im Grunde, meint Zwingli, muß es jeder Bilderdienstler heute wohl selber merken, wie närrisch das ist, was er tut.⁶⁰

⁵³ Werke VIII 644 f. (an Butzer).

⁵⁴ Werke IV 108.

⁵⁵ Werke IV 121.

⁵⁶ Werke II 218 (Auslegen der Schlußreden); IV 145 f. Solche Bedenken werden übrigens auch vom Bischof von Konstanz mehr oder weniger als berechtigt anerkannt. Das hat auf dem Tridentinum (Sessio 25) zu einer entsprechenden Verordnung geführt: *omnis lascivia vitetur, ut procaci venustate imagines non pingantur nec ornentur . . . nihil profanum nihilque inhonestum appareat*; vgl. J. Sauer, a.a.O., S. 403 f.; das Verbot hat eine längere Vorgeschichte; vgl. Jedin, a.a.O., S. 163. 172. 177. 180. 426.

⁵⁷ Werke IV 149; vgl. 123 und II 814 (Ratschläge betr. Messe und Bilder) III 116 (Vorschlag wegen der Bilder).

⁵⁸ Werke IV 123.

⁵⁹ Werke IV 126.

⁶⁰ Werke IV 148 f.

Aber hinter solchen Argumentationen wirkt bei Zwingli doch noch ein ernsteres weltanschauliches Moment. Die Bilder täuschen uns über den ungeheuren Abgrund hinweg, der zwischen der geschaffenen Natur und dem überirdisch-ewigen Gotte befestigt ist. Gott ist nicht in äußerlichen Dingen, sondern nur im Innern des Menschen zu finden, und indem wir uns den Bildern zuwenden, wenden wir uns von ihm und seinem wahren Wesen notwendig ab. *Omnigenarum divorum imagines et statuæ huc solum tendunt, ut ad sensum ab interiore homine avocemur, unde factum est, ut a creatore ad creaturam conversi simus.*⁶¹ „Wir haben auch angehebt bei den Kreaturen zu suchen, was wir allein bei Gott sollten suchen.“⁶² Hier spielt das Eigentümliche von Zwinglis (im Grunde ja sehr wenig originellem) Gottes- und Geistbegriff hinein. Die Sphäre des Heiligen ist als solche zugleich die Sphäre des Geistig-Innerlichen, die zu allem Sinnlichen in Gegensatz steht. *Quantum sensui tribueris, tantum spiritui detraxeris.*⁶³ Auch das „Wort“, an das sich der Christ allein halten soll, wird in diesem Sinne als eine rein geistige Größe definiert, die den sichtbaren Bilderdienst somit ausschließt. Kann man sich denn etwas „Perverseres“ denken, als nach dem evangelischen Unterricht des Worts wieder auf die Bilder zurückzufallen, die *solum sensum moveant, per quem fides non constat?*⁶⁴ Der Glaube, der selig macht, wohnt allein im Herzen, und „den mögen wir ab den Wänden nit erlernen, sondern wir müssen ihn allein von dem gnädigen Ziehen Gottes us sinem eignen Wort lernen.“⁶⁵

Dem entsprechend muß es Zwingli nun konsequenterweise auch leugnen, daß von den Bildern jemals die geringsten segensreichen Wirkungen ausgegangen wären. Die Bilder reizen niemand zum Guten und haben keine dauerhaften Wirkungen. Es gilt vielmehr der Satz: „ab Auge, ab Herz“. Sie taugen nirgends dazu, die Liebe, sondern höchstens den Kochherd zu entzünden⁶⁶ — wenn man sie nämlich verheizt. Alles Beten, das etwa vor einem Marterl geübt wird, ist nur ein leeres „Herr-Herr“-sagen, ein heidnisches Plappern, aus falschem Verdienststreben genährt.⁶⁷ Unsere Vorfahren, die noch nicht so viele Bilder besaßen, waren darum auch viel frömmere als wir,⁶⁸ und nicht zufällig hat sich in Zürich, seitdem man die Bilder entfernt hat, das sittliche Leben merklich wieder gehoben.⁶⁹ — Es ist nichts als die böse menschliche *φιλαυτία*, der die Bilder ihre Existenz verdanken und die sie auch jetzt noch verteidigt.⁷⁰

⁶¹ Werke VIII 195 (an Butzer).

⁶² Werke II 656 (Einleitung).

⁶³ Werke VIII 195 (an Butzer).

⁶⁴ Werke VIII 194 (an Butzer).

⁶⁵ Werke II 657.

⁶⁶ Werke III 902 (De vera et falsa religione).

⁶⁷ Werke IV 125.

⁶⁸ Werke IV 126.

⁶⁹ Werke III 905 (De vera et falsa relig.).

⁷⁰ Werke VIII 195 (an Butzer).

„Der allerschwerest⁷¹ — als man wähnet! — Gegenwurf“ gegen diese Position ist nun, wie Zwingli wohl weiß, die altüberlieferte und gewohnte Lehre von den Bildern als der „biblia pauperum“. Alle Päpster sagen, „die Bilder seien die Bücher der Einfältigen.“⁷² Und dies Argument ist für Zwingli um so schwieriger, als auch die Wittenberger es sich zu eigen gemacht haben.⁷³ An und für sich kann es nach zwei Seiten gewandt werden. Man kann betonen, daß die Bilder ihrem Wesen nach einen dem Worte vergleichbaren, lehrhaften Wert besäßen, und man kann darauf abheben, daß sie zum mindesten für die „rudes“, die Ungebildeten und die Kinder als die „geistlich Armen“ im Unterricht nicht zu entbehren seien. Beides ist nach Zwinglis Meinung gleich verkehrt.⁷⁴

Gegen die Behauptung, die Bilder könnten als solche durch ihre stumme Predigt gegebenenfalls von Nutzen sein, kehrt er als erstes sofort wieder sein gewohntes, biblizistisches Argument: Wo steht denn solches geschrieben? „Dies ist alles nur unser Tand, und hat uns Gott solches nicht gelehrt.“⁷⁵ Warum hat er sein Bilderverbot sonst nicht mit entsprechenden Zusätzen versehen? Warum hat etwa Christus, warum haben die Apostel nicht eine Mission mit Bildern empfohlen?⁷⁶ Nein, sondern man soll mit dem Wort lehren und „nicht mit den Götzen“.⁷⁷ Ab idolis quicquam discere nefas est et impium.⁷⁸

Die angebliehen, zum Guten „reizenden“ Wirkungen der Bilder sind nichts als reine Einbildung. Was hat denn ein Kind von einem Bilde, das man ihm nicht mit Worten erklärt?⁷⁹ „Und da man spricht: ich bet sie nicht an; sie lehren mich und mahnen — das ist alles eine Fabel“.⁸⁰ Warum haben uns die Bilder dann bisher nicht geholfen und uns vielmehr zur Verführung gedient? Das Christusbild lehrt uns weiter nichts als „die Gliedmaß und Gebärden der Geschicht; aber die Geschicht und die Kraft seines Leidens (lernt man) allein an dem Wort, aber das Vertrauen in ihn allein von dem erleuchtenden und ziehenden Gott.“⁸¹ Interessant ist der Briefwechsel, den Zwingli über diese Frage mit Butzer geführt hat. Dieser ging hinsichtlich der praktischen Maßnahmen mit Zwingli durchaus einig; aber er durchschaute das Kurzschlüssige seines Beweisganges und wies ihn freundschaftlich darauf hin, daß man die erbauliche Wirkung von Bildern

⁷¹ s. o. S. 104.

⁷² Werke IV 120.

⁷³ In der „Amica exegesis“, Werke V 724 nennt Zwingli die Duldung der Bilder unter den Irrtümern Luthers an erster Stelle.

⁷⁴ Werke III 170 (Christl. Antwort).

⁷⁵ Werke IV 125.

⁷⁶ Werke III 901 (De vera et falsa religione).

⁷⁷ Werke IV 120.

⁷⁸ Werke IV 128 in Gwalthers Übersetzung. Es handelt sich hier um einen immer wiederholten Kernspruch.

⁷⁹ Werke III 170 (Christl. Antwort).

⁸⁰ Werke II 656 (Einleitung).

⁸¹ Werke IV 121.

doch nicht so rundweg in Abrede stellen könne.⁸² Insbesondere, wenn man die entsprechende evangelische Perikope kurz zuvor gelesen habe, sei eine Darstellung der gallina evangelica oder des pastor humeris oviculum gestans — Butzer wählt absichtlich recht harmlose, halb symbolische Gegenstände als Beispiel — erfahrungsgemäß oftmals tröstlich und von Wert. Aber Zwingli läßt sich hier auf keinerlei ernsthafte psychologische Erwägungen ein;⁸³ er bleibt bei seiner strikten Entgegensetzung des Geistes und der Sinnlichkeit und macht aus dem Vorrang und Vorgang des Wortes in der Verkündigung, den selbstverständlich auch Butzer nicht in Zweifel zog, praktisch seine exklusive Alleingeltung. Non licet imagine velut scriptura doceri.⁸⁴ Die Wittenberger Auffassung aller Zeremonien und somit auch der Bilder als Adiaphora, der auch Butzer im Grunde beigetreten war, bleibt für Zwingli unannehmbar.⁸⁵

Das gilt auch, ja es gilt seiner Meinung nach ganz besonders, wenn man bei dieser Frage die Lage des „Schwachen“ mit in Rechnung stellt. Gewiß soll man diesen erst in Ruhe unterweisen und nicht etwa mit einem gewaltsamen Bilderstürzen den Anfang machen.⁸⁶ Dann aber gilt es, nicht etwa zuzuwarten, bis die letzten Ängste des „Schwachen“ überwunden sind — so käme man niemals zum Ziel —, sondern umgekehrt, ihm jeden Anlaß künftiger Versuchung ganz zu nehmen, d. h. alle kirchlichen Bilder völlig abzutun.⁸⁷ Bei der biblischen Begründung dieser Forderung machen Zwingli nur die paulinischen Aussagen über den Genuß des Götzenopferfleisches einigermaßen zu schaffen. Sie spielen in der reformatorischen Diskussion der Bilderfrage auch sonst eine große Rolle, und Butzer hatte sich ausdrücklich auf sie berufen. Zwingli will die Analogie der Bilder mit dem Opferfleisch der Heiden nicht in Abrede stellen;⁸⁸ aber daß infolgedessen auch die Bilder gegebenenfalls „frei“ bleiben dürften, kann er nicht zugeben.

Schließlich verfällt er auf den verzweifelten Ausweg, das entscheidende Wort, wonach der „Götze“ für den „starken“ Gläubigen ein „Nichts“ sei (I. Kor. 8, 4), Paulus überhaupt abzusprechen und anstattdessen seinen korinthischen Gegnern in den Mund zu legen. Und so behauptet er in aller Form, das Götzenopfer und dementsprechend auch die Bilder seien, wenn man sorgfältig zuhöre, im Sinne des Paulus gerade nicht „indifferent“, sondern eindeutig verboten, und wir würden dementsprechend dann am frei-

⁸² Werke VIII (CR 95) 170—180, Brief Nr. 333.

⁸³ Vgl. Werke III 170 f. (Christl. Antwort).

⁸⁴ ebd. S. 194.

⁸⁵ Werke III 202 (De vera et falsa relig.) IV 122; VIII 193 (an Butzer).

⁸⁶ Vgl. Werke III 906 (De vera et falsa relig.): debet doctrina praecedere, imaginum autem abolitio cum tranquillitate sequi; docebit autem omnia in omnibus caritas; IV 103, 139.

⁸⁷ Vgl. Werke IV 97 f., 103, 140 f.

⁸⁸ Werke IV 136 f.

sten sein, wenn wir ihnen und allen Dingen, die Gott verboten habe, bedingungslos fernblieben.⁸⁹

Man würde Zwingli gewiß nicht gerecht werden, wenn man hinter solchen Mahnungen einen Rest von Aberglauben wittern wollte, der die primitive Furcht vor dem vermeintlich dämonischen, sakralen Gegenstand noch immer nicht ganz überwunden habe. Zwingli denkt hier völlig vernünftig, und was ihn treibt, ist keine magische Angst, sondern die verständliche Sorge um die Treue und Festigkeit seiner eben erst dem Irrtum entrissenen jungen Gemeinden. Man muß gegenüber dem Teufel auf der Hut bleiben, daß er nicht wiederkehrt und, wie von ihm gesagt ist, womöglich „sieben noch böserer zu sich nehme und das Nachkommende böser werde denn das Erst.“⁹⁰ Die gegenteilige, vertrauensvolle Haltung wäre in Zwinglis Augen demgegenüber einfach frivol. Die Israeliten haben sich das goldene Kalb auch nicht aufgehoben, nachdem sie es nicht mehr anbeteten.⁹¹ Bloße Warnungen vor dem Mißbrauch können jedenfalls nicht genügen. Man läßt doch auch — unbeschadet aller Mahnungen! — die Buben nicht ständig bei der Tochter herumsitzen.⁹² „Der Mensch fällt von Natur an die Ding, die ihm in die Empfindnusse (= sensus) gestellt werden,“⁹³ und „was anderen geschehen ist, das kann auch uns geschehen.“⁹⁴ In diesen praktischen, volkspädagogischen Rücksichten dürfte wohl das letzte Motiv für Zwinglis so mannigfach begründete schroffe Ablehnung aller kirchlichen Bilder zu finden sein. Wenn man sie an ihrem Orte beließe, so hieße das den eigenen Nachfahren den dauernden Anreiz zu Sünde, den Feinden womöglich die Hoffnung auf einen neuen Umschwung erhalten.⁹⁵ Darum, wie man's auch drehen und wenden mag — die Bilder dürfen nicht geschont werden, sie müssen weg!

III.

Die Gedanken Zwinglis werden in der Folgezeit für alle reformierten Kirchen maßgebend. Wo sich die neue Zählung der Zehn Gebote durchsetzt, ist auch das Schicksal der Bilder entschieden. Jede Verehrung — *nomine licet ac titulo antiquitatis, consuetudinis, devotionis, bonae intentionis aut alio praetextu quoviscunque*⁹⁶ — ist untersagt, und die Aufstellung der Bilder in der Kirche kommt gleichfalls nicht mehr in Frage. Die meisten reformierten Bekenntnisschriften kommen mehr oder weniger ausführlich auf die Bilderfrage zu sprechen, meist ohne neue Gesichtspunkte ins Feld zu führen. Auch Calvin hat ihr ein eindrucksvolles Kapitel seiner *Institutio*

⁸⁹ Werke VIII 193 f.: *Lege diligenter et invenies neque idolum neque idolothyrum Paulo indifferens esse . . . hac ratione maxime liberi erimus, si ab idolis et omnibus, quae vetat deus, simus alienissimi.*

⁹⁰ Werke IV 140.

⁹¹ Werke IV 109.

⁹² Werke IV 103 f.

⁹³ Werke IV 92.

⁹⁴ Werke IV 104.

⁹⁵ Werke V 822 f. (Daß diese Worte).

⁹⁶ Großer Westminster-Katechismus 109.

gewidmet.⁹⁷ Die Fülle der bei Zwingli auftauchenden Gedanken ist hier im Gegensatz zu diesem in straffer Formulierung systematisch geordnet und zusammengefaßt. Zahlreiche klassische und patristische Zeugnisse werden ins Feld geführt — bis hin zu den 1549 im Druck erschienenen *Libri Carolini*, die die Ausgabe von 1550 noch auszuschöpfen sucht (14—16). Das alttestamentliche Bilderverbot wird mit allgemeineren religionsphilosophischen Betrachtungen über die Torheit des Götzendienstes (1—4) und seine geschichtliche Entwicklung (8 f.) unterstrichen; alle Abschwächungs- und Differenzierungsversuche werden schneidend zurückgewiesen.⁹⁸ Die Kritik an „luxus et obscenitas“ tritt dafür etwas zurück (7; 12). Tragend bleibt der Gedanke von dem unüberbrückbaren Abstand, der zwischen dem geistigen Wesen der göttlichen Majestät und den hinfälligen, körperlichen Bildern besteht, die von Gott nur abführen können (1 f.): nihil inter eum, qui spiritus est, aeternus, incomprehensibilis et corpoream, corruptibilem mortuamque figuram simile est.⁹⁹ Es gibt, meint Calvin, wieder im Anschluß an die ikonoklastische Tradition, keine anderen wahrhaftigen Bilder und Ikonen als Taufe und Abendmahl, die Christus selbst mit seinen Worten geweiht habe (13). Da der Mensch von Natur zum Götzdienste neigt und das Fleisch nicht eher Ruhe gibt, als bis es ein Trugbild geschaffen hat, das ihm gleich sei (8), ist der Bilderdienst eine dauernde Gefahr, und die höchste Wachsamkeit dawider ist überall geboten.

Gelegentlich wird die Unterscheidung der götzdienenrischen von den erlaubten Darstellungen der Kunst fortgeführt, die nach wie vor eine Gottesgabe genannt wird (12). Das zweite Gebot untersage einerseits generell jeden Versuch, Gott selbst, d. h. die Personen der heiligen Trinität, darzustellen, verurteile aber andererseits überhaupt jedes Bild, sofern es göttlich verehrt werden soll. Beide Gesichtspunkte sind auseinanderzuhalten.¹⁰⁰ Calvin unterscheidet im religiösen Bereich die rein repräsentativen Bilder, die den katholischen Kultus bestimmen und höchstens ein sinnliches Vergnügen wecken, von den illustrativen Darstellungen (*historiae ac res gestae*), denen er in *docendo vel admonendo* sogar einen relativen Wert zuerkennt (12). Trotzdem war Gregor der Große nicht wohlberaten, als er seine Lehre

⁹⁷ Instit. I, 11. Ich zitiere im folgenden nach der Ausgabe von P. Barth und W. Niesel, *Joh. Calvini opera selecta III* (1928), wo auch Verweisungen zu finden sind.

⁹⁸ So die Einschränkungen des Verbotes auf Statuen (4), die Unterscheidung von *Latria* und *Dulia* (11. 16), die Parallelisierung von *auditus* und *aspectus* (14).

⁹⁹ Genfer Katechismus, Müller S. 130; ähnlich Bullinger in der *Conf. helv. post. IV*, Müller S. 174: *quoniam vero Deus spiritus est invisibilis et immensa essentia, non potest sane ulla arte aut imagine exprimi, unde non veremur cum scriptura simulacra Dei mera nuncupare mendacia*. Hier wird auch die Besonderheit des Christusbildes noch einmal berücksichtigt: *tametsi enim Christus humanam assumpsit naturam, non ideo tamen assumpsit, ut typum praeferret statuariis atque pictoribus*. Doch waren szenische biblische Darstellungen, auch aus dem Leben Jesu, außerhalb des Kirchenraumes bei den Reformierten durchaus nicht verpönt; gegen L. Réa u., *Iconographie de l'art chrétien* (1955) 454.

¹⁰⁰ So das Erlauthaler Bekenntnis, Müller S. 370.

von den Bildern als den *libri idiotarum* entwickelte, und es bleibt bei Zwinglis dogmatischem Grundsatz, alles sei *futile adeoque mendax, quicquid ex imaginibus homines didicerint* (5). So werden die Bilder aus dem eigentlich geistlichen Bereich völlig hinausgedrängt; nur im bürgerlich-„politischen“ Leben behalten sie ihr Recht.¹⁰¹ Hier mögen auch „die Bildnissen Christi oder der Heiligen“ geduldet werden, „entweder zum Gedächtnis ihrer Historien oder die Häuser und Gebäude fürnehmer Leute zu schmücken oder zu einer ehrlichen und zugelassenen Lust der Augen, so schöne und wohlproportionierte Bildnis gerne sehen.“¹⁰² Aber auch so noch wäre es verkehrt, das Kunstgebilde auch nur als eine echte Verherrlichung des Schöpfungswerkes gelten zu lassen. „Wahrlich, Himmel und Erde, und was darinnen, sind herrlichere Gebilde Gottes“, und wen diese nicht bewegen, „demselbigen wird eigentlich das hiezu nichts helfen, daß durch menschlich Gedicht den Geschöpfen Gottes ihr Gestalt geändert wurdet und angerichtet, daß Stein, Holz, Metall und dergleichen Materi nit mehr ihr eigen Gestalt, wie ihnen die Gott geben, sondern Menschen-, Tier- und ander Ding Angesichter haben.“ Denn derlei Dinge haben den Menschen von jeher nur „von Betrachtung göttlichs Tuns in seinen eignen Werken auf solch Menschengedicht abgezogen.“¹⁰³

Es versteht sich, daß die hier vorgelegten Proben aus Calvin und den Bekenntnisschriften nicht alles enthalten können, was in der reformierten Theologie gelegentlich über Kunst und Bilder gedacht und geäußert sein mag. Aber für die dogmatische Grundhaltung dürften sie bezeichnend sein. Es besteht eine feste und einheitliche Tradition, die durch das ganze 16. und 17. Jahrhundert dieselbe bleibt.

IV.

Blickt man auf Luthers Stellung zu den Bildern, so ist sie in den Anfängen von der Zwinglis äußerlich kaum unterschieden.¹⁰⁴ Auch Luther geht es primär nicht um ein Kunstproblem, sondern um die Frage nach dem rechten Gottesdienst. Auch er hatte zunächst vor allem eine Reform der Messe im Auge und wurde erst durch Karlstadt und die von ihm unterstützten Bilderstürmer dazu genötigt, auf die Bilderfrage einzugehen. Und

¹⁰¹ Vgl. das Erlauthaler Bekenntnis, Müller S. 320: *imagines civiles in usus politicos fabrefactas per artifices approbamus.*

¹⁰² *Consensus Bremensis*, Müller S. 793. Der Text fügt noch hinzu, daß sie übrigens ganz verschieden „formiert und gebildet“ würden und von einer historischen Zuverlässigkeit, wie sie besonders in der Ostkirche behauptet wurde, gar keine Rede sein könne.

¹⁰³ *Conf. Tetrapol*, Müller S. 77; ähnlich *Conf. helv. post. IV*, ebd. S. 174. Es ist mir bisher nicht gelungen, die Herkunft dieses Gedankens zu entdecken. Man möchte an Laktanz denken, der in solchem Zusammenhang gerne zitiert wird. Aber soweit ich sehe, konfrontiert dieser die Kunstwerke immer nur mit der lebendigen Schönheit des Menschen, nicht der Natur im allgemeinen. Dies wäre in der Polemik gegen das Heidentum in der Tat auch gefährlich gewesen.

¹⁰⁴ Eine reiche Stellensammlung für alle „Luther und die Kunst“ betreffenden Fragen findet sich bei H. P r e u s s, *Martin Luther der Künstler* (1931).

auch er kehrt sich nicht nur gegen den Bildersturm, sondern vor allem gegen die katholischen Mißbräuche, die ihn hervorgerufen haben. Die Mißbräuche rechtfertigen den Vorwurf einer Verehrung des heiligen Bildes selbst, nicht etwa bloß der dargestellten Person, obschon auch Luther die massive Verwechslung beider für eine extreme Ausnahme ansieht, die praktisch kaum in Betracht kommt.¹⁰⁵ „Ich meine, es sei kein Mensch oder gar wenig, der nicht das Verständnis habe: das Kruzifix, das da steht, ist mein Gott nicht — denn mein Gott ist im Himmel —, sondern nur sein Zeichen.“ Luther warnt die Stürmer, die Altgläubigen mit so primitiven Argumenten schlagen zu wollen, „daß sie wohl sagen sollten, du wärest unsinnig, der du ihnen Schuld gibst, sie beteten Holz und Stein an.“¹⁰⁶ Und auch Luther beruft sich in einem sozialkritischen Sinne auf die „Liebe“, wenn er „pompa“ und „luxus“ des herrschenden Kultus im Bilderwesen und ganz besonders im Kirchenbau verurteilt. Später denkt er einmal daran, sogar die Kelche und die kostbaren Monstranzen einzuschmelzen, um auf diesem Wege Stipendien für die Studenten zu gewinnen.¹⁰⁷ Die Armen sind auch für ihn die lebendigen Tempel, die vor allem zu versorgen sind.¹⁰⁸ Das ist kein neuer Gedanke; Luther weiß, daß beispielsweise schon die Heilige Elisabeth nicht anders geurteilt hat.¹⁰⁹

Aber diese geläufigen Motive stehen bei ihm nur am Rande; vollends die Gefahr eines abergläubischen „Götzendienstes“, gegen den Zwingli und alle Reformierten so unermüdlich zu Felde ziehen, hat Luther theologisch überhaupt kaum beschäftigt. Nicht die vermeintliche „Anbetung“ der Bilder ist für ihn der Anstoß, sondern — nicht anders wie in der Messe — vielmehr der falsche Heilsglaube, welcher meint, durch Stiften von Bildern, Kirchen und dergleichen bei Gott Verdienste sammeln zu können. Damit wird das Werk Christi und der eigentliche christliche Glaube verraten. Dies ist der „Hauptmißbrauch“, dessen die Papisten „voll, voll sticken“: sie meinen, „ein gut Werk und Gott damit einen Dienst zu tun.“ Dieser „Unglaube“, den die Gegner natürlich weit von sich weisen, muß doch in ihren und in allen Herzen sein, „wo der rechte Christenglaube nicht ist.“¹¹⁰ Von ihm lebt das ganze Bilderwesen in allererster Linie. „Meinet ihr, Herzog Friedrich (der Weise), der Bischof Albrecht von Halle würden so viele silberne Bilder in die Kirchen gestiftet haben, wenn sie meinten, es sollte vor Gott nichts gelten? Ja, sie würden es unterlassen.“¹¹¹

¹⁰⁵ Daß die Lösung der Bilderfrage insoweit keine dringende Angelegenheit mehr darstellt, ist nicht nur Luthers persönliche Meinung. Auch die Instruktion für die kurfürstlichen Räte vom Februar 1522 meint, daß „der gemeine Mann zu Wittenberg davon ein ziemlichen Verstand aus den vielen Predigen empfangen“ habe (H. Barge, Aktenstücke zur Wittenberger Bewegung Anfang 1522 [1912] 27).

¹⁰⁶ WA X 3, 31 (Invocavitpredigten); 2, 34 (Von beiderlei Gestalt).

¹⁰⁷ WA Br X 558 (an Herzog Ernst zu Sachsen).

¹⁰⁸ Vgl. schon WA I 246 (Sermon v. Ablaß), 598 (Resolutiones).

¹⁰⁹ WA X 1, 1 S. 257 f. (Kirchenpostille).

¹¹⁰ WA X 2, 34 (Von beiderlei Gestalt).

¹¹¹ WA X 3, 31 f. (Invocavitpredigten).

So fällt bei Luther alles Schwergewicht nicht auf die Verehrung der Bilder, sondern auf das Stiften, Schenken, das Gründen von Kirchen usw.; denn daran klammert sich das Verdienststreben. Die Bilder sind nicht zu verbrennen, aber ausdrücklich zu verurteilen, *ne fiducia in illis ponatur*.¹¹² Dennoch ist Luthers praktische Stellungnahme zu den Kirchenbildern zunächst von der Zwinglis, wie gesagt, kaum verschieden. „Non quod faveam idolis!“¹¹³ „Ich wollt, es wären keine auf den Altaren“,¹¹⁴ und „wenn man sie anbetet, so sollte man sie zerreißen und abtun“.¹¹⁵ Es wäre besser, „wir hätten derselbigen Bilder garkeins um des leidigen vermaledeiten Mißbrauchs und Unglaubens willen. Ich bin ihnen auch nicht hold“.¹¹⁶ Noch 1525 erklärt sich Luther mit einer ordnungsmäßigen Entfernung von Bildern aus der Kirche völlig einverstanden.¹¹⁷ Da, wo es sich um in seinem Sinne gotteslästerliche Darstellungen handelt, hat er zeitlebens nicht anders gedacht. Das gilt z. B. für die Parallelisierung des Erlösungswerkes Christi mit dem Leben des heiligen Franz¹¹⁸ oder für die klerikalen Darstellungen vom Schiff der Kirche, das nur mit Priestern und Mönchen bemannt ist, oder für gewisse Bilder Mariens,¹¹⁹ wo sie als *mediatrix* den zornigen Christus versöhnen soll,¹²⁰ natürlich auch für die blutenden Kruzifixe und ähnlichen groben Unfug.¹²¹

Aber im Gegensatz zu Zwingli steht Luther ein Gedanke von Anfang an fest und wird in der Abwehr der Bilderstürmer zunehmend stärker betont: Bilder als solche sind auch in der Kirche nur ein *Adiaphoron*, „weder gut noch böse“,¹²² und ihre Entfernung kann infolgedessen nicht einfach zu einem Gesetz gemacht werden. Es wäre doch — zunächst klingt die Formulierung noch äußerst zurückhaltend — immerhin denkbar, „möglich, daß es einen Menschen geben mag, der die Bilder recht gebrauchen kann“.¹²³ Dann aber gilt der alte Satz, daß auch der Mißbrauch, der *abusus*, den *usus* nicht aufheben kann. Sonst müßten wir auch den Wein und die Weiber, das Silber und das Gold verbieten und vernichten; wir müßten die so oft zu Unrecht angebeteten Gestirne vom Himmel reißen, ja wir müßten uns selber umbringen; „denn wir haben keinen schädlicheren Feind als unser Herz“.¹²⁴

¹¹² WA Br. II 474 (an Hausmann).

¹¹³ WA XVI 439 (Predigt).

¹¹⁴ WA X 2, 33 (Von beiderlei Gestalt).

¹¹⁵ WA X 3, 28 (Invocavitpredigten).

¹¹⁶ WA X 3, 26 (Invocavitpredigten).

¹¹⁷ WA XVIII 68 (Himml. Propheten).

¹¹⁸ TR 2649; vgl. 1692, 1823. WA LIII 406 ff.

¹¹⁹ Von der heilmittlerischen Funktion der Heiligen zu unterscheiden ist der *Conformatas*-Gedanke, der auch in der Kunst der Reformationszeit seine Rolle spielt; vgl. R. H. Bainton, *Dürer and Luther as the Man of Sorrows*; *The Art Bulletin* 29 (1947) 269 ff.

¹²⁰ WA X 1, 2 S. 434 (Postille); XXXIII 83; XLVII 257, 276 (Predigten).

¹²¹ Chr. Rogge, *Luther und die Kirchenbilder seiner Zeit* (1912) 15 ff.

¹²² WA X 3, 35 (Invocavitpredigten).

¹²³ WA X 3, 35 (Invocavitpredigten).

¹²⁴ ebd. S. 33 f. Zahlreiche Parallelen bei Preuss, a.a.O., S. 55 f.

Das alttestamentliche Bilderverbot, das ihm natürlich sofort entgegengehalten wird, macht auf Luther merkwürdig wenig Eindruck. Denn das Gesetz als solches ist für die Christen ja nicht mehr in Kraft; es gilt nur noch soweit, als es das ewige und „natürliche“ Gesetz Gottes zum Ausdruck bringt, mit dem das Gesetz Moses und auch der Dekalog nicht einfach identisch sind. Das Bilderverbot ist vielmehr wie das Sabbathgebot lediglich als „eine zeitliche Ceremonia“ zu beurteilen, die wohl die Juden, aber nicht uns etwas angeht.¹²⁵ Das ist eine Abgrenzung, die — ohne die besondere Form der Begründung — an die altkirchliche Theologie der Bilderfreunde erinnern kann. Diese hatten in der rechten Form der Bilderverehrung gerade den entscheidenden Fortschritt gesehen, der das Christentum als Religion einerseits vom Heidentum geschieden und andererseits auch über das Judentum hinausgeführt hatte. Luthers Standpunkt ist weniger eindeutig; die Gesichtspunkte zur Beurteilung des Alten Testaments gehen bei ihm gelegentlich etwas durcheinander. Neben der Beurteilung des Bildverbotes als einer bloßen Zeremonie, die so gut wie die Beschneidung heute erledigt sei, findet sich ebenso der Gedanke, den Juden wäre nur das Gottesbild oder das Anbeten irgendwelcher Darstellungen an Gottes statt verboten worden und tatsächlich gäbe es auch im Alten Testament kein radikales und umfassendes Bildverbot.¹²⁶ In solchem Zusammenhang spielt dann auch die traditionelle Berufung auf die eherne Schlange, die Cherubim an der Bundeslade,¹²⁷ im Neuen Testament auf die „Zwillinge“, d. h. die Dioskuren am Schiff des Paulus, und dergleichen eine Rolle. Weil Luther mit der ganzen Frage nach der Erlaubtheit der Bilder längst fertig war und sie praktisch nie besonders wichtig genommen hat, verfährt er in der exegetischen Begründung seines Standpunktes wie auch sonst gelegentlich auffallend unbesorgt.

Aber Luther bleibt nicht in der Defensive. Er zieht sofort mit grundsätzlicher Leidenschaft gegen die Forderungen der Wittenberger Bilderstürmer zu Feld, die an diesem Punkt durchaus mit den Forderungen Zwinglis und aller Reformierten zusammenstimmen. Bei dem Tumult als solchem will sich Luther nicht lange aufhalten; der wäre „wohl einer guten Strafe wert“ gewesen, gehört aber nicht zur eigentlichen „Sache“.¹²⁸ Es geht auch nicht um die Bilder als solche, sondern darum, daß die Bilderfeinde aus der Freiheit der Christen wieder ein Müssen gemacht haben und das verbieten wollen, was Gott nicht verboten hat. So verstricken sie die Gewissen der Christen erneut mit menschlichen Gesetzen und „morden“ die Seelen.¹²⁹ Sie sind „ebenso närrisch wie der Papst“¹³⁰ und meinen mit dem

¹²⁵ WA XVIII 81 f. (Himml. Propheten).

¹²⁶ So schon WA X 2, 33 (Von beiderlei Gestalt); XVIII 68 (Himml. Propheten).

¹²⁷ Für die alte Kirche vgl. N. H. B a y n e s, a.a.O. S. 230 ff. Eine Auseinandersetzung mit diesem Argument begegnet natürlich auch bei Zwingli, Calvin und den späteren reformierten Polemikern.

¹²⁸ WA X 2, 33 (Von beiderlei Gestalt).

¹²⁹ WA XVIII 73 (Himml. Propheten).

¹³⁰ WA X 3, 42 (Invocavitpredigten).

Bilderstürmen ein ebenso verdienstliches Werk zu tun wie die Papisten mit dem Bilderstiften. Auf diese Weise wird aber aus einer an sich belanglosen, neutralen Sache „das Allerhöchste“.¹³¹ Grundsätzlich sind alle Zeremonien „frei“, und man kann es mit den Bildern wie mit den Gewändern, Kerzen usw. nach Belieben halten. „Aber daß wir alten Narren in Bischofshüten und geistlichem Gepränge daher gehen und machen Ernst daraus, ja nicht allein Ernst, sondern Artikel des Glaubens, daß es muß Sünde sein und Gewissen martern, wer solch Kinderspiel nicht anbetet — das ist der Teufel selbst!“¹³²

Dazu kommt noch das im engeren Sinne seelsorgerliche Problem. Es wäre, meint Luther in dieser frühen Zeit, gewiß schön, wenn die Bilder abgetan wären „um des falschen Vertrauens willen.“ „Nun aber die Herzen noch daran hängen mit Unwissen und Fahr, so kann man sie nicht zerreißen, man zerreißen die Herzen auch mit.“¹³³ Es geht nicht darum, die sinnliche Ablenkung der Bilder aus dem Blick zu räumen, sondern das „Herz“ zu treffen. Dahin reicht aber kein übertölpelnder Bildersturm, sondern allein die Predigt von Gottes Wort. Mit dieser Predigt würde sich praktisch alles von selbst erledigen. „Wenn der gemeine Mann weiß, daß es nicht Gottesdienst ist, Bildnis setzen, wird ers wohl nachlassen ohne dein Treiben und sie nur von Lust wegen oder um Schmuck willen an die Wände malen lassen oder sonst brauchen, daß ohn Sünd sei.“¹³⁴ Andernfalls trifft man wohl die unschuldigen Bilder, aber nicht den Mißbrauch,¹³⁵ der mit ihnen getrieben wird. Man soll also „keine Neuerung einrichten, es sei denn das Evangelium durch und durch gepredigt und erkannt“,¹³⁶ und danach werden die Bilder von selbst dahinfallen oder gar keinen Schaden mehr tun. Praktisch bleiben sie so meist an ihrem Platz. Luther denkt, wie gesagt, nicht an den „Götzendienst“, d. h. die Bilderverehrung, die ihm keine ernsthafte Gefahr bedeutet,¹³⁷ und empfiehlt darum gerade die Haltung des Abwartens, die Zwingli als halbe Maßnahme verurteilt und heftig bekämpft hatte. Man begreift, daß es sich bei diesem Gegensatz in erster Linie um die notwendigen Auswirkungen des beiderseits verschiedenen Ausgangspunktes handelt, nicht um die oft betonte Verschiedenheit eines vermeintlich konservativeren oder „radikaleren“ Temperaments.

¹³¹ WA XVIII 73 (Himml. Propheten).

¹³² WA XXX 2, 353; Hier, in der „Vermahnung an die Geistlichen . . . auf dem Reichstag zu Augsburg“ ist das wieder in der antikatholischen Front gesagt.

¹³³ WA Br. II 514 (an Leopold zu Stolberg).

¹³⁴ WA X 2, 34 (Von beiderlei Gestalt); noch etwas derber WA XXXVI 50 (Predigt): „Sollts denn kein gut Werk sein, Bilder machen, so mache der Teufel Bilder und gemalt Tafeln; ich will fortab mein Geld wohl behalten oder besser anlegen.“

¹³⁵ WA X 2, 33.

¹³⁶ WA X 3, 45 (Invocavitpredigten).

¹³⁷ Im Gegensatz zum entscheidenden Verdienststreben wäre es „die geringste Ursache“, die Bilder abzutun: WA X 3, 31 (Invocavitpredigt); ähnlich an Leopold zu Stolberg, WA Br. II 514.

Luther kann die Bilder darum ohne weiteres als „frei“ nehmen, und ohne Mühe findet er auch den richtigen Zugang zu den paulinischen Texten, mit denen sich Zwingli so gewaltsam und ergebnislos hin- und hergequält hatte.

Luthers Urteil steht in den Grundzügen schon 1522 völlig fest, und die spätere Auseinandersetzung mit den „Schwärmern“, vor allem die große Abrechnung mit Karlstadt in der Schrift „Von den himmlischen Propheten“ (1524/25), hat die Linien nur allseitig weiter ausgezogen. Sie trifft auch Zwingli und die späteren Reformierten, deren Standpunkt in dieser Frage theoretisch mit Karlstadt übereinkommt, während Butzers Auffassung trotz der in der Praxis „bilderfeindlichen“ Folgerung und einiger interessanter Besonderheiten der Substanz nach mit Luthers Gedanken identisch ist.¹³⁸ Diese werden im ganzen Einflußgebiet der Wittenberger Reformation bereitwillig aufgenommen und mitunter auch auf Religionsgesprächen mit den Reformierten erörtert. Aber im allgemeinen tritt die Bilderfrage hinter den kontroverstheologischen Hauptpunkten wie Abendmahl und Prädestination doch stark in den Hintergrund. Luther selbst hat die Schwärmer vor allem in der Sakramentslehre bekämpft und die Bilderfrage dabei nur noch gestreift.

Trotzdem hat sich sein Verhältnis zu den Bildern mit der Entfaltung seiner Theologie und der fortschreitenden kirchlichen Konsolidierung in den nächsten Jahren weiter entwickelt, ja es tritt ein Umschwung ein, der sich in etwa mit dem entsprechenden Umschwung in der alten Kirche seit Konstantin vergleichen läßt: an Stelle der scharfen Kritik und zögernden Zulassung der Bilder tritt ihre Anerkennung und ihre Empfehlung für den kirchlichen Gebrauch. Das bedeutet bei Luther durchaus keinen Widerruf seiner anfänglichen Stellungnahme. „Mißbrauch und falsche Zuversicht an Bildern habe ich allezeit verdampt und gestraft . . . Was aber nicht Mißbrauch ist, habe ich immer lassen und heißen bleiben und halten, also daß mans zu nützlichem und seligem Brauch bringe.“¹³⁹ Die grundsätzliche Bestimmung der Bilder als „Adiaphora“, d. h. als in keiner Weise heilsnotwendiger oder für den Kultus unentbehrlicher Größen, bleibt also bestehen. Nur tritt jetzt die polemische, vorzüglich gegen den katholischen „Mißbrauch“ gerichtete Deutung zurück, und die entgegengesetzte, apologetische Betonung des rechten, von den Schwärmern geleugneten „Brauches“ wird vorherrschend. Bilder und dergleichen „halt ich frei! Wer da will, der mags lassen — wiewohl Bilder aus der Schrift und von guten Historien ich fast nützlich, doch frei und wilkürlich halte. Denn ichs mit den Bildestürmen nicht halte.“¹⁴⁰ Luther hätte jetzt mit Dürer sagen können, daß „Gemäl mehr Besserung dann Ärgernus bringt, so ehrbarlich, künstlich und wohl

¹³⁸ Originell ist sein Gedanke, daß die Entfernung der Bilder grundsätzlich Sache der Kirche und ihrer prophetischen Führer sei. Nur subsidiär kommt die Obrigkeit dafür in Betracht.

¹³⁹ WA X 2, 459 (Passional).

¹⁴⁰ WA XXVI 509 (Vom Abendmahl).

gemacht ist.¹⁴¹ Er folgt damit aber nicht einfach dem kirchlichen Bedürfnis und dem Zeitgeschmack. Gerade seine positiven Gedanken über das Recht der Bilder wurzeln im Innersten seiner tiefsinnig-originellen Theologie und Anthropologie.

Zunächst jedoch ist der natürliche Nährboden seiner Bildlehre zu beachten, ich meine: Luthers angeborene Aufgeschlossenheit und Freude an allen Erscheinungen des Schönen, auch im Bereich der bildenden Kunst. Er äußert sie nicht so humanistisch bewußt wie Zwingli; aber auch er kann gelegentlich die Kunstblüte seines Jahrhunderts rühmen, und er freut sich eben an schönen Bildern, etwa Dürers und vor allem natürlich Cranachs, die ihm zu Gesicht kommen. Die Art wie Luther sein Wohlgefallen ausdrückt, ist durchaus naiv und ohne jede Spur höherer künstlerischer Bildung und Reflexion. Er rühmt die Farbigkeit oder die „Natürlichkeit“ einer Darstellung; er freut sich besonders an gelungenen Porträts — es könnte ja sein, daß ein Mensch Christus selbst einmal ähnlich sieht, so wie es Lukas von Stephanus berichtet.¹⁴² Aber entscheidend ist, daß Luther die Sprache der Bilder ohne weiteres versteht, und er hat kein pseudodogmatisches Interesse daran, sie zu leugnen. So ist es ihm von vornherein unmöglich, Zwinglis abstruse Urteile über die angebliche religiöse Unfruchtbarkeit der Bilder für das andächtige Gemüt irgendwie mitzumachen. Luther fühlt, was ihm der Christus, der mit ausgebreiteten Armen am Kreuze hängt, sagen möchte, quasi nos verbis . . . vocaret: venite ad me omnes.¹⁴³ Eine allegorische Darstellung von lex, mors und peccatum ist für ihn ein „tröstlich pictura“.¹⁴⁴ Oder er erblickt das Christkind in Mariens Armen und meint: wenn der erwacht, „er wird uns wahrlich fragen, was und wie wirs gemacht und getrieben haben.“¹⁴⁵ Das Wort Christi ist Luther im Christusbild gegenwärtig, so wie umgekehrt der ganze Greuel der Papisten schon in ihren Bildern zum Vorschein kommt.¹⁴⁶ Wort und Bild gehören zusammen; das Bild kann dem Worte zu Hilfe kommen: „videtis, wie mans malet an die Wand!“¹⁴⁷ Zu irgendeinem Purismus besteht danach keinerlei Neigung. Luther läßt das Marienbild, ja im Grunde auch das Heiligenbild gelten, sofern es nur eine gute, evangelische Erinnerung mit sich bringt: „Man lasse uns nur ein Kruzifix oder ein Heiligenbild . . .“¹⁴⁸ zum Ansehen, zum Zeugnis, zum Gedächtnis, zum Zeichen.“¹⁴⁹ Besonders für Christophorus, in dem Zwingli den heidnischen „Polyphem“ entdecken

¹⁴¹ Unterweisung der Messung (1525), zitiert bei P r e u s s, a.a.O., S. 56.

¹⁴² WA XL 2, 485 (45. Psalm).

¹⁴³ WA XLVIII 169 (Bucheintrag).

¹⁴⁴ WA IL 772 (Predigt).

¹⁴⁵ TR 1755.

¹⁴⁶ WA XXXIV 2, 226 (Predigt).

¹⁴⁷ WA XXXVI 159 (Predigt).

¹⁴⁸ Das „Heiligenbild“ (= heiliges Bild) ist in Luthers Sprachgebrauch allerdings nicht notwendig das Bild eines „Heiligen“.

¹⁴⁹ WA XVIII 80 (Himml. Propheten).

wollte, hat er in diesem Sinne eine gewisse Sympathie.¹⁵⁰ So sind ja auch die lutherischen Kirchen besonders mit den Bildern der Patronatsheiligen im allgemeinen weitherzig verfahren.¹⁵¹

Dazu tritt nun auch bei Luther je länger um so mehr der volkspädagogische Gesichtspunkt in seine Rechte. Er wirkt sich bei ihm genau im entgegengesetzten Sinne aus wie bei Zwingli. Luther weiß natürlich sehr wohl, daß es besser ist, das, was die Bilder lehren, im Herzen als bloß vor Augen zu haben,¹⁵² und daß eine Darstellung, wie man sie „gerne“ sieht, in ihrem Sinne auch erklärt und verstanden sein muß,¹⁵³ um in der Kirche das zu leisten, was sie leisten soll. Aber die Kinder und das Volk müssen in einer möglichst anschaulichen Art unterwiesen werden. „Vulgus libentius videt ein gemalt Bild quam bene scriptum librum et libenter audiunt fabulam.“¹⁵⁴ Wollte man ihm alle „Merk-“ und „Spiegelbilder“ nehmen, so könnte man auch die Spiegel und Kinderpferdchen verbieten.¹⁵⁵ „Fürwahr, man kann dem gemeinen Mann die Wort und Werk Gottes nicht zu viel oder zu oft furhalten. Wenn man gleich davon singet und saget, klinget und predigt, schreibt und lieset, malet und zeichnet, so ist doch der Satan immerdar allzustark und wacker, dasselbige zu hindern und unterdrücken.“¹⁵⁶ Überall, in Kirchen, Friedhöfen, Häusern und Stuben sollte die heilige Geschichte, mit Sprüchen erläutert, zu finden sein. „Es ist ja besser, man male an die Wand, wie Gott die Welt schuf, wie Noah die Arca bauet und was mehr guter Historien sind, denn daß man sonst irgend weltliche und unverschämte Dinge malet; ja wollte Gott, ich könnte die Herren und Reichen dahin bereden, daß sie die ganze Bibel inwendig und auswendig an den Häusern vor jedermanns Augen malen ließen — das wäre ein christlich Werk.“¹⁵⁷

Bekannt sind Luthers Bemühungen um eine richtige Illustration der Bibel. Auch das erinnert an die alte Kirche, die schon früh das illustrierte Buch in den Dienst ihrer Werbung gestellt hat.¹⁵⁸ Luther träumt von der Möglichkeit einer vollständigen Bilderbibel, „daß ein solch Büchlin ein Laienbibel wäre und hieße.“¹⁵⁹ Er macht Angaben, was auf den Holzschnitten der illustrierten Bibeln zu sehen sein soll, korrigiert Fehlerhaftes

¹⁵⁰ Preuss, a.a.O. S. 38, 272.

¹⁵¹ Fr. Buchholz, Protestantismus und Kunst im 16. Jhrdt. (1928) 71.

¹⁵² WA XLVII 60 (Predigt).

¹⁵³ WA XLVI 678, 683 (Predigten).

¹⁵⁴ WA XL 1, 548 f. (Gal. Comm.).

¹⁵⁵ WA XXVIII 677 f. (Predigt).

¹⁵⁶ WA X 2, 458 f. (Passional).

¹⁵⁷ WA XVIII 82 f. (Himml. Propheten).

¹⁵⁸ „Während sich das eigentliche ‚schöne Buch‘ der Antike nicht aus technischen, sondern ästhetischen Gründen . . . gegenüber einer weitergehenden Aufnahme von Textillustrationen ablehnend verhielt“: H. Gerstinger, Art. „Buchmalerei“ im Reallex. f. Antike u. Christentum II (1954) 735.

¹⁵⁹ WA X 2, 458 (Passional).

und zeichnet selbst kleine Skizzen als Vorlage.¹⁶⁰ Während Luther den Künstlern, denen das Lügen wie den Poeten erlaubt sei,¹⁶¹ sonst ihre Freiheit läßt, verlangt er hier bezeichnenderweise die äußerste Korrektheit der Wiedergabe, gelegentlich auch auf Kosten der künstlerischen Vollkommenheit,¹⁶² und Preisgabe aller willkürlichen Zutaten. Er wünschte, heißt es, „daß man aufs einfältigst den Inhalt des Texts sollt abmalen und -reißen, und wollt nicht leiden, daß man überlei und unnütz Ding, das zum Text nicht dienet, sollt dazu schmieren.“¹⁶³ Es freute ihn zu hören, daß auch Dürer solche Bilder gelobt habe, die „aufs einfältigste und fein schlicht gemacht wären“, so wie auch er nur „Lust hätte zu Predigten, die fein einfältig einher gingen, da einer verstehen könne, was man predigte.“¹⁶⁴ Interessant ist die Warnung, man solle den Teufel nicht in äußerlicher Weise möglichst scheußlich darzustellen suchen, sondern lieber nach dem Bilde eines verlorenen Menschen.¹⁶⁵ Und Christus soll weniger als schrecklicher Richter gemalt werden, „daß man ihn auch nicht gerne ansehen möchte“,¹⁶⁶ sondern freundlich, lockend und süß.¹⁶⁷ Man sieht, wie die künstlerische Darstellung ganz in den Dienst der evangelischen Verkündigung gestellt wird und von ihrem besonderen Anliegen her Weisungen empfängt.

Nur gelegentlich führen Luthers ikonographische Bemerkungen noch weiter und enthüllen vom reformatorischen Glauben aus neue Möglichkeiten der künstlerischen Gestaltung. Das gilt z. B. von den oft zitierten Sätzen des Magnifikat über die rechte Darstellung der Jungfrau Maria. Luther tadelt die Meister, „die uns die selige Jungfrau also abemalen und Vorbilden, daß nichts Verachts, sondern eitel große, hohe Ding an ihr anzusehen sind . . . , damit sie uns blöd und verzagt machen.“ Es gilt vielmehr zu zeigen, „wie in ihr der überschwengliche Reichtum Gottes mit ihrer tiefen Armut, die göttliche Ehre mit ihrer Nichtigkeit, die göttliche Würdigkeit mit ihrer Verachtung, die göttliche Größe mit ihrer Kleinheit, die göttliche Güte mit ihrem Unverdient, die göttliche Gnade mit ihrer Unwürdigkeit zusammen kommen sind.“¹⁶⁸ Das Mittelalter hatte das Arme und Häßliche im wesent-

¹⁶⁰ Vgl. H. Preuss, a.a.O. S. 20 ff.; K. Gallig, Die Prophetenbilder der Lutherbibel, Ev. Theol. 6 (1946/47) 273 ff.

¹⁶¹ WA XLVI 403 (Predigt); vgl. TR 6261: „pictores boni, die malen ein Person viel hübscher, denn sie ist.“

¹⁶² Vgl. z. B. WA XLVI 730 (Predigt): aus des richtenden Christi Munde geht kein Lilienstengel, sondern ein Prügel, und dieser gehört auf dieselbe linke Seite wie das Schwert: die Symmetrie ist zerstört; ebenso WA VIII 677 f. (Treue Vermahnung).

¹⁶³ So die Aussage von Luthers Korrektor in der Luftischen Druckerei, Preuss, a.a.O. S. 25.

¹⁶⁴ TR 7036.

¹⁶⁵ Belege bei Preuss, S. 43.

¹⁶⁶ WA XLVII 277 (Predigt); weitere Belege bei Preuss, S. 35 f.

¹⁶⁷ Auch seine Wunden sollen nicht zu drastisch und abstoßend hervortreten: WA IL 159 (Predigt).

¹⁶⁸ WA VII 569 f.

lichen doch nur als Kontrast gegen das Begehrenswerte, und um Mitleid zu erregen, zur Darstellung gebracht. Man denkt unwillkürlich an Rembrandt, der Luthers evangelisches Programm in gewisser Weise zur Erfüllung gebracht hat.¹⁶⁹ Aber Rembrandts andeutende, nur vom Seelischen erhellte Darstellung der Wirklichkeit ist andererseits von Luthers konkreter, die Objekte möglichst klar und bestimmt fassender Art besonders weit entfernt und atmet wohl auch einen anderen Geist. Geschichtlich näher liegt der Vergleich mit Dürer.¹⁷⁰

So wird der alte Gedanke der *biblia pauperum* von Luther mächtig aktiviert.¹⁷¹ Er bleibt nicht bei der Bibelillustration stehen. Auch die derben „Kampfbilder“, die Karikaturen gegen das Papsttum und die Mißstände der alten Kirche gehören natürlich in diesen Zusammenhang. Das Mainzer Blutgericht an Erzbischof Albrechts Finanzberaterer Schönitz sollte nach Luther nicht bloß mit Worten berichtet, „sondern auch an die Gerichtshäuser und Rathäuser gemalt werden“, gewissermaßen als abschreckendes Beispiel einer verkehrten Justiz.¹⁷² Luther ist sich über die propagandistischen Möglichkeiten, die gerade das Bild beim Volke hat, durchaus im klaren. Allein wir lenken nun wieder in den inneren, theologischen Bereich zurück. Gerade hier ist seine Bilderlehre am ursprünglichsten zu Hause, und hier wird es auch klar, daß Luthers positive Einstellung zum Bilde durchaus nicht nur praktisch-pädagogisch, sondern im strengen Sinne theologisch zu verstehen ist. Das heißt, sie hat nicht nur die „rudes“, die Kinder und Ungebildeten im Auge, sondern sie bezieht sich grundsätzlich auf die Eigenart der menschlichen Natur als solche und auf die Eigenart von Gottes Handeln mit ihr. Das geht über die lateinische, didaktische Bilderlehre hinaus und erinnert wieder an die Theorien des griechischen Ostens. Nur ist das Verständnis der Schöpfung und Offenbarung, das für Luther dabei leitend ist, auch dort nicht zu finden. Sie ist der eigentümlich „lutherische“, vor allem im Kampf mit den Schwärmern theologisch gesicherte Grund, auf den die Rechtfertigung des Bildes nunmehr gestellt wird — auch und gerade in einer erneuerten Kirche des „Worts“.

¹⁶⁹ Vgl. K. Holl, *Ges. Aufs. z. Kirchengesch.* I (1932⁶) 541 f. („Die Kulturbedeutung der Reformation“).

¹⁷⁰ Vgl. Fr. Gerke, *Der Christus Dürers und Luthers, Glaube und Volk*, 1936, S. 78 ff.

¹⁷¹ Daraus ergibt sich vor allem die Neigung zur fortlaufenden Illustration. Bildzyklen bedecken auch die Kirchenwände. Doch kommen für die Auswahl auch liturgische und dogmatische Gesichtspunkte in Betracht. Für den Altar empfiehlt Luther besonders Darstellungen des Abendmahls, „mit großen güldenen Buchstaben umher geschrieben, daß sie für den Augen stunden, damit das Herz daran gedacht, ja auch die Augen mit Lesen Gott loben und danken müßten“: *WA XXXI* 1, 415 (111. Psalm). Der gelegentlich begegnende Ersatz des Bildes durch die Schrift ist dagegen nicht mehr lutherisch; vgl. zu dieser Erscheinung Kl. Lankheit, *Dürers „Vier Apostel“*, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 49, (1952) 238 ff., besonders S. 249 ff. Auf die dogmatische Bedeutung der zahllosen Darstellungen Jesu, der die Kinder zu sich ruft, hat Chr. O. Kibich, *Lucas Cranach's Christ blessing the children a problem of lutheran iconography*, überzeugend hingewiesen: *Art Bull.* 37 (1955) 196 ff.

¹⁷² *WA L* 412 (Wider Bischof Albrecht).

Schon Zwingli war von altgläubiger Seite entgegengehalten worden, sein Kampf gegen die anthropomorphe Verbildlichung des Heiligen könne garnicht zum Ziele führen, da wir uns da, wo die äußeren Bilder unterdrückt werden, von dem, was wir verehren, zum mindesten innerlich trotzdem ein Bild machen müßten. Er ließ sich dadurch nicht anfechten und gab die etwas massive Antwort, diese unsere Phantasiegebilde beteten wir ja auch nicht an.¹⁷³ Auch Calvin rechnet mit der unausrottbaren Schwäche der menschlichen Natur, die es wagt, sich von Gott selber ein Bild zu machen. Dies ist gerade die tiefste Wurzel alles Götzdienstes: *hominis ingenium perpetuam, ut ita loquar, esse idolorum fabricam*.¹⁷⁴ Aber daraus folgt nur, daß wir um so mehr auf der Hut sein müssen, und der Große Westminster Katechismus läßt in diesem Sinne ausdrücklich auch die „innerliche“, in animo et mente nostra erfolgende Vorstellung Gottes „verboten“ sein.¹⁷⁵ Luther faßt denselben Gedanken radikal und gelangt dadurch zum entgegengesetzten Ergebnis.

Es ist, erklärt er, in der Tat ein Ding der Unmöglichkeit, im religiösen Leben auf alle Anschauung zu verzichten. So ich etwas höre oder gedenke, „so ist mirs unmöglich, daß ich nicht in meinem Herzen sollte Bilder davon machen.“¹⁷⁶ „Ich wolle oder wolle nicht: wenn ich Christum höre, so entwirft sich in meinem Herzen ein Mannsbild, das am Kreuze hängt, gleich als sich mein Antlitz natürlich entwirft ins Wasser, wenn ich hineinsehe.“¹⁷⁷ „Wir armen Menschen“ müssen nun einmal „in den fünf Sinnen leben“ und alles „neben den Worten“ in Zeichen fassen,¹⁷⁸ weil wir „nichts ohne Bilde denken noch verstehen können.“¹⁷⁹ Aber eben darum ist dies insoweit nur die Gegebenheit unserer Natur, unseres Kreaturseins, und an und für sich noch nicht das besondere Stigma der Sünde. Im Gegenteil, es ist gerade der Teufel, der sich unausgesetzt darum müht, uns „a verbo et signis“ abzuführen¹⁸⁰ in den von uns selbst ergriffenen „Geist“, und der Wunsch, sich so über die Geschöpflichkeit zu erheben, die hochmütige Vermessenheit, die mit Gottes nackter, unverhüllter Majestät „sine medio“, unmittelbar und sözusagen auf gleichem Fuße verkehren will,¹⁸¹ ist das Zeichen des perversen, „schwärmerischen“ Hochmuts, der „auf den Wolken fahren und auf dem Winde reiten“ möchte.¹⁸² Es gibt nur einen Weg für uns, wirklich mit Gott in Gemeinschaft einzutreten: „man muß den ansehen, der da heißt Christus.“¹⁸³ Ganz allgemein gilt der Satz: Gott hat

¹⁷³ Werke IV 96 f. (Val. Compar).

¹⁷⁴ Instit. I 11, 8.

¹⁷⁵ Westm. Katechism. 109, Müller S. 627.

¹⁷⁶ WA XVIII 83 (Himml. Propheten).

¹⁷⁷ ebd.

¹⁷⁸ WA VI 358 (Sermon von dem N. T.).

¹⁷⁹ WA XXXVII 63 (Predigt).

¹⁸⁰ WA IL 74 (Predigt).

¹⁸¹ WA XXXIX 1, 390 f. (Disputation).

¹⁸² WA XVIII 137 (Himml. Propheten).

¹⁸³ TR 526.

sich zu unserer Natur herabgelassen und begegnet uns im Raume des Sinnlichen und Konkreten, „auf daß wir ja nicht klagen möchten, wir könnten ihn nicht finden.“¹⁸⁴ „Das ist unseres Herrgotts Weise allezeit gewest, daß Ohren nicht allein hörten, sondern sie auch mit Augen sehen sollten.“¹⁸⁵ So war es schon im alten Bunde, so war es schon im Paradies, da Gottes heiliges Gebot „im Gemäld gefaßt“, am Holz eines Baumes zu greifen war,¹⁸⁶ und es sind immer nur die „Schwindel- und Fladdergeister“, die das nicht wahr haben wollen und meinen, „es möge da nichts Geistlichen sein, wo etwas Leiblichen ist.“¹⁸⁷

Dieser konkrete Wort- und Geistbegriff wird von Luther vorzüglich im Zusammenhang der Sakramentslehre entwickelt. Aber seine Anwendung auf die Bilderfrage ergibt sich von da aus von selbst. Denn „Bild“ und „Zeichen“ sind für Luther wie das „Wort“, mit dem sie verknüpft werden, ein umfassender, offenbarungstheologischer und anthropologischer Begriff. Er findet seine letzte Rechtfertigung in der heiligen Schrift selbst. Denn auch die biblischen Autoren haben ja von Gott nicht in der Abstraktion, sondern durchaus anschaulich und anthropomorph geredet, sie haben „mit Worten gemalt“; warum soll es uns dann nicht erlaubt sein, mit Bildern zu erzählen? Es kommt so oder so aufs Gleiche hinaus. Das, worum es im Glauben geht, liegt ja doch nicht nur über unsere Sinnlichkeit, sondern auch über unseren ganzen Verstand und über unser Menschsein hinaus. Soll der Mensch die Sache trotzdem ergreifen und festhalten, so muß er sie so nehmen, wie sie ihm geboten ist, und, statt die schwärmerische „Entgröbung“ zu suchen, im vollen Bewußtsein dessen, was er tut, gerade bei den „grogen Bildern“ bleiben. Andernfalls „fladderten wir wie die Rotten“¹⁸⁸ und blieben im ewig Allgemeinen und Ungewissen ohne konkreten Halt.

Am eindringlichsten hat Luther diesen Gedanken 1538 in einer Osterpredigt an Christi Höllenfahrt erläutert.¹⁸⁹ Die Hölle ist in Wirklichkeit kein Ort, und die Höllenfahrt bedeutet, „daß Christus ein Herr sei in der Hölle wie im Himmel und auf Erden, auch (ein Herr) über alle Teufel usw.“. Trotzdem ist es recht und gut, daß man ihn darstellt mit dem Fähnlein in der Hand, wie er die Tür eintritt, die Burg stürmt, von Engeln begleitet, wie die Altväter aus dem Schlunde heraus ihm entgegenkommen usw. „Es ist ein fein Gemäld“ (bei dem wir heute, vielleicht nicht zufällig, sofort an Dürer erinnert werden). Ebenso malt man den Tod, der in Wirklichkeit „der Schrecken und das Verzagen an Gott“ ist (Luther sagt: „zu seinen rechten Farben“ hat), ganz mit Recht als einen scheußlichen Sensenmann, und die Seelen der Menschen malt man als kleine Kinder in Abrahams Schoß; denn wir „könnens sonst nicht begreifen.“ Ja,

¹⁸⁴ WA XLVII 138 (Predigt).

¹⁸⁵ WA IL 74 f. (Predigt).

¹⁸⁶ WA XXVII 386 (Predigt).

¹⁸⁷ WA XXIII 193 (Daß diese Worte Christi).

¹⁸⁸ WA XLVI 306 (Predigt).

¹⁸⁹ WA XLVI 305 ff.

Gott selbst wird von Daniel „gemalt“ als ein schöner alter Mann mit schneeweißen Haaren und Bart, dazu die Räder und der Thron, und Strahlen gehen von ihm aus. Gott hat weder Haare noch Bart, er „trägt kein menschlich Bild“, und „dennoch malt Daniel so den wahren Gott im Bilde eines alten Manns. So muß man von unserem Herrgott ein Bild malen wegen der Kinder — und auch wegen uns, auch wenn wir gelehrt sind. Denn er selbst hat sich uns in menschlicher Gestalt gegeben, der doch unbegreiflich gewest ist. Christus spricht: wer mich siehet, siehet auch den Vater.“ Luther geht hier über die altkirchlichen Normen, die die reformierte Kirche mit Nachdruck festgehalten hatte, tatsächlich hinaus: hier ist in seinem Sinne nicht mehr von Christus die Rede, sondern offensichtlich von einer Darstellung Gottes selber in einer anthropomorphen Gestalt. Aber der Sache nach bleibt diese Verleugnung der Tradition, die ja auch die kirchliche Kunst zu eben dieser Zeit preisgegeben hat, immer noch auf das Inkarnationsdogma bezogen. Nur weitet sich dieses jetzt aus und wird zu einem umfassenden Prinzip des göttlichen Offenbarungshandelns schlechthin, das als solches sehr bezeichnender Weise vorzüglich anthropologisch motiviert ist.

Aber wie es sich hiermit auch verhalten mag, soviel dürfte auf alle Fälle deutlich sein, daß die von Luther gelehrt Freiheit zum Bilde einen ganz anderen Ursprung hat als einen vermeintlich naiven oder primitiven Anthropomorphismus, der die Radikalität der göttlichen „Geistigkeit“ und Transzendenz noch nicht recht erfaßt hätte. Das Gegenteil ist richtig. Luther kennt diesen Vorwurf sehr wohl: „Türken, Heiden und Juden halten uns für grobe Narren“, wenn sie unsere Bilder sehen. „Aber so grob sind wir nicht, sondern sagen also, daß man den Artikel mit groben Gemälden und Bildern vormalen solle, auf daß er von uns möge verstanden werden und wir bei den Worten und bei reinem christlichen Verstand bleiben.“¹⁹⁰ Das gilt, gerade weil wir in *hac corrupta natura, quae omnino non est capax divinitatis, non possumus eum ferre et conspiciere qualis est.*¹⁹¹ Zugrunde liegt also eine weit radikalere Auffassung der menschlichen Kreatürlichkeit und ein entsprechendes Verständnis von der Tiefe der göttlichen Kondeszendenz.

Es ist von hier aus interessant zu sehen, wie die Freiheit im Blick auf das menschlich Naturgemäße nicht nur für das Bild in der Kirche, sondern auch für das Verständnis des kirchlichen Raumes selber von Bedeutung wird. In der antikatholischen Kampf Stimmung der frühen Zeit hatte Luther auch nach dieser Seite hin gegen den sakralen Aberglauben z. T. sehr scharfe Töne angeschlagen. Heilig, erklärte er, sei Gottes Wort allein, und ein ernsthaftes Gebet kann auch in einem Saustall gebetet werden.¹⁹² Man

¹⁹⁰ Predigt von 1532 in Rörers Ausarbeitung; die Urfassung, WA XXXVI 161, läßt es unsicher, ob Luther hier wirklich von Bildern im buchstäblichen oder nur im weiteren literarischen Sinne gesprochen hat.

¹⁹¹ WA XXXIX 1, 217 (Disputation).

¹⁹² WA VI 239 (Von den guten Werken).

könnte einmal ruhig alle Kirchen umkehren und in ganz gewöhnlichen Häusern oder unter freiem Himmel predigen,¹⁹³ um das recht deutlich zu machen. An der Grundanschauung von der Souveränität des Gotteswortes, das keine menschlichen Ordnungen nötig hat, hat Luther natürlich zeit-lebens unverändert festgehalten; aber auch hier tritt eine Verlagerung der Akzente ein. Luther gewinnt Sinn für die gravitas und sollemnitatis des gottesdienstlichen Lebens, das auch dem für Gottes heiliges Wort bestimmten Raume zu Gute kommt und passenderweise von allen Besuchern zu achten ist. Man soll in der Kirche nicht dasitzen wie in einer Kneipe,¹⁹⁴ man soll dort nicht fressen, saufen, tanzen¹⁹⁵ und dergleichen tun, sondern der Würde und Bedeutung des Ortes eingedenk sein. Die Kanzel, der Altar, der Chorraum usw. haben jeweils ihren Sinn, der zu respektieren ist.¹⁹⁶ Wir sollen auch „den lieben Taufstein ehren und so leben, daß wir ihn fröhlich ansehen, als der nicht wider uns Zeugnis ablegen müsse.“¹⁹⁷

Man würde solche Sätze wiederum durchaus mißverstehen, wollte man sie sozusagen als halben Rückfall in das sakrale Denken des Mittelalters beurteilen oder auch nur als bloße praktische Rücksichtnahme auf das gemeine Volk, das durch den Schmuck und einen gewissen Aufwand, die „Pracht“ der Kirche herbeigelockt werden solle. Zwar spielt auch dieser Gesichtspunkt zugeständenermaßen eine Rolle; trotzdem ist die geforderte Pietät, die z. B. auch den Friedhöfen gebührt als „einer ehrlichen und fast heiligen Stätte“,¹⁹⁸ keine nur eben gewährte Konzession an die schwachen Christen. Es handelt sich auch hier um die bewußte und willige Anerkennung dessen, was der menschlichen Empfindungsweise und Natur als solcher gemäß ist, die im Namen Gottes am allerwenigsten brutalisiert oder hochmütig über ihre Grenzen hinausgetrieben werden soll in eine vermeintlich geistlichere, abstrakte Unabhängigkeit von allen naturgemäßen Bindungen an die Eindrücke und Ausdrucksgestalten ihrer Umgebung.

V.

Versuchen wir zum Schluß wenigstens andeutungsweise, die Lösungen, die die Reformation in der Bilderfrage gebracht hat, in die Entwicklungsgeschichte des Problems einzuordnen. Ohne Zweifel hat es die schnelle Entfaltung und Fixierung der Gegensätze nicht wenig gefördert, daß die Bilderfrage in der Reformationszeit ja keineswegs erstmalig auftauchte, sondern schon einen alten und oft verhandelten Streitpunkt darstellte. Zwingli und die Reformierten nehmen die Kritik einer längst bestehenden Opposition, äußerlich gesehen, wieder auf, während Luther bei aller Ver-

¹⁹³ WA X 1, 254 (Kirchenpostille).

¹⁹⁴ WA XLIV 171 (Genesisvorlesg.).

¹⁹⁵ WA XXIV 599 (Genesispredigt).

¹⁹⁶ WA XII 216 (Formula missae); XXXI 1, 406 (111. Psalm); XLII 72 (Genesisvorlesg.).

¹⁹⁷ WA XXXVII 670 (Predigt).

¹⁹⁸ WA XXIII 376 (Sterben fliehen).

urteilung der „Mißbräuche“ an diesem Punkt den „Pigharden“ bewußt fern geblieben ist¹⁹⁹ und das Bestehende praktisch in Schutz nimmt. Eine ferne Erinnerung an den großen Bilderstreit steht bei allen Reformatoren im Hintergrund. Besonders die Reformierten stellen die patristischen und überhaupt die klassischen Traditionen, die das Bilderunwesen verurteilen, gerne heraus und suchen sie im Sinne ihres humanistisch geschulten Biblizismus zu deuten. Die formale Berufung auf das alt- und neutestamentliche Bilderverbot lebt theologisch vor allem von der polemischen Entrüstung über den anthropomorphistischen „Götzendienst“, den angeblich jede kirchliche Verwertung des Bildes darstellt. Das sinnliche Bild widerspricht hier dem Sinn des Wortes, das als solches immer auch die Kraft der Vergeistigung und Verinnerlichung repräsentiert, und die gegnerische Position wird demnach karikierend gerne als die reine Kreaturvergötterung, ja als direkte „Anbetung“ von Holz und Steinen gebrandmarkt. Der ungeheure geistige Fortschritt, den die orthodoxe Bilderlehre in der Überwindung des magisch-dinghaften Verständnisses erreicht hatte, indem sie das Bild grundsätzlich als Bedeutungsträger und nicht mehr als stofflichen Gegenstand ernst nahm, wird kurzerhand als Ausrede beiseite geschoben, und jede psychologische Fühlungnahme mit dem Bilde und durch das Bild gilt als Aberglaube und Selbstbetrug. Die Ausschaltung des platonischen Erbes, die einseitig rationalistisch-didaktische Fassung der herrschenden Theorie erleichtert diese Form der Polemik, und die sozialkritischen Argumente der spätmittelalterlichen Sekten geben ihr einen besonders wirksamen, populär überzeugenden Akzent. Während die reformierte Bilderfeindschaft scheinbar besonders radikal zur biblischen Norm zurückkehrt, verbindet sie sich mit den alten ikonoklastischen, den spiritualistischen und mit den antikatholisch-revolutionären Tendenzen ihrer Zeit und führt sie in der Kraft des reformatorischen Aufschwungs zu einem bisher unerhörten Erfolg.

Für Luther ist der ganze Kampf um die „Vergeistigung“ der religiösen Vorstellungswelt und des kirchlichen Gottesdienstes als solcher ohne tieferes Interesse. Ihm sind die Bilder nur insoweit gefährlich, als ihre Stiftung und Pflege als verdienstliches Werk erscheint und den Menschen somit statt zum Glauben vielmehr zur Selbstrechtfertigung verführt. Dieser Gesichtspunkt ist völlig neu und liegt zu allen bisherigen Diskussionen sozusagen quer. Luther wird darum notwendigerweise sofort in einen Zweifrontenkrieg hineingeführt, der gegen beide miteinander streitenden Parteien den gleichen Vorwurf der „Gesetzlichkeit“, d. h. der Verfehlung des eigentlichen Heilsweges, geltend macht. Luther beurteilt auch den alten Bilderstreit, auf den er für gewöhnlich kaum Bezug nimmt, in diesem Sinne: „Der Kaiser meint, er hätt Gewalt, es sollten keine Bilder sein, der Papst aber, sie müßten sein.“ Beide haben „gefehlet“, und nicht zufällig mußte der Kaiser den Kampf verlieren; denn auch er wollte „aus der Freiheit ein Müssen machen“.²⁰⁰ Die „Freiheit“ der Bilder, die sich so ergibt, ist also nicht eine

¹⁹⁹ WA LVI 494 (Römerbriefvorlesung).

²⁰⁰ WA X 3, 26 (Invocavitpredigten).

allgemein weltanschauliche Erkenntnis, die keinen „Aberglauben“ anerkennen und dulden will, sondern äußert sich — ganz im Sinne des Paulus — vor allem in der konkreten Bescheidung und Rücksichtnahme auf die „Schwachen“. Aber von diesem streng theologischen Ausgangspunkt her wird es nun doch möglich, die wesentlichen geistesgeschichtlichen Ergebnisse aus den Bilderstreitigkeiten der alten Kirche ohne weiteres beizubehalten. Die Bilder gelten wieder als anschauliche Bedeutungsträger und haben für das menschliche Dasein ihren Lebenssinn zurückgewonnen — ohne daß sie darum erneut zum Schanddeckel des Aberglaubens entarten müßten. Dies wird aber nicht mehr mit dem alten Vorstellungsapparat der platonisierenden Urbild- und Abbildlehre erreicht, sondern auf dem neuen Boden des reformatorisch verstandenen „Worts“.

Das Wort ist für Luther keine abstrakte, sondern eine konkrete Größe; es ist nicht durch seine „Geistigkeit“, sondern durch seinen Rede- und Anrede-Charakter bestimmt, eine geschichtliche und spezifisch menschliche Größe, die als solche gerade nicht auf Entsinnlichung, sondern viel eher auf Versinnlichung zielt, indem sie den Menschen in seiner vollen geschichtlichen Totalität zu fassen und im Willenszentrum des „Herzens“ Gott zu unterwerfen sucht. Darum muß die evangelische Verkündigung auf allen Wegen nahe gebracht, gepredigt, gesungen, geschrieben und „gemalt“ werden. Dem Grundgedanken, daß der Mensch in seinem eigentlichen Sein nicht durch den Gegensatz von Sinnlichkeit und Geist, sondern allein durch Unglauben und Glauben an Gott qualifiziert wird, dem „sola fide“ der Reformation entspricht darum die — *sit venia verbo* — Multiformitas, die Vielfältigkeit und Allfälligkeit der Rede und des Worts, sofern es nur das wirklich evangelische, von der Selbstgerechtigkeit zur Demut, vom Gesetz zur Freiheit führende Wort Gottes ist. Eine solche Auffassung des Wortes verträgt sich nun wieder sehr wohl mit dem sinnlichen Zeichen und Bild, ja beide gehören im Blick auf die leibliche Natur des Menschen förmlich zusammen, vorausgesetzt, daß das Bild worthaft und nicht das Wort umgekehrt bildhaft und „symbolisch“ verstanden wird. Luther illustriert diesen Gedanken vorzüglich im Blick auf die sachliche Mitteilung, den ikonographisch erkennbaren „Inhalt“ der Bilder im Sinne der alten Theorie einer „biblia pauperum“. Aber so, wie ihm die „Sprache“ der Musik in ihrer Besonderheit durchaus gegenwärtig war, läßt sich folgerichtig natürlich auch die Sprache der Bilder im Sinne einer spezifisch künstlerischen Aussageform verstehen, einer höheren ikonographischen Gesetzlichkeit, die ja nicht das Gesetz der Bilderschrift ist und bleiben kann.

In diesem Sinne hat die kunst- und geistesgeschichtliche Entwicklung der Neuzeit Luther Recht gegeben. Zwingli an sich wohl begreifliche Angst vor einem „Rückfall“ in einen dinglich-sakralen Aberglauben, der die Bilder wieder als solche, d. h. als heilige Objekte schlechthin verehren könnte, erwies sich als unbegründet. Die Bilder sind in den reformatorischen Kirchen niemals „angebetet“ worden. Ja, diese Gefahr ist auch im modernen Katholizismus, zum mindesten nördlich der Alpen, ständig zurückgegangen,

während die von Luther bekämpfte Neigung, durch Stiften und Opfern für die Kunst Verdienst zu schaffen, lebendig geblieben ist. Auch das gläubigste und blühendste Barock hat mit allem Aufwand an sinnlichen Reizen und täuschenden Effekten der Vergegenwärtigung unter der scheinbar geöffneten Himmelskuppel der Kirche doch immer nur die Illusion einer persönlichen Gegenwart Christi, Mariens und der Heiligen erreichen wollen und erreicht, nicht mehr den Glauben an die sakrale Gegenständlichkeit und Gegenwart des Heiligen selbst, wie sie die mittelalterliche Bilderverehrung allen Theorien zum Trotz gekannt hatte und der volkstümliche „Aberglauben“ zu allen Zeiten noch kennt. Die Kunst dient dem Heiligen, aber ihre Gegenstände sind nicht mehr „Heiltümer“ im strengen Sinne; sie will die religiöse Andachtswirkung immer nur auf dem Weg über den ästhetisch-psychologischen Eindruck erreichen, den die Bilder machen, und nicht mehr durch das, was sie in sich selber vermeintlich sind. So gesehen, ist die lutherische Stellung zum Bilde durchaus keine Neuerung, sondern der vollendende Abschluß einer langen Geschichte. Er ist nicht die ausschließliche Leistung der Reformation, sondern das Ergebnis von anderthalb Jahrtausenden christlicher Erziehungsarbeit, deren Programm in gewisser Weise schon Karl der Große formuliert hatte. Die reformierte Theologie hat es in ihrem versteiften dogmatischen Mißtrauen nur nicht fertig gebracht, dieses Ergebnis anzuerkennen, während die katholische Abwehr fast nur die reformierte Lehre und Praxis, besonders in Frankreich, im Auge hatte und ihrerseits auf einem veralteten, halbsakralen Standpunkt verharrte, der der neuen Entwicklungsstufe nicht mehr gemäß war. So bleibt sie zunächst ganz unproduktiv, und auch dann, als sie sich — etwa seit der Mitte des Jahrhunderts — energischer der Bilderfrage anzunehmen sucht, hat sie nichts Neues und Originales zu bieten. Die alten metaphysischen Lehren treten auch im Katholizismus seit Trient völlig zurück, und es dominiert die altlateinische psychologisch-didaktische Theorie, die mit der fortbestehenden sakralen Praxis nur notdürftig verbunden wird.

Für Luther ist die Kunst weder sakral noch profan. Sie ist als Sprache verstanden und als solche eine durch und durch menschliche Gegebenheit. Damit entspricht sie sowohl den besonderen Erfordernissen seiner Theologie der Menschwerdung Gottes und des „Worts“ wie dem allgemeineren Umschwung der Epoche in ihrem Verhältnis zur sichtbaren Welt. Das magische und das sakrale Verständnis des Bildes neigt sich zum Ende. Das Heilige wie das Dämonische begegnen nicht mehr ding- und gestalthaft in der Wirklichkeit der „Welt“. Es begegnet dem Menschen in der eigentümlich menschlich-geschichtlichen Form der Rede und des „Worts“. Indem sich der Mensch dem Worte Gottes unterwirft, wird er ihm in einer viel radikaleren, umfassenden Weise zugeordnet als das wollende und redende Wesen, das er „im Herzen“ ist, und wird der Welt gegenüber in neuer Weise unabhängig und „frei“. Die Welt hört auf, im letzten Sinne überlegene Macht zu besitzen; sie wird im Einzelnen und im Ganzen nicht mehr als göttlich oder dämonisch, sondern eben als weltlich und „natürlich“ emp-

funden und steht als natürliche Welt dem Menschen offen. Er ist jetzt, wie es das Schöpfungswort fordert, aufrecht in die Natur hineingestellt und „herrscht“ über sie. Das bezeugt ihm das Wort, auch das künstlerische Wort, das er — ipso gaudio docente²⁰¹ — spricht, und weist eben damit auf die Herrschaft des Gotteswortes zurück, das ihn im Glauben über alle Dinge zum Herrn gemacht hat.

So stimmt Luthers theologische Bildlehre zweifellos mit den künstlerischen Tendenzen seiner Zeit ebenso stark überein, wie sie unserer eigenen Zeit und Kunst heute fremd erscheinen muß und offensichtlich nicht mehr genügt. Die zerbrochene Herrschaft des Menschen und die Entmenschlichung der Welt ist ein Phänomen, das von hier aus nicht mehr ohne weiteres gedeutet werden kann und eine neue Form theologischer Bewältigung fordert. Vielleicht kann man in der Tat sagen, daß Luthers Lehre an dieser Stelle den Gedanken des Außerordentlichen und Ausnahmsweisen der menschlichen Freiheit und Weltüberlegenheit nicht immer streng genug zum Ausdruck gebracht habe, und man mag von hier aus der negativen Gesetzlichkeit der reformierten Bilderlehre, die in gewissem Sinne wachsamer blieb, eine relative Berechtigung lassen. Aber vor allem ist noch einmal an die alte griechische Orthodoxie zu erinnern, mit der Luther so oft eine unbewußte Verwandtschaft zeigt. Auch hinter Luthers Bilderlehre steht, wie wir gesehen haben, der Glaube an die Inkarnation. Aber sie ist mitunter in Gefahr, das Recht zum Bilde wie eine fast zeitlose Grundordnung zu verstehen, die allem göttlichen Handeln gemäß und allem menschlichen Leben notwendig ist. Die griechische Theologie betonte dagegen eindeutig, daß diese Notwendigkeit gleichwohl den Juden versagt und von den Heiden nur in der Perversion zu erfüllen war. Erst als Gottes Sohn in der Zeit Mensch geworden, das Bild des Menschen durch ihn erneuert war, wurde das Bildermachen eine neue wahrhaft menschliche und heilige Möglichkeit. Sie hat durch die Heilsgeschichte und nicht von Natur her Wirklichkeit und Bestand.

²⁰¹ WA V 499 (Oper. in psalmos).